

فهرست مطالب

- ۵ زنهار از این بی مسئله مندی
علیرضا حیدریان
- ۲۱ خطیب الانبیاء
حضرت آیت الله العظمی واعظزاده بهسودی
- ۵۱ تصوف و فلسفه
علامه محمد اسماعیل مبلغ
- ۶۱ اندیشه، زندگی و زمانه‌ی امام ابوحنیفه (پاره دوم)
محمدابوزهره / مترجمان: عبدالحکیم محمدی (کاظمی) و حبیب الله نظری
- ۷۷ شهروندی از دیدگاه اسلام (پاره دوم و پایان)
پرفیسور محمد هاشم کمالی / مترجم: محمدعلی جویا
- ۱۰۷ نظام قضایی در قرآن کریم (پاره دوم)
عبدالله جعفری
- ۱۳۳ قذف در آیات، روایات و نظریات فقها
دین محمد جاوید
- ۱۴۵ راهبردهای قرآن کریم برای حل منازعات فرهنگی
محمد نسیم جعفری



- ۱۷۵ بررسی حمایت از مظلوم در آموزه‌های دینی رضا امینی
- ۱۹۳ سبک حقوقی: شریعت قرآنی - پرهیز از اعمال حدود محمد عبدالحلیم / مترجم: جواد محب‌زاده
- ۲۱۹ موانع اتحاد و انسجام مذاهب اسلامی محمد جواد اصغری
- ۲۵۱ فلسفه؛ چالشی در برابر دگماتیسم محمد عیسی سرور
- ۲۶۳ روند فتوح غور و غرjestان در قرون نخستین اسلامی حفیظ الله حفیظ
- ۲۸۱ عوامل و آثار بحران هویت و مقابله با آن محمد آصف عطایی
- ۲۹۷ انسان جانشین خدا یا جایگزین جانشینان؟ حبیب الله نظری
- ۳۱۵ زمینه‌های مشروطیت خواهی و مبارزه با استبداد در اندیشه سید جمال سید ضیاء الدین جعفری
- ۳۳۵ نگاه کوتاه به حقوق اساسی زنان لیاقت علی امینی
- ۳۴۳ مشکلات براهین جهان‌شناختی و حل آن در برهان امکان و وجوب سید ظاهر مطهری



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

به جای سرآغاز

زنهار از این بی مسئله‌مندی (بی مسئله‌گی به مثابه یک مسئله در افغانستان)

علی‌رضا حیدریان

چکیده

هر جامعه‌ای با مشکلات ویژه‌ی درگیر است. مشکلات در قالب مسئله قابل طرح می‌باشند. مسئله به شکاف میان آگاهی و واقعیت و گسست میان آنچه هست و آنچه باید باشد، اشاره دارد. مسئله از ذهن‌های مشغول، آگاه و خلاق نشئت می‌گیرد. جوامعی که در غیاب مسئله به سر می‌برند در غیبت آگاهی نیز قرار دارند. چنین جوامعی همواره از آفت‌های بی مسئله‌گی، مسئله‌شناسی، انسداد افق و امتناع اندیشه، رنج می‌برند. بر خلاف جوامع توسعه‌یافته که به میانجی علوم و فلسفه، به صورت مستمر در صدد حل مسایل و بحران‌های شان می‌باشند. مسایل و مشکلات اگر به موقع طرح و حل نشوند، انباشته می‌گردند و انباشت بی‌رویه‌ی آن به امواج توفنده و سیل آسای بحران دامن می‌زند. بحران چیزی نیست که به راحتی و در کوتاه‌مدت قابل رفع باشد. جامعه‌ی ما به‌رغم مشکلات فراوان و انباشته، اما در بی مسئله‌گی مزمن به سر می‌برد و یکی از مسایل اساسی در جامعه‌ی ما خود «بی مسئله‌گی» و مسئله‌شناسی است.

واژگان کلیدی: مسئله، مشکل، بحران، بی مسئله‌گی، علم و افغانستان.



بنیاد اندیشه
شماره ۳

درآمد

«زندگی سراسر حل مسئله است». این جمله نام یکی از کتاب‌های مشهور کارل پوپر هست. نعمت‌الله فاضلی از یک چشم‌انداز دیگر، کتابی نگاشته است با این نام: «زندگی سراسر فهم مسئله است». منظور من در این جا اما تنها اشاره به دلالت‌های معنایی این دو جمله است؛ نه این که بخواهم دیدگاه‌های آنان در این دو کتاب را طرح کنم. این دو جمله اگر با اغماض باهم ترکیب گردند به گمانم کامل تر می‌شوند. به این صورت که «زندگی سراسر فهم و حل مسئله است»^۱. حل کردن مسایل زندگی فرع بر فهم آن مسایل است. تا مسئله‌ای به صورت دقیق و همه جانبه فهم نشود، به صورت درست حل نیز نخواهد شد. از طرف دیگر، اگر فهم مسئله در راستای حل آن کارآمدی نداشته باشد نیز ارزش ندارد. بنابراین، فهم مسئله و حل آن اگر به صورت یک جا به کار رود، نیکوتر خواهد شد.

زندگی سراسر فهم و حل مسئله است

زندگی انسان‌ها در سطوح فردی، گروهی و اجتماعی، آکنده از مسایل و مشکلات گوناگون می‌باشد. این مسایل نیاز به فهم و حل دارند. اگر مسایل زندگی فهم نشوند، حل نیز نمی‌گردند و اگر چنین نشوند، افق‌ها بسته می‌گردد، زندگی به مخاطره می‌افتد و امواج توفنده و کوبنده‌ی بحران‌ها همچون سیل آفت‌خیز از راه می‌رسند و زندگی را در لایه‌های گوناگون با چالش‌هایی خطرآفرین مواجه می‌سازند.

از سوی دیگر ارزش زندگی افراد، گروه‌ها و جامعه‌ها به میزان مسئله‌های است که با آن مسئله‌ها درگیر اند. به هر پیمانه انسان با مسایل بنیادی‌تر درگیر شود و در راستای حل آن‌ها بکوشد، زندگی او نیز انسانی‌تر خواهد شد. از این جهت ارزش زندگی و زندگی انسانی آدمیان با دغدغه‌های فکری و مسایل زندگی او پیوند وثیق دارد. شیوع مشکلات، یک امر گریزناپذیر و از لازمه‌ای زندگی در این جهان است؛ اما چگونه‌گی مواجهه و کیفیت مسئله‌مندی، در انتخاب انسان‌ها قرار دارد. بلخی می‌گفت:

نیست بی‌موج و تلاطم طول بحر زندگی نوح اگر عمر درازی کرد طوفان دید و رفت

۱. باید توجه داشته باشیم که اگر حل مسئله به معنای تبیینی-پوپری آن لحاظ گردد و فهم مسئله به معنای تفسیری-تفهیمی آن، در آن صورت ممکن است قابل جمع نباشند. از آن جهت که در این سیاه‌مشق مجال زیاد برای ارایه‌ای این سنخ تفکیک‌ها و نکته‌سنجی‌ها وجود ندارد، لذا با اغماض از آن می‌گذریم و معنای اطلاق آن را منظور می‌کنیم

طوفان‌های زندگی و مشکلات آن گریزناپذیر اند. هر کسی با مشکلات عدیده‌ای در زندگی‌اش برمی‌خورد و مشکلات گوناگونی را از سر می‌گذراند؛ به قول مولانا عده‌ای درد نان دارد و عده‌ای دیگر درد دندان، بعضی خر بی‌پالان دارد و بعضی دیگر پالان بدون خر؛ اما آنچه مهم به نظر می‌رسد اولویت‌بندی این مشکلات است:

یک نفر نان داشت اما بینوا دندان نداشت

آن یکی بی‌چاره دندان داشت اما نان نداشت

یک نفر پالان خر را در میان خانه پنهان کرده بود

یک نفر بر پشت خر می‌رفت و خر پالان نداشت

بنابراین، آنچه مهم به نظر می‌رسد، نحوه‌ی مواجهه با مشکلات و چگونه‌گی مسئله‌مندی و اولویت‌بندی مسایل است. این امر به گمانم تعیین‌کننده است و هرکس متناسب با وسعت درگ و میزان دردش با گونه‌های خاصی از مسایل و مشکلات برخورد می‌کند و برایش مسایل را اولویت‌بندی کرده و با آن‌ها تعیین نسبت می‌کند. ممکن است کسی که در میان انبوهی از مشکلات به سر می‌برد اما دغدغه‌های زندگی‌اش را مسایل جزئی و روزمره تشکیل دهند؛ مثلاً به این بی‌اندیشد که چگونه به‌فلان شخص آسیب برسانم و یا چگونه او را به زیر بکشم و یا سایر دغدغه‌های تنگ‌نظرانه‌ای از این قبیل؛ از سوی دیگر، ممکن است شخص دیگر مسئله‌ی زندگی‌اش، فراتر از مسایل جزئی و وسیع‌تر از دغدغه‌های تنگ‌نظرانه باشد؛ مثلاً کاهش درد و رنج انسان‌ها و یا کشف و هم‌رسانی حقیقت، برایش مسئله باشد و یا به سایر مسایل بنیادین دیگر مثل مسئله‌ی اخلاق، معنویت، نظم، عدالت، حقوق انسانی و مسایل از این قبیل بی‌اندیشد. این دو سنخ از مسئله، همچنان که خودشان در یک سطح قرار ندارند، مسئله‌مندان را نیز از همدیگر متمایز می‌سازند؛ زیرا این دغدغه‌ها نشانگر مسایل زندگی، سطح‌اندیشگی و ژرفای دردمندی افرادند و فلسفه‌ی زندگی ایشان را به نمایش می‌گذارند. در سطح گروه‌ها و جامعه‌ها نیز همین معیار قابل صدق و کاربست است.

نکته‌ی دیگر اینکه، درک مسئله با معرفت زمینه‌ای، آگاهی پیشین و خلاقیت ذهنی نسبت وثیق و پیوند ناگسستی دارد. مسئله‌ای هر کس به اندازه آگاهی و خلاقیت فکری خود او است. کسی که سطح آگاهی‌اش اندک و خلاقیت‌اش ناچیز است، مسایل زندگی‌اش نیز کوچک می‌باشند و کسی که از درک وسیع، درد ژرف و خلاقیت گسترده برخوردار است، مسایل زندگی‌اش نیز بنیادین و سترگ خواهد بود.

در زندگی فردی و اجتماعی بی‌شمار مسئله و مشکل وجود دارد؛ اما پاره‌ای از این مسایل، بنیادین و حیاتی می‌باشند و نیاز دارند که نخبه‌گان جامعه به‌صورت سازمان‌یافته و نهادمند در راستای فهم و حل آن‌ها بکوشند. اگر این مسایل حل نشده باقی بمانند، بحران می‌آفرینند و زندگی را در کلیت آن به مخاطره می‌اندازند. هیچ جامعه‌ای در فقدان مسئله و در غیبت مشکلات قرار ندارد. اما جامعه‌های توسعه‌یافته به‌میانجی علم و فلسفه، به‌صورت مستمر در راستای فهم و حل مسایل و مشکلات شان می‌باشند و می‌کوشند. در مرور، تلاش خواهیم کرد نخست چپستی مسئله، اقسام مسئله و نسبت مسئله با مشکل و بحران را توضیح دهم و آن‌گاه «بی مسئله‌گی» را به عنوان یک مسئله‌ی مهم در سطح فرهنگ و جامعه افغانستان طرح کنم.

مسئله و مشکل

مسئله در ادبیات نظری علوم مختلفی همچون فلسفه، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مدیریت، مردم‌شناسی و سیاست‌گذاری عمومی مورد بحث قرار گرفته است و هرکدام متناسب به رویکرد شان تعریف‌های متفاوت از مسئله، ارایه کرده‌اند. دورکیم به‌عنوان یک جامعه‌شناس معتقد بود: مسائل پدیده‌هایی‌اند که باید جز آنکه هستند، باشند (دورکیم، ۱۳۶۸: ۷۱). برابر به این تعریف مسئله از شکاف میان وضع موجود و وضع مطلوب ناشی می‌شود؛ یعنی اگر وضعیت موجود ما غیر مطلوب و نارضایت‌بخش باشد، مسئله پدید می‌آید. رابرت مرتن نیز شبیه دورکیم، مسئله را تعریف کرده است: شکاف میان معیارها و واقعیت، مسئله است. یا به‌عبارتی، زمانی که بین آنچه «باید باشد» و «آنچه هست» شکاف ایجاد شود، مسئله به‌وجود می‌آید (مرتن، ۱۳۷۶: ۲۱). بنابراین، از دید جامعه‌شناسان مسئله بیشتر ناظر به مشکلات، اعوجاجات و گره‌های اجتماعی است. فیلسوفان علم، اما مسئله را بیشتر به «شکاف میان معرفت و واقعیت» تعریف می‌کنند؛ یعنی هرگاه نظریه‌ی ما از عهده‌ی تبیین و تفسیر واقعیت‌ها بر نیاید، آن نظریه دچار مسئله می‌گردد. برای اینکه بحث در سطح وسیع‌تر طرح گردد و ابعاد مسئله به‌خوبی شناسایی شود خوب است که به‌جای تعریف، به تقسیم، تفکیک و ایضاح مفهومی مسئله بپردازیم.

آنچه به‌صورت عینی در بستر جامعه وجود دارد مشکل و یا مشکلاتی است که در عرصه‌ی نهادهای اجتماعی وجود دارند و همچون زنجیر دست‌وپای شهروندان را بسته‌اند. این مشکلات به‌سان شیاطین متکثر و گسترده‌اند و در بستر نهاد اقتصاد، سیاست، تعلیم و

تربیت، دین، فرهنگ و سایر نهادهای اجتماعی، پخش می‌باشند. بعضی از این مشکلات چنان فزاینده، سترگ و مزمن اند که تبدیل به یک بحران جدی گردیده و همچون ابر سیاه و شوم افق‌های زندگی را تیره ساخته‌اند. با این حال، تا زمانی که این مشکلات در ساحت ذهن و در عرصه‌ی آگاهی و وجدان جمعی راه نیابند تبدیل به مسئله نمی‌گردند و تا زمانی که تبدیل به مسئله نشوند، هیچ‌گونه راه‌حل برای آن‌ها سنجیده نمی‌شوند.

با این نکته روشن شد که مشکل غیر از مسئله است؛ مشکل یک واقعیت عینی و انضمامی است که در بستر جامعه و در سطح زندگی فردی، جمعی و یا نظام حکومتی وجود دارد؛ مثل مشکل فقر، بی‌کاری، ناامنی، جنگ، آلودگی هوا، تبعیض و مشکلات از این قبیل؛ اما مسئله در ساحت ذهن و آگاهی به وجود می‌آید و از این جهت انتزاعی و مفهومی‌اند. مسئله زمانی به وجود می‌آید که برای توضیح و تبیین مشکلات، در میان اندیشمندان، سیاست‌مداران و حتا در گفتمان عمومی جامعه گفت‌وگو صورت گیرد، و از مشکلات توصیف‌ها و تبیین‌های گوناگون ارایه گردد و در نتیجه نظریه و یا نظریه‌های آفریده شود، و مشکلات در قالب این نظریه‌ها به عنوان یک مسئله طرح گردد. در این صورت مسئله مجال ظهور می‌یابد.

یکی از کارهای مهم در فرایند شناسایی و طرح مسئله این است که از واقعیت‌های موجود آشنایی‌زدایی صورت گیرد؛ یعنی امور و مشکلات از حالت طبیعی بودن، بدیهی بودن و عادی بودن خارج گردند تا مجال تبارز مسئله فراهم آید. مسئله‌دار دیدن یک وضعیت، یعنی غیرطبیعی دیدن و غیر بدیهی دیدن آن. مثلاً، فقر به عنوان یک مشکل زمانی تبدیل به مسئله می‌گردد که به عنوان یک امر طبیعی و عادی جلوه نکند؛ بلکه به عنوان یک وضعیت غیر مطلوب در نظر گرفته شود. بنابراین، مسئله صورت ذهنی‌ای همان مشکل است که در قالب نظریه‌های گوناگون توصیف و تبیین شده و از حالت ابهام و یا طبیعی بودن خارج گردیده است. از این جهت، مسئله و مشکل باهم فرق می‌کنند؛ گاهی ممکن است مشکلات زیادی وجود داشته باشند، اما ما آن مشکلات را در سایه‌ی غفلت و از خودبی‌گانگی و یا در سیطره‌ی آگاهی‌های مخدوش و ایدیولوژی‌های کاذب، احساس نکنیم و نتوانیم از آن فهمی و تصویری ارایه دهیم که در این صورت مسئله‌ای نیز برای ما وجود نخواهد داشت. به همین جهت، بین مسئله و مشکل تفاوت است و برای حل مشکل، نخستین گام، آگاهی از آن مشکل و طرح درست آن در قالب یک مسئله می‌باشد.

مسئله به خودی خود مورد توجه قرار نخواهد گرفت مگر آنکه فرد یا افرادی از انسان‌ها آنرا درک کرده و به شیوه‌های گوناگون در معرض گفت‌وگو و تصمیم‌گیری قرار دهند. ویلیام دان با تفکیک «وضعیت مشکل» از «صورتبندی مشکل» که من از آن به مسئله یاد کردم، می‌نویسد: وضعیت مشکل، در واقع احساس مشکل است. این احساس، بیشتر به صورت مبهم و مفهومی ناشده پدیدار می‌شود؛ اما صورتبندی مشکل حاصل تفکر انسانی در خصوص آن موضوع و مفهومی‌سازی آن است. اهمیت بالایی صورتبندی مشکل، از آنرو است که عدم موفقیت تحلیل‌گران در حل هر مشکل، اغلب ناشی از ابهام مشکل و یا اشتباهی گرفتن آن و پرداختن به چیز دیگر می‌باشد. تنها حجم کمی از ناکامی‌های تحلیل‌گران ناشی از ارائه راه‌حل‌های نادرست است (آهنگر، ۱۳۹۵: ۳۷).

بحران؛ انباشت مشکل

بر اساس این تفکیک، مسئله و مشکل دو رویی یک سکه است. مسئله صورت ذهنی، نظری و مفهومی شده‌ی مشکل است و مشکل صورت انضمامی و عینی‌ای مسئله. حال که بین مسئله و مشکل تفکیک شد، خوب است که نسبت این‌دو را با بحران نیز روشن سازیم. چنانکه گفته شد، هیچ جامعه‌ای عاری از مشکل نیست؛ گونه‌های از مشکل را در نهادهایی هر جامعه‌ای می‌توان یافت. جامعه‌های پیش‌رفته مشکلات‌شان را به موقع شناسایی کرده و در صدد رفع آن اقدام می‌کنند. البته این کار به صورت مستمر پی‌گیری می‌شود. به تعبیر کارل پوپر: «زندگی سراسر حل مسئله است». اما در جوامع بحران‌زده مشکلات به صورت دوامدار حل نشده باقی می‌مانند و از تراکم مشکلات فزاینده، بحران تولید می‌شود. بنابراین، بحران را در یک نظر می‌توان به انباشت مشکلات حل نشده، تعبیر کرد. مصطفی ملکیان سه شاخصه را برای شناسایی بحران در جوامع بحران‌زده بیان کرده است. اگر این سه شاخصه در یک جامعه وجود داشته باشد، آن جامعه بحران‌زده است. البته بیان او از یک حیث، بیشتر ناظر به بحران اخلاقی است؛ اما او با اغماض آن را به عنوان شاخص‌های مطلق بحران بیان کرده است.

الف) نخستین شاخص بحران در یک جامعه، این است که شهروندان آن جامعه احساس کنند که تحقق خواسته‌ها و دست‌یابی به آرزوهای شان ناممکن می‌باشد و یا کمینه احساس کنند که رسیدن به بیشتر خواسته‌های شان سخت و طاقت‌فرسا است و به راحتی نمی‌توانند به خواسته‌های شان دست یابند. به همین جهت شهروندان جامعه‌ی بحران‌زده آرزومندان

ناامید هستند؛ چون احساس می‌کنند که دست‌یابی به بیشتر خواسته‌های شان ناممکن و یا سخت است. این خواسته‌ها اعم است از خواسته‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و سایر خواسته‌های فردی و اجتماعی‌ای که یک شهروند حق خودش می‌داند. اگر شهروندان یک جامعه احساس کند که دست‌یافتن به خواسته‌های شان در آن جامعه ناممکن و یا سخت می‌باشد، آن جامعه بحران‌زده است.

ب) دومین شاخص بحران در یک جامعه‌ی بحران‌زده این است که منابع خواسته‌های شهروندان آن جامعه کمیاب باشد، اما خواستاران آن زیاد؛ به‌گونه‌ی که برای رسیدن به یک خواسته، فرد مجبور باشد با افراد زیادی به نزاع، کشمکش و رقابت‌های ناسالم بپردازد. حتا اگر موفق شود که به‌خواسته‌اش برسد، به قیمت محروم کردن دیگران و آسیب‌رساندن به آنان تمام شود. به‌عنوان مثال، کار داشتن و درآوردن مزد از طریق آن، یک خواسته است. اگر کار در یک جامعه چنان کمیاب باشد که برای به‌دست‌آوردن آن، افراد باهم به نزاع و کشمکش و رقابت‌های ناسالم بپردازند و به‌همدیگر آسیب (هرنوع آسیبی) برسانند، آن جامعه بحران‌زده است. به عبارت دیگر: اگر در یک جامعه، راه رسیدن به اغلب خواسته‌ها مسدود و یا تنها از طریق غیر مسالمت‌آمیز ممکن باشد، آن جامعه بحران‌زده است.

ج) سومین شاخص بحران در یک جامعه‌ی بحران‌زده این است که رسیدن به‌چیزی به‌قیمت از دست‌دادن ارزش‌ها و آرمان‌های فرد تمام شود. یعنی نتواند هم به خواسته‌هایش برسد و هم آرمان‌ها و ارزش‌هایش را، به‌ویژه آرمان‌های اخلاقی‌اش را محفوظ بدارد؛ اگر بخواهد به خواسته‌اش دست یابد، مجبور باشد که بر ارزش‌ها و آرمان‌هایش پا نهد. چنین وضعیتی نشانگر بحران است و مشکلات فزاینده‌ای را بر شهروندان جامعه خلق خواهد کرد.

اگر جامعه‌ای از این سه شاخصه برخوردار باشد آن جامعه بحران‌زده است و جوامع بحران‌زده ضمن این‌که انواع و اقسام محرومیت را بر شهروندانش تحمیل می‌کند، زمینه‌ی انواع انحراف، کج‌روی‌ها، هنجارشکنی‌ها و ناملایمت‌ها را نیز فراهم می‌سازد و در مرور ممکن است این ناملایمات و مشکلات تبدیل به یک امر عادی، طبیعی و نهادمند گردد و این وضعیت نشانگر تشدید بحران خواهد بود.

بحران نیز همچون مشکل، تا زمانی‌که در قالب نظریه‌ها مفهومی و شناسایی نشود، قابل حل نیست. بحران‌شناسی مقدم بر حل بحران است. شناخت بحران، مسئله خلق می‌کند.

مسئله‌ای که معطوف به بحران باشد، مسئله‌ی اساسی و بنیادین خواهد بود. از این جهت می‌توانیم مسایل را نخست به دو دسته تقسیم کنیم: مسایل بنیادین و مسایل جزئی.

اقسام مسئله

گفته شد که مسئله در یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شود: مسایل بنیادین و مسایل جزئی. مسایل بنیادین -که می‌توان از آن به مسایل مادر نیز تعبیر کرد-، مسایلی اند که حل کردن آن برای بقا و توسعه‌ی یک جامعه فوری، ضروری، حیاتی و اساسی است. اگر مسایل بنیادین در قالب نظریه‌شناسایی شوند و حل گردند، مسایل جزوی‌ای زیادی در ذیل آن نیز حل خواهند شد. اما مسایل جزوی و خرده‌ریز به مسایلی گفته می‌شود که حل کردن آن کوتاه‌مدت و غیر اساسی می‌باشند. به عنوان مثال، فقر در جامعه‌ی ما یک مسئله‌ی بنیادین است؛ اما فقیر بودن زید و عمرو نیز یک مسئله است؛ منتها نسبت به گستره‌ی وسیع فقر، یک مسئله‌ی جزئی به شمار می‌رود. دولت و یا هر نهاد مسئولیت‌پذیر دیگر، اگر بخواهد تنها به افراد فقیر، مثلاً کمک‌های غذایی توزیع کند، تنها یک مسئله‌ی جزوی را در کوتاه‌مدت حل کرده است؛ اما اگر با راه‌کارهای مناسب و معقول در صدد ریشه‌کن کردن فقر از جامعه برآید، در آن صورت است که مسئله‌ی بنیادین را به صورت اساسی حل خواهد کرد. اولی مسئله‌ی جزئی است، اما دومی مسئله‌ی بنیادین و مادر.

در تقسیم دیگر، مسئله را از حیث متعلق آن می‌توانیم به مسئله‌ی اجتماعی و مسئله‌ی نظری تقسیم کنیم. این دو از حیث خواستگاه و متعلق باهم فرق می‌کنند.

الف) مسئله‌ی اجتماعی، خواستگاه مسئله‌ی اجتماعی واقعیت‌هایی است که در بستر جامعه وجود دارند. اگر در وضع موجود، اختلال، آشفتگی و نامطلوبیت، دیده شود و بین آنچه موجود است با آنچه مطلوب ما می‌باشد، شکاف افتد و این وضع ما را به شگفتی و تحیر وادارد، مسئله‌ی اجتماعی نیز رخ داده‌است/می‌دهد. به عنوان مثال، اگر مطلوب ما عدالت و وضع موجود ما ظالمانه باشد، ظلم تبدیل به مسئله می‌گردد؛ یا اگر مطلوب ما امنیت و وضع موجود ما ناامن باشد، ناامنی تبدیل به مسئله می‌گردد؛ یا اگر مطلوب ما توسعه و وضعیت موجود ما توسعه‌نیافته و عقب‌مانده باشد، توسعه‌نیافتگی تبدیل به مسئله می‌گردد و همین‌طور سایر موارد. آنچه در هر نوع مسئله‌ای و از جمله در مسایل اجتماعی مهم می‌باشد، حساس بودن در قبال مشکلات و برخورداری از معرفت زمینه‌ای و آگاهی پیشین است. اگر ما در قبال واقعیت‌های تلخ روزگار حساس نباشیم و یا آگاهی پیشین

نداشته باشیم، وضعیت موجود هر قدر ناگوار و آزاردهنده باشد برای ما تبدیل به مسئله نمی‌گردد. چیزی که به مسئله تبدیل نشود، راه حل نیز نمی‌یابد. خروجی این حالت چیزی جز مشکلات فزاینده، بروز بحران و گیر افتادن در چرخه‌ی رنج و حرمان، چیز دیگری نیست. مسئله‌ی اجتماعی به نوبه‌ی خود می‌تواند به مسایل سیاسی، اقتصادی، دینی و... تقسیم شود. مقصود از جامعه/اجتماع در این جا، معنای عام آن می‌باشد. بنابراین، هر نوع مسئله‌ای که در نهادهای اجتماعی وجود داشته باشد، مربوط به مسئله‌ای اجتماعی می‌شود.

ب) مسئله‌ی نظری، مسئله‌ی نظری ناشی از بروز مشکلات در ساحت آگاهی و ناکارآمد شدن بنیادهای معرفتی است. اگر آگاهی ما با واقعیت‌ها ناسازگار باشد و نتواند آنها را تبیین و تفهیم کند و یا اینکه کارآمدی نداشته باشد، در آن صورت مسئله‌ی نظری رخ داده است. مسئله‌ی نظری گاهی در سطح تئوری‌ها است و گاهی در سطح پارادایم‌ها و نظام‌های معرفتی. نظریه‌ها در سه صورت دچار مسئله می‌گردند: اول، جایی که نظریه دچار ناسازگاری منطقی گردد و صدر و ذیل آن باهم نخوانند؛ دوم، جایی که مطابق با واقع نباشد و نتواند واقعیت‌ها را تبیین و یا تفهیم کند؛ سوم، جایی که نظریه کارآمدی نداشته باشد و نتواند در زندگی و سامانه‌ی معرفتی ما سودمند باشد. در تاریخ علم، نظریه‌هایی که با این سنخ مشکلات و مسایل دچار گردیده‌اند و در نتیجه از صحنه‌ی معرفت طرد شده‌اند، فراوان است.

اما گاهی مسئله در سطح یک پارادایم معرفتی رخ می‌دهد و این در صورتی است که بنیادهای پارادایم مسلط مورد انتقاد و چالش قرار بگیرد و نتواند زمینه‌ی طرح مسایل جدید را در گستره‌اش فراهم سازد. مثل نظام بطلمیوسی که دچار مسئله و بلکه دچار بحران پارادایمیک گردید و در نتیجه پس از انتقادهای فراوان از صحنه کنار رفت و نظام کوپرنیکی به عنوان یک پارادایم جدید معرفتی، روی کار آمد. همچنین موارد زیادی را شبیه این می‌توان در تاریخ علم سراغ گرفت که نظام‌های معرفتی دچار مسئله و بحران گردیده و پس از انتقادهای شالوده‌شکن، پارادایم مسلط کنار رفته و پارادایم جدید جای آن را گرفته است و این روند همچنان ادامه دارد.

آنچه در مسئله‌ی نظری مهم است، رویکرد انتقادی است. در نتیجه‌ی انتقادهای جدی و بنیان‌برافکن، مشکلات شناسایی شده و مسایل جدید طرح می‌گردند و اینگونه توسعه‌ی علم و انکشاف جامعه ممکن می‌شود. کارل پوپر «منطق انکشاف علم» را در گرو انتقادهای جدی، ابطال نظریه‌های پیشین و آفریدن نظریه‌های ابطال‌پذیر اما ابطال‌ناشده

می‌دید. توماس کوهن نیز توسعه‌ی علم را مرهون «انقلاب‌های علمی» به شمار می‌آورد و انقلاب علم را از طریق وارد ساختن نقدهای بنیان‌برافکن بر پارادایم پیشین و در نتیجه آفریدن پارادایم جدید ممکن می‌شمرد.

مسئله و مسئله نما

مسئله همان چیزی است که گفته شد؛ اما گاهی مسئله‌نماها و شبه مسئله‌ها جای مسایل واقعی را می‌گیرند و باعث می‌شوند که سراب بر جای آب نشیند، سرکه به جای انگبین به فروش برسد، دروغ جای حقیقت را پر کند و بازار شیادان و دروغ پردازان رونق یابد و به‌جای محققان و دانشمندان، شایعه افکنان و خرافه‌پراکنان و عوام‌زدگان بر صدر نشینند و نااهلان در جامعه محوریت یابند. این وضعیت بسیار شایع به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه در بازار سیاست و دیانت رونق بیشتر دارد. مسئله‌نما و یا شبه مسئله به آگاهی‌های مخدوش و منحرف کننده‌ای گفته می‌شود که نه کارآمدی و سودمندی معقول دارد و نه با عالم واقع مطابقت می‌کند و نه برخواسته از وضعیت‌های مشکل است؛ بلکه بیشتر ناشی از ایدئولوژی‌ها، آرزوآندیشی‌ها، خرافات و عوام‌اندیشی است. مثل اینکه بعضی از روحانیان مسئله‌ی بنیادین جامعه را در رونق غنا می‌بینند، یا فقر را با نماز خواندن در آخر وقت تبیین می‌کنند، یا انحرافات اجتماعی را با کوتاه‌شدن چادر زنان توجیه می‌کنند، یا توسعه‌نیافتگی علم و اندیشه را معلول بی‌خبری مردم از تبلیغات منبری روحانیان می‌شمارند، یا فقر فرهنگی و بحران معنویت را در سردی و کم‌رنگ شدن مجالس و عظشان می‌بینند، یا انحطاط تاریخی را معلول سخن‌نشوی عوام از روحانیان می‌پندارند، یا ناهنجاری‌های اجتماعی و بحران اخلاق در جامعه را با وسوسه‌های شیطان تبیین می‌کنند؛ همه‌ی این موارد را پس از یک‌نوع ساده‌سازی‌ای حیرت‌انگیز، به راحتی بیان کرده و برای هرکدام نسخه‌ی از جنس تعویذ می‌پیچند. این سنخ مسایل با توجه به مشکلات بنیادین و بحران‌های استخوان‌سوزی که در عرصه‌ی اقتصاد، فرهنگ، جامعه و سیاست افغانستان وجود دارند، هیچ‌کدام اولویت و فوریت ندارند و در واقع همه‌اش شبه‌مسئله اند. نه اینکه همه این موارد فارغ از اهمیت باشند؛ بلکه با توجه به بحران‌ها و مسایل استخوان‌سوز دیگر، این موارد از اهمیت کمتر برخوردارند و به یک معنا شبه مسئله‌اند.

موارد بالا از باب مثال بود، شیوع مسئله‌نماها را در عرصه‌ی ادبیات سیاسی و حتا در گستره‌ی فرهنگ دانشگاهی و ادبیات تحصیل کرده‌گان و روشنفکران نیز می‌توان به وفور

شناسایی کرد. طرح مسئله‌نماها به جای مسئله، از جانب هر کسی که باشد یا از سر جهل و غفلت است، یا از روی سوء نیت و حصول منفعت و یا در سیطره و هژمون آگاهی مخدوش و ایدیولوژی‌های کور قرار دارد. شیوع این وضعیت بسیار خطرناک است؛ خطرات آن کمتر از بی مسئله‌گی نیست؛ زیرا باعث می‌شود که فکرها مشوش، دغدغه‌ها مغشوش و تلاش‌ها بی‌ثمر گردند و انبوهی از بی اعتمادی، فریب‌کاری و فرصت‌کشی در سطح جامعه به وجود بیایند.

بی مسئله‌گی به مثابه یک مسئله در افغانستان

در جامعه‌ی ما بی‌شمار مشکل وجود دارد. این مشکلات چنان مزمن، انباشته شده و فزاینده اند که همچون شیاطین در عرصه‌های گوناگون جامعه نفوذ کرده‌اند و قرن‌ها است که جامعه را در گرداب بحران فرو برده است؛ اما مشکل اساسی و یا یکی از مشکلات اساسی در جامعه ما خود «بی مسئله‌گی» است. در این جامعه بسیاری از مسایل، مشکلات و بحران‌ها عادی گردیده و هیچ‌گاه به چشم یک مسئله، مورد توجه قرار نمی‌گیرند. حتا اگر هنوز وجدان‌های بیدار وجود داشته باشند و این مسایل را حس کنند، اما نیروی لازم برای طرح آن مسایل در قالب نظریه‌ها و فهم درست آن در سپهر تابناک اندیشه وجود ندارد. احساس مسئله یک چیز است، صورت‌بندی، مفهومی‌سازی و طرح آن در قالب نظریه‌هایی کارآمد و کاربردی، چیز دیگر. بنابراین، یکی از مسایل و مشکلات اساسی در جامعه‌ی ما خود «بی مسئله‌گی» است. به قول بلخی:

نکته‌ی ز ارباب درد آموختم درد بی‌دردی بلایی بوده است

همچنان‌که درد بی‌دردی بزرگترین درد است، مسئله‌ی بی مسئله‌گی نیز بزرگترین مسئله است که در جامعه ما به صورت گسترده وجود دارند. برای اینکه این وضعیت را توضیح دهم، گونه‌هایی از بی مسئله‌گی را که فکر می‌کنم در جامعه‌ی ما وجود دارند و باعث شده‌اند که ما کمتر به مسایل و مشکلات مان توجه کنیم را بیان می‌دارم. آنچه در ذیل می‌آید چیزهای اند که چشم و گوش ما را بر روی واقعیت‌های تلخ روزگار بسته‌اند و حواس ما را به کرختی و انجماد کشانیده و ما را تبدیل کرده به مردمانی که از فرق سر تا نوک پا در منجلاب مشکلات و بحران‌ها غرقند؛ اما از شدت کرختی هیچ چیزی را حس نمی‌کنند.

نخستین وجه و گونه‌ی بی مسئله‌گی در جامعه ما سیطره و شیوع حداکثری‌ای فرهنگ عامیانه است. در فرهنگ عامیانه آنچه به صورت بیشینه وجود دارد، احساسات، هیجانات،

تعصبات، عادات، مناسک، رسوم، اساطیر، خرافات، تابوها، جزم‌گرایی، آرزواندیشی، فرافکنی، تقلید، خوش‌باوری و عناصر از این قبیل اند. جایگاه خرد، عقلانیت و علم در چنین فرهنگی بسیار حداقلی می‌باشد. فرهنگ عامیانه به هیچ وجه نمی‌تواند سرزمین حاصل‌خیز برای رویش مسئله به شمار برود. در این بستر حتا اگر مسئله‌های نیز بروید، همچون خار و خس و علفای حرز بی حاصل خواهد بود؛ چه‌آنکه در فرهنگ عامیانه مجال برای استعلایابی خرد و بررسی نقادانه‌ی وضعیت وجود ندارد و نقدهای آن بیشتر در قالب مجادله، مغالطه و هم‌باغ‌جنگی‌های کوتاه‌نظرانه پدیدار می‌شود. همچنانکه ما در رسانه‌ها به وفور نمایش‌هایی کوتاه‌نظرانه و از جنس هم‌باغ‌جنگی‌های بی‌شرمانه را مشاهده کرده‌ایم/ می‌کنیم. این در حالی است که مسئله‌شناسی و فهم بنیادین مشکلات نیاز به سرزمین حاصل‌خیزی همچون علوم (علوم اجتماعی) و فلسفه دارند و این دو در جامعه ما یک امر عدمی است.

وجه دیگر بی‌مسئله‌گی در جامعه‌ی ما غلبه‌ی عوام ناخودآگاه، عافیت‌اندیش، مصلحت‌گرا و درگیر با زیست و زندگی روزمره اند که به هیچ‌چیزی جز به مسایل روزمره و بده‌بستان‌های معمولی، فکر نمی‌کنند. حتا اگر این عوام به جایگاه‌های بلند اجتماعی و سیاسی نیز دست یابند، بازهم مسایل‌شان تغییر نمی‌کند؛ زیرا این دسته، از نیروی آگاهی و خلاقیت ذهنی تهی اند و ابزار لازم برای فهم مسایل بنیادین را ندارند. این یک وضعیت است که بی‌مسئله‌گی را در سطح جامعه گسترانده است و بخشی از جامعه را تبدیل کرده به انبوهی از توده‌های بی‌مسئله. البته از توده‌ها در هیچ جامعه‌ی انتظار زیاد برای مسئله‌مندی و درک مسایل بنیادین نمی‌رود. اما نباید فراموش کرد که در جوامع توسعه‌یافته کمینه‌نخبگان سیاسی و فرهنگی‌شان می‌کوشند از طریق رسانه‌های جمعی و یا از طریق سایر منابع تبلیغی و آگاهی‌بخش، گونه‌ها و صورت‌های تنزیل‌یافته‌ی مسایل بنیادین را در سطح فرهنگ عامیانه و آگاهی‌توده‌ها تزریق و ترویج کنند و برای توده‌ها آگاهی‌ای معطوف به مسئله بیخشند؛ اما در جامعه‌ی ما چنین چیزی هم وجود ندارد و عوام این جامعه (اعم از عامیان بی‌منصب و بامنصب) انبوهی از انسان‌های اند که در مرداب مشکلات دست‌وپا می‌زنند و دشنه را تا مغز استخوان حس می‌کنند، اما هیچ‌نوع درک روشن و فهم منقح از چیستی، چرایی و مسئله‌مندی وضعیت ندارند و به همین جهت وضعیت را تا حد زیادی عادی، طبیعی و تحمل‌پذیر می‌بینند. البته بر توده‌ها چندان باک و طعنی وجود ندارد؛ زیرا در گام نخست این وظیفه‌ی نخبگان علمی، سیاسی و دینی است که برای عامه‌ی مردم آگاهی‌بخشی کنند و آگاهی‌عرفی را به سمت مسایل عینی‌ای زندگی سوق دهند؛ ولی چنین چیزی در جامعه‌ی

ما وجود ندارد و آنان که به اصطلاح نخبه به‌شمار می‌روند بیشتر از هر عامی‌ای عامی‌تر اند و بیشتر از هر کسی به مسایل روزمره و رقت‌انگیز گرفتار اند. اسماعیل بلخی بی مسئله‌گی و روزمره‌گی‌ای این سنخ افراد را در شعر «شب دیجور» به‌خوبی شرح داده و اتفاقاً با طعن، وضعیت مهتران و به اصطلاح نخبگان عامی‌صفت را رقت‌انگیزتر از وضعیت کهتران، به‌تصویر کشیده است:

نه حیاتی و نه علمی و نه آزادی رای
مانده در فکرت پوشاک و غم نان امشب
ملتی بی‌خبر از اصل سخن می‌گویند
مانده اند در غم ما جمعی بزرگان امشب
فاش گویم که نیابی ز بزرگان اثری
جلسه دارند به هم کهنه فروشان امشب
هستی و مال دکان یکسره بفروخته‌اند
چشم دارند کنون بر خود دکان امشب
مجلس گرم به سالون مجلل در قصر
نیست بر غفلت شان حاجت برهان امشب
آن‌یکی خوش که فلان تاجر لوکس از خارج
هدیه آورده به من از همه سامان امشب
آن یکی خنده به لب داشت که از طرف هرات
کرک خوب آمده و پسته‌ی خندان امشب
شاد یک سفله که از خاطر جلب نظرم
دو لک افغانی فرستاده حکمران امشب
هر یکی در صدد اخذ فتنه می‌عمل بود
از وزیران و رییسان و مدیران امشب

وجه و گونه‌ی دیگر بی مسئله‌گی سیطره‌ی ایدئولوژی‌های کور و کر کننده و آگاهی‌های

کاذب است که حتا به تعبیر بلخی بزرگان و به اصطلاح نخبگان جامعه را نیز تسخیر کرده اند/می کنند. ایدیولوژی به معنایی که در علوم اجتماعی به کار می رود، در ذات خود منحرف کننده است و باعث می شود که انسان ها کور و کر گردند و نتوانند واقعیت ها و مسایل عریان زندگی را به صورت انضمامی درک کنند. این سنخ انسان ها در سیطره ی تعصب های ایدیولوژیک بر زخم های برهنه ی زندگی و بر سرنوشت سوگناک مردم چشم می بندند و به چیزهای دل خوش می کنند که از بنیاد سراب اند و بر آگاهی دروغین استوار می باشند. در سیطره ی ایدیولوژی، آنچه که مسئله است پوشیده می ماند و آنچه که هیچ ربطی به زندگی و جامعه ندارد، به عنوان یک مسئله طرح می گردد و تمام سرها و سرمایه های جامعه به سمتی جهت می یابند که خروجی آن چیزی جز تشدید بحران نیست. نمونه های ایدیولوژیک اندیشی و تعصب ورزی را ما بارها در تاریخ کشور آزموده ایم و پیامدهایی تلخ آن را همچون شوکران چشیده ایم، اما هنوز عبرت نگرفته ایم.

وجه دیگر بی مسئله گی این است که در جامعه ی ما هنوز معرفت معطوف به مسئله و آگاهی معطوف به بحران شکل نگرفته است و ما همچنان در غیبت علم گره گشای و معرفت رهایی بخش به سر می بریم. نهاد آموزش و پرورش به صورت رسمی عهده دار تولید و ترویج علم است. علم، و به صورت خاص علوم انسانی و اجتماعی، در ذات خود معطوف به مسئله است و غایت آن حل مسایل انسان می باشد. پیشرفت علم نیز در گرو طرح مسئله است. به هر پیمانه که علم، مسایل جدید را طرح کند و در راستای حل آن از طریق الگوهای نظری بکوشد، به همان پیمانه علم پیشرفت کرده است. همچنان که فلسفه و تفکر اصیل فلسفی نیز همواره معطوف به بحران است و فلسفه ی بریده از بحران، چیزی جز انتزاعیات به درد نخور نیست که تنها برای فضل فروشی بی دردان و زبان درازی کافه نشینان و یا به اصطلاح روشنفکران مفید به نظر می رسند. چنین علمی و چنین اندیشه ای و چنین فلسفه ای در جامعه ما یک امر عدمی است. این سخن در ظاهر محافظه کارانه تر از دیدگاه علی امیری راجع به وضعیت علم در افغانستان است. او به صورت مطلق، علم را در افغانستان یک امر عدمی به شمار می آورد، اما در این جا علم معطوف به مسئله، امر عدمی به شمار رفته است. اکنون مجال زیاد برای طرح مسئله ی علم در افغانستان نیست. نگارنده ی این سیاه مشق در جای خودش با امیری موافق است. اما در این جا که مجال زیاد برای پرداختن نیست و ما را از هدف این جستار دور می سازد، به صورت کوتاه و محافظه کارانه اشاره می کنم که علم معطوف به مسئله (منظور علوم انسانی و اجتماعی) در بستر فرهنگ جامعه یک امر عدمی

است؛ همچنان که اندیشه‌ی فلسفی یک امر عدمی است. برای توضیح این مدعا خوب است که به یک نکته اشاره گردد.

خواستگاه علوم جدید جوامع اروپایی است و این علوم در ذات خود معطوف به مسایل آن جوامع و متناسب با فرهنگ و زیست‌بوم آن دیار می‌باشند. حتا اگر برخلاف دیدگاه علی‌امیری، با اغماض قایل شویم که این علوم با سلامت و کمال در سپهر فرهنگ ما انتقال یافته و در نهاد آموزش و پرورش نهادینه گردیده (که چنین ادعای بسیار گزاف و غیر واقعی به نظر می‌رسد) اما بازهم با مسایل جامعه ما هنوز آشنا نگردیده و با مشکلات ما درگیر نشده و در راستای حل مشکلات و مسایل جامعه به کار نرفته است. جوامع گوناگون و فرهنگ‌ها نسبی‌اند. مسایل هر جامعه‌ای و هر فرهنگی متناسب به همان جامعه و همان فرهنگ می‌باشند. علوم‌ی که معطوف به مسایل و مشکلات جوامع اروپایی تکوین و تدوین یافته‌اند، اگر قرار باشد در راستای حل مسایل و مشکلات یک جامعه‌ی توسعه‌نیافته و سنتی‌ای همچون جامعه افغانستان به کار گرفته شوند، لازم است که در سطوح مشخص بومی‌سازی شوند. به این معنا که در بستر مسایل و مناسبات اجتماعی، الزامات و اقتضائات فرهنگی و مشخصات زیست‌محیطی این بوم، سنجیده گردد و محک بخورد و یا کمینه نسبت این علوم با سنت‌های جامعه مورد سنجش قرار گیرد. چنین کاری در جامعه ما به هیچ‌وجه صورت نگرفته است و ما همچنان با یک امر عدمی سروکار داریم. منظور از بومی‌سازی علم به هیچ‌وجه دینی‌سازی علم یا سایر تلاش‌های مقرون به شکست از این قبیل نیست؛ بلکه منظور ترجمه‌ی فرهنگی و از خودسازی یک امر بیگانه است. چنین چیزی در جامعه ما صورت نگرفته و به همین جهت ما هنوز نتوانسته‌ایم به میانجی علوم و فلسفه‌هایی جدید، مسایل، مشکلات و بحران‌های بنیادین جامعه را به فهم درآوریم و در راستای حل آن‌ها بکوشیم. از این جهت ما به رغم مشکلات فراوان، اما هنوز بی مسئله‌ایم؛ چون ابزار کافی و قدرت علمی لازم را برای طرح مسایل بنیادین جامعه، نداریم. چنانکه قبلا نیز اشاره شد، تشخیص مسئله و طرح درست آن نیاز به معرفت زمینه‌ای، آگاهی‌ای پیشین و خلاقیت ذهنی دارد. در غیبت آگاهی و سیطره‌ی ایدئولوژی و فرهنگ عامیانه مسایل و مشکلات نیز پوشیده می‌مانند و این دقیقا وضعیت ما است. از این جهت ما جامعه‌ای غرق در بحران اما عاری از مسئله ایم. همچنان که درد بی‌بلائی بزرگ است، مسئله‌ای بی مسئله‌گی و بحران بحران‌شناسی نیز آفت بزرگ است.

سرچشمه‌ها

۱. بلخی، سید اسماعیل (۱۳۹۷)، دیوان علامه شهید سید اسماعیل بلخی، کابل: بنیاد اندیشه.
۲. پوپر، کارل (۱۳۹۰)، زندگی سراسر حل مسئله است، ترجمه شهریار خواجهان، چ ۷، تهران: نشر مرکز؛
۳. دورکیم، امیل (۱۳۶۸)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۴. ساعی، علی، (۱۳۹۱)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه سمت؛
۵. غلام‌پور آهنگر، ابراهیم (۱۳۹۵)، مسئله‌شناسی در حوزه‌ی فرهنگ، تهران: موسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق؛
۶. فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۹)، زندگی سراسر فهم مسئله است، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛
۷. کوهن، توماس، (۱۳۶۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش؛
۸. مرتن، رابرت ک (۱۳۷۶)، مشکلات اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه نوین تولایی، تهران: امیر کبیر؛
۹. ملکیان، مصطفی (۱۴۰۳)، صوت سخنرانی «خوب زیستن در شرایط بحرانی».



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

خطیب الانبیاء^۱

حضرت آیت الله العظمی واعظزاده بهسودی^۲

چکیده

پژوهش در تاریخ انبیاء یکی وجیهه‌های انسانی هر پژوهنده‌ای است. در این باب، نویسندگان ما بسیار کم مایه گذارده‌اند که باید در این باب سنگ تمام گذارند و کمال و تمام توان خود را به خرج دهند تا باشد که یاد آن ستارگان هدایت در جهان انسانی زنده باشند و بتوانند کسانی دیگری که در این وادی پای می‌گذارند را دست‌گیر باشند. از این روی بود که بنده احساس مسؤولیت کرده و قلم به دست گرفتم تا در باب یکی از همان ستارگان نورانی را بار دیگر به جهانیان معرفی کنم و گرد و غبار از روی چهره‌ی کم‌شناخته شده‌ی وی بردارم. همین بود که یکی از پیامبران الهی را برگزیدم که تا کنون در مورد وی کار کم شده‌است: حضرت شعیب نبی. وی یکی از کسانی است که در تاریخ بشر نقش خوبی داشته در میان مردم خود، قوم خود را به اخلاق نیک و رفتار شایسته دعوت کرده‌است. در این راه، وی مشکلات و سختی‌های بسیاری را متحمل شد؛ ولی از دعوت خود دست بر نداشت. در ضمن، وی شاید تنها پیامبری باشد که دوبار به رسالت برانگیخته شده‌است. از سوی دیگر، این پیامبر

۱. این مقاله در واقع متن کتابی است که زمستان سال ۱۴۰۲ ه.ش، به زیور طبع آراسته شده‌بود. از آن جهت که تمام نسخه‌های آن از سوی مردم اخذ شدند، ضرورت احساس شد تا با ویراستاری دوباره، در این شماره‌ی فصل‌نامه‌ی قبسات باز نشر شود.

۲. مرجع تقلید.



که برای جهانیان امروزی دارای درس‌های بسیاری می‌باشد- از جمله این که وی الگوی خوبی برای کسانی می‌باشد که در راه امر خیر گام بر می‌دارند و بی‌مزد و به آن‌ها خدمت می‌رسانند. نکته‌ی دیگری که در این نوشته یا شده‌است و خواننده‌ی گرامی با مواجه خواهد شد، ملاقات شعیب نبی با موسای کلیم می‌باشد. زیرا به گواهی قرآن، وی نه تنها با موسای کلیم ملاقات کرد، که دخترش را نیز به عقد وی در آورد.

کلید واژه: شعیب نبی، هدایت، خطبه، الگوگیری.

درآمد

حضرت شعیب^(ع) که فرزند نوبه بن مدین بن ابراهیم می‌باشد، نزد مفسرین به «خطیب الانبیاء» شهرت یافته‌است. امین الاسلام طبرسی^(ع) در تفسیر مجمع البیان از قول «عطاء» در ذیل آیه ۸۵ سوره مبارکه اعراف می‌گوید: «وَكَانَ خَطِيبُ الْأَنْبِيَاءِ لِحُسْنِ مُرَاجَعَةِ قَوْمِهِ». یعنی او (شعیب) به جهت حسن در تبلیغ و مواجهه با قومش در هدایت و انداز آنان خطیب الانبیاء بود. در جای دیگری، نام پدرش «صیفون» و نام مادرش «میکا» ذکر شده‌است (شناخت انبیاء در قرآن و روایات، ص ۱۱۲). حضرت شعیب نبی ۳۶۱۶ سال بعد از هبوط آدم^(ع) به دنیا آمده و نام مبارکش یازده بار در قرآن ذکر گردیده‌است (قاموس، ج ۴، ص ۴۱). حضرت شعیب را «شعیب نبی» می‌گویند تا با شعیب صالح که از یاران او بوده اشتباه نشود و این پسوند قریب پسوند همیشگی اوست.

زبان شعیب نبی نرم، بیانش دل‌نشین، استدلالش منطقی و برهانش قاطع و در عین حال، از اتقان مطالب برخوردار بوده با دل‌سوزی و خیرخواهی همراه بود. بدین سبب، از پیامبران دیگر در خطابه و سخن ممتاز گردید. فلذا بر مبلغین اسلام و شریعت است که از روش انبیاء در امر تبلیغ و بیان احکام و حقایق آیین توحیدی استفاده برده، به‌ویژه به روش «خطیب الانبیاء» متمسک شوند.

پیامبری از عرب

پیامبر پیامبر است؛ تفاوت ندارد که از عرب باشد یا غیر عرب. لکن بحث تبارشناسی نیز یک بحث جدی و قابل مکث است که در جهت معرفت اقوام، حتا در دانشگاه‌های دنیا جایگاه دارد. در روایات و تفاسیر نیز بحث اقوام به‌شدت مطرح است. لکن این کار نه به‌هدف خود قوم، که به‌هدف غایت آن که «لتعارفوا» باشد مهم است که در آیت شریفه نیز

آمده است. ناگفته نباید گذاشت که خطاب «یا قوم» در لسان انبیاء مطابق آنچه قرآن از زبان انبیاء حکایت نموده «بار عاطفی» بسیار قوی دار. بنابراین، مرحوم مجلسی^(۳) روایتی را از امام صادق بدین شکل نقل می‌کند: «و عن ابی عبد الله قال: لم یبعث الله من العرب الا خمسة انبیاء: هوداً و صالحاً و اسماعیل و شعیباً و محمد خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم» (بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۸۴، ح ۹). یعنی از اباعبدالله - که کنیه‌ی امام صادق است - روایت شده که فرمود: از عرب مبعوث نشده مگر پنج پیامبر که عبارت‌اند از: هود، صالح، اسماعیل، شعیب و خاتم النبیین حضرت محمد^(۴).

پیامبری با دو رسالت

مطابق احادیث و روایات، شعیب نبی دوبار رسالت انجام داده و به‌سوی دو قوم مبعوث گشته که دیگر انبیاء چنین نبوده الا پیامبر خاتم - که رسالتش جهانی است. رسالت بقیه جهانی نبوده و در یک منطقه و قوم خلاصه می‌شده. لکن شعیب نبی هم در بین «اصحاب مدین» رسالت انجام داده که شرح آنان را بعد می‌آوریم و هم در بین «اصحاب ایکه» که در نزدیکی مدین می‌زیسته‌اند. «اصحاب مدین» بر اثر تخلّفات و معصیت‌های عدیده، به عذاب زلزله که در قرآن از آن به «رجفه» تعبیر شده، به هلاکت رسیدند. «اصحاب ایکه» به همان دلیل به عذاب گرمای شدید و باران آتش‌بار که قرآن از آن به «یوم الظّله» تعبیر کرده هلاک شدند.

مرحوم طبرسی ذیل آیه‌ی «مدین» از قول قتاده می‌فرماید: «ارسل شعیب مرّتين الى اهل مدین مرّة و الى اصحاب الايكة مرّة».

اصحاب مدین

در «اعلام القرآن» آمده که مدین را به وادیی اطلاق کرده‌اند که میان خلیج عقبه تا کوه سینا می‌زیسته‌اند، در تورات هم به نام «مدیان» نامیده شده (اعلام القرآن، ص ۵۷۳). در تفسیر روح المعانی آمده که بعضی نیز اطلاق مدین را به این شهر بخاطر آن می‌دانند که یکی از فرزندان ابراهیم بنام مدین در این شهر می‌زیسته است (روح المعانی، ج ۲، ص ۵۱). اما نقشه‌ی جغرافیایی نشان می‌دهد که این شهر یا منطقه با مصر فاصله چندانی ندارد. زیرا حضرت موسی توانسته با چند روز پیاده‌روی به آن جا برسد. اگر دقیق شویم، می‌بینیم مدین در «أردن هاشمی» فعلی قرار دارد و امروزه بنام «معان» یاد می‌شود که در قسمت جنوب غرب اردن واقع شده است. حدود این شهر که عبارت از «شرق خلیج عقبه» و «شمال

حجاز» و «جنوب شامات» باشد در شهر معان فعلی اردن تطبیق می شود که فرزندان حضرت اسماعیل در آن ساحات می زیسته و با مصر، لبنان و فلسطین تجارت داشته اند. «صحاب مدین» مردمی بودند که زندگی آنان به خوشی و فراوانی نعمات می گذشت و در آسایش فوق العاده به سر می بردند. شغل اکثر آنان تجارت و خرید و فروش بود؛ لکن در امر تجارت و خرید و فروش دست به خیانت زدند طوری که اجناس را کم می فروختند و کلاه گذار بودند. اصحاب مدین علاوه بر کم فروشی، فسادپیشه بودند و ظلم و فساد آنان به اوج خود رسیده بود. خداوند هم حضرت شعیب نبی را برای هدایت و اصلاح آنان فرستاد. فساد عقیده ی آنان که «بت پرستی» باشد، در رأس فساد آنان بود. اهل مدین در انحراف، فساد، تبه کاری و خیانت شان افتخار کرده و نشان برتری می دانستند. زرنگی و زبردستی خود را در فساد، کم فروشی، بت پرستی و تبه کاری شان می دیدند.

اصحاب ایکه

«اصحاب ایکه» نیز در نزدیکی های «اصحاب مدین» زندگی داشتند که همان مرز شامات و حومه های حجاز باشد. آنان به حکم هم جواری، از اصحاب مدین تأثیر پذیرفته بودند و به فساد، تبهایی و انحرافات فکری-عقیدتی مبتلا شده بودند. زشتی ها در بین شان رواج یافته بود و خدایان باطل -که سنگ و چوبی بیش نبودند- حکم روایی داشتند. حضرت شعیب نبی با دل سوزی فوق العاده، چون پدر مهربان، آنان را نهی و انذار کرد، ولی بر آنان تأثیر نکرد و مانند مردم مدین به تکذیب و استهزاء شعیب پرداختند. وی را ساحر خطاب کرده و گفتند تو هم مثل ما بشر هستی و اگر راست می گویی که پیامبر هستی، یک قطعه ی آسمان را بر سر ما خراب کن و ما را به هلاکت برسان. آنان کار را بجایی رساندند که در مسیر راه ها می نشستند و از رفتن افراد نزد شعیب نبی منع می کردند. کسانی که به طلب هدایت اصرار می ورزیدند که نزد شعیب بروند، به مرگ تهدید می شدند.

اصحاب ایکه، افزون بر این ها، حضرت شعیب را به تبعید و اخراج از قریه شان تهدید کردند که قرآن از آن خبر می دهد - که در بحث آیات به آن پرداخته خواهد شد. استهزاء را بجایی رسانده بودند که می گفتند: آیا نمازت ما را امر می کند که اعمال مان را ترک کنیم، اعمالی که پدران مان سال ها به آن می پرداختند.

رَجْفَه وَ ظُلّه

«رَجْفَه» به معنای زلزله است و زلزله عذابى بوده که توسط آن اصحاب مدین، که قوم شعیب نبی بودند، هلاک شدند. قرآن در سوره اعراف، آیه ۹۱ می‌فرماید: «فَأَخَذَتْهُمْ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ». یعنی پس زلزله آن‌ها را فرا گرفت و صبح‌گاهان در خانه‌های‌شان در جای مردند.

«ظُلّه» به معنای سایه‌ی است و آن عذابى بوده که توسط آن اصحاب ایکه قوم دومى که شعیب نبی بسوی آن مبعوث شده بود هلاک شدند. «اصحاب ایکه» مانند «اصحاب مدین» به فساد، کم فروشى، ظلم، بت پرستى، تکذیب نبى، تهدید به نفى بلد و راه‌گیرى افرادى که مى‌خواستند هدایت شوند، توسط گرمای بسیار شدید عذاب شدند؛ طوری که آب‌های‌شان جوش آمده بودند و پناه‌بردن به خانه‌ها هم مشکل‌شان را حل نکرد تا این که ابرى به صفحه آسمان ظاهر شد و باد سردى وزید، قوم فاسد، ظالم و بت پرست به هدف راحت شدن و خلاصى از گرما زیر سایه‌ی ابر در صحرا پناه بردند. اما ناگهان از ابر باران آتش باریدن گرفت و یک هفته آنان را به شدیدترین وجه معذب ساختند که قرآن از آن به «یوم الظلّه» تعبیر نموده و سر انجام سوختند و خاکستر شدند. اعاذنا الله تعالى من شرّ ذالک العذاب. قرآن در سوره شعراء، آیه ۱۸۹ می‌فرماید: «فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ». یعنی پس او را تکذیب کردند و عذاب روز ابر [آتش‌بار] آن‌ها را بگرفت. به راستی که آن عذاب روز بزرگ بود.

برادر و قوم مدین

مدین و شعیب نبی در آیات ۸۵ و ۸۶ سوره مبارکه اعراف مطرح و «برادر» و «قوم» خوانده می‌شود: «وَالِیَ مَدَیْنٍ أَخَاهُمْ شُعَیْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَیْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَیِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْیَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُوهَا عِوَجًا وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ». ترجمه: و به اهل مدین، برادر آن‌ها شعیب را فرستادیم، گفت: ای قوم، خدای یکتا را پرستید که شما را جز او خدایی نیست و به هر طریق در کمین گمراه کردن خلق و ترسانیدن و بازداشتن مردم باایمان از راه خدا منشینید و راه خدا را کج مجوید [و آن را وارونه

جلوه مدهید] و به یاد آرید زمانی را که عده‌ی خیلی بودید[(و دشمنان تان بسیار] و خدا بر عده شما افزود، و بنگرید عاقبت حال مفسدان چگونه بود.

در این دو آیه‌ی شریفه، دو نکته‌ی عاطفی بسیار زیبا بیان شده. یکی عبارت «اِخَاهُمْ» است یعنی: برادر مدین که بار عاطفی بسیار جالبی دارد. یعنی خداوند پیامبر را برادر قوم مدین خطاب می‌کند که گویا از یک پدر هستند، در حالی که نسبتی باهم نداشتند، تا بفهماند که پیامبران با دنیایی از دل‌سوزی و مهربانی و رفتار پدرانه و برادرانه به‌سوی قومی مبعوث می‌شوند. دیگر عبارت «یا قوم» است که قوم نیز بار عاطفی بسیار جالب دارد. گویا مردمی که پیامبر به‌سوی آنان مبعوث می‌شوند از تیره، قبیله و قوم پیامبر اند، در حالی که شعیب از تیره و قبیله آنان نبود. این دو جمله فوق‌العاده عاطفی احساسی و ملاطفت را می‌رسانند. با این وجود، هر دو قوم تکذیب کردند، آزار دادند، استهزاء کردند تا جایی که مانع ایمان آوردن دیگران شدند.

مدین چیست؟

مرحوم امین الاسلام طبرسی^(۱) در تفسیر ادبی مجمع‌البیان راجع به کلمه‌ی «مدین» ذیل آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف می‌فرماید: «هو اسم القبیله». یعنی مدین نام قبیله است. بدین لحاظ، در آیه‌ی شریفه، کلمه‌ی «اهل» را در تقدیر گرفته که «الی مدین» را در اصل «الی اهل مدین» می‌داند و این تفسیرش برگشت دارد به اینکه «مدین» را قبیله می‌داند. باز هم در جای دیگر از تفسیرش می‌فرماید: «قیل: انّ مدین بن ابراهیم الخلیل فنسب الیه القبیله». یعنی گفته‌شده که مدین پسر ابراهیم خلیل است که قبیله‌اش منسوب به ایشان است. بنابراین، مدین نام شخص است نه نام قبیله. لکن اولاد و احفاد ایشان قبیله‌ای را تشکیل دادند که همگی به مدین نسبت دادند. عطاء هم حضرت شعیب را فرزند «نوبه» و نواده مدین فرزند ابراهیم خلیل دانسته می‌گوید: «هو شعیب بن نوبه بن مدین بن ابراهیم». یعنی او شعیب پسر «نوبه» پسر «مدین» پسر ابراهیم خلیل است. مدین در داستان حضرت موسی کلیم نیز ذکر شده، اما در قالب جمله‌ی «ماء مدین» یعنی آب مدین که چاهی بوده که حضرت موسی کلیم از آن برای گوسفندان دختر شعیب نبی آب کشید. آیه چنین است: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (قصص/ ۲۳). ترجمه: و چون بر سر چاه آبی حوالی شهر مدین رسید، آن‌جا جماعتی را دید که [حشم و گوسفندان‌شان

را] سیراب می‌کردند و دوزن را یافت که دور از مردان در کناری به جمع‌آوری و منع اختلاط گوسفندان‌شان مشغول بودند. موسی گفت، شما این‌جا چه می‌کنید و کار مهم‌تان چیست؟ آن دو زن پاسخ دادند که ما گوسفندان خود را سیراب نمی‌کنیم تا مردان گوسفندان‌شان را سیراب کرده باز گردند و پدر ما شیخی سال‌خورده و فرتوت است [و مرد دیگری نداریم، ناچار ما را به شبانی گوسفندان فرستاده‌است].

به هر حال، به نظر می‌رسد که مدین نام شخص باشد و اولاد و احفاد او قبیله‌ای شده که منسوب به اوست. زیرا ابن عباس روایت کرده که مدین پسر ابراهیم خلیل با دختر لوط پیامبر ازدواج کرد و از او فرزندان زیادی به دنیا آمدند. مجمع‌البیان چنین روایت می‌کند: «قال ابن عباس: و ذالک انّ مدین بن ابراهیم تزوّج بنت لوط فولدت حتی کثر اولادها» (مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۴۴۷). در آیه ۸۶ سوره‌ی مبارکه اعراف نیز می‌خوانیم که «...وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمُ...». ترجمه: به یاد آورید وقتی را که اندک بودید، پس او [خداوند] شما را فزونی داد.

حب شعیب نبی

حضرت شعیب نبی به خداوند عالم حبّ شدید داشت تا جایی که بر اثر گریه‌های شدید ناشی از خدادوستی، کور شد و خداوند بینایی‌اش را برگرداند؛ ولی شعیب دست از گریه برنداشته بازهم نابینا شد. خداوند دوباره بینایی‌اش را به او عطا فرمود. بازهم شعیب بر اثر گریه‌های شدید و پی‌هم برای بار سوم بینایی‌اش را از دست داد تا این‌که خداوند برایش وحی نمود که ای شعیب، اگر گریه‌هایت از ترس جهنّم است، نجات دادم و اگر بخاطر شوق بهشت است، مباحث نمودم. اما شعیب فرمود: خدایا! گریه‌هایم نه از سر خوف است و نه از سر طمع، بلکه بخاطر حبّ و دوستی‌ات اشک می‌ریزم طوری‌که نمی‌توانم صبر کنم مگر این‌که تو را ببینم و به لقائت نائل شوم. خداوند به او وحی کرد که ای شعیب! حالا که چنین است موسی بن عمران را هم‌سخنت کردم تا با مصاحبت او کمال معرفت به دست آوری.

مرحوم صدوق^(ه) در علل الشرایع از طریق انس از رسول خدا داستانی را نقل می‌کند: «علل الشرایع باسناده الی انس قال، قال رسول‌الله: شعیب من حبّ الله حتی عمی فردّ الله علیه بصره، ثمّ بکی حتی عمی، فردّ الله علیه بصره، حتی کانت الرابعة اوحی الله الیه: یا شعیب! الی متی یکون هذا؟ ابدًا منک؟ ان یکن هذا خوفًا من النار فقد اجرّک و ان یکن شوقًا الی الجنّة فقد ابحتک، فقال: الاهی و سیّدی انت تعلم انّی ما بکیت خوفًا من نارک ولا

شوقاً الی جنّتک و لکن عقد حبّک فی قلبی فلسّست اصبر او نراک، فاوحی الله جلّ جلاله الیه اما اذا کان هکذا فمن اجل هذا سأخدمک کلیمی موسی بن عمران. قال الصدوق^(۳) یعنی بذالک: لا ازال ابکی او اراک قد قبلتني حبیباً» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۵۷). مرحوم محدث می فرماید: کلمه «او» بمعنی «الی ان» است یا به معنای «الا ان» یعنی تا تحصیل غایت عرفان و ایقان می گیریم تا این که «رؤیت» حاصل شود و منظور از رؤیت، رؤیت قلبی است نه رؤیت بصری. زیرا رؤیت بصری از خداوند محال است، چون که «لا تدرکه الابصار و لکن یدرکه القلوب بحقایق الایمان» مرحوم باقر مجلسی^(۴) نیز همین داستان را در حبّ شعیب نبی نقل می کند.

نظیر همین بحث را که «حب الله» باشد، در بیان مولای متقیان علی بن ابی طالب داریم که حضرت فرموده:

تهدید شعیب به نفی بلد

قرآن در آیه ۸۸ سوره اعراف راجع به اخراج یا نفی بلد حضرت شعیب نبی و مؤمنان با او از شهر به طور مطلق بیان می کند: «... لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا ...». یعنی ای شعیب! تاکیداً تو و همراهانت را از شهر خود بیرون می کنیم. قرآن از جزئیات بحث نکرده که اخراج کننده کی یا کی ها بوده، اما لسان احادیث و روایات که در حقیقت تفسیر آیات است مسأله را روشن تر کرده می گوید: پادشاه جبّار و فاجری که آن ها را فاسد کرده بود آنان را به دست درازی به کیل و وزن وادار کرده بود و به تکذیب نبی و انواع فسادها و تباهی ها سوق داده بود، حضرت شعیب و گرویدگان به او را تهدید به نفی بلد و اخراج از سرزمین کرد. نفس حدیث که از طریق وهب نقل شده این است: «قال وهب: بعث الله شعیباً الی اهل مدین و لم یکنوا قبيلة شعیب الی کانت منها و لکنهم کانوا امة من الامم بعث الیهم الشعیب لکان علیهم ملک جبّار لا یطیقه احد من ملوک عصره و کانوا ینقصون الکیل و المیزان و یبخسون الناس اشیائهم مع کفرهم بالله و تکذیبهم لنبیه و کانوا سیعرفون اذا اکتالوا لانفسهم او وزنوا لها و کانوا فی سعة من العیش، فامرهم الملک باحتکار الطعام و نقص المکائیل و الموازین و وعظهم شعیب فارسل الیه الملک: ما تقول ما صنعنا؟ اراضی انت ام ساخط؟ فقال شعیب: اوحی الله تعالی الیّ انّ الملک اذا اصنع مثل ما صنعت یقال له: ملک فاجر، فکذبه الملک و اخرجه و قومه من المدینه» (کنز الفوائد، ج ۱، ص ۸۲. بحار، ج ۱۲، ص ۳۸۳، ح ۸). یعنی وهب می گوید: خداوند شعیب را به سوی اهل مدین مبعوث کرد و

اهل مدین از تبار قبیله‌ی شعیب نبودند، ولی امتی از امم دیگر بودند که شعیب به‌سوی آنان توظیف و ترسیل گردید و در آن امت پادشاه جباری بود که احدی از معاصرین را یارای مقابله با او نبود و آن مردم به کم‌فروشی، کفر و تکذیب نبی رو آورده بودند و هنگامی که می‌ستاندند کامل می‌ستاندند و هنگامی که می‌فروختند کم‌فروشی می‌کردند و مردمی بودند در نهایت وسعت زندگی و رفاه اقتصادی.

پادشاه آنان را به احتکار طعام و نقص مکائیل و موازین دستور دادند، اما حضرت شعیب آنان را موعظه فرمود. پادشاه نزد حضرت شعیب مأمور فرستاده و گفت: دستور و اعمال ما را چگونه می‌بینی؟ حضرت شعیب فرمود: خدایم بمن وحی نموده که هرگاه پادشاه مثل آنچه تو انجام دادی انجام دهد «پادشاه فاجر» گفته می‌شود. پادشاه گفته‌ی شعیب را تکذیب کرده دستور اخراج او و کسانی که با او بودند را صادر کرد.

جوانی دوباره شعیب نبی

مرحوم مجلسی پسر در بحارالانوار حدیثی را از امام علی نقل می‌کند که در آن حدیث آمده است:

شعیب قومش را تا کبر سن و باریک شدن استخوانش به خداپرستی دعوت کرد. پس از آن، به مدتی که خدا می‌داند غائب شد. پس به‌سوی قومش برگشت در حالی که جوان شده بود، ولی تصریح نکرده است که در دوره‌ی غیبت، خواب بوده مثل اصحاب کهف یا نزد خداوند بوده مثل عیسی مسیح؛ اما به برگشت دوباره جوانی ایشان تصریح شده است. شعیب به خدایش عرضه داشت: خداوند! چگونه قوم تصدیقم کنند در حالی که جوانم در صورتی که در پیریم تصدیقم نکردند، چون پیر محبوب‌تر است نسبت به جوان و حدیث این است: «عن علی قال: قیل له: یا امیرالمؤمنین حدّثنا قال: انّ شعیب النبی دعا قومه الی الله عزّوجلّ حتی کبر سنه ودقّ عظمه، ثمّ غاب عنهم ماشاء الله، ثمّ عاد الیهم شابّاً، فدعاهم الی الله عزّوجلّ فقالوا: ما صدّقنا شیخاً فکیف صدّقنا شابّاً؟» (بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۳۸۴، ح ۹).

روایتی که هم در کافی آمده و هم در بحار، از طریق ابن عباس از امام صادق نقل شده که مدت عمر حضرت شعیب را تصریح کرده و آن را ۲۴۲ سال نقل کرده است. این حدیث قرینه می‌شود که بحث عود دوباره‌ی جوانی ایشان صحّت داشته باشد. نفس حدیث این است: «و عن ابن عباس عاش شعیب صلوات الله علیه مائین و اثنین و اربعین سنه» (بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۸۸. کافی، ج ۵، ص ۵۶).

و مرحوم طبرسی از طریق قتاده روایتی را آورده که می گوید: شعیب دو بار مبعوث گشت. یکبار به سوی اهل مدین و بار دیگر به سوی اهل ایکه. این حدیث نیز قرینه می شود بر دو رسالت، دو جوانی و دو مرتبه دعوت به سوی خداپرستی. نفس حدیث این است: «و قال قتاده: ارسل شعیب مرتین: الی اهل مدین مرّة و الی اصحاب الایکه مرّة» (مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۴۷).

شعیب بن صالح

از روایت زیر روشن می شود که کسی از رسولان ایشان بنام شعیب بن صالح بوده که در چاهی یافت شده که توسط کافران و مشرکان قوم در چاه افکنده و شهید شده بود. این حفاری در زمان هشام بن عبدالملک خلیفه ی اموی بوده. مطابق آنچه قطب راوندی از برجستگان شیعه نقل کرده، با سفارش از طریق سهل بن سعد که فرستاده ی هشام بوده، نفس روایت که حاوی قصّه ی تاریخی است این می باشد: «رواه باسناده الی سهل بن سعد قال: بعثنی هشام بن عبدالملک استخرج له بئراً فی اصافة عبدالملک فحفرونا منها مائتاً قامه ثم بدت لنا جمجمه رجل طویل فحفرونا ما حولها، فاذاً رجل قائم علی صخرة علیه ثياب بیض و اذاً کفه الایمنین علی رأسه علی موضع ضربته برأسه، فکتنا اذا نجینا یده عن رأسه سالت الدماء و اذا ترکناها عادت فسرت الجرح و اذاً فی ثوبه مکتوب: أنا شعیب بن صالح رسول رسول الله شعیب النبی الی قومه، فضربونی و طرحونی فی هذا الجُب و هالوا علی التراب، فکتب الی هشام مار رأینا، فکتب: اعيدوا علیه التراب کما کان و احتفروا فی مکان آخر» (بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۳۸۳، ح ۷ و قصص الانبیاء، ص ۱۴۲، ح ۱۵۴).

قطب راوندی به اسناد خودش که به سعد بن سهل منتهی می شود روایت کرده که سعد گفته: هشام بن عبدالملک (یکی از خلفای اموی) مرا بر آن داشت که در قلمرو پادشاهی او چاهی حفر کنم. وقتی به دو صد قامت رسید، جمجمه ی مردی طویل القامت آشکار گشت. اطرافش را حفر کردیم. ناگهان جسد مردی ظاهر شد که بر سنگی افتاده بود و پیراهن سفید بر تن داشت و دیدیم که کف دست راستش بر بالای سرش قرار دارد- بر موضعی که ضربه ای وارد شده بوده. زمانی که دستش را از سرش دور می کردیم، خون تازه جاری می شد و زمانی که رهایش می کردیم، بحال اول بر می گشت و دیدیم که در پیراهنش چیزی نوشته است: «من شعیب پسر صالح فرستاده ی رسول خدا شعیب نبی به سوی قومش می باشم که مضروبم کردند و درین چاهم انداختند و خاک را بر من ریختند». قضیه را به هشام با توصیف آن چه

دیده بودیم نوشتیم، وی در جواب نوشت: خاک را دوباره مثل سابقش رویش بریزید و در جای دیگر حفّاری کنید.

حارث بن شعیب

نظیر این داستان را مرحوم کراچکی در کنزالفوائد و مرحوم مجلسی در بحارالانوار راجع به یکی دیگر از رسولان تبلیغی حضرت شعیب نبی بنام «حارث بن شعیب غسانی» نقل کرده که در ذیل می آورم: «سلیمان بن عبدالملک به قریه جات سرسبز گذر کرد و دستور داد چاهی حفر کنند و مأمورانش حفّاری را انجام دادند که در انتهایش به سنگی برخوردند. چون سنگ را خارج کردند، به جسد مردی برخوردند که دو پیراهن برتن داشت و دستش بر سرش بود، وقتی دستش را می کشیدند از قسمت شکستگی استخوان سرش خون تازه سیلان کرد. وقتی دست را بحال اولش می گذاشتند، جریان خون متوقف می شد و در آن هنگام با آن جسد نوشته ای بود که: من حارث بن شعیب غسانی فرستاده و یکی از رسولان شعیب نبی بسوی اهل مدین هستم که مرا تکذیب کردند و کشتند (شهید کردند)». نفس حدیث چنین است: «و ذکرُوا أنّ سلیمان بن عبدالملک مرّ بواد القری و أمر بهیئته یحفر فیه، ففعلوا فانتهی الی صخرة فاستخرجت فاذاً تحتها رجل علیه قمیصان و رفع یده علی رأسه، فجذبت یده فشجّ مکانها بدم، ثمّ ترکت فرجعت الی مکانها فرقی الدم فاذاً معه کتاب فیه: أنا الحارث بن شعیب الغسانی رسول شعیب الی اهل مدین فکذبونی و قتلونی» (بحار الانوار، ج ۱۲، ح ۸، ص ۳۸۴-۳۸۳ و کنز الفوائد ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۲).

از این دو داستان استفاده می شود که حضرت شعیب نبی مانند حضرت موسای کلیم رسول بوده که علی القاعده باید کتابی یا حداقل صحیفه ای داشته باشد. زیرا رسولان تبلیغی داشته که آنان قال شعیب می گفته اند و در این مسیر تا مرز شهادت پیش می رفته اند. هم چنان که رسولان موسای کلیم قال موسی می گفتند، لکن برای شعیب نبی صحیفه ای ذکر نشده. لعل که از کتاب حضرت موسی کلیم نقل روایت می کرده، چه این که همراهی حضرت شعیب نبی را با موسای کلیم قبلن استفاده کردیم، که در نتیجه رؤیت ایشان اعطا گردید؛ امّا باز هم احتمالی و ابهامی وجود دارد که ملاقات ایشان با حضرت موسی کلیم با قبل از بعثت ایشان مقارن باشد که در آن صورت نمی توانسته از کتاب تورات نقل آیه کند و این احتمال نیز وجود دارد و قوی هم می باشد که رسولان حضرت شعیب نبی همان مأموریت و رسالت ایشان را تبلیغ می کرده و از سوی حضرتش اعزام می گشته، واللّه اعلم.

شعیب نبی و آیات مربوطه

آیاتی که در رابطه به حضرت شعیب در قرآن آمده اند را در این جا به ترتیب یاد آور می شویم:

یک) آیات ۸۵ و ۸۶ سوره اعراف:

«وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ». ترجمه: و به اهل مدین برادر آن ها شعیب را فرستادیم. گفت: ای قوم، خدای یکتا را پرستید که شما را جز او خدایی نیست. اکنون از جانب پروردگارتان بر شما برهانی روشن آمد. پس در سنجش، کیل و وزن را تمام دهید و به مردم کم فروشی نکنید و در زمین پس از نظم و اصلاح آن (با آمدن قوانین آسمانی) به فساد برنخیزید. این کار (یعنی خدا را به یگانگی پرستیدن و با خلق به عدالت کوشیدن و در وزن خیانت نکردن) برای شما بسیار بهتر است اگر (به خدا و روز قیامت) ایمان دارید.

در این آیه، ابتدا به بعثت حضرت شعیب نبی می پردازد که وی را با نهایت دل سوزی و مهربانی به سوی اهل مدین تسفیر کرده که از کلمه «اِخَاهُمْ»، که قبلن نیز به آن پرداختیم، استفاده شده که نهایت دل سوزی، عطوفت را می رساند. کار بدون اجر و مزد کردن برای آن ها، آن هم برای نجات شان از فساد و تباهی استفاده مصداق آن است و این که گفتن برادر بار عاطفی عمیقی را با خود حمل می کند؛ درحالی که آنان نه تنها برادر نسبی شعیب نبودند، که برادر دینی او نیز نبودند. چون ایمان نیاوردند، بلکه از اذیت، آزار و تحقیر شعیب دریغ نکرده وی را کفر ورزیدند. خداوند کلمه ی «اِخَاهُمْ» را در قبال پیامبران بزرگ نیز بکار گرفته. مانند: حضرت نوح در سوره شعراء، آیه ی ۱۰۶ و حضرت لوط در همان سوره ی مبارکه، آیه ی ۱۶۱ و حضرت صالح در همان سوره ی مبارکه، آیه ی ۲۴۲ که این کلمه (اِخَاهُمْ) نفی هرگونه تفوق طلبی و ریاست خواهی را دربرداشته، بلکه نهایت پیوند عاطفی را در بر دارد.

در مرحله ی ثانی به مسأله ی توحید پرداخته می فرماید: ای قوم، خدایی که غیر او خدایی نیست را پرستید، درحالی که بینه از سوی او که عقل شان باشد و نیز معجزاتی از سوی شعیب، هرچند نام برده نشده، بر یکتایی خداوند آمده و ارائه شده است. سپس به نصایح دلسوزانه اش مثل وفا به کیل و میزان می پردازد که باعث اعتمادسازی بازار و مشتریان است و موجب می شود رونق اقتصادی و رشد افراد آن جامعه را و این که بحث و کم فروشی در اشیاء

که تقلّب و خیانت است نداشته باشد و در زمین خدا فساد نکنید بعد از آنکه با نصیحت انبیاء پیشین و دل‌سوزی و کار آن‌ها اصلاح شده‌بودند.

آیه بعدی این است: «وَلَا تَعْدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصِدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبَغُّوهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف/ ۸۶). ترجمه: و به هر طریق در کمین گمراه‌کردن خلق و ترسانیدن و بازداشتن مردم با ایمان از راه خدا منشینید و راه خدا را کج مجوید (و آن را وارونه جلوه دهید) و به یاد آرید زمانی را که عده‌ی قلیلی بودید (و دشمنانتان بسیار) و خدا بر عده‌ی شما افزود، و بنگرید عاقبت حال مفسدان چگونه بود

درین آیه‌ی شریفه، نصیحت و وعظ چهارم حضرت شعیب نبی بیان شده که عبارت از نهی آنان باشد از راه‌گیری افرادی که هدایت‌طلب بودند و به خانه‌ی نبی می‌آمدند و کج و منحرف‌نکردن آنان. هم‌چنان، نصیحت و وعظ پنجم حضرت شعیب بیان شده که عبارت باشد از کثرت آنان بعد از قلت‌شان، زیرا: عدد هر چند بی‌ای عده و کیفیت نمی‌رسد، لکن بازهم ارزش خود را دارد و هرگاه تأمین شود اسباب قدرت و غلبه می‌شود. فلذا نفوس و تعداد می‌تواند سرنوشت‌ساز باشد و دیده می‌شود در طبیعت که خیلی از موجودات ریز و ضعیف چون حشرات خودشان را در پناه کثرت‌شان حفظ می‌کنند.

دو) آیات ۸۸ و ۸۹ سوره اعراف:

«قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف/ ۸۸). ترجمه: رؤسا و گردن‌کشان قوم او گفتند: ای شعیب، ما تو و پیروانت را از شهر خویش بیرون می‌کنیم مگر آن‌که به کیش ما برگردید. شعیب گفت: اگرچه با این نفرت که ما از آیین شما داریم (باز هم به آن بازگردیم).

از این آیه‌ی شریفه بر می‌آید که کفار و مشرکین عهد شعیب نبی از مهلتی که خداوند به آن‌ها داده بود جرئت پیدا کرده جسارت را بجایی رساندند که تهدید کردند که شعیب و گرویدگان به وی را و تهدید کرده و از بلد اخراج کنند، بلکه مخیر کردند حضرت و مؤمنان را به برگشت به آیین بت‌پرستی و اخراج. از کلمه‌ی «تعدون» بر می‌آید که شعیب و یارانش، چون قبل از بعثت و رسالت تبلیغ آیین توحیدی آرام بودند، فکر می‌کردند که آیین متکبران را پذیرفته‌اند. لذا شعیب و مؤمنان را مخیر کردند که یا به وضعیت قبل از بعثتش برگردد و یا آن‌ها را از شهرشان اخراج می‌کنند. اما حضرت شعیب نبی با روش نرم و موعظه‌ی حقه

و جدال احسن جواب می دهد که: هرچند ما از رفتن به آیین شما اکراه داشته باشیم، باز ما را مخیر می کنید؟ چون جمله «او لو کنا کارهین» تبلیغ نرم و در عین حال روش مند و قاطع خطیب الانبیاء را نشان می دهد.

آیه ۸۹ سوره اعراف از زبان شعیب نبی چنین حکایت می کند: «قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ». ترجمه: اگر ما به دین شما برگردیم با وجود آن که خدا ما را از آن نجات داده، همانا به خدا افترا و دروغ بسته ایم و هرگز نشود که ما به آیین شما رجوع کنیم مگر آن که مشیت خدا قرار گیرد که او پروردگار ماست. پروردگار ما بر همه چیز کاملن آگاه است، ما بر خدا توکل کردیم. پروردگارا، تو بین ما و امت، به حق داوری کن که تو بهترین داورانی.

این آیه ی در حقیقت توضیح مطلبی است که در آیه ی قبلی بطور سربسته از زبان شعیب نبی گفته بود. مفهوم آن آیه این بود که ما از روی هوی و هوس یا تقلید کورکورانه به آیین شرک و بت پرستی پشت پا نزده ایم، بلکه بطلان این عقیده را به روشنی و استدلال دریافته ایم. با این حال، چگونه از آیین توحید به شرک و بت پرستی برگردیم؟ که در آن صورت آگاهانه به خدا دروغ بسته ایم و افتراء کرده ایم و خداوند حق دارد ما را بجرم ارتداد و برگشت بجاهلیت و شرک مجازات کند.

وی علاوه می کند که ممکن نیست به آیین شما برگردیم مگر این که خدا بخواهد که قطع نمی خواهد و با این بیان «ما یكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله» می فهماند که ما تابع دستور خداوندیم و به هیچ وجهی برگشت ما ممکن نیست. بلافاصله می فرماید که خداوند نیز چنین دستوری نمی دهد، چرا که او به همه چیز آگاه است و احاطه علمی دارد. ما بر او توکل داریم و او چون وسعت علم دارد، از دستورش به آیین توحید پشیمان نشده، دستور بازگشت نمی دهد.

سه) آیات ۹۰ و ۹۱ سوره اعراف:

«وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنْ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ» (اعراف / ۹۰). ترجمه: سران کافر امتش گفتند: اگر پیروی شعیب کنید البته در زیان خواهید افتاد. آیه ی شریفه می رساند که سرکشان اشراف و کافر از قوم شعیب نبی کارشان بجایی رسیده بود که از سر غرور و تکبر پیروان حضرت شعیب را به خسران و زیان در صورتی که از سوی اطاعت

داشته باشند تهدید می‌کردند. این خسران یحتمل که خسران مادی و زیان اقتصادی باشد. زیرا در صورت اخراج بلد و تبعید ما یملک‌شان برجای می‌ماند و یحتمل که خسران معنوی هم باشد. زیرا به زعم آنان، عدم برگشت به آیین شرک و بت‌پرستی زیان معنوی و اعتقادی در پی دارد.

آیه‌ی بعدی می‌فرماید: «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» ترجمه: سپس زمین‌لرزه‌ی سخت و وحشت‌ناک آن‌ها را فرا گرفت و صبحگاهان به صورت اجساد بی‌جان در خانه‌های‌شان ماندند. آیه‌ی شریفه می‌رساند که غرور و تکبر، فساد و تباهی امید به ایمان آوردن آن‌ها را از بین برده، بلکه مجازات سخت آن‌ها را مسجل کرده بود لذا زلزله‌ی شدید، مهیب و وحشت‌ناک آن‌ها را فرا گرفت طوری که آثاری از آنان برجای نماندند. جاثم از «جَثم» بر وزن خشم به معنای نشستن بر زانو و توقف در یک مکان را گوید و یحتمل که این تعبیر نشان دهد که زلزله‌ی شدید آن‌ها را از خواب‌شان پرانده تا روی زانو نشسته مجال برخاستن برای‌شان نماندند و شاید صاعقه‌ی آن پرده‌های گوش آنان را پاره کرده باشد. این نکته را هم نباید ندیده گرفت که «رجفه» در این آیه‌ی و «صیحه» در آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی مبارکه هود که هردو راجع به قوم شعیب است از نظر محتوا فرقی نخواهد داشت. چون هر نوع زلزله با صیحه و صدا همراه است؛ به‌مخصوص که مهیب، وحشتناک و بی‌سابقه باشد؛ بلکه فروریختن خانه‌ها، سقف و دیوارهای مستحکم نیز همراه با صدای عجیب خواهد بود.

چهار) آیات ۹۲ و ۹۳ سوره اعراف:

«الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ» (اعراف/ ۹۲). ترجمه: آنان که شعیب را تکذیب کردند، هلاک شدند و اثری از آن‌ها باقی نماند، گویی در آن دیار نبودند. آنان که شعیب را تکذیب کردند خود زیان‌کار شدند. این آیه‌ی شریفه دو مطلب را می‌رساند: یکی این‌که زلزله و عذاب الهی به قدری شدید بود که آثاری از آنان برجای نماندند. وقتی می‌دید، فکر می‌کردی این‌جا اصلن مسکونی نبوده و زنده جانی پا نهاده، چه رسد به این‌که شهر یا روستای آبادی را اذعان کند. دیگر این‌که آنان که به تکذیب شعیب پرداخته بودند، زیان‌کاران و خاسران بودند و بر اثر زیان و خسران سرنوشت اقوام معذب و مقهور الهی را پیدا کردند. چنان‌که مؤمن می‌بودند و راه تکذیب و فساد در پیش نمی‌گرفتند، چنین سرنوشتی پیدا نمی‌کردند.

آیهی بعدی می فرماید: «فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ» (اعراف/ ۹۳). ترجمه: آن گاه شعیب از آن مردم بی ایمان روی گردانید و گفت: ای قوم، من به شما ابلاغ رسالت های خدای خود کردم و شما را اندرز و نصیحت کردم، اکنون من چگونه بر هلاک کافران غمگین باشم

این آیهی شریفه می رساند که حضرت شعیب بعد از محو و نابودی قوم از آن ها رو گردانده و فرمود: ای قوم! رسالت پروردگارم را به شما ابلاغ کردم و نصیحت و دل سوزی را به آخر رساندم، لکن گوش شما بدهکار نبود، پس جای تأسف برایم باقی نمانده. زیرا موجبات عذاب را خود شما فراهم کردید و الا خداوند بنده نواز بوده به کسی ظلم نمی کند. دو احتمال در این آیه مطرح است. یکی این که ممکن است این سخن و خطاب «یا قوم» بعد از نابودی آن ها بوده و دیگر این که قبل از نابودی آن ها؛ ولی قرآن حکایت آن را در حادثه قرار داده است.

پنج) آیات ۹۰ و ۹۱ سوره هود:

«وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ. قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا زَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ». ترجمه: و از خدای خود آمرزش طلبید و به درگاهش توبه و انابه کنید که خدای من بسیار مهربان و دوستدار بندگان است. قوم پاسخ دادند که ای شعیب، ما بسیاری از آنچه می گویی نمی فهمیم و تو را در میان خود شخصی بی ارزش و ناتوان می بینیم و اگر (ملاحظه) طایفه تو نبود سنگسارت می کردیم، که تو را نزد ما عزت و احترامی نیست.

در این آیهی شریفه چهار سخن تهدیدیّه از کفار و مشرکین قوم شعیب بیان شده است. یکی این که آن ها گفتند ما سخن تو را نمی فهمیم که نشان می دهد بسیار جاهل و لجباز بودند که گویا سخن شما سر و ته ندارد و از منطق برخوردار نیست، فلذا نمی شود سخن شما را ملاک عمل قرار داد. دیگر این که ما تو را در میان خود ها ضعیف و ناتوان می بینیم، پس ما حرف ضعیف را، ولو به زعم آنان هر چند از پشتوانه استدلال و اعجاز برخوردار باشد، نمی پذیریم. سخن شان این بود که اگر قوم اندکت نبود، تو را سنگسار می کردیم. چون کلمه ی «زهط» از ۳ تا ۷ و نزد برخی ۴۰ نهایت تا ۷۰ نفرند نه بیشتر از آن. در حالی که قطعن قوم شعیب از چند نفر انگشت شمار نبودند. لکن تحقیر و تصغیر آنان سبب می شد که حتا قومش را عددی حساب نکنند. آخرین سخن آنان درین آیهی این است که: ما تو را شکست ناپذیر و عزیز نمی بینیم، هر چند که بزرگ قبیله ات می باشی و اعجاز و استدلال داری.

شش) آیات ۹۲ و ۹۳ سوره هود:

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيَا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (هود/ ۹۲). ترجمه: شعیب گفت: ای قوم، آیا طایفه من عزتش نزد شما بیش از خداست؟ و خدا را به کُلّی فراموش کردید؟ همانا خدای من به هر چه شما می‌کنید کاملن آگاه است.

در این آیه‌ی شریفه حضرت شعیب پاسخ سخت کوبنده و منطقی به مشرکان قومش می‌دهد که می‌گوید: ای قوم! آیا قوم من، که به قول شما عددی نیستند، نزد شما عزیزتر اند یا خداوند که قدرتش فوق همه است که اوامر او را پشت سر انداخته‌اید؟ معلوم است که در این محاسبه به اشتباه افتاده‌اید که خدادارها و قوم را بدیلش قرار داده‌اید. «وراء ظهرکم» در این آیه شبیه پشت پازدن یا زیر پا گذاشتن یا پشت گوش انداختن است که کنایه از بی‌اعتنایی، بی‌توجهی و خارشمردن است؛ درحالی‌که اوامر الهی را که از زبان شعیب نبی شنیده می‌شود جدّی باید گرفت نه حمایت قوم یا بستگان و فامیل شعیب را. چون پروردگار به آنچه می‌کنید محیط است.

آیه‌ی بعدی می‌گوید:

«وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ» (هود/ ۹۳). ترجمه: ای قوم، شما هر کار می‌توانید انجام دهید، من هم هرچه موظفم خواهم کرد، به زودی شما خواهید دانست که عذاب خواری و رسوایی بر کدام یک از من و شما می‌آید و دروغ‌گو کیست. پس شما منتظر (نزول عذاب خدا) باشید که من هم (بر خود لطف و بر شما قهر حق را) منتظرم.

در این آیه‌ی مبارکه موضع خود را روشن کرده و می‌گوید آنچه بتوانید انجام دهید و قدرت و امکاناتی که دارید بکار گیرید و من هم کارم را انجام می‌دهم تا بزودی دیده خواهد شد و خواهید دانست که عذاب خوارکننده متوجه چه کسی خواهد شد و معلوم می‌شود که چه کسی دروغ‌گو می‌باشد. در پایان، جدّیت و قاطعیت به هدف و گفتارش را تحت این جمله اعلام می‌کند که: «و ارتقبوا انی معکم قسیب». یعنی شما هم منتظر باشید و ما هم منتظر هستیم تا دیده شود که نتیجه به سود چه کسی خواهد شد؟ و نتیجه همان شد که شعیب نبی خبرش را داده‌بود.

هفت) آیهی ۹۴ و ۹۵ سوره هود:

«وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ». (هود/ ۹۴). ترجمه: و هنگامی که حکم (قهر) ما فرا رسید، ما شعیب و کسانی را که با او ایمان آوردند به لطف و مرحمت خود نجات دادیم، و ستمکاران را صیحه عذاب فرا گرفت که صبحگاه همه در دیار خود هلاک شدند.

این آیهی شریفه پایان عمر تبه کاران مشرک را بیان می کند و نشان می دهد که پایان اتمام حجت انبیاء برای مشرکان عذاب خوارکننده است. از سوی دیگر، نشان می دهد که شعیب نبی و مؤمنانی که به او گرویده بودند، از باب رحمت و لطف الهی نجات یافتند و نجات همیشه در تاریخ پیروی از خط انبیاء و همراهی با اهداف آنان است. مطلب سوم در این آیه کیفیت عذاب قوم شعیب نبی است که آن را «صیحهی آسمانی» ذکر کرده است و این که یک جا «رجفه» و جای دیگر «صیحه» ذکر کرده اند. در پیش یادآوری شد که چگونه جمع می شود و گفته شد که زلزله نیز همراه با صدای مهیب است که یا از صدا و صاعقه ایجاد می شود و یا از ریزش ساختمان ها و فرو ریختن دیوارها و تکان زمین طوری که همه برو افتادند و مردند.

آیه بعدی می فرماید: «كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِثْتُ ثَمُودَ». (هود/ ۹۵). ترجمه: چنان هلاک شدند که گویی هرگز در آن دیار نبودند. آگاه باشید که اهل مدین هم مانند کافران قوم ثمود از رحمت خدا دور شدند.

این آیه می رساند که تومار زندگی تبه کاران طوری پیچیده شد که آثاری از آن ها برجای نماندند، طوری که گویا از اصلن آن جا نبودند و سکونت نداشتند. سپس بیدارباش می دهد که دور باد اهل مدین از رحمت الهی (ألا بعداً لمدین) چنان که قوم ثمود از رحمت خداوند بدور شدند.

هشت) آیات ۸۷ و ۸۸ سوره هود:

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود/ ۸۷). ترجمه: قوم گفتند: ای شعیب، آیا این نماز تو، تو را مأمور می کند که ما دست از پرستش خدایان پدران مان و از تصرف در اموال به دل خواه خودمان برداریم؟ (آفرین) تو بسیار مرد بردبار خردمند هستی

در این آیه شریفه از «نماز» شعیب نبی یاد شده که مشرکان قومش از روی استهزاء شاید هم از روی عقیده و باورشان خطاب می کرد به شعیب که آیا نماز تو را امر کرده که ما

از بتان مان که آباء و اجدادمان می پرستیدند دست برداریم؟ در عین حال، این نکته را هم نباید در نظر گرفت که شعیب نبی کثیر الصَّلَاة بود که نماز ایشان مورد مشاهده و توجه قوم شده بوده و الا روی نمازش تمرکز نمی کردند. هم چنان، نشان می دهد که نماز روشنی چشم انبیاء و مؤمنان است. زیاد شنیده ایم که حضرت رسول خدا هنگام نزدیک شدن زوال شمس و یا اوقات نمازهای دیگر، به بلال می فرمود «یا بلال ارحنی» (ای بلال با دادن اذان و اعلام وقت نماز راحتم کن). معلوم است که حضرتش در وقت نماز از مشغله های روحی و زندگی فارغ می شد و احساس آرامش و راحتی می کرد. چون با خدایش خلوت و راز و نیاز می کرد (أصلا تک تأمرک ان نترک). موضوع دیگر در این آیه آزادی عمل قوم در خرید و فروش و کارهای اقتصادی است که مورد نهی شعیب قرار گرفته بود و خیال می کردند کم فروشی به سود آنان است و تبلیغ و نهی شعیب را مانع فساد اقتصادی-شان می دانستند (او ان نفعل فی اموالنا مایثاً). مطلب سوم در این آیه اعتراف به حلم و بردباری و نیز رشد عقلی حضرت شعیب است و با تأکید مضاعف یاد می کند که «انک لانت» که از «ان» و «لام» استفاده می شود. هر چند برخی مفسرین احتمال داده اند که از روی استهزاء و تمسخر او را حلیم و رشید می گفتند. این احتمال بسیار بعید است؛ بلکه به نظر حقیر اعتراف و اقرار است به حلم و رشادت شعیب نبی و درست بودن انبیاء در عموم از جمله شعیب نبی که از حلم و رشادت برخوردار بودند (انک لانت الحلیم الرشید).

آیه بعدی می فرماید: «قَالَ يَا قَوْمِ اَرَأَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا اُرِيدُ اَنْ اُخَالِفْكُمْ اِلٰى مَا اَنْهَاكُمْ عَنْهُ اِنْ اُرِيدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيبُ» (هود/ ۸۸). ترجمه: شعیب گفت: ای قوم، رأی و نظر شما چیست؟ آیا اگر مرا از جانب پروردگارم حجت روشن و دلیل قاطع باشد و از خود بر من رزق نیکو رسانده باشد (باز اطاعت او نکنم؟) و (بدانید که) غرض من در آنچه شما را نهی می کنم ضدیت و مخالفت با شما نیست بلکه تا بتوانم تنها مقصودم اصلاح امر شماست و از خدا در هر کار توفیق می طلبم و بر او توکل کرده و به درگاه او انابه و بازگشت دارم.

در این آیه شش مطلب به چشم می خورد:

۱. «بیتة» یا معجزه از سوی خداوند توسط شعیب نبی برای ایمان آوردن قوم، در حالی که نبوت شعیب را تثبیت می کند، در آیه تویخ شده. هر چند که نوع معجزه ای ایشان ذکر نشده که قبلن یادآور شدیم و از بقیه ای آیات نیز نوع معجزه ای شعیب نبی بدست نمی آید. در روایات هم من چیزی ندیدم.

۲. «رزق حسن» از سوی خداوند به همه، هرچند با کلمه‌ی «رزقنی» خطاب بخود است؛ لکن این از فنون فصاحت و بلاغت است که یک خطیب چیره‌دست از این فن در گیرایی و تسلیم خصم به سخن خطیب آورده می‌شود. شعیب از این بابت «خطیب الانبیاء» لقب گرفته است و الا رزق خداوند فقط مال شعیب نبوده بلکه به همه بسط و عمومیت داشته.

۳. مخالفت «عملم با گفتارم» را اراده ندارم. یعنی شما مشرکان تصور می‌کنید که شعیب ما را از کم‌فروشی و فساد نهی کرده، اما خودش مرتکب می‌شود. چنین تصویری باطل است؛ عمل شعیب هیچ‌گاه قومش را تکذیب و مخالفت نخواهد کرد.

۴. «اصلاح» هدف من است. یعنی من شعیب از تبلیغ و مبارزه‌ام جز اصلاح عقیده و عمل شما چیزی منظور ندارم. همان چیزی که انبیاء پیشین و پسین آن را سرلوحه‌ی مبارزات‌شان قرار داده و می‌دهند.

۵. «توفیقم» فقط از خداست «لأنَّه وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ وَ مِنَ اللَّهِ التَّوْفِیْقُ». یعنی شعیب از امکانات مادی که شما دارید، اگر بهره هم می‌برد، انتظار توقع یاری و کمک نداشت؛ بلکه توفیق، نصرت و نتیجه را فقط از خداوند طلب دارم. زیرا «ما» و «الا» در آیه مفید حصر است.

۶. «توگلم» و برگشتم فقط به خداست. اتکال و برگشت شعیب فقط باید به خدا و «بسوی خدا» باشد. چون که «ما» و «الا» در ذیل آیه کماکان مفید حصر است. حصر در این‌جا نیز حصر حقیقی است نه اضافی.

نه) آیات ۸۹ و ۹۰ سوره هود:

«وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيدٍ» (هود/ ۸۹). ترجمه: شعیب باز گفت: ای قوم، ضدیت با من شما را بر آن وادار نکند که بر شما هم بلایی مانند قوم نوح یا قوم هود یا صالح از جانب خدا نازل شود و (به خصوص که) دوران قوم لوط از شما دور نیست.

این آیه شریفه هم هشدار است از آینده‌ی مخالفت و انکار قوم که مبادا به سرنوشت چهار قوم قبل از آنان دچار شوند. درحالی که قوم لوط از نظر زمانی هم از آن‌ها دور نبود. از لحن آیه بر می‌آید که گویا موسفیدان آن‌ها عذاب قوم لوط را بیاد دارند که چگونه بر اثر عمل شنیع لواط و مخالفت با پیامبرشان گرفتار عذاب سخت و شدید شدند. آیه نشان می‌دهد

که شقاق و جریان تبليغ و مبارزه‌ی شعیب با قومش آن‌ها را به عاقبت اقوامی چون قوم نوح، قوم هود، قوم صالح و قوم لوط گرفتار نکند که اگر سرنوشت قوم پیشین را در کتب آسمانی خوانده بودند. اما قوم لوط را بدلیل قرب زمانی‌شان به چشم سر دیده بودند و لازمه‌ی معقول آن پندگرفتن است نه تمرد و تغافل.

آیه بعدی می‌فرماید: «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود/ ۹۰). ترجمه: و از خدای خود آمرزش طلبید و به درگاهش توبه و انابه کنید که خدای من بسیار مهربان و دوست‌دار بندگان است.

در آیه‌ی شریفه سه مطلب یادآوری شده. یکی این‌که «استغفار» مشرکین را از شرک و فسادشان را خواهان می‌شود و دیگری «توبه» و بازگشت بسوی خداوند بعد از عذرخواهی و بخشش طلبی - که این دو کار پاکی و دست‌شویی از آلودگی‌ها و تخلفات عملی است و راه را به‌سوی صلاح و صراط حق باز می‌کند. مطلب سوم اعلام است که خدا رحمت بی‌انتها داشته دوست‌دار بندگان است.

ودود از «ود» گرفته شده که صیغه‌ی مبالغه است؛ مبالغه در دوستی و بنده‌نوازی را می‌رساند و این دو صفت زمینه می‌شود برای استغفار و توبه. چنانچه رحمت و بنده دوستی خداوند نباشد، یأس در روحیه‌ی بنده ایجاد شده به‌سوی فساد بیشتر و تباهی مضاعف به پیش خواهد رفت. چه این‌که بنده جلوییش باز است و می‌خواهد با قانونی که سد راه بنده است مخالفت کرده و قانون شکن می‌شود.

ده) آیه ۸۶ سوره هود:

«بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ». ترجمه: (و بدانید که) آن‌چه خدا بر شما باقی گذارد برای شما بهتر است (از آن زیادتی که به خیانت و کم و گران فروشی به دست می‌آورد) اگر واقعن به خدا ایمان دارید و من نگهبان شما (از عذاب خدا) نیستم.

مورد این آیه‌ی شریفه گوش‌زد به مشرکان و کم فروشان دوره‌ی شعیب نبی است که می‌فرماید: سرمایه‌ی کم و اندک حلالی که برای‌تان می‌ماند بهتر است از سرمایه‌های کلان و زیادی که همراه با تقلب، ربا، کم‌فروشی و کلاه‌گزاری باشد. در پایان آیه، موضوع فوق را به شرط ایمان به خدا می‌داند (ان کنتم مؤمنین). چه این‌که اگر باور و ایمان به خدا نباشد، اکتفاء به حلال اندک و گذشتن از حرام زیاد میسر نخواهد بود. و چون بقای سود اندک حلال به فرمان خداست، تعبیر به «بقیه الله» می‌شود و یا اینکه تحصیل حلال باعث

دوام، بقاء و برکات می شود «بقیة الله» گفته می شود و یا اینکه بقیة الله اشاره است به ثواب مابقی و پاداش همیشگی که از آن امور معنوی است. زیرا در جای دیگر می فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (کهف/ ۴۶). ترجمه: مال و فرزندان زیب و زینت حیات دنیا است و اعمال صالح که (تاقیامت) باقی است نزد پروردگار از نظر ثواب بهتر و از نظر امیدمندی نیکوتر است.

پیام آیات مربوط شعیب نبی

خاطرات پیامبران و ماجرای زندگی اقوام پیشین برای اقوام بعد الهام بخش است. چرا که آزمایش های زندگی آنان، آزمایش هایی که گاهی ده ها و یا صدها سال طول می کشیدند در لابلای چند صفحه از تاریخ در اختیار همه قرار می گیرند و هرکس می تواند در زندگی خود از آن تجربیات و خاطرات الهام بگیرد. سرگذشت شعیب نبی که یکی از پنج پیامبر بزرگ است، درس های فراوانی به ما می دهد. در ادامه ی داستان های آن ها (نوح، هود، صالح و لوط) داستان حضرت شعیب آمده است که برای رسول خدا بیان می کند تا ایشان احساس نکند که تنها در این مسیر متحمل زحمت ها شده و زحماتی فراوان کشیده و مورد استهزاء، تکذیب ها و اذیت ها بوده؛ بلکه انبیاء پیشین هم متحمل این مسائل بوده اند. از جمله ی آن ها، پنج پیامبر را نام برده و داستان مبارزه ی آنان با قوم شان را مشروح متعرض می شود. در پایان این داستان ها، داستان شعیب نبی را مطرح می فرماید. به هر صورت، درس هایی که از داستان حضرت شعیب «خطیب الانبیاء» از لابلای آیات مبارکه بدست می آیند؛ قرار ذیل اند.

درس اهمیت مسائل اقتصادی

در سرگذشت این پیامبر بزرگ خواندیم که شعیب نبی بعد از دعوت به توحید، قومش را به حق و عدالت در امور مالی که تجارت آن ها باشد دعوت فرمود. این دعوت نشان می دهد که مسائل اقتصادی جامعه را نمی توان ساده دید. هم چنان نشان می دهد که پیامبران فقط مأمور مسائل اعتقادی نبوده، بلکه به مسائل اقتصادی نیز اهتمام داشته اند. پس انقلابات انبیاء نه فقط «انقلاب اعتقادی» که در داستان شعیب نبی «انقلاب اقتصادی» نیز در لسان وحی آمده است.

درس اهمیت توحید و پاکی

مشرکان گمراه قوم از شعیب می پرسیدند که آیا نمازت تو را امر می کند که ما از بت های مان دست بردار شویم؟ و کم فروشی را ترک کنیم؟ شاید آن ها فکر می کردند این حرکات و اذکار چه اثری می تواند در این امور بگذارد. در حالی که می دانیم نیرومندترین رابطه میان این دو برقرار است. اگر نماز به معنای واقعی (حضور انسان با تمام وجودش در برابر خداوند باشد) این حضور اسباب تکامل و وسیله ی تربیت روح و جان و پاک کننده ی زنگار گناه از قلب اوست. همین حضور، اراده ی انسان را قوی، عزمش را راسخ و غرور و تکبر را از او دور می سازد.

درس ترک تعصب و حفظ اصالت ها

در سرگذشت شعیب نبی خواندیم که یکی از عوامل سقوط قوم کینه ها و عداوت های شخصی شان بود که حقایق و اصالت ها را بدست فراموشی سپرده بودند. در حالی که انسان عاقل و واقع بین کسی است که حق را از هرکس، هرچند دشمن شماره یک او باشد به شهود بپذیرد.

درس ترک خودبینی و خودخواهی

از آیات استفاده شد که قوم شعیب نبی افراد خودخواه و خودبین بودند. طوری که خودها را فهمیده و شعیب را نادان می پنداشتند. لذا او را مسخره می کردند، سخنانش را بی محتوی و شخصش را ضعیف و ناتوان می خواندند. این خودبینی ها و خودخواهی ها سر انجام آسمان زندگی شان را تاریک ساخت و آن ها را به خاک سیاه نشاند. نه تنها انسان که حیوان هم اگر خودبین باشد متوقف خواهد شد. گویند که سواری به نهر آبی رسید، ولی با تعجب ملاحظه شد که اسبش از نهر عبور نمی کند؛ درحالی که نهر کم عمق و کوچک بود. از حکیمی راه چاره طلبید. حکیم گفت: آب را گل آلود کن. گل آلود کرد و اسب به راحتی از نهر عبور کرد. علت را از وی پرسید. حکیم گفت: اسب عکس خود را در آب می دید، لذا متوقف می شد و پا روی خود نمی گذاشت؛ اما همین که خود را فراموش کرد و ندید، به راحتی از نهر عبور کرد.

درس ایمان توأم با عمل

داستان شعیب نبی نشان داد که دین و عقیده کسی می خواهد که بر سر راه شان مانع ایجاد نکند و آزادی عمل را از آن ها نگیرد و در هوس رانی هایش آزاد باشد. درحالی که این فکر که

داشتن عقیده‌ی صرف به یک آئین جدایی از کنترل‌های عملی می‌تواند انسان را نجات دهد. بتان و آئین بت پرستی قوم شعیب هیچگونه مانعی سر راه آن‌ها نبودند و از بتان امری و نهیبی صادر نمی‌شدند و روش نیاکان‌شان هم همین بود. چون کم‌فروشی و ربا بی هیچ مانعی انجام می‌دادند و بتان حرفی نداشتند؛ اما خدای شعیب امر و نهیب داشت، جلو کم‌فروشی را می‌گرفت، با ظلم مبارزه می‌کرد و خودخواهی‌ها، خودبینی‌ها و تکبر را نفی می‌کرد. لذا با آئین شعیب درگیر بودند.

درس مالکیت مقید و محدود

قوم شعیب تصور می‌کردند که مالکیت بر اموال‌شان بدون قید و شرط است، هر جور تصرف و عمل کنند، آزادند. لذا از شعیب تعجب می‌کردند که چگونه آن‌ها را از تصرفات مالی‌شان منع می‌کرد و کم‌فروشی، ربا و تقلب را نفی. این سخن‌ها را دلیل بر عدم عقل و درایت شعیب می‌دانستند، درحالی‌که انبیاء عظام، امور مالی را تحت ضوابط صحیح و حساب‌شده می‌خواهند. لذا فلسفه‌ی دادن زکات، خمس و واجبات مالیه تقید مالیه است. بناءً مالک مطلق مالک نیست؛ بلکه باید مقداری را به فقراء، مستحق و امام بدهد و در فروشات نیز حق کم‌دادن و زیادگرفتن ندارند، بلکه باید استیفاء کیل و وزن را در دادن و گرفتن رعایت کنند.

درس اصلاح و تربیت

قرآن از زبان شعیب حکایت کرده که می‌گوید: «ان ارید الا اصلاح ما استطعت» (هود/ ۸۸). یعنی ما جز اصلاح در حد توان مان هدف دیگری نداریم. این شعار تنها شعار شعیب نبی نبود بلکه شعار علمی و عملی تمام انبیاء بوده و رهبران راستین جامعه (اعم از امامان، مجتهدان و اندیشمندان در خط انبیاء) جز اصلاح، چیز دیگری از جامعه نمی‌خواستند. انبیاء نه برای سرگرمی جامعه آمده بودند و نه برای بخشش گناهان آنان یا برای فروش بهشت یا حمایت از زورمندان و زرداران یا تخدیر توده‌ها؛ بلکه هدف تمام انبیاء اصلاح جامعه و تربیت افراد آن جامعه در همه‌ی عرصه‌ها بود و بس. در تطبیق این ایده و عمل، تکیه‌گاه‌شان خدا بوده و جز از او توفیقی طلب نداشتند. لذا می‌گفتند: «و ما توفیق الا بالله علیه توکلت و الیه انیب» (هود/ ۸۸).

داستان موسی و شعیب

در سوره‌ی مبارکه قصص هفت آیه‌ی در رابطه با ورود حضرت موسی به چاه مدین و آب‌دادن گوسفندان شعیب نبی و داستان دختران او مطرح شده. چون با حضرت شعیب نبی ارتباط دارد، لذا لازم دیدم که این هفت آیه را با اختصار شرح دهم:

آیه‌ی اولی این است: «وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ» (قصص/ ۲۲). ترجمه: و چون رو به جانب شهر مدین آورد، با خود گفت: امید است که خدا مرا به راه‌مستقیم هدایت فرماید.

حضرت موسی که از شهر مصر، مطابق خبر «حزقیل» که بعد به «مؤمن آل فرعون» معروف شد، خارج شد. خود را به خدا سپرده و راهی سرزمین مدین شد که در جنوب شام و شمال حجاز موقعیت داشت و از سیطره فرعون بیرون بود. وی در این سفر ناگهانی، مقدمات سفر را نهجیده و چیزی با خود بر نداشته‌بود. لذا سختی‌های زیادی را متقبل شد و از علف صحرا و ریشه‌ی گیاه استفاده می‌کرد تا این‌که بر سر چاه مدین رسید. در این سفر، مطابق آیه‌ی شریفه، هدایت سبیل را از خداوند خواست و با توکل بر خدا و نیروی ایمان در این صحراها گام نهاد. ناز پروردگی که در کاخ فرعون داشت را از یاد برد و با قهر بیابان و پیاده‌روی و ترس از تعقیب فرعون، خود را به آغوش دشت سپرد تا این‌که بر سر چاه مدین رسید.

آیه دوم این است: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (قصص/ ۲۳). ترجمه: و چون بر سر چاه آب حوالی شهر مدین رسید، جماعتی را دید که (حشم و گوسفندان‌شان را) سیراب می‌کردند و دو زن را یافت که دور از مردان در کناری به جمع‌آوری و منع اختلاط گوسفندان‌شان مشغول بودند. موسی گفت: شما اینجا چه می‌کنید و کار مهم‌تان چیست؟ آن دو زن پاسخ دادند که ما گوسفندان خود را سیراب نمی‌کنیم تا مردان گوسفندان‌شان را سیراب کرده باز گردند و پدر ما شیخی سال‌خورده و فرتوت است (و مرد دیگری نداریم، ناچار ما را به شبانی گوسفندان فرستاده است).

آب دادن و التجاء به خداوند

آیه سوم این است: «فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص/ ۲۴). ترجمه: موسی گوسفندان شان را سیراب کرد و (با حالی خسته) رو به سایه‌ی درختی آورد و گفت: بار الها، من به خیری (یعنی زندگانی و قوت و غذایی) که تو (از خوان کرمت) نازل فرمایی محتاجم.

خانه‌ی شعیب و نجات از فرعونیان

آیه چهارم این است: «فَجَاءَهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (قصص/ ۲۵). ترجمه: (موسی هنوز لب از دعا نبسته بود که دید) یکی از آن دو دختر که با کمال (وقار و) حیا راه می‌رفت باز آمد و گفت: پدرم از تو دعوت می‌کند تا در عوض سقایت و سیراب کردن گوسفندان ما به تو پاداشی دهد. چون موسی نزد او (یعنی شعیب پدر آن دختر) رسید و سرگذشت خود را بر او حکایت کرد، (شعیب) گفت: اینک هیچ مترس که از شر قوم ستمکار نجات یافتی.

اجیر خانواده‌ی شعیب می‌شود

آیه پنجم این است: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص/ ۲۶). ترجمه: یکی از آن دو دختر (صفورا) گفت: ای پدر این مرد را (که به شجاعت و امانت آراسته است) به خدمت خود اجیر کن که بهتر کسی که باید به خدمت برگزینی کسی است که توانا و امین باشد.

یکی از دختران شعیب نبی از پدر خواست این مرد ناشناس را استخدام نموده اجیر نماید، زیرا: قدرت بدنی دارد و دارای امانت است، شعیب می‌پرسد، دخترم! چطور قدرت بدنی و امانت داری وی را فهمیدی، دخترش شرح داد که: وقتی چوپانان و گوسفندان آن‌ها را کنار زد و گفت: چه مردمی هستید که به فکر ناتوانان و مظلومان نیستید و تا شما گوسفندان تان را آب ندهید، به گوسفندان دو دختر بیچاره که توان بدنی و مقابله با شما را نداشته فرصت آب دادن و آب خوردن نمی‌دهید. چوپانان که از عقب‌زدن شان ناراحت بودند، دُلو بزرگی را که ده‌نفر توان کشیدن آن را از چاه نداشتند نزد این مرد انداختند که بگیرد و اگر توان داری

آب بکش! این مرد دُلوراً به راحتی از چاه کشیده گوسفندان ما را آب داد. لذا ما فهمیدیم که این مرد قدرت مند است و توان جسمی فوق العاده دارد.

و اما امانت او را هم زمانی فهمیدیم که وقتی به طرف خانه می آمدیم، ما جلو بودیم و او از عقب ما می آمد. چند قدمی که آمدیم، فرمود: شما از عقب بیاوید و من جلو می شوم، زیرا ما خاندانی نیستیم که از عقب به بدن زنان و دختران نگاه کنیم. هر جا بر سر دوراهی رسیدید با انداختن سنگ مرا راهنمایی کنید.

پیشنهاد نکاح یکی از دختران

آیه ششم این است: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (قصص / ۲۷). ترجمه: شعيب (به موسی) گفت: من اراده آن دارم که یکی از این دو دخترم را به نکاح تو در آورم بر این مهر که هشت سال خدمت من کنی و اگر ده سال تمام کنی (آن دو سال) به میل و اختیار تو، و من (در این نکاح) رنج بر تو نمی خواهم نهاد، ان شاء الله مرا شخص شایسته (این خدمت) خواهی یافت.

در این آیه کلمه «حجج» آمده که جمع «حجّة» است و حجة کنایه از یک سال قمری است. این سنت ابراهیمی بود که سر رسید مواعدها و قراردادهای، ایام حج بود و تا حالا هم عرب های شهر مکه یا حتی کل عربستان، از یک موسم حج تا موسم حج دیگر معامله انجام می دهند. در این آیه و آیه ی بعدی و تمام داستان شعيب نبی و موسای کلیم، سوالات و نکاتی مطرح اند که بعد از بررسی آیه ی بعدی به آن می پردازیم. این نکات بسیار سازنده اند و نمی شود بر آن ها چشم پوشید.

قرارداد منعقد می شود

آیه هفتم این است: «قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ» (قصص / ۲۸). ترجمه: موسی گفت: این عهد میان من و توست هر کدام از دو مدت را (در خدمت) به انجام رسانم، بر من ستمی نباشد (و نباید بازخواست شوم) و خدا بر این قول (و عهد) ما وکیل است.

در این دو آیه ی و آیاتی که ترجمه و تفسیر شدند، سوالات، نکات و رموزی وجود دارند که پرداختن به آن ها لازم است. نکته ی نخست این است که موسای کلیم به این دلیل از

سوی دختر شعیب به عنوان اجیر پیشنهاد شده و از سوی شعیب نبی پذیرفته شد که وی دارای دو خصلت دانسته شده بود. یکی این که وی قوی بود و دیگری این که امانت دار بود. هدف از قدرت نیز تنها قدرت بدنی و جسمانی نیست، بلکه قدرت بر انجام مسئولیت نیز می باشد. یک دکتر قوی و امین کسی است که از کار خود آگاهی کامل داشته در پناه دانش و تخصص خود، امانت نیز داشته باشد. یک مدیر قوی و امانت دار کسی است که حوزه کاری خود را شناخته و ضمن تخصص و کاردانی، از امانت نیز برخوردار باشد تا بتواند برنامه ریزی کرده و نیروها را در مسیر صحیح و درست بسیج کند. دل سوزی، خیرخواهی و درست کاری مدیر نیز از شروط اساسی اند. آن ها که در سپردن مسئولیت ها و کارها تنها به امانت و پاکی قناعت می کنند، به همان اندازه در اشتباه اند که برای پذیرش مسئولیت داشتن تخصص را کافی بدانند. «متخصصان خائن» و «آگاهان نادرست» همان ضربه را می زنند که درست کارنا آگاهان و بی اطلاع ها. اگر بخواهیم کشوری را تخریب کنیم، باید کار را به دست یکی از این دو گروه بسپاریم: «مدیران خائن» و «پاکان غیر مدیر» که نتیجه ی هر دو یکی است. بر منطق اسلام، هرکار باید به دست افراد نیرومند، توانا و امین باشد تا نظام جامعه به سامان رسد. اگر در علل زوال حکومت ها در طول تاریخ بیندیشیم، می بینیم که عامل اصلی سپردن کار به دست یکی از دو گروه فوق بوده.

نکته دوم این است که مطابق این داستان، که از صریح آیات استفاده می شود، باکی ندارد که پدر یا بستگان دختر به دروازه ی داماد خواستگار بروند. رواج ما که رواج قبیله ای است، ریشه ی قرآنی ندارد که پیشنهاد وصلت از سوی خانواده ی عروس را عیب می داند. در حالی که شعیب به راحتی فرمود: «اَنّی ارید ان انکحک احدی ابنتی هاتین» من قصد دارم که یکی از دخترانم را به نکاح تو بدهم.

نکته ی سوم این که در همه ی برنامه های اسلامی «علم» و «تقوا» در کنار هم قرار دارند. یعنی مرجع تقلید و قاضی - از باب نمونه - باید «مجتهد» و «عادل» باشند. در کنار این شرایط، باید شروط دیگری نیز باشند تا قوام و پایه های یک نظام پی ریخته شوند.

پرسش های فقهی در باب داستان موسی و شعیب

۱. آیا از نظر فقهی صحیح است که در حین خواندن عقد بگوید یکی از این دو دخترم را به عقد شما در می آورم؟ در حالی که مشخص و معلوم نیست.

پاسخ: معلوم نیست که عبارت «احدی ابنتین هاتین» در نفس عقد بوده، بلکه مشخص است که این جمله مقدماتی و حین مقاوله بوده تا بعد از قبول طرفین، عقد جاری شود.

۲. آیا می‌شود مهر را مجهول و مردد میان کم و زیاد تعیین کرد؟

پاسخ: از لحن آیه به‌خوبی پیداست که مهر واقعی و معین هشت سال خدمت بوده. اما دو سال دیگر به اختیار، میل و رغبت موسی موکول بوده و حتمیت نداشته.

۳. آیا می‌شود «کار» را مهریه قرار داد؟ چگونه می‌شود با چنین همسری همبستر شد که هنوز زمان پرداخت مهر وی به سر نرسیده و توان پرداخت آن را یکجا ندارد؟

پاسخ: دلیلی بر عدم جواز چنین مهری وجود ندارد؛ بلکه در شریعت ما نیز هر چیزی که ارزش داشته‌باشد، می‌تواند مهر باشد -حتا یاد دادن یک سوره‌ی کوتاه یا چند آیه‌ی قرآن. هم‌چنان، لزومی ندارد که تمام مهر یکجا شود. همین که تمام آن بر ذمه‌ی شوهر قرار گیرد و زن خود را مالک احساس کند، کافی است. استصحاب هم حکم می‌کند که این شوهر زنده می‌ماند و سالم تا مهر خانمش را بپردازد.

۴. آیا می‌شود خدمت به پدر مهر دختر قرار گیرد؟ زیرا دختر کالا نیست که پدر او را بفروشد.

پاسخ: مشخص است که دختر شعیب نبی در تعیین مهریه رضایت داشته. زیار پدرش را وکیل کرده‌بوده. اگر تصریح هم نشده، بالفحوی معلوم است. اما مالک اصلی مهر خود دختر شعیب بوده نه پدرش. لیکن از آنجا که زندگی آن‌ها به‌طور مشترک اداره می‌شده طوری که جدایی بین آنها معنی نداشته -که در زندگی روستایی و دهاتی تا حالا هم چنین است- دنیایی از صفا و اخلاص بین‌شان حاکم بوده و این مسأله مطرح نبوده که این دین به چه کسی پرداخت شود، دختر یا پدر. ولی طریق پرداخت و اداء دین موسی کلیم بوده و قبول دین از سوی دختر شعیب تا برائت ذمه حاصل شود.

۵. مهریه‌ی دختر شعیب بسیار سنگین بوده. یعنی اگر اجرت کار یک شخص را در یک سال محاسبه کنید و سپس ضرب هشت کنید، حاصل آن مبلغ سنگین خواهد شد. آیا چنین مهریه‌ای بی‌انصافی نیست؟

پاسخ: ازدواج آن دو شخصیت ازدواج ساده نبوده، بلکه مقدمه‌ای بوده برای ماندن موسای کلیم در مکتب شعیب. خانه‌ی او در حقیقت برای موسی دانشگاه بود. خدا می‌داند که در این مدت هشت سال یا ده سال موسی از پیر مدین چه مطالبی ارزش‌مندی آموخته‌باشد.

این «بهانه» بوده نه «هزینه». از سوی دیگر، اگر موسی کار می‌کرد، شعیب نیز هزینه و تمام مایحتاج زندگی او و خانمش را می‌پرداخت. بنابراین، اگر هزینه‌های هر دو را از مجموع مهریه (هشت سال) کم کنیم، مبلغی کلانی باقی نخواهد ماند.

ناگفته نگذارم که نام دختران شعیب نبی «صفورا» و «لیا» ذکر شده‌اند که اولی با موسای کلیم ازدواج کرده و آن زندگی پر برکتی را تجربه کردند. از این بستر و زندگی، موسی به پیامبری مبعوث می‌شود و بنی اسرائیل به دست این زن و مرد نجات می‌یابند و فرعون و لشکریانش غرق نیل می‌شوند و تاریخ مصر عوض شده ناقه آن که قبلاً به دروازه فراعنه مصر زانو میزد بعد از آن به دروازه موسی و یارانش زانو زد و احمال و اثقال محرومان را حمل نمود.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن کثیر، عمادالدین ابوالفدا اسماعیل (۱۴۱۷ قمری)، قصص الانبیاء، ج ۵، مصر: موسسه النور للنشر و الاعلان.
۴. ابوالفتح کراجکی طرابلسی، محمد ابن علی ابن عثمان (۱۴۱۰ قمری)، کنز الفوائد، ج ۱، قم: دار الذخائر.
۵. آلوسی، محمود ابن عبدالله (۱۴۱۵ قمری)، روح المعانی، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. شبستری، عبدالحسین (۱۳۷۹ خورشیدی)، اعلام القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۷. شیخ صدوق، محمد ابن علی ابن موسی ابن بابویه (۱۳۷۸)، علل الشرایع، ج ۱، ایران: بی‌نا.
۸. _____ (۱۳۹۳ خورشیدی)، من لا یحضره الفقیه، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
۹. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۹ قمری)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. عاملی، شیخ حر (۱۴۱۴ قمری)، وسائل الشیعه، قم: آل البيت لاحیاء التراث.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

تصوف و فلسفه

علامه محمداسماعیل مبلغ

عضو پارلمان افغانستان - کابل

رونویس شده توسط: عزیزالله محسنی

[این مقاله‌ی شهید علامه محمداسماعیل مبلغ به تاریخ ۲۳ اسد ۱۴۰۳ هـ ش از کتابخانه شخصی شهید میر سید علی احمد عالم [معروف به آغای عالم خاک آغه] فیلسوف نامدار زمانه‌اش، به دست‌رس دفتر فصلنامه قبسات قرار گرفت.]

در میان تصوف و فلسفه به آن قدر که وجوه اختلاف زیاد است، وجوه اشتراک خیلی اندک است. هرچند تصوف و فلسفه هر دو در جست‌وجوی «حقیقت» می‌باشند، اما راهی که عارف و صوفی در وصول به گوهر «حقیقت» می‌پیماید، غیر از آن طریقی است که فیلسوف و حکیم مشی می‌کند. اختلاف عمده و اساسی در میان تصوف و فلسفه در همین جا نهفته است.

این مسأله که راه وصول به علم و معرفت چیست؟ و به عبارت دیگر از چه راهی انسان می‌تواند، به معرفت یقینی نایل شود و در فلسفه قدیم و جدید مورد گفت‌وگو بوده و دامنه این بحث تا روزگار ما کشیده شده است. دانشمندان اسلام طریق معرفت را به «نظر» و «کشف» منحصر می‌دانستند و می‌گفتند، معرفت را دو راه است: یکی طریق اهل نظر و استدلال



بنیاد اندیشه
شماره ۳۷

و دیگری راه اصحاب ریاضت و مجاهدت. سالکانِ طریقِ نخستین اگر در شیوة بحث و تحقیق پیرو ملل و شرایع بودند، متکلمانند و اگر در افکار و آرای خود فقط به برهان و نظر اتکا کردند، مشائیانند. رهروانِ طریقِ دوم، اگر مطابق به احکام شرع به ریاضت و تصفیة باطن پرداختند، صوفیانند و اگر چنین نبودند، اشراقیانند. [۱]

در فلسفه جدید مکاتب معرفت را بدین گونه تقسیم کرده‌اند؛ اول (Rationalism) یعنی مکتب عقلی: راه معرفت در این مکتب متکی بر حواس نیست، زیرا حواس گاهی خطا به کند و گاهی به صواب منجر می‌شود؛ ازینرو آن شایستگی را ندارد که اساس و سرچشمه معرفت باشد. بنابراین، عقلیون عقیده دارند که «عقل» مصدر و سرچشمه معارف یقینی است. طرفداران مشهور و صاحب نظر مکتب عقلی در فلسفه جدید عبارت اند از: دکارت، اسپنوزا و لایب‌نیتس. [۲]

دوم مکتب تجربی (Empiricism): طریق معرفت در نزد هواخواهان این مکتب تجارب حسی است و از آن‌جا که این مکتب ادراک حسی را اصل و سرچشمه دانش و معرفت می‌داند، به مکتب حسی نیز نامبردار است. به عقیده تجربیون عقل، قبل از تجربه، مانند صفحه سفید و بی‌نقش است، و تجربه قلم در دست دارد و معانی و صور را بر آن می‌نویسد، چون روزنه حواس مسدود گردد، معرفت نابود می‌شود. ازینرو در عقل فکر و اندیشه‌ای ظهور نمی‌کند، مگر وقتی که مسبوق به ادراکات حسی باشد. جان لاک سردسته تجربیون بدین جمله که ضرب‌المثل لاتینی است، استشهاد می‌کرد و می‌گفت: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد.» [۳]

سوم مکتب نقدی (Criticism): این مکتب می‌خواهد که در میان مکتب عقلی و مکتب تجربی وجه جامعی برقرار سازد. به عقیده نقدیون علم و معرفت وقتی حاصل می‌شود که دو عامل باهم اجتماع کنند، یکی عامل صوری که مرجع آن خود عقل است و دیگری عامل مادی که از ادراکات حسی به وجود می‌آید و با فقدان یکی از این دو عامل وجود علم حقیقی محال است. در نظر نقدیون قطعاً ممکن نیست که از طریق عقل صرف به حقایقی که واجد ارزش علمی باشد، دست یافت. مؤسس این مکتب کانت اظهار می‌دارد: «آغاز علم انسان از حس است که صورت‌هایی از اشیاء در ذهن نقش می‌کنند و قوه عقلی را برمی‌انگیزد تا آن صور را به هم بسنجد و وصل و فصل کند و در آن‌ها عمل نماید تا بدین ترتیب معرفت اشیاء حاصل گردد. پس در این‌که نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود، حرفی نیست؛ ولیکن چون درست تأمل شود، دانسته می‌شود که

علم انسان تنها به وسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثراتی که از راه حس به او می‌رسد، از خود نیز چیزی می‌افزاید، زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبه علم نمی‌رسد و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.» [۴]

چهارم مکتب عرفان و تصوف: راهی که صوفیه در باب معرفت می‌پیمایند، کاملاً با طریقی که در بالا ذکر شد، اختلاف دارد: اگر در نزد فیلسوفان تجربی وسیله معرفت حواس و در نظر عقلیون عقل و در مکتب نقادیون هم حواس و هم عقل است؛ در مکتب صوفی، وسیله معرفت طوری است وراء طور حس و عقل و آن «ذوق و وجدان» یا «کشف و عیان» است. مرکز این کشف «دل» عارف است. صوفیه «دل» را «مشعر الهی» و «محل الهام» و ابزار می‌دانند. به عقیده ابن عربی، دل آلتی است که به وسیله آن عارف به خدا و اسرار الهی بلکه به هر چیزی که در تحت عنوان «علم باطن» داخل باشد، معرفت حاصل می‌کند. پس «دل» ادات ادراک و ذوق است. [۵] آن‌سان که فیلسوف «عقل» را ابزار ادراک و معرفت می‌داند.

مقصود از دل در این جا آن لحم صنوبری نیست که در طرف چپ سینه قرار دارد و چنانکه امام غزالی گوید: «لفظ دل بر دو معنی اطلاق می‌شود، یکی آن گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه جای دارد و این دل در بهائم بلکه در مردگان نیز موجود است و از عالم ملک و نهادت می‌باشد، زیرا چارپایان کون را به چشم می‌بینند، چه رسد به اولاد آدم؛ و دیگری آن لطیفه ربانی و روحانی است که با این قلب جسمانی به نحوی ارتباط و تعلق دارد و این لطیفه حقیقت انسان است و در وجود انسان مدرک، عالم، عارف، مخاطب، معاقب و معاتب هموست.» [۶] ابن عربی می‌گوید: «مراد از دل در اصطلاح ارباب تصوف آن چیزی است که در اصطلاح فلاسفه از آن به «نفس ناطقه» عبارت می‌شود.» [۷] مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی، این معنی را چنین بیان کرده است:

نیست این پیکر مخروطی دل

بلکه هست این قفس و طوطی دل

گر تو طوطی ز قفس شناسی

به خدا ناس نیی، نسناسی [۸]

در جای دیگر گوید:

دل یکی منظریست ربانی

خانه دیو را چه دل خوانی

آن که دل نام کرده ای ز مجاز

رو، به پیش سگان کوی انداز [۹]

روی هم رفته، از بیان عرفا نتیجه می شود که مراد از «دل» همان لطیفه الهی است که محل کشف وسیله معرفت می باشد. این دل آن گاه وسیله معارف یقینی است که از شوائب افکار فاسد پاک گردد و روی به معبود حقیقی آرد. به عقیده صوفیه هرگاه شخص مستعد به خلوت و ذکر ملازمت کند و محل را از اندیشه فارغ سازد و در آستان پروردگار خود فقیر و تهی دست بنشیند، خداوند دانش و علم به خود و اسرار ربانی را به وی عنایت می نماید و علومی به روی سالک دست می دهد که متکلمان و فیلسوفان از آن علوم آگاه نیستند، زیرا این علوم وراء اندیشه و تفکر است. [۱۰] عارفان آن گاه که دل را از غیر فارغ می سازند و در بساط ادب و مراقبت و هنوز در حال ذکر، خویشتن را برای قبول انوار فیض آماده می کنند، خداوند آنان را تعلیم می فرماید. پس معلم آنان خداست و از او دانش و معرفت فرا می گیرند؛ مقصود بایزید بسطامی همین بود آن جا که گفت: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد.» [۱۱] اگر ارباب مدرسه از استاد روایت می کنند و راویان حدیث از ثقات، قلب صوفی از خدا روایت می نماید و می گوید: «حدثنی قلبی عن ربی».

صوفیان حکمت را به معنای خاصی به کار برده اند که از جهتی با مدلول فلسفی آن اتفاق دارد. عبدالرزاق کاشانی حکمت را چنین تعریف کرده است: «حکمت عبارتست از دانستن حقائق، اوصاف، خواص، و احکام اشیاء آن سان که هستند و دانستن ارتباط اسباب به مسببات آن ها و اسرار انطببات موجودات و عمل کردن به مقتضای آن علم» [۱۲]. بنابراین تعریف، از نظر عارفان حکمت دارای دو جزء است؛ یکی نظر و دیگری عمل. پس حکمت صوفی از این جهت با فلسفه مرادف است، زیرا فلاسفه اسلام نیز فلسفه را عبارت از معرفت حقایق اشیاء می دانستند و آن را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می کردند [۱۳]. پس صوفی و حکیم اتفاق دارند که حکمت از حقائق اشیاء بحث می کند. اما اختلاف ایشان در طریق معرفت اشیاء است، چه صوفی عقیده دارد که کشف و شهود یگانه راهی است که منتهی به حقائق موجودات می شود، در حالی که فیلسوف می خواهد از طریق استدلال و نظر حقائق

اشیاء را دریابد و از صغری و کبری به نتیجه برسد. جایگاه حکمت در نزد صوفی «دل» است، چنان‌که ابن عربی «فصوص» را با این عبارت آغاز کرده است: «الحمد لله الذی نزل الحکم علی قلوب الکلم»، اما فیلسوف «عقل» را ابزار حکمت می‌داند. در میان دیدن و دانستن تفاوت بسیار است. نقل حکایت ملاقات ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در این جا برای نشان دادن تفاوت راه صوفی و فیلسوف بی‌ضرر می‌نماید:

«یک‌روز شیخ ما ابو سعید در نیشاپور مجلس می‌گفت. خواجه ابو علی سینا رحمت‌الله علیه از درِ خانقاه شیخ درآمد، و ایشان هردو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگرچه میان ایشان مکاتبت بود. چون بو علی از در درآمد، شیخ ما روی به‌وی کرد و گفت: «حکمت‌دانی آمد. خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ به‌سر سخن شد و مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد و خواجه بوعلی با شیخ در خانه شد و در خانه فراز کردند و سه شب‌اروز با یکدیگر بودند، به خلوت سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ‌کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد، مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند، بعد از سه شب‌اروز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی، گفت: هرچه من می‌دانم، او می‌بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمده، از شیخ سوال کردند که ای شیخ، بوعلی را چون [چگونه] یافتی، هرچه ما می‌بینیم او می‌داند» [۱۴].

امام غزالی در نشان دادن تفاوت راه صوفی و فیلسوف این حکایت را آورده است: «اهل چین و اهل روم در پیشگاه پادشاهی به حسن هنر نقاشی و فن صورت‌گری مباحثات کردند. رای پادشاه بر آن قرار گرفت که صفه‌ای تسلیم ایشان کنند تا اهل چین در یک‌سوی آن و اهل روم در سوی دیگر آن، به نقاشی پردازند و باید در میان آنان پرده‌ای آویزند که یکی از کار دیگری آگاه نگردد. چنین کردند. اهل چین رنگ‌هایی فراوان و عجیب فراهم آورده، دست به کار شدند. اهل روم بدون رنگ به کار پرداخته و قسمت خود را جلاء و صیقل دادند. چون چینیان فارغ شدند، رومیان نیز دست از کار کشیدند و گفتند: ماهم فارغ شدیم، پادشاه از قول آنان تعجب کرد که چگونه از کار نقاشی بدون رنگ فارغ گردیده‌اند، پرده را بالا کشیدند و دیدند که در طرف رومیان عجایب کار چینیان با اشراق و برق بیشتر درخشندگی دارد، زیرا جانب آن‌ها از جهت کثرت صیقل مانند آینه تابان گردیده بود، پس اولیاء همچون اهل روم به پاکی، جلاء و صفای دل عنایت دارند تا در آن جلّیت حسن با غایت اشراق تالّو کند. اما حکما و علما مانند چینیان به اکتساب توجه می‌کنند و علوم را در دل نقش می‌نمایند [۱۵].

عارف بزرگوار ما مولانا جلال الدین «بلخی» این حکایت را چنین به نظم آورده است:

چینیان گفتند ما نقاش تر

رومیان گفتند ما را کر و فر

گفت سلطان امتحان خواهم درین

کز شماها کیست در دعوی گزین

چینیان گفتند یک خانه به ما

خاص بسپارید و یک آن شما

بود دو خانه مقابل در بدر

زان یکی چینی ستد، رومی دگر

چینیان صد رنگ از شه خواستند

پس خزینه باز کرد آن ارجمند

هر صباحی از خزینه رنگ ها

چینیان را راتبه بود از عطا

رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ

در خور آید کار را جز دفع زنگ

در فرو بستند و صیقل می زدند

همچو گردون ساده و صافی شدند

چینیان چون از عمل فارغ شدند

از پی شادی دهل ها می زدند

شه در آمد دید آن جا نقش ها

می ربود آن عقل را و فهم را

بعد از آن آمد به سوی رومیان

پرده را بالا کشیدند از میان

عکس آن تصویر و آن کردارها
 زد برین صافی شده دیوارها
 هر چه آن جا دید این جا به نمود
 دیده را از دیده خانه می ربود
 رومیان آن صوفیاند، ای پدر
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
 لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
 پاک از آز و حرص و بخل و کینه ها
 آن صفای آینه وصف دلست
 صورت بی منتها را قابلست
 اهل صیقل رسته اند از بوی و رنگ
 هر دمی بینند خوبی بی درنگ
 نقش و قشر علم را بگذاشتند
 رایت عین الیقین افراشتند
 گرچه نحو و فقه را بگذاشتند
 لیک محو فقر را بر داشتند [۱۶]

کوتاه سخن آن که فلاسفه بیشتر در حصول معرفت بر برهان و استدلال تکیه می کنند و صوفیه بر کشف و درون بینی، و ما این درون بینی را در فلسفه هند به روشنی می خوانیم. رادها کریشنان می گوید: «بشر قدرت درونی ای برتر از هوش دارد که به وسیله آن می تواند، نه تنها به ظواهر و هیأت بیرونی امور، بلکه به کنه آن پی برد. رؤس فلسفی هندو درون بینی است.» در تعالیم برهمایی آمده است: «کسی که برهما را بشناسد، خود برهما می شود، ما نمی توانیم ذات برهما را کاملاً و واقعاً دریابیم، مگر آن که جزیی از او بشویم، یا با او یگانه شویم. برهما، خود معرفت اشراقی معنی می دهد. با این روش فکری می توان به حل مسائل دست یافت، نه از طریق عقل و منطق» [۱۷]. اوپانیشاد دانش را دو گونه می داند: «پارا (علمِ اعلی) و اپارا (علمِ ادنی)، علم اعلی را نمی توان از طریق عادی احساس و ادراک حسی و ادراکات

عقلی به دست آورد. پس راه نیل به چنین دانش کدام است؟ پاسخ این سوال راه مکاشفه و علم لدنی است. حقیقت در اثر تجربه‌ای بنام مکاشفه ظاهر می‌شود، قبل از آن‌که حواس آن را درک نماید و عقل بتواند صفات را برشمارد [۱۸]. و از سوی دیگر امر استدلال و برهان در مکتب فلسفی «نیایه» به اوج خود رسیده است. به معنی تحت‌اللفظی «نیایه» چیزی است که فکر را به نتیجه رهبری نماید و وسیله‌ما برای رسیدن بهر نتیجه بی احتجاج و استدلال است. گوتم استاد این مکتب را ارسطوی هندوستان خوانده‌اند [۱۹].

چون در میان فلاسفه و صوفیه اسلام در طریق معرفت اختلاف پدید آمد، هر یک در قدح [و] نکوهش راه مخالف خود کوشیدند. ابن سینای «بلخی» کلمات صوفیه را بعید از حکمت و برهان و دور از فهم می‌داند. وی در آغاز طبیعیات شفا، به‌روی گفتار کسانی که قایل به شوق «هیولی» به «صورت» می‌باشند، پرداخته و این قول را در سستی همانند به کلمات صوفیه دانسته است [۲۰]. همچنان آن‌جا که از مرد «همدانی» انتقاد کرده، در باب «الهیات» او گوید: «و اما الالهیات فسخط، مناسب الکلام الصوفیه عجیب» [۲۱]. ابوریحان بیرونی، کلام صوفیه را حتا برای خود ایشان نا مفهوم می‌داند و می‌گوید: «و کلام الصوفیه یکاد ان یکون غیر مفهوم عندهم فضلا عند غیرهم» [۲۲]. صوفیه نیز در ذم فلسفه سخنان بسیار دارند و ما از باب نمونه برخی از کلمات عارف هرات جامی را در این جا نقل می‌کنیم. وی با لحن بسیار تند در قدح فلسفه می‌گوید:

فلسفه چون اکثرش آمد سفه پس کل آن

هم سفه باشد که دارد حکم کل آنچ اکثر است

فلسفی از گنج حکمت چون به فلسی ره نیافت

می‌ندانم دیگری را سوی آن چون رهبر است

حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی

کن قیاس آن را که اصغر مندرج در اکبر است [۲۳]

جامی در موارد متعدد ابن سینا را که به تعبیر صدرالدین قونوی پیشوای اهل نظر و استدلال است، نکوهش کرده و آثارش را از قبیل «شفا» و «نجات» و «قانون» و «اشارات» دستور شقاوت، کانون شر و موجب کفر و گمراهی دانسته است و این‌ست [از] آن موارد:

دست بگسل از شفای او که دستور شقااست

پای یک‌سونه ز قانونش که کانون شر است [۲۴]

جانب کفرست «اشارات» او

باعث خوفست بشارت او

فکر شفایش همه بیماری است

میل نجاتش ز گرفتاری است

قاعده طب به قانون نهاد

پای نه از قاعده بیرون نهاد

لیک نهان ساخت بر اهل طلب

روی مسبب به حجاب سبب [۲۵]

تحقیق معانی ز عبارات مجوی

بی رفع قیود و اعتبارات مجوی

خواهی یابی ز علت جهل شفا

قانون نجات از اشارات مجوی [۲۶]

مرحوم علامه اقبال حق را در کفه صوفی گذاشته و درباره عارف مشهور مولانا جلال الدین

و فیلسوف نامور ابن سینا چنین اظهار داشته است:

بو علی اندر غبار ناقه گم

دست رومی پرده محمل گرفت

سرچشمه‌ها

- [۱]. کشف الظنون ۴۴۳/۱، چاپ سعادت. شرح اسرار مثنوی، ص ۳۳۵، تألیف ملا هادی سبزواری، چاپ ایران.
- [۲]. داکتر توفیق الطویل، اسس الفلسفه، ص ۲۶۷، چاپ قاهره.
- [۳]. ازفلد کلیه، المدخل الی الفلسفه، ص ۴۰، تعریب: ابوالعلاء عفیفی، چاپ قاهره.
- [۴]. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۲/۲۳، چاپ ایران.
- [۵]. تعلیقات داکتر ابوالعلاء عفیفی بر فصوص الحکم، ص ۱۴۰، چاپ قاهره.
- [۶]. احیاء العلوم الدین، ۳/۳، طبع مصر.
- [۷]. تفسیر قرآن، ۲۶/۱، منسوب به ابن عربی.
- [۸]. هفت اورنگ، ص ۴۵۹، چاپ ایران.
- [۹]. نقد النصوص، ص ۷۶، چاپ هند.
- [۱۰]. الفتوحات المکیه، ۳۱/۱.
- [۱۱]. تذکره الاولیا، ۱۷۰/۱.
- [۱۲]. اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۲، طبع: حیدرآباد.
- [۱۳]. شرح منظومه.
- [۱۴]. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ص ۱۵۹.
- [۱۵]. احیاء العلوم الدین، ۲۲/۴.
- [۱۶]. مثنوی روم، دفتر اول، ص ۱۷۱-۱۷۲، چاپ کلاله خاور.
- [۱۷]. مجله مهر، شماره ۳، سال دهم، ۱۳۴۳.
- [۱۸]. سر اکبر، ص ۲۹۳-۲۹۴، چاپ ایران.
- [۱۹]. ایضا، ص ۷۷.
- [۲۰]. الطبیعیات، نسخه خطی متعلق به نگارنده.
- [۲۱]. پنج رساله، ص ۷۴، چاپ تهران.
- [۲۲]. رسایل البیرونی: رساله افرادالمقال، ص ۲۷، چاپ حیدرآباد دکن.
- [۲۳]. دیوان جامی نسخه خطی متعلق به آقای رضوی عضو انجمن تاریخ افغانستان.
- [۲۴]. ایضا.
- [۲۵]. هفت اورنگ، ص ۴۲۱.
- [۲۶]. لوائح، ص ۲۲، چاپ نولکشور؛ جامی و ابن عربی و نقد فلسفه از نگاه جامی، چاپ کابل.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۲

اندیشه، زندگی و زمانه‌ی امام ابوحنیفه (ح) (پاره دوم)

اشاره: آنچه در پی می‌آید ترجمه‌ی کتاب «اندیشه، زندگی و زمانه‌ی امام ابوحنیفه» است که توسط محمد ابوزهره^۱ تألیف شده است.
مترجمان: عبدالحکیم محمدی (کاظمی)^۲ و حبیب‌الله نظری^۳

رشد و بالندگی ابوحنیفه

امام ابوحنیفه در کوفه بزرگ شد و در آن‌جا پرورش یافت و اکثر عمرش، چه دوران شاگردی چه دوران مجادلات و مباحث علمی و چه دوران استادی، در همان‌جا گذشت. سوگ‌مندانه

۱. محمد احمد مصطفی احمد، معروف به «ابوزهره» متولد ذوالقعدة ۱۳۱۶/۱ مارچ ۱۸۹۸م. در محله الکبرای غرب مصر و متوفای ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۹۴ هـ/ ۱۹۷۴م. نخست، وی در دانشکده‌ی اصول‌الدین، مضامین خطابه، زبان عربی و جدل را تدریس می‌کرد. سپس در دانشکده‌ی حقوق مصر، علاوه بر مضامین پیش‌گفته، برخی مضامین دینی را نیز تدریس می‌کرد و به منصب وکالت نیز پرداخت. در ۱۳۷۷/ ۱۹۵۸ بازنشسته شد؛ اما فعالیت‌های علمی او در مجموعه «معهدالدراسات الإسلامیه» همراه با بزرگان علمی دیگر بصورت رایگان ادامه یافت. زندگی امام ابوزهره کاملن علمی بوده است. از وی آثار فراوان بجای مانده که مهم‌ترین آن‌ها در قرآن پژوهی «المعجزة الکبری» و در سیره «خاتم النبیین» و در مذاهب اسلامی زندگی‌نامه‌ی امام ابوحنیفه (متن حاضر) زندگی‌نامه‌ی امام مالک، زندگی‌نامه‌ی امام شافعی، زندگی‌نامه‌ی امام ابن حنبل، زندگی‌نامه‌ی امام صادق، زندگی‌نامه‌ی امام زید، زندگی‌نامه‌ی ابن تیمیه و زندگی‌نامه‌ی ابن حزم و آثار فراوان دیگر در ادیان، مذاهب، فقه، اصول، اخلاق، مسائل اجتماعی اسلام و مسائل دیگر می‌باشند.

۲. دکترای تاریخ اسلام.

۳. دکترای قرآن و علوم.



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۷۷

منابعی که در دست است، راجع به زندگی پدر او حرفی نرده‌اند که چه کاره بوده و اوضاع زندگی اش به چه منوال گذشته است؟ بله، گاه اشارات مختصری راجع به زندگی او یافت می‌شود که نشان می‌دهد، وی اهل تجارت بوده و زندگی مرفهی داشته و این که مسلمان خوبی بوده است. بسیاری از منابعی که به شرح حال ابوحنیفه پرداخته، گفته‌اند که پدرش در کودکی با علی بن ابی طالب^(رض) ملاقات داشته. زمینه‌ی ملاقات او را جد ابوحنیفه از طریق اهداء مقداری فالوده به حضرت علی، به مناسبت عید نوروز، فراهم کرده است. این خبر نشان می‌دهد که خانواده ابوحنیفه دارای ثروت و مکتب بوده تا توانسته اند به خلیفه مسلمانان حلوا هدیه کنند. خوارکی که فقط طیف مرفه می‌توانست از آن بخورد.

گزارش شده که حضرت علی^(رض) برای ثابت [پدر امام ابوحنیفه] دعا کرده و برای او و اولادش خیر و برکت را از خداوند استدعا کرده است. نکته دیگری که از این گزارش می‌توان دریافت، این که پدرش در این زمان مسلمان بوده و منابع تاریخی نیز اشاره دارند که پدر ابوحنیفه مسلمان متولد شده. از این رو، خود ابوحنیفه قطعاً در خانواده‌ای کاملاً اسلامی به دنیا آمده است و این نکته‌ای است که اکثر علما بدان اعتراف دارند البته هستند کسانی که خلاف این ادعا را نسبت به خانواده و خود ابوحنیفه دارند اما این افراد بسیار اندک بوده و قابل اعتنا نیستند.

چنان که بعداً نیز خواهد آمد، ابوحنیفه از کودکی، به صورت مداوم در بازار آمد و رفت داشت و در طول زندگی نیز شغل تجارت را پیشه کرده بود. از این جا می‌توان فهمید که پدرش قطعاً تاجر بوده است. به گمان قوی، وی پوست تجارت می‌کرده و احتمالاً این شغل را از پدرش گرفته است، چنان که معمولاً مردم در گذشته و حال چنین می‌کنند. نتیجه این که ابوحنیفه در خانواده‌ی کاملاً مسلمان، مرفه و تجارت پیشه، متولد شده است. فرض را باید بر این گذاشت که ایشان قاعدتاً به حفظ قرآن پرداخته است، چنان که این کار، امر مرسوم در میان متدینان، به حساب می‌آید؛ و چیزی است که تمام زندگی ابوحنیفه آن را تأیید می‌کند. زیرا ایشان بیش از هر کسی دیگر قرآن می‌خوانده تا آن جا که گفته شده، در ماه رمضان شصت بار قرآن را ختم می‌کرده است. این گزارش گرچه مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی به هر حال، از توجه زیاد ایشان به قرآن و تلاوت آن، حکایت دارد. اما این که معلم او کیست؟ گزارش‌های مختلفی داریم که استاد او در آموزش قرآن و تلاوت، عاصم بن ابی النجود [یکی از قراء سبعه] بوده است.

کوفه، محل تولد او، یکی از شهرهای مهم عراق و بلکه در آن روزگار دومین شهر از دو شهر بزرگ آن، به شمار می‌آمده است. از ویژگی‌های عراق آن بود که ادیان، مذاهب و گرایش‌های مختلفی را در خود جای داده بود. چرا که این شهر از مراکز تمدنی قدیم به شمار می‌رفت؛ فرهنگ و تمدن سریانی در آن جا وجود داشت. آن‌ها قبل از اسلام دارای مکتب و مدرسه‌های ویژه بودند که حکمت فارسی و فلسفه یونانی در آن‌ها تدریس می‌شد. علاوه براین، پیش از اسلام مذاهب مسیحی در عراق حضور داشت و مباحث کلامی و اعتقادی فراوان در جریان بود.

در عراق پس از اسلام، گروه‌های مختلف باهم آمیخته بودند، لذا؛ همواره محل نا آرامی و فتنه بود، تضارب آراء در حوزه‌های گوناگون سیاسی و اعتقادی، در آن رواج داشت. در عراق آن روز، شیعه حضور داشت؛ در اطراف و بیابان‌هایش خوارج حضور داشتند؛ معتزله حضور داشت؛ در عین حال، مجتهدان و فقیهان تابعین نیز که علم و دانش را از صحابه دریافت نموده بودند، نیز در آن به سر می‌بردند. ازاین‌رو، علوم دینی پسندیده و تثبیت‌شده، بود. مذاهب مختلف و دیدگاه‌های متفاوت در آن‌جا حضور و ظهور داشت.

چشم [امام] ابوحنیفه به مجرد بازشدن به این کالاهای متفاوت افتاد؛ و با برخورد با این نظریات مختلف، شعاع فکری او رشد کرد. منابع نشان می‌دهند، او در آوان کودکی یا نوجوانی بود که وارد عرصه‌ی مناظره علمی شده و با ذوق و سلیقه خوبی که داشت، با بعضی از هواداران این گرایش‌های فکری به مبارزه پرداخت. اما، به حرفه‌ی تجارت مشغول بود و شهر به شهر می‌گشت و کمتر با علما سروکار داشت تا این‌که بعضی از علما متوجه زیرکی و استعداد شگرف علمی وی شدند و از این‌که چنین استعدادی ضایع شود، احساس خطر کردند و نخواستند تمام این استعداد در تجارت به کار گرفته شود. لذا به او توصیه کردند تا همان‌گونه که شهر به شهر می‌گردد، با علما نیز آمد و شد داشته باشد.

از خود [امام] ابوحنیفه نقل شده که «روزی بر جناب شعبی گذشتم و او نشسته بود و مرا نزد خود فراخواند و پرسید: با چه کسانی در رفت و آمد هستی؟ گفتم: با شهرها. گفت: منظورم شهرها نبود، با کدام دانشمندان رفت و آمد داری؟ گفتم: با آن‌ها کم ارتباط دارم. گفت: از این نکته غفلت نکن و به علم و دانش توجه کن و با علما نشست و برخاست داشته باش! زیرا من استعداد و توانایی خاصی در تو می‌بینم. این سخن شعبی در دلم نشست و سفرهای تجاری را رها کردم و دانش را پی‌گرفتم و خداوند از توصیه او سود معنوی نصیبم کرد.»

از این گزارش نکات ذیل به دست می‌آید:

یک) [امام] ابوحنیفه در اوایل زندگی به تجارت اشتغال داشته و چندان در پی علم و دانش نبوده که دارای مذهب ویژه و مخصوص به خود باشد.

دو) از ابتدا، روزنه‌هایی از استعداد و قدرت فکری تا اندازه‌ای در او نمایان بوده و این امر توجه کسانی را که امام را می‌دیدند، به وی جلب می‌کرده است. نمونه‌ای از این جلب توجه را می‌توان در همین داستان ملاقات امام ابوحنیفه و شعبی، سراغ‌گرفت. ولی جای پرسش دارد که این توان علمی و جوشش فکری او از کجا ناشی شده، در حالی که با علما رفت و آمد نداشته است؟ به نظر می‌رسد، این نکته به محیط و فضای عراق برمی‌گردد. این ویژگی سبب می‌شد که امام ابوحنیفه نیز به صورت طبیعی وارد مباحث و مسایلی بشود که دیگر پیروان مکاتب و فرق می‌شدند. و بدین ترتیب، ایشان نیز همچون هر جوان دیگری که بهره‌ای از آگاهی طبیعی حاصل از خانواده و پدرانش دارد، در برخی مراکز علمی یا مجالس و بازار با تعدادی از پیروان دیگر گرایش‌های فکری وارد بحث و مجادله می‌شدند؛ تا این که شخصیت‌هایی مثل شعبی و امثال شعبی به استعداد ایشان پی بردند. پیداست که در جوانی نیز نظریات نزدیک به عموم مسلمانان داشته و از آن‌ها فاصله نمی‌گرفته است. گزارش‌های دیگر نیز این نکته را تأیید می‌کنند که او نخست در مسائل علم کلام علاقه نشان می‌داد و با بزرگان فرق و مذاهب دیگر نیز در بسیاری از ارای کلامی بحث و جدل داشت.

سه) پس از نصیحت شعبی، [امام] ابوحنیفه به علما روی آورد و بدون این که از تجارت دست بکشد، رفت و آمد تجارتي در شهرها را کاهش داد. بلکه آنچه از زندگی او برمی‌آید، این که با وجود اشتغال به علم، محل یا دکان تجاری داشت و البته چنانکه دیده شده، در کار تجارتي خود با کسی دیگری شریک بوده و همان‌گونه که بعداً توضیح خواهیم داد، نسبت به شریکش اعتماد داشته است. از این رو، رفت و آمدش به بازار نه خیلی زیاد بلکه به اندازه نیاز و ضرورتی بوده که شخصیت استوار ایشان و نیز احکام دینی در باب تجارت، اجازه می‌داده است. این، بهترین برداشت از زندگی اوست چرا که می‌توانیم، روایات مختلف از زندگی او را باهم جمع کنیم.

پس از نصیحت شعبی، امام ابوحنیفه تغییر مسیر داد و به نشست و برخاست با دانشمندان پرداخت. اما سوال این است که به کدام طیف علمی روی آورد؟ آنچه از منابع این عصر به دست می‌آید، سه حلقه علمی پرتعداد بودند: یکی، گفت‌گوهای کلامی و مرتبط به

اصول عقاید که اکثر مذاهب به آن توجه نشان می‌دادند؛ دومی، گفت‌گوها و مباحث مرتبط به احادیث رسول خدا (ص)؛ و سومی، مباحث فقهی. در خصوص امام، سه گزارش داریم؛ روایت نخست، حاکی است که ایشان از ابتدا به فقه روی آورد اما دو روایت دیگر مدعی اند که ابتدا به مباحث کلامی و اعتقادی علاقه نشان داد، سپس به فقه روی آورده و تمام وقت بدان پرداخته است. اکنون هر سه این روایات را به بررسی می‌گیریم:

گزارش نخست

اولین گزارش در این باب، از چند طریق به ما رسیده است که یکی از این‌ها طریق قاضی ابویوسف دوست و شاگرد وی است. قاضی از استادش امام ابوحنیفه پرسید:

«چگونه به علم فقه دست یافتی؟ امام در جواب گفت: با توخواهم گفت؛ حقیقتش این است که موفقیت از طرف خداوند است و باید از او شکرگزار بود، چون او شایسته شکر است. وقتی به یادگیری روی آوردم، همه علوم را مد نظر قراردادم و یکی پس از دیگری آن‌ها را آموختم، اما به سود و زیان آن‌ها می‌اندیشیدم. نخست، با خود گفتم: علم کلام را مورد توجه قرار دهم ولی وقتی آن‌را بررسی کردم، سود آن‌را کم و آینده آن‌را بد دیدم. اگر کسی متخصص آن باشد، اجازه سخن گفتن چندان ندارد و متهم به امور ناروا و پیروی از هوا و هوس می‌شود.

سپس ادبیات را مورد توجه قراردادم، دیدم عاقبت آن این است که هم‌نشین کودکان شوم و به آن‌ها صرف و نحو را بیاموزم. سپس شعر را به بررسی گرفتم، دیدم عاقبت آن بدگویی یا مدح‌گویی، دروغ‌پردازی و تفرقه در دین، است. سپس به علم قرائت فکر کردم؛ عاقبتش این بود که نوجوانانی اطرافم جمع شوند و قرائت‌شان را بر من عرضه کنند، ضمن این‌که سخن گفتن در مورد قرآن و مقاصد آن، کار بسیار سختی است. علم حدیث نیز مورد توجه قرار گرفت؛ دیدم در صورتی من احتیاج جامعه را رفع می‌کنم که احادیث زیادی را جمع و حفظ کنم و این، نیازمند عمر طولانی است. ضمناً؛ مردمی که اطرافم جمع شده و برای کسب فیض می‌آیند، عمدتاً جوانان هستند. من پیر و دچار مشکل حافظه هستم و آنان دارای حافظه قوی، لذا متهم به دروغ‌گویی یا حفظ غلط خواهم شد و چنین اتهامی تا قیامت دامن‌گیر من می‌شود.

سپس به فقه توجه کردم. هرچه آن را بیشتر زیر و رو کرده و به آن اندیشیدم، چیزی جز عظمت آن توجهم را جلب نکرد و عیبی در آن نیافتم. از این‌رو، شیفته‌ی محافل و مشایخ و

آگاهان این حوزه و تخلّق به اخلاق شان، شده و دریافتیم که انجام فرایض دینی و اقامه‌ی دین و بندگی جز با شناخت فقه امکان‌پذیر نیست، همچنان‌که [سعادت] دنیا و آخرت فقط با علم فقه دست‌یافتنی می‌شود. کسی که دنیا را بخواهد، با فقه به جایگاه رفیع دنیایی خواهد رسید و اگر شخصی دنبال بندگی و عبادت خالصانه باشد، هیچ کسی نمی‌تواند بگوید بدون علم و دانش تعبّد بورز. گفته می‌شود که علم مورد نیاز در تعبّد دینی، همان فقه است و عمل از روی علم و آگاهی.»

این گزارش نشان‌دهنده آن است که امام ابوحنیفه همه‌ی علوم رایج در عصر خودش را از نظر گذرانده تا بتواند از میان آن‌ها رشته‌ی خاصی را که بدان علاقه دارد، انتخاب کرده و در آن تخصص پیدا کند. از این جا روشن می‌شود که ایشان فی الجمله نسبت به تمام علوم رایج زمانش آگاهی و تسلط نسبی داشته‌اند، گرچه نهایتاً به چیزی جز فقه رضایت ندادند. و این انتخاب نیز پس از امتحان دیگر علوم و آزمودن آن‌ها صورت گرفته است.

گزارش دوم

گزارش دوم از یحیی بن شیبان است. وی از امام ابوحنیفه نقل کرده که گفت:

«من مردی بودم که روزگاری در علم کلام غرق شده و کارم مجادله بود. بازار علم کلام و جدل نیز در بصره گرم بود و در حدود بیست و چند بار به بصره سفر کردم و در برخی از سفرها یک سال آن جا می‌ماندم و با بزرگان خوارج اباضیه و صُفریه و دیگر طیف‌ها مناظرات فراوان داشتم. علم کلام را افضل علوم می‌پنداشتم و به این باور بودم که این علمی است که به اصول و ریشه‌های دین می‌پردازد.

پس از مدتی به آن اندیشیدم و با خود گفتم: گذشتگان ما از صحابه و تابعین چیزی از آن چه ما می‌دانیم، کم نداشتند و به هر آن چه آگاهیم، آگاه بودند و بلکه به حقایق امور دینی آگاه‌تر و توان‌تر بودند. با این حال نزاع و جدل نداشتند، خود دنبال جدل نبودند و دیگران را نیز به شدت از آن، نهی می‌کردند. سپس در احوال آن‌ها دقت کردم که چقدر به شرع و ابواب فقهی توجه نشان داده و در این باب سخن گفته‌اند، از همدیگر آموخته و به مردم نیز آموزش داده‌اند و همه را دعوت به یادگیری آن کرده‌اند. هم فتوا می‌دادند و هم طلب فتوا می‌کردند. صدر اول به همین صورت گذشت و تابعین نیز از این منش صحابه پیروی کردند و آن چه از زندگی آنان می‌دانیم، همین بوده است. از این رو، مباحث کلامی و جدلی را ترک کردم و این که صرفاً آگاه به مباحث کلامی باشم، برایم کافی بود.

از این پس با اهل دانش فقه توجه نشان دادم و در این بررسی متوجه شدم؛ کسانی که غرق در مباحث کلامی و جدل شده‌اند، منش و رفتار گذشتگان دینی را ندارند و بسا که انسان‌های قسی‌القلب و بی‌مبالات اند که از مخالفت با کتاب و سنت ایایی ندارند و تقوا و پرهیزگاری در آنان مشاهده نمی‌شود.»

گزارش سوم

گزارش سوم از زفر بن هذیل، شاگرد امام ابوحنیفه، است. وی می‌گوید:

«از امام ابوحنیفه شنیدم که می‌فرمود: در علم کلام پیشرفت کردم، به گونه‌ای که مورد توجه بودم. گاه در مجالس حماد بن ابی سلیمان می‌نشستم. روزی، زنی پیش من آمد و مسأله‌ی شرعی پرسید: درباره مردی که کنیزی را به همسری دارد و می‌خواهد بر اساس سنت طلاقش دهد، چند بار باید طلاق دهد؟ من او را به حماد حواله دادم که از او بپرس و سپس بیا و به من خبر بده! وی از حماد پرسید، حماد جواب داد: می‌تواند او را در حالی که از عادت ماهانه پاک باشد و بعد از پاکی همبستر نشده باشد، یک بار طلاق دهد. سپس به اندازه دو عادت ماهانه عده نگهدارد. پس از این که غسل عادت ماهانه دوم را انجام داد، می‌تواند دوباره ازدواج کند.

از این پس بود که با خود گفتم؛ علم کلام ارزش ندارد و به مجلس حماد روآوردم و به درس‌های او گوش دادم و سخنانش را حفظ می‌کردم و فردایش همان مسائل را تکرار می‌کرد و من کاملاً حفظ می‌شدم در حالی که شاگردانش خطا می‌کردند. از آن پس بود که می‌گفت در صدر مجلس در کنار دست من، فقط ابوحنیفه بنشیند.»

این همان گزارش‌های سه گانه است. این گزارش‌ها از طرق مختلف نقل شده که به لحاظ محتوا وحدت دارند اما به لحاظ الفاظ متفاوت اند، البته تفاوت‌شان در کوتاه و بلندبودن متن روایت است.

گزارش اولی بدون هیچ تردیدی می‌گوید که ایشان از ابتدا فقه را برگزید البته بعد از آن که علوم دیگر را [چنان که ذکر کردیم] نیز فراگرفته بود. دو گزارش بعدی نشان می‌دهد که ایشان علم کلام را به نحو تخصصی فراگرفت، سپس از آن دست برداشته و به فقه روی آورد.

جمع بین روایت اولی و دو روایت بعدی ساده است؛ زیرا که گزارش اولی، رد نمی‌کند که ایشان علم کلام را آموخته و در مسائل آن تأملات داشته و به مناظره و مجادله می‌پرداخته

است؛ بلکه گزارش اول اشاره دارد که وی علم کلام را آموخته و دو روایت دیگر تصریح دارند به این که ایشان همواره در علم کلام مجادله و مناظره داشته و آرامش درونی خود را در این علم می‌یافته و حتی برای مناظره با فرق و مذاهب مختلف، به بصره مسافرت می‌کرده است. در نتیجه، آن چه را که روایت اولی اشاره کرده، دو روایت دیگر به آن تصریح دارند. نهایتاً همه گزارش‌ها می‌رسانند که اهتمام ایشان به فقه بعد از کلام بوده است.

بنابراین، امام ابوحنیفه تمام علوم اسلامی را که در عصر او رائج بود، فراگرفت. قرآن را بر قرائت عاصم حفظ کرد تا اندازه‌ای با حدیث، شعر و ادب آشنایی پیدا کرد و در مسائل اعتقادی با دیگر مذاهب به مجادله پرداخته و برای این منظور مدام به بصره مسافرت می‌کرد که گاهی بخاطر این گفت‌وگوهای علمی تا یک سال در بصره می‌ماند، پس از غور کامل در این علوم، به فقه روی آورد.

مجادلات در اصول عقاید، وی را در آغاز حیات علمی‌اش به خود مشغول داشت تا آن جایی که در این زمینه به جایگاه رفیع دست یافت و در فهم اصول دین صاحب سبک شد بلکه گزارش شده است حتی بعد از ورود به علم فقه گاهی که شرایط فراهم می‌شد، به مجادلات کلامی می‌پرداخت. باری، ایشان در مسجد بودند که خوارج وارد مسجد شده و داخل حلقه درسی ایشان شدند و ایشان نیز با آن‌ها به مجادله پرداختند. همچنین با برخی غلاة شیعه مجادله نموده و آن‌ها را قناعت دادند و همین‌طور، این اتفاقات در حالی بود که ایشان کاملاً به فقه روی آورده بودند. علی‌رغم این که گه‌گاه به مجادلات کلامی می‌پرداختند، مدام یاران و نزدیکان خود را از مجادلات کلامی و اعتقادی باز می‌داشتند. در این زمینه گزارش شده که ایشان فرزندش حماد را در حال مناظره کلامی دید و از آن منع کرد. حاضران گفتند: خودت در مسائل اعتقادی مناظره می‌کنی اما ما را از آن باز می‌داری؟ امام در پاسخ گفت: «بله! ما مناظره می‌کردیم اما رعایت احتیاط را می‌کنیم که طرف مقابل ما نلغزد. در حالی که شما به منظور لغزش طرف مقابل تان مناظره می‌کنید! و کسی که بخواهد طرف مقابلش بلغزد، می‌خواهد وی کافر شود و کسی که بخواهد طرف مقابلش کافر شود، خود زودتر از وی کافر شده است.»

خلاصه کلام این که امام ابوحنیفه همان‌گونه که از گزارشات مختلف به دست می‌آید، زندگی [علمی] خود را با جدل در مسائل اعتقادی که اصطلاحاً علم کلام نامیده می‌شود، آغاز کرد و با مذاهب مختلف مجادله و مفاخره داشته است. سپس به علم فقه روی آورد، به‌گونه‌ای که تمام تلاش فکری‌اش را به این علم مبذول داشت. اگرچه گاهی در مباحث

اعتقادی نیز به مجادله می‌پرداخت البته زمانی که نیاز فکری یا اثبات حق او را وادار به مجادله می‌ساخت.

بنابراین، امام پس از آن که در مسائل اعتقادی و کلامی مانند فرق و مذاهب مختلف غرق شده بود، به فقه پرداخت و برای فراگیری فتاوی مختلف به مشایخ بزرگ زمان خودش روی آورد و یکی از این مشایخ را برگزیده و ملازم او گشت، هم فرا گرفت و هم آموخته‌هایش را بر او ارائه کرد. پیداست که این روش را مفید یافته بود. چون رسم چنین بود که طالبان علم در ابتدا از مشایخ مختلف فرا می‌گرفتند، سپس یکی از بزرگترین مشایخ را برگزیده و داشته‌هایش را بروی عرضه می‌کردند و بدین ترتیب مسائل را دقیق‌تر می‌آموختند.

در دوران امام ابوحنیفه، کوفه مرکز فقهای عراق بود. چنانکه بصره مرکز و محل فرق و مذاهب کلامی و مباحث اعتقادی بود. این بستر و فضای علمی، تأثیرات خود را بر امام داشت. چنان که خود امام فرموده است: «من در معدن علم و فقه بودم و با اهل علم نشست و برخاست کردم و در نهایت با فقهی از فقهای [بزرگ] هم‌نشین شدم.»

امام ابوحنیفه حماد بن ابی سلیمان را به استادی برگزید و تا زمانی که حماد زنده بود، از او فقه آموخت. اکنون؛ سه نکته باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. هنگامی که امام ابوحنیفه به فقه روی آورد و نزد حماد آمد، چند سال داشت؟
۲. زمانی که مستقلاً به تدریس شروع کرد، چند سال داشت؟
۳. آیا این همراهی با حماد انحصاری بوده است، به گونه‌ای که با کسانی دیگر ارتباط علمی نداشته؟ یا فقه را فقط از حماد آموخته است؟

در پاسخ به سوال اول باید گفت: برای ما ممکن نیست که سن امام را در زمانی که به فقه روی آورد، روشن سازیم و نیز روشن نیست که در چه سنی نزد حماد رفته است، مگر این که سن شروع به تدریس او را مورد توجه قرار دهیم، چون شروع به تدریس او معروف و واضح است. اکثر گزارش‌ها اتفاق نظر دارند که امام ابوحنیفه تا زمان مرگ حماد، ملازم او بود. پس از مرگ حماد است که امام ابوحنیفه، حلقه درسی حماد را [که نزدیک بود از هم بپاشد] پر کرد، حماد در سال ۱۲۰ ه.ق. درگذشته است. گویا امام ابوحنیفه در زمان فوت حماد، چهل سال داشته و در همین سن حلقه درسی خود را در حالی که به لحاظ جسمی و فکری به پختگی کامل رسیده بود، شروع کرده است.

امام گویا در نظر داشته که قبل از این، حلقه درسی خود را شروع کند اما از انجام آن منصرف شده است. زُفر از شاگردان امام از ایشان نقل کرده است که امام نسبت به ارتباط با استادش حماد چنین گفته است: «ده سال ایشان را همراهی کردم، سپس هوای ریاست در سرم زد و خواستم از حماد فاصله بگیرم و حلقه درسی خود را داشته باشم از این رو، در یک شامگاهی به منظور اجرای این تصمیم از خانه خارج شدم. وقتی وارد مسجد شدم، چشمم به ایشان افتاد دلم نیامد که از ایشان جدا شوم لذا مثل همیشه در جلسه درسی ایشان نشستم. در همین شب بود که خبر مرگ یکی از نزدیکان حماد را به ایشان دادند که در بصره درگذشته و اموالی از او بجا مانده بود و وارثی جز حماد نداشت. به من دستور داد تا در جایگاه ایشان بنشینم. با خروج ایشان از مجلس، مسائلی برای من مطرح گردید که آن‌ها را قبل از ایشان نشنیده بودم. من پاسخ‌های خودم را ارائه داده و آن‌ها را مکتوب کردم. هنگامی که استاد برگشت، مسائل پیش آمده را که حدود شصت مسأله بود، به ایشان عرضه داشتم. ایشان در چهل مسأله هم نظر من بود ولی در بیست مسأله دیگر با من نظر موافق نداشت. از این رو با خود تعهد کردم تا زمانی که حماد زنده است، از ایشان جدا نشوم و براین تعهد باقی ماندم.»

آن چه ثابت است، این که امام ابوحنیفه هجده سال شاگرد حماد بوده است. از خود امام گزارش شده است که فرموده اند: «وارد بصره شدم، گمان می کردم که جواب هر سوالی را که از من بشود، می دانم. اتفاقاً، مردم از من سؤالاتی کردند که پاسخ آن‌ها را نمی دانستم. پس با خود تعهد کردم که تا حماد زنده باشد، از ایشان جدا نشوم از این رو مصاحبت من با ایشان هجده سال به طول انجامید.»

وقتی که ایشان هجده سال شاگرد حماد بوده باشد و در هنگام فوت حماد نیز چهل سال داشته باشد، معلوم می شود که از ۲۲ سالگی شاگرد حماد بوده و در چهل سالگی نیز جلسات مستقل درسی دایر کرده است.

اما آیا استادی حماد نسبت به ایشان انحصاری بوده است؟ از بررسی زندگی ایشان برمی آید، چنین نبوده که او از هیچ استاد دیگر استفاده نکرده باشد. چرا که امام ابوحنیفه به منظور حج، سفرهای زیادی به مکه و مدینه داشته و در این دو شهر با علمای زیادی که بسیاری از آن‌ها از تابعین بوده اند، ملاقات داشته است. این ملاقات‌ها قطعاً علمی بوده است تا از آن‌ها حدیث نقل کند و گفت‌گوهای فقهی داشته باشند و طریقه‌های فقهی همدیگر را مورد بررسی قرار دهند البته در منابع زندگی و تاریخ امام ابوحنیفه، مشایخ متعددی برای ایشان برشمرده اند.

استادانی که امام از آن‌ها نقل روایت کرده و استفاده علمی برده است، به فرق و مذاهب مختلف تعلق دارند؛ ثابت شده که ایشان از زید بن علی و جعفر الصادق که از امامان شیعه‌اند و نیز عبدالله بن حسن بن حسن، معروف به ابو محمد نفس الزکیه و برخی از رجال کیسانیه [که معتقد به رجعت بودند] استفاده علمی برده است. البته توضیح بیشتر در این مورد در بحث از استادان ایشان خواهد آمد.

از مطالب گذشته روشن می‌شود که امام ابوحنیفه با وجود ملازمت با استادش حماد، فقها و محدثین فراوان دیگر را نیز ملاقات کرده است. مدام دنبال تابعین [هرجا که بودند و هرجا و هرگونه که یافت می‌شدند] بودند، مخصوصاً آن دسته از تابعین که شاگردان صحابه [که در فقه و اجتهاد جایگاه بلندی داشتند] بودند. تا آن‌جا که خود امام می‌فرماید: «فقه عمر، فقه علی، فقه عبدالله بن مسعود و فقه ابن عباس را از شاگردان ایشان آموختم.» روشن است که اگر ایشان تنها به شاگردی حماد اکتفا می‌کرد، دریافت فقه این تعداد از صحابه، برای ایشان میسر نبود.

امام ابوحنیفه در چهل سالگی در مجلس درس استادش حماد در مسجد کوفه نشسته و شروع به تدریس کرد. در این جلسات فتاوایی را که بر او عرضه می‌شد و قضایای را که به او می‌رسید، با روش قیاس و تمثیل با منطق و عقل قوی و استوار مورد بررسی قرار می‌داد تا آن‌جا که این شیوه فقهی برخاسته از این جلسات، منجر به شکل‌گیری مذهب حنفی گردید. فعلاً بنا نداریم که عوامل شکل‌گیری این علم و پیامدهایی را که به آن منتهی شد، به تفصیل بیان کنیم زیرا این نکته جای مناسب خود را می‌خواهد.

اما این‌جا از سیر زندگی ایشان و امور مرتبط به آن صحبت خواهیم کرد. یعنی شخصیت ایشان و نیز اموری را که در شخصیت علمی ایشان تأثیرگذار بودند، مورد بحث قرار خواهیم داد. سپس به نتیجه دو نکته یاد شده یعنی درخت علمی که برای نسل‌های بعدی کاشت و در قرون بعدی به ثمر نشسته و راه‌های تازه اجتهاد و تفقه را فراروی مردم در کشورهای مختلف گشود، می‌پردازیم.

برای تبیین تمام زوایایی که به زندگی ایشان مربوط می‌شود، توضیح دو نکته ضروری است:

اول؛ کیفیت زندگی و این‌که معیشت ایشان از چه راهی تأمین می‌شده است؟

دوم؛ موضع امام در زندگی اجتماعی یعنی رویدادهای مهم آن دوران و مقدار اثرگذاری این موضع گیری در سیر زندگی ایشان.

آنچه از تاریخ برداشت می شود، این که امام ابوحنیفه در خانواده ای متمول نشو و نما یافته، پدر و جد او هردو تاجر بودند. به احتمال زیاد، تجارت شان ابریشم بوده است. تجارت ابریشم همواره برای صاحبش خیر و برکت می آورد. اشاره شد که امام ابوحنیفه این تجارت را از پدر و جدش به ارث برده است. وی در ابتدای نوجوانی و جوانی در بازار رفت و آمد داشت و به درس و فراگیری توجهی نداشت. تا این که شعبی به ایشان توصیه کرد که با علما نشست و برخاست داشته و برای فراگیری علم و دانش به آن ها مراجعه کند. از آن پس به علم روی آورد. اما این که از تجارت کاملاً دست برداشت یانه؟ همه گزارش ها حاکی از آن است که ایشان از تجارت فاصله نگرفته و تا آخر عمر به این کار مبادرت می ورزیده است. در گزارش ها آمده است که ایشان شریکی داشت که امام را در آموختن مستمر علم و دانش، خدمت به فقه و روایت حدیث کمک می کرد. راویان زندگی امام ابوحنیفه هم بر تاجر بودن امام اتفاق نظر دارند و هم بر انصراف ایشان برای آموختن علم و دانش، جمع بین این دو نکته میسر نیست مگر این که کدام شریک امین او را یاری رساند و او را از ماندن دائمی در بازار بی نیاز سازد، اگرچه ایشان از وضعیت بازار آگاه بود و تاجر مسلکی/حرفه ای به شمار می آمد.

این ویژگی علمایی است که بین علم و تجارت جمع کردند. چنان که واصل بن عطا از بزرگان معتزله و از معاصران امام ابوحنیفه که هردو در یک سال متولد شده و هردو نیز فارسی زبان بودند، بین زندگی علمی و تجاری جمع کرده بود. او نیز زندگی اش بر تجارت می چرخید و یکی از بستگان یا خویشاوندان امانت دارش که با او شریک بود، تجارت را اداره می کرد و واصل بن عطا مشغول امور علمی و دفاع از اسلام در قبال مهاجمین می شد. پس عجیب نیست که امام ابوحنیفه هم تاجر باشد و هم با حدیث به مسائل علمی بپردازد. ابوحنیفه به عنوان یک تاجر دارای چهار ویژگی مرتبط به برخورد با مردم در امر تجارت بود که این صفات از او، یک تاجر حرفه ای ساخته بود، همان گونه که به لحاظ علمی نیز در اوج قرار داشت. این چهار ویژگی عبارتند از:

۱. روحیه غنامند و بی نیازی داشت، هیچ گاه طمع [که باعث ایجاد روحیه فقر است] بر او مستولی نمی شد.

۲. انسانی بود به شدت امانت‌دار و در امر امانت‌داری و امور مربوط به آن بسیار بر خود سخت می‌گرفت.

۳. اهل مدارا بود، خداوند او را از بخل دور می‌داشت.

۴. دیانت‌اش بسیار بالا بود و در اجرای مناسک دینی جدیت داشت، اهل عبادت زیاد بود به نحوی که روزها را به روزه و شب‌ها را به عبادت سپری می‌کرد.

مجموع این صفات، اثرش را در معاملات تجاری نشان می‌داد، به گونه‌ای که ایشان در میان بقیه تاجران منحصربه‌فرد بودند؛ تا آن‌جا که بسیاری او را به ابوبکر صدیق (رض) تشبیه می‌کردند. گویا امام نمونه عینی حضرت ابوبکر صدیق بود که سیره‌ی او را اجرا می‌کرد و براستی هم که حضرت صدیق از سلف لازم‌الاتباع است.

همواره در خرید، همانند فروش امانت‌دار بود. روزی، زنی لباس ابریشمی آورد که آن‌را به امام بفروشد. امام پرسید: قیمتش چند است؟ زن جواب داد: یک‌صد. امام جواب داد: این، بیشتر از صد می‌ارزد! آخرش به چند می‌گویی؟ زن، صدتا صدتا بر آن افزود تا به چهارصد رسید. امام فرمود: این، بیشتر از چهارصد می‌ارزد. زن [با عصبانیت] گفت: مسخره‌ام می‌کنی؟ امام فرمود: کسی را بیار که قیمت‌گذاری کند. زن، مردی آورد و امام آن‌را به پنجصد خریداری کرد.

این‌جا امام را مشتری می‌بینیم که بیش از آن‌که در فکر خودش باشد، به فکر فروشنده است؛ لذا دنبال این نیست که از غفلت فروشنده سوء استفاده کند بلکه معامله را به فرصتی برای راهنمایی و ارشاد تبدیل کرده و فروشنده را راهنمایی می‌کند.

امام فروشنده‌ای بود که اگر خریدار ضعیف یا دوستش بود، از سودش چشم‌پوشی می‌کرد یا حتی از زیادی سودش به او می‌بخشید. روزی، زنی پیش او آمد و گفت: من واقعا زن فقیری هستم! این لباس را به قیمتی که برایت تمام شده، به من بفروش! امام فرمود: آن‌را به چهار درهم بخر! زن جواب داد: مرا مسخره می‌کنی؟ در حالی که من زن سالخورده‌ای هستم! امام جواب داد: من دو لباس خریدم که یکی از آن‌ها را فروختم و چهار درهم سود داشتم، با کسر آن سود، این لباس برایم چهار درهم تمام شده است.

باری، یکی از دوستانش نزد او آمد و لباس خز با شکل و رنگ خاصی از او خواست. امام فرمود صبر کن تا برایم بیاید و آن‌را برایت نگهدارم إن شاء الله. هنوز هفته به آخر نرسید که چنین لباسی به دست امام رسید. اتفاقا دوباره گذر دوستش به مغازه امام افتاد.

فرمود: لباس مورد انتظارت را یافتم! سپس لباس را به دوستش داد. دوستش پرسید: قیمتش چند است؟ امام فرمود: یک درهم! دوستش گفت: مرا مسخره می‌کنی؟ امام فرمود: نه، دو لباس به بیست و یک درهم خریداری کرده بودم، لباس اول را به بیست درهم فروختم و اکنون این لباس به قیمت یک درهم برایم تمام شده است.

شکی نیست که این معامله، توأم با بخشش است یا این که بخشی است در قالب معامله؛ آن را نمی‌شود تجارت گفت. اما این نکته از خُلق و خصلت انسانی، تدین، امانت‌داری، عقلانیت و وفاداری این تاجر بزرگ خبر می‌دهد و بیان‌گر وجود مدارای نهاده شده در درون اوست.

ایشان در هرآنچه که شبهه گناه در آن وجود داشت، سخت‌گیر بود حتی اگر آن شبهه بعید بود. اگر در مورد مالی، گمان یا توهّم گناه وجود داشت، این مال مشکوک را از بقیه مالش جدا کرده به فقرا و نیازمندان صدقه می‌داد. گزارش شده که امام، شریک خود [حفص بن عبدالرحمن] را به همراه جنس فرستاد و به او تذکر داد که یکی از لباس‌ها دارای عیب است و او را الزام کرد که در هنگام فروش، عیب را برای مشتری متذکر شود. اما حفص متاع مذکور را فروخت و یادش رفت که عیب را به خریدار تذکر دهد. این در حالی بود که نمی‌دانست خریدار چه کسی است؟ وقتی که امام از این ماجرا خبردار شد، تمام قیمت آن جنس را صدقه داد.

با وجود این ورع و تقوا و بسنده کردن به سود حلال، تجارت ایشان بسیار پر برکت بود و بخش اعظم درآمد خود را برای علما و محدثین انفاق می‌کرد. در تاریخ بغداد آمده است: امام ابوحنیفه سود سالیانه‌اش را جمع‌آوری نموده و با آن نیازمندی‌های علما و محدثین از قبیل مخارج زندگی، لباس و دیگر نیازهای‌شان را تأمین می‌نمود. اگر پولی باقی می‌ماند، به صورت نقدی به آن‌ها پرداخت کرده و می‌گفت: با این پول نیازهای‌تان را برطرف نمایید و فقط از خداوند تشکر کنید، زیرا من چیزی ندارم که به شما بدهم، فقط خداوند مرا واسطه اعطای آن برای شما قرار داده است.

بدین ترتیب، امام [رضی الله عنه] سودی را که از تجارت می‌برد، برای حفظ آبروی علما، تأمین نیازهای آن‌ها و برطرف کردن کمبودهای زندگی آنان هزینه می‌کرد، تا اهل علم از هرگونه عطا و صدقه بی‌نیاز باشند. تلاش داشت که ظاهر و باطن‌اش نیکو باشد، از این رو به لباس اهمیت می‌داد و بهترین لباس را برمی‌گزید تا آنجا که گاهی قیمت عبایش به سی

دینار می‌رسید، ظاهر زیبا داشت و بسیار از عطر استفاده می‌کرد. شاگردش ابویوسف در این مورد گفته است: امام حتی نسبت به بند نعلین خود حساس بود و هرگز دیده نشد که بند نعلین‌شان بریده شده باشد.

عادت داشت که آشنایانش را توصیه کند تا نسبت به لباس و ظاهر خود اهتمام ورزند. روایت شده که امام برخی از هم‌نشینانش را در لباس کهنه دید. دستور داد که منتظر بماند. تا این‌که دیگران متفرق شدند و او تنها ماند، سپس امام دستور داد؛ سجاده را بلند کن و هرچه را در زیر آن است، بردار! آن مرد، سجاده را برداشت و دید که در زیر سجاده، هزار درهم است. امام فرمود: پول را بردار و با آن وضعیت لباس خود را تغییر بده

آن مرد پاسخ داد: من مرد متمولی هستم، اوضاع مالی‌ام خوب است و به این پول نیاز ندارم. امام به او فرمود: آیا این حدیث را نشنیده‌ای که می‌گوید: «خداوند دوست دارد که آثار نعمتش را در بنده‌اش مشاهده کند؟» پس سزاوار است، وضعیت ظاهری خود را تغییر بدهی تا دوستان با دیدن تو غمگین نشوند.

ادامه دارد...



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

شهروندی از دیدگاه اسلام (پاره دوم و پایان)

نویسنده: پرفیسور محمد هاشم کمالی

مترجم: محمدعلی جویا^۱

ط) حقوق شهروندان

موقف اصلی شریعت در رابطه با شهروندان غیر مسلمان برابری حقوق و تکالیف آنها با هموطنان مسلمانشان است. شش حق در ارتباط با شهروندی مورد بحث قرار گرفته: حق نامزدی و داوطلب شدن برای احراز مناصب حکومتی، حق مشارکت در انتخابات، حق اظهار نظر در امور اجتماعی، حق انتقاد از رهبران سیاسی، حق تمرد از فرمان خلاف شرع، حق کسب دارایی و تعلیم. در ادامه در مورد هریک از این حقوق بنیادین شهروندان بحث خواهیم کرد.

در آغاز لازم است، یادآوری گردد که این مجموعه حقوق و وظایف شامل شهروندان مسلمان و غیر مسلمان به صورت یکسان می شود و به جز موارد خاص تخطی از این پیش فرض، اصول اساسی برابری بر آنها حاکم است. اما پیش از پرداختن به جزئیات حقوق و تکالیف شهروندان، لازم است به چند ملاحظه در باب بسط تاریخی موضوع بیان شود.

۱. دکترای فقه و حقوق قضایی.



در طول عصر پیشا استعمار، به دلیل شیوع خودکامگی، کودتاهای نظامی و نقض گسترده حقوق و آزادی‌های اساسی، حقوق شهروندی در همه کشورهای اسلامی مورد توجه قرار نگرفته است. پیچیدگی وضعیت، به ویژه در کشورهایی که اقلیت‌های دینی در آن زندگی می‌کردند و منافع و درخواست‌های متناقض داشتند، پیشرفت در این عرصه را با مانع مواجه کرده بود. ممکن استثنائاتی هم در برخی از کشورها یا مقاطع خاصی از تاریخ وجود داشته باشد، اما وضعیت عمومی هنوز به این صورت باقیمانده که علی‌رغم وجود فرازهای مترقی در باب حقوق و آزادی‌های اساسی در قوانین اساسی، حتی دهه‌ها پس از تصویب این قوانین، مسئله از حد نظری فراتر نرفته است. این الگوی عمومی شامل کشورهایی مثل عربستان سعودی، ایران، سودان و پاکستان که خود را دولت‌های اسلامی اعلام کرده‌اند، می‌شود.

یکی از دلایل این‌که چرا در دوران استعمار حقوق شهروندی غیر مسلمانان، به ویژه اقلیت‌های مسیحی در سرزمین‌های اسلامی مورد تعرض قرار نگرفت وضعیت ویژه آن‌ها و حمایتی بود که از سوی قدرت‌های اروپایی دریافت می‌کردند. این وضعیت حتی بعد از دوره استعمار و تحت نظام کاپیتولاسیون ادامه یافت، در نظام کاپیتولاسیون در کشورهای تازه تأسیس، ساکنان غیر مسلمان حتی در دادگاه‌های ملی مورد محاکمه قرار نمی‌گرفتند. وضعیت شایعی که ساکنان اروپایی این کشورها از آن بهره‌مند بودند، ظاهراً در طولانی مدت به ضررشان تمام شد، چون مانع ادغام آن‌ها در جوامع محلی گردید و موضوعات مربوط به وضعیت آن‌ها در دستور نهادهای قانون‌گذاری و قضایی کشورهای میزبان قرار نگرفت. این عدم توازن در نوشته‌های برخی از افراد شاخص چون سید قطب و مودودی نیز مورد اشاره قرار گرفته است، آن‌ها تلاش کردند که استثنابودگی و تبعیض مذهبی را به اصل بنیادین سازمان‌های اجتماعی و سیاسی در درون دولت اسلامی تبدیل کنند. شهروندان غیر مسلمان در نوشته‌های این افراد به عنوان شهروند درجه دوم دسته‌بندی شده و حق ندارند که در مناصب کلیدی حکومتی استخدام یا در مجالس قانون‌گذاری شرکت کنند. با آن‌ها به عنوان اهل ذمه و گروه‌های تحت حمایتی برخورد می‌شود که نیازی نیست تا در ساختار سیاسی که مسلمانان برای خودشان ایجاد کرده‌اند، ادغام شوند. موضوعات مربوط به شهروندی یکبار دیگر نادیده گرفته شد، صرفاً به این دلیل که این نویسندگان رژیم تبعیض را پذیرفته بودند. به نظر افندی این دسته از نویسندگان حتی به خود زحمت ندادند که به نویسندگان قرن پنجم/یازدهم مثل ابوالحسن ماوردی مراجعه کنند که معتقد

بود، غیر مسلمانان می‌توانند به مقام وزارت منصوب شوند. نیاز بود اصلاحی صورت گیرد و این مهم در نوشته‌های فتحی عثمان، سلیم العوا، فهمی هویدی، عبدالوهاب الافندی، توفیق الشاوی، راشد الغنوشی و دیگرانی که از برابری کامل برای تمامی شهروندان حمایت می‌کردند، محقق شد.

عبدالحمید متولی و طارق البشیری بر این باور اند که اسلام مسلمانان و غیر مسلمانان را در غالب حقوق و تکالیف برابر می‌داند. منابع شریعت حاوی اصول کلی است که می‌توانند بنیاد یک رژیم برابرگرایانه حقوق و تکالیف برای غیر مسلمانان را ایجاد کند. با این وجود فقیهان متقدم این راه را در پیش نگرفتند و نخواستند برابری کامل میان مسلمانان و غیر مسلمانان را برقرار نمایند. نابرابری‌های که در اعصار متقدم وجود داشت و خود را ماندگار کرد، بعضاً به این دلیل بود که اسلام بنیاد دولتی قرار گرفت که وحدت اعتقادی جامعه مسلمانان را به یک الگو تبدیل کرد. ممکن است برابری کامل در آن شرایط ممکن نبوده، اما پس از ظهور ساختارهای سیاسی جدید و قوانین اساسی، دنیای اسلام دست‌خوش تحول گردیده و اکنون بر بنیاد وحدت ملی استوار است تا وحدت اعتقادی. این شرایط برابری حقوق و تکالیف فرقه‌های مختلف دینی یک چشم‌انداز واقع‌گرایانه است. عبدالوهاب خلاف آن را نیز یادآور شده که وضعیت غیر مسلمانان در میان جوامع مسلمان، در اعصار متقدم تنها تحت تأثیر عوامل دینی نبوده بلکه ملاحظات سیاسی هم بر آن تأثیر داشته داشته است. اکنون مهم است که مثلاً مسیحیان مصری مجبور نیستند نابرابری‌ها را تحمل کنند، بلکه در عوض نوعی برادری معنوی و اعتماد باید تشویق شود تا به پرسش برابری حقوق و تکالیف پاسخ داده شود.

لازم است خاطر نشان گردد که قواعد فقهی مربوط به وضعیت غیر مسلمانان و اهل ذمه را حکومت مرکزی یا دولت نساخته، بلکه بیشتر محصول فردی فقه‌است. لذا قواعد فقه به دست مردان دین و دانشمندان شریعت با استفاده از روش‌شناسی اصول فقه و اجتهاد بسط یافت. دولت - ملت‌های جدید از این پیش‌فرض فاصله گرفته است. دولت حاکمیت خود را بر اساس قانون اساسی اعمال می‌کند و کار قانون‌گذاری آن معمولاً به نهادها سپرده شده که می‌تواند مجلس قانون‌گذاری، پارلمان یا شورای مشورتی باشد. علاوه براین، در بسیاری از قوانین اساسی موجود کشورهای اسلامی دین از سیاست جدا شده و مبنای قوانین اداره و حکومت بر دین قرار ندارد، بلکه بر نهادهای عقلانی دولت بنا شده است.

بر مبنای این تحلیل برخی از شارحان، مانند فتحی عثمان، سلیم العوا، طارق البشري و افندی معتقدند که غیر مسلمانان حتی می‌توانند رئیس دولت انتخاب شوند. چون اکنون ریاست دولت یک مقام سیاسی است، نه یک مقام دینی. در معنای عام‌تر، این یک مقام انتخابی است و معنای انتخاب آن است که مردم به شخصی که مناسب تشخیص می‌دهند، رأی می‌دهند. ممکن است در گذشته‌ها طبیعی بوده باشد که ریاست دولت و حکومت یک مسلمان تعیین شود، اما قوانین اساسی جدید معمولاً این مسئله را در پرتو واقعیت موجود جامعه تنظیم می‌کنند و معنایش آن است که هیچ مقررات از پیش تنظیم شده‌ای وجود ندارد. به نظر من افکار عمومی در بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان در دنیای عرب و آسیا از نظریه ریاست غیر مسلمان بر دولت اسلامی حمایت نمی‌کند، هرچند ممکن است در کشورهایی که اقلیت‌های غیر مسلمان جمعیت قابل ملاحظه‌ای دارند، چشم‌انداز متفاوتی را مشاهده کرد.

۱. حق رأی

شهروند می‌تواند در انتخاب رئیس دولت و دیگر نمایندگان ارکان حکومت مشارکت کند. ابن قدامه رأی جمهور را این‌گونه بیان می‌کند: «بر هرکسی که مسلمانان به عنوان رهبر و امام توافق کنند و با او بیعت کنند، امام خواهد بود و باید او را یاری و از او اطاعت شود.» امام در دو مرحله انتخاب می‌شود، مرحله اول نامزدی (ترشیح) نامیده می‌شود و مرحله دوم بیعت. شخص می‌تواند به وسیله گروهی از انتخاب کنندگان که اهل حل و عقد نامیده می‌شوند یا به وسیله امام حاضرانتخاب شوند. شیوه دوم را استخلاف یا عهد می‌نامند. هردو شیوه در انتخاب چهار خلیفه راشده به کار رفته است. اما این بیعت عمومی جامعه یعنی رأی آن‌هاست که نامزدی اهل حل و عقد را به ثمر می‌نشانند. به عبارت دیگر، نامزدی به تنهایی، اگر به دنبال آن بیعت صورت نگیرد، اثری در تعیین رئیس دولت ندارد.

حق شهروندی بیعت در اصل قرآنی شورا ریشه دارد که به جامعه شایستگی اداره اموری خودش را اعطا می‌کند. انتخاب رئیس دولت یک مسئله مهمی است که به همه جامعه مربوط می‌شود. بنابراین، مشورت باید جایگاه درستش را به صورت انتخابات عمومی و بیعت پیدا کند، تا تمامی اعضای جامعه در آن مشارکت نمایند. قرآن مشارکت فعال جامعه در حکومت خودشان را تشویق می‌کند. این را می‌توان از آیات فراوانی که به صورت مستقیم جامعه مؤمنان را مخاطب قرار می‌دهد، فهمید. مخاطب مستقیم وحی بودن، آن‌گونه که به

روشنی از فراز قرآنی معروف «یا ایها الذین آمنوا» بدست می‌آید، به این معناست که قرآن به جامعه اسلامی در بر عهده گرفتن اجرای شریعت اعتماد می‌کند.

از آن‌جا که جامعه نمی‌تواند همواره به صورت مستقیم مسئولیتش را انجام دهد، این حق را دارد که نمایندگان را انتخاب کند تا به نیابت از آن‌ها انجام دهند. بنابراین، رئیس دولت وکیل جامعه است که انتخاب و به او اعتماد شده است تا امور آن‌ها را بر اساس شریعت اداره کند. در رابطه با شیوه انتخاب و این که مستقیم باشد یا غیر مستقیم (از طریق گروه منتخبان) یا ترکیبی از هردو، موضوعی است که می‌توان از طریق مشورت آن را سامان داد. از آن‌جا که انتخابات یک حق جامعه است، این جامعه است که باید نسبت به شیوه استیفای این حق تصمیم بگیرد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» این آیه یک نص روشنی است در رابطه با مشارکت مستقیم. به هر حال، سابقه خلفای راشدین نشان از حجیت انتخاب غیر مستقیم دارد. خلیفه اول، ابوبکر، از طریق نامزد شدن و بیعت مردم مدینه انتخاب شد و سایر مردم به صورت مستقیم مشارکت نکردند، اما اعتراضی هم نسبت به شیوه انتخاب صورت نگرفت. اگر این را به اصطلاح مدرن ترجمه کنیم، معادل انتخابات غیر مستقیم خواهد بود.

نمونه‌هایی از انتخابات غیر مستقیم در قوانین اساسی برخی از کشورهای معاصر مسلمان نیز مشاهده می‌شود؛ مثل اندونزی که در آن رئیس دولت به وسیله نشست مشترک پارلمان و دیگر ارکان نمایندگی انتخاب می‌شود. در سال ۲۰۰۴ رئیس جمهور اندونزی از طریق انتخابات‌های جداگانه و با رأی مستقیم مردم انتخاب شد. تقریباً موردی را نمی‌توان یافت که در سابقه حاکمان سلسله مراتبی متقدم انتخابات محلی، شهری یا حتی پارلمانی وجود داشته باشد. ولی به نظر می‌رسد که اصل اساسی نمایندگی، مشورت و انتخابی که فقها در رابطه با تعیین امام گفته اند، نسبت به سایر مقامات و ارگان‌های نمایندگی حکومتی نیز دقیقاً قابل اجراست. به نظر می‌رسد گسترش دامنه مشورت در امور سیاسی، با حد اکثر ممکن مؤثریت، با تعالیم قرآن هماهنگ و مطلوب قرآن است.

به صورت سنتی، در انتخاب رئیس دولت تنها شهروندان مسلمان مشارکت می‌کردند، چون دیدگاه شایع در میان فقهاء متقدم همین بود و نیز به استناد این واقعیت که در انتخاب هیچ یک از خلفای راشدین غیر مسلمانان شرکت نکردند. لذا یک قاعده تأسیس گردید که تنها مسلمانان حق دارند نسبت به انتخاب رئیس دولت رأی بدهند. با این وجود، عبدالکریم زیدان به درستی بر این باور است که در شرایط موجود شهروندان غیر مسلمان نیز می‌توانند

در انتخاب رئیس دولت مشارکت کنند، به همان صورت که مجازند در امور حکومتی و ارکان نمایندگی آن مشارکت کنند. بنابراین، آن‌ها می‌توانند برای عضویت در مجالس نمایندگان کاندید شوند و نیز حق دارند رأی بدهند. به همین صورت می‌توانند در امور سیاسی نظر بدهند، حکومت را نقد کنند و به نمایندگی از موکلین‌شان دادخواهی کنند. بنابراین، هیچ مانعی بر سر راه مشارکت شهروندان غیر مسلمان در انتخاب رئیس دولت یا عضویت‌شان در مجالس قانون‌گذاری وجود ندارد. راشد الغنوشی دیدگاه زیدان را در این زمینه مورد بحث قرار داده و حمایت قاطع خود را از آن اعلام کرده است. سعید رمضان نیز به حق اتباع غیر مسلمان برای رأی دادن و عضویت در پارلمان معترف است. وی اضافه می‌کند که قوه قانون‌گذاری پارلمان‌های مسلمان باید تابع دستورات شریعت باشد، اعم از این که اعضای غیر مسلمان آن را بپذیرند یا نپذیرند. به باور رمضان این مشکل را می‌توان از طریق گذاشتن شرطی در قانون اساسی حل کرد که پارلمان حق نداشته باشد، قانونی مخالف با قرآن و سنت وضع کند.

۲. حق نامزدشدن (حق الترشیح)

شواهدی در سنت وجود دارد که افراد، مسلمان باشد یا غیر مسلمان، نباید خود را برای مقامات نامزد کند. به عبارت دیگر، تبلیغ از خود به منظور جلب رأی نکوهش شده است. عبدالرحمن بن سمره از پیامبر (ص) روایت کرده است که فرمود: «یا عبدالرحمن بن سمره، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكَلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا.» عبدالرحمن بن سمره بدنال امارت نباش، چون اگر آن را بخواهی و به دستت برسد، به آن واگذار شده‌ای و اگر بدون خواستن به تو داده شد، بر آن یاری شده‌ای. در حدیث دیگر نیز روایت شده که ابوذر غفاری از پیامبر (ص) درخواست کرد که او را به منصب حکومتی منصوب کند، پیامبر در پاسخ فرمود: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا.» ای ابوذر، تو ضعیف و ناتوانی و این مسئولیت‌ها امانت است و روز قیامت مایه‌ی رسوایی و پشیمانی خواهد بود؛ مگر برای کسی که آن را با رعایت حَقّش بپذیرد و به وظیفه‌ی خود در این مسئولیت عمل کند. البته این مسئله در نامزدشدن شخص به وسیله شخص یا اشخاص دیگر صدق نمی‌کند، چون نامزدشدن به وسیله دیگران به معنای درخواست جامعه است و حاکی از اطمینان مردم از شایستگی وی نسبت به انجام وظیفه می‌باشد.

نویسندگان جدید بر این باور اند که به دلیل تغییر شرایط، اگر نامزدها پا پیش نگذارند و خود را برای مردم معرفی نکنند، انتخاب نامزد مناسب برای مناصب عمومی کار دشواری است. دستوری که در حدیث فوق وارد گردیده، می‌تواند یک تشریع زمان‌مند (موقت) باشد که با همان شرایط زمان صدورش تناسب داشته اما با مصالح اجتماعی کنونی سازگار نیست. زیدان حتی فراتر رفته و معتقد است که نامزدشدن در صورت وجود افراد رقیب در شرایط موجود نوعی فضیلت است چون به جامعه کمک می‌کند که برای تصدی مقامات، انتخاب درست‌تری داشته باشند. برای اثبات دیدگاه زیدان می‌توان به نمونه قرآنی اشاره کرد که در آن یوسف پیامبر فرمود: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ». در این صورت مرا به خزانه‌داری مملکت منصوب دار که من در حفظ دارایی و مصارف آن دانا و بصیرم. ماوردی بر این باور است که اهل‌ذمه می‌توانند متصدی منصب وزارت تنفیذ شود، اما سمت صدراعظم (وزارت تفویض) و امامت تنها به مسلمان اختصاص دارد. اخیراً دانشمندان مسلمان زیادی، مثل النبهانی، محمد حمیدالله، احمد یسری و راشد الغنوشی، در حمایت از مشارکت، داوطلبی و نامزدی غیر مسلمانان در مجالس مشورتی سخن گفته اند. الغنوشی در این رابطه به تمهیدات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره می‌کند که تعداد چوکی مجلس را برای شهروندان یهودی و زرتشتی ایران اختصاص داده است. بنابراین، هنوز جا برای اجتهاد و تصمیم‌های مبتنی بر مشورت به وسیله جامعه برای انتخاب بهترین شیوه برای مشارکت شهروندان غیرمسلمان در حکومت در تمام سطوح، به ویژه در عرصه‌هایی که آن‌ها می‌توانند از جامعه خودشان نمایندگی و خدمت کنند، باز می‌باشد.

محمد الغزالی می‌نویسد: اساسی‌ترین دستور شریعت در رابطه با حقوق و تکالیف شهروندان غیرمسلمان این است که «آن‌ها همان حقوق و تکالیفی را دارند که ما داریم». اگر یک غیرمسلمان یهودی یا مسیحی به شهروندی دولت اسلامی در آید، «او به لحاظ سیاسی و از منظر شهروندی یک مسلمان خواهد بود که حقوق و تکالیف یکسان با مسلمان دارد»، هرچند هویت خودش را در امور شخصی و دینی حفظ می‌کند. اصل اساسی در سپهر روابط اجتماعی مشارکت و شمولیت است. به ویژه در عرصه فعالیت اقتصادی و استخدام نیز مسئله از همین قرار است. بنابراین، هیچ مانعی وجود ندارد که اهل کتابی مسلمانی را استخدام کند یا برعکس مسلمانی اهل کتابی را به کار گمارد. انتصاب یهودیان و مسیحیان در مناصب بالا یا پایین حکومتی، کمابیش در کشورهای مسلمان در قدیم و جدید شایع بوده است.

الغزالی نیز خاطر نشان می‌کند که اسلام مسیحیت و یهودیت را به عنوان ادیان معتبر می‌پذیرد و اعلام می‌کند که دیدگاه آن نسبت به پیروان این دو دین مبتنی بر تعصب نیست. مراد آیات قرآنی که به مسلمانان نسبت به دوستی با یهودیان و مسیحیان و مشرکان هشدار می‌دهد «متجاوزان به اسلام و محاربان با مسلمانان است» و هدف از آن‌ها حفاظت از جامعه اسلامی در برابر شیطنیت منافقانی است که به گروه‌های مشخصی از اهل کتاب در امور امنیتی که زندگی را تهدید می‌کرد، کمک می‌کردند. لذا به مسلمانان دستور داده شد که حق ندارند با آن‌ها دوست باشند.

قرضاوی با اشاره به استخدام شهروندان غیر مسلمان در مناصب عمومی در نوشته‌ای که در سال ۱۹۷۷ منتشر شده، می‌نویسد: «اهل ذمه حق دارند که در مناصب حکومتی استخدام شوند، همانگونه که مسلمانان حق دارند»، به استثنای مقامات خاصی مثل رئیس دولت، فرمانده کل ارتش، قضاوت برای مسلمانان و اداره اوقاف دینی. قرضاوی توضیح می‌دهد که امامت یا ریاست دولت ترکیبی از وظایف دینی و دنیوی را بر عهده دارد و شامل «جانشینی پیامبر (ص)»، می‌شود. فرماندهی نظامی نیز یک مقام دنیوی صرف نیست، چون شامل جهاد می‌شود که نوعی عبادت است، به همین ترتیب قضاوت که شامل اجرای احکام شرعی می‌شود و غیر مسلمان صلاحیت آن را ندارد که در مسئله‌ای قضاوت کند که به آن باور ندارد. قرضاوی با این بیان به مطلبی اشاره دارد که مدت‌ها پیش از او مآوردی در فرق بین دو نوع وزارت، یعنی وزارت تفویض و وزارت تنفیذ نوشته است. ذمی می‌تواند به وزارت دوم منصوب شود، اما نمی‌تواند به وزارت اول منصوب گردد.

بسیاری دیگر از شارحان، نظیر فتحی عثمان، غزالی، العوا و فهمی هویدی و افراد دیگر، چنین محدودیتی را در استخدام نمی‌پذیرند. دلیل آن این واقعیت است که نهادهای حکومتی جدید را قانون و فرایندهای اداره می‌کند و به دنبال شایستگی و انصاف است. در قوانین اساسی نیز محدودیت‌هایی بر قدرت وجود دارد که افراد مسئول، چه مسلمان باشد یا غیر مسلمان، باید آن را در نظر داشته باشد. من نیز با این دیدگاه غالب شارحان موافقم که برابری، ادغام و رفتار منصفانه با تمام شهروندان رهیافت بهتری است، چون نفع و مصلحت عمومی مردم در هماهنگی بیشتر و اتحاد اهداف میان آن‌ها است.

فتحی عثمان در نوشته‌ای در سال ۱۹۷۷ در مصر، درخواست کرد که قوانین در خصوص حقوق و تکالیف شهروندان غیر مسلمان در کشورهای اسلامی که شریعت در آن‌جا اجرا می‌شود، باید شفاف و بدون ابهام باشد. او این سوال را مطرح می‌کند که آیا این مسئله

روشن است که برابری کامل میان همه‌ی شهروندان یک معیار پذیرفته شده است و آیا غیر مسلمانان در برابر قانون برابرند؟ عثمان همین‌طور این سوال را مطرح کرد که آیا قانون به غیر مسلمانان اجازه می‌دهد که عضو پارلمان، وزیر، قاضی، فرمانده ارتش، و امثال آن شود و حقوق غیر مسلمانان در رابطه با ساخت مکان‌های جدید برای عبادت چیست؟ این سوال‌ها و امثال آن‌ها پیش از این نیز مطرح شده بود، اما پاسخ‌هایی که به آن‌ها داده شده بود، خالی از ابهام نبود. به نظر فتحی عثمان، آنچه که اکنون مورد نیاز است فاصله‌گرفتن از زبان مبهم و اتخاذ یک موضع روشن در رابطه با موضوعات است، به گونه‌ای که در ایجاد یک فضای تفاهم و اعتماد در جامعه کمک کند.

نیاز به شفافیت در دیدگاه مبهمی که غیر مسلمانان مصری تجربه کرده‌اند، به خوبی نشان داده می‌شود. فتحی عثمان می‌افزاید: «این حق شهروندان غیر مسلمان است که وضعیت قانونی و حقوق‌شان را بدانند تا نسبت به آینده خود اطمینان حاصل کنند.» شهروند باید موضع خود را در برابر شریعت با چنان وضوحی بداند که بتواند بین مقررات اساسی و قطعی آن و مقررات استنباطی و زمان‌مندی که با تغییر شرایط ممکن است تغییر کند، فرق بگذارد. این‌که در یک ماده قانون اساسی گفته شود، شریعت یکی از منابع قانون‌گذاری است، فایده ندارد. علاوه براین، موضوعات صرفاً سرشت حقوقی ندارند، بلکه پرسش‌های سیاسی و اقتصادی نیز نیازمند حل و فصل است. فتحی عثمان اضافه می‌کند که برای انجام این کار نیاز است، کمیته‌ای مرکب از دانشمندان شریعت و رهبران مذهبی غیر مسلمان و اندیشمندان برجسته در زمینه‌های مختلف ایجاد شود تا تحقیق کنند و نتایج یافته‌های خود را منتشر سازند.

۳. حق مشورت

وقتی رئیس دولت بر اساس قانون انتخاب شد، ملزم است که در امور حکومتی با جامعه مشورت کند. بنابراین می‌توان گفت که پس از حق رأی، دومین حق سیاسی شهروند این است که باید از مشورت در امور حکومتی بهره‌مند شود. این یک حق جمعی جامعه است که اعضای شایسته جامعه باید آن را اعمال کرده و نظر بدهند و با آن‌ها مشورت شود. شواهدی در قرآن و سنت در رابطه با مشورت وجود دارد که نیاز نیست در این جا توضیح داده شود. بر اساس دیدگاه نویسندگان تفسیر قرطبی، اگر رئیس دولت از انجام این واجب سرپیچی کند و در امور حکومتی مشورت نکند، می‌توان او را خلع کرد. ابن تیمیه نیز معتقد است که

حکومت مستقر و اولوالامر و در واقع تمامی حاکمان و متولیان مسلمان باید تلاش کنند که مشورت کنند. چون خداوند متعال به پیامبرش، با وجود این که وی دریافت کننده وحی بود، دستور داده است که با جامعه مشورت کند. این دستور به طریق اولی شامل حاکمان مسلمان هم می شود.

به عقیده رشید رضا مشورت یک وظیفه مؤکد حکومت اسلامی است و به همین دلیل یک حق برای شهروندان و همه جامعه به حساب می آید. لذا باید در همه مسائل عمومی که نص قاطع نسبت به آن ها وجود ندارد، رعایت گردد. خود پیامبر (ص) و خلفای راشدیدن در مشورت با جامعه بسیار کوشا بودند، تا آن جا که به ویژگی برجسته حکومت اسلامی تبدیل گردید که هرگز نیابد مورد غفلت قرار گیرد. سید قطب با این نظر موافق است و اضافه می کند که هیچ شیوه خاصی نیاز نیست، چون شریعت هیچ فرایند خاصی را برای انجام مشورت مشخص نکرده است. این مسئله بر عهده جامعه است که شیوه های مناسب را در پرتو شرایط موجود و مصالح عمومی اختراع کند. چنان که پیش از این نیز بیان شد، روش می تواند مشارکت مستقیم باشد، نظیر آنچه در مشورت در امور محلی وجود دارد، یا از طریق مجالس نمایندگی. جامعه می تواند شیوه ای را که به نظرشان مناسب می رسد تعیین کند. از تحلیل های او چنین به دست می آید که جوهر مشورتی حکومت اسلامی و امور سازمانی آن نیازمند تأسیس نهاد است. به عبارت دیگر، برای تعیین حق مشورت شهروندان به برخی دستور العمل های قانون اساسی و تأسیس چارچوب نهادی و شیوه هایی نیاز است که بدان وسیله این حق نقش درست و کاربردی را در زمینه امور مختلف جامعه پیدا کند.

شهروندان غیر مسلمان نیز می توانند در اموری که شایستگی دارند به حکومت مشوره دهند یا طرف مشوره قرار گیرند و رهبران حکومت باید به دنبال تحصیل مشورت آن ها باشد. این مطلب از آیه قرآن که خطاب به مؤمنان می فرماید: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» اگر نمی دانید از اهل ذکر (یعنی علما و دانشمندان هر امت) سؤال کنید، قابل استفاده است. مفسران گفته اند این آیه در واقع در رابطه با یهودیان و مسیحیان نازل گردیده است و بدین سان به مؤمنان اجازه داده که نظر و توصیه آن ها را به دست آورند. بنابراین، در اموری که ماهیت تخصصی دارد، باید به متخصصان مراجعه کرده، دیدگاه تخصصی شان را به دست آورد، اعم از این که به وسیله مسلمان ارائه شود یا به وسیله غیر مسلمان. شهروندان غیر مسلمان نیز صلاحیت این را دارند که عضو مجالس شورا شوند، نه تنها در قسمت نمایندگی از جامعه خودشان، بلکه در مذاکرات عمومی مجلس نیز می توانند مشارکت

کنند. تنها ملاحظه‌ای که برخی از مفسران در این رابطه دارند این است که آن‌ها حق اظهار نظر در رابطه با عقاید اسلامی و قوانین صرفاً با ماهیت مذهبی را ندارند.

۴. حق اعتراض

حکومت اسلامی یک حکومت مشارکت‌محور و مبتنی بر مشورت است و نقش فعالی برای شهروندان در همه امور جامعه که به آن‌ها مربوط باشد، قائل است؛ اموری چون سیاست‌های حکومت و اداره. این را می‌توان از دستور قرآنی حَسْبِهِ که به معنای امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد، استفاده کرد؛ چون حَسْبِهِ حق گسترده و بنیادین نه تنها مؤمنان که تمام شهروندان است. چون هیچ‌کس حق ندارد مانع از بسط خوبی‌ها و جلوگیری از بدی‌ها شود. در این‌جا نیازی به طرح جزئیات بحث حَسْبِهِ نیست، کافی است گفته شود که حَسْبِهِ یک اصل قرآنی مهم است که به شهروندان اجازه می‌دهد، دیدگاه‌شان را در رابطه با اعمال حکومت بیان کنند. ممکن است این مطلب به شورا هم مربوط باشد، اما مشورت به صورت عادی زمانی انجام می‌شود که رهبران و اولوالامر درخواست توصیه یا مشورت نمایند، لذا ممکن است از این جهت که ابتکار شروع آن به دست مقامات است با محدودیت‌هایی مواجه باشد. برعکس، حق شهروندان نسبت به حَسْبِهِ یک حق ذاتی است که وابسته به درخواست حکومت نیست. لازم است یادآوری شود که دست‌کم یکی از دو بعد حَسْبِهِ، یعنی نهی از منکر، مشروط به این است که شهروند شاهد مستقیم یک کار بد باشد که جلو چشمش اتفاق می‌افتد، که این می‌تواند یک عامل محدودکننده هم به حساب آید. وقتی شورا و حَسْبِهِ نتواند به شهروند این قدرت را بدهد که نظرش را در رابطه با امور سیاسی بیان کند، او می‌تواند به حق جایگزین، یعنی اعتراض از مقامات در چارچوب نزاکت و منافع عمومی متوسل شود. از این حق به عنوان حرية المعارضة، یا آن‌گونه که برخی از نویسندگان می‌گویند، حرية نقد الحاكم یاد می‌شود که احتمالاً حق خاص‌تری است، چون معنای تحت اللفظی آن «آزادی انتقاد از حاکم» می‌باشد.

به گفته عقیفی «معارضه یک اصل اساسی در نظام حکمرانی اسلامی است» چون به فرد اجازه می‌دهد که حق را بیان کند و حتی زمانی که او را در برابر مقامات حاکم قرار می‌دهد، اظهار مخالفت کند. دلیل منصوص این مطلب هم در قرآن و هم در سنت وجود دارد که می‌توان آن را برای اثبات حَسْبِهِ بیان کرد. در مرکز این نصوص، تعدادی از آیات قرآن وجود دارد. در سنت پیامبر و سیره خلفای راشدین نیز شواهدی در تأیید معارضه وجود دارد. در

حدیثی آمده است که: بهترین جهاد، گفتن سخن عادلان نزد سلطان ستمگر است. (افض الجهاد کلمة عدل عند سلطان جائر).

در راستای همین پیام حدیث، خلیفه اول مسلمانان، ابوبکر، در خطبه آغازین خلافتش مردم را با این عبارات مخاطب قرار داد: «ای مردم! من به حکومت بر شما برگزیده شده‌ام، اما بهترین شما نیستم، اگر به راه راست بودم، کمکم کنید و اگر به راه نادرست رفتم من را راست کنید». عمر بن الخطاب، جانشین ابوبکر نیز در خطبه آغاز خلافتش از مردم خواست که اگر «کجی در او دیدند، راست کنند».

بنابراین، شهروند این حق را دارد که در برابر انحرافات اعتراض کند و مقامات را از موضع اقتدار و با روح مهربانی و شفقت نصیحت نماید. این انتقاد باید همراه با واقعیت‌گویی، رعایت ادب و متناسب باشد، یعنی نه بیش از اندازه باشد و نه از سر ضعف و غیر مؤثر.

هم مودودی و هم غنوشی به دفاع از آزادی عقیده، بیان و مشارکت شهروندان غیر مسلمان در امور حکومتی به همان شیوه‌ای که برای شهروندان مسلمان به رسمیت شناخته شده است، سخن گفته‌اند. اگر محدودیتی در اعمال این حق وجود دارد، نسبت به شهروندان مسلمان و غیر مسلمان به صورت یکسان وجود دارد؛ یعنی همه باید محدودیت‌های قانونی را رعایت کنند و در چارچوب این محدودیت، هیچ امتیازی یا نقصانی برای هیچ یک از شهروندان وجود ندارد.

۵. حق مخالفت با حاکم منحرف

شهروند به صورت متعارف وظیفه دارد که از مقامات قانونی اطاعت و آن‌ها را یاری کند، اما مشروط به این که خود آن‌ها قانون را نقض نکنند. بنابراین، هرگاه اطاعت از امر منجر به یک تخلف آشکار گردد، وظیفه اطاعت منتفی می‌شود. در تمامی مواردی که نقض قانون جزئی است یا شهروند در شرعی بودن فرمان صادر شده به وسیله حکومت مشروع تردید دارد، وظیفه اطاعت باقی است، اما شهروند می‌تواند نظر خود را نسبت به آن حکم از مجاری متعارف بیان کند. مستند این اصل هم در قرآن و هم در سنت وجود دارد. قرآن از مؤمنان می‌خواهد که از حکومت مشروع اطاعت کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر

خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر] را! و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آن‌ها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید

بنابراین، شهروندان باید از حکومت اطاعت کنند، مشروط به این که مطابق با دستورات قرآن و سنت باشد. مفسران در خصوص این نص توضیحاتی ارائه داده‌اند که زمینه را برای طرح مجموعه‌ای از اصول مهم فراهم می‌سازد. ما در این جا تنها به برخی از دستورات اساسی در موضوع اطاعت اشاره می‌کنم که نیاز است در کنار آیه فوق مورد توجه قرار گیرند. مثلاً در یک آیه دیگر قرآن آمده است که: «وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» و از کسانی که قلب‌شان را از یاد خود غافل ساختیم، اطاعت مکن! همان‌ها که از هوای نفس پیروی کردند، و کارهای‌شان افراطی است.

در حدیث نیز آمده است: «السمع و الطاعة علی المرء المسلم فیما أحبّ ذکره ما لم یؤمر بمعصیة، فإذا أمر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة» همین محتوا در دو حدیث دیگر نیز وارد گردیده است، یکی از آن‌ها به صراحت اعلام می‌کند «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» و در حدیث دیگر آمده است: «لا طاعة فی معصیة، انما الطاعة فی المعروف».

در ادامه محتوای برخی از این خطابات با لحاظ وظایف شهروندی مورد بحث قرار خواهد گرفت. کافی است به اختصار اشاره شود که امر خلاف شرع تنها زمانی وجوب اطاعت ندارد که خلاف شرع بودن آن صریح و روشن باشد و نیز خلاف شرع بودنش بر اساس فهم و برداشت شخصی نباشد. الصبیایی جوهر این دستورات را به این صورت بیان کرده است: «اگر به زبان روز تعبیر کنیم، پیام این خواهد بود که اگر دستور حکومت مخالف با قانون اساسی و دیگر قوانین باشد قابلیت اجرا ندارد».

شریعت یک رهیافت مستقیم به اصل مسئولیت شخصی دارد، به این معنا که اگر اشخاص از دستوری اطاعت کند که مخالف احکام شریعت است، عذرش پذیرفته نیست و خودش در برابر آن باید پاسخ‌گو باشد. لذا قرآن به صورت واضح کسانی را که بر گناه اصرار می‌کنند و اجداد و بزرگان خودشان را سبب گمراهی معرفی کرده از خدا برای آن‌ها طلب عذاب می‌کند، سرزنش می‌کند: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُّهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا» و گویند: ای خدا، ما اطاعت امر بزرگان و پیشوایان (فاسد) خود را کردیم که ما را به راه ضلالت کشیدند و تو ای خدا عذاب آنان را (سخت و) مضاعف ساز و به لعن و غضب بزرگ و شدید گرفتارشان گردان. در آیه دیگر با

تأیید این معنا می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ» و کسانی که [کورکورانه] پیروی کردند، گویند: ای کاش برای ما بازگشت [به دنیا ممکن] بود تا ما نیز از پیشوایان کفر بیزاری می‌جستیم، همان‌گونه که آن‌ها از ما بیزاری جستند، این چنین خدا اعمالشان را که موجب حسرت‌هایی برای‌شان است.

نصوصی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، ما را به این نتیجه می‌رساند که کسی که آگاهانه از دستور خلاف شریعت پیروی کند، شخصاً مسئول است و به دلیل اطاعت غیر مشروع گناهکار به حساب می‌آید. وی مسئول پیامدهای آن نیز بوده امکان دارد که به خاطر آن مجازات شود. تنها راه نجات از مواجهه شخص با پیامدهای تنبیهی می‌تواند این باشد که اثبات نماید اطاعت در نتیجه اکراه غیر قابل اجتناب صورت پذیرفته است.

۶. حق بر نیازهای اساسی

در این جا وارد جزئیات این موضوع نمی‌شوم، چون در جای دیگر به صورت مفصل در این خصوص بحث کرده‌ام. به اختصار می‌توان گفت که اسلام فراهم کردن نیازمندی‌های اساسی زندگی شهروندان را، بدوین هیچ تفاوتی بر اساس طبقه یا اعتقاد لازم می‌داند. زکات که یک وظیفه قرآنی و یکی از پنج ستون اسلام به حساب آمده با همین هدف واجب گردیده است. قرآن به صراحت از حقوق اساسی فقرا در اموال ثروت‌مندان سخن می‌گوید و وعده پاداش متفاوت برای کسانی می‌دهد که به خاطر دوستی خدا مسکین، یتیم و اسیرا را اطعام می‌کنند: «وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا».

اتفاقاً بر اساس گزارش‌ها آیه دوم زمانی نازل گردید که اسیران و زندانیان جنگی در مدینه همگی غیر مسلمان بودند. تأمین حداقل‌های زندگی برای مردم و فراهم‌سازی نیازمندی‌های آن‌ها در ماهیت امر به معروف و نهی از منکر نیز قابل مشاهده است، چون به معنای ترویج خوبی‌ها و جلوگیری از بدی‌ها می‌باشد و ریشه عمیق در قرآن دارد و به شیوه‌های مختلف نماد خود اسلام نیز به حساب می‌آید.

سنت در این تعلیم قرآنی گام‌های بیشتری برداشته و کمک به نیازمندان و فقرا را به عنوان وظیفه اصلی حکومت اعلام کرده است. از همین رو می‌فرماید: «فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ» و یا می‌فرماید: «فَمَنْ تَوَفَّىٰ وَ عَلَيْهِ دِينَ فَعَلَىٰ قَضَائِهِ، وَ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرِثَتِهِ» همین‌طور از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ

دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتِهِمْ وَفَقَرَهُمْ، اَحْتَجَبَ اللّٰهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ وَفَقَرَهُ» هرکس را که خداوند عز و جل بر چیزی از امور مسلمین ولایت دهد و او آن حاجت را برآورده نکند و آن‌ها را با فقرشان واگذار نماید، خداوند نیز از او رو می‌گرداند و او را با فقرش تنها می‌گذارد.

از خلیفه ابوبکر و عمر بن الخطاب نقل شده که استحقاق برابر همه شهروندان از اموال عمومی بیت‌المال را نمی‌پذیرفتند. در حالی که ابوبکر به همه سهم برابر می‌داد و تبعیض بر اساس تقدم یا خدمت به اسلام را قبول نداشت، عمر این عوامل را نیز در نظر می‌گرفت. ابوبکر رفتار برابر را یک دستورالعمل اساسی برای سیاست حکومت می‌دانست و فضیلت بر اساس تقوا و خدمت به اسلام را مسئله‌ای بین انسان و خالقش می‌دانست.

ابوبکر در طول دو سال حکومتش (از ۶۳۲ تا ۶۳۴ م) جنگ‌های رده را بر علیه کسانی راه انداخت که از پرداخت زکات خود داری می‌کردند. به همین مناسبت خلیفه تصمیم گرفت که غنائم جنگی را به صورت برابر میان مسلمانان توزیع کند و به این که چه زمانی اسلام اختیار کرده‌اند، چه نسبت خویشاوندی با پیامبر دارند، یا در راه اسلام چه شجاعت‌هایی به کار برده‌اند توجه نمی‌کرد. بر اساس گزارش‌ها این شیوه برخورد عرب‌های زیادی را تشویق کرد که به اردوی اسلام پیوندند. ابوبکر غنائم را به صورت برابر میان سربازان تقسیم می‌کرد و یک‌پنجم آن را که قبلاً به پیامبر^(ص) اختصاص داشت، به خزانه دولت واریز می‌کرد.

حق بر نیازهای اساسی شامل حق استخدام و کمک به یافتن شغل مناسب، مخصوصاً برای کسانی می‌شود که قدرت کار دارند. چون شریعت از شخصی برخوردار از توانایی جسمی که برای یافتن کار تلاش نمی‌کند، حمایت نمی‌کند. تنها حق این شخص آن است که برای او فرصت کار ایجاد شود، یا ابزارهای اولیه برای کار او را فراهم سازد. یعنی اگر تجهیزاتی لازم است، برای او خریداری کند، به او وام بدهد، یا سرمایه اندکی در اختیارش قرار دهد که مشغول شدن در کارهای تولیدی را ممکن سازد. از حضرت علی خلیفه چهارم نقل شده که فرمود فقر و ثروتمندی در وابستگی شخص به وطن نیز تأثیر دارد: «ثروت‌مند حتی اگر از وطنش دور هم باشد، آن‌جا را به وطنش تبدیل می‌کند، و فقیر حتی اگر در وطنش هم باشد غریب است».

وقتی عمر به خلافت رسید، نظام عواید و مستمری را در کنار نظام دیوان (ثبت و راجستر در اردو) معرفی کرد، که به عنوان بنیادی برای تعیین عواید مورد استفاده قرار گرفت. نظام توزیع عمر معیارهای مشخصی داشت: کسانی که پیش از فتح مکه اسلام آورده بودند بر

کسانی که پس از آن اسلام آورده بودند، امتیاز بیشتری داشتند. خدمت به اسلام و قرابت به پیامبر نیز در نظر گرفت می‌شد. لذا از عمر نقل شده که می‌گفت؛ نمی‌توان با کسانی که همراه پیامبر جنگیدند و کسانی که بر علیه پیامبر جنگیدند، برابر رفتار کرد.

یکی از تأثیرات جنبی تأسیس دیوان اردو و تثبیت مستمری احتمالاً تثبیت این تقسیم‌بندی‌ها بود. تقسیمات بر مبنای روابط خونی به صورت واضح به رسمیت شناخته شد. گفته می‌شود سه نسب‌شناس وظیفه گرفتند که نظام سلسله مراتبی مستمری را بر اساس دو بخش تهیه کند، یکی عمومی و دیگر خاص. در بخش خاص، عرب‌ها به قبایل و عشیره‌ها تقسیم گردیده، اعضای هرکدام مشخص می‌گردید. معیار حاکم بر بخش خاص عبارت بود از تقدم در اسلام، خدمت برجسته به اسلام، سن، و قرابت به پیامبر. بر این اساس مردم به شهروندان «قدیم» و «جدید» طبقه‌بندی شدند و هردو گروه بر غیر مسلمانان برتری داده شدند.

اردوها، قشله‌ها و شهرهای جدید مسلمانان و ثبت در اردو بر اساس نسبت قبیله‌ای سازماندهی گردید. این عامل نسبت به روابط با مسلمانان غیر عرب که تحت‌الحمایه قبایل قرار می‌گرفتند (موالی) نیز لحاظ می‌گردید. این هم نوع دیگری از تفاوت‌گذاری بین مسلمانان به حساب می‌آمد. بدین ترتیب قبل از مرگ عمر مردم در جامعه اسلامی به گروه‌های زیر دسته بندی شدند: مهاجران، انصار، مسلمانان مکه، مسلمانان عرب به صورت کلی، موالی، اهل کتاب و در نهایت معتقدان به باورهای دیگر. مفسران در درستی یا نادرستی این تفاوت‌گذاری‌های اولیه اختلاف نظر دارند و من قصد ندارم که وارد جزئیات این اختلاف نظرها شوم. از نقطه نظر ابعاد مادی استحقاق شهروندان نسبت به کمک‌های معیشتی، این انکشافات در اصول اساسی که حتی خود خلیفه عمر آن‌ها را به رسمیت شناخت تغییری به وجود نیاورد.

تمامی شهروندان دولت اسلامی شایستگی تأمین نیازهای اولیه زندگی از خزانه عمومی را دارند و باید تلاش صورت پذیرد که این نیازمندی‌ها در حد توان فراهم گردد. اگر خزانه عمومی درآمد کافی نداشته باشد، حکومت می‌تواند مالیات‌های بیشتری را بر ثروتمندان تحمیل کند تا نیازمندی‌های اولیه فقرا را تأمین کند و ثروتمندان هم وظیفه دارند که آن را پرداخت نمایند.

در این رابطه لازم است خاطرنشان شود که خلیفه عمر بن الخطاب تا پایان ده ساله خلافتش تلاش خاصی می‌کرد که فقرا را پیدا کرده، زکات را به دست آن‌ها برساند. گفته می‌شود، بعدها در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۱هـ) شخصی که از جانب او مسئول زکات در آفریقا بود، به وی اطلاع داد که بیت‌المال اضافه آمده و هیچ فقریری در آفریقا وجود ندارد که نیازمند حمایت باشد. خلیفه دستور داد که به مصرف پرداخت بدهی بدهکاران برسد و این کار تا آن‌جا ادامه یافت که به خلیفه گزارش دادند، هیچ بدهکاری باقی نمانده است، ولی هنوز بیت‌المال موجود است که وی دستور داد با آن‌ها برده‌ها خریداری و آزاد شوند.

ی) وظایف شهروندان

نویسندگانی که در موضوع حکومت و خلافت نوشته‌اند از دو وظیفه اصلی شهروندان نام برده‌اند که عبارت است از اطاعت و نصرت که هر دو در گام نخست وظایف سیاسی و مربوط به اعتماد و وفاداری میان حکومت‌گران و حکومت‌شوندگان می‌باشد. اطاعت به تنهایی غیر الزام‌آور و انفعالی است، اما کمک‌کردن و حمایت‌کردن نیازمند دخالت فعال و داشتن اراده نیک است:

۱. اطاعت

اطاعت از حکومت مشروع و اولوالامر یک وظیفه قرآنی و یک واجب دینی است که در گام نخست متوجه مؤمنان می‌باشد. احادیث در رابطه با اطاعت، که به برخی از آن‌ها قبلاً هم اشاره شد، از تعابیری استفاده کرده که مخاطب اصلی‌شان مسلمانان است. از طریق قیاس، حقیقت این الزام به شهروندان غیر مسلمان نیز قابل تسری است و آن‌ها نیز در امور مدنی که آزادی‌شان را در عمل به وظایف مذهبی‌شان با خطر مواجه نمی‌کند، ملزم به اطاعت می‌باشند. قیاس میان مسلمانان و غیر مسلمانان در رابطه با اطاعت از حکومت تا امروز معتبر است و با معیارهای قانون اساسی مربوط به برابری که امروز عموماً در قوانین اساسی و قوانین کشورهای مسلمان پذیرفته شده، تطابق دارد. انتخاب امام و اولوالامر بر اساس شاخص‌های کلی و همه‌شمول و بیعت شهروندان، اعم از مسلمان یا غیر مسلمان، اطاعت شهروندان را به دنبال دارد. ادله قرآنی و حدیثی اطاعت قبلاً مورد اشاره قرار گرفت و کافی است که برخی نکات اصلی را که از این ادله قابل استفاده است، اشاره کنیم. این نکات عبارتند از:

الف) این که اطاعت به عنوان یک وظیفه شهروندی باشد، تنها در امور مشروع مصداق دارد. این مطلب از تعبیر صریح حدیثی که در بالا به آن اشاره شد، بدست می آید. چون اطاعت از رهبر بدون در نظر گرفتن تمایلات شخصی، خوش آیند یا ناخوش آیندی از شخص مورد نظر مطالبه می شود. تنها وصفی که باید به آن اشاره شود، این است که شخص مورد نظر باید دارای شایستگی باشد و مانع قانونی وجود نداشته باشد که او را از اطاعت استثنا کند.

ب) وقتی حکومت قانون یا دستوری را صادر می کند که منجر به نقض صریح شریعت یا گناه منجر می شود، شهروندان وظیفه اطاعت ندارند. البته نقض باید کاملاً صریح و معین باشد و نتیجه تفسیر یا اجتهاد فقهی نباشد.

ج) اگر حکومت به صورت آشکار و روشن بر خلاف نصوص قرآن رفتار کرد و آشکارا مرتکب گناه شد، مرتکب خیانت شده و مشروعیتش را از دست می دهد و از سوی کسانی که با آن بیعت کرده، خلع می شود.

د) در غیر موارد کفر و ارتداد از اسلام، مخالفت با مقامات قانونی هیچ گاه نباید با شورش مسلحانه به حمایت از یک اقلیت در جامعه صورت گیرد. چون پیامبر هشدار داده که هرکس بر علیه ما اسلحه به دست گیرد، از ما نیست «من حمل علینا السلاح فلیس منا» در حدیثی دیگر با همین محتوا می فرماید: هرکس بر علیه ما سلاح برهنه کند از ما نیست. همه این احادیث به شورشیان و باغیان می مربوط می شود که حاکمیت حکومت مشروع را بدون یک سبب درست به چالش می کشند. جزئیات بیشتر در خصوص حق جامعه بر مخالفت با حکومتی که مرتکب نقض صریح شریعت می شود، در ادامه و ذیل عنوان پاسخ گویی و استيضاح مورد بحث قرار خواهد گرفت. به صورت گذرا باید یادآور شد که هیچ مورد روشن از خلع حاکم بر اساس کفر در تاریخ سیاسی مسلمانان به ثبت نرسیده است، هرچند اقدامات ناموفقی از شورش و بغی مرتبط با اتهام انحراف و حتی کفر فراوان رخ داده است.

۲. نصرت

وظیفه نصرت حکومت مشروع تنها یک وظیفه صوری نیست، بلکه از وفاداری و محبت مردم ناشی می شود. این مسئله تا حد زیادی به شایستگی و لیاقت رهبری و تعهد وی به خدمت به جامعه هم بر می گردد. از آن جا که شهروند با حاکم منتخب بیعت می کند، وظیفه

دارد که تا بیشترین حد امکان از او حمایت و او را یاری نماید. این مسئله بسته به نقشی که شهروند می‌تواند، بازی کند و میزانی که می‌تواند به رهبری کمک نماید، اشکال مختلف به خود می‌گیرد. کارمندان ملکی و نظامی، یا کسانی که در فعالیت‌های و وظایف مربوط به ترقی و رفاه اشتغال دارند، هر یک در همان زمینه خودشان می‌توانند، به رهبران کمک نمایند. فقیهان مسلمان به دو موضوع در رابطه با نصرت تأکید کرده‌اند که یکی از آن‌ها نصیحت خیرخواهانه است که شهروند باید با دست گشاده آن را انجام دهد، چون مسئله‌ای مربوط به ابتکار خود او در تمامی زمینه‌هایی است که به ارتقای آرامش، محبت، همکاری و کارهای خیر است. نصیحت باید به شیوه زیرکانه و همراه با ادب صورت گیرد.

مستندات اصلی نصرت در قرآن و در قالب نصوص مربوط به تعاون در کارهای نیک و خیر نیز موجود است. هرچند نص قرآنی مربوط به تعاون شامل رابطه حاکم و مردم هم می‌شود، اما محدود به آن نیست، چون همکاری در کارهای خیر در تمامی سطوح میان مؤمنان، و در واقع همه شهروندان، در داخل یا خارج از چارچوب حکومت لازم است. قانون اساسی مدینه می‌تواند قدیمی‌ترین مستند در این زمینه باشد. پیامبر یهودیان را به عنوان شهروندان کامل پذیرفت و به آن‌ها فرصت نصرت و حمایت را اعطا فرمود، به همین ترتیب از آن‌ها خواسته شد که در مخارجی که برای دفاع از مدینه لازم بود، نیز سهم بگیرند. از تمامی اطراف امضاکننده این سند خواسته شده بود که به منظور دستیابی به هدف دفاع از مدینه در برابر تجاوز بیرونی حکومت و همدیگر را یاری کنند و کمک کنند تا عدالت در میان شهروندان آن برقرار گردد.

یکی از ابعاد همکاری در جامعه، که اسلام روی آن انگشت می‌گذارد، در زمینه همسایگی (جوار) است که هم در قرآن و هم در سنت بر آن تأکید شده. دستورات زیادی در منابع در رابطه با حقوق همسایگی وجود دارد که بخشی از آن را می‌توان از طریق مطالعه تاریخ اوایل اسلام، مخصوصاً در رابطه با هجرت پیامبر^(ص) و اصحاب وی به مدینه به دست آورد. کسانی که از مکه به مدینه آمدند، یعنی مهاجرین، در آغاز به عنوان مهمان و همسایگان مسلمانان مدنی (انصار) در مدینه مسکن گزیدند. بعدها پیامبر^(ص) بعد جدیدی به این مسئله افزود و آن برقراری اخوت بین مهاجران و انصار بود. یکی از احادیثی که به این مسئله اشاره می‌کند، این حدیث است: «من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یؤذ جاره، ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیقل خیراً أو لیسک» هرکس به خدا و روز جزا ایمان دارد، همسایه‌اش را اذیت نکند و هرکس به خدا

و روز جزا ایمان دارد، مهمانش را احترام کند و هرکس به خدا و روز جزا ایمان دارد، سخن نیک بگوید یا سکوت کند.

روابط همسایگی فراتر از معتقدان به یک دین است، مخصوصاً در رابطه با روابط مسلمانان و یهودیان مدینه. لذا نقل شده است که یکی از بردگان صحابی معروف پیامبر، ابن عباس، گوسفندی را ذبح کرد، ابن عباس به وی فرمود که بخشی از گوشت را به همسایه یهودی‌شان بدهد. ابن عباس این کار را بیش از یک بار انجام داد تا آن‌جا که برده برگشت و به او گفت که بارها این مطلب را گفته است. ابن عباس در پاسخ گفت: این بدان دلیل است که پیامبر^(ص) بر حقوق همسایه آن قدر تأکید کرد که ما گمان کردیم، همسایه از همسایه ارث می‌برد: «مَا زَالَ جَبْرِئِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُهُ».

همسایه، چه مسلمان باشد یا غیر مسلمان، نسبت به همدیگر از حقوق و تکالیف یکسان برخوردار اند. این مسئله به ویژه در زمان حاضر که مسلمانان در جوامع چند مذهبی و در کنار افرادی با باورها و فرهنگ‌های مختلف، چه به عنوان همسایه یا شهروند زندگی می‌کنند، بیشتر مصداق دارد. هرچند مفهوم همسایگی در میان هم‌شهریان بیشتر معنا پیدا می‌کند، اما کاربرد آن وسیع‌تر است و شامل مواردی که همسایه همشهری نیست، نیز می‌شود و اقتضا دارد که همان رفتاری که اسلام برای همسایه مقرر کرده با آن‌ها نیز صورت گیرد.

زمینه بعدی که در آن نصرت ضرورت دارد، مشارکت در حسبه یا امر بالمعروف و النهی عن المنکر است. این یک اصل عام قرآنی است که در چشم‌انداز کلی‌اش موضوعات مختلفی را در بر می‌گیرد. نکته‌ای که در این‌جا باید روی آن تأکید شود، احتمالاً این است که حسبه از شهروندان می‌خواهد، برای ارتقای اهداف مفید، صلح و عدالت در جامعه همیشه هوشیار و گوش به زنگ باشند. بنابراین شهروندان تا آن‌جا که در توان دارند، از کارهای بد، خصومت و ظلم در هر جایی و هر زمانی که مشاهده کنند، جلوگیری کنند و هر اقدامی که می‌توانند، چه با زبان یا با رفتار، برای جلوگیری از شر در شرف وقوع انجام دهند. شهروند با انجام آن کار یا گفتار در حمایت از معروف، در واقع وظیفه مدنی و مذهبی خود را در نصرت حکومت مشروع انجام داده است. به همین ترتیب، شهروند وظیفه دارد، وفاداری و محبت به حکومت را ارتقا بخشد و نسبت به هرنوع خطر، حمله فوری یا خیانتی که از آن اطلاع پیدا می‌کند، هشدار دهد. جدا از آیات فراوان قرآن و احادیث در رابطه با حسبه، حقیقت نصرت در حدیث زیر بازتاب یافته است: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَ

الْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ.»

ک) زنان و شهروندی

ادبیات فقهی جایگاه شهروندی زنان را توضیح نمی‌دهد و در نتیجه مسئله تقریباً به صورت کامل، در حیطه قانون‌گذاری عرفی قرار می‌گیرد. قوانین مهاجرت و شهروندی در غالب کشورهای مسلمان، کاملاً از قوانین غربی اقتباس شده که آن‌ها نیز در برخورد برابر با حقوق شهروندی زنان نقص دارند. لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا زنان می‌توانند به همان شیوه‌ای که شوهران و پدران‌شان انجام می‌دهند، تابعیت و شهروندی خود را به شوهران و فرزندان‌شان انتقال دهند. موضوع اساسی در این جا برابری در برابر قانون است. قوانینی که در حال حاضر در بسیاری از کشورهای اسلامی رایج است، همانند کشورهای غیر مسلمان، حقوق شهروندی برابر به زنان ارائه نمی‌دهند. یک زن بر اساس قوانین موجود نمی‌تواند شهروندی خود را به شوهر یا فرزندان‌ش منتقل کند.

بسیاری از مفسران، مانند العوا و محمد شحرور از این مسئله انتقاد کرده‌اند و خواهان اصلاح قوانین مربوط به احوال شخصیه کشورهای عربی و مسلمان شده‌اند تا زنان نیز بتوانند شهروندی خود را به شوهران و همین‌طور فرزندان‌شان منتقل کنند. به گفته شحرور تا زمانی که قوانین به همین شکل و بدون اصلاحات لازم وجود داشته باشد «مردسالاری در جوامع عربی ادامه خواهد یافت و زنان به عنوان شهروندان درجه دوم باقی خواهند ماند.» شحرور از ضرورت اصلاحات قانونی نیز سخن می‌گوید که بر اساس آن زنان بتوانند برای تمامی مناصب حکومتی نامزد یا انتخاب شوند و به صورت کامل در زندگی مدنی و جامعه جدید مشارکت داشته باشند. سلیم العوا به وضعیت توسعه نیافتگی فقه در موضوع شهروندی، به ویژه شهروندی زنان، توجه کرده و خود تلاش کرده که موضوعات خاصی را در پرتو تعالیم نصوص قرآنی و قواعد کلی فقه مورد بحث قرار دهد. من در ادامه به این آثار او اشاراتی کرده‌ام:

اگر به موضوعات از منظر شریعت نگاه کنیم باید به معیارهای کلی برابری در منابع شریعت مراجعه کنیم، چون به این موضوع به صورت خاص در ادبیات فقهی پرداخته نشده است. آیات قرآنی زیر دستور العمل‌های اساسی در رابطه با حقوق برابر زنان فراهم می‌سازد:

«وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ»

این یک اعلام کلی است که برای زنان نظام حقوق و تکالیف برابر با مردان، به ویژه همسران‌شان که مخاطب مستقیم این آیه است، و سایر اعضای جامعه وضع می‌کند. برابری و تساوی حقوق و تکالیفی میان مردان و زنان موضوع محوری این خطاب قرآنی است و به صورت طبیعی حقوق شهروندی هم یک استثنا نیست. اشاره به ملاحظات برابری و مهربانی (بالمعروف) در این آیه احتمالاً بدین معنا است که قرآن لزوماً خواستار یک نظام برابری مکانیکی نیست، بلکه برابری را در نظر دارد که منصفانه و معنادار باشد و با روح و ظاهر این رهیافت هماهنگ باشد.

قرآن در آیه دیگر می‌فرماید: «لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» هرچند اشاره به کسب معمولاً شامل همه نوع به‌دست‌آوردن، اعم از مادی و معنوی، می‌شود، اما آنچه معمولاً در نظر گرفته نمی‌شود، این است که احفاد انسان نیز جزیی از کسب، یا آنچه انسان به‌دست می‌آورد و تحصیل می‌کند، محسوب می‌شود. اگر پدر این امکان را دارد که تابعیتش را از طریق خون به فرزندانش منتقل کند، مادر نیز دقیقاً در همین موقعیت قرار دارد و رابطه خونی او با احفادش اگر قوی‌تر نباشد، دست‌کم با پدر برابر است. بنابراین، مادر هم باید این حق شهروندی را داشته باشد. برداشت سلیم العوا از آیه فوق همین است. بنابراین قانون‌گذاری عرفی کشورهای مسلمان باید این مسئله را در نظر بگیرد و رفتار برابر در موضوع شهروندی را برای زنان تأمین کند.

در رابطه با شهروندی، قاعده اولیه این است که پدر حق دارد، تابعیتش را به احفادش منتقل کند. اما اگر این کار به دلایلی چون معین نبودن یا ناشناخته‌بودن تابعیت پدر یا در مواردی که پدر هیچ تابعیتی ندارد، امکان‌پذیر نباشد، انتقال باید از طریق نزدیکترین جایگزین صورت گیرد و اجازه داده شود که تابعیت مادر به فرزندان منتقل گردد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

چنین می‌نماید که شهروندی یک عرصه مهم و پرچالش در مجموعه کلی حقوق و آزادی‌های بنیادین به حساب می‌آید. پس از ظهور دولت ملت در اروپا و پذیرش آن به وسیله کشورهای مسلمان اهمیت آن بیشتر شده است. یکی از چالش‌هایی که بیش از همه قابل ذکر است، این است که قوانین مهاجرت و تابعیت موجود عموماً نتوانسته‌اند، موضوعات شهروندی را به روح همبستگی و همکاری میان مردم تبدیل کند. عرف که یکی از منابع شناخته‌شده در حقوق اسلامی است، اکنون گفته می‌شود که ملت دولت را پذیرفته، همانگونه که قوانین

اساسی و منشورهای ملی این کشورها آن را تأیید کرده است. با این وجود نه در اندیشه اروپایی و نه در آثار فقیهان مسلمان نمی‌توان تعریف روشنی از آن به عنوان یک حق اساسی یافت. دلیل آن می‌تواند این باشد که شهروندی یک مفهوم تک بعدی نیست، چون در ضمن خود حقوق متعدد دیگری را نیز شامل می‌شود، مثل حق اقامت، کار، تحصیل، رفاه و امثال آن. گفتمان فقهی در رابطه با حقوق و آزادی‌های اساسی تمایل دارد، تعدادی از حقوقی را که ناشی از شهروندی است، بپذیرد، اما خود شهروندی را به عنوان یک حقوق فردی به رسمیت نمی‌شناسد. با وجود این واقعیت که نهادهای جدید تمایل دارد، دستور العمل‌هایی را در رابطه با شهروندی فراهم سازد، هنوز نتوانسته آن را به عنوان یک حق اساسی بپذیرد. بخشی از دلیل آن می‌تواند، این واقعیت باشد که برخلاف دیگر عرصه‌های حقوق اساسی، مثل حق مالکیت، کار و تحصیل که تنها برای شهروندان پذیرفته شده است، شهروندی به بیگانگانی مربوط می‌شود که به صورت معمولی در خارج از قلمرو دولت و نهادهای ملی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، شهروندی یک مفهوم وسیع است که شامل حقوق دیگری می‌شود که موضوع آن‌ها تنها شهروندان نیست، بلکه بیگانگان نیز است.

در آوان قرن بیست و یکم، سه پدیده را می‌توان مشاهده کرد که مفهوم اساسی ملت دولت و اهمیت تاریخی آن را به عنوان یک پرسش مطرح می‌کند. نخست بحران دولت‌های پسااستعماری در جنوب، دوم فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و یوگسلاوی، و سوم ظهور اتحادهای فراملی در کشورهای اتحادیه اروپایی. این سه مجموعه عوامل همیشه باهم یک راستا نیستند، اما همگی به خطوط گسل‌های مشخصی در نظریه ملت دولت اشاره می‌کند و این که نظریه مذکور در تحقق میل به همکاری بزرگتر و اتحاد میان مردم شکست خورد.

محتوای نادرست و در مواردی تبعیض‌آمیز قوانین تابعیت عصر ما نیازمند تجدید نظر و اصلاح است تا ارتباط واقعی میان «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی» ایجاد گردد، چون در این که بتوان چنین پیوستگی معناداری در برابر چسپیدن دوامدار به مفهوم تو خالی حاکمیت ملی ایجاد کرد، تردید وجود دارد، مفهومی که فراتر و بیشتر از درخواست مؤکد انسانی برای احترام به حقوق بشر است.

تمایز میان شهروندان و افرادی که شهروند نیستند، یعنی ملی و بیگانه نوعی جدیدی از تبعیض در حقوق میان افراد در میان مرزهای دولت ملت است. آنچه ما امروزه شاهد آن هستیم عصر جدیدی از ناسیونالیسم انحصارطلب در اروپا است که خود را در قالب لفاظی

محلی تبارز می‌دهد و بر نژاد، فرهنگ و دین تکیه می‌کند و در واقع عقب‌گرد جدی از رشد انسانی به حساب می‌آید.

با این وجود، تحقیق حاضر دست‌کم به عنوان یک امر واقع، اعتبار ملت دولت را به مثابه جانشینی برای مفاهیم قدیمی دارالاسلام و دارالحرب که ظاهراً به لحاظ تاریخی بر اندیشه اسلامی غلبه داشته، مفروض گرفته است. اما این فرض بیش از آن‌که بر اساس یک انتخاب باشد به اقتضای ضرورت است، چون فرمول دولت ملت در ذات خود یک چالش است، زیرا با بسیاری از حقوق شناخته شده افراد در شریعت ناسازگار است، همان‌گونه که با سطوح وسیع‌تری از اتحاد و همکاری میان مردم ناسازگاری دارد. به عنوان مثال حق کار یک حق شناخته شده برای هر مسلمان، و در واقع برای هر فرد، در شریعت است، اما ملت دولت می‌خواهد آن را به اتباع خودش محدود سازد. آیا این درست است که یک مسلمان، یا هر شخص دیگر را از حق کار برای تأمین معاش، یا حق اقامت در یک کشور یا محل محروم شود، حتی اگر سال‌ها در آن کشور زندگی کرده باشد؟ این تنها بدان دلیل بیان گردید که روشن شود، ناسازگاری‌های مشخصی میان رهیافت وسیع‌نگرانه شریعت و تلقی محدود‌نگرانه‌ای وجود دارد که دیدگاه‌های اساسی ناسیونالیسم و دولت ملی بر آن تأکید می‌کند. پژوهش‌های بیشتری نیاز است تا این موضوع و موضوعات مرتبط دیگر در باب شهروندی هم از منظر شریعت و هم از منظر ناسیونالیسم روشن شود. نقص و ناتمامی تحقیقات موجود در این موضوع بعضاً به این دلیل است که مردم اعتبار اخلاقی ناسیونالیسم را مفروض می‌پندارند و چالش‌هایی را که این مسئله بر مطالبات انسانی برای اتحاد و همکاری بیشتر میان مردم به وجود می‌آورد، نادیده می‌گیرند.

چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، مفهوم دارالاسلام و دارالحرب ریشه روشنی در قرآن و سنت ندارد و یک مفهوم فقهی است که در اعصار متأخر بسط یافته و بسیار محتمل است که تحت تأثیر منافع سیاسی امپراطوری عباسی ایجاد شده باشد. لازم نیست نسل جدید مسلمانان در قید و بند آن بمانند، به ویژه اگر واقعیت‌های متغیر روابط بین‌المللی و ملاحظات ژئوپلتیک امروزی در جهان اسلام در نظر گرفته شود. جهان، امروز خانه بیش از ۵۰ کشور مستقل مسلمان است، نه یک واحد سیاسی بزرگ که با اصطلاح سیاسی دارالاسلام بتوان آن را توصیف کرد. شبکه پیچیده معاهدات بین‌المللی و توافقات دو جانبه‌ای که اکنون میان کشورهای مسلمان و غیر مسلمان وجود دارد با مفهوم یا واقعیت دارالحرب قابل انطباق نیست، چون این مفهوم ریشه در این انگاره مبهم دارد که جنگ حالت اولیه روابط با سایر

جهان است. این بنای فقهی در همان ابتدا هم مناقشه برانگیز بود، ولی اکنون ارتباط خود را با اوضاع و احوال موجود جهان امروز از دست داده است. به گفته زینب بداوی، باید بیشتر تأمل کرد که چگونه ناسیونالیسم در نتیجه گسترش جهانی شدن و اتحادیه اروپایی خود را به زیان اقلیت‌های فرهنگی باز تولید می‌کند. بداوی در رابطه با جهانی شدن می‌گوید: «همین‌طور که جهانی شدن مرزهای ملی را کمرنگ می‌کند، مردم شروع می‌کنند به بازگشت به درک خودشان از خویشتن و به دنبال تضمین‌های گذشته می‌گردند تا به خودشان اعتبار بخشند. گروه‌های نژادپرست، با عناوینی چون توازن نژادی، خالص‌خواهان اصل‌احیه اول، حزب یک ملت، جبهه ملی و... با مهارت از اینترنت استفاده می‌کنند تا دیدگاه‌های انحصارگرایانه و پیش‌داوری‌های خود را همه جا تبلیغ کنند.

دولت، واحد سازمانی موجود است و دارالاسلام گذشته اکنون تکه تکه گردیده و جایش را به واحدهای سرزمینی متعدد داده است. دیگر واقع‌بینانه نیست که بخشی از جهان را به عنوان دارالحرب نشانه‌گذاری کنیم، چون اکنون عموماً صلح هنجار پذیرفته شده و افراد و دولت‌ها از طریق عمل بالمثل و توافقات صلح‌آمیز با یکدیگر ارتباط دارند. اکنون دارالحرب شاید تنها در موقعیت‌های استثنایی و هنگام بروز جنگ میان کشورها مصداق داشته باشد. حتی در این شرایط نیز جنگ باید یک وضعیت موقتی و گذرا در نظر گرفته شود که بازهم ضرورتاً استفاده از تعبیر حربی در توصیف همه شهروندان کشور متخاصم موجه به نظر نمی‌رسد. به تعبیر الشاوی مشکل اساسی ریشه در این واقعیت دارد که شهروندی به عنوان یک مفهوم برای عالمان فقه ما شناخته شده نبود و مفهوم دارالاسلام و دارالحرب در عصر تسلط امپراطوری اسلامی به عنوان یک قدرت جهانی، مناسب و حتی راحت به نظر می‌رسید. ملت دولت به عنوان یک واحد منظم و شهروندی به عنوان چارچوب بنیادین هویت و ارتباطات به جای مفاهیم گذشته نشسته است. با این وجود «امت» به عنوان یک چارچوب وسیع‌تر برادری دینی که همه مسلمانان با قطع نظر از ملیت و مکان اقامت‌شان به آن تعلق دارند، میان مسلمانان باقی مانده است.

به عقیده من، با کنارگذاشتن نظریه دارالحرب که مانعی در مسیر ایجاد یک رهیافت نظری مناسب به شهروندی در حقوق اسلامی بود، حقوق اسلامی مجموعه‌ای از اصول کلی در رابطه با شهروندی دارد که انعطاف‌پذیری و قابلیت پذیرش را امکان‌پذیر می‌سازد. مهمترین دلیل این مسئله دیدگاه انسانی قرآن و سنت که انسان را خلیفه خدا و تدبیرکننده امور زمین می‌داند تا نظم عادلانه را در آن برقرار کند. به نظر می‌رسد، آرمان‌های کرامت

انسان، برابری و عدالت در قرآن و سنت، انسانیت را به عنوان یک ذات واحد در نظر می گیرد که در آن سطح، ملیت، نژاد و دیگر عوامل متمایزکننده ای که ممکن است مانع آزادی طبیعی افراد و انتخاب اقامت گاه شود، به رسمیت شناخته نمی شود. با توجه به آنچه گفته شد، به منظور در پیش گرفتن یک چارچوب سیاسی که برای همه اطراف مفید باشد، ملاحظات یک سیاست خردورزانه در چارچوب کلی سیاست شرعیه هنوز می تواند به کار گرفته شود، بدون این که آرمان های برابری، و عدالتی را که در منابع اسلامی توضیح داده شده است نقض شوند.

تقدیر و تشکر

مایلم از همکارم فاریز زینال و عبدالکریم به دلیل همکاری سخاوتمندانه شان در آماده سازی این متن برای چاپ تشکر کنم.

سرچشمه ها

الف) منابع عربی

۱. عفیفی، محمدصادق، ۱۹۸۷، المجتمع الاسلامی و حقوق الانسان، قاهره، ادارة الصحافة و النشری رابطات العالم الاسلامی.
۲. عالیہ، سمیر قاض، ۱۹۸۸، نظریة الدولة و آدابها فی الاسلام، بیروت، المؤسسة الجامعیة.
۳. عوده، عبدالقادر، ۱۹۸۱، التشريع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۱، قاهره، مكتبة الوهبه.
۴. ابو داود، ۱۹۹۵، سنن ابو داود، مصطفى ديب البغا، دمشق، دارالعلوم الانسانیة.
۵. ابو حبيب، سعدی ابو حبيب، ۱۸۸۵، دراسة فی منهاج الاسلام السياسی، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۶. ابو زهره، محمد، ۱۹۶۵، تنظيم الاسلامی للمجتمع، قاهره، دارالفکر العربی.
۷. الافندی، عبدالوهاب، ۲۰۰۱، إعادة النظر فی مفهوم الجماعة السياسية فی الاسلام: مسلم ام مواطن؟ مجلة المستقبل العربی، ۲۲، (ش ۲۴۶).
۸. العوا، محمدسليم، ۱۹۹۸، الفقه السلامی فی طریق التجديد، چاپ دوم، بیروت، المكتبة الاسلامی.
۹. البشير، طارق، ۱۹۹۸، بین الجامعة الدينية و الجامعة الوطنية في الفكر السياسي، قاهره، دارالشروق.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۹۷۹، صحيح البخاری، محمد محسن خان (مترجم)، ج ۹، لاهور، قاضی پابلیکیشنز.
۱۱. دارقطنی، علی بن عمر، ۱۳۸۶هـ، سنن دارقطنی، السيد عبدالله هاشيم، بیروت، در المعرفة.
۱۲. فؤاد عبدالمنعم احمد، ۱۹۹۴، اصول نظام الحكم فی الاسلام، اسکندريه، مؤسسة شباب الجامعة.

۱۳. الغنوشی، راشد، ۱۹۹۳، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الاسلامي، چاپ دوم، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
۱۴. الغزالي، شيخ محمد، ۱۹۶۰، التعصب و التسامح بين المسيحية و الإسلام، قاهره، دارالكتب حديثه.
۱۵. غزوي، محمد سليم محمد، الحريات العامة في الاسلام، اسكندريه، مؤسسة شباب الجامعة.
۱۶. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، بيروت، دارالاحياء التراث العربي.
۱۷. الهندي المتقي، ۱۳۱۳هـ، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، ج ۴، حيدرآباد: داکان.
۱۸. ابن عاشور، عياض، ۱۹۹۸، الضمير و التشريع، العقلية المدنية و الحقوق الحديثه، كازابلانكا: المركز الثقافي العربي.
۱۹. محمد بن حزم، علي بن احمد بن سعيد الظاهري، ۱۹۸۸، المحلى، احمد محمد شكير، قاهره: مطبعة النجيه.
۲۰. ابن هاشم، عبدالملك، ۱۹۳۶، السيرة النبوية، قاهره: مصطفى البابي الحلبي.
۲۱. بان قدامه، موفق الدين ابو محمد عبدالله، ۱۳۶۷هـ، المغني، ج ۱۲، قاهره، مطبعة المنار.
۲۲. ابن تيميه، تقى الدين احمد، ۱۳۹۸هـ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى و الرعية، عبدالرحمن بن قاسم، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۲۳. العيلي، عبدالحكيم حسن، ۱۹۸۳، الحريات العامة في الفكر و النظام السياسي الاسلامي، كويت: دار الكتب الحديث.
۲۴. القاساني، علاء الدين، ۱۹۵۶، بدائع الصنائع في ترتيب الشرايع، قاهره، مطبعة الاستقامة.
۲۵. الخالدي، محمود عبدالمجيد، ۱۹۸۰، قواعد نظام الحكم في الاسلام، كويت، دارالبحوث.
۲۶. الخدري، محمود، ۱۹۶۹، محاضرات في تاريخ الامة الاسلاميه، قاهره، المكتبة التجارية.
۲۷. مذكور، محمد سلام، ۱۹۸۳، معالم الدولة الاسلاميه، كويت، مكتبة الفلاح.
۲۸. محمسانى، صبحى رجب، ۱۹۷۹، اركان حقوق الانسان في الاسلام، بيروت، دارالعلم الملايين.
۲۹. مودودي، سيد عبدالاعلى، ۱۹۶۹، نظرية الإسلام وهديه، قاهره: دارالفكر.
۳۰. الماوردي، ابوالحسن، ۱۳۸۶هـ، كتاب الاحكام السلطانية، ج دوم، قاهره، مصطفى البابي الحلبي.
۳۱. موسى، محمد يوسف، ۱۹۶۱، الاسلام و الحيات: دراسات و توجيهات، قاهره، مكتة وفا.
۳۲. مسلم، ابن حجاج النيشابوري، ۱۹۸۴، مختار صحاح مسلم، محمد ناصرالدين الاباني، ج دوم، بيروت، دارالمكاتب الاسلامي.
۳۳. متولى، عبد الحميد، ۱۹۷۴، مبادئ نظام الحكم في الاسلام، اسكندريه، منشآت المعارف.
۳۴. النبهاني، تقى الدين، ۱۹۶۴، مقدمات الدستور، كويت.
۳۵. عثمان، محمد فتحي، ۱۹۷۷، مجلة المسلم المعاصر، ش ۲.

۳۶. القرضاوی، یوسف، غیر المسلم فی المجتمع الاسلامی، قاهره، مكتبة وفا.
۳۷. القرطبي، ابو عبدالله محمد، ۱۹۶۷، الجامع لاحكام القرآن، قاهره، مكتبة دارالكتب.
۳۸. قطب، محمد، ۱۹۵۴، شبهات حول الاسلام، قاهره.
۳۹. قطب، سيد، ۱۹۵۴، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ج ۴، قاهره، عيسى البابي الحلبي.
۴۰. رضا، محمدرشيد، ۱۳۴۱هـ، الخلافة و الامامة العظمى، قاهره، مكتبة المنار.
۴۱. الصفار، شيخ حسن، ۱۹۹۶، الوطن و المواطنة: الحقوق و الوجيبة، الكلمة، ش ۱۰.
۴۲. السنهوري، عبد الرزاق، ۱۹۸۹، فقه الخلافة و تطورها، ناديا السنهوري و توفيق محمد الشاوي، قاهره: الحيات المصرية للكتاب.
۴۳. الصبائي، مصطفى، ۱۹۶۰، اشتراكيات الاسلام، دمشق، دارالقومية للطباعة و النشر.
۴۴. شحرور، محمد، ۲۰۰۰، نحو اصول الجديد للفقهاء الاسلامي: فقه المرأة، دمشق، الاهلي للطباعة و التوزيع و النشر.
۴۵. التبريزي، عبدالله الخطيب، ۱۹۷۷، مشكات المصباح، محمد ناصرالدين الباني، ج دوم، بيروت، المكتبة الاسلامي.
۴۶. يسري، احمد، حقوق الانسان و اسباب العنف في المجتمع الاسلامي في ضوء احكام الشريعة، اسكندريه، مصر، منشآت المعارف.
۴۷. زيدان عبدالكريم، ۱۹۶۳، احكام اهل الذمة و المستأمنين في دار الاسلام، بغداد، مكتبة القدس.
۴۸. زيدان عبدالكريم، ۱۹۵۲، الفرد و الدولة في الشريعة الاسلامية، غري اينديانا: الاتحاد العالمي للمنتظمات الطلابية.
۴۹. الزحيلي، وهبه، ۱۹۸۹، الفقه الاسلامي و ادلته، ج سوم، دمشق، دار الفكر.

ب) منابع لاتین

50. Ahmad, W. and Husband, C., 1993. 'Religious identity, citizenship and welfare: the case of.
51. Muslims in Britain. American Journal of Islamic Social Science
52. Ansari and Esposito (eds), 2001. Muslims and the West. Islamic Research Institute, International, Islamic University.
53. Asad, M., 1966. Principles of state and government in Islam. Berkeley: University of California, Press.
54. Badawi, Zainab (2001). The dilemma of identity in a multicultural Europe. Islam 21 (27).
55. Constitution of Medina (known in Arabic as Dustu[m]acr r al-Madina) (1968) in MontgomeryWatt, Islamic political thought: the basic concepts. Edin-

- burgh: Edinburgh University, Press.
56. Daniel, N., 1993. *Islam and the West: the making of an image*, revised edn. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 57. Ewing, K., 1993. Citizenship and employment, in: R. Blackburn (ed.), *Rights of Citizenship*. London: Mansell.
 58. El-Fadl, K.A., 1994. Islam and Muslim minorities. *Islamic Law and Society* 1 & 2.
 59. Kamali, Mohammad Hashim, 1997. *Freedom of expression in Islam*. Cambridge: The Islamic, Texts Society.
 60. Kamali, Mohammad Hashim, forthcoming. *Rights to education, work and welfare in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
 61. Kramer, G., 1998. 'Dhimm]mi[acr or Citizen', in J. Nielsen (ed.) *The Christian-Muslim frontier*. London: I.B. Tauris
 62. Manna, H., 1996. *Citizenship in Arab Islamic history*. M. Wafa and W. Wagdy (trs.). Cairo: Cairo Institute for Human Rights Studies.
 63. Maududi, S. Abu'l A'la, 1979. *The Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publications Ltd., reprint.
 64. Omhae, K., 1995. *The end of the nation state: the rise of regional economics*. New York: The Free Press.
 65. Partington, M. 1993. Citizenship and housing, in: R. Blackburn (ed.), *Rights of citizenship* London: Mansell.
 66. Ramadan, S., 1992. *Islamic law: its scope and equity*, 2nd Edn. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.
 67. Salam, N. 1997. The emergence of citizenship in Islamdom, *Arab Law Quarterly*, 12 (2).
 68. Saleh, N. (1995). Company legislation in the Gulf: recent developments, in H.L. Ruttlely and C. Mallat (eds.) *Commercial Law in the Middle East*. London: Graham & Trotman.
 69. Sharaiyra, W.I.S., 1999. *Right and freedom of movement in Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
 70. Al-Sayed, A.M.A., 1982. *Social ethics of Islam: classical Islamic Arabic political theory and practice*. New York: Vantage Press.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

نظام قضایی در قرآن کریم (پاره دوم)

عبدالله جعفری^۱

مبحث دوم: شرایط، اقسام و احکام قاضی

از آیات قرآن کریم می‌توان استفاده کرد که لازم است، در قاضی شرایطی فراهم باشد، بدون آن شروط قاضی صلاحیت و شایستگی لازم برای قضاوت را ندارد، همین‌طور قاضی احکامی دارد. این دو بحث مورد بررسی قرار گرفته و آیات مبارکه که دال بر آن است، آورده می‌شود.

گفتار اول: شرایط قاضی شرط اول: بلوغ

از جمله شروط قاضی بلوغ است و در آیات مبارکه قرآن کریم دلیلی برای این شرط تا جایی که فحص صورت گرفت، وجود ندارد و مهمترین دلیل برای اعتبار شرط بلوغ در باب قضا دو امر است:

الف) اجماع؛ تمام فقههای شیعی بلوغ را به عنوان شرط برای قضاوت دانسته‌اند.

۱. استاد حوزه و دانشگاه.

ب) عدم ولایت صبی؛ شهید ثانی برای اعتبار این شرط این گونه استدلال کرده، صبی و دیوانه بر خودشان ولایت ندارند و به طریق اولی بر دیگران نیز ولایت ندارند، سخن‌شان در مورد خودشان نافذ نیست و در مورد دیگران به طریق اولی نافذ نمی‌باشد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۲۶-۳۲۷).

این استدلال در صورتی تمام است که نص از آیات و روایات بر عدم ولایت صبی وجود داشته باشد، در این صورت می‌توان گفت؛ آنان ولایت ندارند، آن چه ثابت شده ولایت آنان در امور مالی است اما در امور غیر مالی عدم ولایت آنان به اثبات نرسیده، به خصوص این که ما پیامبرانی داریم که منصب نبوت به آنان در کودکی داده شده است، لذا دلیلی وجود ندارد که سپردن منصب قضاوت به صبی ممیز واجد شرایط جایز باشد.

ممکن گفته شود، از آیات قرآن کریم اعتبار بلوغ در پاره از مسائل فهمیده می‌شود:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا* وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا» (نساء/۵-۶)؛ اموال خود را، که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید و از آن، به آن‌ها روزی دهید! و لباس بر آنان بپوشانید و با آن‌ها سخن شایسته بگویید! و یتیمان را چون به حد بلوغ برسند، بیازمایید! اگر در آن‌ها رشد (کافی) یافتید، اموال‌شان را به آن‌ها بدهید! و پیش از آن که بزرگ شوند، اموال‌شان را از روی اسراف نخورید! هر کس که بینیا است، (از برداشت حق الزحمه) خودداری کند و آن کس که نیازمند است، به طور شایسته (و مطابق زحمتی که میکشد)، از آن بخورد. و هنگامی که اموال‌شان را به آن‌ها بازمیگردانید، شاهد بگیرید! اگر چه خداوند برای محاسبه کافی است.

از این آیه مبارکه استفاده می‌شود، شرط لازم برای دریافت اموال بلوغ است، وقتی صرف دریافت اموال بلوغ شرط باشد، برای منصبی همانند قضاوت به طریق اولی این شرط باید باشد.

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت؛ نهایت چیزی که از آیه مبارکه استفاده می‌شود، توانایی اشخاص در مسؤولیت‌ها، کارها و از جمله تسلیم اموال لازم است و اگر توانایی لازم برای حفظ مال را نداشته باشد یا توانایی لازم برای مسؤولیتی را نداشته باشد، نمی‌توان

آن مسؤولیت را به او واگذار کرد. شاهد بر این مطلب تعبیر به سفهاء است. سفیه به کسی اطلاق می شود که در امور مالی توانایی لازم را ندارد و مال از دست او به آسانی هدر می رود.

شرط دوم: عقل

قاضی لازم است عاقل باشد، زیرا در صورت نبود این شرط توانایی حکم مطابق با عدل و ما انزل الله را ندارد.

شرط سوم: اسلام

از آیات قرآن کریم استفاده می شود که قاضی باید مسلمان باشد، قضاوت غیر مسلمان معتبر نیست:

«وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء/۱۴۱)؛ خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است. طبق آیه کریمه کافر بر مسلمان سبیل و سلطه ای ندارد و منصب قضا مستلزم سلطه است، در نتیجه کافر نمی تواند متصدی منصب قضا شود (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴).

در نقد استدلال به آیه مبارکه برای اعتبار اسلام گفته شده: در صورتی استدلال به این آیه تمام است که قاضی کافر طبق احکام کفر بر مسلمین حکم نماید، اما اگر طبق احکام اسلام حکم نماید، در این صورت مصداق سبیل بر مؤمنین شمرده نمی شود. به خصوص در جایی کسانی باشد که اشراف بر کارهای چنین قاضی داشته باشد (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ۹۸-۹۹).

«وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود/۱۱۳)؛ بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب میشود آتش شما را فرا گیرد و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت و یاری نمیشوید.

طبق آیه مبارکه داوری نزد ظالم رکون به او شمرده می شود و به نص آیه رکون و اعتماد بر کفار حرام است، مقصود از ظالم در آیه کریمه هر نوع ظلمی را شامل می شود و کافر بارزترین نوع آن است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴).

در نقد استدلال به این آیه مبارکه گفته شده: استدلال به این آیه نیز تمام نیست، زیرا مناسبات حکم و موضوع می فهماند، رفتن نزد کافر در صورتی صحیح نیست که او را بر ظلمش تشجیع نماید و یا مستلزم تثبیت او بر آن باشد، اما در صورتی که ظالم طبق احکام اسلام حکم می کند، نمی توان آن را رکون به ظالم شمرد (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ۹۹).

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/ ۲۸)؛ افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، هیچ رابطهای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته میشود) مگر این که از آن ها بپرهیزد (و به خاطر هدف های مهمتری تقیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، برحذر میدارد و بازگشت (شما) به سوی خداست.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا تَعْلَمُونَ أَنَّ تَجَعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء/ ۱۴۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولی و تکیهگاه خود قرار ندهید! آیا میخواهید (با این عمل)، دلیل آشکاری بر ضد خود در پیشگاه خدا قرار دهید؟!

به آیات فوق به این بیان استدلال می شود که آیات مبارکه دلالت دارد، کافر بر مسلمان ولایت ندارد و خداوند مؤمنان را از ولی گرفتن کافران منع کرده، منصب قضاوت جزو مناصبی است که مستلزم ولایت می باشد، در نتیجه کافر نمی تواند متصدی منصب قضاوت شود (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴).

نقدی که در ذیل استدلال به آیه مبارکه نفی سبیل ذکر شد، در رابطه با این آیه می آید، در صورتی قضاوت کافر ولایت بر مسلم شمرده می شود که قاضی کافر طبق احکام خود حکم صادر نماید، اما در صورتی که طبق احکام اسلامی قضاوت نماید، چنین قضاوتی ولایت کافر بر مسلمان شمرده نمی شود، بلکه هم چنان ولایت احکام اسلامی بر مسلمان است.

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء/ ۶۰)؛ آیا ندیدی کسانی را که گمان میکنند به آنچه (از کتاب های آسمانی که) بر تو و بر پیشینیان نازل شده، ایمان آورده اند، ولی میخواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! با این که به آن ها دستور داده شده که به طاغوت کافر شوند. اما شیطان میخواهد آنان را گمراه کند، و به بیراهه های دور دستی بيفکند.

سپردن منصب قضاوت به کافر مستلزم رجوع مسلمان به کافر در امر قضاوت می باشد و رجوع به کافر در امر قضا از مصادیق روشن مرافعه نزد طاغوت است که طبق آیه مبارکه

از آن نهی شده‌ایم، در نتیجه سپردن منصب قضا به کافر جایز نیست و اسلام قاضی شرط است (همان).

در نقد این استدلال نیز همان بیان قبلی جاری است، در صورتی که کافر طبق احکام اسلامی حکم نماید، رجوع به طاغوت شمرده نمی‌شود. در صورتی رجوع به طاغوت حساب می‌شود، کافر طبق احکام خودشان حکم و داوری نمایند.

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله/۲۲)؛ هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند، نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان‌شان باشند آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌های‌شان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آن‌ها را تقویت فرموده، و آن‌ها را در باغ‌هایی از بهشت وارد میکند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است، جاودانه در آن میمانند خدا از آن‌ها خشنود است، و آنان نیز از خدا خشنودند. آن‌ها «حزب الله» اند بدانید «حزب الله» پیروان و رستگارانند. سپردن منصب قضاوت به کافر مستلزم دوستی آنان است، در حالی که طبق آیه مبارکه از دوستی با آنان نهی می‌کند.

ممکن در پاسخ این استدلال گفته شود، سپردن قضاوت به دست کافر مستلزم دوست داشتن آنان از این جهت که با خدا و رسول دشمنی می‌ورزند نیست، بلکه صرفاً مجری احکام الهی قرار گرفته است.

حق آن است که به لحاظ عرفی منصب قضاوت مستلزم سلطه و ولایت است و در آیات مبارکه آن‌چه مورد نفی و نهی قرار گرفته، سلطه کافر است و اطلاق آن شامل جایی که طبق احکام اسلام نماید یا طبق احکام کفر می‌شود. این اطلاق معتبر است، مگر این‌که دلیل واضح بر تقیید آورده شود.

به علاوه دلایلی که بر لزوم اشتراط عدالت در قاضی دلالت می‌کند، اشتراط اسلام را نیز می‌رساند، زیرا بدون اسلام شرط عدالت محقق نمی‌شود.

شرط چهارم: توانایی

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۲۴۷)؛ و پیامبرشان به آنها گفت: «خداوند (طالوت) را برای زمامداری شما مبعوث (و انتخاب) کرده است.» گفتند: «چگونه او بر ما حکومت کند، با این که ما از او شایسته‌تریم، و او ثروت زیادی ندارد؟!» گفت: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، میبخشد و احسان خداوند، وسیع است و (از لیاقت افراد برای منصب‌ها) آگاه است.»

«وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَمُوتُ بِهِ أَتَخَلِّصُهِ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ* قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف/۵۴-۵۵)؛ پادشاه گفت: «او [یوسف] را نزد من آورید، تا وی را مخصوص خود گردانم!» هنگامی که (یوسف نزد وی آمد و) با او صحبت کرد، (پادشاه به عقل و درایت او پی برد و) گفت: «تو امروز نزد ما جایگاهی والا داری، و مورد اعتماد هستی!». (یوسف) گفت: «مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده، که نگهدارنده و آگاهم!».

«قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص/۲۶)؛ یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که میتوانی استخدام کنی، آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است!)»

از دو آیه مبارکه فوق استفاده می‌شود که شرط لازم برای تصدی هر منصبی از جمله توانایی است و شریعت اسلام بر همین اساس وظایف و تکالیف را بر عهده افراد قرار داده و از این رو در باب جهاد افراد خاصی را از جهاد استثنا کرده و می‌گوید:

«لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذَّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا» (فتح/۱۷)؛ بر نابینا و لنگ و بیمار گناهی نیست (اگر در میدان جهاد شرکت نکنند) و هر کس خدا و رسولش را اطاعت نماید، او را در باغ‌های (از بهشت) وارد میکند که نه‌رها از زیر (درختانش) جاری است و آن کس که سرپیچی کند، او را به عذاب دردناکی گرفتار می‌سازد

توانایی در منصب قضاوت هم شامل توانایی جسمی و توانایی روحی و توانایی علمی می‌باشد، ولی آنچه که متبادر از آیه مبارکه است، همان توانایی جسمی و روحی است. بنابراین کسی که حواس سالم ندارد و نمی‌تواند قضایا را به خوبی تشخیص دهد و یا قوه ضبط ندارد، صلاحیت تصدی منصب قضا را ندارد.

فقها شروطی مانند بینایی داشتن، ضابط‌بودن، آشنایی با نوشتن را ذکر کرده‌اند. محقق حلی می‌گوید:

لازم است قاضی ضابط باشد، از این رو اگر نسیان بر او غالب باشد، نصب او جایز نیست، اما آیا آشنایی و علم او به کتابت لازم است یا خیر؟ جایی تردد و اشکال است، زیرا با توجه به این که پیامبر اکرم^(ص) با این که ریاست عامه داشت، در آغاز بعثت خالی از کتابت بود، ولی اقرب آن است که کتابت شرط است، زیرا چه بسا به اموری محتاج می‌شود که بدون کتابت جز برای پیامبر امکان پذیر نیست. و نیز در مورد صحت قضا و داوری نابینا تردد وجود دارد و اظهر آن است که منصب قضاوت برای اعمی منعقد نمی‌شود زیرا چه بسا قاضی نیاز به تشخیص و تمیز اطراف متخاصم پیدا می‌کند و این کار با نابینایی جز در موارد اندکی امکان پذیر نیست (حلی، ۱۴۰۸ ق، ۴، ص ۶۰).

با توجه با آیات کریمه فوق اعتبار و لزوم این شروط برای قاضی روشن می‌شود، چنانچه جزو شروطی است که در توانایی قاضی دخیل باشد، آن شروط معتبر است، اما اگر جزو اموری است که در توانایی قضاوت و داوری قاضی دخیل نیست اعتبار ندارد.

شرط پنجم: علم به احکام شرعی

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ و آن‌ها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرنند. (مائده/۴۴)

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است. (مائده/۴۵)

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده/۴۷)؛ و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند.

آیات فوق بر لزوم قضاوت و داوری طبق احکام الهی دارد و بدون شک داوری طبق

احکام الهی بدون علم به آن ممکن نیست، در نتیجه علم به احکام شرعی از جمله شروط لزوم برای قضاوت می باشد.

شرط ششم: اجتهاد

از برخی آیات قرآن کریم می توان استفاده کرد که در قاضی اجتهاد شرط است، مانند:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء/۱۰۵)؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا به آنچه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی و از کسانی مباش که از خائنان حمایت نمایی

نحوه استدلال به آیه مبارکه این گونه است: مخاطب در این آیه مبارکه پیامبر است، ولی از آن جا که منصب قضاوت اختصاص به پیامبر ندارد، لذا این آیه در حق دیگران نیز جاری می شود و لازمه جریان آن در حق دیگران این است که طبق آن چه که خدا نشان داده، حکم نمایند، داوری بر اساس ما اراک الله در صورتی صادق است که علم شخص از روی اجتهاد باشد و علم از روی تقلید را نمی توان حکم طبق ما اراک الله نامید.

نظریه عدم اشتراط اجتهاد

صاحب جواهر بر خلاف مشهور امامیه بر این عقیده است، اجتهاد در قاضی شرط نیست. می گوید: «إن المستفاد من الكتاب و السنة صحة الحكم بالحق و العدل و القسط من كل مؤمن...إلى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاقد أعلى مراتب القطع الدالة على أن المدار الحكم بالحق الذي هو عند محمد و أهل بيته (صلوات الله عليهم) وأنه لا ريب في اندراج من سمع منهم (عليهم السلام) أحكاماً خاصة مثلاً و حكم فيها بين الناس و إن لم يكن له مرتبة الاجتهاد و التصرف» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۵-۱۶)؛ مستفاد از کتاب و سنت آن است که هر مؤمنی مطابق با حق و عدالت داوری کند، صحیح است. نصوص متعدد این معنا را می رساند که داوری اشخاصی که روایاتی ائمه را فراگرفته و به داوری میان مردم می پردازد، داوری شان صحیح است، هرچند به مرتبه اجتهاد نرسیده باشند. محقق نجفی برای اثبات این مدعا به ادله زیر استدلال کرده است:

الف) آیات مبارکه

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء/۵۸)؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند، شنوا و بیناست.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوتُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء/۱۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگر چه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! (چرا که) اگر آن‌ها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند. بنابراین، از هوی و هوس پیروی نکنید که از حق، منحرف خواهید شد! و اگر حق را تحریف کنید، و یا از اظهار آن، اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ و آن‌ها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند. (مائده/۴۴)

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است. (مائده/۴۵)

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند. (مائده/۴۷)

از این آیات استفاده می‌شود، هر مؤمنی بر اساس حق و عدل حکم کند، قضاوت و داوری او نافذ است و هر کسی بر اساس حق و عدل حکم ننماید، حکم او نافذ نیست، بنابراین اطلاق آیات مبارکه جواز قضاوت غیر مجتهد را می‌رساند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۵).

ب) روایات

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَىٰ بِحُجُورٍ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَىٰ

بِجَوْرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ وَ قَالَ ع الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۴۰)؛ امام صادق فرمود: قضات بر چهار دسته‌اند، سه دسته در آتش و یک دسته در بهشت‌اند. قاضی که از روی جور حکم کند و بداند بر خلاف حق حکم کرده، شخصی که بر خلاف حق حکم کند و نداند، مردی که بر حق حکم کند و نداند که مطابق حق حکم کرده است. این سه دسته در آتشند. تنها قاضی که مطابق حق حکم کند و بداند مطابق حق حکم کرده، در بهشت است. سپس امام فرمود: حکم بر دو نوع است حکم خدا و حکم جاهلیت. هر کس به خطا حکم کند، مطابق با حکم جاهلیت دآوری کرده است.

«عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۴۰)؛ امام باقر (ع) فرمود: دآوری بر دو نوع است: دآوری بر اساس حکم خداوند و دآوری بر اساس احکام جاهلیت.

از این روایات استفاده می‌شود، معیار در جواز قضاوت، دآوری بر اساس حق است و احکامی حق شمرده می‌شود که از پیامبر و اهل بیت (ع) صادر شده باشد و هر کسی این احکام را بداند و طبق آن حکم نماید، حکم به حق صدق می‌کند، اعم از این که به مرتبه اجتهاد رسیده باشد یا خیر (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰، ص ۱۶).

ج) معتبره ابی خدیجه

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۹)؛ امام صادق فرمود: از رجوع به قضات جور جهت دآوری میان تان پرهیزید، بلکه به شخصی از شیعیان که نسبت به احکام شریعت آشنایی دارد، رجوع کنید و او را میان خود داور قرار دهید، چون من او را به عنوان قاضی میان شما قرار داده‌ام. پس برای حل منازعات به او رجوع کنید. تعبیر «شیئا من قضايانا» هم بر علم اجتهادی صادق است و هم بر علم از روی تقلید، بر این اساس قضاوت برای غیر مجتهد نیز جایز است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰، ص ۱۶).

(د) دلیل عقلی

اجتهاد متعارف کنونی در زمان ائمه معصومین^(ع) وجود نداشت، بلکه محدثان احکام را از ائمه معصومین و روات مورد اعتماد دریافت کرده و بر اساس آن میان مردم به داوری می‌پرداختند و از خود هیچ گونه رأی و نظری نداشتند، از این‌رو این که در روایات آمده است: «يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۶۷). مقصود از آن مجتهدین نیست بلکه روات احادیث می‌باشد، زیرا اجتهاد به معنای مصطلح در زمان ائمه وجود نداشته. جایگاه روات احادیث با جایگاه مقلدینی که احکام را از فقها دریافت می‌کند، تفاوتی ندارد، زیرا هر دو در مسائل اجتهادی ندارند و احکام را از ائمه و یا فقها می‌گیرند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰، ص ۱۸).

اشکال

صاحب جواهر این اشکال را مطرح می‌کند که از پاره روایات استفاده می‌شود، جواز قضاوت منوط به اذن و نصب از جانب امامان معصوم^(ع) می‌باشد:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۴۰۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۵؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۷). امام صادق فرمود: از داوری بپرهیزید، چرا که قضاوت مختص به امام عالم به قضا و عادل میان مسلمانان است که عبارتند از پیامبر یا وصی پیامبر.

«عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَشَرِيحٍ يَا شَرِيحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيِّ أَوْ شَقِيٌّ» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۴۰۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۷). امام صادق می‌فرماید: امیر المؤمنین به شریح قاضی فرمود: شریح در جایگاهی نشستی که در آن‌جا جز پیامبر یا وصی پیامبر یا انسان شقی نمی‌نشیند.

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ^(ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ... قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِّ»

بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۷، ص ۶۷). راوی می‌گوید: از امام صادق در باره دو شخص از شیعیان سؤال کردم که میان‌شان در دین یا میراث نزاعی وجود داشت که چکار کنند؟ امام فرمود: باید به کسی مراجعه کنند که احادیث ما را روایت می‌کند و نسبت به حلال و حرام ما تأمل کرده و احکام ما را می‌شناسد و او را به عنوان داور بپذیرند، چرا که من او را میان‌شان داور قرار دادم. هرگاه طبق احکام ما حکم کند و طرفین دعوا بپذیرند، حکم الهی را سبک شمرده و حکم ما را رد کرده است، کسی که حکم ما را رد کند، رد خدا شمرده می‌شود. این کار به مثابه شرک به خداست.

از این روایات استفاده می‌شود، جواز قضاوت منوط به اذن و نصب از جانب امام معصوم^(ع) می‌باشد و این ادله موجب می‌شود، روایات که دال بر جواز قضاوت برای هر مؤمنی یا باید توسط این دلایل تقیید شود یا حمل بر امر به معروف و نهی از منکر گردد که در آن قضاوت و فصل خصومت وجود ندارد.

ولی ممکن است، بگوییم نصوص و اخبار دلالت دارد که ائمه معصومین^(ع) برای شیعیان اذن داده‌اند تا در میان مردم با احکام که از طریق قطع و یقین، اجتهاد درست و همین‌طور احکامی که از طریق تقلید درست رسیده قضاوت نمایند.

بر فرض بپذیریم این روایات دلالت بر اذن قضاوت برای هر عالم شیعی ندارد، اما دلالت بر عدم جواز اذن برای مقلد نیز ندارد، بلکه عموم ولایت ائمه جواز اذن قضاوت برای مجتهد را اقتضا دارد؛ از این رو مجتهد می‌تواند مقلدی را به منصب قضاوت منصوب نماید که طبق فتاوی او میان مقلدین حکم نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۷-۱۹).

اشکال دیگر

اشکال دیگری را صاحب جواهر مطرح کرده، این که ممکن گفته شود، این نظر بر خلاف اجماع است. اما این اشکال را پاسخ می‌دهد: تا جایی که ما بررسی کردیم، اجماعی در این مسأله وجود ندارد، در مبسوط سه نظریه مطرح شده، اولین نظریه این است که قاضی می‌تواند شخص مقلد باشد و از عالمان استفتا نموده و طبق فتاوی آنان قضاوت نماید و هیچ‌کدام از انظار و اقوال را ترجیح نمی‌دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۹).

نقد و بررسی نظریه صاحب جواهر

نظریه صاحب جواهر مبنی بر جواز قضاوت توسط غیر مجتهد از سوی عالمان دینی برجسته بعد از وی مورد انکار قرار گرفته و از دلایل صاحب جواهر دو نوع پاسخ داده‌اند.

الف) پذیرش دلالت ادله و تقیید

صاحب عروه معتقد است، دلالت ادله‌ای که صاحب جواهر برای اثبات جواز قضاوت توسط مقلد ذکر کرده تمام است، ولی اطلاق آن توسط روایات و اخبار دیگر تقیید می‌خورد و از اخبار و روایات دیگر اشتراط اجتهاد در قاضی فهمیده می‌شود (یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷).

ب) عدم پذیرش دلالت ادله

امام خمینی دلالت ادله‌ای را که صاحب جواهر ذکر کرده، نمی‌پذیرد و پاسخ می‌دهد:

۱. آیه مبارکه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»؛ دلالت بر جواز قضاوت توسط هر مؤمنی ندارد، زیرا خطاب در صدر آیه متوجه کسانی است که در نزد آنان امانتی وجود دارد و خطاب متوجه عموم نیست، زیرا معنا ندارد، کسی که امانتی در نزد او نیست، مخاطب به این خطاب باشد، به قرینه صدر آیه خطاب در ذیل آیه نیز متوجه عموم نیست، بلکه طیف خاصی مخاطب به این خطاب می‌باشد (امام خمینی، الاجتهاد و التقليد، ۱۴۱۸ق، ۳۹).

۲. آیات مبارکه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، نیز دلالت بر جواز تصدی قضاوت توسط مقلد ندارد، صرفاً این آیات می‌رسد که حکم به غیر ما انزل الله حرام است، اما این که قضاوت طبق ما انزل الله برای همگان جایز است یا برای طیف خاصی، آیه کریمه نفی و اثباتا دلالتی بر آن ندارد (امام خمینی، الاجتهاد و التقليد، ۱۴۱۸ق، ۴۱).

۳. معتبره ابی خدیجه نیز دلالت بر مطلوب ندارد، متفاهم از «شیئا من قضایانا» علم حاصل از طریق اجتهاد است. در نتیجه حق همان است که مشهور علمای امامیه به آن قائل شده‌اند که اجتهاد در قاضی معتبر است (امام خمینی، الاجتهاد و التقليد، ۱۴۱۸ق، ۴۶).

۴. موضوع برای جواز قضاوت در مقبوله عمر بن حنظله کسی شمرده شده که اولاً: راوی حدیث باشد، دوم: در حلال و حرام تأمل کرده باشد و سوم احکام را بشناسد، این معنا در زمان ائمه بر محدثان صادق بود و در زمان ما بر مجتهدین صادق است، مهم معرفت

احکام است، معرفت احکام در عصر اول صرفاً با دریافت حدیث حاصل می‌گردید اما در عصرهای متأخر معرفت احکام تنها در صورتی حاصل می‌شود که شخص به مرتبه اجتهاد نایل گردد، از این رو مجتهد بودن لازم می‌باشد (امام خمینی، الاجتهاد والتقلید، ۱۴۱۸ق، ۴۸-۴۹).

بررسی نهایی

پاسخ اول از استدلال صاحب جواهر تمام نیست، زیرا مخاطب در صدر آیه مبارکه عموم مردم است، چون از دیدگاه قرآن همگان حامل امانت الهی اند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)؛ ما امانت (تعهد، تکلیف، و ولایت الهیه) را بر آسمان‌ها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، آن‌ها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند؛ اما انسان آن را بر دوش کشید، او بسیار ظالم و جاهل بود، (چون قدر این مقام عظیم را شناخت و به خود ستم کرد)؛ در نتیجه عموم مردم مخاطب آیه کریمه می‌باشد، خدای متعال همگان را امر به ادای امانت می‌کند، ادای امانت معنای عام دارد، شامل حقوق خداوند و حقوق مردم می‌شود. به قرینه صدر آیه ذیل آن نیز عمومیت دارد و اختصاص به طیف خاص ندارد. در نتیجه دلیل اول صاحب جواهر را نمی‌توان از این طریق رد کرد، تنها پاسخ صحیح سخن سید یزدی است که روایات مقید این دلیل می‌باشد.

شرط هفتم: عدالت

برای لزوم عدالت برای قاضی می‌توان به آیات زیر استشهاد کرد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (مائده/۹۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در حال احرام، شکار نکنید، و هر کس از شما عمداً آن را به قتل برساند، باید کفارهای معادل آن از چهارپایان بدهد، کفارهای که دو نفر عادل از شما، معادل بودن آن را تصدیق کنند و به صورت قربانی به (حریم) کعبه برسد یا (به جای قربانی)، اطعام مستمندان کند یا معادل آن، روزه بگیرد، تا کیفر کار خود را بچشد. خداوند گذشته را عفو کرده، ولی هر کس تکرار کند، خدا از او انتقام می‌گیرد و خداوند، توانا و صاحب انتقام است.

«وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (۱۱۳)؛ و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب میشود آتش شما را فرا گیرد و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت و یاری نمیشوید

کیفیت استدلال به آیه مبارکه به این شرح است: فاسق به جهت ارتکاب معاصی و کارهای حرام ظالم است، طبق آیه کریمه رکون به ظالم حرام است و روشن است که قرارداد فاسق در جایگاه قضا از بارزترین مصداق رکون به ظالم شمرده می‌شود، و چنین چیزی مورد نهی واقع شده است و این دلالت بر بطلان حکم و عدم نفوذ قضاوت او دارد (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۳؛ حائری، ۱۴۱۵ق، ۹۲).

این استدلال ناتمام است زیرا گاهی مقصود از رکون به ظالم رکون به ظالم در موارد ظلم و تعدی او بر حقوق دیگران باشد، در نتیجه رکون در این موارد مستلزم میل است، اما اگر انسان بسان سائر مسلمانان نسبت به خویشتن ظالم باشد ولی نسبت به قضاوت توازن داشته باشد و حرص شدیدی بر احقاق حق مردم داشته باشد، و هیچ‌گاه تعدی بر حقوق دیگران نکند در این صورت قاضی قراردادن چنین شخصی رکون به ظالم شمرده نمی‌شود (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ۱۱۶).

«قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴)؛ خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد.» قضاوت جزو مناصب الهی است و طبق آیه مبارکه قرآن به ظالمان نمی‌رسد و ظالم در قرآن کریم شامل هر فاسقی می‌شود، زیرا ظلم شامل ظلم به غیر و ظلم به نفس می‌شود.

نقد: دلالت آیه کریمه بر عدم جواز تصدی منصب قضاوت توسط شخص غیر عادل واضح نیست، متیقن از آیه مبارکه آن است که ظالم به منصب امامت نمی‌رسد و بیش از آن دلالت ندارد.

«فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذُّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ* وَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران/۷۴-۵۷)؛ اما آن‌ها که کافر شدند، (و پس از شناختن حق، آن را انکار کردند)، در دنیا و آخرت، آنان را مجازات دردناکی خواهم کرد و برای آن‌ها، یاورانی نیست. اما آن‌ها که ایمان آوردند، و اعمال صالح انجام دادند، خداوند پاداش آنان را به‌طور کامل خواهد داد و خداوند، ستمکاران را دوست نمی‌دارد.»

«يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (توبه/۹۶)؛ برای شما قسم یاد میکنند تا از آنها راضی شوید، اگر شما از آنها راضی شوید، خداوند (هرگز) از جمعیت فاسقان راضی نخواهد شد! (۹۶)

«إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ» (حج/۳۸)؛ خداوند از کسانی که ایمان آورده‌اند، دفاع میکند، خداوند هیچ خیانتکار ناسپاسی را دوست ندارد! «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری/۴۰)؛ کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن و هر کس عفو و اصلاح کند، پاداش او با خداست خداوند ظالمان را دوست ندارد!

طبق آیات مبارکه اخیر خداوند ظالم، ناسپاس و فاسق را دوست ندارد، واضح است کسی را که خداوند دوست ندارد، منصبی را که شایسته انبیای الهی است، به او نمی‌دهد.

شرط هشتم: ذکوریت

برای اثبات ذکوریت می‌توان به آیات زیر استدلال کرد:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء/۳۴)؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، به خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و بخاطر انفاق‌هایی که از اموال‌شان (در مورد زنان) میکنند. و زنان صالح، زنانی هستند که متواضعند، و در غیاب (همسر خود)، اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ میکنند. و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفت‌شان بیم دارید، پند و اندرز دهید! (و اگر مؤثر واقع نشد) در بستر از آنها دوری نمایید! و (اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایف‌شان نبود)، آنها را تنبیه کنید! و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! (بدانید) خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است. (و قدرت او، بالاترین قدرت‌هاست).

دلالت آیه مبارکه

طبق بیان علامه طباطبایی در تفسیر آیه مبارکه، این آیه به طور مطلق قیمومت و سلطه مردان را بر زنان اثبات می‌کند و اختصاص به زندگی زناشویی ندارد. می‌گوید:

از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست، و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده، برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد، و بنابراین پس آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا (مثلا) که حیات جامعه بستگی به آن‌ها دارد، و قوام این دو مسئولیت و یا بگو دو مقام بر نیروی تعقل است، که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است، تا در زنان. همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن برداشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است، که هر دوی آن‌ها در مردان بیشتر است تا زنان. بنابراین، این که فرمود: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، اطلاقی تام و تمام دارد (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۳۴۴).

نقد و بررسی: اولاً آیه کریمه عمومیت ندارد صرفاً سلطه مردان را بر زنان در امور زناشویی و در محیط خانوادگی می‌رساند زیرا تعلیل به اتفاق بهترین شاهد بر این مدعا می‌باشد. ثانیاً: قضا مستلزم قیمومت نیست، نهایت چیزی که برای قاضی ثابت می‌شود، آن است که قاضی طرفین را الزام نموده و طبق کتاب و سنت میان‌شان رفع خصومت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ۱۱۶).

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (احزاب/۳۳)؛ در خانه‌های خود بمانید، و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید، و نماز را برپا دارید، و زکات را پردازید، و خدا و رسولش را اطاعت کنید. در آیه کریمه از خروج زنان از خانه نهی شده، قضاوت مستلزم خروج مرأه از خانه می‌باشد، از این رو جایز نیست.

جواب: اولاً آیه مبارکه اختصاص به زنان پیامبر دارد. ثانیاً: بر فرض آیه مبارکه شامل زنان دیگر شود، می‌گوییم قطعاً معنای حرفی آیه مراد نیست زیرا لازمه‌اش آن است که زنان

در خانه حبس شوند و هرگز اجازه خروج از خانه را نداشته باشند بلکه مقصود از ملازم بیت بودن این است که به گونه غیر مناسب در جامعه ظاهر نشوند.

به علاوه از برخی آیات دیگر می توان استفاده کرد که زن نیز صلاحیت داوری و قضاوت را دارد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه/۷۱)؛ مردان و زنان باایمان، ولی (و یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف، و نهی از منکر میکنند، نماز را برپا میدارند و زکات را میپردازند و خدا و رسولش را اطاعت میکنند. به زودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرار میدهد، خداوند توانا و حکیم است!

گفتار دوم: اقسام قاضی

الف) قاضی منصوب

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آوردهاید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر [اوصیای پیامبر] را! و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آن‌ها داوری بطلبید)، اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

ب) قاضی تحکیم

«وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» (نساء/۳۵)؛ و اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم داشته باشید، یک داور از خانواده شوهر، و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید (تا به کار آنان رسیدگی کنند). اگر این دو داور، تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آن‌ها کمک میکند زیرا خداوند، دانا و آگاه است (و از نیات همه، با خبر است). آیه کریمه اختصاص به داوری در مسائل خانوادگی دارد، ولی می توان عدم اختصاص را از آن استفاده کرد.

تفاوت قاضی منصوب و تحکیم

۱. قاضی منصوب ولایت خود را از اولی الامر می گیرد، قاضی تحکیم از جانب اطراف دعوا به عنوان داور پذیرفته می شوند.

۲. ولایت قاضی تحکیم عام است، شامل حدود، قصاص، تعزیرات، لعان، نکاح، طلاق و... می شود. ولایت قاضی تحکیم منحصر به اطراف دعواست که او را به عنوان قاضی پذیرفته اند و حکم او نسبت به افراد دیگر نافذ نیست، به علاوه در همه مسائل و ابواب قضا مانند اجرای حدود جاری نیست.

۳. قاضی تحکیم نمی تواند بر فرد غائب حکم نماید، اما قاضی منصوب می تواند بر فرد غائب حکم کند.

۴. قاضی منصوب می تواند احکام قاضی تحکیم را در صورتی که مخالف با اجتهاد اوست، نقض کند، ولی قاضی تحکیم چنین حقی را ندارد.

۵. رضایت اطراف دعوا در صحت داوری قاضی منصوب شرط نیست، ولی در داوری قاضی تحکیم لازم است و بدون آن قضاوت صحیح نمی باشد.

۶. اجتهاد در قاضی منصوب لازم است، ولی در قاضی تحکیم لازم نیست.

۷. قاضی منصوب صرفاً از جانب والی عزل می شود، ولی قاضی تحکیم از سوی اطراف دعوا نیز عزل می شود (بدوی، ۱۴۱۰ق، ۱۴۵-۱۴۶).

گفتار سوم: احکام مربوط به قاضی

۱. حرمت کتمان حق

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره/۱۵۹)؛ کسانی که دلایل روشن، و وسیله هدایتی را که نازل کرده ایم، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آن ها را لعنت میکند و همه لعنکنندگان نیز، آن ها را لعن میکنند.

«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ» (آل عمران/۱۸۷)؛ و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که خدا، از کسانی که کتاب (آسمانی) به آن ها داده شده، پیمان گرفت که حتماً آن را

برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید! ولی آن‌ها، آن را پشت سر افکندند و به بهای کمی فروختند و چه بد متاعی می‌خرند؟

۲. حرمت دادن رشوه

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (۱۸۸)؛ و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که میدانید (این کار، گناه است)

۳. عدم جواز دریافت رشوه

«فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره/۷۹)؛ پس وای بر آن‌ها که نوشته‌های با دست خود مینویسند، سپس میگویند: «این، از طرف خداست.» تا آن را به بهای کمی بفروشند. پس وای بر آن‌ها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می‌آورند «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران/۷۷)؛ کسانی که پیمان الهی و سوگندهای خود (به نام مقدس او) را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آن‌ها بهرهای در آخرت نخواهند داشت و خداوند با آن‌ها سخن نمی‌گوید و به آنان در قیامت نمینگرد و آن‌ها را (از گناه) پاک نمیسازد و عذاب دردناکی برای آن‌هاست.

«وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده/۴۴)؛ و آیات مرا به بهای ناچیزی نفروشید! و آن‌ها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرنند.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائده/۱۷۴)؛ کسانی که کتمان میکنند آنچه را خدا از کتاب نازل کرده، و آن را به بهای کمی می‌فروشند، آن‌ها جز آتش چیزی نمی‌خورند (و هدایا و اموالی که از این رهگذر به دست می‌آورند، در حقیقت آتش سوزانی است.) و خداوند، روز قیامت، با آن‌ها سخن نمی‌گوید و آنان را پاکیزه نمی‌کند و برای آنها عذاب دردناکی است.

«وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (نحل/۹۵)؛ و (هرگز) پیمان الهی را با بهای کمی مبادله نکنید (و هر بهایی در برابر آن ناچیز است!) آنچه نزد خداست، برای شما بهتر است اگر میدانستید.

۴. لزوم استفاده از مشاور

«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری/۳۸)؛ و کارهایشان (مؤمنان) به صورت مشورت در میان آنهاست.

«وَأَمْرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران/۱۵۹)؛ و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.

مبحث سوم: احکام دعوا

۱. جواز تظلم و دادخواهی

آیاتی از قرآن کریم دلالت بر جواز تظلم و دادخواهی از سوی مردم دارد. مانند:

«لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِیماً» (نساء/۱۴۸)؛ خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود، بدی‌ها (ی دیگران) را اظهار کند مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد. خداوند، شنوا و داناست.

«قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (مجادله/۱)؛ خداوند سخن زنی را که درباره شوهرش به تو مراجعه کرده بود و به خداوند شکایت میکرد، شنید (و تقاضای او را اجابت کرد)، خداوند گفت‌وگوی شما را با هم (و اصرار آن زن را درباره حل مشکلش) میشنید و خداوند شنوا و بیناست.

«وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ» (شوری/۳۹)؛ و کسانی که هرگاه ستمی به آنها رسد، (تسلیم ظلم نمیشوند و) یاری میطلبند.

«وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» (شوری/۴۱)؛ و کسی که بعد از مظلوم شدن یاری طلبد، ایرادی بر او نیست.

۲. لزوم قطعی بودن دعوا

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء/۳۶)؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسئولند.

«فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَليَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء/۹)؛ از (مخالفت) خدا بپرهیزند، و سخنی استوار بگویند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب/۷۰)؛ ای کسانی که ایمان آوردهاید! تقوای الهی پیشه کنید و سخن حق بگویید.

۳. لزوم پذیرش دعوا

آیاتی که دلالت بر جواز تظلم و دادخواهی ستمدیده می‌کند، دلالت بر لزوم پذیرش دعوا از سوی دادگاه صالح و نیز در غیاب دادگاه صالح دلالت بر لزوم پذیرش دعوا از سوی افراد شایسته می‌کند، زیرا معقول نیست ستمدیده در رساندن صدای خود به دیگران مجاز باشد و دیگران در برابر آن مسؤولیتی نداشته باشد، و الا لغو خواهد بود؛ از این رو دادگاه صالح و افراد شایسته مسؤولیت دارند که طبق دعوی ستمدیده مدعی رسیدگی نمایند.

۴. لزوم رجوع به دادگاه صالح

«إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رِسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رِسُولَهُ وَ يَخْشَ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (نور/۵۱-۵۲)؛ سخن مؤمنان، هنگامی که بسوی خدا و رسولش دعوت شوند تا میان آنان داوری کند، تنها این است که میگویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم!» و این‌ها همان رستگاران واقعی هستند. و هر کس خدا و پیامبرش را اطاعت کند، و از خدا بترسد و از مخالفت فرمانش بپرهیزد، چنین کسانی همان پیروزمندان واقعی هستند

«وَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رِسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ* وَ إِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ* أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اِزْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ رِسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (نور/۴۸-۵۰)؛ و هنگامی که از آنان دعوت شود که بسوی خدا و پیامبرش بیایند تا در میان‌شان داوری کند، ناگهان گروهی از آنان رویگردان میشوند. ولی اگر حق داشته باشند (و داوری به نفع آنان شود) با سرعت و تسلیم بسوی او می‌آیند. آیا در

دل‌های آنان بیماری است، یا شك و تردید دارند، یا می‌ترسند خدا و رسولش بر آنان ستم کنند؟! نه، بلکه آنها خودشان ستمگرند

آیات فوق لزوم پذیرش رجوع به دادگاه صالح را می‌رساند و از سوی دیگر سرپیچی از رجوع به دادگاه صالح را منتفی می‌داند. پرسش این است آیا لزوم پذیرش رجوع به دادگاه صالح صرفاً شامل قاضی منصوب و مأذون می‌شود یا شامل رجوع به قاضی تحکیم نیز می‌گردد؟ به نظر می‌رسد در صورت پذیرش قاضی تحکیم دادگاه شامل هر دو نوع می‌شود، زیرا آیات مبارکه پذیرش دعوت به دادگاه صالح را لازم می‌داند و دادگاه مبتنی بر قاضی تحکیم نیز دادگاه صالح شمرده می‌شود.

ممکن گفته شود، اعتبار قاضی تحکیم مبتنی بر پذیرش آن از سوی مترافعین است و با عدم پذیرش یکی از آنان قاضی تحکیم مشروعیت ندارد، در نتیجه لزوم پذیرش رجوع به دادگاه، شامل قاضی تحکیم نمی‌شود.

پاسخ این است، گاهی یکی از مترافعین شایستگی قاضی تحکیم را نمی‌پذیرد و گاهی شایستگی قاضی تحکیم را قبول دارد، ولی اصل رجوع به دادگاه را نمی‌پذیرد، ادله لزوم رجوع به دادگاه، شامل فرض اول نمی‌شود، زیرا چنین قاضی تحکیم را مترافعین نپذیرفته است، اما فرض دوم را شامل است. از این رو دلیل مذکور شامل قاضی تحکیم نیز می‌شود.

۵. جواز اجبار ممتنع به حضور در دادگاه

آیات پیشین هم دلالت بر وجوب رجوع به دادگاه صالح بر جواز اجبار ممتنع به دادگاه نیز دلالت دارد.

۶. پذیرش عذر مانع رجوع به دادگاه

«قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سِتْرٌ إِلَى قَوْمِ أُولِي الْأَسْبَابِ شَدِيدٌ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا» (فتح/۱۶-۱۷)؛ بر نابینا و لنگ و بیمار گناهی نیست (اگر در میدان جهاد شرکت نکنند) و هر کس خدا و رسولش را اطاعت نماید، او را در باغ‌های (از بهشت) وارد میکند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است و آن کس که سرپیچی کند، او را به عذاب دردناکی گرفتار می‌سازد! به متخلفان از

اعراب بگو: «بزودی از شما دعوت میشود که بسوی قومی نیرومند و جنگجو بروید و با آنها پیکار کنید تا اسلام بیاورند اگر اطاعت کنید، خداوند پاداش نیکی به شما میدهد و اگر سرپیچی نمایید- همان گونه که در گذشته نیز سرپیچی کردید- شما را با عذاب دردناکی کیفر میدهد!»

آیات فوق در مورد رفع تکلیف جهاد از اشخاص فوق نازل شده است، ولی معیار اصلی عدم توانایی و کارآمدی آنان در جهاد است، از این آیه می توان استفاده کرد هر عذری در مورد هر تکلیفی که باعث شود شخص توانایی انجام آن تکلیف را نداشته باشد، تکلیف از عهده او ساقط می شود. در مورد رجوع به دادگاه شایسته نیز همین معیار جاری می باشد.

۷. لزوم استماع دفاعیات خواننده

آیات مربوط به داستان حضرت داوود که گذشت، دلالت دارد، باید دفاعیات خواننده و متهم مورد استماع قرار گیرد و قاضی پس از استماع دفاعیات او به قضاوت پردازد و قبل از آن مجاز نیست اقدام به صدور حکم نماید.

۸. لزوم استماع ادله طرفین

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْضُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ* قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ* وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سبا/۳۱-۳۳)؛ کافران گفتند: «ما هرگز به این قرآن و کتاب های دیگری که پیش از آن بوده، ایمان نخواهیم آورد!» اگر ببینی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان (برای حساب و جزا) نگه داشته شده اند، در حالی که هر کدام گناه خود را به گردن دیگری میاندازد (از وضع آنها تعجب میکنی)! مستضعفان به مستکبران میگویند: «اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم!». (اما) مستکبران به مستضعفان پاسخ میدهند: «آیا ما شما را از هدایت بازداشتیم بعد از آن که به سراغ شما آمد (و آن را بخوبی دریافتید)؟! بلکه شما خود مجرم بودید!». و مستضعفان به مستکبران میگویند: «وسوسه های فریبکارانه شما در شب و روز (مایه گمراهی ما شد)، هنگامی که به ما دستور میدادید که به خداوند کافر شویم و همتایانی

برای او قرار دهیم!» و آنان هنگامی که عذاب (الهی) را میبینند پشیمانی خود را پنهان میکنند (تا بیشتر رسوا نشوند)! و ما غل و زنجیرها در گردن کافران می نهیم، آیا جز آنچه عمل میکردند، به آن‌ها جزا داده میشود؟

۹. لزوم اثبات دعوا

«وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/۱۱۱)؛ آن‌ها گفتند: «هیچ‌کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد.» این آرزوی آن‌هاست! بگو: «اگر راست می‌گویید، دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید!»

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (انعام/۱۴۸)؛ بگو: «آیا دلیل روشنی (بر این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بیاساس پیروی میکنید، و تخمین‌های نابجا میزنید».

«أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» (انبیاء/۲۴)؛ آیا آن‌ها معبودانی جز خدا برگزیدند؟! بگو: «دلیل‌تان را بیاورید! این سخن کسانی است که با من هستند، و سخن کسانی [پیامبرانی] است که پیش از من بودند!» اما بیشتر آن‌ها حق را نمیدانند و به همین دلیل (از آن) روی گردانند.

۱۰. جواز گرفتن وکیل

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء/۱۰۵)؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا به آنچه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی و از کسانی مباش که از خائنان حمایت نمایی

«وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا» (نساء/۱۰۷)؛ و از آن‌ها که به خود خیانت کردند، دفاع مکن! زیرا خداوند، افراد خیانت‌پیشه گنهکار را دوست ندارد.

«قَالَ رَبِّ بِمَا أَتَّعَمْتُ عَلَىٰ فُلَانٍ أَكُونُ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص/۱۷)؛ (موسی) عرض کرد: «پروردگارا! بشکرانه نعمتی که به من دادی، هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم بود!»

«وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ»

(قصص/۸۶)؛ و تو هرگز امید نداشتی که این کتاب آسمانی به تو القا گردد ولی رحمت پروردگارت چنین ایجاب کرد! اکنون که چنین است، هرگز از کافران پشتیبانی مکن. آیات فوق دلالت دارد دفاع از مجرم به منظور دفاع از جرم آنان و یا به منظور دفاع از باطل جایز نیست، و بالملازمه این معنا را افاده می‌کند که دفاع از اشخاص به منظور احقاق حق آنان اشکال ندارد. این دفاع در قالب وکالت ممکن است تحقق یابد. ادامه دارد...



قذف در آیات، روایات و نظریات فقها

دین محمد جاوید^۱

چکیده

در این نوشته تلاش صورت گرفته است که حد قذف از منظر آیات، روایات و نظریات فقها روشن شده و برای مردم افغانستان واضح شود که هرکس مرتکب قذف شود، مجرم محسوب می‌شود. برای خوانندگان فصل‌نامه‌ی قبسات، قذف معرفی می‌شود تا آنان به جامعه‌ی اسلامی بگویند که در فرهنگ اسلامی قذف گناه شمرده شده است. روی این جهت، جرم بزرگ محسوب می‌شود. هرکس مرتکب قذف شود، هشتاد ضربه‌ی شلاق زده می‌شود تا دفاع از انسان‌های پاک صورت گرفته باشد.

این را باید دانست که خداوند متعال مجازات شدیدی برای زن و مرد زناکار در آیات ۲ و ۳ سوره‌ی نور بیان و آنها را از عمل غیر انسانی زنا برحذر داشته است. بلافاصله بعد از بیان مجازات زناکاران، مجازات شدید تهمت‌زنندگان را در آیه‌ی ۴ سوره‌ی نور بیان نموده است تا موضوع مجازات زنا دستاویزی برای افراد مغرض و بی‌تقوا نگردد که از این طریق افراد پاک را مورد اتهام قرار دهند و در صدد سوء استفاده از این حکم الهی شوند. برای اینکه حیثیت و حرمت خانواده‌های پاک‌دامن از خطر این گونه اشخاص در امان بماند و جامعه‌ی بشری در

۱. پژوهشگر و استاد دانشگاه.

سایه‌ی فرهنگ اسلامی بدور از اینگونه تهمت‌ها زندگی کند، خداوند قذف را حرام شمرده و مرتکبین آن را مجرم می‌داند.

فلسفه‌ی حد قذف، بازدارندگی از تهمت و جلوگیری از حق تلفی در جامعه است. حد قذف همانند باقی حدود، رحمت الهی می‌باشد که با اجرای آن آدم‌های بی‌ریشه، بی‌تعهد در مقابل شریعت، نمی‌توانند آبرو و کرامت انسانی آدم‌های پاک را از بین ببرند و آنها را علاوه بر حد فیزیکی، حد اجتماعی نیز می‌زنند: «لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا؛ شهادت تهمت‌زننده در جامعه قبول نمی‌شود». افزون بر آنها، مجازات اخروی نیز در پی دارد: «أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ قذف‌کنندگان جزو فاسقانند» مسلم است که فاسقین در آخرت دچار چه عذاب دردناکی‌اند! چرا این‌ها این همه حد می‌خورند؟ چون زنانی را که دامن عفت‌شان از آلودگی‌های انحرافات بدور است، تهمت زده‌اند، سزای آن‌ها همین می‌باشد.

مقدمه

قذف آن است که نسبت زنا یا لواط به شخص و یا اشخاص داده شود. از نظر فقها، قاذف اگر نتواند سخن خود را ثابت کند، حد زده می‌شود. اثبات قذف، همان اثبات ویژه‌ی زنا یا لواط است. شرط تحقق حد قذف به تهمت‌زننده است؛ چون شخص تهمت‌زده‌شده حیثیت و آبروی خود را در جامعه از دست داده است. جهت اعاده‌ی شخصیت و حیثیت او باید تهمت‌زننده حد قذف زده شود تا آدم‌های فاسد در جامعه به آبروی کسی تعرض نکنند و بدانند که مومنین به یاری خداوند متعال از آبروی خود دفاع می‌کنند و نمی‌گذارند که حیثیت شان توسط یک فاسد لگدمال گردد.

قذف گاهی به صورت غیرمستقیم انجام می‌شود. مثلاً به دیگری می‌گوید: «تو فرزند پدرت نیستی!» و یا این‌که به فرزند خود می‌گوید: «تو فرزند من نیستی!». در چنین شرایطی، قذف به صورت غیرمستقیم، به مادر شخص مقذوف وارد شده است و به او تهمت زنا زده شده است. در این‌جا قذف تحقق یافته است؛ هر چند آن زن مُرده باشد. بنابراین، هرگاه شخصی با هر بیان و مضمونی به دیگری این مفهوم را بگوید که مادر و یا پدرت مرتکب عمل زنا و یا لواط شده است، حد قذف برای شخصی تهمت‌زننده با شرایطی که در فقه آمده، جاری می‌شود.

اگر تهمت‌زننده، صریحاً نسبت زنا یا لواط را با الفاظی که اشاره‌ای به زنا یا لواط نداشته باشد، ولی مفهوم آن، انتساب زنا یا لواط به اشخاص دیگری که متهم به زنا است، باشد،

مثلاً بگویند که مادر، خواهر یا برادر شما مثل فلان شخص (شخص زناکار) است. از آنجا که نسبت را به شخص زنا کار داده است، محکوم به حد قذف می‌شود. ولی اگر مخاطب اصلی از این عمل اذیت شده باشد، می‌تواند به خاطر توهین نیز از اتهام‌زننده شکایت کند و او را به دادگاه معرفی نماید تا قانون بر او اعمال گردد.

قذف می‌تواند کتبی باشد، چون قذف برخلاف واقع بودن تهمت و نسبت زنا و لواط به دیگری دادن است. در واقع، نسبت دادن زنا و یا لواط برای شخصی است که آن عمل شنیع را انجام نداده است. در این رابطه برای قذف الفاظ مشخصی وجود ندارد و هر لفظی یا اشاره‌ای که به صراحت دلالت بر نسبت زنا یا لواط کند، کافی است. روی این جهت، قذف اشخاص به زبان‌های بیگانه، مانعی برای وقوع حد نسبت به اتهام‌زننده نیست. حد قذف جاری می‌گردد تا آدم‌های فاسد جهت اتهام به آدم‌های پاک و نجیب جامعه را به آشوب نکشاند و با اتهام روح انسان‌های خداجو را جریحه‌دار نسازد.

تعریف قذف

جهت روشن شدن مطالب، جا دارد که قذف معنا و تعریف گردد تا خواننده با یک آگاهی وارد بحث شود. قذف در لغت به معنای «افکندن و انداختن» است و در اصطلاح فقهی به معنای متهم ساختن شخصی و یا اشخاصی برخلاف واقع بر زنا و لواط می‌باشد. روی این جهت، قذف از مصادیق افتراست که منحصرأ نسبت خلاف واقع زنا یا لواط را به دیگری دهد. در رابطه با این تهمت در فقه، مجازات پیش‌بینی شده است که جرم آن در بردارنده یک مجازات حدی است. مجازات حد به نوعی از مجازات گفته می‌شود که میزان آن در شرع مشخص شده است و اعمال آن ارتباطی به قاضی ندارد؛ بلکه قاضی موظف است مجازاتی که در شرع و به تبع آن در قانون ذکر شده را در صورت وجود شرایط، عیناً بر مرتکب اعمال نماید و حکم خدا را عملی سازد تا جلو آدم‌های فاسد گرفته شود و جامعه در نگرانی به سر نبرد.

در رابطه با قذف، حضرت آیت‌الله العظمی فیاض فرموده است: «قذف، عبارت است از این‌که به مرد یا زن، نسبت زنا یا لواط داده شود. مثل اینکه به کسی گفته شود «تو مرتکب زنا شدی، یا تو زناکاری، یا به تو لواط شده، یا در دبر تو دخول شده، یا تو لواط کننده‌ای، یا عبارتی گفته شود که این معانی را برساند. به شخصی که این نسبت‌ها را داده «قاذف» گفته می‌شود و قبل از عقاب آخرت، در همین دنیا به او هشتاد تازیانه زده می‌شود» (فیاض،

توضیح المسائل، ص ۷۱۸). از نظر آیت الله فیاض دانسته می شود که تهمت زنده، عباراتی را به کار برده که معنای لواط و زنا را می دهد. قبل از عقاب آخرت هشتاد تازیانه زده می شود تا مردم از بدآموزی دور بمانند.

الف) قذف در آیات

خداوند بزرگ جهت پاسداری از کرامت انسان های پاک برای تهمت زندگان مجازات سنگین تعیین کرده است و در قرآن شریف خود فرموده است: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۱ و کسانی که زنان پاکدامن را متهم میکنند، سپس چهار شاهد بر ادعای خود نمی آورند، آن ها را هشتاد تازیانه بزنید، شهادت شان را هرگز نپذیرید، و آن ها فاسق اند» (نور/۴).

۱. شان نزول آیه در تفاسیر اهل سنت و در تفاسیر شیعه از زبان بی بی عایشه (رض)، همسر پیامبر خدا (ص) چنین نقل شده است: پیامبر خدا هنگامی که میخواست سفری برود، در میان همسرانش قرعه میافکند، قرعه به نام هر کس میآید، او را با خود میبرد. در یکی از غزوات قرعه به نام من افتاد، من با پیامبر حرکت کردم و چون آیه حجاب نازل شده بود، در هودجی پوشیده بودم. جنگ به پایان رسید، و ما بازگشتیم نزدیک مدینه رسیدیم. شب بود، من از لشکرگاه برای انجام حاجتی کمی دور شدم. هنگامی که بازگشتم متوجه شدم، گردن بندی که از مهرهای یمانی داشتم پاره شده است. به دنبال آن باز گشتم و معطل شدم. هنگامی که بازگشتم دیدم لشکر حرکت کرده، و هودج مرا بر شتر گذارده اند و رفته اند؛ در حالی که گمان میکردم، من در آنم، سبک جثه بودم، بعلاوه من سن و سالی نداشتم، به هر حال در آن جا تك و تنها ماندم، و فکر کردم هنگامی که به منزل گاه برسند و مرا نیابند، به سراغ من باز میگردند، شب را در آن بیابان ماندم.

صفوان یکی از افراد لشکر مسلمین که او هم از لشکرگاه دور مانده بود، شب در آن بیابان بود. به هنگام صبح مرا از دور دید، نزدیک آمد. هنگامی که مرا شناخت، بی آنکه يك کلمه با من سخن بگوید، جز این که «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را بر زبان جاری ساخت. شتر خود را خواباند، و من بر آن سوار شدم. او مهار ناچه را در دست داشت، تا به لشکرگاه رسیدیم. این منظره سبب شد که گروهی درباره من شایعه پرازی کنند و خود را بدین سبب هلاک و گرفتار مجازات الهی سازند. کسی که بیش از همه به این تهمت دامن میزد، «عبدالله بن ابی سلول» بود. ما به مدینه رسیدیم و این شایعه در شهر پیچید. در حالی که من هیچ از آن خبر نداشتم، در این هنگام بیمار شدم. پیامبر به دیدنم میآمد ولی لطف سابق را در او نمیدیدم و نمیدانستم قضیه از چه قرار است؟ حالم بهتر شد، بیرون آمدم و کم کم از بعضی از زنان نزدیک از شایعه سازی منافقان آگاه شدم.

بیماریم شدت گرفت، پیامبر به دیدن من آمد، از او اجازه خواستم به خانه پدرم بروم، هنگامی که به خانه پدر آمدم، از مادر پرسیدم مردم چه میگویند؟ او به من گفت: غصه نخور به خدا سوگند زنانی که امتیازی دارند و مورد حسد دیگران هستند درباره آنها سخن بسیار گفته میشود.

در این هنگام پیامبر، علی بن ابی طالب و اسامه بن زید را مورد مشورت قرار داد که در برابر این گفت و گو ها چه کنم؟ اسامه گفت: ای رسول خدا او خانواده تو است و ما جز خیر از او ندیده ایم و اما علی گفت: ای پیامبر! خداوند کار را بر تو سخت نکرده است، از کنیز او در این باره تحقیق کن. پیامبر کنیز مرا فرا خواند، و از او پرسید آیا چیزی که شك و شبهه های پیرامون عایشه برانگیزد هرگز دیده های؟ کنیز گفت: به خدایی که تو را به حق مبعوث کرده است من هیچ کار خلافی از او ندیده ام. این وضع هم چنان ادامه داشت و غم و اندوه شدید وجود مرا فرا گرفته بود و يك ماه بود که پیامبر هرگز در کنار من نمینشست. من خود میدانستم که از این تهمت پاکم و بالاخره خداوند مطلب را روشن خواهد کرد. سر انجام روزی پیامبر نزد من آمد در حالی که خندان بود، و نخستین سخنش این بود بشارت بر تو باد که خداوند تو را از این اتهام مبرا ساخت، در این هنگام بود که آیات نازل گردید. و به دنبال نزول این آیات آنها که این دروغ را پخش کرده بودند همگی حد قذف بر آنها جاری شد (تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۹۰).

کسانی که زنان پاکدامن را متهم به عمل منافی عفت میکنند، باید برای اثبات این ادعا چهار شاهد بیاورند، و اگر نیاورند هر يك از آنها را هشتاد تازیانه بزنید! «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً». یزْمُونَ در این آیه به معنای انداختن تیر یا سنگ و مانند آن است، به صورت طبیعی انداختن سنگ آسیب میرساند و طرف را مجروح می‌کند. در اینجا این کلمه به عنوان کنایه در متهم ساختن افراد و دشنام‌دادن و نسبت‌های ناروا به کار رفته است. این سخنان همچون تیری بر پیکر طرف مینشیند و او را مجروح می‌سازد و به عنوان یک انسان معلول و بی‌آبرو در جامعه معرفی می‌گردد.

به دنبال این مجازات شدید، خداوند متعال دو حکم دیگر نیز اضافه میکند: «و هرگز شهادت آن‌ها را نپذیرید؛ وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» «و آنها فاسق‌انند؛ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» به این ترتیب، خداوند متعال نه تنها این‌گونه افراد را تحت مجازات شدید قرار میدهد، بلکه در درازمدت نیز سخن و شهادتشان را از ارزش و اعتبار می‌اندازد، تا دست پیدا نتوانند حیثیت پاکان را لکه‌دار کنند (مکارم، تفسیر نمونه، ج ۱۴: ۳۷۰). خداوند متعال داغ فسق را بر پیشانی‌شان مینهد و در جامعه رسوای‌شان میکند تا مردم از شرشان در امان باشد و در جامعه به عنوان شخص فاسق معرفی گردد.

سخت‌گیری در مورد حفظ حیثیت مردم پاکدامن، از تعلیمات اسلامی است و همگی باید از ارزش فوق‌العاده‌ای که اسلام برای حیثیت زن و مرد باایمان و پاکدامن قائل شده است، پاس‌داری نمایند و فاسقین را از دامن اسلام دورکنند. چون تهمت‌زدن به دیگران از بابت انجام‌دادن اعمال منافی عفت همچون زنا و لواط علاوه بر اینکه عمل غیراخلاقی است، به لحاظ قانونی جرم محسوب می‌شود و شخصی که به دیگران تهمت بزند، مجرم است و قابل مجازات می‌باشد. در این رابطه در «اطیب البیان» آمده است: «یکی از حدود الهی حد قذف است که کسی نسبت زنا بدهد به زن محصنه باید چهار شاهد عادل اقامه کند که شهادت حسی دهند و شهادت علمی کافی نیست (کالمیل فی المکحله) که اگر سه شاهد اقامه کرد و چهارمی شهادت نداد، آن سه شاهد را هم باید حد قذف زد هشتاد تازیانه و آنکه نسبت داده آن هم حد قذف دارد حتی اگر خود زانی یا زانیه اقرار به زنا کردند قبول نیست مگر چهار مرتبه اقرار کند» (اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹: ۴۹۲).

در رابطه با تهمت‌زننده چند احتمال می‌رود: اصلاً شهادی ندارد، اگر دارد چهار شاهد نیست، اگر چهار شاهد حتی بیشتر دارد، ولی عادل نیستند و چهار شاهد عادل میان آنها نیست و اگر چهار شاهد عادل هم داشته باشند، ولی شهادت آن‌ها حسی نباشد. حد قذف

که هشتاد ضربه شلاق است جاری می‌شود؛ چون عدالت شرط شهادت است. چنانچه در حاکم و مفتی هم عدالت شرط است، چه رسد بر شاهد. خداوند متعال در کتابش می‌فرماید: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ آنهایی که تهمت می‌زنند، فاسق‌اند.» در این رابطه در تفسیر نور آمده است: «در میان تهمتهای گوناگون، تهمت زنا حدّ و قانون معین دارد و قرآن با صراحت آن حد را بیان کرده است: «ثَمَانِينَ جَلْدَةً» تهمت به قدری مهم است که در مجازات مجرم، فاصلهی تهمت زنا با خود زنا بیست ضربه شلاق است. «مِائَةً جَلْدَةً- ثَمَانِينَ جَلْدَةً» کسی که به دیگران تهمت زنا بزند، شهادت و گواهی‌اش اعتبار ندارد «لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً» (تفسیر نور، ج ۶: ۱۴۷).

جامعه‌ی اسلامی و مردم خداجو بدانند که تهمت، به منزله‌ی پرتاب تیر و هجوم به آبروی مردم است و تهمت‌زدن به زنان همسردار و پاکدامن، کیفر سخت دارد. خداوند مهربان از حریم زنان پاکدامن دفاع کرده است تا آدم‌های ناپاک به مومنین تهمت نزنند و برای فاسقین حدود تعیین کرده است؛ هم حد بدنی «فَاجْلِدُوهُمْ» و هم حد اجتماعی «لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» و هم عذاب اخروی «أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». زنانی که دامن عفتشان از آلودگیهای انحراف جنسی بدور است، و تهمت بر آنان هرگز حدی بر آنها مترتب نمی‌گردد و عفتشان لکهدار نمیشود، این زنان نه تنها مورد حد نیستند و در زمینه حد از محصناتند، بلکه این تهمت‌زنندگان برای شان حد جاری می‌گردد تا ناپاکان جرات اتهام‌زدن نداشته باشند و پاکان در جامعه با امنیت زندگی نمایند.

ب) قذف در روایات

حد قذف در روایات بسیار آمده است. حضرت پیامبر اسلام می‌فرماید: «قَذْفٌ مُحْصَنَةٍ يُحِبُّ عِبَادَةَ مِئَةِ سَنَةٍ» (عوالي اللآلی، ۵۷/۵۶۱/۳)؛ یعنی تهمت‌زدن به زن شوهردار (پاکدامن)، عبادت صدساله را بر باد می‌دهد. در همین رابطه پیامبر خدا باز می‌فرماید: «إذا قال الرجلُ للرجُلِ: يا يهوديُّ! فاضربوه عشرين، وإذا قال: يا مُخَنَّثٌ فاضربوه عشرين» (کنز العمال، ۱ / ۳۴۱ / ۶۸)؛ یعنی اگر مردی به دیگری بگوید: ای یهودی، بیست تازیانه به او بزنید و اگر بگوید: ای مُخَنَّث، او را هم بیست تازیانه بزنید تا انسان‌های پاک را تهمت نزنند. در رابطه با تهمت، حضرت امام علی فرموده است: «مِنَ الْكِبَائِرِ: الشَّرْكُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ رَمِيَّ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ» (وسائل الشیعة، ۵/۴۳۳/۱۸)؛ یعنی از گناهان کبیره است شُرک به خدا و تهمت زنا زدن به زنان پاکدامن و مؤمن. تهمت به زنان مومنه به چه

اندازه سنگین است که گناه کبیره محسوب می‌شود! در جهت پاک‌نگه‌داشتن جامعه، دین مقدس اسلام به چه پیمانه حساس می‌باشد که آدم‌های تهمت‌زن را هشتاد ضربه شلاق می‌زند تا برای دیگران عبرت گردد و شهادت شان را هم قبول نمی‌کند و در واقع تهمت‌زننده را از اعتبار اجتماعی خارج می‌کند.

امام باقر در مورد شخصی که جماعتی را با یک لفظ قذف می‌کند، فرمودند: «اگر اسم تک تک آنان را نبرد، یک حد می‌خورد، اما اگر اسم آنها را ببرد برای هر کدام یک حد می‌خورد» (زراعت، ۱۳۹۰، ج ۱). در جای دیگر می‌فرماید: «كُلُّ بَالِغٍ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى افْتَرَى عَلَى صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ أَوْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى أَوْ مُسْلِمٍ (أَوْ كَافِرٍ) أَوْ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ فَعَلَيْهِ حَدُّ الْفَرِيَةِ، وَ عَلَى غَيْرِ الْبَالِغِ حَدُّ الْأَدَبِ؛ هر فرد بالغی، پسر یا دختر، اگر به کوچک یا بزرگ، مرد یا زن، مسلمان یا کافر آزاد یا بنده افترا ببندد، باید حد افترا (هشتاد تازیانه) بر او جاری کرد و اگر نابالغ باشد، حد تأدیب» (من لایحضره الفقیه، ۵۰۷۵/۵۱/۴). منظور از حد تأدیب همان تعزیر است که در فقه اسلامی آمده است.

امام صادق فرمودند: «الْقَازِفُ يُجْلَدُ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تُقْبَلُ لَهُ شَهَادَةٌ أَبَدًا إِلَّا بَعْدَ التَّوْبَةِ أَوْ يُكْذَّبَ نَفْسُهُ؛ کسی را که تهمت ناموسی می‌زند، باید هشتاد تازیانه زد و از آن پس، هرگز شهادتی از او پذیرفته نیست، مگر بعد از آن که توبه کند یا سخن خود را تکذیب کند.» (وسائل الشیعة، ۵/۴۳۳/۱۸). امام صادق در پاسخ به سؤال جمیل بن درّاج از مردی که به عده‌ای به طور دسته‌جمعی تهمت زدن، فرمود: «إِنْ أَتَوْا بِهِ مُجْتَمِعِينَ ضَرْبَ حَدٍّ وَاحِدًا، وَإِنْ أَتَوْا بِهِ مُتَفَرِّقِينَ ضَرْبَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ حَدًّا؛ اگر آن عده با هم او را پیش قاضی برند، یک بار حد می‌خورد و اگر به طور پراکنده ببرند، به تعداد هر نفری از آنها یک حد تمام می‌خورد (الکافی، ۱/۲۰۹/۷). تا آدم‌ها به حق خود رسند و تهمد زننده هم تنبیه گردد که دیگر سموم ذهن بیمارش را نپراکند.

ج) قذف در نظریات

در رابط با حد کسی که عده‌ای را متهم می‌کند، بین فقهای مسلمان، اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای بر این نظر هستند که تنها یک حد اقامه می‌گردد، اعم از اینکه با هم تقاضای اجرای حد کنند یا جداگانه. گروه دیگر معتقدند که به ازای هریک از آنها، یک حد جاری می‌شود. این دسته به روایت علی بن حسن بن یحیی استناد می‌کنند. روایت به این مضمون است که اگر فردی بگوید هر کس وارد این خانه شود، زانی است، به ازای هر فردی که وارد

می‌شود یک حد قذف بر گوینده واجب می‌گردد (الهام، ۱۳۷۲). از این روایت دانسته می‌شود که تهمت‌زننده را هر کسی که مورد اتهام او قرار گرفته می‌تواند در دادگاه از دستش شکایت نموده خواستار حد قذف شود و حدود الهی را دادگاه به تهمت‌زننده جاری نماید و جامعه‌ی اسلامی را از نگرانی رها سازد و تهمت‌زننده را تنبیه نمایند که دیگر در جامعه‌ی اسلامی نگرانی خلق نکند.

اگر تهمت‌زننده، بیرون از خانواده خود، تهمت زند، حکمش معلوم است. اما اگر ذهن بیمارش تحریک شد و زن خود را تهمت زد، فقیهان گفتند که حد قذف زده می‌شود و علاوه بر آن زنش بر او حرام می‌گردد. «اگر مردی، زن لال یا ناشنوی خود را به زنا متهم نماید، کار به لعان نمی‌رسد. بر شوهر حد قذف جاری می‌شود و زن بر مرد حرام ابدی می‌گردد و این مساله مورد اجماع فقهای شیعی است»^۱ آدم‌هایی که ذهن‌شان بیمار باشد، همانند کسی است که عقل و عصب خود را از دست داده و نفع و ضرر برایش معنا ندارد و اکثر برای خود ضرر میرساند و خود را به گرفتاری مواجه می‌کند.

از نظر فقهای امامیه، اگر کسی مردمی را با یک لفظ قذف کند و در این صورت همگی با هم اجرای حد را مطالبه کنند، برای تهمت‌زننده یک حد ثابت می‌شود و اگر به صورت پراکنده و جدا جدا درخواست اجرای حد کنند، چند حد بر تهمت‌زننده ثابت می‌شود. در واقع اگر شخصی، نسبت خلاف واقع زنا یا لواط به یک گروه یا مردم با یک لفظ بدهد، در صورتی که آن گروه با هم خواهان اجرای حد شوند و جرم ثابت گردد، هشتاد تازیانه کفایت می‌کند، اما اگر هر یک از آنان به تنهایی دادخواهی کنند، پس از رسیدگی برای هر یک، رای جداگانه‌ای صادر می‌شود.

در این رابطه حضرت آیت‌الله العظمی محمداسحق فیاض در مساله ۳۱۴۸ رساله‌اش می‌فرماید: «اگر مردی گروهی را به یک لفظ قذف نماید، چنانچه آن‌ها به طور دسته‌جمعی به سراغ او بیایند، یک حد بر او جاری می‌شود، ولی اگر به طور متفرق و جدا از هم به سراغ او بیایند یا آن‌ها را به طور متفرق و جداگانه قذف کرده باشد، در این صورت به تعداد افراد قذف‌شده، بر او حد جاری می‌شود» (فیاض، توضیح المسائل: ۳۱۴۸)

برای تهمت‌زننده، سلامت و بلوغ از نظر فقهای امامیه شرط است. یعنی اگر تهمت‌زننده دیوانه نباشد، مست نباشد و طفل نباشد، حد قذف می‌خورد. کسی که مست باشد، متوجه

۱. جویا، محمدعلی و جعفری، عبدالله.

نیست که چه می‌گوید و وقتی متوجه کلام خود نیست، مجازاتی نیز ندارد. در این رابطه در مساله ۳۱۴۶ از رساله‌ی حضرت آیت‌الله فیاض آمده است: «در قاذف (کسی که نسبت ناروا می‌دهد) بلوغ و عقل معتبر است. بنابراین اگر بچه یا دیوانه نسبت ناروا به کسی دهد حد بر او جاری نمی‌شود، هر چند عمل حرامی را مرتکب شده و مستحق عقوبت است. در مورد قاذف بین آزاد، بنده، مسلمان و کافر فرقی نیست، پس تمام افراد مذکور چنانچه مرتکب قذف شوند، هشتاد تازیانه حد می‌خورند و ادعای اینکه حد برده نصف حد آزاد باشد قابل قبول نیست، زیرا آن حکم فقط در حقوق الله مانند حد زنا و لواط و امثال آنها مطرح است، اما در مورد حقوق مردم بین بنده و شخص آزاد فرقی وجود ندارد و حد قذف هم از حقوق مردم است» (همان: ۳۱۴۶). مردم می‌توانند حق خود را جمعی و فردی به دست آورند. تهمت‌زننده که تلاش می‌کند با معذرت‌خواهی از مردم و حتی توبه‌کردن، بدون جاری شدن حد قذف خود را بری‌الذمه سازد، دانسته می‌شود که شریعت را نمی‌داند و اگر می‌دانست تن به حد قذف می‌داد و خود در دادگاه حاضر می‌شد تا حد قذف بر او زده شود.

در این رابطه جهت روشن‌شدن مطالب، نظر حضرت آیت‌الله محقق کابلی آورده می‌شود. ایشان در مساله ۲۹۶۶ رساله‌اش می‌فرماید: «اگر شخص بالغ و عاقل به زن یا مردی که مسلمان و بالغ و عاقل و آزاد و عقیف باشد، نسبت زنا یا لواط دهد، حدش هشتاد تازیانه است که به دستور حاکم شرع از روی لباس زده می‌شود» و در این رابطه حضرت آیت‌الله العظمی و اعظم‌زاده بهسودی در مساله ۵۴۵۹ رساله‌اش می‌فرماید: «حد قذف مانند سایر حدود اجرا می‌شود، لکن در خشونت و شدت جاری‌کننده حد، مثل حدی زانی و زانیه نیست، بلکه شخص عادی هم می‌تواند حد بزند.» معظم‌له حد قذف را در بیست‌وشش مساله بسیار مفصل در توضیح‌المسائل خود بحث کرده است. پژوهشگران می‌توانند به آن‌جا مراجعه نمایند.

نظریات فقهای امامیه را که بررسی نمودم، اکثر حضرات گفته‌اند که حد قذف، در صورت عدم اجرا و عدم گذشت مقذوف، به همه ورثه منتقل می‌گردد و هر یک از ورثه می‌تواند اجرای آن را مطالبه کند، هر چند دسته‌ای از ورثه گذشت کرده باشند. حضرت آیت‌الله فیاض در مساله ۳۱۵۰ گفته است: «هرگاه مقذوف قبل از آنکه حق خود را مطالبه کند یا ببخشد، بمیرد، در این صورت ولی او که از نزدیکان او می‌باشد، می‌تواند آن حق را مطالبه نماید. حد همانند دیه و مال، به ارث گذاشته نمی‌شود، اما هر کس از میان ورثه که

اقدام به گرفتن حق کند، پس او ولی میت است؛ همان طوری که ورثه می‌توانند ببخشند و چنانچه اولیا متعدد باشند مثل اینکه اگر شخص بمیرد و وارث او دو فرزند یا دو برادر باشند، اگر یکی از آنها ببخشد دیگری می‌تواند حق را مطالبه نماید و با بخشش اولی حق ساقط نمی‌شود» وارث می‌تواند اجرای قذف را مطالبه کند. در حقیقت در قذف آنچه مهم است، حمایت از زنده‌ها و رفع ننگ و عار از آنان می‌باشد و قذف همیشه از مقذوف به غیر آن سرایت می‌کند، پس تمام ورثه حق شکایت از قاذف را دارند و می‌توانند جهت اعاده حیثیت خود تهمت‌زننده را شلاق زنند.

نتیجه‌گیری

همان طوری که گفته شد، قذف متهم‌ساختن فرد و یا جمع به جرم زنا و لواط است که در قرآن شریف، فقه، حقوق اسلامی و قانون جرم حساب شده است. در این مقاله به صورت بسیار فشرده بحث صورت گرفته و گفته شده است که قرآن شریف پس از جرم زنا و لواط، جرم قذف را مطرح کرده است و در واقع تهمت‌زننده را در ردیف زناکار قرار داده است تا جامعه از ویروس اتهام در امان باشد و تهمت‌زننده با شدیدترین حد (نزدیک به حد زنا و لواط) تنبیه گردد و مومنین از دست آدم‌های بی‌هویت در امان باشند. قرآن با این برخورد از مردمان پاک دفاع کرده است.

در این مقاله، جهت روشن‌شدن بحث قذف از روایات بهره گرفته شده است و در روایات به صورت بسیار روشن قذف جرم حساب شده است. حضرت پیامبر اسلام گفته است که قذف عبادت را از بین می‌برد، حضرت امام علی قذف را مثل شرک از گناهان کبیره دانسته است. همین‌طور امام صادق با شدیدترین لحن، قذف را جرم دانسته است. به صورت کلی، قذف در روایات و فرهنگ اسلامی جرم محسوب می‌شود و تهمت‌زننده سزاوار اجرای حد شرعی است.

در رابطه با حد قذف در این مقاله از نظریات فقهای امامیه بهره گرفته شده است و فقهای امامیه قذف را جرم می‌دانند. جهت طولانی‌شدن مقاله، همه‌ی نظریات را نیاوردم؛ در حالی که حضرات قذف را مفصل بحث کرده‌اند. آیت‌الله واعظ زاده بهسودی، حد قذف را در بیست‌وشش مساله بسیار مفصل در رساله‌ی توضیح المسائل خود بحث کرده است. پژوهشگران می‌توانند به آن‌جا مراجعه نمایند. تمام فقها در رابطه با قذف بحث‌های طولانی دارند و در قانون جزای افغانستان نیز در ماده‌های ۴۳۶ تا ۴۴۰ در رابطه با قذف پرداخته

شده است و در شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع از صفحه‌ی ۳۳۵ تا ۳۳۸ در رابطه با قذف پرداخته شده است. از این همه تأکیدات در رابطه با قذف و جرم حساب کردن آن دانسته می‌شود که مسلمانان قذف را پدیده‌ی شوم می‌دانند و جهت بازدارندگی، کسانی را که مرتکب قذف می‌شوند حد می‌زنند.

سرچشمه‌ها

۱. ابن ابی جمهور (۱۴۰۳)، عوالی اللآلی، ناشر: سیدالشهدا.
۲. بهسودی، آیت الله العظمی واعظزاده (۱۳۹۸)، توضیح المسایل، کابل: نشر واژه.
۳. زراعت، عباس (۱۳۹۰)، شرح قانون مجازات اسلامی، ج ۱، چاپ ۳، ناشر: ققنوس.
۴. شیرازی، ناصر مکارم (بی تا)، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ناشر: دارالکتب الاسلامیه.
۵. صدوق، محمد بن علی (بی تا)، من لایحضره الفقیه، (بی جا).
۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ناشر: دار احیا التراث العربی-بیروت.
۷. عاملی، شیخ حر (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، ناشر: آل البيت.
۸. فیاض، آیت الله العظمی محمد اسحاق، توضیح المسائل، (بی تا)، (بی جا).
۹. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، ج ۶، تهران: مرکز فرهنگی درس‌های از قرآن.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، الکافی، قم: دارالحديث.
۱۱. متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹ق)، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۲. الهام، غلام‌حسین (۱۳۷۲)، مبانی فقهی و حقوقی، ناشر: بشری.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

راهبردهای قرآن کریم برای حل منازعات فرهنگی

محمدنسیم جعفری^۱

چکیده

تنوع و تکثر قومی، فرهنگی، زبانی، دینی، مذهبی و... از ویژگی‌های دنیای معاصر و جهان کنونی است؛ زیرا کم‌تر کشوری را در جهان می‌توان یافت که کاملاً یک‌دست بوده و تنوع فوق‌را دارا نباشد، به‌ویژه این‌که در دهه‌های اخیر، ارتباطات جهانی و پدیده‌ی مهاجرت، باعث گردیده است که بیشتر کشورها از تنوع فرهنگی، زبانی و مذهبی برخوردار شوند. هرچند تکفرهنگی بودن یک جامعه و یا یک کشور، الزاماً به معنای انسجام و همبستگی اجتماعی نیست؛ چنانچه چندفرهنگی بودن یک جامعه، الزاماً به معنای تشتت و پراکندگی و وجود بحران در آن جامعه نیست؛ اما بسیار روشن است که در جوامع چندفرهنگی، بستر و زمینه برای منازعه و درگیری، مهیاتر است و این‌گونه جوامع تحت تأثیر عوامل درونی و یا بیرونی برای ایجاد ستیزه‌های دینی، مذهبی و شکافه‌ای فرهنگی، قابلیت بیشتری دارند. در جوامع کنونی، تنوع و تکثر فرهنگی یک واقعیت انکارناپذیر است؛ لذا نوع مواجهه با این تکثر و تنوع بسیار مهم است تا این تنوع به منازعه‌ی فرهنگی منجر نشود؛ بلکه باید به

۱. دکترای علوم اجتماعی و استاد حوزه.



وحدت و همگرایی فرهنگی بینجامد. قرآن کریم که جامع ترین دستورات را برای زندگی فردی و اجتماعی و هدایت انسان‌ها در خود جای داده است، ضمن پذیرش تنوع و تكثر فرهنگی، بر همبستگی و انسجام اجتماعی و فرهنگی تأکید و از منازعه‌ها و ستیزه‌های فرهنگی منع کرده است؛ لذا الگوی قرآنی در این زمینه می‌تواند برای تمام جوامع، به‌ویژه برای آن دسته از کشورهای اسلامی که در آتش ستیزه‌های فرهنگی، مذهبی و یا زبانی می‌سوزند، راه‌گشا باشد.

کلیدواژه‌ها: تنوع فرهنگی، منازعات فرهنگی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن و حل منازعات فرهنگی.

قرآن کریم و حل منازعات فرهنگی

تدبر و تعمق در آیات قرآن کریم، روایات معصومین^(ع) و آرای مفسران و اندیشمندان مسلمان، به ما نشان می‌دهد که قرآن کریم برای حل منازعات فرهنگی (منازعات دینی، مذهبی و زبانی) الگوی مناسبی را در هر دو حوزه‌ی نظری و عملی نشان داده و راهبردهای کارآمدی را در این زمینه ارائه کرده است.

۱. راهبردهای نظری

۱-۱. آزادی انسانها در انتخاب دین و عقیده

در حوزه‌ی نظری، قرآن کریم، انسان‌ها را در انتخاب دین و عقیده آزاد می‌داند و اجبار انسان‌ها را به پذیرش دین و عقیده تأیید نمی‌کند. در قرآن کریم آمده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ؛ در پذیرش دین، هیچ اجباری وجود ندارد؛ زیرا خداوند راه را از بیراهه برای مردم، به‌روشنی نشان داده است» (بقره/ ۲۵۶).

قرآن کریم، وظیفه‌ی پیامبر اسلام^(ص) را فقط تبلیغ و بیان حقایق برای مردم دانسته و می‌فرماید: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ و بگو: دین حق همان است که از جانب خداوند آمده، پس هر کسی که خواست به آن، ایمان بیاورد و هر کسی که می‌خواهد به آن، کافر شود» (کهف/ ۲۹). در جای دیگر می‌گوید: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ؛ پیامبر، وظیفه‌ای جز رساندن پیام الهی ندارد» (مائده/ ۹۹) و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ؛ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ پس تذکر بده که تو فقط تذکردهنده هستی، نه سلطه‌گر که آنان را مجبور به پذیرش نمایی»

(غاشیه/ ۲۱-۲۲). این آیات شریفه، به این حقیقت اشاره دارند که ایمان و شرک بر اساس انتخاب است، نه بر اساس اجبار و تحمیل؛ زیرا مقتضای حکمت خداوند این است که انسان‌ها در انتخاب عقایدشان آزاد باشند (قرآنی، ۱۳۷۸: ج ۵، ۲۶۷).

۱-۲. تفاوت فرهنگی و عقیدتی مقتضای خلقت

قرآن کریم، تفاوت‌های فرهنگی و عقیدتی را مقتضای خلقت معرفی کرده و با صراحت تمام خطاب به پیامبر اسلام^(ص)، چنین می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ و اگر خدای تو می‌خواست قطعاً هر آن‌کسی که در روی زمین است، همه‌شان ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را مجبور به پذیرش دین می‌کنی» (یونس/ ۹۹) و در آیه‌ای دیگر می‌گوید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، هر آینه تمام مردم را امت واحده [و دارای عقیده واحد] قرار می‌داد، در حالی که پیوسته باهم اختلاف می‌کنند» (هود/ ۱۱۸)؛ لذا رسول خدا هم کسی را مجبور به پذیرش دین اسلام نکردند؛ زیرا بر اساس آیات قرآن کریم، پیامبر اسلام فقط وظیفه داشت که دین حق را برای مردم تبلیغ و عرضه نماید و راه هدایت و ضلالت را برای آنان نشان دهد و این خود مردم است که باید با آزادی و اختیار کامل، دین و عقیده‌ای را انتخاب نمایند.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی فوق می‌گوید: یک نوع از تفاوت‌ها، تفاوت طبیعی انسان‌هاست و همین تفاوت، ریشه و منشأ دیگر تفاوت‌هاست. ترکیبات بدنی در افراد انسانی تفاوت دارد و همین امر، تفاوت آنان را در استعدادهای بدنی و روحی موجب می‌شود. با ضمیمه شدن تفاوت محیطی و آب‌وهوا به تفاوت‌های بدنی، تفاوت سلیقه‌ها، اندیشه‌ها، سنن و آداب و رسوم نیز پدید می‌آید. علامه طباطبایی در ادامه، این تفاوت‌ها را بسیار ضروری و مفید ارزیابی کرده و می‌گوید: در علوم اجتماعی به اثبات رسیده که اگر این تفاوت‌ها و اختلافات نمی‌بود، بشر به اندازه‌ی یک چشم برهم زدن، هم قادر به ادامه‌ی زندگی نبود (طباطبایی، ۱۴۱۴ ق: ج ۲۱، ۱۰۰).

قرآن کریم با پشتوانه‌ی این دو راهبرد نظری، راهبردهای عملی را نیز برای پیشگیری و حل منازعات فرهنگی ارائه می‌دهد که برای انسان‌ها و جوامع بشری و به‌ویژه برای کشورهای اسلامی راه‌گشا و کارآمد باشد و آن‌ها را در مهار منازعات فرهنگی، یاری رسانند.

۲. راهبردهای عملی

۲-۱. انسجام اجتماعی - فرهنگی

انسجام اجتماعی نشان‌دهنده‌ی پیوندها و مناسبات میان اعضای شبکه‌های اجتماعی و بیان‌کننده‌ی کنش‌های معین و مشخص کنشگران در درون ساختارهای اجتماعی است (وزیری، ۱۳۹۳: ۱۲)، سطح بالای انسجام زمانی است که کنش‌های افراد، اخلاقی و معطوف به یک جمع باشد. در این کنش‌ها، مسئولیت و وفاداری افراد در قبال دیگران به‌حد اعلای خود می‌رسد. انسجام اجتماعی بر افزایش میزان تعامل و ارتباط متقابل اجتماعی و میزان اعتماد افراد جامعه، نسبت به یکدیگر دلالت دارد. بر این اساس، می‌توان انسجام اجتماعی را به احساس همدلی و یک‌پارچگی افراد جامعه، روابط اجتماعی دوستانه و محبت‌آمیز و تعامل‌های گروهی بر اساس ارزش‌های مشترک و منسجم تعریف کرد (نیازی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

قرآن کریم برای بیان انسجام اجتماعی از واژه‌ی «امت واحده» استفاده نموده و همه‌ی انسان‌ها را «امت واحده» خوانده و به حفظ انسجام اجتماعی توصیه کرده است، از جمله در سوره‌ی مبارکه‌ی مؤمنون می‌فرماید: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ؛ و در حقیقت، این امت شماست که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم؛ پس از من پروا کنید» (مؤمنون/ ۵۲) و در جای دیگر می‌گوید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ این است امت شما که امتی یگانه است و منم پروردگار شما، پس مرا پرستید» (انبیاء/ ۹۲).

برخی از مفسرین، بر این باورند که مخاطب این آیات، پیامبران صاحب شریعت هستند؛ لذا منظور از «امت واحده»، وحدت بر محور دین و عقیده است. ابوالفتح رازی می‌گوید که مقصود از «امت واحده» در دو آیه‌ی شریفه‌ی فوق، دین مبین اسلام است؛ یعنی همه‌ی مسلمانان به هر مذهب و نژادی که تعلق دارند و دارای هر نوع زبان، قومیت و فرهنگی که هستند، از دیدگاه قرآن، امت واحد به شمار می‌روند و باید بر محور دین و عقیده، متحد و منسجم باشند و از هرگونه تفرقه و ستیزه‌جویی با یکدیگر شدیداً بپرهیزند (ابوالفتح رازی، ۱۳۹۸ ق: ج ۷، ۵۷).

اما مفسر کبیر شیعه؛ علامه طباطبایی معتقد است که خطاب آیات شریفه‌ی فوق، عام و فراگیر است و تمام انسان‌های مکلف را شامل می‌شود، ایشان در ذیل آیه‌ی مبارکه‌ی ۹۲

سوره‌ی انبیاء می‌گوید که مقصود از «امت»، نوع انسان است، یعنی نفس انسانیت انسان، فارغ از هرگونه اوصاف عارضی مانند دین، مذهب، نژاد، قوم، زبان و...، آن‌ها را در زمره «امت واحده» قرار می‌دهد؛ زیرا اگر مقصود از واژه‌ی «امت»، دین یا اسلام باشد، نیاز به قرینه‌ی صارفه دارد و بدون قرینه صارفه، هیچ توجیهی ندارد که ما این واژه را از معنای حقیقی‌اش که نوع انسان است، منصرف کنیم. علامه در ادامه اضافه می‌کند که حمل واژه‌ی «امت» بر معنای حقیقی آن با سایر آیاتی که این کلمه در آن‌ها به کار رفته است، نیز تأیید می‌شود. از جمله در سوره‌ی مبارکه‌ی یونس آمده است: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا؛ و مردم جز امت واحدی نبودند؛ سپس دچار اختلاف شدند» (یونس/ ۱۹). بسیار روشن است که در این آیه، مراد از «امت»، عام و نوع بشر است. (طباطبایی، ۱۳۹۴ ق: ج ۱۴، ۳۲۲).

بنابراین، اگر «امت» را عام و فراگیر تفسیر کنیم، جامعه‌ای که دارای تنوع و تکثر فرهنگی است با توجه به مؤلفه‌ها و شاخص‌هایش، نه تنها با ملاک‌هایی که مفسران از وحدت ارائه داده‌اند، منافاتی ندارد، بلکه ظرفیت بالای این آیات را در مورد انسجام و وفاق اجتماعی، میان گروه‌های فرهنگی متفاوت، به نمایش می‌گذارد؛ زیرا «امت واحده»، عموم انسان‌ها را فارغ از اعتقادات، نژاد، زبان و فرهنگ‌شان در زیر چتر واحد؛ یعنی «امت واحده» قرار می‌دهد.

حتی اگر مقصود از کلمه‌ی «امت» را عام و فراگیر در نظر نگیریم و آن را به «دین اسلام» تفسیر کنیم، بازهم چترش وسیع است و همه‌ی مسلمانان، به هر نوع مذهب، نژاد، قوم و زبانی که تعلق داشته باشند، در زمره‌ی «امت واحده» محسوب می‌شوند؛ اما طبق این تفسیر، جوامعی که در آن، ادیان متعدد وجود داشته باشد از دایره‌ی شمولیت، بیرون می‌افتد.

زبان، یکی از عناصر بسیار مهم و اساسی فرهنگ به شمار می‌رود، قرآن کریم تنوع زبانی را نیز در کنار تنوع نژادی و قومی، از نشانه‌های قدرت الهی و برای این که انسان‌ها بتوانند بهتر یکدیگر را بشناسند، برشمرده است. آنجا که می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ اَللِّسَنَاتِكُمْ وَ اَلْوَلَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَايَاتٍ لِّلْعَالَمِيْنَ؛ و از نشانه‌های قدرت اوست آفرینش آسمان‌ها و زمین و تنوع زبان‌ها و رنگ‌های تان، در این امر، عبرت‌هایی است برای دانایان» (روم/ ۲۲)؛ لذا هیچ زبانی از زبان‌های دیگر برتری ندارد و نباید قومی، نژادی و یا گویندگان زبانی، زبان خود را برتر از دیگر زبان‌ها تلقی کرده و باعث منازعه‌های زبانی و ستیزه‌های فرهنگی شوند.

تنوع فرهنگی در جهان اسلام، به‌ویژه تنوع مذهبی و زبانی، بستری بوده و هست که دشمنان اسلام و استعمارگران از همین نقطه، مسلمان را ضربه زده و می‌زنند، آنان با دامن‌زدن به اختلافات مذهبی و زبانی، شیعه و سنی یا عرب و عجم را رو در روی یکدیگر قرار داده‌اند، حتی برای رسیدن به این منظور، فرقه‌ها و گروه‌های جدیدی را هم تأسیس کردند که فرقه وهابیت و گروه‌های القاعده، داعش و برخی گروه‌های افراطی دیگر، ساخته و پرداخته استعمارگران غربی، برای ایجاد جنگ و خونریزی در کشورهای اسلامی هستند.

لذا مسلمانان، به‌ویژه اندیشمندان مسلمین باید متوجه باشند تا در دام این دسیسه و توطئه‌ی خطرناک دشمنان اسلام گرفتار نشوند؛ بلکه با سرمشق قراردادن آیات قرآنی، وحدت و همبستگی‌شان را حفظ نمایند و با تأکید بر مشترکات فراوانی که دارند، از توهین و اهانته به مقدسات یکدیگر و انگشت‌گذاشتن روی نقطه‌های اختلاف برانگیز و حساسیت‌زا که بین مذاهب اسلامی، تفرقه و درگیری ایجاد می‌کند، به‌شدت پرهیز نمایند.

۲-۲. احترام به تنوعات فرهنگی

احترام به تفاوت‌ها از لازمه‌ی پذیرش تفاوت‌ها و مبتنی بر اصل پذیرش تنوعاتی است که پروردگار عالم بر پایه‌ی فلسفه‌ی خلقت در نظام آفرینش، ایجاد کرده است، تنوعاتی که بخش گسترده‌ای از زندگی اجتماعی انسان‌ها از جمله تفاوت آن‌ها در دین، اعتقاد، زبان و آداب و رسوم را دربر می‌گیرد. البته، پذیرش تفاوت‌ها به‌تنهایی به‌هیچ‌وجه در پایداری زندگی اجتماعی کفایت نمی‌کند؛ بلکه احترام به تنوع‌ها نیز باید وجود داشته باشد تا مکمل پذیرش تفاوت‌ها قرار گیرد؛ لذا صرفاً پذیرش تفاوت‌ها بدون احترام به باورها، سنت‌ها، عقاید و آداب و رسوم انسان‌ها، اتحاد و همبستگی اجتماعی را تأمین و وحدت اسلامی را حفظ نمی‌کند.

بنابراین، وجود اختلاف و تفاوت‌ها میان افراد و گروه‌های انسانی یک امر طبیعی و حتی بر اساس فلسفه‌ی نظام آفرینش، امری پسندیده است. تنوعات و تفاوت‌های انسان‌ها را باید از ویژگی‌های آفرینش الهی و از نشانه‌های قدرت خداوند به‌شمار آورد. این‌که پروردگار عالمیان در سوره‌ی مبارک هی هود بر وجود تنوع و تفاوت انسان‌ها تصریح می‌کند، اعتبار دینی و عقلی مدعای فوق را افزایش می‌دهد، آنجا که می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، هرآینه تمام مردم را امت واحده [و دارای عقیده‌ی واحد] قرار می‌داد، درحالی‌که پیوسته باهم اختلاف می‌کنند» (هود/۱۱۸).

قرآن کریم در آیات متعدد، آزادی انسان‌ها را در انتخاب دین و عقیده بیان کرده و تذکر داده است که خداوند هیچ‌گاه مردم را به پذیرش دین یا عقیده‌ای اجبار نمی‌کند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ؛ در پذیرش دین، هیچ اجباری وجود ندارد؛ زیرا خداوند راه را از بیراهه برای مردم، به روشنی نشان داده است» (بقره/ ۲۵۶) و به رسول گرامی‌اش نیز توصیه کرده که مردم را به پذیرش دین و عقده‌اش با این که دین حق است، مجبور نکند؛ بلکه به ایشان دستور داده که مردم را در راه حق تبلیغ و دعوت کرده و تذکر دهد: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ؛ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ پس برای مردم یادآوری کن که در حقیقت تو فقط تذکردهنده هستی و بر آن‌ها سیطره نداری» (غاشیه/ ۲۱-۲۲).

این امر با خرد و عقلانیت نیز سازگاری دارد؛ زیرا عقیده، ایمان و دین یک امر معنوی و قلبی است و باید انسان‌ها آن را با اختیار خود بپذیرند، دین و باوری که با زور و اجبار بر انسان‌ها تحمیل شود، ممکن است تا زمانی که زور و اجبار باشد، ظاهراً خود را ملتزم به آن نشان دهند؛ اما هرگز موردپذیرش قلبی آنان قرار نمی‌گیرد و هر زمانی که زور و اجبار برداشته شود، نه تنها ملتزم به آن نخواهند بود؛ بلکه چه بسا بر ضد آن رفتار نمایند.

به همین دلیل خداوند متعال از دو طریق؛ یکی رسول درونی و باطنی که از آن به فطرت انسانی تعبیر می‌شود و دیگری رسول بیرونی که پیامبران الهی هستند، مسیر تقوا و فجور و ضلالت و هدایت را به تمام انسان‌ها نشان داده است و این خود آن‌ها هستند که با اراده و اختیار کامل خویش، مسیر سعادت و یا شقاوت را برمی‌گزینند؛ بنابراین، تفاوت‌های دینی و مذهبی انسان‌ها نیز یک امر اجتناب‌ناپذیر است؛ لذا با درک این واقعیت، باید به خاطر همبستگی اجتماعی و جلوگیری از منازعات و درگیری‌های داخلی، هم تفاوت‌ها را پذیرفت و هم به این تفاوت‌ها احترام گذاشت.

۲-۲-۱. احترام پیامبر اسلام (ص) به تنوعات فرهنگی

وجود تنوعات دینی و مذهبی و احترام به این تنوع‌ها، برای ایجاد همگرایی دینی و مذهبی، علاوه بر این که ریشه‌ی قرآنی دارد، در سنت و سیره‌ی پیامبر اسلام (ص) و امان معصوم^(ع) نیز این امر، همواره مورد تأکید قرار گرفته است. وقتی رسول خدا از مکه وارد مدینه شدند، یک پیمان‌نامه‌ی عمومی میان مسلمانان مهاجر و انصار و یهودیان مدینه منعقد ساختند و در آن پیمان‌نامه از تأسیس «امت واحده» سخن گفتند و فرمودند: «هذا کتاب من محمد النبی (ص)، بین المؤمنین و المسلمین من قریش و یثرب و من تبعهم، فلحق بهم و جاهد

معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس؛ این عهدی است میان مسلمانان مهاجر و انصار و کسانی که به ایشان ملحق شدند [یهودیان ساکن مدینه] و همه ایشان «امت واحده» هستند». (ابن کثیر، [بی تا]: ج ۴، ۵۵۴). در این پیمان نامه، پیامبر اکرم (ص)، یهودیان را نیز زیر چتر «امت واحده» قرار دادند.

۲-۲-۱. احترام امام علی (ع) به تنوعات فرهنگی

امام علی (ع) در حکمی که مالک اشتر را استاندار مصر تعیین می کند، خطاب به ایشان چنین می فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ؛ دل خود را نسبت به مردم آکنده از مهر و محبت کن، نه این که مانند حیوان درنده، خوردن مردم را غنیمت بشماری؛ زیرا مردم دو گونه اند؛ یا هم دین تو هستند و یا هم نوع تو» (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۳۲). از این فرمایش امام علی (ع)، پیداست که ایشان پذیرش تنوعات دینی و فرهنگی و احترام به این تنوعات را به عنوان یک واقعیت موجود، تأیید کرده و به استاندار خویش دستور داده است که با همه ی مردم؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، رفتار محبت آمیز و یکسانی داشته باشد.

۲-۳. تساهل و مدارا

تساهل و تسامح، یکی دیگر از اصول راهبردی، برای مدیریت سالم یک جامعه، به ویژه جامعه ی چندفرهنگی است؛ زیرا در جوامع چندفرهنگی، برخلاف جامعه ی تک فرهنگی، خیلی از وقت ها، تحت تأثیر عوامل درونی یا بیرونی، منازعه و ستیزه های خشونت آمیز، بین گروه های قومی و فرهنگی به وجود می آید؛ لذا تساهل و مدارا می تواند از چنین نزاع هایی پیشگیری و یا به آن، پایان دهد.

هرچند تساهل، محصول و فراورده ی اندیشه ی لیبرال دموکراسی غربی است؛ اما این اصل در اندیشه ی اسلامی نیز قابل طرح است. البته، پرواضح است که محتوای آن، با برداشت غربی از این واژه، متفاوت خواهد بود. بحث تسامح در جایی معنا دارد که دیگرانی هم وجود داشته باشند، در چنین وضعیتی، این پرسش به وجود می آید که ما در تعامل با دیگرانی که در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی از جمله در حوزه ی عقیدتی و فرهنگی با ما متفاوت اند، چه راهبردهایی را پیشه کنیم؟

جان لاک از بنیان‌گذاران اندیشه‌ی لیبرالیسم، معتقد است که تساهل و تسامح خاستگاه دینی دارد ایشان می‌گوید: تساهل و مدارای افراد با کسانی که از نظر دینی و عقیدتی با آن‌ها تفاوت دارند، به گونه‌ای در انجیل حضرت عیسی و دین مسیحیت و عقل سلیم بشری، مورد تأیید قرار دارد که هیچ چیزی برای انسان‌ها، شگفت‌آورتر از این نیست که فایده‌ی آن را برای قوام زندگی اجتماعی درک و به ضرورت آن اذعان نکنند (جان لاک، ۱۳۸۳: ۵۵).

بسیاری از متفکران مسلمان نیز بر این امر اذعان کرده‌اند که اسلام، تساهل و مدارا را پسندیده دانسته؛ زیرا در جهان‌بینی اسلامی، اراده‌ی خداوند بر این امر تعلق گرفته که افراد انسانی در جهان تفاوت‌ها، موجود آزاد و انتخاب‌گر باشد تا مسیر درست را با آزادی کامل اختیار و گزینش کرده و به سعادت برسند؛ لذا عدم تساهل و سخت‌گیری می‌تواند برای رسیدن انسان‌ها به سعادت، مانع ایجاد نماید (بهروز لک و امان‌الله شفایی، ۱۳۹۰: ۵۶).

بسیاری از اندیشمندان مسلمان و مفسران قرآن کریم، معتقدند که تسامح و مدارا از آیات قرآن کریم قابل استخراج و استنباط است، از منظر این‌ها، در سوره‌ی بقره که از اکراه و اجبار در پذیرش دین نهی شده است و همچنین در سوره‌ی کافرون که گفته است: دین هرکسی برای خودش باشد، بر تساهل و تسامح دلالت دارند و آیهای از سوره‌ی حجرات که آفرینش انسان‌ها را به صورت گوناگون و قبیله‌قبیله، مطرح کرده است و همچنین آیه‌ی ۱۸۵ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره که فرموده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ؛ خداوند خواهان راحتی و آسانی برای شماست و شما را به سختی و دشواری قرار نمی‌دهد»، اصل تساهل و مدارا را با پیروان دیگر ادیان، تأیید کرده است.

قرآن کریم در آیه‌ی دیگر خطاب به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ؛ هرگز نیکی و بدی یکسان نیستند، بدی را با نیکی دفع کن تا دشمنان سرسخت، همانند دوستان صمیمی شوند» (فصلت/ ۳۴).

امام حسن (ع)، در تفسیر آیه‌ی فوق می‌فرماید: با همه‌ی مردم خواه مؤمن باشند و خواه مخالف، به نیکی و خوبی سخن بگویند؛ با مؤمنان گشاده‌رو و مهربان باشید و با مخالفان مدارا را پیشه نمایید (نوری الطبرسی، ۱۴۰۸ ق: ج ۱۲، ۲۶۸).

در آموزه‌های دینی اسلام از این نمونه دستورها زیاد داریم که مسلمانان را از رفتار خشونت‌آمیز منع و آنان را به مدارا با دیگران و حتی مخالفان توصیه کرده و دستور داده که تا حد ممکن، خشونت و بدرفتاری مخالفان و دشمنان را نیز تحمل کنند.

۲-۳-۱. مدارای عملی پیامبر اسلام (ص) با مخالفان

علاوه بر آیات فوق، پیامبر اسلام (ص) نیز در روایتی، تساهل و تسامح را به صورت روشن مطرح کرده و دین اسلام را دین مدارا خوانده و می‌فرماید: «لَمْ يُرْسَلَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمَحَةِ؛ خداوند متعال، مرا با رهبانیت نفرستاده؛ بلکه با آیین مستقیم [آیین ابراهیم] و ساده و آسان‌گیر، فرستاده است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۷). پیامبر (ص) در عمل نیز با مخالفان و حتی با دشمنانش مدارا می‌کرد که به نمونه‌های از آن اشاره می‌شود.

۲-۳-۱-۱. مدارای عملی پیامبر اسلام با مردم مکه

در روز فتح مکه، در حالی که پرچم اسلام در دست سعد بن عبادہ بود، ایشان و برخی از لشکریان اسلام با صدای بلند، شعار: «الْيَوْمُ يَوْمُ الْمَلْحَمَةِ؛ امروز، روز انتقام است» را سر دادند؛ وقتی پیامبر (ص) از این موضوع باخبر شدند، به امام علی (ع) دستور دادند که پرچم را از سعد بن عبادہ بگیرد و شعار: «الْيَوْمُ يَوْمُ الْمَرْحَمَةِ؛ امروز، روز بخشش و مهربانی است» را فریاد بزنند (دیلمی، ۱۴۰۹ ق: ۱۳۳).

به این ترتیب، پیامبر (ص) اعلام عفو عمومی کرد و از تندروی‌ها جلوگیری نمود. پیامبر اسلام مردمی را مورد عفو قرار داد که شدیدترین شکنجه‌ها و آزار و اذیت را، پیامبر و یارانش از آن‌ها دیده بودند و از مکه نیز به واسطه‌ی فشار همان مشرکین هجرت کردند. همچنین جنگ‌های خونین بدر، احد و احزاب و امثال آن‌ها را نیز مشرکین قریش بر مسلمانان تحمیل نموده بودند و به اسلام و مسلمانان ضربه‌های جانی و اقتصادی بسیاری زده بودند؛ اما با وجود همه‌ی این‌ها، پیامبر (ص) تمام آنان، حتی ابوسفیان، هند و قاتل حمزه را بخشیدند و خانه‌ی ابوسفیان (سرده‌ی مشرکین مکه) را امن قرار داد و فرمودند: هر کس داخل خانه‌ی ابوسفیان شود، در امان است و در یک کلام؛ به جای این‌که از دشمنان شکست خورده خود انتقام بگیرد، روز فتح مکه را روز محبت و مهربانی اعلام و با مردم مکه با عطوفت و مهربانی رفتار کرد (ابن هشام، ۱۴۱۲: ج ۴، ۴۹).

با این که کفار قریش، پیامبر اسلام و یارانش را از مکه بیرون و بدترین ستم‌ها را در حق آنان انجام داده بودند و حتی با مسلمانان چندین بار جنگیده و بسیاری از مسلمانان را به قتل رسانده بودند؛ اما با این وجود، پیامبر اسلام^(ص) با آن‌ها از در انتقام وارد نشد و راه تساهل و مدارا را در پیش گرفت.

۲-۳-۱-۲. مدارای عملی پیامبر اسلام با مسیحیان

آن عده از مسیحیان ساکن در سرزمین حجاز که اسلام نیاوردند و همچنان مسیحی باقی ماندند، هیچ‌گاه از سوی پیامبر اسلام^(ص) به تغییر عقیده و پذیرش اسلام مجبور نشدند. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و مسیحیان در دوران پیامبر اسلام^(ص)، می‌تواند بهترین الگو برای جامعه‌ی بشری باشد تا زندگی اجتماعی توأم با صلح، صفا و صمیمیت را تجربه کنند.

هیئتی از مسیحیان نجران که در سال دهم هجرت، خدمت پیامبر اسلام رسیده بودند با این که بر اثر لجاجت دعوت پیامبر را نپذیرفته و اسلام نیاوردند؛ اما رفتار پیامبر اسلام^(ص) با آنان نیز مهربانانه و از روی مدارا بود و به آن‌ها اجازه داد تا در مسجد مدینه مراسم عبادی خود را آزادانه انجام دهند. آنان در حضور پیامبر اسلام^(ص) و در حالی که رو به جانب بیت المقدس و درست در جهت خلاف قبله‌ی مسلمانان ایستاده بودند، بدون هیچ‌گونه ممانعت و مزاحمتی مراسم و مناسک عبادی خویش را به جا آوردند (ابن هشام، ۱۴۱۲: ج ۴، ۵۶۳).

این رفتار کریمانه‌ی پیامبر اکرم^(ص) با نصارای نجران و احترام به فرهنگ و عقیده‌ی آنان در زمانی صورت می‌گرفت که حکومت اسلامی در مدینه پایه‌های اقتدار خویش را استوار ساخته بود و به راحتی می‌توانست با قدرت شمشیر همه‌ی آنان را مجبور به قبول اسلام کند و یا از مراسم عبادی ویژه‌ی آنان جلوگیری کند؛ اما در عین حال، پیامبر اسلام^(ص)، روش رفیق و مدارا را با آنان پیشه کرد.

به دلیل اهمیت ویژه و کاربرد زیادی که تساهل و مدارا در انسجام و قوام زندگی اجتماعی دارد، پیامبر اسلام^(ص) ضمن آنکه خودش به مدارا با دیگران پایبند بود، پیروان خود و همه‌ی انسان‌ها را به رعایت تسامح و مدارا توصیه کرده و می‌فرماید: «وَأَعْقِلُ النَّاسَ أَشَدَّهُمْ مُدَارَاةً لِلنَّاسِ؛ عاقل‌ترین انسان‌ها، آن‌هایی هستند که بیشترین مدارا را با دیگران داشته باشند» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۹۵).

رفتاری نیکو و توأم با مدارا و صلح، همیشه باعث جذب دیگران خواهد شد، همانگونه که رفتارِ خشونت‌آمیز با دیگران، بر لجاجت آنان افزوده و مخالفت و دشمنی آن‌ها را بیشتر خواهد کرد؛ لذا گفته‌اند که تعداد کسانی که بعد از صلح حدیبیه به دین مبین اسلام گرویدند، بیش از کسانی بود که در طول بیست سال پیش از آن، اسلام آورده بودند (نجفی، ۱۳۸۵: ۴۲).

امام علی^(ع) نیز در تبیین این که چرا در موضوع خلافت روش دیگری را در پیش نگرفتند و تلاش نکردند تا نتیجه ثقیفه را تغییر داده و حق خود را بگیرد، چنین می‌فرماید: «و ایْمُ اللَّهِ، لَوْلَا مَخَافَةُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ يَعُودُوا إِلَى الْكُفْرِ وَيَعُورَ الدِّينُ، لَكُنَّا قَدْ غَيَّرْنَا ذَلِكَ مَا اسْتَطَعْنَا؛ سوگند به خدا اگر بیم آن نبود که مسلمانان پراکنده شوند و به کفر بازگردند و دین صدمه ببیند، بی‌گمان تا آن‌جا که توان داشتم، برای دگرگونی این وضع تلاش می‌کردم» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۱۵۵).

امام علی^(ع) در این روایت، با صراحت بیان می‌کند که به‌خاطر رعایت مصلحت مسلمین و برای این که بین مسلمانان تفرقه ایجاد نشود و جنگ داخلی به وجود نیاید، راه تساهل و مدارا را در پیش گرفته و حتی از حق مسلم خویش نیز چشم‌پوشی کرده است؛ زیرا در آن زمان که اسلام، تازه پا گرفته بود و دشمنان زیادی هم دنبال فرصت بودند تا به اسلام و مسلمانان ضربه بزنند، در چنین شرایطی، اگر امام علی^(ع) برای احقاق حق خود با تشکیل دهندگان شورای ثقیفه بنی ساعده وارد منازعه و درگیری می‌شد، یقیناً به اسلام و مسلمین، ضربه‌ها و صدمه‌های جبران‌ناپذیری وارد می‌گردید. اگر این مصلحت وجود نداشت، به‌طور قطع امام علی^(ع) در برخورد با شورای ثقیفه بنی ساعده، شیوه‌ای دیگری را در پیش می‌گرفتند.

۲-۴. همزیستی مسالمت‌آمیز

فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان بر این باورند که انسان، موجود اجتماعی و مدنی بالطبع آفریده شده است؛ بنابراین، نیاز به زندگی اجتماعی دارند و زندگی اجتماعی نیز بدون صلح، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بدون همزیستی مسالمت‌آمیز، نظام اجتماعی کاملاً فرومی‌پاشد. در جوامع تک‌فرهنگی چون اعضای جامعه دارای اشتراکات زیادی، مانند زبان مشترک، دین مشترک، نیاکان و نمادهای مشترک هستند تا حدودی در صلح و آرامش زندگی می‌کنند و از همزیستی مسالمت‌آمیز نسبی برخوردار می‌باشند؛ اما در جوامع چندفرهنگی، به‌خاطر

تفاوت‌ها و شکاف‌های نژادی، زبانی و اعتقادی، توجه به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

ارسطو در مورد نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی می‌گوید: کسی که خود را بی‌نیاز از زندگی اجتماعی و همزیستی می‌داند و نمی‌تواند با دیگران زندگی کند و چنان به ذات خویش متکی است که احتیاجی به زندگی اجتماعی ندارد، چنین فردی، عضو جامعه و عضو شهر نیست؛ بلکه باید دَد یا خدا باشد (ارسطو، ۱۳۵۸: ۶).

از بین اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، ابونصر فارابی بهترین تحلیل را از زندگی اجتماعی انسان‌ها با رویکرد فلسفی، ارائه کرده است. ایشان در توصیف «مدینه‌ی تغلیبه» چنین می‌گوید: در مدینه‌ی تغلیبه، دو گروه به‌صورت مداوم و مستمر با همدیگر، مشغول جنگ و ستیز هستند، هردو گروه طعم بدبختی و شکست را می‌چشند و خفت و خواری را تجربه کرده و در نهایت، به این نتیجه می‌رسند که زندگی در جنگ و ستیز، دشوار و حتی غیر قابل تحمل است و هر دو گروه از روی ناچاری به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، تن می‌دهند. این دو گروه با پشت سر گذاشتن چندین مرحله، در نهایت نوع‌دوست می‌شوند و در می‌یابند که اگر انسان‌ها به‌جای این که باهم جنگ و ستیز نمایند، فعالیت‌های خود را متوجه دیگر موجودات کنند، بهتر نتیجه می‌دهد و نفع زیادیتری می‌برند؛ لذا تغالب را متوجه دیگر موجودات کرده و تلاش می‌کنند که بین انسان‌ها، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز برقرار نمایند (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۳۳).

۲-۴-۱. همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان باهم

از دیدگاه قرآن کریم، همزیستی مسالمت‌آمیز و توأم با صلح و صمیمیت، امری پسندیده و حتی ضروری است؛ زیرا با این که تنوع و تفاوت انسان‌ها با یکدیگر در قرآن کریم، مورد تأیید قرار گرفته است (حجرات/ ۱۳)، وحدت بنیادی و همزیستی صلح‌آمیز آن‌ها نیز مورد توجه قرار داده شده است: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ این است امت شما که امتی یگانه است و منم پروردگار شما، پس مرا پرستید» (انبیاء/ ۹۲).

قرآن کریم در آیه‌ای دیگر، مؤمنین و مسلمانان را نیز به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز تشویق کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همه‌ی‌تان با صلح و صمیمیت زندگی کنید و دنباله‌رو شیطان نباشید که دشمنی او با شما آشکار است» (بقره/ ۲۰۸).

قرآن کریم در این آیه‌ی شریفه، ضمن تشویق مؤمنین به صلح، تفرقه را کار شیطان معرفی کرده و به مسلمانان هشدار داده است که از شیطان پیروی نکنند.

۲-۴-۲. همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با غیرمسلمانان

قرآن کریم، تنها به همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با همدیگر اکتفا نکرده؛ بلکه آنان را به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با مخالفان نیز توصیه و تشویق کرده است، در آیه‌ی مبارکه‌ی سوره‌ی انفال خطاب به پیامبر اسلام (ص)، چنین آمده است: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ و اگر دشمنان و مخالفان به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، رغبت نشان دادند، شما نیز به صلح متمایل باش و امور خویش را به پروردگار واگذار کن که او شنوا و داناست» (انفال/ ۶۱).

اسلام، تنها به وحدت اسلامی نمی‌اندیشد؛ بلکه به‌عنوان یک دین جهانی، خواستار صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با تمام مردم جهان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ۱۰۳)؛ زیرا اصل در اسلام، زندگی توأم با آشتی و صلح با تمام مردم جهان؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان است؛ مگر این‌که از جانب دیگران، تعدی و تجاوز علیه مسلمانان صورت بگیرد که در این صورت، دفاع از جان، مال و سرزمین مسلمانان، یک امر شرعی و عقلانی خواهد بود (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۴۵).

قرآن کریم، به‌خاطر این‌که همزیستی مسالمت‌آمیز آسیب نبیند، مسلمانان را حتی از اهانت به بت‌های بت‌پرستان نیز برحذر داشته و می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ و به بت‌هایی که کافران به‌جای خدا پرستش می‌کنند، دشنام ندهید؛ زیرا ممکن است آنها نیز از روی دشمنی و نادانی، به خدای یکتا دشنام بدهند. ما این‌گونه برای هر امتی عمل‌شان را آراستیم، بازگشت همه‌ی آنها به‌سوی خدا خواهد بود، پس آنان را به اعمالی که همیشه انجام می‌دادند، آگاه می‌سازد» (انعام/ ۱۰۸).

به‌طورکلی، در آموزه‌های دینی اسلام، به‌خاطر پایداری و استحکام نظام اجتماعی و پیشگیری از منازعه و ستیزه‌های قومی، نژادی، زبانی و مذهبی، به همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح توصیه‌های اکید صورت گرفته است. اسلام از همان آغاز بر زندگی توأم با صلح اهمیت فراوان می‌داد و پیامبر اسلام، نیز با انعقاد «پیمان‌نامه‌ی عمومی مدینه» [که در واقع قانون اساسی برای اداره‌ی جامعه‌ی آن روز به‌شمار می‌رفت] و درج و به رسمیت شناختن حقوق

همه‌ی شهروندان؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان در پیمان‌نامه، همزیستی مسالمت‌آمیز را در عمل به نمایش گذاشت (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۴۵).

قرآن کریم نیز پیامبر اسلام^(ص) را به‌خاطر رفتار زیبا و اخلاق نیکویش که در راستای جذب مردم و همزیستی مسالمت‌آمیز و جلوگیری از منازعه و تفرقه صورت می‌گرفت، ستایش کرده و می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛ این لطف و مرحمت پروردگار بود که با مردم با محبت رفتار کردی و اگر با مردم درشت‌خویی می‌کردی و سخت‌دل می‌بودی، قطعاً از اطراف تو دور می‌شدند» (آل عمران/ ۱۵۹).

بنابراین، یکی از عوامل مهم در حفظ همزیستی مسالمت‌آمیز، رفتار زیبا همراه با نرمی و محبت است؛ زیرا چنین رفتاری، دل‌ها را به هم نزدیک و صلح و صمیمیت را در جامعه افزایش می‌دهد؛ در حالی‌که رفتار خشونت‌آمیز و همراه با توهین و اهانت، کینه، دشمنی و اختلاف را در جامعه افزایش می‌دهد و در نهایت، به منازعه، جنگ و خون‌ریزی منجر می‌گردد. اگر انسان‌ها و جوامع بشری، این آموزه‌های قرآنی و سیره‌ی عملی پیامبر اسلام^(ص) و امامان معصوم^(ع) را سرمشق و سرلوحه‌ی کارشان قرار دهند، بسیاری از منازعه‌ها و مشکلات جوامع بشری حل خواهد شد.

۲-۵. محبت و نیکی

محبت به انسان بماهو انسان و دوست‌داشتن آن‌ها، فارغ از هرگونه اوصاف عارضی و تشخیص و تمایزشان، جایگاه ویژه‌ای در آموزه‌های اسلامی دارد و ریشه‌ی این امر، به مبانی انسان‌شناسی اسلام برمی‌گردد. بر پایه‌ی مبانی انسان‌شناسی اسلام، همه‌ی انسان‌ها در فطرت و خلقت باهم برابرند (نساء/ ۱) و از کرامت انسانی یکسانی نیز برخوردار هستند (اسراء/ ۷۰). محبت و شفقت به همنوع، به همبستگی اجتماعی منجر شده و دشمنی و ستیزه‌جویی را از جامعه ریشه‌کن می‌سازد.

خداوند در قرآن کریم، نرم‌خویی و رفتار محبت‌آمیز پیامبر اسلام^(ص) را ستوده و آن را عامل موفقیت ایشان در جلب و جذب مردم معرفی نموده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛ این لطف و مرحمت پروردگار بود که با مردم با محبت رفتار کردی و اگر با مردم درشت‌خویی می‌کردی و سخت‌دل می‌بودی، قطعاً آن‌ها از اطراف تو دور می‌شدند» (آل عمران/ ۱۵۹).

آیهی فوق در جریان جنگ احد نازل شده است. آن عده از لشکریان اسلام که از میدان جنگ فرار کرده و پیامبر اسلام^(ص) را در میدان جنگ تنها گذاشته بودند، بعد از ختم جنگ، ابراز پشیمانی کرده و اطراف پیامبر^(ص) جمع شده و از ایشان به خاطر فرار از جنگ، عذرخواهی می کردند، در آن شرایط که پیامبر اسلام^(ص)، دندانانش در جنگ شکسته بود و بهترین یارانش هم به شهادت رسیده بودند، انتظار می رفت که پیامبر اکرم^(ص)، آنان را به شدت نکوهش و تنبیه نماید؛ اما ایشان با پیشانی باز و روی گشاده همه‌ی آنان را بخشید و به همین دلیل، آیهی شریفه‌ی فوق در توصیف و تأیید رفتار نیکوی پیامبر^(ص) نازل گردید (قرآنی، ۱۳۷۸: ۶۳۷).

قرآن کریم، به دلیل آنکه به زندگی اجتماعی توأم با صلح و صمیمیت انسان‌ها اهمیت می دهد و از تفرقه و ستیز انسان‌ها بیزار است، پیامبر اسلام^(ص) را دستور می دهد که حتی با اهل کتاب رفتار نیکو داشته باشد: «با اهل کتاب، به نیکوترین وجه ممکن برخورد و مجادله نما» (عنکبوت/ ۴۶) مجادله زمانی نیکو به حساب می آید که با نرمی و محبت انجام شود و از طعنه، اهانت و تندخویی در آن پرهیز گردد.

۲-۵-۱. محبت و نیکویی به اهل کتاب

قرآن کریم، برای تقویت همزیستی مسالمت آمیز و زدودن کینه و دشمنی از جامعه و جلوگیری از خونریزی و ستیزه جویی، همیشه انسان‌ها را به جنبه‌های مشترک و وحدت بخش، متوجه می سازد تا انسان‌ها با تمرکز بر جنبه‌های مشترک و مورد وفاق، از دشمنی و اختلاف با یکدیگر بپرهیزند؛ لذا در آیهی شریفه‌ی سوره‌ی آل عمران، خطاب به پیامبر اسلام^(ص) چنین آمده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آذُنًا غَيْرَ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما مشترک است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را [غیر از خدای یگانه]، خدایی نپذیرد، هرگاه سرباز زند، بگویید: گواه باشید که ما مسلمانیم» (آل عمران/ ۶۴).

خداوند در آیهی شریفه‌ی فوق، به خاطر این که بین مسلمانان و اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان)، محبت و صمیمیت ایجاد کند، آنان را به نقطه‌ی مشترک که همانا توحید است، توجه داده است تا بر محور آن، زندگی اجتماعی مسالمت آمیز را تجربه کنند و از دشمنی و ستیز با یکدیگر دوری نمایند.

در آیه‌ای دیگر، خطاب به پیامبر (ص) چنین آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ مردم را با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با بهترین شیوه با آنان مجادله نما» (نحل/ ۱۲۵). خداوند در قرآن کریم، علاوه بر این که رسول گرامی اش را به رفتار نیکو توصیه نموده است، همه‌ی بندگان خویش را نیز به نرم‌خویی و رفتار نیکو با یکدیگر فرمان داده و می‌فرماید: «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ به بندگانم بگو که با یکدیگر به نیکوترین وجه، سخن بگویند» (اسراء/ ۵۳).

امام صادق (ع) نیز برخورد محبت‌آمیز و توأم با ملایمت و ملاطفت را روش و منش حکومت‌داری ائمه (ع) معرفی نموده و می‌فرماید: «حکومت بنی‌امیه با شمشیر و ستم و خون‌ریزی پایه‌گذاری شد و حکومت ما با ملایمت، لطف و محبت همراه است» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۸۹). در این حدیث، منظور امام صادق (ع)، حکومت و امارت ظاهری نیست؛ بلکه مقصودش این است که امامان معصوم (ع)، حاکمان واقعی از جانب خداوند هستند و بر قلبهای مردم حکومت میکنند، حالا فرقی نمی‌کند که حکومت ظاهری را هم در اختیار داشته باشند یا نداشته باشند.

۲-۵-۲. محبت و نیکی به کفار

قرآن کریم، مسلمانان را حتی از نیکی‌کردن و محبت با کافران و مشرکانی که به جامعه‌ی اسلامی ضرر نمی‌رسانند، نیز باز نداشته و می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ خدا شما را از نیکی‌کردن و عدالت‌ورزیدن به آنان که با شما در دین نجنگیده‌اند و شما را از سرزمین‌تان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد. خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد» (ممتحنه/ ۸). این آیه‌ی شریفه، بیان‌کننده‌ی یک حکم کلی در مورد تعامل و رفتار صلح‌آمیز مسلمانان با غیرمسلمانان است و آن این که اگر غیرمسلمانان، ضرری به مسلمانان نرسانده و دنبال توطئه و دسیسه علیه جامعه‌ی اسلامی نیستند، با آن‌ها به نیکی و خوبی رفتار شود (قرشی، ۱۳۷۷: ج ۱۱، ۱۲۴).

قرآن کریم در آیه‌ی دیگر، بحث تعامل و صلح با دولت‌های کفر را یادآوری کرده و می‌فرماید: «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ اگر دشمنان و مخالفان به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، رغبت نشان دادند، شما نیز به صلح متمایل باش و امور خویش را به پروردگار واگذار کن که او شنوا و داناست» (انفال/ ۶۱).

۲-۶. تأمین آزادیهای دینی و فرهنگی

دین مبین اسلام، اعتراف به ادیان آسمانی و پیامبران برگزیده الهی و احترام به شریعت آنان را جزو اصول عقاید خود به شمار آورده است و قرآن کریم نیز این امر را در آیات متعدد که قبلاً ذکر گردید، سفارش کرده است؛ لذا اقلیت‌های دینی که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند، می‌توانند از حقوق اساسی، مدنی و قضایی خویش برخوردار باشند و همین‌طور می‌توانند با آزادی و امنیت کامل و بدون تعرض احدی، مراسم مذهبی خود را برگزار نمایند (قربانی، ۱۳۶۶: ۱۳۹۹).

بنابراین، وقتی قرآن کریم، انسان‌ها را در انتخاب دین و عقیده آزاد می‌داند و این امر را مقتضای خلقت معرفی می‌نماید، از لازمه‌ی آزادی انسان‌ها در انتخاب دین و عقیده این است که باید آن‌ها در ابراز عقیده و انجام مناسک عبادی و مراسم دینی‌شان نیز آزاد باشند و رهبران دینی اسلام نیز به تأسی و پیروی از دستورات قرآنی به این امر پای‌بند بوده و به آزادی عقاید دیگران احترام گذاشته‌اند.

به گواهی تاریخ، غیرمسلمانانی که از زمان پیامبر اسلام تا دوران معاصر در زیر چتر حاکمیت اسلام زندگی می‌کردند، دارای احترام بودند و در انجام مناسک دینی و ابراز عقایدشان، آزادی کامل داشتند، بدیهی است که پیامبر اکرم (ص)، امان معصوم (ع)، حاکمان اسلامی و عموم مسلمانان، بر اساس رهنمودها و دستورات قرآن کریم و آموزه‌های دین اسلام، چنین برخوردهای نیک و کریمانه با پیروان دیگر ادیان داشته‌اند.

تاریخ‌نویسان و مستشرقان غربی نیز به برخورد نیک و توأم با کرامت مسلمانان با غیرمسلمانان اعتراف کرده‌اند؛ ویل دورانت می‌نویسد: در حکومت‌های اسلامی در زمان اموی‌ها، مسیحی‌ها، یهودی‌ها، زرتشتی‌ها و صابئی‌ها، آن‌چنان آزادی داشتند که در سایه‌ی آن از دستورات عالمان، دادرسان و قوانین دینی و ویژه‌ی خودشان پیروی می‌کردند (دورانت، ۱۳۳۷: ج ۱۳، ۱۳۰). یکی دیگر از دانشمندان غربی در این زمینه چنین می‌گوید: عرب‌هایی که خداوند، تسلط آنان را بر جهان ممکن ساخت، برخورد بسیار نیکویی با ما دارند، آن‌ها دشمنان مسیحیان نیستند؛ زیرا آیین ما را ستایش می‌کنند و به قدیسان و کلیساهای ما ارج می‌نهند (تریتون، ۱۹۵۶ م: ۱۵۸).

۲-۶-۱. سیره‌ی عملی پیامبر اسلام (ص)

به گواهی تاریخ، پیامبر اسلام به پیروان دیگر ادیان آسمانی که در اطراف مدینه و دیگر بلاد زندگی می‌کردند، نامه می‌فرستاد و آنان را به دین حق دعوت می‌نمود، هیئت‌های نمایندگی که از جانب آنان به دیدار پیامبر اسلام می‌آمدند تا با ایشان گفت‌وگو و مناظره نمایند، پیامبر به عقاید و باورهای آنان احترام می‌گذاشت و آنان آزادانه شبهه‌ها و پرسش‌هایشان را مطرح می‌کردند و حتی هیئتی از نصارای نجران را با این که از روی لجابت به پیامبر اسلام ایمان هم نیاورده بودند، اجازه داد تا مناسک و اعمال عبادی‌شان را در مسجد مدینه انجام دهند (ابن هشام، ۱۴۱۲: ج ۴، ۵۶۳).

در زمان پیامبر اسلام و تحت حاکمیت ایشان، اقلیت‌ها در ابزار عقاید، انجام مناسک دینی و پای‌بندی به دین و آیین خویش کاملاً آزاد بودند و هیچ‌گاه پیامبر اسلام (ص)، آنان را مجبور نکرد تا دین اسلام را بپذیرند. ایشان نه تنها خودش اقلیت‌های دینی را مجبور نمی‌کرد که اسلام بیاورند، بلکه به کارگزاران حکومتی خویش نیز توصیه می‌نمودند که پیروان دیگر ادیان آسمانی را به پذیرش دین اسلام مجبور نکنند. از جمله، پیامبر در فرمانی که عمرو بن حزم را به عنوان استاندار یمن تعیین کرد، ایشان را چنین سفارش کردند: هر یهودی یا نصرانی که هنوز بر دین‌شان باقی مانده‌اند، حق نداری آنان را مجبور کنی که از دین‌شان دست بردارند (زنجان، ۱۳۶۳: ج ۲، ۲۷۳).

رسول خدا (ص) در مورد رعایت حقوق و آزادی عقیده‌ی اقلیت‌هایی که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کردند، توجه ویژه‌ای داشتند و وظیفه‌ی خود می‌دانست که از حقوق و آزادی دینی آنان دفاع و از هرگونه ظلم و ستم بر آنان جلوگیری نماید تا جایی که در این زمینه می‌فرماید: هرکسی که فردی از اهل کتاب را که در زیر چتر حکومت اسلامی زندگی می‌کند، اذیت و آزار رساند، مرا آزار رسانده است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۲۴).

پیامبر اکرم (ص)، مسلمانان را به رعایت حقوق اقلیت‌هایی که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، توصیه کرده و نسبت به نقض حقوق آنان هشدار داده و می‌فرماید: آگاه باشید هر کسی که بر اهل کتاب ظلم کند و یا او را به کاری که توانایی انجام آن را ندارد وادار نماید و یا بدون رضایت از آن‌ها چیزی بگیرد، در روز قیامت، من طرف حساب او هستم (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۱۱۵).

رفتار محبت آمیز و عادلانه‌ی پیامبر اسلام با اقلیت‌های دینی و التزام به رعایت حقوق آنان، چنان اعتماد آن‌ها را جلب کرده بود که حتی از بی‌عدالتی‌ها و مشکلاتی که در بین خودشان وجود داشت، به پیامبر اسلام شکایت و از ایشان می‌خواستند که در بین آنان داوری نماید. از باب نمونه، قبیله‌ی بنی‌نضیر خود را از طایفه‌ی بنی‌قریظه برتر قلمداد می‌کردند و حاضر نبودند که از نظر اجتماعی و قضایی با آن‌ها در یک سطح قرار بگیرند؛ لذا خون‌بهای عضو قبیله‌ی بنی‌نضیر دو برابر خون‌بهای عضو طایفه‌ی بنی‌قریظه تعیین بود. بنی‌قریظه از این موضوع پیش رسول خدا شکایت بردند و ایشان هم فرمانی صادر کرد که بر اساس آن، خون‌بهای یک فرد بنی‌قریظه، برابر با خون‌بهای یک فرد بنی‌نضیر قرار داده شد (بلاغی، ۱۳۷۰: ۲۱۵).

پیامبر اسلام^(ص) با این برخورد زیبا و اخلاق نیکو و رعایت حقوق همه‌ی شهروندان؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان که در تحت حاکمیت اسلامی زندگی می‌کردند از قبایل متعدد و حتی متخاصم، یک جامعه و کشور منسجم و یکپارچه ساخت که امپراطورهای بزرگ آن زمان را به لرزه درآورده بود. (دیون پورت، ۱۳۳۸: ۷۷).

پیامبر اسلام بر اساس هدایت آیه‌ی قرآن که می‌فرماید: اگر اهل کتاب برای داوری به شما مراجعه کردند، می‌توانی قبول نکنی و داوری را به شریعت خود آنان واگذار نمایی؛ اما اگر داوری کردی باید عدالت را در نظر بگیری و به عدالت حکم نمایی (مائده/ ۴۲)، استقلال قضایی اقلیت‌های دینی را که در جغرافیای حکومت اسلامی زندگی می‌کردند، به رسمیت شناخته بود و آن‌ها علاوه بر این‌که در ابراز عقیده و انجام مناسک و اعمال عبادی‌شان و ازدواج، طلاق و... مطابق شریعت خودشان آزادی کامل داشتند از استقلال قضایی نیز برخوردار بودند (باطنی، ۱۳۹۴: ۹۵). استقلال قضایی به این معناست که رسیدگی به دعاوی و امور قضایی اهل کتاب به خود آن‌ها واگذار می‌شود تا بر اساس معتقدات دینی خودشان، عمل نمایند (سادات حسینی و حسین خاکپور، ۱۳۹۲: ۱۲۵).

۲-۶-۲. سیره‌ی عملی امام علی^(ع)

امام علی^(ع) که در مکتب پیامبر اسلام^(ص) تربیت شده بود، با آنکه حاکم سرزمین بزرگ اسلامی بود، در برابر قانون، خود را با یک شهروند عادی؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، برابر می‌دانست. از باب نمونه؛ زره ایشان در جنگ صفین گم شد، مردی یهودی آن را پیدا و

از آن استفاده می‌کرد. روزی، امام علی^(ع) زره خود را به تن مرد یهودی مشاهده و ادعا نمود که این زره مال من است. مرد غیرمسلمان انکار کرد.

امام علی^(ع) به شریح قاضی که خود امام او را به این مقام نصب کرده بود شکایت کرد، مرد یهودی با حضرت علی^(ع) در دادگاه کنار هم قرار گرفتند و اقامه‌ی دعوا کردند. شریح قاضی رو به امام کرد و گفت: شما مدعی هستید و طبق قانون باید شاهد بیاوری که این زره مال شماست؛ امام علی^(ع)، فرزندش امام حسن^(ع) و غلامش قنبر را شاهد آورد؛ اما قاضی نپذیرفت و گفت که شهادت فرزند به نفع پدر و شهادت غلام به نفع مولایش، قابل قبول نیست؛ لذا به نفع مرد یهودی حکم صادر کرد (آیتی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۲۴).

مرد یهودی با مشاهده‌ی رفتار نیکوی امام و چشیدن طعم عدالت واقعی در حکومت امام علی، بسیار متحول گردید و زره را به امام علی^(ع) برگرداند و خودش نیز مسلمان شد و جزو یاران وفادار ایشان گردید؛ به گونه‌ای که در جنگ نهروان در رکاب امام علی^(ع) مردانه جنگید و به شهادت رسید (حجازی، ۱۳۷۲: ۳۴۴). در منابع اهل سنت آمده است که امام علی^(ع)، زره را به یهودی تازه‌مسلمان هدیه کرد و افزون بر آن، هفت صد درهم نیز به او جایزه داد (ابو نعیم اصفهانی، ۱۹۶۷ م: ج ۴، ۱۳۹).

۲-۷. تأمین عدالت اجتماعی

قرآن کریم، به اصل عدالت اهمیت ویژه‌ای قائل است تا جایی که هدف بعثت پیامبران الهی را برپایی قسط و عدالت معرفی کرده و می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند» (حدید/ ۲۵) و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همیشه به عدالت رفتار کنید و برای رضای پروردگار گواهی دهید، هرچند این شهادت و گواهی دادن به ضرر شما یا به زیان پدر و مادر یا بستگان شما [چه غنی و چه فقیر] بوده باشد» (نساء/ ۱۳۵).

این آیه که در مورد یهودیان بنی قریظه و چگونگی برخورد پیامبر اسلام^(ص) و مسلمانان با آنان نازل شده است، به مسلمانان یادآوری می‌کند که راه خدا را با استواری بپیمایند و عدالت را در تمام امور زندگی و حتی در برخورد دشمنان، سرلوحه‌ی زندگی و در دستور کارشان قرار دهند، مبدا دشمنی با یک گروه باعث شود که مسلمانان از مسیر عدالت خارج شوند.

از آیه‌ی شریفه‌ی فوق، کاملاً پیداست که دستور خداوند به مؤمنان در مورد رعایت عدالت مطلق است و نباید هیچ‌چیزی باعث شود که مسلمانان و مؤمنین از برپایی عدالت دست بردارند و قسط و عدل را درباره‌ی همه‌ی انسان‌ها و گروه‌ها، رعایت نمایند، فارغ از این‌که آن‌ها به کدام قوم، نژاد و زبان تعلق دارند و متدین به کدام یکی از ادیان هستند.

۲-۷-۱. رعایت عدالت اجتماعی در حقوق اقلیت‌ها

اسلام، همه‌ی افراد بشر را از هر گروه و نژادی که باشند از یک ریشه می‌داند و به همه‌ی آنان به دید انسان می‌نگرد. عدالت اجتماعی در اسلام نیز یک اصل انسانی است، از این‌رو گستره‌ی آن در حکومت اسلامی همه‌ی انسان‌ها را از هر دین و آیینی که باشند در برمی‌گیرد. در منطق پیامبر اکرم (ص) تبعیض، ظلم و بی‌عدالتی نسبت به هرکسی، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، مذموم است (گلستانی، ۱۳۸۵: ۴۵).

توجه ویژه‌ی دین مبین اسلام به عدالت اجتماعی و اهتمام و پای‌بندی پیامبر اسلام (ص) به اجرای عدالت و رعایت حقوق اقلیت‌هایی که در تحت حاکمیت اسلام زندگی می‌کردند، باعث شد که آنان حتی از بی‌عدالتی‌هایی که در بین خودشان وجود داشت، به پیامبر اکرم شکایت برده و از ایشان دادخواهی کنند که نمونه‌ای از آن را در داستان شکایت بنی قریظه از بنی‌نضیر، مبنی بر دو برابر بودن خون‌بهای افراد متعلق به قبیله‌ی بنی‌نضیر، نسبت به افراد متعلق به طایفه‌ی بنی‌قریظه بود که پیامبر اسلام (ص)، حکم به برابری داد.

۲-۷-۲. رعایت عدالت اجتماعی در اجرای قانون

یکی از موانع بزرگ برای برقراری عدالت اجتماعی، تبعیض و ویژه‌خواری است؛ زیرا تبعیض اقدامات اصلاحی را که برای حاکمیت عدالت در جامعه صورت می‌گیرد با شکست مواجه می‌سازد. غالباً دو گروه اجتماعی؛ یعنی خویشاوندان به‌خاطر قرابت و دیگری خواص به دلیل نفوذ اجتماعی، در مقایسه با دیگران فرصت‌های اجتماعی بیشتری دارند تا خود را به منابع قدرت نزدیک کرده و رانت‌خواری و یا ویژه‌خواری نمایند و عدالت و قانون نیز در مورد آن‌ها اجرا و تطبیق نشود.

از آن‌جا که تبعیض و بی‌عدالتی با روح اسلام که همانا عدالت اجتماعی است، در تقابل قرار دارد، پیامبر اسلام در ابعاد مختلف با آن، مبارزه و مقابله نمود؛ لذا، پیوند خونی

و خویشاوندی با رسول خدا و یا برخورداری از منزلت اجتماعی بالا، هرگز نمی‌توانست وسیله و ابزاری برای فرار از اجرای عدالت و تطبیق قانون و ویژه‌خواری آنان شود.

یکی دیگر از موارد مهمی که زمینه و بستر تبعیض را فراهم و برقراری عدالت اجتماعی را با مشکل روبه‌رو می‌کند، مسئله‌ی قضاوت و داوری در دعاوها و مخاصمات است؛ زیرا هراس از پیامدهای حکم، باعث می‌شود که دو طرف مخاصمه و بستگان آنها به هر ابزار و وسیله‌ای متوسل شوند تا در دعاوا بازنده و حکم بر ضرر او صادر نشود و غالباً افراد متنفذ و دارای منزلت اجتماعی بالا و طبقه‌ی خواص جامعه در این زمینه پیشتازند تا از نفوذشان برای دور زدن قانون و زیر پا کردن عدالت اجتماعی استفاده نمایند.

پیامبر اکرم (ص) نسبت به امر قضاوت، بسیار حساس بود و در قضاوت و داوری، به جایگاه اجتماعی و تعلقات نسبی و خویشاوندی کسی توجه نمی‌کرد و همیشه طرف حق و انصاف را مدنظر قرار داده و به عدالت حکم می‌نمود. ایشان در امر داوری با افراد ممتاز و صاحب‌نفوذ، مانند دیگران برخورد می‌کرد و تحت هیچ شرایطی، در قضاوت و داوری، عدالت را نادیده نمی‌گرفت.

از باب نمونه؛ زنی که به یکی از قبایل بسیار مهم آن روز به‌نام قبیله‌ی بنی‌مخزوم تعلق داشت، مرتکب دزدی شد، منزلت قبیله‌ای این زن باعث شد که اشراف و قبایل قریش، ایشان را شفاعت کنند تا حکم در موردش اجرا نگردد و به همین منظور، شخصی به‌نام اسامه بن زید را که در نزد پیامبر اسلام احترام زیادی داشت و مورد علاقه‌ی ایشان بود، پیش رسول خدا فرستادند. پیامبر اسلام (ص) با شنیدن درخواست شفاعت، به‌شدت ناراحت گردید و به ایشان خطاب کرد: آیا در باره‌ی حدی از حدود الهی، شفاعت می‌کنی؟! آن‌گاه از جایش بلند شد و فرمود: ای مردم! پیش از شما هم کسانی بودند که به هلاکت افتادند و دلیل هلاکت‌شان این بود؛ زمانی که یک شخصیت بزرگ آنان دست به دزدی می‌زد او را رها می‌کردند؛ اما زمانی که فرد ضعیفی مرتکب دزدی می‌شد، قانون را بر او تطبیق می‌کردند. به خدا سوگند، اگر دخترم فاطمه، مرتکب دزدی شود، بدون تردید، قانون را در باره‌ی او تطبیق می‌کنم (مسلم، ۱۴۱۲ ق: ج ۱۱، ۱۸۶).

این رفتار عادلانه و عاری از تبعیض پیامبر (ص) در جامعه‌ای صورت می‌گرفت که تبعیض و نابرابری در آن جامعه، نهادینه شده بود و اشراف، خود را فراتر از قانون می‌پنداشتند و مردم هم به چنین نظام اجتماعی نابرابر، ظالمانه و طبقاتی خو گرفته بودند و این شیوه و سبکی از

زندگی اجتماعی، جزو فرهنگ آن‌ها شده بود؛ اما پیامبر اسلام^(ص) در این زمینه هرگز کوتاه نیامد و با تبعیض و نابرابری قاطعانه مبارزه کرده و عدالت اجتماعی را در آن جامعه، برقرار نمود.

۲-۷-۳. رعایت عدالت اجتماعی در تعامل با طبقات اجتماعی

یکی دیگر از اقدامات پیامبر بزرگ اسلام^(ص) که در راستای رعایت و تطبیق عدالت اجتماعی و دوری از تبعیض صورت می‌گرفت، همنشینی و رفتار کریمانه با افراد طبقه‌ی پایین بود که در نظام طبقاتی و جاهلی آن روز، از ارزش، اعتبار و جایگاه اجتماعی بسیار پایینی برخوردار بودند و درواقع، منزلت و جایگاه اجتماعی چندانی نداشتند؛ اما پیامبر اسلام برخلاف فرهنگ و هنجار حاکم بر جامعه‌ی جاهلی، بهترین رفتار و انسانی‌ترین سلوک را با این طبقه‌ی اجتماعی در پیش گرفته بودند و به مردم هم اعلام کردند که هیچ انسانی بر انسان دیگر، به دلیل تعلقات نژادی، قبیله‌ای و... برتری ندارد و از این جهت «همه‌ی انسان‌ها از زمان حضرت آدم تا عصر حاضر، مانند دندان‌های شانه، باهم برابر هستند» (نوری طبرسی، ۱۳۷۶: ج ۱۲، ۸۹).

پیامبر اسلام^(ص)، فارغ از اینکه ویژگی‌های اخلاقی بی‌نظیر و نیکو داشت، به‌خاطر تصدی رهبری سیاسی و مدیریت اجتماعی جامعه، جایگاه و منزلت اجتماعی بالایی را نیز به‌خود اختصاص داده بود؛ لذا همنشینی و برخورد کریمانه‌ی ایشان با افراد طبقه‌ی پایین که برخلاف شیوه‌ی معمول و عرف جامعه‌ی آن زمان انجام می‌شد، در تغییر ملاک‌ها و معیارهای ارزش‌گذاری جامعه‌ی جاهلی نقش و تأثیر زیادی داشت. تلاش‌های پی‌گیر و مستمر پیامبر اسلام^(ص) در این زمینه، به‌مرور زمان نتیجه داد و به‌تدریج معیارهای انسانی و قرآنی، همچون تقوا، عمل نیکو و... جایگزین معیارهای تبعیض‌آمیز و ناعادلانه‌ی جاهلی گردید که بر مبنای امتیازات موهوم ظاهری؛ مانند تعلقات نژادی، قومی، قبیله‌ای و طبقاتی استوار بود (ابن هشام، ۱۴۱۲ ق: ج ۲، ۱۵۱).

بدیهی است که اگر دستورات قرآن کریم در مورد رعایت عدالت اجتماعی و سیره‌ی عملی پیامبر اسلام در تطبیق و اجرای عدالت اجتماعی در زندگی اجتماعی انسان‌ها سرمشق قرار بگیرند و همه‌ی انسان‌ها از آن الگوها پیروی نمایند و برخوردها در جامعه، عادلانه و عاری از تبعیض باشد، هیچ منازعه و ستیزه‌ای در جامعه رخ نخواهد داد و انسان‌ها و جوامع انسانی، همزیستی مسالمت‌آمیز و توأم با صلح را تجربه خواهند کرد؛ زیرا حاکمیت عدالت

اجتماعی در جامعه باعث می شود همه ی افراد و شهروندان برای دستیابی به امتیازات و منابع ارزشمند از فرصت های برابر برخوردار شوند و تبعیض و نابرابری و احساس محرومیت را تجربه نکنند؛ لذا هیچ دلیلی برای ستیزه و منازعه با یکدیگر نخواهند داشت.

وقتی قرآن کریم و آموزه های دینی اسلام، همه ی انسان ها را به دلیل اشتراک و برابری در خلقت و برخورداری یکسان از کرامت انسانی، این همه به وحدت و همزیستی مسالمت آمیز فراخوانده و آن ها را از ستیزه جویی ها و منازعه های گوناگون برحذر داشته است، بسیار روشن است که به طریق اولی مسلمانان را به اتحاد و همبستگی و دوری از اختلاف و منازعه ها فراخوانده است؛ زیرا مسلمانان علاوه بر اشتراکات فوق، خدای واحد را می پرستند، به رسالت پیامبر واحد ایمان دارند، به یک کتاب مقدس (قرآن کریم) باور دارند، به سوی یک قبله نماز می خوانند، در یک ماه مشخص، هم زمان روزه می گیرند، در ایام معینی از سال، همه باهم در حرم امن الهی اجتماع و مراسم حج را به جا می آورند و روح همبستگی اسلامی و همدلی را به نمایش می گذارند.

پس چرا با وجود این همه اشتراکات، نتوانند منازعه ها و ستیزه های گوناگون با یکدیگر را کنار بگذارند و به هر قوم، قبیله، نژاد، مذهب و سرزمینی که تعلق دارند، به ریسمان الهی چنگ زده و «امت واحد» را که قرآن بیان کرده است، در عمل به نمایش بگذارند و آیه ی مبارکه ی «مؤمنان و مسلمان باهم برادرند» (حجرات/ ۱۰) را در عمل تفسیر نمایند؛ اتحاد و همبستگی مسلمانان، اقتدار، شوکت و صلابت آنان را به دنبال خواهد داشت و زمینه و بستر هرگونه دخالت و سوءاستفاده ی دشمنان اسلام را در امور جوامع اسلامی از بین خواهد برد.

تفرقه، اختلاف و ستیزه ی مسلمانان با یکدیگر، ضمن آن که به قول قرآن کریم باعث سستی مسلمانان و از بین رفتن هیمنه و شوکت آنان می شود، زمینه و بستر دخالت و سوءاستفاده ی دشمنان اسلام را نیز فراهم می سازد. منازعات و درگیری هایی که اکنون در برخی از کشورهای اسلامی از جمله افغانستان، عراق، سوریه و... جریان دارد، ناشی از نادیده گرفتن دستورات قرآن کریم و غافل شدن از آموزه ها و تعلیمات نجات بخش دین مبین اسلام است. دشمنان اسلام، دقیقاً از همین غفلت سوءاستفاده کرده و با تشکیل و تمویل گروه های مختلف، مسلمانان را به جان هم انداخته و شکاف ها را در کشورهای اسلامی هر روز بیشتر می کنند؛ لذا بر عموم مسلمانان و به ویژه علما و دانشمندان اسلامی است که با بازخوانی آموزه های دینی، منازعه های قومی، مذهبی، نژادی و بحران های موجود در جهان اسلام را مهار نمایند.

نتیجه

قرآن کریم، برای پیشگیری و یا حل منازعات فرهنگی، انسان‌ها و به‌ویژه مسلمانان را به حفظ انسجام اجتماعی و فرهنگی توصیه نموده و آن‌ها را از تفرقه و اختلاف برحذر داشته است. احترام به تنوعات فرهنگی را یادآور شده و به همگان دستور داده است که به عناصر و ارزش‌ها و نمادهای فرهنگی همدیگر اهانت نکنند. در تعاملات فرهنگی و اجتماعی از رفق و مدارا کار بگیرند و با یکدیگر تعامل نیکو و همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند.

قرآن کریم، برای جلوگیری و یا حل منازعه‌ها و ستیزه‌های فرهنگی، مسلمان را نه تنها به مدارا و محبت با مسلمانان و برادران دینی‌شان؛ بلکه به تعامل نیکو و مدارا با اهل کتاب، مخالفان، دشمنان و حتی تحمل رفتارهای نادرست مخالفان و دشمنان و توصیه نموده است. البته این نکته را نیز باید در نظر گرفت که این مدارا و تساهل تا زمانی است که دشمنان و مخالفان، قصد ضررزدن به جامعه‌ی اسلامی را نداشته باشند و علیه مسلمانان توطئه و دسیسه نکنند.

پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) که سنت و سیره‌شان تفسیر قرآن کریم است، نیز با عموم مردم و حتی مخالفان و دشمنانشان، مدارا می‌کردند، تعامل نیکوی پیامبر اسلام با اهل کتاب و حتی کفار قریش، نمونه‌هایی عملی از تعامل و مدارا با مخالفان و دشمنان است که پیامدها و آثار مثبتی زیادی برای اسلام و گسترش آن داشت.

البته، بر اساس توصیه‌ی آموزه‌های دینی، مدارا، تساهل، رفتار نیکو، بخشش، تعاون و همیاری، به‌خاطر همزیستی مسالمت‌آمیز و جلوگیری از منازعات و ستیزه‌جویی تا زمانی است که مخالفان و دشمنان، علیه اسلام و جامعه‌ی اسلامی دسیسه و توطئه نکنند و قصد ضربه‌زدن به مسلمانان را نداشته باشند. در غیر این صورت، با آنان باید برخورد قاطعانه و جدی صورت گیرد؛ زیرا تساهل و مدارا و مصالحه روی اصول اسلامی و زمانی که هویت و موجودیت مسلمانان و ارزش‌ها و اصول دینیشان با خطر مواجه گردد، هرگز پذیرفته نیست و باید با تمام توان از دین، مذهب، ارزش‌ها و موجودیت مسلمانان و امنیت کشورهای اسلامی دفاع شود.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر ([بی‌تا])؛ البدایه و النهایه؛ بیروت: دارالفکر.
۴. ابن هشام، عبدالملک ([بی‌تا])؛ السیره النبویه؛ تحقیق: السقا، مصطفی، الأبیاری، ابراهیم، شلبی، عبد الحفیظ؛ بیروت: انتشارات دارالمعرفه.
۵. ابن هشام، عبدالملک (۱۴۱۲ ق)؛ السیره النبویه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین (۱۳۹۸ ق)؛ تفسیر روح‌الجنان؛ ترجمه: میرزا ابوالحسن شعرانی؛ تهران: کتابفروشی اسلامیّه.
۷. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۷ م)؛ حلیه الاولیاء و طبقات الأصفیاء؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ارسطو (۱۳۵۸)؛ سیاست؛ ترجمه: حمید عنایت؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۹. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴)؛ ترجمه‌ی الغارات؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. باطنی، ابراهیم (۱۳۹۴)؛ «واکاوی حقوقی استقلال قضایی اهل کتاب»؛ نشریه حقوق اسلامی؛ شماره ۴۴.
۱۱. بلاغی، سید صدرالدین (۱۳۷۰)؛ عدالت و قضا در اسلام؛ تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. بهروز لک، غلام‌رضا و امان‌الله شفایی (۱۳۹۰)؛ «آموزه‌های انسجام جوامع چندفرهنگی در اندیشه‌ی سیاسی اسلام»؛ مجله‌ی علوم سیاسی، سال چهارم، شماره‌ی ۵۶.
۱۳. تریتون، آرتور استانلی (۱۹۵۶ م)؛ اهل‌الذمه فی الاسلام؛ ترجمه: دکتر حسن حبشی؛ قاهره: دار احیاءالکتب العربیه.
۱۴. جان لاک (۱۳۸۳)؛ نامه‌ای در باب تساهل؛ ترجمه: شیرزاد گلشاهی کریم؛ تهران: نشر نی.
۱۵. جعفری، محمدنسیم (۱۳۹۱)؛ موانع توسعه‌ی اجتماعی در افغانستان با رویکرد اسلامی؛ پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه‌ی آموزش عالی انسانی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)؛ تسنیم تفسیر قرآن کریم؛ قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. دورانت، ویل (۱۳۳۷)؛ تاریخ تمدن؛ ترجمه: احمد آرام و دیگران؛ تهران: انتشارات اقبال. فرانکلین.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۹ ق)؛ اعلام‌الدین فی صفات المؤمنین؛ بیروت: مؤسسه‌ی آل‌البیت

لاحیاء التراث.

۱۹. دیون پورت، جان (۱۳۳۴)؛ عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن؛ ترجمه: سید غلامرضا سعیدی، تهران: شرکت حاج محمدحسین اقبال و شرکاء.

۲۰. زنجانی، موسوی (۱۳۶۳)؛ مدینه‌البلاغه فی خطب النبی و کتبه و مواعظه و وصایاه؛ تهران: منشورات کعبه؛

۲۱. سادات حسینی، الهام السادات و حسین خاکپور (۱۳۹۲)؛ «بررسی حقوق اقلیت‌های دینی و جزیه در قرآن»؛ نشریه‌ی معارف قرآنی؛ شماره‌ی ۱۵.

۲۲. سیدقطب (۱۴۱۲ ق)؛ فیظلالالقرآن؛ بیروت: دارالشروق.

۲۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)؛ الجمل؛ قم: کنگره‌ی هزاره‌ی شیخ مفید.

۲۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)؛ من لایحضره الفقیه؛ محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)؛ ترجمه‌ی تفسیر المیزان؛ ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.

۲۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴ ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان.

۲۷. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۷۹)؛ تفسیر مجمع‌البیان؛ ترجمه و نگارش از احمد بهشتی، تهران: انتشارات فراهانی.

۲۸. طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۷۳)؛ اخلاق ناصری؛ تصحیح: مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری؛ تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۹. الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ ق)؛ الامالی؛ تهران: انتشارات دارالثقافه.

۳۰. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)؛ آرای اهل مدینه‌ی فاضله؛ ترجمه‌ی سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری.

۳۱. قرائتی، محسن (۱۳۷۸)؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۳۲. قربانی، زین‌العابدین (۱۳۶۶)؛ اسلام و حقوق بشر؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)؛ تفسیر احسن‌الحديث؛ تهران: انتشارات بنیاد بعثت.

۳۴. مسلم بن حجاج نیشابوری (۱۴۱۲ ق)؛ صحیح مسلم؛ گردآورنده: عبدالباقی، محمد فؤاد؛ قاهره: انتشارات دارالحديث.

۳۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)؛ الجامع لاحکامالقرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)؛ سیری در نهج‌البلاغه؛ تهران: انتشارات صدرا.

۳۷. نجفی، محمدحسن (۱۳۸۵)؛ «نکته‌های در فقه روابط بین الملل»؛ مجله‌ی فقه، سال سوم، شماره‌ی ۱۰.

۳۸. نیازی، محسن (۱۳۸۳)؛ «تأملی در مورد رابطه بین ساختار خانواده و مشارکت اجتماعی در شهر کاشان»؛ نامه‌ی علوم اجتماعی، شماره‌ی ۲۳.

۳۹. وزیری، محمدجواد (۱۳۹۳)؛ «بررسی تأثیر انسجام و انعطاف‌پذیری خانواده بر شکل‌گیری هویت در جوانان شهر اهواز»؛ فصلنامه‌ی مطالعات جوانان، شماره‌ی ۷.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

بررسی حمایت از مظلوم در آموزه‌های دینی

رضا امینی^۱

چکیده

اسلام دین صلح و سلم و تسلیم در برابر حق است، اما از آنجایی که صلح واقعی تا زمانی که ظالمان و مستکبران گروهی از مردم را مظلوم و مستضعف قرار می‌دهند، شدنی و تحقق‌یافتنی نیست، مطالعه در آیات، روایات و سیره اهل بیت^(ع) در مقاطع مختلف، به‌خوبی نشان می‌دهد که جنگ علیه ظالمان و مستکبران عالم و حمایت از مظلومین، مهم‌ترین برنامه‌ی الهی بوده. خداوند، مؤمنان و نظام اسلامی را بر آن ترغیب و تشویق، بلکه به‌عنوان وظیفه‌ی الهی تکلیف کرده‌است. از آنجایی که برای برخی سؤال است که چه نیازی به جنگ علیه ظالمان و مستکبران عالم و حمایت مظلومین عالم است و به چه دلیل نظام اسلامی از دیگر ملت‌های مظلوم در مقابل مستکبران حمایت کند، در این مقاله با رویکرد فقهی به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم. این بحث طرح شده‌است که آیا جنگ علیه ظالمان و مستکبران عالم و حمایت از مظلومین براساس مبانی فقهی و مطابق قواعد اسلامی است یا خیر. تحقیق انجام‌شده روشن کرده‌است که حمایت از مظلومین (فارغ از دین، مذهب،

۱. دکترای فقه سیاسی.



رنگ، نژاد، جغرافیا، جنسیت و مانند آن‌ها)، براساس مبانی فقهی و مطابق قواعد اسلامی بوده، تا جایی که بسیاری از فقهاء، حمایت از مظلومین را واجب دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: حمایت، مظلومین، کیان اسلام، مستکبران، نظام اسلامی.

روش تحقیق

روش پژوهش در این تحقیق، همانند دیگر پژوهش‌های فقهی، توصیفی-تحلیلی است و از شیوه‌ی اجتهادی فقهاء بهره می‌گیرد. به این معنا که از ادله‌ی چهارگانه‌ی اجتهادی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استفاده کرده و مفاد آن‌ها را برای رسیدن به حکم شرعی بکارگرفته است.

مفهوم‌شناسی

۱. مفهوم ظلم

ظلم در لغت به معنای تاریکی و یا شکافی است که در زمین به وجود می‌آید. (راغب، بی‌تا، ۳۱۵). در اصطلاح فقهی، هردو معنا را در بر می‌گیرد و شامل هر نوع عملی می‌شود که به نحوی حقّی را ضایع گرداند. بنابراین، محروم کردن ملّت‌ها از استیفای حقوق‌شان و کشاندن آن‌ها به راهی که موجب از دست دادن ارزش‌های‌شان می‌شود، ظلم محسوب می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ۳: ۴۲۰).

۲. مفهوم حمایت

حمایت در لغت به معنای پشتیبانی، جانب‌داری، حفاظت، حفظ، دفاع، طرف‌داری، مدد، مظاهر، نگهداری، هواخواهی، هواداری و یاری می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ۲: ۱۲۳۲). در فقه، حمایت به گونه‌ی خاص تعریف نشده، ولی آن‌چه که مترادف آن گرفته شده همین خفاره و تلجئه است که به معنای کمک و همکاری کردن به قبیله یا گروهی صحرانشین که جای ثابت نداشته‌باشند بیان شده است (خلیل، ۱۴۰۹ق، کتاب العین). به معنای تلجئه نیز گفته شده که در سه قرن اول هجری به عملی می‌گفتند که در آن فردی که دارای مقام و مرتبه اجتماعی پائین‌تری بود، دارایی و اموال خویش را به فردی در مقام و جایگاه بالاتر می‌سپرد (خوارزمی، ۱۳۶۲، ۱: ص ۶۲ ذیل تلجئه).

۳. قلمرو حمایت از مظلوم

با توجه به آموزه‌های قرآن که همیشه بر ضرورت ظلم زدائی و ظلم ستیزی از جامعه بشری تأکید داشته و برای ظلم هیچ‌گونه جایی در نظام آفرینش قائل نشده، وظیفه‌ی ظلم‌زدائی و حمایت از مظلومین را مسئولیت اجتناب ناپذیر همه‌ی انسان دانسته و پذیرش ظلم و تن به ظلم دادن را محکوم کرده‌است (بقره/ ۱۵۶ و ۲۷۹؛ کهف/ ۵۹؛ هود/ ۱۱۳؛ حدید/ ۲۵). فلذا بر همه‌ی مسلمانان جهان است که در پیروی از این رهنمون‌ها، به مبارزه با ظلم و استکبار برخاسته و از مواضع آن‌ها اعلان بیزاری کنند. بر اساس این اصل، حمایت از مظلوم و مستضعف در برابر ظالم یک اصل اساسی در سیاست خارجی نظام اسلامی است و مسلمانان، در هر جای عالم، باید نسبت به مظلوم و مستضعف واکنش مثبت نشان داده و به حمایت از آنان پردازند. به عبارت دیگر، یکی از اصول اساسی مکتب توحیدی اسلام، حمایت از مظلومان و ستم‌دیدگان بدون توجه به نژاد، رنگ، دین و سر زمین و جنسیت است. در تعبیر قرآن، آن‌چه که معیار است، مسئله‌ی ظلم و استکبار نسبت به «ناس و توده‌ی مردم» است که مستضعف و مظلوم واقع شده‌اند. وظیفه‌ی حمایت از مظلوم، اختصاص به مسلمان ندارد، بلکه این تکلیف که ریشه‌ی کاملن عقلانی دارد، همه‌ی انسان‌ها را در می‌گیرد. از این‌رو، کافران نیز وظیفه‌ی حمایت از مظلوم دارند، چه آن مظلوم، مسلمان باشد و چه غیر مسلمان، مرزهای جغرافیایی، قلمرو این تکلیف و محدود کننده‌ی آن نیست.

اصول حمایت از مظلوم

اصل اول: حمایت از مظلوم وظیفه‌ی تعبدی نیست، بلکه شیوه و روش آن با توجه به شرایط مختلف، متنوع است. باید شیوه‌های تأثیرگذار را انتخاب کرد؛ ولی هر اقدام را مشروط به امکان نجات کامل مظلوم و رفع صد درصد ظلم نباید کرد، بلکه اثر نسبی درحد کاهش ظلم از مظلوم و یا تقلیل ظلم در سطح جامعه نیز نوعی از موفقیت است.

اصل دوم: حمایت از مظلوم در بسیاری موارد «هزینه» دارد و کسی که اقدام به حمایت می‌کند، در معرض آسیب‌دیدن قرار می‌گیرد. پس آیا خطر و هزینه «عذر شرعی و عقلی» برای سکوت در برابر ظلم است؟ در این باب باید گفت که به قاعده‌ی اهم و مهم مراجعه شود.

اصل سوم: ظلم دارای مراتب مختلفی است و در مقایسه می‌توان برخی موارد آن را کوچک و برخی را بزرگ‌تر دانست. مثلن، تعدّی نسبت به مال دیگران در مقایسه با تعدّی به

آبروی وی کوچک تر است. هرچه ظلم سنگین تر و دارای آثار زیان بار بیشتری باشد، تکلیف حمایت از مظلوم و تلاش برای رهایی او از ظلم اهمیت بیشتری داشته و به سرمایه گذاری بیشتر نیاز دارد.

اصل چهارم: وظیفه‌ی حمایت از مظلوم اختصاص به مسلمان ندارد، بلکه این تکلیف که کاملن ریشه‌ی عقلانی دارد، همه‌ی انسان‌ها را در بر می‌گیرد. از این رو، کافران نیز وظیفه‌ی حمایت از مظلوم را دارند. چه آن مظلوم، مسلمان باشد و چه غیر مسلمان. به هر حال، مرزهای جغرافیائی قلمرو این تکلیف و محدودکننده‌ی آن نیست. متقابلن، دیگران نیز در برابر مظلومی که در کشور اسلامی مورد ستم قرار می‌گیرد، وظیفه‌ی حمایت دارند و اقدام آن‌ها برای انجام وظیفه قابل تخطئه نیست. چه این که ماجراجوئی برخی عناصر فاسد این وظیفه‌ی سنگین را از دیگران ساقط نمی‌کند.

اصل پنجم: یکی از شیوه‌های برخورد با ظالم «تقاص» است که فروع آن در فقه مطرح شده است. «تقاص» می‌تواند يك راهکار برای رفع ظلم از شخص مظلوم باشد. اگر مظلوم در صدد رسیدن به حق خود می‌باشد، هرکس می‌تواند برای حمایت از او، اقدام به «تقاص» کند. برای این کار، نیازی به اجازه و اخذ وکالت از مظلوم نیست. محقق نراقی، این گونه حمایت را نیز «واجب» می‌داند: «و هل يجوز لغير الحق التقاص له من غير توكيل اذا علم مطالبة الغير لحقه؟ الظاهر نعم، لانه دفع ظلم عن الغير و هو جائز بل واجب» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷ ص ۴۶۲).

اصل ششم: فقه اسلامی، با توجه به اهمیتی که برای حمایت از مظلوم قائل است، با دفع برخی محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها، دست حامیان مظلوم را باز گذاشته است. مثلاً، هرچند همکاری با حکومت غیر مشروع حرام است، ولی فقهاء «اغاثة المظلوم» را به عنوان استثناء ذکر کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۲۱ ص ۴۰۹). یعنی ورود به دولت جور، برای یاری رساندن به مظلوم، جایز است. همچنین، «قسم دروغ خوردن» حرام است؛ ولی اگر پای نجات مظلوم و کمک به رهاکردن او از ظلم در میان باشد، قسم دروغ خوردن واجب می‌شود. (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۵ ص ۳۴۴). علامه‌ی حلی چندان برای رفع ظلم اهمیت قائل است که به صراحت فتوی می‌دهد: «و قد يجب الكاذبه اذا تضمنت تخليص مؤمن او مال مظلوم او دفع ظلم عن انسان او عن ماله او عن عرضه» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۷۰).

ادله‌ی فقهی حمایت از مظلوم دلیل نخست: دلیل عقلی

در بحث ما به دو نحو می‌توان به دلیل عقلی استدلال کرد:

(الف) همه‌ی مسلمانان، امت واحده حساب می‌شوند و در این صورت، هرگونه ستم‌گری به هر کشور اسلامی یا جمعیت مسلمین، ستم به همه‌ی آنان محسوب شده، دفاع از آنان دفاع از خود، قلم‌داد شده و به حکم عقل واجب می‌گردد. از این‌رو، برخی از فقهاء وجوب جهاد دفاعی در مقابل هجوم کفار و بر کشورهای اسلامی و کشتار مردان زنان و استیلاء بر اموال و هتک نوامیس و تخریب معابد و مساجد و نیز مبارزه با تسلط آنان بر کشورهای اسلامی و شؤون و فرهنگ و اقتصاد مسلمانان را یک ضرورت عقلی و شرعی می‌دانند (ابن هشام، ج ۱، ص ۱۴۱، ۱۹۷۸م).

(ب) دفاع از مظلوم، یکی از آموزه‌های فطری است که هر عقل سلیمی آن را تأیید می‌کند. این مسأله آن قدر بدیهی است که حتی متجاوزان نیز به بهانه‌ی یاری کردن ملت‌های ضعیف و حمایت از حقوق بشر، دست به بزرگ‌ترین جنگ‌ها می‌زنند. به عبارت دیگر، دفاع از مظلوم و دشمنی با ستم‌گران و متجاوزان از بارزترین پسندیده‌های عقلی است که همواره در باب حسن و قبح عقلی بدان استناد می‌کنند. فقهای که نهی از منکر را يك واجب عقلی می‌دانند -مانند شیخ طوسی، علامه‌ی حلی، فخرالمحققین، شهید اول، شهید ثانی، کاشف الغطاء، آیت‌الله خمینی و...- قهراً اقدام برای رهایی مظلوم از ظلم را وظیفه‌ی مستند به عقل دانسته و همگان را به حکم عقل در برابر صحنه‌های بیداد، مسئول می‌شمارند (طوسی، ۱۴۰۰ ق: ص ۲۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ج ۴، ص ۴۷۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ ق: شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق: ج ۲، ص ۴۰۹؛ خمینی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۰۴).

دلیل دوم: آیات قرآن

قرآن کوچک‌ترین ظلم و ستمی را بر مظلومان و مستضعفان روا نمی‌دارد و همانا مسلمانان را در حمایت از مظلومان به جهاد امر می‌کند. به همین دلیل، خدای متعال در آیات متعددی از مظلومان حمایت کرده‌است که برای نمونه به برخی از آیات اشاره می‌شود:

۱. توبیخ قرآن نسبت به افراد بی‌تفاوت: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء/ ۷۵). طبق

این آیه، «نصرت مظلوم» يك تكلیف الزامی است و نباید آن را در حد يك توصیه‌ی اخلاقی تلقی کرد. قرآن با صراحت به مؤمنان دستور می‌دهد که برای نجات مظلومان به پا خیزند و حتی اگر لازم باشد، دست به اسلحه ببرند و با ظالمان پیکار کنند. جنگیدن و کشته‌دادن برای نجات مظلومان که فریاد استغاثه دارند را واجب می‌داند و ترك این وظیفه را توبیخ می‌کند. خداوند با لحن توبیخ‌آمیز سایر مسلمانانی که نظاره‌گر ظلم به هم‌نوعان خود می‌باشند را مخاطب قرار داده و سوال می‌کند که چرا به یاری زنان و کودکانی که در چنگال ظلم گرفتار شده‌اند، نمی‌شتابید: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». این نکته را نباید فراموش کرد که فلسفه‌ی اصلی تشکیل حکومت‌ها و تشریع قوانین، حفظ حقوق ضعیفان و حمایت از آن‌ها بوده‌است. بنابراین، اگر حکومت و قانون حامی مظلومان و مستضعفان نباشند، فلسفه‌ی وجودی خود را به کلی از دست می‌دهد و گاه به بازیچه‌هایی در دست ظالمان، برای توجیه ظلم و ستم‌های‌شان تبدیل می‌شوند. به این ترتیب، قرآن از مسلمانان می‌خواهد که هم در راه خدا و هم در راه آزادی مستضعفان مظلوم، جهاد کنند. با توجه به اصول، این دو از هم جدا نیستند و با توجه به این که در آیه‌ی فوق قید و شرطی نیست، این مظلومان و مستضعفان در هر نقطه‌ی جهان که باشند، باید از آن‌ها دفاع کرد؛ نزدیکی و دوری، داخل و خارج کشور تفاوت نمی‌کنند. به تعبیر دیگر، حمایت از مظلومان در مقابل ظالمان در اسلام یک اصل است که باید مراعات شود، حتی اگر به جهاد منتهی گردد. اسلام اجازه نمی‌دهد مسلمانان در برابر فشارهایی که به مظلومان جهان وارد می‌شود بی‌تفاوت باشند. این دستور یکی از ارزش‌مندترین دستورات اسلامی است که از حقانیت این آئین خبر می‌دهد.

چنانچه آیت‌الله مکارم شیرازی می‌فرماید: «جهاد اسلامی برای به دست آوردن مال و مقام یا منابع طبیعی و مواد خام کشورهای دیگر نیست، برای تحصیل بازار مصرف یا تحمیل عقیده و سیاست نمی‌باشد؛ بلکه تنها برای نشر اصول فضیلت و ایمان و دفاع از ستم‌دیدگان و زنان و مردان بال و پرشکسته و کودکان محروم و ستم‌دیده است. به این ترتیب، جهاد دو هدف جامع دارد که در آیه‌ی فوق به آن اشاره شده. یکی «هدف الهی» و دیگری «هدف انسانی» و این دو در حقیقت از یکدیگر جدا نیستند و به يك واقعیت باز می‌گردند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴ ص ۱۰).

علامه‌ی طباطبایی می‌فرماید: در این آیه‌ی شریفه تحریک و تهییجی است برای تمامی مؤمنین، چه آن‌هایی که ایمان‌شان خالص است و چه آن‌ها که ایمان‌شان ناخالص است.

نخست این که این قتال‌شان قتال در راه خداست و دوم این که قتال در راه نجات مشتی مردم ناتوان است که به دست کفار استضعاف شده‌اند. خلاصه‌ی کلام این که آیه‌ی شریفه به این دسته از مردم می‌فرماید اگر ایمان به خدای‌تان ضعیف است، حداقل غیرت و تعصبی که دارید و همین غیرت و تعصب اقتضاء می‌کند از جایی برخیزید و شر دشمن را از سر یک مشت زن و بچه و مردان ضعیف کوتاه کنید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴ ص ۴۱۹). در منطق قرآن، همه‌ی مسلمین یک امت و مخلوق یک خالق می‌باشند. بنابراین، همه در برابر یکدیگر مسئول هستند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/ ۹۲). ترجمه: این است امت شما که امت یگانه است و منم پروردگار شما پس مرا پرستید. بر این اساس، مسلمانان نباید نسبت به مسلمانان دیگری که مورد ظلم واقع شده‌اند، بی تفاوت باشند.

۲. دوستی با ظالمان، در ردیف ظالمان و ستمگران: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه/ ۶). قرآن با صراحت مسلمانان را از سازش با کسانی که در امر دین با مسلمین پیکار کردند و آنان را از خانه‌های‌شان بیرون راندند یا کسانی که به کمک متجاوزان شتافتند، نهی کرده و هشدار می‌دهد که هرکس با این متجاوزان رابطه‌ی دوستی برقرار کند، در ردیف ظالمان و ستمگران است.

۳. کمک‌خواهی حق مظلوم: «وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّن سَبِيلٍ» (شوری/ ۴۱). قرآن تأکید می‌کند کسی که پس از ستم دیدن کمک می‌خواهد، نباید او را از این کار بازداشت.

۴. شمول نصرت الهی در صورت مقاومت در برابر ظالم: در این آیات، ضمن دفاع از مظلومان، آنان را نوید می‌دهد که در صورت مقاومت در برابر ظلم، مورد نصرت الهی قرار خواهند گرفت: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّا لَنَصْرِهُمُ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبُيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج/ ۳۹-۴۰). یعنی به آن‌ها که جنگ بر آنان تحمیل شده اجازه جهاد داده شده‌است، چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خدا قادر بر نصرت آن‌ها است. و هم آن‌ها که به ناحق از خانه و سرزمین خود بدون هیچ دلیلی اخراج شدند جز این که میگفتند پروردگار ما الله است، و اگر خداوند بعضی از آن‌ها را به وسیله‌ی بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها و معابد

یهود و نصارا و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده میشود ویران می‌گردند و خداوند کسانی را که او را یاری کنند یاری میکند، خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.

در این آیات به دو نکته‌ی مهم از فلسفه‌ی جهاد در برابر ظلم اشاره شده است: نخست آن‌که جهاد مظلوم در برابر ظالم حق طبیعی و عقلی هر انسانی است که مورد ظلم واقع شده باشد. دوم این‌که جهاد در برابر طاغوت‌هایی است که قصد محو نام خدا را از دل‌ها و ویران ساختن عبادت‌گاه‌هایی که مراکز بیداری افکار اند را دارند.

۵. عذاب الهی برای ظالمان: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری/ ۴۲). یعنی ایراد و محکومیت فقط متوجه کسانی است که به مردم ستم روا می‌دارند و به ناحق در زمین سرکشی می‌کنند، برای آنان عذابی دردناک خواهد. خداوند در این آیه به دلیل حفظ و حمایت مظلوم، برای ستم‌کاران عذابی دردناک قرار داده است. چنانچه در سوره‌ی فرقان آمده است: «وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُدْفَعُهُ عَذَابًا كَبِيرًا» (فرقان/ ۱۹) یعنی هرکه از شما در این دنیا ستم کند، در قیامت عذابی بزرگ به او می‌چشانیم.

با توجه به آیات مذکور، این را می‌توان نتیجه گرفت که حمایت از مظلومین، حکم قرآنی و اسلامی است و بر هر مسلمان و دولت اسلامی است تا به حمایت از مسلمانان در هر جای جغرافیای عالم اقدام کند و در این امر کوتاهی جایز نیست. این سیاست قطعی نظام اسلامی است که باید به آن به عنوان تکلیف و وظیفه‌ی شرعی نگاه کرد.

دلیل سوم: روایات

در منابع اسلامی، روایات متعددی درباره‌ی لزوم دفاع از مظلومان وجود دارد که به چند نمونه‌ی آن اشاره می‌شود:

۱. مسلمان بودن کسی که به امر مسلمانان اهتمام نمی‌ورزد: از پیامبر اکرم (ص) روایت معتبری در منابع حدیثی وجود دارد که بی‌اعتنایی به فریاد استغاثه‌ی مظلوم را با مسلمان بودن ناسازگار می‌داند. امام صادق (ع) از رسول خدا نقل می‌کند که فرمود: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (حر العاملی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۱، ص ۱۰۸). براساس این روایت، هر کسی ندای مظلومیت مظلومی را بشنود و استغاثه‌اش به گوش او برسد، در حالی که توانایی یاری رساندن به او را داشته باشد و به یاریاش نشتابد، مسلمان نیست. علامه‌ی مجلسی می‌فرماید: طبق این روایت، فریادرس‌ی فریادرس در صورت امکان واجب

است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۹: ص ۴۶۵). شیخ طوسی در تهذیب الاحکام می‌فرماید: طبق این روایت، کمک به مظلوم و یاری‌رساندن به ستم‌دیده یک تکلیف شرعی و واجب الهی است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ص ۱۷۵). میرزا جواد تبریزی می‌فرماید: طبق این روایت، کمک به مظلوم و یاری‌رساندن به ستم‌دیده یک تکلیف شرعی و واجب است (تبریزی، ۱۴۱۷ ق: ص ۴۵۶).

۲. حمایت نکردن مظلوم از گناهان کبیره: امام صادق^(ع) در ضمن شمارش گناهان کبیره می‌فرماید: ... ترک معونه المظلومین (وسایل الشیعه، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۱: ص ۲۶۳، باب ۴۶). از جمله‌ی گناهان کبیره، ترک یاری مظلومان است. هم‌چنین، در متون روایی، یاری ستم‌گر، چه در قالب فرد و چه در قالب جامعه، از گناهان کبیره به شمار آمده‌است. امام رضا^(ع) می‌فرماید: از جمله‌ی گناهان کبیره: و معونه الظالمین والركون اليهم (وسایل الشیعه، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۱: ص ۲۶۱، باب ۴۶).

۳. حمایت از مظلومان؛ سفارش پیامبر^(ص) و اهل بیت^(ع): پیامبر گرامی اسلام فرموده‌است: «مَنْ أَخَذَ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ كَانْ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ مُصَاحِبًا» (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱: ص ۱۳۵، فصل «مما ورد في ذكر الظلم»). یعنی کسی که حق مظلوم را از ظالم بگیرد (چه مظلوم مسلمان باشد و چه غیر مسلمان) در بهشت با من خواهد بود. جایگاه بسیاری از انسان‌ها در بهشت خواهند بود، ولی همه‌ی بهشتیان این سعادت را ندارند که در کنار پیامبر بزرگوار اسلام^(ص) باشند. فقط کمک کردن و یاری‌رساندن به مظلوم و گرفتن حق او از ظالم به قدری مهم است که انسان را در بهشت هم‌نشین پیامبر می‌کند.

امام علی^(ع) نیز در آخرین وصایای خود در بستر شهادت، به فرزندان‌ش تأکید می‌کند که همواره دشمن ظالمان و یاور مظلومان باشند: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا» (نهج البلاغه، نامه ۴۷). حضرت در این روایت به‌طور مطلق فرموده‌است که مدافع مظلومان باشید، گرچه مسلمان نباشد.

۴- امام سجاده^(ع) در دعای ۳۸ کتاب ارزش‌مند صحیفه‌ی سجادیه می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَ مِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْ إِلَى فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَ مِنْ مُسِيءٍ إِيْتَذَرَ إِلَيَّ فَلَمْ أَعِزَّهُ». یعنی پروردگارا، در پیش‌گاه تو از سه چیز عذرخواهی کرده و پوزش می‌طلبم: (۱) از مظلومی که در حضور من مورد ظلم و ستم قرار گرفته و یاریش نکردم؛ (۲) از کسی که خدمتی به من کرده و من از او قدردانی و تشکری نکردم و (۳) و از شخص

خطاکاری که در حق من بدی کرده و عذرخواهی کرد، ولی عذر او را نپذیرفتم. نخست این که امام سجاد^(ع) کمک نکردن به مظلوم، قدردانی نکردن از مُنعم، و نپذیرفتن عذر خطاکار را گناه می شمرد، و لذا به درگاه خداوند عذر تقصیر می آورد. دوم این که با توجه به امامت و عصمت او - که گناه و خطا نمی کند - این مطالب را برای ما بیان می کند. یعنی این که اگر مرتکب این خطاها شده ایم، می بایست توبه کنیم. سوم این که همان گونه که دوست داریم اگر مظلوم واقع شدیم دیگران به فریاد ما برسند، اگر به دیگران خدمت کردیم قدردان زحمات ما باشند، و اگر خطایی کردیم عذرمان را بپذیرند، باید نسبت به دیگران نیز چنین باشیم. به مظلوم کمک کنیم، قدردان زحمات دیگران بوده و عذر تقصیرشان را پذیرا باشیم.

۴. حمایت از مظلوم؛ پیمان خداوند از علما: «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُوا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ» (نهج البلاغه، خطبه شقشقیه). امام علی^(ع) با صراحت می فرماید: من طالب خلافت و حکومت بر شما نبودم. آن چه مرا وادار به پذیرش می کند، پیمانی است که خداوند از علمای هر امت گرفته که در برابر شکم بارگی ستم گران و گرسنگی ستم دیدگان سکوت نکنند و به یاری گروه نخست قیام کنند و با گروه دوم به مبارزه بی پردازند. در خطبه ی دیگری، در نهج البلاغه می فرماید: «وَأَيُّمُ اللَّهُ! لَا تُصَفَّنَ الْمَظْلُومُ مِنْ ظَالِمِهِ وَلَا قُودَنَ الظَّالِمِ بِخِزَامَتِهِ حَتَّى أُورِدَهُ مِنْهُلَ الْحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهَا (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶). ترجمه: به خدا سوگند، داد مظلوم را از ظالم می گیرم و افسار ظالم را می کشم تا وی را به آبشخور حق وارد سازم، هر چند کراحت داشته باشد.

بر اساس این روایات، حمایت از مظلوم و مستضعف در برابر ظالم در نظام اسلامی یک اصل اساسی است و مسلمانان در هر جای عالم که باشند، باید نسبت به مظلوم و مستضعف واکنش مثبت نشان داده و به حمایت از آنان پردازند. در حقیقت، عنوان مظلوم و مستضعف مجوزی است تا مورد حمایت افراد مسلمان و نظام اسلامی قرار گیرد. بنابراین، دین و مذهب و رنگ و نژاد و جغرافیا و جنسیت و مانند آن ها موجب نمی شوند تا ترک حمایتی از سوی مسلمانان و نظام اسلامی انجام گیرد.

دلیل چهارم: اجماع فقهاء (شیعه و سنی)

اگر در کلمات فقهای شیعه و سنی، چه در قدیم و چه در عصر حاضر، تتبع کنیم، فتاوی شان این است: دفاع از مظلوم در مقابل ظالم و رفع ظلم واجب است. برای وضاحت بیش تر، به نقل چند نمونه از آن بسنده می کنیم:

۱. محقق نراقی می‌فرماید: «دفع الظلم المجوّز إجماعاً» (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴: ص ۱۶۸).

۲. کاشف‌الغطاء می‌فرماید: «البغي، هو الظلم، و التعدي، و كلّ ظالم باغ. و إعانة المظلوم على الظالم في دفع الظلم عنه فيما يتعلّق بالأعراض و النفوس واجبة على المكلّفين وجوباً كفائياً، فتجب المحاربة في دفعه عنها وجوباً كفائياً مع ظنّ السلامة. و يجب النهي عن التعرّض للأموال؛ لأنّه نهى عن المُنكر. و تستحبّ المحاربة في الدفع عن أموال المظلومين، مع ظنّ السلامة. و لو علم أنّ ذهاب مالهم مُستتبع لذهاب نفوسهم، رجع إلى الأوّل» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ص ۳۶۷).

۳. صاحب جواهر می‌فرماید: «و نصرة المظلوم واجبة مع التمكن». حمایت از مظلوم، در صورت تمکن، واجب است (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۲۱: ص ۳۱۰).

۴. علامه در کتاب قواعد می‌فرماید: «و قد يجب الكذب إذا تضمنت تخليص مؤمن او مال مظلوم او دفع ظالم عن انسان او عن ماله او عن عرضه» (علامه‌ی حلی، ۱۴۱۳، ج ۳: ص ۲۷۰).

۵. علامه‌ی مجلسی می‌فرماید: فریادرسی فریادرس در صورت امکان واجب است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۹: ص ۴۶۵).

۶. شیخ طوسی در تهذیب‌الاحکام می‌فرماید: کمک به مظلوم و یاری‌رساندن به ستم‌دیده يك تكليف شرعى و واجب الهی است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۱۷۵).

۷. امام خمینی^(ع) می‌فرماید: «ما تحت رهبری پیغمبر اسلام این دو کلمه را می‌خواهیم اجرا کنیم [که] نه ظالم باشیم و نه مظلوم. ایشان می‌فرماید: ما باید از مستضعفان جهان پشتیبانی کنیم... زیرا اسلام... پشتیبان تمام مستضعفان جهان است» (خمینی، ۱۳۶۴، ج ۴: ص ۳).

۸. آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: حمایت از مظلوم وظیفه‌ی دولت‌های اسلامی است. پیام ما به دنیای اسلام و به دولت‌های اسلامی این است که از توان خودتان، از توانایی‌های عمومی و ملی و دولتی خودتان استفاده کنید و از مظلوم حمایت کنید (۱۳۹۳/۰۵/۰۷).

۹. میرزا جواد تبریزی می‌فرماید: «کمک به مظلوم و یاری‌رساندن به ستم‌دیده، يك تكليف شرعى و واجب است» (تبریزی، ۱۴۱۷ق: ص ۴۵۶).

۱۰. آیت الله شیخ محمد مهدی شمس الدین می فرماید: «از مسلمات دینی، حرمت بی مبالائی به تجاوز کفار بر مسلمین و احساس بی تفاوتی در این مسأله است» (محمد مهدی شمس الدین، ۱۹۹۷م: ص ۳۳۶).

۱۱. دکتر محمصانی، ضمن شمارش موارد جهاد دفاعی، یکی از اقسام آن را دفع تجاوز متجاوزین و ستم‌گران و کسانی که مسلمین را از خانه‌های‌شان آواره ساخته و از وطن‌شان اخراج کنند - آنچه که برای امت فلسطین در قرن بیستم پیش آمد - دانسته و می افزاید: «جهاد در این وضعیت نه تنها جایز و مشروع، بلکه از واجب‌ترین فرایض دینی و ملی و اجتماعی است و از مقومات و استوانه‌های کرامت و احترام وطن و ساکنین در آن است» (محمد مهدی شمس الدین، ۱۹۹۷م: ص ۳۳۶).

۱۲. عمر احمد الفرجانی می فرماید: «اسلام قلمرو مکانی خاصی را برای دفاع از مظلوم معین نکرده است. هر جا که ظلم رخ بدهد، ولو در داخل کشورهای دیگر غیراسلامی، جهاد برای رفع ظلم از مسلمین یا غیر مسلمین مشروع است» (صبحی محمصانی، ۱۳۹۲ق: صص ۱۹۳ و ۱۹۴).

۱۳. شیخ ناصرالدین البانی نیز با صحه گذاشتن بر جهاد دفاعی علیه دشمنی که به برخی از بلاد مسلمین حمله نموده است، مصداق بارز آن را اسرائیل غاصب دانسته، می فرماید: «تمام مسلمانان در قضیه‌ی فلسطین گنه کارند، تا آن زمان که اشغالگران صهیونیست را از سرزمین فلسطین بیرون برانند» (هیکل، ۱۹۹۶م، ج ۱: صص ۵۹۱ و ۵۹۴).

دلیل پنجم: حفظ کیان و اساس اسلام

اسلام به عنوان یک مکتب، در بعد بین المللی و اجتماعی دستورات جامع را، اعم از اوامر و نواهی، ارائه کرده است. یکی از دستورات اسلام، حفظ کیان اسلام است که فقهاء از آن به «بیضه‌ی اسلام» تعبیر می کنند. در اصطلاح فقهاء، این کلمه به معنای اساس و موجودیت اسلام است (قمی، ۱۳۸۵ ج: ۱ ص ۳۷۰). به این معنا که اگر کیان اسلام مورد خطر قرار بگیرد، بر تمامی مسلمانان واجب است که در حفظ و صیانت از آن اقدام کنند، دفاع از مسلمین و کیان اسلامی است (خمینی، ۱۳۹۵، ج ۱۵: ص ۳۲۹). هم چنان، چنین آمادگی برای دفاع از مسلمین و کیان اسلامی واجب است (کاووسی عراقی، محمد حسن و نصرالله صالحی، ۱۳۷۶: ص ۵۹). اهمیت این واجب الهی تا آن جاست که حتا فقهای شیعه در

هنگام تزامم این واجب با واجبات دیگر حکم به تقدم آن نموده‌اند و حتا بر زنان نیز حمایت از آن را واجب می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۶، ج: ۱، ص: ۱۸). حتا برخی از فقهاء معتقدند امتثال این واجب الهی ضروری است، حتا اگر مستلزم همراهی با حاکم جائز باشد (شهید اول، ۱۴۱۲ ق، ج: ۲، ص: ۳۰). این در حالی است که در عموم، همراهی جائز در فقه امامیه امری مذموم و حرام شمرده می‌شود.

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد هدف از شروع سلطه‌گری در منطقه، مقابله با ارزش‌های اسلامی و حذف آن‌ها - و در یک کلام - از بین بردن اصل اسلام است. مسلم است که از سویی حفظ کیان اسلام بر همه‌ی مسلمانان واجب است. از سوی دیگر، می‌دانیم که خطر نفوذ کشورهای سلطه‌گر تاحدی است که اگر با آن مقابله نشود، می‌توانند به‌زودی تمامی کشورهای مسلمان را با چالشی فراگیر، درگیر ساخته و لذا کیان اسلام را با خطری اساسی مواجه سازد. از این جهت، کشورهای اسلامی که خود مصداقی از مظلومان جهان به شمار می‌روند. از یک طرف موضوع امر به معونت مظلوم و از طرف دیگر، هتک اساس جوامع اسلامی نیز مقدمه‌ای بر هتک کیان اسلام می‌گردد. پس باید توجه داشت که بر اساس این استدلال، نیازی نیست که بالفعل کیان اسلام سست شده‌باشد تا حفظ آن واجب باشد؛ بلکه همین‌که خطر متوجه کیان اسلام گردید و گروهی برای نابودی آن، شروع به اقدام و فعالیت کردند، گرچه هنوز خطر ایشان به آن درجه نرسیده که هدف‌شان به فعلیت برسد، باید با آن مقابله کرد. پس حفظ کیان اسلام واجب است. در حال حاضر، مقدمه‌ی این واجب، حمایت از کشورهای منطقه است و از آن‌جا که عقلاً مقدمه‌ی هر واجبی را واجب می‌دانند، این مقدمه نیز متصف به وجوب می‌گردد. بنابراین، علاوه بر دلیل روایی عامی که دال بر وجوب کمک به مظلوم بود، از باب مقدمه‌ی واجب نیز کمک به کشورهای مظلوم مسلمان، به لحاظ عقلی واجب خواهد بود.

دلیل ششم: قاعده‌ی تعظیم شعائر و محترمت

منظور از محترمت در این قاعده، مقدسات شریعت اسلام، نشانه‌های دین، مجعولات شرع و هرآن چیزی است که شارع به احترام‌گذاشتن و تعظیم آن امر کرده‌است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج: ۱، ص: ۱۴۸). این قاعده از قواعدی است که اگرچه قریب به اتفاق فقهاء از آن به صورت جداگانه و مجزا بحث نکرده‌اند، لیکن همگی در جای‌جای کتب خود از آن استفاده کرده‌اند (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج: ۱، ص: ۱۴۸). با این توضیحات، ذکر

ادله‌ی این قاعده و بررسی آن‌ها ضروری به نظر نمی‌رسد، چرا که علاوه بر آیات، روایات و حکم عقل، فقهاء به اجماع نیز تمسک کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۳۱). اما نکته‌ای که باید در این‌جا مورد بحث قرار بگیرد، شناسایی مصادیق این قاعده است. به عبارت دیگر، باید بحث کرد که چه امری جزء مقدسات دین و شعائر محسوب می‌شود.

از آنجایی که عرف و سیره‌ی مسلمانان، جان، مال، ناموس و سرزمین‌های مؤمنان را از محترمت بر می‌شمارند، طبق این قاعده، تعظیم و احترام آن‌ها بر همه واجب است؛ به گونه‌ای که اگر مورد تعرض قرارگیرند، بر حکومت اسلامی واجب است که به دفاع از آن‌ها پرداخته و در جهت حفظ آن برآید. دفاع نیز منحصر در امر جهاد نیست، بلکه هرگونه مساعدتی را شامل می‌شود؛ اگرچه برترین مصداق آن جهاد و حمایت نظامی از کشور مورد تجاوز است.

دلیل هفتم: حمایت از مظلوم وظیفه‌ی انسانی ما و همه مردم آزاده‌ی جهان

حضرت محمد^(ص) در زمان جاهلیت عرب و قبل از ظهور اسلام پیمان مقدس یاری ستم‌دیگان به نام «حلف الفضول» را امضا کرد. واضح است که آن حضرت این عمل را به عنوان یک انسان آزاده انجام داد، نه به عنوان پیامبر خدا. پس از مبعوث شدن به پیامبری نیز حضرت فرمود که همیشه بر آن پیمان پابند است. چه این که روح حاکم بر این پیمان، دفاع از مظلوم بود که پس از بعثت نیز جزو دستورات و جهت‌گیری‌های اسلامی در امور سیاسی و اجتماعی تثبیت شد (سریع القلم، ۱۳۷۶خ: ص ۵۸؛ محمصانی، ۱۳۹۲ق: ص ۱۳۹۵).

استاد مطهری در این زمینه می‌فرماید: «هر گاه گروهی نخواهد با ما بجنگد، ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسان‌ها شده‌است و ما قدرت داریم آن انسان‌های دیگری که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند را نجات دهیم، اگر نجات ندهیم، در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم. در جایی که ما هستیم، کسی به ما تجاوزی نکرده، ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند، اگر مسلمان باشند -مثل جریان فلسطینی‌ها که اسرائیلی‌ها آن‌ها را از خانه‌های‌شان آواره کرده‌اند، اموال‌شان را برده‌اند، انواع ظلم‌ها را نسبت به آن‌ها مرتکب شده‌اند- ولی فعلن به ما کاری ندارند، آیا برای ما جایز است که برای نجات دادن آن‌ها، به کمک این مظلوم‌های مسلمان بشتابیم؟ بله، این هم جایز است، بلکه واجب است. این

هم یک امر ابتدایی نیست. این هم به کمک مظلوم‌شناختن است، برای نجات‌دادن از دست ظلم؛ بالخصوص که آن مظلوم مسلمان باشد» (مطهری، ۱۳۹۶خ، ص ۲۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به این که حمایت از همه‌ی مظلومان و مستضعفان جهان - از جمله حمایت از مردم و نهضت مقاومت فلسطین - برگرفته از آیات قرآن، سنت پیامبر اکرم^(ص) و معصومین^(ع) عقل و اجماع است، چند نکته قابل برداشت هستند:

۱. دولت‌های اسلامی باید سیاست‌های خارجی خود را با توجه بر اصول مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم که منبعث از آیات و روایات و عقل و اجماع فقهاء است، تنظیم و اجرا کنند تا به هدف خود که برقراری صلح و امنیت می‌باشد، نائل گردند.

۲. با توجه بر اصل مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم که منبعث از آیات و روایات و عقل و اجماع فقهاء است، ظلم‌زدائی از جامعه‌ی بشری مسئولیت اجتناب‌ناپذیر همه‌ی انسان‌ها است. این ظلم‌زدائی شامل تمام قلمروهای حیات بشری شده و هیچ استثنائی در آن وجود ندارد.

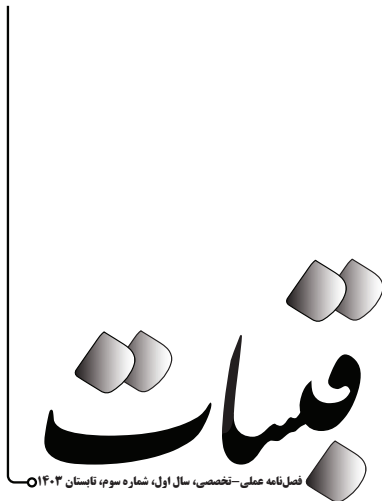
۳. با توجه بر اصل مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم، مبارزات آزادی‌بخش محرومین و مظلومین جهان تحت حمایت اقتصادی حکومت اسلامی قرار می‌گیرد تا بتوانند برپایه‌ی این کمک‌های مادی و معنوی بر ظلم و استکبار غلبه کنند.

۴. با توجه به اصل مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم، سیاست خارجی دولت اسلامی نسبت به ملل و کشورهای مسلمان باید با ملاک و میزان نزدیکی آنان به اسلام و میزان تبعیت‌شان از قوانین اسلامی تعیین شود. در رابطه با ملل و کشورهای غیرمسلمان نیز باید دستورالعمل: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا» ملاک و مجوز روابط سیاسی قرار بگیرد. از کشورهایی که دارای خط مشی سیاسی ظالمانه و تجاوزطلبانه و غارت‌گرانه هستند، با توجه به میزان گرایشهای ظالمانه‌ی آنها باید «تبری» شود و کشورهای مظلوم نیز باید مورد شمول قاعده «تولی» قرار بگیرند؛ حکومت اسلامی عون و جانب‌دار آنان باشد.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن هشام (۱۹۷۸م)، السيرة النبويه، القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية.
۴. اصفهانی، راغب (بی تا)، المفردات فی غرائب القرآن، چاپ دوم، قم: نشرالکتاب.
۵. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۷ق)، اسس الحدود و التعزیرات، چاپ اول، قم: دفتر مؤلف.
۶. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۶۷ش)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۷. حلی، حسن یوسف (۱۴۱۳ق) مختلف الشیعه، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
۸. _____ قواعد الاحکام، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۶۴خ)، صحیفه‌ی امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. _____ (۱۳۹۵خ)، صحیفه‌ی امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، المکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. خوارزمی، ابوعبدالله (۱۳۶۲خ)، مفاتیح العلوم، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳خ)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵خ)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه الأساسیه، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسين حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۵. شمس الدین، محمد مهدی (۱۹۹۷م)، جهاد الامة، بیروت: دارالعلم للمالین.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة العلمي للمطبوعات.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق) تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتاب الإسلامیه.
۱۸. _____ (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، چ اول، قم: خیام.
۱۹. عاملی شهید ثانی، زین الدین ابن علی (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة قم: کتاب فروشی داوری.
۲۰. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۷۳خ)، فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۱. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرايع، چ اول، قم: مکتبه آیت الله المرعشي النجفی (ره).
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چ ۲، قم: نشر هجرت.
۲۳. قمی، میرزا (۱۳۸۵خ)، رسائل، قم: بوستان کتاب.

۲۴. کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط الحديثة)، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۲۵. کاووسی عراقی، محمدحسن و نصرالله صالحی (۱۳۷۶خ) جهادیه؛ فتاوی جهادیه علماء و مراجع عظام در جنگ جهانی اول، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
۲۶. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، ج اول، محقق/مصحح: نعمة عبدالله، قم: دارالذخائر.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. محمصانی، صبحی رجب (۱۳۹۲ق)، القانون و العالقات الدولية فی السالم، بیروت: دارالعلم للمالین.
۲۹. سریع القلم، محمود (۱۳۷۶خ)، توسعه، جهان سوم و نظام بین الملل، ج ۳، سفیر.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶خ)، جهاد، چ ۳۰، قم: صدرا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱خ)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۲. منتظری، حسین علی (۱۳۶۷خ)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، تهران: کیهان.
۳۳. نجفی، شیخ محمدحسن جواهرالکلام (۱۳۶۶خ)، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. نراقی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، مستندالشیعة، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت.
۳۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل ۳۶. الحلال و الحرام، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۳۷. هیکل، محمدخیر (۱۹۹۶م)، الجهاد و القتال فی السیاسة الشرعیة، بیروت: دارالبیارق، دار ابن حزم.



سبک حقوقی: شریعت قرآنی - پرهیز از اعمال حدود

این متن ترجمه‌ی پنجمین مقاله‌ی کتاب «Exploring The Qur'an» است. کتاب مزبور در سال ۲۰۱۷، توسط انتشارات (I.B Tauris & co. Ltd) در لندن و نیویورک چاپ و منتشر شده است.

نویسنده: محمد عبدالحلیم^۱

مترجم: جواد محب‌زاده^۲

معنای شریعت

بر اساس واژه‌شناسی ابتدایی^۳، معنای شریعت در زبان عربی «راه آب»، «محل آب‌دهی» یا فقط «مسیر» است، اما در زمینه‌ی دینی، سه معنای زیرین را دارد:

۱. شریعت در قرآن به معنای «دین» به کار می‌رود (سوره‌ی جاثیه، آیه‌ی ۱۷-۱۸). خداوند، پس از بیان این‌که به بنی‌اسرائیل کتاب، حکمت و نبوت عطا کرده است، می‌فرماید:

۱. استاد مطالعات قرآنی دانشگاه لیدن.

۲. پژوهشگر و مترجم.

3. Basic Lexical.

«اکنون ما تو را ای محمد، در راه دینی روشن قرار داده‌ایم، پس آن را دنبال کن.» این مسیر هم عقاید را شامل می‌شود و هم اعمال را. این گسترده‌ترین معنای شریعت است.

۲. معنای فنی دیگری نیز وجود دارد که شریعت به معنای قوانین اسلام (احکام) را در برابر عقاید قرار می‌دهد. به عنوان مثال، فقیه و پیشوای معروف الازهر، محمود شلتوت (متوفای ۱۹۶۳)، در کتاب مشهور خود با عنوان «الاسلام: عقاید والشریعه»، آن را به این معنا به کار برده (شلتوت، ۱۹۹۰). به همین ترتیب، دانشگاه الازهر یک دانشکده‌ی اصول دین دارد و یکی هم دانشکده‌ی شریعت (حقوق). دانشکده‌ی شریعت به‌طور ویژه، قوانین دینی در باب نماز، روزه، زکات، حج و سایر وجوه شریعت، به‌عام‌ترین معنای آن را پوشش می‌دهد. در سراسر جهان اسلام، این استفاده در عموم با شریعت ارتباط دارد.

۳. هم‌چنین مفهومی از شریعت وجود دارد که معمولن توسط عموم مردم غرب، از جمله رسانه‌ها، درک می‌شود. شریعت در این معنای خود به قانون جزا محدود شده و موضوعاتی مانند زنا، سرقت، رهنی و ارتداد را پوشش می‌دهد؛ برخی ممکن است رفتار با زنان و غیر مسلمانان را [نیز در فهرست این معنای شریعت] اضافه کنند. برای بسیاری از کسانی که برای اجرای شریعت مبارزه می‌کنند، خواه مسلمان تندرو باشند یا میانه‌رو، منظورشان همین حوزه‌ی خاص است. به نظر آن‌ها، اعمال پیشاپیش سایر جنبه‌های شریعت اسلامی در کشورهای اسلامی کافی نیست. با این حال، واقعیت این است که این مجازات‌ها تنها درصد بسیار کمی از کل قانون اسلامی را در بر می‌گیرند. در قرآن، از مجموع ۶۲۳۶ آیه، آیات مربوط به قانون جزا ۳۰ آیه است (خلاف، ۱۹۹۷: ۳۳). حتا در همین گستره‌ی کم هم، دیده خواهد شد که قرآن به پرهیز از اجرای اعدام مقرر شده گرایش دارد.

در این فصل، این حوزه‌ی محدود شریعت را به بررسی خواهیم نشست. برای انجام این کار، مستقیم به متون قرآنی خواهیم نظر داشت تا ببینیم چگونه قرآن به اعمال مجازات‌های مشخص شده می‌پردازد. به علاوه، بررسی خواهیم کرد که، بر وفق نظر قرآن، آن مجازات‌ها، واقعن در کجا باید اعمال شوند و چه کسی صلاحیت اعمال آن‌ها را دارد.

انواع مجازات

در حقوق اسلامی، مجازات‌ها به سه نوع تقسیم می‌شوند که در زیر دسته‌بندی شده‌اند:

نوع نخست، حدود (جمع حد) است. بر وفق واژه‌شناسی، معنای ابتدایی آن «مرزهایی است که خداوند تعیین کرده که نباید از آن‌ها تجاوز کرد». از نظر فنی، به معنای

مجازات است که در قرآن یا احادیث برای حفظ مرزهای خداوند تعیین شده. تعداد شان محدود است. به گفته‌ی برخی از فقها، حداکثر هفت مورد است؛ اما قرآن فقط چهار مورد را ذکر می‌کند: راه‌زنی، سرقت، زنا و کذب (تهمت). بنابراین، حدود جرایم بزرگ را شامل می‌شود که جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

نوع دوم مجازات را قصاص می‌گویند که قتل، آدم‌کشی و جراحت بدنی را شامل می‌شود. در شریعت اسلامی قتل، آدم‌کشی و جراحت بدنی دسته‌ی جداگانه تلقی می‌شوند که مجروح یا (در صورت قتل و آدم‌کشی)، خانواده‌ی آن‌ها حق قصاص دارند. این امر به آنان اجازه می‌دهد که بین مجازات و آن‌چه ارتکاب یافته‌است تساوی برقرار کند: [یعنی] صرف نظر از مجازات و قبول غرامت (دیه) یا در واقع عفو مجرم به عنوان اتفاق. این کار در هیچ یک از حدود اعمال نمی‌شود؛ [آن‌ها] پس از آن‌که به‌طور قانونی پای‌گذاری شدند، باید اعمال شوند.

سومین نوع مجازات. تعزیر است. از نظر فنی، به عنوان نظم و انضباط برای تخلفی تعریف می‌شود که نه حد است و نه قصاص. از نظر واژه‌شناسی، تعزیر از فعلی مشتق شده است که در این زمینه، به معنای «مهارکردن» یا «بازداشتن» می‌باشد. مجازات تعزیر به صلاح‌دید قانون‌گذاران و قضات واگذار شده‌است. اکثریت قریب به اتفاق قوانین در یک کشور اسلامی مدرن مانند مصر تحت این عنوان قرار می‌گیرند و توسط نهادهای قانونگذاری تنظیم می‌شوند. از این‌رو، آن‌ها از زمانی تا زمان دیگر تفاوت کرده و تغییر می‌کنند.

قصاص: انتقام منصفانه

اجازه دهید ابتدا به قصاص و نحوه‌ی برخورد قرآن با آن بپردازیم. قرآن اساسن به مساوات توجه داشت، زیرا قبایل قدرت‌مند در زمان انتقام زیاده‌روی می‌کردند. با این حال، صرف نظر از مجازات را نیز تشویق می‌کند:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قصاص منصفانه در قتل بر شما مقرر می‌شود: آزاد در برابر آزاد، برده در برابر برده، مؤنث در برابر مؤنث؛ اما اگر برادر مظلومش مقصر را مورد عفو قرار دهد، این باید عادلانه رعایت شود و مقصر آن‌چه را که باید، به نحو احسن بپردازد. این تخفیفی از جانب پروردگار تان و رحمتی است. اگر کسی از این حدود زیر پا نهد، رنج سختی در انتظار اوست. اهل فهم، قصاص منصفانه زندگی شما را نجات می‌دهد (بقره/ ۱۷۸ و ۱۷۹).

این آیه مجازاتی معادل جرم ارتکاب یافته، و نه بیشتر از آن را تجویز می‌کند؛ سپس، اما، بدیلی پیش می‌نهد. حتا [با آن هم] مقصر و خانواده‌ی قربانی را تشویق و یادآوری می‌کند که آن‌ها هنوز برادران ایمانی هستند و این رحمتی از سوی خداوند است. در قتل و آدم‌کشی، اثر مورد نظر این است که پرداخت غرامت برای خانواده [ی ضرردیده] مفیدتر است (سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۹۲). به خانواده قربانی یادآوری شده‌است که خداوند به آن‌ها حق قصاص داده‌است، اما نباید در این حق زیاده‌روی کنند (سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۳۳). قرآن در اینجا به وضع و حالی می‌پردازد که در آن اگر زنی کشته می‌شد، قوم قدرت-مندتر اصرار می‌کردند که مردی از قبیله‌ی دیگر را بکشند، یا مرد آزاد را در برابر برده یا بیش از یک نفر را در عوض یک نفر [به قتل رسانند] (الوحدی، ۱۳۱۵: ۳۳). از این دو مثال روشن می‌شود که زبان قرآن، زبان متن حقوقی به معنای مدرن حقوق نیست؛ بلکه در قالب عبارات بلاغی و عاطفی برای اقناع و منصرف کردن بیان شده‌است. قرآن کتاب هدایت (هدی) است.

حدود

اکنون حدود را یکایک بر می‌رسیم. دیدیم که در قرآن، فقط ۳۰ آیه در مورد مجازات‌ها وجود دارند. لازم به ذکر است که قرآن در پاسخ به موقعیت‌های واقعی که در زمان‌های مختلف رخ می‌دادند و بیشتر در پاسخ به یک مسأله، حدودی را تشریع می‌کند. از ابتدا قرار نبود که فصلی در مورد مجازات‌ها بنویسد؛ چیزی که اکنون در حقوق مدرن انجام می‌شود. مجازات‌های حدود از بخش‌های مختلف قرآن، که در زمان‌های مختلف و در مدینه نازل شده -زمانی که حضرت محمد عملن رئیس دولت اسلامی بود- استنباط می‌شود.

محاربه

محاربه مصدر «حارب» است و فقط یک بار در قرآن ذکر شده. آیات ۳۳ و ۳۴ سوره‌ی مائده:

مجازات کسانی که با خدا و رسولش می‌جنگند و برای گسترش فساد در زمین می‌کوشند، مرگ یا مصلوب شدن یا بریدن دست و پای بر خلاف یک‌دیگر یا تبعید از زمین است: مایه‌ی ننگ آن‌ها در دنیا و سپس عذابی سخت در آخرت؛ مگر این‌که، پیش از آن‌که تو بر آنان چیره شوی، توبه کنند. در این صورت، به خاطر داشته‌باش که خداوند آمرزنده‌ترین و مهربان‌ترین است.

این آیه به گروه‌هایی از مجرمان مسلح اشاره دارد که به مردم حمله می‌کنند و جنایاتی مانند قتل، تجاوز جنسی و سرقت را مرتکب می‌شوند. طبق معمول، زبان این متن پاره بسیار احساسی است. به-جای استفاده از یک اسم به عنوان یک اصطلاح فنی -به عنوان مثال «حمله‌کننده»^۱ - بند نسبتی به کار می‌بندد تا آنچه آنان انجام می‌دهند را از راه بلاغت رسوا کند. [از این طریق] آن را جنگ با خدا و رسولش و تلاش برای گسترش فساد در زمین توصیف می‌کند (الهالشمی، ۱۹۸۶: ۱۳۰-۱۳۲).

این [نیز] مهم است که مجازات‌هایی چند [به‌طور] جاگزین داده می‌شوند. در نتیجه، این متن پاره بر اِعمال اعدام اصراری ندارد؛ بلکه گزینش مجازات مناسب از بین گزینه‌های داده‌شده را، با توجه به شدت جرم ارتکاب‌یافته -اعم از قتل، ره‌زنی، تجاوز جنسی یا خشونت و فساد عمومی- به مقامات اجرایی قانون‌وامی‌گذارد (ابن رشد، ۱۹۹۲: ۵۸۸-۵۸۹). برای این‌که بازدارندگی کرده‌باشد، بیان می‌کند که مجازات در دنیا برای شان مایه‌ی شرم‌ساری بوده و در آخرت جزای هول‌ناکی خواهند داشت. [هرچند] محاربه ارتکاب جنایات فجیع متعدد را شامل می‌شود، قرآن، اما، هم‌چنان راه اجتناب از اِعمال اعدام و حتا کم‌تر از آن را باز می‌نهد. قرآن، با استفاده از صفات تشدید «غفور» و «رحیم» که به خداوند اشاره دارند، می‌فرماید: «اگر پیش از آن‌که تو بر آنان چیره شوی، توبه کنند، در این صورت، به خاطر داشته‌باش [یا بدان] ۲ که خداوند آمرزنده‌ترین و مهربان‌ترین است». این بیان بر این امر دلالت دارد که خود خداوند به آن‌ها رحم می‌کند، بنابراین جامعه و مجریان قانون [نیز] نباید در چنین مواردی مجازات را اِعمال کنند؛ بلکه باید به همان قیاس بر آنان رحم کنند. بند «اگر پیش از آن‌که تو بر آنان چیره شوی، توبه کنند» جنایت‌کاران را تشویق می‌کند که دست برداشته و جامعه را از حملات بیش‌تر شان در امان نگه دارند.

از این آیه روشن می‌شود که قرآن در بیان این ابعاد شریعت، زبان شدید و تنبیهی فقه را با جاذبه‌های احساسی‌تر می‌آمیزد تا خصومت را [ترک گفته] و رحمت را [آشکار سازد]. سرتان‌دکی پس از متن پاره‌ی که در باب محاربه است، در آیات ۳۸-۴۰ سوره‌ی مائده، قرآن مجازات سرقت را معرفی می‌کند؛ تنها جایی که به این موضوع پرداخته شده است:

1. Assailant.

۲. موجود در متن انگلیسی.

در مورد دزدان زن یا مرد، دست‌های شان را به‌عنوان تأدیه‌ی کاری که انجام داده‌اند ببر بازدارنده‌ای از جانب خدا: خدا قدرت تصمیم‌گیری دارد. ولی اگر کسی بعد از ستمش توبه کرده و جبران کند، خداوند توبه‌ی او را می‌پذیرد: خداوند آمرزنده‌ترین و مهربان‌ترین است. آیا تو [ای پیامبر] نمی‌دانی که مهار آسمان‌ها و زمین فقط از آن خداست؟ هر که را بخواهد مجازات می‌کند و هر که را بخواهد می‌بخشد: خداوند بر هر چیزی تواناست.

متن پاره‌ی بالا با تندی بسیار شروع می‌شود: «دست‌های شان را به‌عنوان تأدیه‌ی کاری که انجام داده‌اند ببر». باز هم، پس از زبان شدید و تنبیهی، قرآن بیان می‌کند که این به معنای بازدارندگی است. به دزدان نیز می‌گوید که خداوند، در مورد مجازات آن‌ها، قدرت تصمیم‌گیری را دارد. سپس با تأکید ابراز می‌دارد که اگر دزد توبه کرده و جبران کند، به‌یقین خداوند توبه‌ی او را می‌پذیرد. در آیه‌ی بعدی (مائده/ ۴۰) در پاسخ به تعجب عده‌ای از این بزرگ‌واری خداوند، قرآن صریح‌ن می‌پرسد: «آیا تو [ای پیامبر] نمی‌دانی که مهار آسمان‌ها و زمین فقط از آن خداست؟ هر که را بخواهد مجازات می‌کند و هر که را بخواهد می‌بخشد: خداوند بر هر چیزی تواناست».

همه‌ی این‌ها به‌روشنی نشان می‌دهد که قصد [قرآن] بر حذر داشتن مردم از دزدی و کیفر آن است. در مورد دزدی، در واقع، می‌توان دریافت که قرآن بیشتر برای ترغیب مردم به بازبینی روش شان تلاش دارد. در محاربه، باید قبل از غلبه [ی مسلمین] توبه کنند؛ اما در مورد دزدی چنین نیست. در این باب، به نظر می‌رسد که درب [توبه] پس از دستگیری آن‌ها [نیز] باز می‌ماند. این است تحلیل بر اساس آن‌چه قرآن واقعن بیان می‌کند و چگونگی بیان آن در دو آیه‌ی مختلف.

با وجود این، فخر رازی می‌گوید که اکثریت فقها اصرار دارند که مجازات یادشده باید - حتا پس از توبه‌ی دزد - همچنان اعمال شود. ظاهرین این نظر متأثر بوده از آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مائده - که در مورد محاربه است - که، مطابق آن، شخص گناهکار باید پیش از گرفتار شدن توبه کند. با این حال، وی خاطر نشان می‌کند که برخی از صحابه معتقد بودند که اگر دزد توبه کند، مجازات اعمال نمی‌شود (البیضاوی، ۱۹۸۸: ۲۶۶).

اگر پس از آن‌که دزد به محکمه برده‌شود و پیش از آن‌که قطع عضو بر وی اجرا شود، مالک مال اعلام کند آن را به‌عنوان هدیه‌ای به دزد می‌دهد، مالک و شافعی می‌گفتند که هنوز باید مجازات اعمال شود؛ ابوحنیفه و پاره‌ای دیگر، بر عدم اعمال آن رأی می‌دادند

(ابن رشد، ۱۹۹۲: ۵۸۶). اگر بیان قرآن در مورد سرقت و محاربه مقایسه شوند، دیدگاهی که به بایستگی تطبیق مجازات حتا پس از توبه‌ی سارق قائل است، به چالش کشانده می‌شود. قرآن، در مورد محاربه، دو مجازات مشخص می‌کند (مانده/ ۳۳): یکی «مایه‌ی شرم‌ساری این دنیا» تصویر می‌شود و دیگری «عذاب سخت در آخرت» توصیف می‌شود. وقتی خداوند توبه‌ی مقصری را می‌پذیرد، یعنی بر هر دو مجازات نام‌برده چشم می‌پوشد. در مورد سرقت [اما] فقط یک مجازات ذکر شده‌است: «دست‌های شان را ببر». هیچ مجازاتی برای زندگی پیشرو ذکر نام برده نمی‌شود؛ بنابراین اگر خداوند توبه‌ی دزد را می‌پذیرد، تنها مجازاتی که باید در آیه ذکر شود، قطع دست می‌باشد. پاره‌ای چند از علما بر این نظر اند که توبه و جبران امور (یعنی استرداد مال یا پرداخت غرامت) می‌تواند از مجازات جلوگیری کند. [افزون بر آن] این‌ها می‌گویند که باب توبه و فرار مردم از مجازات باز است. در واقع موارد مجازات دیگری نیز در قرآن وجود دارند که در آن‌ها، توبه و جبران امور مانع اعمال مجازات دنیوی می‌شود؛ مانند زنا در آیه ۱۶ سوره نساء و در سلب صلاحیت [از ادای] شهادت کسی که تهمت می‌زند در آیه ۴ سوره نور؛ هر دو مورد در زیر بحث می‌شوند.

حتا آن دسته از فقهای که بر اجرای مجازات قطع عضو اصرار دارند، در مواردی جایز می‌دانند که مجازات اعمال نشود: در زمان قحطی، در موارد مشکوک و یا زمانی که بخشی از مسروقه متعلق به سارق باشد -مانند اموال عامه (العوا، ۲۰۰۶: ۲۵۵). به رغم این‌که فقهای مهمی مانند ابوحنیفه، ابن حزم و دیگران استدلال کرده‌اند که نباید مجازات یادشده در موارد خاصی اعمال شود، برخی از فقهای مدرن چنین نظری داشته و بر آن پای می‌فشارند. از این نظرات فقها که بگذریم، در این کتاب به آن‌چه خود قرآن در مورد سرقت و سبک و زمینه‌ای که برای بیان آن موضوع به کار می‌بندد، می‌پردازیم. نمی‌توانیم به‌خاطر هیچ فقیهی، روشی که قرآن پیام خود را ابراز می‌دارد، نادیده بگیریم.

زنا: آمیزش جنسی فراازدواج

زنا در قرآن منع شده. در دوران وحی در مکه (که ۱۳ سال به درازا کشید) قرآن، در توصیف مؤمنان واقعی می‌فرماید که «نگه‌دار عورت‌های خود هستند» (مؤمنون/ ۵ و معارج/ ۲۹). و می‌گوید: «به زنا نزدیک نشوید، زیرا راه بد و پلید است» (اسراء/ ۳۲). در دوران [وحی] مکه، از هیچ مجازاتی نام برده نمی‌شود مگر در جهانی پیشرو. (فرقان/ ۶۸-۷۱). در مدینه

[بود] که افزون بر تحریم معمول، قرآن به تدریج مجازات‌هایی این دنیا را به معرفی می‌گیرد. در آیات ۱۵-۱۶ سوره نساء می‌فرماید:

برای آن زنان شما که مرتکب فاحشه می‌شوند، چهار گواه از میان خود فراخوانید. پس اگر آن گواهان به گناه آن زنان گواهی دادند، آن زنان را در خانه نگه دارید تا مرگ به سراغ شان آید یا خدا راه دیگری به آن‌ها نشان دهد. از شما هر دو نفر که مرتکب فاحشه می‌شوند، هر دو را آزار دهید؛ اگر توبه کردند و درست کار شدند، آنها را به حال خود رها کنید -خدا همیشه آماده‌ی پذیرش توبه است: خداوند سرشار از رحمت است.

روشن است که آیه ۱۵ در مورد زنانی است که گفته می‌شود مرتکب فحشاء یا «فاحشه» می‌شوند. فاحشه به معنای چیز پلید و منفور است که بسیار فراتر از حد پذیرش باشد. این کلمه در مورد زنا صدق می‌کند و از نظر لغوی، می‌تواند به هر تعدی و تجاوز جدی دیگر، که حدود را بشکند، اطلاق شود. مفسران آن را به معنای تجاوز جنسی می‌دانند؛ و از آنجا که آیه‌ی اینجا فقط در مورد زنان صحبت می‌کند، برخی می‌پندارند که باید در مورد زنان هم جنس‌گرا باشد. به گفته‌ی فخر رازی، ابومسلم معتقد است که آیات ۱۵ و ۱۶ مربوط به هم‌جنس‌گرایی است (فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۹: ۲۳۱). با این وجود، اکثر مفسران آن را در باب زنا می‌دانند. در این آیات، فاحشه همانند زنا، باید توسط چهار گواه مرد موثق که خود عمل جنسی را به طور کامل دیده‌اند، ثابت شود. آیه‌ی مزبور در ادامه می‌فرماید: «اگر آن گواهان به گناه آن زنان گواهی دادند، آن زنان را در خانه نگه دارید». عجیب خواهد بود اگر فکر شود که این آیه به هم-جنس‌گرایی زنانه یا مساحقه اشاره دارد: نگهداری زن در خانه، از بودن یا ورود زنان دیگر به خانه‌ی او و انجام آن عمل ممانعت نمی‌کند. توضیح محتمل‌تر این است که مجازات آن‌ها با نگهداری شان در خانه نشان می‌دهد که این‌ها زنانی بودند که در پی روابط نامشروع، عمدن بیرون می‌رفتند؛ چیزی که بیضاوی می‌گوید، التعرض للرجال («نشان دادن در دسترس بودن شان به مردان») (البیضاوی، ۱۹۸۸: ۲۰۵). و این همان چیزی است که نگهداری آن‌ها در خانه به دنبال دوری از آن بود. بایستی آن‌ها در خانه نگهداری می‌شدند تا مرگ به سراغ شان می‌آمد یا خدا راه بیرون‌رفتی برای شان قرار می‌داد. مفسران توافق دارند که راه بیرون‌رفت می‌توانست شامل ازدواج و مبتنی بر آن، داشتن مردی از خود شان باشد (همان). این به‌خودی خود نظریه‌ی هم‌جنس‌گرایی زنانه را رد می‌کند.

نشانه‌ی دیگر مبتنی بر این که آیه‌ی ۱۵ نمی‌تواند به هم‌جنس‌گرایی زنانه اشاره کند این است که اگر در آن مورد بود، بایستی می‌گفت: «اگر دوزن». [زیرا] در عربی، دوگانه [یا تنه‌ی]

غیر از جمع است. این همان چیزی است که در آیه‌ی بعد (آیه‌ی ۱۶) می‌یابیم: این آیه به دو فرد اشارت دارد و ضمیر دوگانه [یا تثنیه] مذکر (الَّذَانِ) است. همین امر بسیاری از مفسران را به این فکر کشانده که این آیه باید به هم‌جنس‌گرایی مردانه [لواط] اشاره داشته باشد. با این حال، بر وفق دستور زبان عربی، وقتی در مورد مذکر و مؤنث با هم صحبت می‌شود، می‌توان از ادات عطف چون «و» یا «مردی و زنی» یا ضمیر دوگانه‌ی مردانه استفاده کرد. در زبان عربی، هنگام اشاره به مردان و زنان با هم، بر اساس قاعده غلبه (تغلیب) از صیغه‌ی مذکر استفاده می‌شود. امکان دیگر این است که آیه در مورد یک زن و یک مردی صحبت کند که درگیر روابط نامشروع جنسی هستند.

مجازات یادشده در آیه ۱۶ آزار دادن آن‌هاست که مفسران می‌گویند به آزار زبانی محدود می‌شود. فخر رازی می‌گوید: «توافق بر این است که باید آزار زبانی موجود باشد. و در مورد آزار رساندن از طریق زدن، برخی استدلال کردند که ممکن است شامل زدن نیز باشد، اگرچه نظر اول ارجح می‌باشد» (فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۹: ۲۳۵-۲۳۶). آیه‌ی ۱۵، اما، حتا آزار زبانی را هم منظور نمی‌کند؛ صرف به سازوکاری اشاره دارد که از خروج چنین زنانی برای رفتن به دنبال روابط نامشروع جلوگیری شود. مجازات روابط جنسی نامشروع واقعی در آیه‌ی ۱۶ بیان می‌شود.

استدلال دیگر، در برابر نظریه‌ی همجنس‌گرایی، به زمینه‌ی پیرامونی آیات بر می‌گردد. این دو آیه بی‌درنگ پس از متن پاره‌ی که در مورد ارث است می‌آیند. و در ادامه‌ی آن در آیات ۱۵ تا ۱۸، عمدتاً بحث در مورد ازدواج و این‌که کدام زنان برای ازدواج حلال هستند می‌باشد. برای احراز ارث، احراز مشروعیت فرزندان و ازدواج لازم است. بر وفق نظر قرآن، هیچ کدام این‌ها از روابط همجنس‌گرایانه بر نمی‌آیند. بعید است فکر شود که در سوره‌ی نساء - که در مورد حقوق، ارث و ازدواج است - پس از ارث به موضوع همجنس‌گرایی پرداخته شود. فرض طبیعی این است که دو آیه‌ی مورد بحث در مورد زنا باشند.

پیش از نزول آیات ۱۵ و ۱۶، مجازاتی برای آمیزش نامشروع در قرآن ذکر نشده بود. و شاید بتوان گفت مجازات نازل شده در این آیات بسیار سبک اند. با این حال هم، هنوز قرآن راه توبه را باز می‌گذارد: «اگر توبه کردند و درست کار شدند، آن‌ها را به حال خود رها کنید - خدا همیشه آماده‌ی پذیرش توبه است: خداوند سرشار از رحمت است». افزون بر آن، محدودیت‌هایی نیز وجود دارند:

اما خداوند فقط توبه‌ی کسانی که از روی نادانی مرتکب شر می‌شوند و به‌زودی توبه می‌کنند را قبول می‌کند: این‌ها کسانی هستند که خدا می‌بخشد: او علم تصمیم‌گیری دارد. توبه واقعی این نیست که مردم به انجام شر ادامه می‌دهند تا زمانی که مرگ به سراغ‌شان آید و سپس می‌گویند: اکنون توبه می‌کنم، و نه وقتی که می‌میرند در حالی که سرکش‌اند (نساء/ ۱۷-۱۸).

در دوره‌ی مدینه، به نظر می‌رسد که تنها اشاره‌ی دیگر در قرآن به مجازات زنا اشاره به قانون تورات است که به‌روشنی در آن زمان هنوز در دسترس یهودیان بود (سوره‌ی مائده، ۴۱ و ۴۲). یک زن و شوهر یهودی که دارای مقام و منزلت بودند به زنا متهم شدند؛ به همین منظور، برخی از خاخام‌ها به آن‌ها پیش نهادند که نزد حضرت محمد بروند و از او حکم بخواهند. آن‌ها گفتند: «اگر او گزینه ملایمی به شما داد، آن را بگیرید؛ اگر نه، مراقب باشید» (مائده/ ۴۱). وقتی نزد پیامبر آمدند، ایشان فرمود: «ولی شما آن را در تورات دارید». آن‌ها وجود آن را انکار کردند. پس پیامبر از یک دانشمند جوان یهودی، که یهودیان او را به عنوان داور پذیرفتند، خواست تا بودن یا نبودن آن در تورات را تأیید کند. او پاسخ داد: «حال که از من با [یاد] خدا این گونه درخواست می‌کنی، تأیید می‌کنم که مجازات وجود دارد». در این هنگام عده‌ای از یهودیان از جای برجستند تا به او حمله کنند. وی در پاسخ گفت: «ترسیدم که اگر دروغ بگویم، خداوند بر ما عذاب نازل کند». در همین باب، فخر رازی گزارشی گفتاورد می‌کند که پیامبر دستور اجرای مجازات سنگ‌سار را صادر کرد (فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۱: ۲۳۳).

در مورد مجازات زنا برای مسلمانان، واقعه‌ی مهمی در سال پنجم، یا به گفته‌ی برخی، در سال ششم هجری رخ داد. در راه بازگشت به مدینه پس از یک غزوه، در حالی که قرارگاه در شرف رخت‌بستن بود، عایشه همسر پیامبر متوجه شد که، آن‌گاه که برای رفع حاجت از مردم دور شده‌بود، گردن‌بند خود را گم کرده‌است. او برای جست‌وجوی آن بازگشت و ندانسته از کاروان جا ماند. مسلمانانی که دیر از راه رسیده‌بود، او را دید و تا مدینه همراهی کرد. سپس، چند نفر از مسلمانان در این مورد شروع به پخش شایعات کردند. پیامبر یک ماه منتظر نزول وحی بود تا این‌که در پایان، بخش‌های آغازین سوره‌ی نور را دریافت. بر خلاف سایر سوره‌ها، این سوره کاملن قاطع و مستقیم آغاز می‌شود:

این سوره‌ای است که نازل و واجب کرده‌ایم: در آن آیات روشن نازل کردیم تا ملتفت شوید. زن زناکار و مرد زناکار را صد مرتبه بزن. نگذارید دل‌سوزی نسبت به آن دو شما

را از اجرای قانون خدا بازدارد - اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید - و مطمئن شوید که گروهی از مؤمنان شاهد آن مجازات هستند. مرد زناکار فقط برای زن زناکار یا مشرک مناسب ازدواج است و زن زناکار فقط برای ازدواج با مرد زناکار یا مشرک: چنین رفتاری بر مؤمنان حرام است (سوره نور، آیات ۱-۳).

این حکم برای مرد زناکار و زن زناکار، حد قرآن را بیان می‌دارد و برای همیشه بدون هیچ نسخ، تبدیل و اضافه باقی مانده است. روشن است که هر مجازاتی که در آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی نساء یاد شده، یک اقدام مقدماتی بود که بعد جای خود را به آیات ۱-۳ سوره‌ی نور - که نهایت حد^۱ را بیان می‌کند - داد. اما نقل شده است که عمر، خلیفه دوم، گفت:

آیه‌ای در قرآن بود که (در زمان پیامبر) حذف شد و اگر نمی‌ترسیدم که مردم بگویند عمر به قرآن افزود، آن را بر می‌گرداندم. «اگر پیرمرد و پیرزنی (شیخ و شیخه) زنا کنند، به یقین سنگ - سار کن که بازدارنده‌ای از جانب خداوند است: خداوند قدرت تصمیم‌گیری دارد (الموطا، حدیث شماره ۳۰۴۴).

آنانی که به سود افعال مجازات سنگ‌سار جانب‌گیری می‌کنند، استدلال می‌کنند که این آیه به - صورت شفاهی حذف شد، ولی حکم باقی ماند. اما [باید یادآور شد که] مفهوم نسخ الفاظ و [هنوز] حفظ حکم بر خلاف عادت عجیب است. به هر حال، حتا اگر درست باشد که این گفتار جزء قرآن بود و حذف شد، حذف آن تأیید می‌کند که سنگ‌سار، در آنچه در نهایت وحی شده، جزء قرآن نیست.

موضوع دیگری نیز پای اندر میان دارد. گزارش بالا مجازات سنگ‌سار را فقط برای «پیرها» در نظر می‌گیرد و جوانان و میان‌سالان را، که به مراتب بیشتر در معرض ارتکاب زنا هستند، بدون مجازات رها می‌کند. بنابراین، می‌توانیم تأیید کنیم که هرگز از سنگ‌سار در قرآن یاد نرفت مگر - با توجه به چیزی که فقط یک راوی گزارش کرده است - برای پیران. و مطابق خود گزارش، حتا همین نیز برای همیشه [از قرآن] حذف شد.

کسانی که مجازات سنگ‌سار را، در برابر آیه‌ی ۲ سوره‌ی نور تأیید می‌کنند، بدون داشتن هیچ مبنای قرآن، استدلال می‌کنند که منظور از مرد زناکار و زن زناکار در این آیه، تنها باکره‌هایی است که قبل از ازدواج نکرده‌اند. آن‌ها از این جهت به این تنگ‌نا می‌برند که می‌گویند اگرچه سنگ‌سار در قرآن نیست، اما جزء سنت پیامبر بوده. بنابراین، استدلال

۱. حد به معنای مجازاتهای شرعی، نه به معنای مرز.

می‌کنند که این آیه باید طوری تعبیر شود که فقط بر باکره‌ها اعمال می‌شود. قوی‌ترین دلیل در برابر این، که به نظر نمی‌رسد فقها و مفسران بدان توجه کرده-باشند، زمینه‌ای است که آیه ۲ سوره نور در آن نازل شده. تمام متن پاره از پی اتهامی نازل شد که به یک زن شوهردار (همسر پیامبر) وارد شد. زمینه‌ی پیش و پس متن این آیه در مورد احکام بسیار قاطع و صریح است. آیات ۵ و ۶ در مورد اتهام زن پاکدامن اعم از متأهل یا مجرد صحبت می‌کند؛ برای متهم-کردن زن پاکدامن اعم از متأهل یا مجرد همان مجازات ۸۰ شلاق قرار می‌دهد. [با این حال] عجیب به نظر می‌رسد که استدلال کنیم که فقط آیه ۲ باید بر باکره‌ها اعمال شود و نه افراد متأهل.

از سوی دیگر، گفته شده که پیامبر دستور سنگ‌سار دست کم سه نفر را صادر کرد: مردی به نام ماعز، زنی به نام الغامدیه و زنی که با کارگر شوهرش زنا کرده بود (عاصف). پیامبر دستور داد که کارگر، در صورت مجرد بودن، ۱۰۰ شلاق زده شود و زن، در صورت اعتراف به زنا، سنگ‌سار شود (آرنت جی، ۱۹۹۲: ۲۲۹ و صحیح بخاری، احکام ۳۹، صلح ۵، حدود ۳). این سه موردی است که به‌طور مرتب توسط کسانی که سنگ‌سار برای افراد متأهل را تأیید می‌کنند گفتاورد می‌شوند. در همه‌ی این موارد پیامبر گنه‌کار را احضار نکرد، بلکه آن‌ها به خواست خود شان آمدند. پیامبر نیز به تکرار کوشید تا آن‌ها را از اعترافات شان منصرف کند و بدون تعقیب آن‌ها را روانه کرد. آن‌ها اصرار داشتند که برگردند و برای پاکیزگی خود درخواست اعمال مجازات می‌کردند.

افزون بر آن، مسئله‌ی حیاتی دیگر [نیز] در کار است: این سه رخ داد سنگ‌سار چه زمانی اتفاق افتادند؟ آیا پیش از وحی در مورد زنا که در بالا گفتاورد شد (سوره نور، آیات ۱-۲) بود یا پس از آن؟ اگر پیش از آن اتفاق افتاده باشد، اشکالی در کار نیست؛ زیرا می‌توان استدلال کرد که آیه به حکم سنگ‌سار پایان داده است. در واقع، از یکی از اصحاب پیامبر سؤال شد که آیا سنگ‌سار پیش از [فروآمدن] آیه بوده یا پس از آن، وی گفت که نمی‌داند (العوا، ۲۰۰۶: ۳۰۱-۳۰۲). پس، که شک و تردیدی که به روشنی از آغاز در مورد زمان آن‌ها وجود داشتند هنوز هم هستند و به نظر می‌رسد کسی تاریخ این روی دادها را با قطع تعیین نکرده است.

محمد سلیم العوا^۱ استدلال می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که سنگ‌سارها پس از نزول آیه ۲ سوره نور، که به زدن شلاق دستور می‌دهد، رخ داده؛ زیرا در میان راویان ابوهریره

هست، که هرگز پیش از سال هفتم هجری به مدینه نیامد، و ابن عباس که در جوانی با مادرش در سال نهم به مدینه آورده-شدند. ارجاع به ابن عباس دلیل محکمی نیست. وی، که بر اساس همین گزارش، تنها یک سال پیش از رحلت پیامبر با مادرش به مدینه آورده شدند، به احتمال زیاد آن را از دیگران شنیده است. به همین ترتیب، ابوهریره نیز می تواند آن را از دیگران شنیده باشد. و موضوع تعیین کننده و حیاتی مانند مرگ با سنگ سار باید با شواهد قوی تر و قاطع تر تعیین شود. العوا به احتمال، قوی ترین طرف دار تداوم مجازات سنگ سار در میان دانشمندان مدرن باشد؛ اما مشخص نمی کند که آیا ابوهریره یا ابن عباس واقعن خود شاهد واقعه ی سنگ سار بودند یا صرف در مورد آن از دیگران شنیدند.

حتا در مورد ماعز و الغامديه، پیامبر سخت کوشید تا آنها را از اقرار منصرف کند و دو یا سه بار آن ها را روانه کرد. علي رغم پیشنهاد پیامبر مبني بر این که شاید ماعز کارهاي کم اهمیت تری انجام داده^۱، او اصرار به اعتراف کرد و در واقع از پیامبر خواست تا مجازات را اعمال کند. وی اصرار کرد و خواست پاک شود، پس پیامبر دستور داد که او را سنگ سار کنند. هنگام سنگ سار فریاد زد: «مرا نزد پیامبر برگردانید»، ولی مسئولان سنگ سار نپذیرفتند و ادامه دادند تا وی وفات یافت. وقتی پیامبر شنید که او خواستار بازگرداندن نزد او شده، آن ها را توبیخ کرد که «باید او را نزد من بر می گردانید» (صحیح بخاری، کتاب ۱۷، حدیث ۴). در نمونه ی دیگر، زن حامله ای به زنا اعتراف کرد و پیامبر به او گفت برود تا زایمان کند. پس از بازگشت گفت: «برو تا او را شیر داده باشی». پس از بریدن آن فرزند از شیر، برگشت و گفت: «اینک من او را از شیر گرفته ام و او اکنون غذا می خورد» (صحیح مسلم، ج ۲۲: ۱۲۶). گرایش پیامبر برای خودداری از اعمال مجازات از نمونه های مشابه دیگر نیز قابل مشاهده است. در گزارشی آمده است که مردی پس از ادای نماز پشت سر پیامبر در مسجد، نزد پیامبر آمد و گفت: «من عملی انجام داده ام و تو باید مرا حد زنی». پیامبر فرمود: «آیا همین اکنون با ما نماز نگذاردی؟» گفت: «چرا». و پیامبر او را فرستاد و گفت: «خدا گناه تو را بخشیده است.» (صحیح بخاری، ج ۸، کتاب ۸۲، شماره ۸۱۲)^۲. همچنین متوجه شدیم هزل نزد پیامبر رفت و شهادت داد که ماعز زنا کرده است. پیامبر به او فرمود: «باید او را حتا با جامه ی خود می پوشاندی» (سنن ابی داوود، حدیث ۴۳۷۷).

۱. گفته میشود که فرمود: «شاید فقط او را بوسیدی، یا ران خود را روی ران آن زن گذاشتی؟»

۲. ترجمه ی انگلیسی این حدیث که توسط محسنخان انجام شده و در زیر در دسترس است:

<http://www.islamtomorrow.com/everything/sahihal-bukhari.pdf> (رجوع: ۱۰ اپریل ۲۰۱۶)

گفته می‌شود که پیامبر فرمود:

اگر یکی از شما کار کثیفی انجام دهد، با پوششی که خداوند به او داده است خود را بپوشاند؛ زیرا اگر کسی نزد ما بیاید، چاره‌ای نداریم مگر تطبیق قانون (آرت جی، ۱۹۹۲: ۳۳۰).

روشن است که سیره‌ی پیامبر پرهیز از اعمال مجازات حد بود. او تلاش کرد اعترافات را به تعویق بیندازد و اگر قرار بود گناه از طریق شهادت ثابت شود، اصرار داشت که چهار مرد مسلمان امین شهادت دهند که عمل واقعی را، «مثل چوبی در سرمه‌دان» دیده‌اند - چیزی که بعید است اتفاق بیفتد. اگر کم‌تر از چهار نفر شخصی را متهم کنند، خود [به جرم] تهمت به ۸۰ شلاق محکوم می‌شوند. این مطلب در ادامه می‌آید. هم قرآن و هم سیره‌ی عملی پیامبر نشان می‌دهند که این مجازات، آشکارا برای بازدارندگی است، نه این‌که با اشتیاق تمام به کار بسته شود.

اگر به آیه‌ی ۲ سوره‌ی نور برگردیم، دستور به «هر یک آن‌ها را ۱۰۰ بار بزنید» به معنای شلاق‌زدن بر پوست برهنه‌ی مجرم نیست - که معمولن همین‌طور درک می‌شود. از زمان پیامبر گزارش‌هایی مبنی بر زدن با دست یا جامه وجود دارند. موردی نیز هست که زنای یک جذامی با یک دختر اسیر به پیامبر گزارش شد. پیامبر فرمود: «دسته‌ی صد ساقه‌ای خرما [چیزی مثل جاروی آن زمان] ۱ را بردارید و یک بار با آن بزنید» (فخر رازی، تفسیر کبیر، بخش ۲۳: ۱۴۷). حتا پس از زمان پیامبر که فقهای متأخر شریعت را تشریع کردند، ایشان توافق کردند که فرد زنده دستش را [به قدری] بلند نکند که زیر بغلش دیده شود تا درد آن کم‌تر شود. و نیز بر توافق دارند که لباس گنه‌کار، پیش از زدن از او بیرون نشود (همان: ۱۴۵).

برگردیم به آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی نساء که در مورد زندانی کردن آن زنان در خانه‌های خود شان صحبت می‌کند که مرتکب عمل پلید شده‌اند. برخی گمان می‌کنند بین این آیه و آیه‌ی ۲ سوره‌ی نور، که دستور شلاق در آن هست، ارتباطی وجود دارد. حدیثی از عبادة بن صامت گفتاورد شده که پیامبر در رابطه با آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی نساء فرمود:

آن را از من بگیر، آن را از من بگیر، خداوند برای آن‌ها راه نجاتی قرار داده‌است: غیر محصنه‌هایی که با غیر محصنه زنا می‌کنند باید ۱۰۰ شلاق زده‌شده و یک سال تبعید شوند. و غیر باکره‌ها ۱۰۰ ضربه شلاق زده‌شده و سنگ‌سار شوند (ابن رشد، ۱۹۹۲: ۵۶۳-۵۶۶).

فقها و مفسران این حدیث را در حالی گفتاورد می‌کنند که در حقیقت مشکل جدی در آن وجود دارد. گفتن این‌که «خداوند برای آن‌ها راه نجاتی قرار داده‌است»، تعبیری است که در قرآن برای آسان‌کردن کار استفاده شده‌است. با توجه به آیات ۲-۴ سوره‌ی طلاق، «خدا راه نجاتی [از دشواری]^۱ برای کسانی که به یاد او هستند پیدا خواهد کرد و از منبعی غیرمنتظره‌ای برای آن‌ها فراهم خواهد کرد». این معنای ثابت‌شده برای بیان است، اما نمی‌توان گفت که ۱۰۰ شلاق به‌تنهایی یا همراه با سنگ‌سار و تبعید راه برون‌رفت ساده‌تری است. علاوه بر این، حدیث عبادۀ هیچ مجازاتی برای زنا کردن یک باکره با یک غیر باکره تعیین نمی‌کند. و همچنین، با آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی نساء، که مجازات صرف «آزاردادن آنها» فقط با کلمات است، مطابقت ندارد. همان‌طور که برخی از مفسران پیش نهاده‌اند، درک بهتر این است که «راه نجات» می‌تواند ازدواج باشد (البیضاوی، ۱۹۸۸: ۲۰۵). از این رو، حدیث عبادۀ، که تنها توسط او گفتاورد شده، افزایش بسیار مجازات را بیان می‌کند؛ در حالی که آن با معنای کلمات قرآنی که با کاربستش در زبان عربی ثابت شده‌است، در تضاد می‌باشد. عجیب است که در حالی که آیه‌ی ۱۵^۲ سوره‌ی نساء به نگه‌داشتن زنان در خانه برای محافظت از آن‌ها در میان خانواده دستور می‌دهد، این حدیث مجازات تبعیدشان به سرزمینی دور را بیا می‌کند. فخر رازی می‌گوید که این حدیث با آیه‌ی دوم سوره‌ی نور نسخ شد؛ [زیرا] بر تطبیق ضعیفی آن افزوده‌است.^۳

جالب است بدانیم که سنگ‌سار برای زنا توسط خوارج، با توجه به دلایل زیر، به‌شدت رد شده-است:

۱. موجود در متن انگلیسی.

۲. موجود در متن انگلیسی.

۳. فخر رازی، تفسیر، بخش ۹، ص ۲۳۲. با این حال، اگر حدیث را بپذیریم، به نظر می‌رسد که به‌روشنی به‌عنوان وضاحت آمده برای آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی نساء (نگه‌داشتن آنها در خانه). بنابراین، حدیث مزبور باید پیش از نزول آیه‌ی دوم سوره‌ی نور گفته شده باشد؛ همان‌طور که توسط فخر رازی بیان شد. بنابراین، مطالب زیر را به ما می‌دهد: نخست، در خانه بماند؛ دوم، سنگ‌سار و سوم، نسخ سنگ‌سار توسط سوره‌ی نور و جایگزینی آن با ۱۰۰ شلاق -نه عکس آن (نسخ ۱۰۰ شلاق با سنگ‌سار). همچنین، سبب نزول آیه را نیز می‌توان با همین زمینه درک کرد. اگر مجازات در اسلام سنگ‌سار می‌بود، یهودیان به دنبال داوری پیامبر نمی‌بودند. آن‌ها با این عقیده این کار را انجام دادند که شاید پیامبر حکم ملایم‌تری ارائه دهد. اگر حکم در اسلام ۱۰۰ شلاق باشد، این امر معنادار می‌شود. اگر این استدلال را بپذیریم، ۱۰۰ شلاق هنوز اجرا می‌شد؛ چون سوره‌ی مانده از آخرین سوره‌هایی بود که نازل شد. به همین مناسبت، اما، پیامبر مطابق تورات قضاوت کرد و دستور سنگ‌سار را صادر کرد؛ زیرا آن یهودیان صرف به دنبال راه برون‌رفتی بودند. [پس] حکم ۱۰۰ شلاق برای مسلمانان همچنان پابرجا بوده. می‌شود استدلال کرد که این تغییر در حکم از طریق سه مرحله‌ی ذکرشده در بالا و به دنبال آن، سنگ‌سار یهودیان که در سوره‌ی مانده به آن اشاره شده است، در مورد دستور نسخ و حکم نهایی در مورد موضوع، منجر به سردرگمی شده است.

۱. نمی‌توان آن را به نصف رساند تا بر کنیزانی که مجازات شان نصف مجازات زنان آزاد است تطبیق شود.

۲. قرآن در مورد احکام زنا بیشتر از کفر، قتل و دزدی توضیح داده‌است: خداوند زنا را حرام کرد و مردم را به خاطر آن به جهنم تهدید کرد. سپس شلاق زدن را در حضور سایر مسلمانان بیان کرد و گفت که شفقت نباید کسی را از اعمال مجازات باز دارد. علاوه بر این، قرآن مجازات تهمت به زنا را ۸۰ شلاق قرار داده‌است، در حالی که مجازات تهمت قتل یا کفر - که فجیع‌تر از زنا اند - چنین نیست. افزون بر آن هرگز نباید شهادت کسی که تهمت زنا زده را پس از آن قبول کرد. همچنین مجازات تهمت زنا زدن مرد معیل و زن شوهردار را تعیین کرده و گفته‌است که زن زناکار فقط با مرد زناکار یا بت پرست مناسب ازدواج است. علاوه بر این، قرآن، برای اثبات گناه، خواستار چهار شاهد است. با همه‌ی این ریزی‌بینی که در مورد زنا دارد، اصلن شایسته نیست که قرآن از مهم‌ترین حکم که عمیق‌ترین پی‌آمدها را در پی دارد، غفلت کند: سنگ‌سار (فخررازی، تفسیر کبیر، بخش ۲۳: ۱۳۴).

۳. باید شلاق زدن محدود کردن آیه و سنگ‌سار کردن بر بعضی بر اساس حدیث يك نفر، به معنای تصریح و محدود کردن آنچه در قرآن است بر اساس گزارش يك نفر است. چنین گزارشی نمی‌تواند به عنوان متنی در برابر نص ثابت قرآن تعیین کننده باشد.

هر پاسخی که دیگران ممکن داده‌باشند، این استدلال‌های خوارج هم‌چنان دارای قوت غیرقابل انکاری اند؛ به ویژه دوم و سوم. و به نظر می‌رسد که هیچ رد محکمی در برابر آن‌ها ارائه نشده‌است. زمان وقوع سنگ‌سار، چه پیش و چه پس از مجازات شلاق، به‌طور قانع‌کننده ثابت نشده‌است. این امر و دلایلی مانند استدلال‌های خوارج، برخی از علمای امروزی را بر آن داشته که دوباره موضوع را باز کنند و نتیجه بگیرند که سنگ‌سار - اگرچه ممکن است بخشی از نظام کیفری اسلامی در اوایل در مدینه بوده‌باشد - اما در واقع بخش همیشگی قانون جزا نبود. العوا از تعدادی از این علمای مدرن - بنا بر برخی گزارش‌ها - از جمله محمد اژا دروَر^۱، علی الخفیف^۲، محمد ابوزهر^۳ نام می‌برد. و سرانجام، وی از علی منصور، قاضی دادگاه عالی که در بنیان‌گذاری یک قانون در لیبی در مورد مجازات زنا شرکت

1. Muhammad Azza Darwaza.

2. 'Ali al-Khafi f.

3. Muhammad Abu Zahra.

داشت (۱۹۷۳) نام می‌برد. آن قانون به مجازات یگانه‌ی ۱۰۰ شلاق، برای زناکاران باکره و غیر باکره به طور یکسان، منجر شد (العوا، ۲۰۰۶: ۲۹۸-۳۰۹).

زنا را می‌توان با چهار شهادتی که یادآوری شد، اقرار یا تصدیق گنه‌کار و یا با حاملگی زن بی‌شوهر اثبات کرد. اما اگر زن مدعی شود که مُکره بوده یا [در هنگام آن عمل] در خواب عمیق بوده و یا با آن مرد ازدواج کرده‌است، نباید مجازات حد اعمال شود (ابن رشد، ۱۹۹۲: ۵۶۸-۵۶۹). این نکته نیز باید در این مقام یادآوری شود ازدواج اسلامی (نکاح) که رابطه بین مرد و زن را تجویز می‌کند، لازم نیست در هیچ مرجعی ثبت شود. کافی و وافی است که دو نفر در حضور دو شاهد، بر ازدواج باهم و بر مهر عروس توافق کنند. در گذشته، از آنجا که دختران اغلب زیر سن ازدواج می‌کردند، برای صحت ازدواج، رضایت سرپرست (ولی) ضروری تلقی می‌شد. [اما] زنی که قبلاً ازدواج کرده‌است نیازی به سرپرست ندارد. از آن رو که این کتاب در مورد قرآن است، باید نتیجه گرفت که حد آمیزش جنسی غیرقانونی، در صورتی که بر اساس قواعد سخت‌گیرانه‌ی مندرج در قرآن ثابت شود، ۱۰۰ شلاق است. آن هم با آن شلاقی که [مشخصات آن] در بالا یاد شد. با این حال، شریعت اسلامی -[البته] همان‌گونه که در متن قرآن آمده‌است- با راهبردهای گوناگون سعی در اجتناب از اجرای حدود دارد -چنان که دیده‌ایم.

قذف

کسانی که زنان پاک‌دامن را به زنا متهم می‌کنند و چهار شاهد نمی‌آورند هشتاد بار بزنید و پس از آن همیشه شهادت شان را رد کنید: آن‌ها قانون‌شکن هستند، مگر کسانی که بعد توبه و جبران کنند -خداوند بخشنده‌ترین و مهربان‌ترین است. (آیات ۴-۵، سوره‌ی نور).

قرآن در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی نور به شدت هشدار می‌دهد که: «کسانی که دوست دارند قذف‌های بی‌شرم در میان مؤمنان منتشر شوند، عذاب دردناکی در این دنیا و در دنیای دیگر خواهند داشت. خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.»

دیده‌ایم که پیامبر به شخصی که برای اطلاع در مورد مردی که زنا کرده‌بود می‌پرسید، گفت: «آیا نمی‌توانستی او را حتا با لباس خودت بپوشانی؟» تهمت زنازدن، علاوه بر بدنامی آن‌ها در جامعه، می‌تواند به مجازات سخت زناکاران کمک کند. با توجه به این موضوع، قرآن برای کسانی که تهمت زنا می‌زنند ۸۰ شلاق تعیین کرده‌است. علاوه بر آن، پس از آن از شهادت محروم می‌شوند، مگر این‌که توبه و جبران کنند. قرآن مثل همیشه راه

اصلاح را برای مردم باز می‌کند. اگر توبه کنند و راه خود را اصلاح کنند، خداوند آمرزنده و مهربان است و مجازات سلب شهادت شان پایان می‌یابد. این که توبه مانع زدن ۸۰ شلاق نمی‌شود، نشان‌دهنده‌ی سنگینی گناه است. تنها با روی آوردن به توبه، فرد مقصر نمی‌تواند از پی‌آیدهای آسیب‌رساندن به قربانی اجتناب کند. روشن است که قرآن افراد را از قذف به دیگران باز می‌دارد. و برای بازداشتن آن‌ها، چهار شاهد قابل اعتماد می‌خواهد که عمل آمیزش جنسی را مشاهده کرده باشند - چیزی که در شرایط عادی امکان‌پذیر نیست. اگر آنانی که نسبت زنا داده‌اند [ثبوت] نتوانند، خودشان جریمه خواهند شد.

پس تنها حدودی که در قرآن به آنها اشاره شده، چهار مورد است: محاربه، (سرقت از بزرگ‌راه)، سرقه (سرقت)، زنا و قذف. بر اساس بحث بالا، به نظر می‌رسد که قرآن مجازات‌های حدود را در مواقع بسیار محدود و عمدتاً به‌عنوان یک عامل بازدارنده، ذکر کرده است. در واقع، قرآن با کاربست ابزارهایی، به دوری از اعمال حدود گرایش دارد. این ابزارها از این دست اند: تعیین شرایط سخت برای احراز تقصیر، ارائه‌ی جایگزین، بازکردن راه توبه، استفاده از اصطلاحاتی که قابل تفاسیر مختلف اند، ارائه تدریجی بخشنامه‌های قانونی و عدم بیان مجازات سنگ‌سار.

همچنین، دیدیم که خود پیامبر تلاش می‌کرد از اعمال این مجازات‌ها اجتناب کند. علاوه بر این، برای قضات یک قاعده وجود دارد: «تا می‌توانید از اعمال حدود بر مسلمانان بپرهیزید». اگر برای مجرم راه برون‌رفتی وجود داشته باشد، اجازه دهید از آن گرفتاری رها شود؛ زیرا بهتر است که رهبر در عفو خطا کند تا در اجرای مجازات (سنن ترمذی، حدود ۲، حدیث ۱۴۲۴). همه‌ی جرایم غیر از حدود در دسته‌ی تعزیر قرار می‌گیرند که [به‌عنوان تعزیر] می‌توان مجازات مناسبی غیر از حد اعمال کرد. اعمال تعزیر به قانون‌گذاران و قضات واگذار شده تا با توجه به موازین مصاحت، تصمیم بگیرند. همان‌طور که پیش از این یاد شد، این بدان معناست که، در واقع، گستره‌ی عظیمی از نظام کیفری بدون حکم گذاشته می‌شود تا با توجه به اوضاع و احوال، زمان، مکان و غیره تصمیم‌گیری شود. اگر مجازات‌های حدود قابل اجرا تلقی نشود، مرجع صاحب صلاحیت هم‌چنان می‌تواند، در صورت تناسب، از مجازات‌های تعزیری استفاده کند تا هم‌چنان از مجرمان بازدارندگی شود (شلتوت، ۱۹۹۰: ۲۹۱-۲۹۲).

از قرآن به‌دست می‌آید که آیات حدود فقط در مدینه نازل شدند و اندر خطاب به پیامبر - به‌عنوان رئیس دولت اسلامی - و جامعه‌ی مسلمانان مؤمن بوده‌اند. اکثر مفسران و فقها

اتفاق نظر دارند که اعمال مجازات فقط باید توسط مقامات با صلاحیت و فقط در یک کشور اسلامی انجام شود و هیچ فردی حق ندارد به تشخیص خود مجازات حدود را اعمال کند.

حدود تعیین نشده در قرآن

در اینجا به دو موضوع بحث برانگیز می‌پردازیم: ارتداد و مصرف مسکر. این دو در قرآن ذکر شده‌اند که به‌عنوان بخشی از نظام شریعت «بربری» بسیار مورد تأکید قرار گرفته‌اند - به ویژه مورد ارتداد.

ردّا: ارتداد

قرآن در این دنیا مجازاتی برای ارتداد از [نظر دین] اسلام تعیین نکرده‌است. با این وجود، می‌فرماید:

از جنگ با شما (مؤمنان) دست بر نخواهند داشت تا این‌که، اگر بتوانند، شما را به گرداندن دین تان وادار کنند. اگر یکی از شما از ایمان خود گردد و کافر بمیرد، کرده‌هایش در این دنیا و آخرت هیچ می‌شود و اهل آتش خواهد بود، که آنجا خواهد ماند. (سوره بقره، آیه ۲۱۷).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر یکی از شما از ایمان خود بازگردد، خداوند به زودی کسانی را که دوست دارد و آن‌ها او را دوست دارند، جایگزین شما خواهد کرد. (سوره مائده، آیه ۵۴).

کسانی که پس از نزول هدایت خدا به‌سوی کفر باز می‌گردند، شیطان آن‌ها را فریفت و از الهام شدند. (سوره محمد، آیه ۲۵).

برخی از اهل کتاب [به یکدیگر] گفتند: در آغاز روز به آن‌چه بر این مؤمنان [مسلمانان] نازل شده ایمان بیاورید، سپس در پایان روز برگردید تا آن‌ها نیز برگردند. (سوره آل عمران، آیه ۷۲).

اما در احادیث گفته‌های خاصی وجود دارند که فقها مجازات اعدام برای ارتداد از اسلام را بر آن‌ها اساس گذاردند. از آن جمله می‌یابیم: پیامبر در خطاب به یارانش فرمود: «هرکس دین خود را [با دین دیگری] تبدیل کند، او را بکشید»^۱.

۱. البخاری (بی‌تا) کتاب الاعتصام، ویرایش‌های متعدد.

این حدیث و امثال آن باید در زمینه‌ی آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی آل عمران - که در بالا آمد - خوانده شود. با توجه به اوضاع و احوال زمانه، روشن است که چنین شخصی به اردوگاه دشمن می‌پیوندد. حدیث دیگری در مورد مرتد به عنوان: ترک دین خود (التارک الدینه) و بریدن از اجتماع (المفارق الجامعه) صحبت می‌کند. این امر بیانگر آن است که ارتداد تنها خروج از دین به معنای از دست دادن ایمان نیست؛ بلکه جدا شدن از جامعه نیز هست (چهل حدیث نوری، ص ۵۹). با توجه به اوضاع و احوال جامعه‌ی اسلامی مدینه در آن زمان، جدایی به معنای طرف‌داری از اردوگاه دشمن بود. در دوران معاصر نیز، جدا شدن از اردوگاه و پیوستن به اردوگاه دشمن خیانت بزرگ تلقی شده و در بسیاری از قوانین مجازات اعدام دارد؛ حتی اگر امروزه این دو اردوگاه دیگر بر اساس دین تقسیم نمی‌شوند، بلکه بیشتر بر اساس ملت یا اساس‌های دیگر تقسیم می‌شوند. سپس توضیح می‌دهد که چرا در آن حدیث، «دین» در کنار «جامعه» ذکر شده است: آن‌چه که این دو اردوگاه در حال مبارزه با یکدیگر را تعریف می‌کرد، در درجه‌ی اول هویت دینی آن‌ها بود. مشکلی که به نظر می‌رسد این است که بسیاری از فقها به زمینه‌های این گونه احادیث توجه کافی ندارند. برخی گفته‌ها جدا از زمینه‌ی خود خوانده شده‌اند که این امر، گاه باعث سوءفهم‌های جدی بسیاری از احادیث شده است. و به نظر می‌رسد فقها در باب این موضوع نیز بحث نکرده‌اند که مجازاتی که برای ارتداد اصرار می‌کنند، چگونه با این جمله‌ی قاطع قرآن مطابقت دارد که: «اجباری در دین نیست» (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶). این آیه نزدیک به آخر یک سوره‌ی مدنی آمده که در اواخر زندگی پیامبر نازل شد و بنابراین، بعید به نظر می‌رسد نسخ شده باشد.

آن‌چه مؤید توضیح من در مورد احادیث بالا است در آیات ۸۸-۹۱ سوره‌ی نساء به طور قاطع بیان شده است - به ویژه آیات ۹۰ و ۹۱. این آیات در مورد گروهی از منافقین اند که خود را مسلمان اعلام کردند^۱ و سپس برگشته و به مشرکان پیوستند (فخر رازی، تفسیرکبیر، ج ۱: ۲۱۸). این عمل [آنان] باعث شد برخی فکر کنند که آن‌ها مسلمان هستند و برخی دیگر به این فکر بیفتند که ایشان غیر مسلمان هستند. آیات مزبور نشان می‌دهند که آن‌ها در واقع غیر مسلمان شدند. با این حال، و مهم‌تر از آن، به مسلمانان دستور داده شد که اگر آن‌ها به مسلمانان حمله نکردند، با آن‌ها نجنگند؛ و در عوض، به آن‌ها ابراز صلح و آرامش کنند. مسلمانان در مقابل آن‌ها راهی [برای جنگ] ندارند، مگر زمانی که به مسلمانان حمله

۱. همه‌ی گزارش‌ها در باب اسباب النزول می‌گویند که این‌ها مسلمانانی بودند که باورهای منافقانه‌ی خود برگشتند.

کنند. هیچ بحثی از اعمال مجازات فقط بخاطر ارتداد در کار نیست. و تنها موردی که جنگ با آن‌ها برای مسلمانان جایز است زمانی است که آن‌ها جنگ را با مسلمانان آغاز کنند.

سوره‌ی نساء از سوره‌های اواخر [دوران] مدینه است و نمی‌توان ادعا کرد که این [هدایت] فقط در اوایل اسلام بوده است. [اکنون] تمام این متن پاره گفتاورد می‌شود تا قرآن خود قواعد را نشان دهد:

[ای مؤمنان] چرا در مورد منافقان دو دسته شدید در حالی که خود خداوند آنان را به جهت آنچه انجام داده‌اند رد کرد؟ آیا می‌خواهید کسانی را هدایت کنید که خدا در گمراهی رها

کرده؟ اگر خداوند کسی را در گمراهی رها کند، تو [ای پیامبر] هرگز راهی برای او نخواهی یافت. آن‌ها بسیار دوست دارند که شما ایمان را تکذیب کنید، همانطور که خودشان کرده‌اند، تا مانند آن‌ها باشید. پس آن‌ها را هم‌پیمان نگیرید تا در راه خدا [به مدینه] هجرت کنند. اگر [به شما] روی آوردند، هر جا به آن‌ها برخوردید، آن‌ها را ببندید و بکشید. هیچ یک از آن‌ها را هم‌پیمان یا حامی نگیرید. اما کسانی که به مردمی پناه می‌برند که با آن‌ها پیمان بسته‌اید، یا به خاطر این که قلب‌های شان آن‌ها را از جنگ با شما یا با مردم خود منع می‌کرد، نزد شما می‌آیند، خداوند می‌توانست آن‌ها را بر شما مسلط کند و با شما جنگیده‌باشند. پس اگر عقب نشستند و با شما نجنگیدند و به شما صلح و آرامش پیش نهادند، خداوند هیچ راهی در برابر آن‌ها برای شما قرار نمی‌دهد. دیگرانی را خواهید یافت که می‌خواهند از دست شما و مردم خود در امان باشند، اما هر گاه در وضع و حالی قرار گیرند که [برای جنگ با شما] وسوسه شوند، تسلیم آن می‌شوند. پس اگر نه عقب نشینند و نه به شما صلح و آرامش پیش نهند و نه از جنگیدن با شما باز دارند، هر جا به آن‌ها برخوردید، آن‌ها را ببندید و بکشید، ما شما را در برابر این دست مردم اختیار روشنی می‌دهیم.^۱

سکر: مصرف مشروبات الکلی و مسکرات

در قرآن هیچ عذاب دنیوی برای سکر ذکر نشده است. نهی از مسکرات (خمر) را به تدریج و در چهار گام زیر معرفی می‌کند:

نوشیدنی به شما می‌دهیم [...] ^۲ از میوه‌های خرما و انگور، شیرین و روزی‌های مفید می‌گیرید. (سوره‌ی نحل، آیات ۶۶-۶۷).

۱. همه‌ی گروه‌ها درون این گفتاورد در متن انگلیسی موجود اند.

۲. موجود در متن انگلیسی.

در اینجا، «روزی‌های مفید» به نارضایتی اشاره دارد. سپس می‌یابیم:
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر مست هستید، به نماز نزدیک نشوید. (سوره نساء، آیه ۴۳).

از آن جا که نماز در روز پنج بار خوانده می‌شود، نوشیدن شراب در هر نماز باعث از نوشیدن [تا حد زیادی] جلوگیری شود. سپس:
از تو [ای پیامبر]^۱ درباره‌ی مسکرات و قمار می‌پرسند. بگو: در هر دو گناه کبیره و برای مردم فایده هست، گناه شان از فایده‌ی شان بیشتر است. (سوره بقره، آیه ۲۱۹).

سرانجام:

مسکرات و قمار و بت‌پرستی و [شانس‌آزمایی] تیرها از کارهای ناپسند اند -اعمال شیطان: از آن‌ها دوری گزینید تا رستگار شوید. شیطان با مسکرات و قمار فقط در پی برانگیختن دشمنی و کینه در میان شماست و شما را از یاد خدا و نماز باز دارد. آیا آن‌ها را رها خواهید کرد؟ (سوره مائده، آیات ۹۰-۹۱).

فقط متن‌پاره‌ی نخست این آیات از قرآن مکی آمده‌اند؛ سه متن‌پاره‌ی دیگر از قرآن مدنی می‌آیند و هیچ‌یک از این چهار متن‌پاره مجازاتی ذکر نشده‌است. رتبه‌بندی مسکرات در کنار سایر اعمال بیان‌شده و پیامدهای شان نشان از عدم رضایت بسیار شدید دارد.

در حدیث، اما، مجازات ۴۰ یا بعدها ۸۰ شلاق زمانی که مردم به مشروب‌خواری شدید روی آورند، گزارش شده‌است. خلیفه عمر به اقتضای شرایط مجازات را تغییر داد. گاهی اوقات متخلف را تبعید می‌کرد یا سرش را می‌تراشید (العوا، ۲۰۰۶: ۱۸۵-۱۸۷). این امر نشان می‌دهد که می‌توان تصمیم‌گیری را به مقامات قانونی واگذار کرد. به هر حال، کتاب حاضر در مورد قرآن است و اگر چه قرآن بارها با مصرف مسکرات مخالفت کرده‌است، اما در این دنیا مجازاتی برای آن ذکر نکرده‌است.

این فصل به بررسی برخی از آیات حقوقی یا فقهی در قرآن پرداخته‌است. دیده شد که قرآن قصد آشکاری مبنی بر اجتناب از اعمال حدود دارد. مجازات‌ها قطع ذکر می‌شوند، اما راه‌های اجتناب از آن‌ها نیز، همان‌طور که توضیح داده‌شد، در قرآن جای دارند.

۱. موجود در متن انگلیسی.

در قرآن روشن است که تمام آیات حدود خطاب به مسلمانان با پیامبر، به‌عنوان رئیس دولت اسلامی، بود نه کسی در بیرون از آن. مثلن خود فقها برای اجرای مجازات زنا شرط می‌گذارند که باید در سرزمین اسلامی (دارالاسلام) واقع شده‌باشد (دانش‌نامه حقوق اسلامی، ج ۲۴: ۳۴). اِعمال جزای حدود حق ویژه و ممتاز دستگاه‌های دولت اسلامی است نه هیچ فرد دیگر. در این راستا، هیچ یک از صحبت‌های] اخیر در مورد اِعمال شریعت - به معنای حدود- در بریتانیا، آن گونه که برخی رسانه‌ها تبلیغ می‌کنند یا برخی از تندروهای مسلمان تصور می‌کنند، هیچ مبنایی در قرآن ندارد.

با تأکید بر این که قرآن به‌روشنی تمایل دارد از اِعمال حدود اجتناب کند، شاید مناسب باشد تا در پایان این فصل به‌طور خلاصه، از خارج از قانون جزا، به وضع و حال مشابهی پرداخته شود. بیان قرآن در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء، به‌عنوان یکی از آموزه‌های خشن شریعت مورد بحث قرار گرفته‌است. این آیه در خطاب به شوهرانی که از نشوز همسران شان می‌ترسند [می‌گوید] «و آن‌ها را بزنید». اما در واقع، همان تمایل به اجتناب از اِعمال قاعده‌ی سخت‌گیرانه به طرق مختلف در این مورد نیز قابل مشاهده است.

در سوره‌ی نساء (به معنای زنان) آیات ۳۴، ۳۵ و ۱۴۸ به نشوز اشاره دارند. [اما] در مورد آیات ۳۴ و ۳۵ آن سوره است که بسیار صحبت شده‌است. سوره‌ی نساء، از ابتدا به حقوق مالی زنان، کودکان، یتیمان و سپس وارثان می‌پردازد (آیات ۱-۱۳ و ۲۰-۲۱). بار دیگر در آیات ۲۹ تا ۳۴ در مورد حقوق مالی صحبت می‌کند و حقوق زنان، که بر عهده‌ی شوهران شان می‌باشند، را در آیه‌ی ۳۴ تثبیت می‌کند: «شوهرها باید با [نعمت‌هایی] که خداوند به برخی بیشتر از دیگران عطا کرده‌است و از آن چه از مال خود خرج می‌کنند، به‌خوبی از زنان خود مراقبت کنند.^۱» آیه ۳۴ در ادامه بیان می‌کند که زنان خوب، نخست از همه، در غیاب شوهران شان پاک‌دامنی خود را حفظ می‌کنند. زیرا خداوند خود امر به حفظ آن می‌کند. شوهر نسبت به همسران خوب هیچ نقش مقتدرانه‌ی داده نمی‌شود. در مقابل این زنان، زنان شوهردار در نشوز هستند. این که دقیقن چه چیزی به نشوز شکل می‌دهد، باید نخست در پرتو این تقابل آشکار با رفتار همسران خوب و پس از آن در پرتو آن چه پیامبر در آخرین خطاب قبل از وفات به مؤمنان فرمودند، فهمید (گیلم، ۱۹۵۵: ۶۵۱). با توجه به اهمیت دو اساس است که من معنای نشوز در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء را تعریف می‌کنم. هر

۱. این آیه در عربی در قالب جمله‌ی اسمی است -الرجال قوامون علی النساء-. جمله‌ی اسمی بر وضع و حالی دارد که انتظار می‌رود: شوهران زنان را حمایت می‌کنند.

دو به پاک دامنی مربوط اند. وقتی خطا یا جرمی رخ می دهد، دوباره می بینیم که چگونه قرآن تلاش می کند از مجازات دوری کند.

سه مرحله برای کنار آمدن با اوضاع و احوال وجود دارند. هر چند قرآن این ها را به صورت امری بیان می کند، اکثر مفسران به درستی متذکر شده اند که، طبق قواعد زبان عربی، باید آن ها را جواز فهمید. مرحله ی نخست «یادآوری» به زوجه است. یعنی از خدا و آموزه های او به وی یادآوری کند. گام دوم این است که او را در رختخواب نادیده بگیرد. سپس، اگر این کار مؤثر واقع نشد، «زدن» به عنوان آخرین راه حل مجاز است. اما قرآن بار دیگر، با قراردادن فوری شرطی، می خواهد از آن اجتناب کند. آن شرط این است که «اگر از شما اطاعت کردند، پس حق ندارید بر ضد آن ها عمل کنید». و به شوهر یادآوری می کند که «خداوند بلندمرتبه و بزرگ است»؛ یعنی بالاتر [است] از آنها و نیاتی که ممکن است داشته باشند. اطاعت در اینجا باید به معنای دست برداشتن از رفتار خطا کارانه درک شود. سپس، با خطاب به خویشاوندان آن جفت و جامعه ی اطراف آن ها، [تلاش می شود] از مشکل و گرفتاری پرهیز شود: «اگر می ترسید که این زن و شوهر از هم جدا شوند، دو داور، یکی از خانواده مرد و دیگری از خانواده زن را تعیین کنید تا سعی کنند اوضاع را میان آنان درست کنند.» (سوره ی نساء، آیه ی ۳۵). این می تواند قبل یا بعد از سه مرحله ی ذکر شده اتفاق بیفتد. پس از همه ی اینها، در آیه ۳۶ به همه ی مؤمنان دستور می دهد که خدا را بپرستند، با پدر و مادر نیکی کنند و فهرست بلندبالایی از خویشاوندان، یتیمان، فقرا و همسایگان دور و نزدیک. تصور این که قرار است شوهران باید با همه ی این افراد خوب باشند، اما در عین حال به کتک زدن همسران شان تشویق شوند، غیرقابل درک است.

خدا را بپرستید؛ هیچ چیز را با او شریک نکنید، به پدر و مادر، به خویشاوندان، به یتیمان، به نیازمندان، به همسایگان دور و نزدیک، به مسافران نیازمند و به بردگان تان نیکی کنید. (سوره ی نساء، آیه ی ۳۶).

حضرت محمد مطیع ترین مسلمان در برابر خدا و آموزه های قرآنی بود. قرآن نشان می دهد که در مواقعی میان او و همسرانش مشکلاتی پیش می آمد، که حداقل سه مورد را ذکر شده (سوره ی احزاب، آیات ۲۸-۳۵؛ سوره ی تحریم، آیات ۲-۵ و سوره ی نور، آیات ۱۱-۲۳). در هیچ یک از این موارد و یا در هیچ زمان دیگری از زندگی خود هیچ یک از همسران خود را نزد. مسلمانان این آیات را می خوانند و از پیامبری که قرآن او را «نمونه ی

نیکو» برای مؤمنان توصیف می‌کند (سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۲۱) می‌آموزند. پیامبر، کسانی که همسران شان را می‌زند را به شدت محکوم می‌کرد: «چگونه یکی از شما، همان طور که شتر نر را می‌زند، همسرش را می‌زند و سپس او را در آغوش می‌گیرد [یعنی با او می‌خوابد]؟» (صحیح بخاری، ج ۸، کتاب، ۷۳، حدیث ۶۸). در همه‌ی این موارد، تنها کاری که کرد، صحبت با خانم‌های مورد بحث بود.

آیه‌ی ۱۲۸ سوره‌ی نساء، هنگامی که نشوز از جانب شوهر است نه زن، پای رد را پیش می‌کشد:

اگر زن از نشوز یا اعراض شوهرش بترسد، اگر به یک راه حل مسالمت‌آمیز برسند، هیچ یک از آن‌ها سرزنش نمی‌شوند؛ زیرا صلح بهترین است.

بار دیگر، این امر توسط زوجی که به توافق مسالمت‌آمیز در میان شان می‌پردازند، به عنوان بهترین راه توصیه می‌شود. به آن‌ها یادآوری می‌شود که اگر نیکی کنند، از خداوند پاداش خواهند گرفت. اگر مصالحه بین آن‌ها ممکن نیست، توصیه می‌شود که با این وعده که خداوند به هر یک از آنها چیز بهتری عطا خواهد کرد، دوستانه یکدیگر را ترک کنند (آیات ۱۲۹-۱۳۰). باز هم، این امر از دشواری‌ها و تغییر مسیر ازدواج بر خلاف خواست خدا جلوگیری می‌کند: «آرامی، مودت و رحمت بین آن دو» (سوره‌ی روم، آیه‌ی ۲۱). بدیهی است که در مورد نشوز از سوی زن یا شوهر، قرآن به مصالحه میان زوجین توصیه می‌کند (البانی، ص ۱۰۵).^۲

هم‌چنان که در سراسر این فصل دیده‌ایم، هر جزا و مجازاتی که بیان می‌شوند برای بازداشتن است؛ نه این‌که اعمال شود.

۱. موجود در متن.

۲. وی در کتاب اَدان فی سنة المطهرة نظر السندی را می‌آورد که [می‌گوید] نشوز از سوی زن صدمه به شوهر و خانواده‌ی وی با زبان یا دست را شامل می‌شود.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. صحیح بخاری.
۳. صحیح مسلم.
۴. سنن ترمذی.
۵. شلتوت، محمود (۱۹۹۰) الاسلام: عقاید و الشريعة، قاهره.
۶. خلاف، عبدالوهاب (۱۹۹۷) علم الاصول الفقه، بیروت.
۷. الوحیدی (۱۳۱۵ق) اسباب النزول، قاهره.
۸. الهاشمی، احمد (۱۹۸۶) جواهر البلاغه، بیروت.
۹. اندلسی، ابن رشد (۱۹۹۲) بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، بیروت.
۱۰. رازی، فخرالدین (بی تا) تفسیر کبیر، بخش های ۱۱ و ۲۳ و جلد های ۹ و ۱۰.
۱۱. ایضناوی (۱۹۸۸) تفسیر، جلد ۱.
۱۲. العوا، محمد سلیم (۲۰۰۶م) فی اصول النظام الجنایی الاسلام، قاهره.
۱۳. مالک (بی تا) الموطا.
۱۴. آرنت جی (۱۹۹۲) تطابق شاخص های سنت اسلام، کتاب های ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، لیدن.
۱۵. وزارت اوقاف کویت (۱۹۹۳) الموسوعة الفقهية (دانش نامه حقوق اسلامی) ج ۲۴.
۱۶. گیلیم، آلفرد (۱۹۵۵) زندگی محمد، چاپ چهارم.
۱۷. البانی، محمد ناصرالدین (بی تا) ادان فی سنة المطهره، المكتب الاسلامی.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

موانع اتحاد و انسجام مذاهب اسلامی

محمدجواد اصغری^۱

چکیده

اختلاف و نفاق در بین مذاهب اسلامی یکی از مشکلات اصلی جهان اسلام است و یکی از عوامل عقب ماندگی جهان اسلام. در این مقاله، در صدد بیان عوامل و اسباب تفرقه و نفاق در جهان اسلام برآمده ایم. در این مورد مطالعه و تحقیق صورت گرفت، یافته ها حاکی از این است که در قرآن و سنت اتحاد از اهمیت زیادی برخوردار است و موانع اتحاد شناسایی شد که بر چهارنوع است. برخی داخلی و برخی هم ریشه در خارج دارد. این موانع عبارت است از موانع اعتقادی، موانع فرهنگی، موانع سیاسی و موانع خارجی یا تفرندهای استعمار برای ایجاد تفرقه. در پایان پس از بررسی این موانع و ارزیابی محدوده و گستره تأثیر هر یک از عوامل به این برآیند رسیدیم که با کمی دقت و هوشیاری و مصلحت اندیشی می توان جلو همه ی این موانع خود ساخته را گرفت.

کلید واژه ها: موانع، انسجام، اتحاد، اختلاف، شیعه، سنی و مذاهب اسلامی.

۱. دکترای حقوق خصوصی.



مقدمه

اتحاد و انسجام در فرهنگ اسلامی جایگاهی ویژه‌ای دارد. در آیات قرآن کریم، روایات و سیره معصومین^(ع) به اهمیت وحدت در جامعه اسلامی تأکید فراوان شده است. پیامبر اسلام^(ص) در روزهای آغازین حکومت اسلامی در مدینه، به ایجاد عقد اخوت بین مسلمین صدر اسلام پرداخت، عقدی به مراتب استوارتر و محکم‌تر از اتحاد. پیامبر^(ص) در دوران رسالت و حکومتش در مدینه با هرگونه اختلاف بین مسلمین به شدت مخالفت می‌کرد. مسلمانان در پرتو تعالیم روح‌بخش اسلام و رهبری خردمندانه پیامبر^(ص) و در سایه وحدت و همدلی به پیروزی‌های چشم‌گیری دست یافتند. در مدت کوتاهی گستره و قلمرو نفوذ حاکمیت اسلام از شبه جزیره العرب فراتر رفت. متأسفانه، بعد از رحلت پیامبر^(ص) بر سر تعیین جانشین آن حضرت، اختلاف پیش آمد. انتخاب جانشین پیامبر^(ص) در سقیفه از سوی جمعی مسلمانان، سنگ‌بنای تفرقه امت اسلامی را نهاده و به تشتت و ضعف اراده و حاکمیت در طول تاریخ اسلام تا زمان ما انجامید.

با ورود استعمارگران غربی به سرزمین‌های اسلامی، این منازعات شکل جدی‌تری به‌خود گرفت. استعمارگران با استفاده از اطلاعات به‌دست آمده، از طریق جاسوسان خود نقطه ضعف و آسیب‌پذیری جوامع اسلامی را به خوبی دریافته بودند که با ایجاد تفرقه مذهبی، قومی و نژادی به آسانی می‌توان صفوف بهم پیوسته مسلمین را در هم شکست. سیاست «فَرَق تَسُد» به عنوان حربه و ابزاری کارآمدی از سوی استعمار پیر یعنی انگلیس مورد استفاده قرار گرفت و با این سیاست امپراتوری اسلامی عثمانی را تجزیه کردند. استعمار این امپراتوری را با قدرت و نیروی نظامی نتوانست تضعیف کند، ولی با سلاح مرگ‌بار تفرقه، قدرت و شوکت عثمانی را شکست. در عصر کنونی که عصر بیداری امت اسلامی و مسلمانان اعتماد به نفس یافته و خواهان همدلی و هم‌آهنگی جهت برقراری نظام اسلامی می‌باشند، این تحول فکری استعمارگران را نگران ساخته، تمام تلاش و کوشش آنان اینست که توانمندی‌ها و ظرفیت‌های موجود جهان اسلام را درجهتی سوق دهند که زمینه حضور نامشروع‌شان را در کشورهای اسلامی جهت غارت منابع طبیعی و ثروت‌های سرشار آنان، فراهم سازد. راهبرد رسیدن به این هدف، تشدید اختلافات مذهبی، قومی، زبانی و... می‌باشد. متأسفانه برخی از نویسندگان ناآگاه و بی‌مسئولیت مسلمان آگاهانه یا نا آگاهانه دشمن را در رسیدن به اهدافش یاری می‌کنند.

هم‌اکنون صدها مقاله، کتاب، سایت و فضایی مجازی نفرت‌پراکنی و شایعه‌پراکنی و نفاق‌افکنی می‌نمایند. برخی به نام شیعه توسط دشمنان اسلام تلویزیون راه‌اندازی نموده، علیه اهل سنت تبلیغ می‌کنند و به خلفا و برخی از صحابه توهین می‌کنند و در طرف دیگر صدها کتاب و مقاله و صفحه مجازی علیه شیعه تبلیغ می‌نمایند و شیعه‌هراسی را به راه انداخته‌اند که هر روز فتاوایی مبنی بر تکفیر و تفسیق شیعه صادر می‌شود. اذهان مردم ناآگاه از واقعیت و حقیقت شیعه را مخدوش کرده، علیه شیعیان اقدام می‌کنند. در سایه همین فتاوی غیراسلامی، برخی از کشورهای اسلامی در آتش خان‌مان‌سوز نفاق و منازعات فرقه‌ای می‌سوزند؛ رفتارهای خشونت‌بار، حملات انتحاری، انفجار در مساجد، حسینیه‌ها و قتل عام افراد بی‌گناه و شیی خون‌زدن شبانه به منازل و سربردن توسط برخی جریان‌های افراطی و متعصب به شدت جریان دارد. اگر جلو این فاجعه گرفته نشود و فکر در جهت ریشه‌کنی این فتنه نشود، از این تراژدی غم‌انگیز و خشونت‌بار که موجب شعله‌ور شدن بیشتر آتش نفاق می‌شود، گرفته نشود، آتش نفاق دامن همه کشورهای اسلامی را فرا خواهد گرفت. راهکارهای متعددی برای مقابله با این پدیده شوم قابل پیش‌بینی است، از جمله راهکارهای سیاسی و راهکار فرهنگی. راهکارهای سیاسی مربوط به دولت‌های اسلامی است که باید در این عرصه اقدام کند، اما رسالت تحصیل کرده‌ها و قلم به دستان این است که افکار عمومی را روشن کنند و آنان را متوجه توطئه دشمنان اسلام کرده و فرهنگ تعامل و گفت‌وگو را میان مذاهب اسلامی ترویج نمایند. عدم تعامل و گفت‌وگو بین پیروان مذاهب اسلامی موجب سوء تفاهم‌ها گردیده که در میدان عمل تنش را به دنبال دارد. جهل و بی‌خبری از حقیقت یکدیگر و تعصب و جزم‌اندیشی موجب بروز اختلاف و تشدید منازعات فرقه‌ای می‌گردد. یکی از اقدامات فرهنگی مؤثر در عرصه رسانه‌ها که موجب تحکیم وحدت بین مسلمانان و پیشگیری از تنش و درگیری فرقه‌ای جلوگیری می‌کند، آسیب‌شناسی عوامل نفاق و بررسی موانع و مشکلات فراوری اتحاد مذاهب اسلامی است.

۱. مفاهیم و کلیات

الف) مفهوم اتحاد

اتحاد در لغت به معنای یکی‌شدن و یک‌جاشدن آمده، ولی منظور ما از اتحاد مذاهب اسلامی مفهوم و معنای لغوی آن به معنای یکی‌شدن مذاهب و نادیده‌گرفتن دیگران نیست؛ همچنین مراد از اتحاد از بین‌بردن تفاوت‌ها هم نیست؛ وجود تفاوت امر طبیعی و لازمه حیات و منشأ تحول است، سیطره و استیلای یک مذهب بر مذاهب هم نیست؛ بلکه در این

رویکرد اتحاد به معنای هماهنگی، همدلی، انسجام و همسویی مسلمانان در راستایی منافع مشترک جهان اسلام است. مقصود از اتحاد مسلمانان این است که در عین تنوع و چند صدایی، در مقابل دشمنان اسلام موضع واحد داشته باشند و در مسائل جهانی و منطقه‌ای، هماهنگی و انسجام داشته باشند و در جهت اعتلای کلمه توحید، دفاع از ارزش‌های اسلامی و تأمین منافع کشورهای اسلامی، سیاست واحد و نزدیک به هم داشته باشند. این اتحاد بر محور مشترکات و نادیده انگاشتن اختلافات و تفاوت‌ها باید شکل بگیرد و تکیه بر مشترکات دینی و همکاری در سایه آن «ماهیت اتحاد اسلامی» را تشکیل می‌دهد. اگر نگاهی به تاریخ پرافتخار تمدن اسلامی بیندازیم در می‌یابیم، یکی از دلایل اوج و عظمت آن تنوع فرهنگی و فقهی در جهان اسلام بوده است.

ب) اهمیت اتحاد

بدون شك نیاز به اتحاد و همبستگی، لازمه حیات اجتماعی است و در سایه آن، اجتماع بشری به رشد و شکوفایی دست می‌یابند. تاریخ نشان می‌دهد که ملت‌ها، در سایه همدلی و هماهنگی به اوج عزت و اقتدار رسیدند، و ملت‌هایی به دلیل اختلاف و تفرقه سقوط کرده و نابود شدند. در فرهنگ غنی اسلام اتحاد یک ضرورت و نیاز جامعه برای ادامه حیات می‌باشد، گذشته از آن یک مفهوم دینی و دستور الهی است. خداوند متعال در قرآن کریم مسلمانان را به وحدت سفارش می‌کند و از تفرقه نهی نموده است. در روایات اسلامی نیز تأکید فراوان به حفظ وحدت و انسجام امت اسلامی شده است و در سیره عملی پیشوایان دین وحدت تبلور یافته است. سیره معصومین^(ع) و بزرگان دین، بهترین الگویی در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی از جمله برقراری روابط اجتماعی و سیاسی با گروه‌ها و مذاهب مخالف می‌باشد. پیشوایان دین به خاطر مصالح اسلام و مسلمین از حق مسلم خود گذشتند. بعد از رحلت پیامبر اسلام^(ص) اختلاف بر سر تعیین جانشین آن حضرت پیش آمد، و بیم آن می‌رفت که به واسطه این اختلاف همبستگی و اتحاد عملی مسلمانان در معرض خطر قرار گیرد و تبدیل به یک فتنه بزرگ در بین مسلمانان شود. دشمنان اسلام و تازه مسلمانان که هنوز ایمان در قلب‌شان رسوخ نکرده بود، در کمین بودند که مسلمانان به خاطر رسیدن به قدرت باهم به جدال و نزاع خواهند برخاست و جریان نفاق مانند تار عنکبوت در بین مسلمانان ریشه بدواند و وارد عمل شود، تا از این پیش‌آمد به نفع خود بهره‌برداری کند؛ ولی با درایت، دوراندیشی و موقعیت‌شناسی حضرت علی^(ع) این فتنه از میان رفت. دشمنان اسلام و منافقین مجال فتنه‌انگیزی پیدا نکردند؛ بیست و پنج سال سکوت «علی

بن ابی طالب^(ع)» در حالی که خار در چشم و استخوان درگلو، مُهر خاموشی بر لب زد و از حق خویش دم نزد و فرمود: «فَصَبْرٌ وَفِي الْعَيْنِ قَذَى وَفِي الْحَلْقِ شَجَا»؛ پس صبر کردم در حالی که گویا خار در چشم و استخوان در گلوی من مانده بود. حضرت تنها به خاطر مصالح کلی اسلام و یک پارچگی مسلمین و این که تازه مسلمانان از دین شان برنگردند و دشمنان اسلام از فرصت استفاده نکنند، از هرسو بر مسلمین تنازند، از حق مسلم خود در ظاهر چشم پوشید. قیام نکردنش اضطراری و از روی ناچاری نبود، بلکه کاری حساب شده و انتخاب شده بود. او از مرگ بیم نداشت، چون کشته شدن در راه خدا منتهای آرزوی او بود، او همواره در آرزوی شهادت بود و به آن از کودك به پستان مادر مأنوس تر بود.

حضرت به این نتیجه رسیده بود که مصلحت اسلام در آن شرایط ترك قیام و بلکه همگامی و همکاری است. در یکی از نامه های خود به مالک اشتر (نامه ۶۲ از نامه های نهج البلاغه) به این موضوع اشاره می کند، البته در این نامه برخی از عبارات که در منابع دیگر آمده است، ذکر نشده. ما در این جا سخنان حضرت را از منابع دیگر که کامل تر است نقل می کنیم، می فرماید: «خود را به جانشینی پیامبر^(ص) شایسته تر از دیگرانی که بعداً سرپرستی جامعه اسلامی را به عهده گرفتند، می دیدم، اما صبر کردم که خدا چه می خواهد، تا آن جا که گروهی از اسلام بازگشتند و مردم را به نابودی دین محمد^(ص) دعوت میکنند، پس ترسیدم که اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه ای در آن بینم یا شاهد نابودی آن باشم که مصیبت آن بر من سخت تر از رها کردن حکومت بر شماست که کالای چند روزه دنیاست و به زودی ایام آن می گذرد، چنان که سراب ناپدید شود یا چنان پاره های ابر که زود پراکنده می گردد. آن گاه نزد ابوبکر رفتم و با وی بیعت کردم و در میان آن آشوب بپا خاستم، تا این که باطل نابود شد و دین خدا استقرار یافت، گرچه کافران ناپسند بدارند.»

بر مبنای همین مصلحت بزرگ، امیرالمؤمنین^(ع) تنها به عدم طلب حق خویش بسنده نکرد، بلکه در جماعت خلفا شرکت می جست و همواره در مشکلات فکری و بحرانهای سیاسی مشاور و معین آنان بود. به گواهی تاریخ حضرت در دفع فتنه ارتداد (تازه مسلمانان و انسان های سست ایمان که بر اثر اغوای دشمنان اسلام و منافقین از دین برگشته بودند و از هر گوشه و کنار سربلند کرده بودند) در آغاز خلافت ابی بکر کمک های زیادی کرد و مشوره های دل سوزانه به خلیفه می داد و دوستانش نیز در نبرد با اهل رده شرکت داشتند.

در دوران خلیفه دوم، نیز هرگاه وی از حضرت نظر می خواست، ایشان به هیچ وجه دریغ نمی ورزید. هر موقع که شرکت نکردن خلیفه در جنگ و ماندن ایشان را در مدینه، لازم

می دانست، بر این امر تصریح می کرد و خلیفه را به فرستادن سرداری دیگر توصیه می کرد، در جنگ «نهادند» که بین سپاه اسلام و لشکر «یزدگرد»، عمر را از شرکت در جنگ منع کرد و به وی فرمودند:

«فکن قطباً، واستدِ الرّحاً بالعرب، و أصلهم دونک نار الحرب، فإنّک إن شخّصت من هذه الأرض انتقضت علیک العرب من أطرافها و اقطارها، حتی یكون ما تدع وراءک من العوراتِ أهمّ إلیک ممّا یدیک. إنّ الأعاجم إن یَنظُرُوا الیک غداً یقولوا: هذا اصل العرب، فإذا اقتطعتموهُ استرحتم فیکون ذالک أشدّ لکلبهم علیک و طعمهم فیک» چنان محور آسیاب، جامعه را به گردش درآور و با یاری مردم جنگ را اداره کن؛ زیرا اگر از این سرزمین بیرون شوی، مخالفان عرب از هر سو تو را رها کرده و پیمان می شکنند، چنانکه حفظ مرزهای داخل که پشت سر می گذاری، مهم تر از آن باشد که در پیش روی خواهی داشت. اگر عجم تو را در نبرد بنگرند، گویند این ریشه عرب است، اگر آن را بریدی، آسوده می گردید و همین فکر سبب فشار و تهاجمات پیاپی دشمنان بر لشکر اسلام می شود و طمع ایشان در تو بیشتر می شود.

توصیه های ایشان آن قدر کارساز بود که خلیفه دوم بیش از هفتاد بار به این اعانت اشاره کرده و به ناتوانی خود در صورت عدم وجود حضرت^(ع) اعتراف کرد و گفت: «لولا علی لهلک عمر» همچنین همکاری و شرکت یاران نزدیک حضرت (مانند مالک اشتر نخعی، عمار یاسر، جریر بن عبدالله بجلی) در جنگ های قادسیه، نهاوند، فتح مصر و شوشتر از حمایت علی و یارانش از اسلام و مسلمین و فاصله نگرفتن از دستگاه خلافت را نشان می دهد. البته بیعت حضرت به معنای تأیید خلافت و حقانیت آن ها نبود، بلکه به خاطر حفظ اسلام از روی مصلحت با خلفا بیعت کرد و در عین حال از آن ها انتقاد هم می کرد و با هرگونه کجروی مخالفت می کرد، چنانچه می فرماید: «وایم الله، لولا مخافة الفرقه بین المسلمین، وأن یعود الکفر ویبور الدین، لکتنا علی غیر ما کنا لهم علیه»؛ قسم به خدا اگر خوف تفرقه بین مسلمین و بازگشت کفر و از بین رفتن دین نبود، موضع ما غیر از آنچه که ما اتخاذ کردیم، می بود. مؤید این سخن، آنست که به نقل برخی منابع تاریخی حضرت علی^(ع) تا حضرت زهرا(س) زنده بود، با ابی بکر بیعت نکرد. این نشان می دهد که پس از رحلت حضرت زهرا(س) حضرت می بیند که اوضاع وخیم شده و خطر اسلام را تهدید می کند، لذا با خلیفه بیعت می کند.

حضرات معصومین^(ع) نیز از همین سیره تبعیت کردند؛ هنگامی که اسلام را در خطر و حکومت اسلامی را در معرض تجزیه می‌دیدند، با چشم‌پوشی از حقوق مسلم خویش بر اتحاد و یک‌پارچگی مسلمین پای می‌فشردند و خلفای معاصر خود را ارشاد می‌کردند. نیاز مسلمانان به اتحاد، حیاتی و بنیادی است که در محدوده تاریخی و جغرافیایی نمی‌گنجد، بلکه همیشه و همه‌جا و در میان همه ملل مسلمان؛ ضرورت دارد؛ زیرا عظمت اسلام و مسلمین و رشد و شکوفایی جامعه اسلامی در سایه اتحاد و هم‌بستگی محقق می‌گردد. البته راه رسیدن به اتحاد اسلامی هموار نیست، پر سنگلاخ است و دارای فراز و نشیب‌های فراوان و تلاش مستمر می‌طلبد. ناهمواری و فراز و نشیب‌های این راه آفات و موانع داخلی و خارجی است که به‌صورت شبهه‌آفرینی و فضا سازی و تحرکات مذهبی، قومی و نژادی، مطرح می‌شود و از آن‌ها به‌عنوان آسیب، یاد می‌گردد.

ج) ضرورت آسیب‌شناسی اتحاد و انسجام اسلامی

بررسی عوامل، علل و موانع اتحاد مسلمانان، یک نیاز فوری و اولیه است؛ زیرا نفاق و اختلاف نوعی مرض و ناهنجاری اجتماعی است، هر جامعه‌ای که دچار اختلاف و چند دستگی شود، از حالت طبیعی و اعتدال خارج شده است. طبیب وقتی می‌تواند دوائی مطلوب و مورد نیاز را به مریض تجویز نماید که مرض را تشخیص داده و علت آلوده‌شدن را شناسایی کرده باشد. برای درمان ناهنجاری‌های اجتماعی نیز نخست بایست عوامل و علل بروز آن را شناخت؛ به عبارت دقیق‌تر ابتدا باید علت را جست و با علت مبارزه کرد نه با معلول، نزاع، درگیری و جنگ فرقه‌ای معلول پاره‌ای از عوامل و علل می‌باشد. بنابراین اولین گام مهم و سازوکار مبارزه با نفاق و منازعات مذهبی و قومی و پیش‌گیری از اختلاف در جامعه اسلامی، شناسایی علل و عوامل پیدایش، پرورش دهنده و تشدیدکننده اختلافات مذهبی و قومی و آسیب‌شناسی آن است. عوامل یا علل تفرقه و تشتت در جهان اسلام چیست؟ موانع و آفات اتحاد ممکن است متعدد باشد؛ ولی به‌طور کلی می‌توان به برخی از این عوامل اشاره کرد. این موانع عبارت‌اند از: ۱. موانع اعتقادی؛ ۲. موانع فرهنگی؛ ۳. موانع سیاسی؛ ۴. موانع خارجی.

۲. موانع اعتقادی

اگر بخواهیم از هماهنگی میان اجزاء بدنه امت اسلامی سخن به میان آوریم و جلوه اختلاف را بزداییم، ناگزیر باید به زمینه‌های تحقق این اختلاف توجه کنیم؛ بخشی از این پیش

زمینه‌ها ریشه در اندیشه مذاهب اسلامی است؛ یعنی در حوزه اندیشه مذاهب اسلامی مفاهیم و فرازهایی است که جزء ماهیت یک مذهب قرار دارد و بدون آن‌ها، هویت مذهب از بین خواهد رفت و این آموزه‌ها نقطه تمایز یک مذهب از مذهب دیگر به حساب می‌آید، به طور طبیعی دوگانگی را پدید می‌آورد. این تفاوت و اختلاف در مفاهیم اصولی و فروعی فقهی از کجا نشأت گرفته است؟ درباره منشأ اصلی پیدایش تشیع و تسنن که به چه زمانی برمی‌گردد، نظریات متعدد ذکر شده است، ولی تاریخ آن دقیق نیست، بلکه به مرور زمان شکل گرفته است، اما پیدایش دو نوع طرز تفکر به گفته برخی از محققین به زمانی برمی‌گردد که پیامبر اکرم^(ص) در بستر بیماری قرار گرفت و برخی کبار صحابه از دستور حضرت از پیوستن به لشکر اسامه سرپیچی کردند. یک جریان فکری که براساس اجتهاد و جواز تصرف در نص، تغییر و تعدیل در نص دینی براساس مصالح به وجود آمد، استدلال آنان این بود که مصلحت نیست پیامبر^(ص) را در این وضع رها کنند. در اجتماع «سقیفه» این جریان فکری به طور رسمی بروز کرد، آیات و احادیث مربوط به امامت را نادیده گرفت و راه تعیین خلیفه را انتخاب و بیعت مردم دانستند و به همان اساس ابوبکر را به جانشینی پیامبر انتخاب کردند و این عمل مبنای نظریه و اعتقاد اهل سنت در باب امامت شد. دسته دیگر در جریان سقیفه در مقابل آن قرار گرفت. این دسته با استناد به آیات و احادیث پیامبر اسلام^(ص) معتقد بودند که جانشین پیامبر^(ص) از جانب خدا تعیین شده و او علی بن ابی طالب^(ع) است. شیخ صدوق نام دوازده تن از بزرگان مهاجر و انصار و احتجاجات آنان با ابی‌بکر را در کتاب احتجاج خود نقل کرده است، اما ظهور مذاهب متعدد فقهی و نظریه‌های فقهی به طور رسمی از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری برمی‌گردد. هم‌زمان با رشد و شکوفایی علم و دانش بین مسلمین شبهات، افکار و اندیشه‌های غیر اسلامی از یونان هم به ساحت اندیشه مسلمانان راه یافت و در ابعاد اعتقادی و فقهی پرسش‌های فراوانی مطرح شد. مسلمانان در مواجهه با پدیده‌های نوظهور استنباط‌ها و استخراج‌های از قرآن و سنت داشتند که به اختلاف آراء و تعدد نظریات منتهی شد و در نهایت سه مذهب کلامی (عدلیه، معتزله و اشاعره) در اواخر قرن اول هجری پا به عرصه وجود گذاشت و به مرور از دل این مکتب‌ها، گروه‌ها و نحله‌های دیگری بیرون آمد. پیدایش مذاهب فقهی نشان‌دهنده اوج تلاش و کوشش علمی و فقهی مسلمانان است. این تکاپوی فکری و تلاش علمی که از جانب علمای دین در گذشته صورت گرفته است، نشان‌دهنده آن است که اندیشمندان می‌کوشیده‌اند، به ضرورت‌های یک تمدن در حال رشد پاسخ گویند. اینک تفاوت‌ها در اصول اعتقادی و احکام فقهی را زیر

عنوان موانع اعتقادی ذکر می‌کنیم که آیا تفاوت‌های موجود بین مذاهب اسلامی سبب ایجاد اختلاف و درگیری می‌شود یا نه؟ یعنی این تفاوت‌ها می‌تواند از موانع اتحاد به حساب آید؟

الف) تفاوت در اصول اعتقادی

مذاهب و فرق اسلامی در برخی از اصول اعتقادی باهم تفاوت دارند، برخی از این اصول سبب تمایز یک مذهب از مذهب دیگر، جزء اصول و ارکان اعتقادی مذهب می‌باشد؛ مانند اصل عدالت و امامت که از اصول مذهب شیعه به حساب می‌آید. بر هر کدام از این اصول مسایل و موضوعاتی مترتب می‌گردد که به دو نقطه و فرآیند متفاوت منتهی می‌گردد، مثلاً بین اهل سنت و شیعه درباره جانشین حضرت پیامبر اسلام (ص) تفاوت رأی وجود دارد. شیعه اعتقاد دارد که پیامبر اسلام (ص) در «غدیر خم» به محضر هزاران تن از حجاج بیت‌الله حضرت علی (ع) را به عنوان جانشین خود تعیین کرد و معتقدند که حضرت علاوه بر حضرت علی یازده تن معصوم دیگر را نیز به عنوان جانشینان خود معرفی کرده است. طبق عقیده شیعه این دوازده تن از سوی خدا منصوب شده و دارای عصمت می‌باشند؛ اما اهل سنت معتقدند پیامبر (ص) کسی را به عنوان جانشین خود تعیین نکرده و انتخاب خلیفه به امت واگذار شده است و عصمت هم مختص حضرت رسول اکرم (ص) می‌باشد. بنابراین امامت عنصر اصلی و مبنایی اندیشه سیاسی شیعه است. با پذیرش این اصل ساختار حکومت و خلافت انتخاب حاکم، شرایط حاکم، مشروعیت حکومت، ساحت اقتدار و حوزه نفوذ حاکم متفاوت می‌شود، در کل اصل امامت جهت‌دهنده ساختار سیاسی، اعتقادی، فرهنگی، اخلاقی و دیگر آموزه‌ها و معارف مذهبی شیعه است. پس به طور قهری دوگانگی، فاصله و تفاوت وجود دارد.

پرسش

اختلاف در برخی اصول اعتقادی از جمله در مبنای حکومت و خلافت تا چه حد می‌تواند، مانع اتحاد و هم‌بستگی مذاهب اسلامی شود و اصولاً مسایل اعتقادی نقشی در روابط اجتماعی دارد یا نه؟ آیا از لحاظ علمی و تجربه بشری اتحادی که در دنیا بین دولت‌ها و جریان‌های فکری تاکنون شکل گرفته، پیش شرط آن در اعتقادات است؟

پاسخ

۱. مسایل اعتقادی و کلامی مورد اختلاف بین شیعه و سنی محدود است و مشترکات

(اعتقاد به خداوند احد، نبی واحد، کتاب واحد، قبله مشترک و معاد موعود) بیش از مفترقات است.

۲. در رفتارهای فردی و اجتماعی و مسایل مورد ابتلای جامعه «احکام» و «اخلاق» نقش تعیین کننده دارد، نه عقاید.

۳. اختلاف دیدگاه در مسایل اعتقادی و علمی طبیعی است، بین همه عقلای عالم درباره مسایل مختلف هم رأیی وجود ندارد، تفاوت دیدگاه هیچ گاه با دشمنی همراه و هم خانواده نیست.

۴. حفظ اسلام و ارزش های اسلامی و توجه به مشکلات و سرنوشت کشورهای اسلامی از همه مهم تر است. ضرورت ایجاب می کند که به خاطر عظمت اسلام و حفظ هم بستگی مسلمانان و جلوگیری از خونریزی به نقاط مشترک تمسک بسته و در مسایل مورد اختلاف یکدیگر را معذور داشت. اما این که پیش شرط اتحاد، همسانی و همگونی باورها و اعتقادات باشد، چنین چیزی نه لازم است و نه در جهان سابقه دارد، بلکه تاریخ و تجربه بشری حاکی است از اتحادها تنها مبتنی بر باورها و اعتقادات نیست، بلکه بسیاری از اتحادها مبتنی بر مشترکات (منافع مشترک، سرنوشت مشترک، دشمن مشترک و...) می باشد. وجوه اشتراک بیشتر، اتحاد استحکام و دوام بیشتر در پی دارد. اتحادیه اروپا از کشورهایی تشکیل شده که از لحاظ اعتقادی یک مجموعه ناهمگون و نامتجانس از لحاظ ایدئولوژی می باشند؛ در اتحادیه کشورهای با گرایش کمونیستی، سوسیالیستی، یهودی، مسیحی کاتولیک، مسیحی پروتستان، اسلامی و... حضور دارند؛ اما چون در یک حوزه جغرافیایی «قاره» زندگی می کنند، مشترکات آن ها را دور یک میز جمع نموده و اتحادیه ای تشکیل داده اند. بنابراین «عقاید» مهم ترین چالش مذاهب تأثیری مستقیم در روابط اجتماعی ندارد. پس تفاوت اعتقادی نمی تواند به عنوان مانع اتحاد مذاهب اسلامی مطرح شود.

ب) تفاوت در احکام فقهی

بخش دوم از مفاهیم و آموزه هایی که سبب ایجاد تفاوت بین مذاهب اسلامی می شود، جزء فروع و احکام عملی فقهی است. فقهای مذاهب مختلف از آیات و روایات استنباط و استخراج یکسانی ندارند، مثلاً در شرایط نماز و نحوه انجام آن، روزه، حج، زکات، معاملات، حدود، دیات، تعزیرات و مسایل دیگر تفاوت هایی مشاهده می شود. تفاوت در اجرای عبادات گونه ای دیگری از تفاوت را در میدان عمل نشان می دهد، مثلاً نحوه

نماز خواندن در مذهب شیعه با انجام این فریضه توسط اهل سنت متفاوت است. اهل سنت در حال قیام برای نماز دست روی دست می گذارند، اما شیعه دست روی دست گذاشتن را موجب بطلان نماز می دانند. در وضو گرفتن اهل سنت شستن پاها را واجب می دانند، ولی شیعه مسح را واجب می دانند و موارد دیگر.

پرسش

آیا تفاوت در احکام فرعی و برداشت ها و استنباط های فقهی در مسایل فرعی می تواند مانع اتحاد مسلمانان شود؟ آیا این تفاوت ها به آن حدی هست که مانع هم بستگی و انسجام مسلمانان گردد؟ اگر انجام یک عمل عبادی به شیوه خاص مطابق مذهب خاص اتحاد و هم بستگی مسلمین را خدشه دار سازد، نظر شرع چیست؟

پاسخ

آنچه می توان گفت این که:

۱. تفاوت در احکام فرعی بین اهل سنت و شیعه از لحاظ ماهوی بسیار کم است، مثلاً در اصل وجوب نماز، روزه، زکات، حج، وضو و شرایط عامه آن ها تفاوت وجود ندارد، بلکه تفاوت در شرایط شکلی و نحوه انجام عبادات است. مثلاً اهل سنت مدعی اند که پیامبر (ص) مانند آن ها وضو می گرفت و نماز می خواند؛ اما شیعه اعتقاد دارد، نحوه وضو و نماز خواندن آنان منطبق با سیره پیامبر (ص) می باشد.

۲. در برخی از مسایل، تفاوت نسبی است و مطلق نیست؛ در برخی از احکام فقهی که فقهای شیعه به آن فتوا داده اند، همه فقهای اهل سنت خلاف آن فتوا نداده اند؛ تعدادی از فتوای شان موافق با فتاوی فقهای شیعه است، همچنین برخی از فقهای امامیه نیز فتوای شان مطابق با فتاوی اهل سنت می باشد. پس اختلاف در شرایط شکلی و انجام عبادت به طور مطلق بسیار کم است.

در جایی که انجام فریضه عبادی مطابق مذهب به هم بستگی و وحدت مسلمانان آسیب می رساند، فقیهان ژرف اندیش به عدم رعایت آن شرط شکلی فتوا داده اند، مثلاً از نظر فقه امامیه امام جماعت باید عادل باشد، کسی که سنی باشد، چون به ولایت اعتقاد ندارد، عادل نمی باشد، پس نمی توان پشت سر یک ملای سنی مذهب نماز جماعت خواند، اما به مکه در ایام حج چون اکثریت با اهل سنت است و نماز جماعت به حرمین شریفین در اوقات

پنج گانه برگزار می گردد، اگر شیعیان به امام جماعت سنی اقتدا نکنند و نمازشان را افراد به جا آورند و در بین صفوف نمازگزاران تردد کنند، تأثیر منفی بر صفوف به هم پیوسته نمازگزاران خواهد گذاشت. امام خمینی^(ره) برای حفظ وحدت عملی مسلمانان در حریم شریفین به اقتدا به علمای اهل سنت فتوا داد. گذشته از این، اگر با عقلانیت و سعه صدر به دور از تعصب و جزم اندیشی با قضایا برخورد شود، تفاوت در انجام عبادت هیچ خدشه ای به پیوستگی روابط مسلمانان وارد نمی سازد؛ با برجسته ساختن نقاط مشترک می توان تفاوت های جزئی را نادیده گرفت و در مواردی که تفاوت عمده است، یکدیگر را معذور داشت. پذیرش چنین امری دشوار نیست؛ زیرا در عمل دیده شده که برقراری روابط با غیر مسلمان به آسانی صورت می گیرد، مشکلی وجود ندارد. پس چرا با اشخاصی که وجوه اشتراکشان بسیار فراوان ولی نقاط افتراقشان کم است، برقراری روابط دوستانه مشکل است؟! چرا جنبه های سلبی و منفی توجهات را بیشتر به خود جلب می کند و بزرگ نمایی می شود؛ ولی جنبه های مثبت و مشترک نادیده گرفته می شود؟ تفاوت در «احکام» از عمقی برخوردار نیست که وحدت دینی مسلمین را خدشه دار سازد؛ زیرا در یک مذهب هم گاهی تفاوت های فتوایی بین فقها موجود است، بی آن که وحدت پیروان آن مذهب را به چالش کشد، عوامل داخلی (تفاوت در اعتقادات و احکام)، آثار منفی ناچیزی به همراه دارد و نمی تواند مانع اتحاد و هم بستگی مسلمین گردد. پس، اگر با رویکرد عقلانی به تفاوت اعتقادات و احکام فقهی نگریسته شود، از آسیب های وحدت به شمار نمی آید.

۳. موانع فرهنگی

یکی از موانع کلان فراروی اتحاد و انسجام مسلمانان متغیرهای فرهنگی است که در طول تاریخ اسلام به هم بستگی مسلمانان خدشه رسانده است. زیر مجموعه های موانع فرهنگی موارد زیر می باشد:

الف) عدم شناخت یکدیگر

مهمترین مانع و چالش فراروی اتحاد و هم بستگی مسلمین ناآگاهی و عدم شناخت مذاهب اسلامی از حقیقت یکدیگر است. ناآگاهی و فقدان شناخت، زمینه هرگونه سوءظن ذهنیت منفی و حساسیت بی جا و نسبت ناروا و اتهام را فراهم می آورد و به جوسازی، شایعه سازی و شبهه افکنی علیه دیگری می انجامد. دامنه جهل بسیار وسیع است؛ جهل به مفهوم وحدت، به ارزش وحدت و نقش آن در زندگی مسلمانان به سایر مذاهب و اصول اعتقادی و فروع

فقهی از زیان تفرقه و شناخت ناقص از دین و جزئی نگری. عامل عدم شناخت نسبت به هر یک از دو طرف (شیعه و سنی) صدق می‌کند؛ اما شیعه بیشتر از اهل سنت در مہجوریت قرار داشته است. اهل سنت در طول تاریخ سعی کرده‌اند که از مطرح شدن شیعه به عنوان یک مذهب اسلامی در کنار مذاهب دیگر اسلامی خودداری کنند، در بسیاری از کتاب‌خانه‌های جهان اسلام کتب و منابع اعتقادی و فقهی شیعه وجود ندارد.

ب) تعصب و جزم‌اندیشی

یکی از موانع اتحاد مذاهب اسلامی تعصب و جزم‌انگاری است. ناآگاهی و عدم شناخت از حقیقت مذاهب و فرق اسلامی هنگامی که با تعصب خشک و جزم‌انگاری توأم شود، نسبت‌های ناروا، اهانت‌ها و در نهایت تکفیر را در پی خواهد داشت. افراد متعصب با جزم‌گرایی و انحصارطلبی مذهب دیگران را باطل و مذهب خود را حق می‌دانند و برداشت خود را صحیح و دیگران را نادرست تلقی می‌کنند و همه باورها و سنت‌های خود را عین وحی منزل و واقعیات مسلم می‌پندارند. چنین پنداری در بین اهل سنت و شیعه وجود دارد. اهل سنت و جماعت، در طول تاریخ با حاکمیت روابط نزدیک داشتند، در سایه آن رسمی و قانونی بوده‌اند، ولی شیعه همواره در مہجوریت بوده است. شاید دلیل ترس اهل سنت از رسمیت این مذهب پتانسیل‌هایی است که در آموزه‌های آن (شیعه) وجود دارد که به طور طبیعی با مطرح شدن این مذهب، مذاهب دیگر جلوه خود را از دست خواهند داد.

همین اکنون وقتی علمای اهل سنت درباره موضوعی بحث می‌کنند، استناد به فقهای مذاهب اربعه می‌کنند و شیعه را یکی از فرق فقهی و مذهبی اسلامی به رسمیت نشناخته‌اند، حتی آن هنگام که شیخ محمود شلتوت (مفتی اعظم مصر) فتوایی برای به رسمیت شناختن مذهب جعفری در کنار مذاهب دیگر صادر کرد، اعتراضات و انتقادات شدیدالحن علمای اهل سنت برخاست. به دلیل عدم رسمیت این مذهب در کتب فقهی اهل سنت، نظر فقهای شیعه به عنوان یک مذهب اسلامی منعکس نشده است. در منابع معتبر فقهی‌شان نظر مذهبی که در اقلیت هستند، مانند «اباضیه» منعکس شده است؛ اما نظر فقهای شیعه منعکس نشده است. در کتاب‌خانه‌های کشورهای اسلامی به ندرت يك کتاب شیعی یافت می‌شود، برخی از علمای متعصب، کتب شیعی را ضالّه تلقی می‌کنند و شیعیان را گمراه و کافر می‌خوانند. به همین روی امروز بیشتر امت اسلامی نسبت به شیعه ناآگاه‌اند و این پی‌آمد طبیعی تلاش نویسندگان متعصب است.

البته علمای شیعه همواره به کتب برادران اهل سنت توجه داشته و در کتب فقهی شان نظر فقهایی مذاهب اربعه را بیان کرده اند و هیچ گاه تهمت و افترايي به اهل سنت روا نداشته اند، بلکه همواره با منطق و استدلال از مبنای اعتقادی و فقهی شیعه دفاع کرده اند و اتهامات وارده از جانب برخی از علمای اهل سنت را به صورت علمی و دقیق با استناد به منابع خودشان پاسخ داده و عفت قلم و حرمت ادب به اهل سنت رعایت شده است. منطق اندیشمندان شیعه این نیست که با تهمت و افترا حرف خود را به کرسی بنشانند. ممکن است، برخی از افراد مذهبی منسوب به شیعه در کتابی یا نوشته ای بر ضد اهل سنت سخن گفته باشند، یا اشخاصی به عنوان مداح یا منبری سخنانی از روی تعصب گفته باشند و یا به برخی از صحابه یا خلفا هتاکي کرده باشند، اما آن ها هیچ گاه از علمای شیعه و مفتی های مذهب شیعه نبوده اند.

ج) تکفیر و تفسیق

یکی دیگر از موانع برقراری روابط دوستانه بین مسلمین، تکفیر و تفسیق است. در طول تاریخ مذاهب مختلف مخالفان خود را نسبت فسق داده اند؛ اما از زمان به قدرت رسیدن اموی ها و عباسی ها پیوسته فحش، لعن و تهمت زدن به ائمه معصومین^(ع) و شیعیان رایج بوده است و تا کنون بسیاری از علمای اهل سنت برای اغوای عوام بی خبر و ایجاد تفرقه و جدایی میان مسلمانان شیعیان را رافضی، کافر، مشرک و غالی نامیده اند. اندیشه سیاسی برخی اهل سنت از جمله حنبلی ها، نسبت به شیعه سلاح خشونت، تکفیر و تهاجم و غیر واقع بینی بوده است. در نتیجه وقتی برای عوام اهل سنت تلقین شود که شیعه کافر است، آنان خون، مال و ناموس شیعه را حلال دانسته و از هیچ اقدامی علیه پیروان این مذهب دریغ نمی ورزند.

د) اتهام، افترا و شبهه افکنی

مجعولات و افتراءات اهل سنت به شیعه بسیار زیاد است. برخی از نویسندگان اهل سنت علیه شیعه کتاب نوشته اند، هدف شان ضربه زدن به این مذهب است، از هر راهی که امکان داشته باشد. اتهامات و افتراءات اهل سنت علیه شیعه نویسندگان زیادی از اهل سنت و جماعت علیه شیعیان اتهامات و افتراءاتی مطرح نمودند، از جمله «ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم» اندلسی متوفی سال ۴۵۶ قمری در کتاب «الفصل فی الملل والاهواء والنحل» و احمد امین در کتاب «فجر الاسلام» و ناصر عبدالله القفاری» و ابن کثیر در تفسیر قرآن و فرید وجدی و عطیة الله و احمد بن محمد بن عبد ربه قرطبی اندلسی

مالکی متوفی سال ۳۲۸ قمری در قرطبه، در کتاب «عقد الفرید» و احمد بن عبدالحلیم حنبلی معروف به «ابن تیمیه» متوفی سال ۷۲۸ قمری در کتاب «منهاج السنة» و احسان الهی ظهیر در کتاب «الشیعة و السنة» و شمس الدین سرخسی متوفای ۴۸۳ هـ در کتاب فقهی «المبسوط» و فخررازی در تفسیر کبیر و شاه عبدالعزیز دهلوی در تحفه اثنا عشریه و محمد غریب از نویسندگان اهل سنت و ابراهیم سلیمان در «تبذیرالظلام» و سرخسی و شاه عبدالعزیز غلام حکیم دهلوی حنفی هندی متوفای ۱۲۱۳ هـ در «تحفه الاثنی عشریه فی رد الروافض» اتهامات فراوانی بی پایه و اساس به شیعه وارد ساخته است. کتابها و مقالات فراوانی بر تکفیر و حلال بودن خون ناموس و مال شیعیان نوشته و منتشر شده است که در عصر کنونی وهابیها در این میدان گوی سبقت را از همه ربوده اند. هم اکنون صدها سایت برضد شیعه برنامه پخش می کنند و مسلمانان را از خطر توسعه افکار شیعی می ترسانند. طرح هلال شیعی از سوی ملک حسین، پادشاه اردن در راستای مبارزه و مقابله با گسترش رو به رشد حرکت شیعی است. اما موضع دانشمندان شیعه در مقابل افتراءات و اتهامات اهل سنت، منطق تعامل، گفت و گو و مجادله احسن بوده است و تا کنون صدها جلد کتاب از طرف دانشمندان شیعه در پاسخ به کتابهای منتشر شده علیه شیعه نوشته شده است. ما در این مقاله در صدد بررسی و نقد و پاسخ این اتهامات و شبهات نیستیم، علاقمندان را به مهم ترین کتابهای اندیشمندان شیعه که در پاسخ به این افتراءات و اکاذیب نوشته شده است، ارجاع می دهیم:

۱. الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب (۱۱ جلد) اثر علامه عبدالحسین امینی، کتاب ارزشمند و مستندی است بر اثبات حقانیت ولایت ائمه و پاسخ علمی و مستند به شبهات و اتهامات اهل سنت با استفاده از کتاب و سنت خصوصاً از منابع اهل سنت.

۲. عبقات الانوار فی امامة الأئمة الاطهار (۲۳ جلد) تألیف میر حامد حسین پاسخی است علمی، مستند و منطقی به کتاب «تحفه الاثنی عشر فی رد الروافض»، شاه عبدالعزیز دهلوی (۱۱۵۹-۱۲۳۹ هـ ق).

۳. احقاق الحق و ازهاق الباطل (۱۶ جلد) اثری از سید نورالله حسینی مرعشی شوشتری (۱۰۱۹-۵۶) پاسخی است به «ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل» اثر فضل الله بن روزبهان که در رد «نهج الحق و کشف الصدق» اثر علامه حلی (۶۴۸-۷۳۶) که به درخواست سلطان اولجایتو محمد خدا بنده نوشته بود، می باشد. این کتاب با حواشی و تعلیقات آیت الله مرعشی در ۱۶ مجلد انتشار یافت و با محققات ۳۲ جلد شده است.

۴. «دلائل الصدق فی نهج الحق» علامه مظفر بر رد ابطال الباطل فضل روز بهان.
۵. منهاج الشریعة از سید مهدی موسوی قزوینی متوفای ۱۳۵۸ بر رد منهاج السنه ابن تیمیه نوشته شده است.
۶. اکمال الملة في نقض منهاج السنة از شیخ سراج الدین حسن یمانی مشهور به فدا حسین.
۷. الإمامة الكبرى و الخلافة العظمی (۸ جلد) تألیف سید محمد حسن قزوینی متوفای ۱۳۸۰.
۸. البراهین الجلیة فی کفر ابن تیمیه، از سید حسن صدر کاظمی متوفای ۱۳۵۴.
۹. عبدالله ابن سباء (۲ ج)، سید مرتضی عسکری.

این کتاب‌ها با متد و روش‌های علمی، منطقی، استدلالی و با استفاده از منابع اهل سنت نگارش یافته و پاسخ‌های مستدل و مستند ارائه داده‌اند، بدون آن‌که علیه مذاهب دیگر حمله کنند و یا به کسی تهمت، افتراء یا اهانت کرده باشند. هدف این کتاب‌ها اصالت بخشیدن و اثبات حقانیت مذهب خود با دلیل و برهان و رفع شبهات و دفع اتهامات و شبهات اختلاف برانگیز است. علامه امینی در کتاب گرانسنگ «الغدیر» پس از نقل اکاذیب «ابن تیمیه»، «آلوسی»، «قصیمی» مبنی بر این‌که شیعه برخی از اهل بیت را از قبیل «زید بن علی بن الحسین» دشمن میدارد، تحت عنوان نقد و اصلاح میگویند: «... این دروغ‌ها و تهمت‌ها تخم فساد را میکارد و دشمنی‌ها را میان امت اسلام بر میانگیزد و جماعت اسلام را تبدیل به تفرقه میکند و جمع امت را متشتت میسازد و با مصالح عامه مسلمین تضاد دارد.»

در جای دیگر این کتاب پس از انتقاد، چند کتاب از قدمای اهل سنت و چند کتاب از کتب متأخرین آن‌ها، اظهار تأسف می‌کند که چگونه «مصر» که این همه نیک‌نامی در تاریخ اسلام داشته اکنون افرادی به عنوان دانشمندان این کشور علیه پیروان اهل بیت کتاب می‌نویسند، آنگاه اعلام خطر می‌کند که همگان در قبال این مسایل مسؤولیت دارند و حکومت‌ها نباید اجازه چاپ چنین مطالب تفرقه‌انگیز را بدهند. بعد می‌گوید: «هدف ما از نقل و انتقاد این کتب، این است که به امت اسلام اعلام خطر کنیم و آنان را بیدار کنیم که این کتاب‌ها بزرگ‌ترین خطر را برای جامعه اسلامی به وجود می‌آورد، زیرا وحدت اسلامی را متزلزل میکند، صفوف مسلمین را میپراکند و هیچ عاملی بیش از این کتب صفوف مسلمین را از هم نمیپاشد و وحدت‌شان را از بین نمیببرد و رشته اخوت اسلامی را پاره نمیکند.»

ه) اهانت به مقدسات

اهانت به مقدسات و توهین اشخاص مورد احترام مذاهب، یکی دیگر از موانع اتحاد است. متأسفانه بعضی از نوشته‌های اهل سنت که به مقدسات شیعه اهانت می‌کنند به خصوص به عتبات عالیات و اماکن مقدسه شیعه و از طرف عوام شیعه نیز اعمال تحریک‌آمیز و برخلاف اندیشه وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز مشاهده می‌شود. برخی از نویسندگان و مبلغان شیعه تحت تأثیر حب و بغض بدون توجه به آثار و پی‌آمد آن نسبت‌ها و حرف‌هایی ناروایی درباره برخی خلفا بیان کرده‌اند که مبنای درست ندارد. برخی از اهل سنت هم این مسایل را مستمسک قرار داده و از آن به عنوان حربه علیه شیعه استفاده می‌کنند. برخی از اهل سنت این اعمال تحریک‌آمیز را به اصل مذهب شیعه نسبت می‌دهند، در حالی که برخی از آداب و رسوم ربط به مذهب ندارد، بلکه توسط برخی افراد متعصب و جاهل جامعه شیعه در برخی کشورها و در برخی مقاطع تاریخ در بین شیعیان رواج یافته است.

یکی از اتهامات جدی اهل سنت به شیعه مسأله سب خلفا و نسبت‌های ناروا به شیخین و سب ام‌المومنین عایشه است، این اتهام به علما و فقیهان شیعه روا نیست، زیرا علما فقهای شیعه با ناسزاگویی به برخی از صحابه و خلفا را جایز نمی‌دانند، ممکن است توده عوام شیعه در برخی جاها به برخی از صحابه اهانت کرده باشند، اما این موضوع کلیت ندارد و در همه‌جا و در بین همه شیعیان رایج نیست.

ارزیابی موانع فرهنگی؛ یکی از عوامل بسیار مهم که سبب وا رفتگی مسلمین می‌شود و هم‌پستگی مسلمین را از بین می‌برد، موانع فرهنگی است. نقش و تأثیر موانع فرهنگی در ایجاد تنش و درگیری بسیار بارز است، به نظر نگارنده، یکی از عوامل مهم اختلاف عامل عدم شناخت از حقیقت یکدیگر و تعصب و جزم‌اندیشی می‌باشد. نسبت‌های ناروا، تهمت‌ها، ناسزاگویی‌ها، تکفیرها، شایعه‌پراکنی‌ها، جوسازی و شبهه‌افکنی‌ها از جهل و تعصب کورکورانه برمی‌خیزد که رفتارهای خشونت‌بار پی‌آمد آن است. وجدان آثار جهل و تعصب در مجعولات و اتهامات علمای اهل سنت درباره شیعه را به خوبی آشکار می‌سازد. تعجب‌آور است، چگونه این نویسندگان این اکاذیب را به شیعیان نسبت می‌دهند، براساس کدام دلیل و سند معتبر این گونه می‌گویند. علت اصلی این همه عناد و کینه و بغض نسبت به یک مذهب [با وجود تفاوت‌های در برخی مسایل] چیست؟ آیا در همه جای دنیا، چنین است؟ آیا این استبداد رأی و جزمیت محض نیست؟ چگونه این مفتیان و عالمان برخلاف روایات پیامبر اسلام^(ص)، پیروان یک مذهب اسلامی را که به وحدانیت خدا و نبوت محمد

مصطفی^(ع) و قیام روز جزا شهادت می دهند و شبانه روز پنج وعده نماز می خوانند و زکاتی را که خداوند متعال بدان دستور داده می پردازند. ماه مبارک رمضان را روزه می گیرند و قرآن مجید را به عنوان کتاب مقدس آسمانی قبول دارند و مورد احترام قرار می دهند، بدعت گذار در دین و کافر می دانند؟! آیا در کتاب صحیح مسلم و صحیح بخاری نیامده است که رسول خدا^(ص) فرمود: کسی که «لااله الاالله» بگوید، جان و مالش مصئون است؟ پس مبنای تکفیر شیعیان چیست؟ از مطالعه کتب روایی و فقهی اهل سنت می توان استنباط کرد، این فتاوا بر اساس ملاک و مبنای مذاهب اهل سنت نیست؛ زیرا بر مبنای آنان نمی توان اهل قبله و کسانی که مسلمان هستند و ضروریات اسلام را قبول دارند، به کفر متهم کرد. پس نظر این مفتیان مبنایی دینی و شرعی ندارند، بلکه عاملی دیگر در آن دخیل است. مسلماً جهل و تعصب کوررکورانه نقش عمده ای در این نوشته ها دارد، البته عوامل دیگر مانند انگیزه های سیاسی نیز دخیل است که در بخش عوامل سیاسی بیان خواهد شد.

عامل جهل و تعصب در جامعه شیعی هم وجود دارد، نسبت هایی که در برخی کتب شیعی یا در گفته ها به شیخین و ام المؤمنین داده می شود و برگزاری مراسم عمرگشان ناشی از تعصب و جهل است. توهین به کسانی که مورد احترام ملیون ها مسلمان در سراسر دنیا می باشد و جریحه دارکردن احساسات آنان و تیره کردن روابط شیعه و سنی و در نهایت در خطر انداختن جان شیعیان و ایجاد تنش و اختلاف بین مسلمانان، مسلماً عاقلانه نیست. آیا با برگزاری مراسم عمرگشان حق غصب شده علی^(ع) برمی گردد؟ اگر لعن و نفرین و اعلام انزجار از شیخین امر واجب و جزء عقاید شیعه است، چرا خود ائمه چنین نکردند؟ چرا حضرت علی^(ع) پشت سر آنان نماز می خواند؟ اگر آنان واجب اللعن بودند، نماز خواندن پشت سر آنان چه حکمی دارد؟ اگر کسی بگوید: شرایط زندگی حضرت علی^(ع) با شرایط زندگی ما فرق می کند، حضرت به خاطر مصلحت اسلام و مسلمین با خلفا کنار آمد و نمازی که می خواند، از باب تقیه بود، همین جواب را می توان درباره شرایط شیعیان طرح ساخت، زیرا:

۱. شرایط زندگی حضرت علی^(ع) از وضع شیعیانش به مراتب بهتر بود، مردم احترام حضرت را داشتند و کسی نمی توانست، متعرض ایشان شود، اما شیعه علی^(ع) در طول تاریخ مظلوم و تحت فشار بوده و اینک هم تحت فشار است، شیعیان ایران در اکثریت هستند، اما در دیگر کشورها اقلیت هستند و شرایط زندگی برای شان بسیار دشوار است.

۲. همان مصلحت امروز هم وجود دارد، امروز هم مسلمانان به اتحاد و هم‌پستگی نیاز دارند؛ از سوی شرایط، اوضاع، احوال، دشمنان و توطئه‌های آنان بسیار پیچیده و قوی‌تر از زمان حضرت علی^(ع) است.

۳. اگر کنار آمدن با خلفا در زمان ائمه از باب تقیه و حفظ جان خود و شیعیان بوده، همان ملاک اینک هم وجود دارد. چرا ما برای حفظ جان خود و شیعیان با مخالفین کنار نیاییم و اعمال تحریک‌آمیز را کنار نگذاریم، قطعاً هیچ شیعه‌ای از حضرت علی^(ع) انقلابی‌تر، مسلمان‌تر و فداکارتر نیست، وقتی ایشان به خاطر مصالح اسلام و مسلمین ستم‌ها و ظلم‌ها و حرمت شکنی‌ها را نادیده گرفت و اقدامات تحریک‌آمیز انجام نداد، شیعه به ایشان اقتدا نمی‌کند. شیعیان باید بدانند امامت عنصر اصلی اندیشه سیاسی شیعه است و در اندیشه سیاسی شیعه اعتقاد به «ولاء» با اصل «برائت» توأم گردیده است. معنای این دو واژه عبارت است از وجوب تولی و تبری و دوستی و وفاداری به اهلیت و دوری جستن از دشمنان آنان؛ برائت از دشمنان آل محمد^(ص) به معنای رد آنان است، بی آن‌که به تکفیر و لعن و مانند آن وارد شود. اما درباره لعن دشمنان علی^(ع) و غاصبان حق او باید بگوییم، این منحصر به کسی است که مورد ظلم قرار گرفته است، به استناد کلام خداوند: «لایحب الله الجهر بالسؤ من القول الا من ظلم» (نساء/ ۱۴۸) خداوند بانگ برداشتن بدزبانی را دوست ندارد، مگر از کسی که بر او ستم رفته باشد.

گذشته از این، توهین به مقدسات و افراد مورد احترام پیروان مذاهب، نادرست و بر خلاف شرع و عقل است. خداوند در قرآن کریم سوره انعام از ناسزاگویی به خدایان بت پرستان نهی کرده و می‌فرماید: «ولاتسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغیر علم»؛ (معبود) کسانی را که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبادا آنان (نیز) از روی ظلم و جهل خدا را دشنام دهند. شیخ طوسی در تفسیر تبیان در شأن نزول این آیه می‌گوید: سبب نزول این آیه این بود که تعدادی از مسلمانان خدایان بت پرستان را سب می‌کردند. ابوجهل به پیامبر گفت: یا محمد! ناسزاگویی به خدایان ما را ترک کن و الا ما هم خدایی که ترا فرستاده ناسزا خواهیم گفت. در این آیه خداوند مسلمانان را از دشنام و ناسزاگویی به بت‌ها و معبود مشرکان بر حذر می‌دارد. قرآن آشکارا از این موضوع نهی کرد و رعایت ادب و عفت و نزاکت در بیان را حتی در برابر خرافاتی‌ترین و بدترین ادیان لازم شمرد.

حضرت علی^(ع) نیز از ناسزاگویی به شدت منع کرده است. در جنگ صفین شنید که برخی از لشکریان امام اهل شام را ناسزا می‌گویند، حضرت خطابه‌ای ایراد فرمود: «اینی

اُکره لکم اُن تکونوا سبّابین...؛ من خوش ندارم شما دشنام‌دهنده باشید.» عقل هم حکم می‌کند که شکستن حریم مقدسات دیگران نادرست است؛ زیرا در واقع حرمت مقدسات خودمان را می‌شکنیم و به دیگران این اجازه را می‌دهیم که آنان هم مقابله به مثل کنند. برادران اهل سنت نیز آن چه را از برخی افراد می‌شنوند یا می‌بینند، به حساب مذهب شیعه نگذارند، شیعه اثنای عشری مذهب و مکتبی است که عقل و خرد در آن حاکم است، از افراط و تفریط و غلو به دور است. شیعه اثنی عشری با تأسی به پیشوایان دین ناسزاگویی و اهانت به هیچ مسلمانی را جایز نمی‌داند، چه رسد به صحابه پیامبر^(ص) که در بین مسلمانان دارای احترام است.

۴. موانع سیاسی

یکی از موانع اتحاد مذاهب اسلامی در طول تاریخ انگیزه‌های سیاسی بوده است. مطالعه تاریخ صدر اسلام و بررسی اوضاع و احوال حاکی است که عامل بسیار مؤثر در ایجاد افتراق و چنددستگی بین امت اسلامی که منجر به نزاع و درگیری بین مذاهب اسلامی شده است، انگیزه‌ها و اغراض سیاسی بوده است.

الف) امویان

نخستین فرمانروایی که با ترفندهای گوناگون میان مسلمانان جدایی افکند و بذر دشمنی و نفاق را در میان آنان پراکند، معاویه بن ابی سفیان بود، قبل از معاویه نیز اختلافاتی به صورت‌های گوناگون ایجاد شده بود، لیکن نحوه آن به کلی متفاوت بود. متهم ساختن شیعه به کفر، الحاد و زندقه و به دار آویختن و به شهادت رساندن تعداد زیادی از شیعیان، ضبط اموال‌شان به جرم دوستی با امیر مؤمنان و بیزاری جستن از علی^(ع) و تکریم دوستان و مداحان عثمان از سیاست معاویه بود. وی در جریحه‌دار کردن قلوب شیعیان و ایجاد کینه و کدورت بین مسلمانان بسیار کوشید، دستور داد تا در منابر، در اعیاد و محافل رسمی به دشنام علی^(ع) دهان بگشایند. این سنت سیئه تا زمان عمر ابن عبدالعزیز ادامه داشت. به نقل برخی از منابع تاریخی بنی امیه مدت شصت سال در حدود هفتاد هزار منبر حضرت علی^(ع) را سب و لعن کردند. معاویه گروهی مانند ابوهریره، عمر بن عاص، مغیره بن شعبه و عروه بن زید را اجیر کرده بود که در مدح عثمان و بنی امیه حدیث جعل کنند. آن گونه که او می‌خواست و براساس خواسته‌ها و منافع بنی امیه به جعل حدیث پرداختند. از سوی دیگر معاویه و خلف او زید و حاکمان بنی امیه به آزار و شکنجه شیعیان می‌پرداختند، شهادت

امام حسین^(ع) و یارانش نمونه بارز دشمنی بنی‌امیه با اهل‌بیت و پیروان آنان است. شیعیان نیز ساکت نمی‌نشستند و به صورت‌های مختلف با بنی‌امیه به مبارزه برمی‌خاستند و اگر یارای مبارزه آشکار نداشتند، پنهانی برای بر انداختن بنی‌امیه میکوشیدند تا سرانجام امویان را از میان بردند.

ب) عباسیان

عباسیان با شعار دفاع از اهل‌بیت به قدرت رسیدند، اما پس از قدرت‌یافتن پیشوایان شیعه را مزاحم حکومت دانستند، از هیچ‌گونه ستمی به خاندان عصمت و پیروان‌شان دریغ نورزیدند. دشمنی با شیعه روز‌به‌روز تشدید شد، کینه و نفرت عوام‌الناس اهل‌سنت به شیعه، به یک فرهنگ تبدیل شد. عباسیان فرقه‌های کلامی و فقهی را در مقابل هم قرار می‌دادند تا آنان کاری به حکومت نداشته باشند. گاهی بعضی از مذاهب کلامی را مورد تأیید قرار می‌دادند، مثلاً مانند مأمون و دو تن از جانشینان وی به شدت از عقاید معتزله حمایت می‌کردند. مأمون تا آن‌جا پیش رفت که مذهب معتزله را مذهب رسمی دولت اعلام کرد. در سال ۲۱۲ ق فرمان حکومتی مبنی بر اعتقاد اجباری به «حادث بودن» و «خلق قرآن» صادر کرد و ملاک گزینش و انتصاب کارگزاران، امیران لشکر، قاضیان را اعتقاد به خلق قرآن قرار داده بود و کسانی که چنین عقیده نداشتند، از کار برکنار می‌شدند. از دوره متوکل اشاعره مورد تأیید قرار گرفت، شاید دلیل آن اعتقاد اشاعره به جبر باشد. اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی و عقیده به جبر در افعال عباد بهتر می‌توانست خطاهای دستگاه خلافت را بپوشاند و توجیه کند، رسمیت پیدا کرد و رویه‌های دیگر مردود دستگاه خلافت واقع شد. اشاعره از آن‌جا که از بحث‌های مبتنی بر دلائل عقلی نفرت داشت و زیر بار آزاد فکری نرفته عقیده به جبر در افعال عباد را جزء مذهب کرده بود و می‌گفتند؛ هرچه بر انسان بگذرد، آن را خدا خواسته و باید چنین باشد؛ این مذهب مورد تأیید متوکل و علمای دست‌نشانده آنان واقع گردید. مذهب سنیان مذهب رسمی دولت عباسی شد و پیروان مذاهب دیگر چون شیعیان و معتزله مورد تعقیب قرار گرفتند، اما سیاست متوکل نسبت به شیعیان بسیار سخت‌گیرانه و شدیدتر بود و تعدادی زیادی از آنان را به قتل رساند. متوکل در سال ۲۳۶ هـ ق دستور تخریب مرقده امام حسین^(ع) و خانه اطراف آن را صادر کرد و شیعیان را از زیارت باز داشت.

بقیه خلفای عباسی نیز از اشاعره حمایت نمودند، حتی «القادر بالله» دستور ممنوعیت ترویج و تدریس عقاید معتزله را صادر نمود و به «محمود غزنوی» دستور داد که گروه‌های

مانند: معتزله، شیعه، اسماعیلیه و... را تحت تعقیب قرار داده، به قتل برساند و اموالشان را ضبط کند. در بغداد نیز در مساجد شیعه خطیب سنی تعیین کرد که با واکنش مردم و مواجهه و به خطبا شیعه دستور داده شد که اسم حضرت علی^(ع) را در خطبه‌هایشان به زبان نیاورند. بعد از رسمیت مذاهب چهارگانه توسط «القادر بالله» محدودیت علیه شیعه بیشتر شد، مذهب شیعه یک مذهب غیر رسمی تلقی می‌شد.

توضیح این که اهل سنت به دلیل محروم بودن از منبع اهلیت^(ع) و محدودبودن روایات نبوی^(ص) در مواجهه با مسایل و موضوعات جدید چاره‌ای جز اجتهاد و روی‌آوری به قیاس مصالح مرسله سد ذرایع و... نداشتند که در نتیجه صاحبان رأی و ارباب قیاس رو به فزونی گذاشتند و احکام الهی تابع هوی و هوس گردید. در اواخر قرن چهارم کثرت فتاوی گوناگون به جایی رسید که مسلمانان در یک موضوع شاهد فتاوی رنگارنگ بودند! حیران و سرگردان که به کدام یک از آن‌ها عمل کنند!! براین اساس سران اهل سنت تالی فاسد این گونه اختلافات را حس کرده و به «القادر بالله» خلیفه عباسی پیشنهاد دادند که باید از اختلافات جلوگیری شود. در آن وقت پیروان چهار مذهب فقهی یاد شده، از پیروان مذاهب فقهی دیگر بیشتر بودند. «القادر بالله» برای به رسمیت شناختن هر یک از مذاهب چهار هزار (۴۰۰۰) مقال طلب کرد. طرفداران مذاهب اربعه فقهی، هر یک مبلغ مذکور را به خلیفه عباسی القادر بالله پرداختند و از طرف او هم دستور صادر شد که چهار مذهب فقهی نامبرده رسمیت دارند و قانونی می‌باشند، اما شیعه، از آن جا که همیشه درگیر با حکومت‌های فاسد بود و در نتیجه مغضوب حاکمان جائر بنی امیه و بنی عباس قرار گرفته بود، از نظر تعداد نسبت به پیروان دیگر مذاهب فقهی در اقلیت بسر می‌برد، مرجع و پیشوای فقهی شیعیان در آن زمان سید مرتضی علم‌الهدی بود، این مبلغ را تهیه نتوانستند، مذهب فقهی جعفری رسمیت پیدا نکرد.

ج) حاکمان فعلی کشورهای اسلامی

تردیدی نیست که اختلاف و حتی جدایی میان پیروان مذاهب تسنن و تشیع را حکام جور با لطایف‌الحیل و اغلب غیر مستقیم، به وجود آورده و به آن دامن زده‌اند تا میان این دو قشر عظیم اسلامی خصومت به وجود بیاورند و از گردآمدن آنان برای مبارزه با ستمگرها آسوده خاطر گردند. این سیاست منحصر به حکومت امویان و عباسیان نبود، بلکه اکنون هم حکومت‌های موجود در جهان اسلام که اکثراً دست‌نشانده و به زور سر نیزه و حمایت

قدرت‌های استعمارگر روی کار آمده‌اند، از مردم فاصله دارند و مردم نقشی در انتخاب نوع حکومت و خود حاکمان نداشته‌اند، از عامل تفرقه برای دوام حکومت‌شان استفاده می‌کنند. مثلاً ملک عبدالله دوم پادشاه سابق اردن از رشد شیعه در کشورهای اسلامی اظهار نگرانی و به اهل سنت اعلام خطر می‌کند. ولی همین پادشاه از نفوذ اسرائیل در کشورهای اسلامی هراس ندارد و با او رابطه برقرار می‌کند. دلیل این نگرانی ترس از دست دادن حکومت است؛ اگر شیعه و سنی در کنارهم باشند، حکومت‌های سازش‌کار و موروثی جایگاهی نخواهند داشت. در آن سلطنت صورت ملک عبدالله و امثال او به مخاطره خواهد افتاد. به هر روی حاکمان فعلی کشورهای اسلامی نیز از آن سیاست قدیمی اختلاف بینداز و حکومت کن، بهره می‌گیرند و گرنه مردم عادی چه سنی و چه شیعه با یکدیگر اختلافی ندارند تا کشتار همدیگر بپردازند.

انگیزه‌های سیاسی در لعن و تکفیر و تفسیق شیعه دخیل بوده است. کسی به خاطر تفاوت در عقیده دیگری را لعن و نفرین نمی‌کند؛ زیرا اگر به صدر اسلام بازگردیم، می‌یابیم که هر شخصی با ادای شهادتین مسلمان محسوب می‌شد و در هیچ متنی از متون دینی نیامده که اعتقاد به فضل صحابه و اعتقاد به خلق قرآن یا عدم خلق آن و به کلام نفسی و مسایل دیگر - که امروز مطرح است -، باعث خروج از دین می‌شود. بنابراین، انگیزه‌های سیاسی عامل اصلی و چاشنی تفرقه و اختلاف در طول تاریخ بوده است. امروز می‌تواند زمینه اتحاد را نیز فراهم کند. انگیزه‌ها و دواعی سیاسی این همه کینه و نفرت را بین مسلمانان ایجاد کرده است.

۶. موانع خارجی یا ترفندهای استعمار

یکی دیگر از موانع وحدت ترفندهای استعمار در ایجاد تفرقه بین مسلمانان است. استعمارگران برای تسلط بر کشورهای اسلامی همواره با مقاومت مسلمانان مواجه بوده‌اند و راه شکستن این پایداری را در ایجاد چند دستگی و نفاق مسلمانان می‌جسته‌اند. استعمار انگلیس با مطالعات عمیق و راهبردی جاسوسان خود تنها راه سلطه بر کشورهای اسلامی و درهم شکستن قدرت آنان ایجاد اختلاف یافت. «گلاستون» وزیر مستعمرات انگلیس در سخنرانی رسمی خویش در جمع مأموران وزارت مستعمره مشرق زمین گفته بود: «دو گردنه سختی که راه تسلط ما را بر مستعمرات اسلامی بسته و با تمام قوا باید در برداشتن آن کوشید.» در این وقت قرآنی را که همراه آورده بود، نشان داد و گفت: «(اول این کتاب)، هرگز

گام‌های انگلیس در خاور میانه پایدار نخواهد شد، تا وقتی که «قرآن» در بین مسلمانان تلاوت [و عمل] شود، آن‌گاه اندکی سکوت کرده و با دست چپ به سمت مشرق اشاره نمود و گفت: «دوم این کعبه است.» بر این اساس ترویج قومیت‌گرایی، ملی‌گرایی و تعصبات افراطی مذهبی، حزب‌گرایی و تضعیف پایه‌های ایمان از طریق تهاجم فرهنگی، مهم‌ترین شگردهای استعمار برای وحدت شکنی است. استعمار انگلیس در طول چند قرن علیه مسلمانان توطئه کرد و نفاق افکند و هم‌اکنون نیز دستان این جنایتکاران در پشت اعمال خشونت طلبانی که اماکن مذهبی و مساجد و مردم بی‌دفاع را هدف قرار می‌دهند، کاملاً مشهود است. مهم‌ترین راهبرد استعمار انگلیس عبارت است از:

الف) تحریک احساسات مذهبی

ایجاد تفرقه بین شیعه و اهل سنت و برافروختن آتش نفاق در کشورهای اسلامی از سیاست راهبردی و کلان دولت انگلیس و همه‌ی استعمارگران است. «گاردنر» در کنفرانس تبشیر اردینبورگ یکی از راه‌های غلبه مسیحیت بر مسلمانان را شکستن اتحاد و همدلی و همکاری صمیمانه بین مسلمانان و ایجاد تفرقه و جدایی بین پیروان دو مذهب شیعه و سنی می‌داند و پیشنهاد می‌کند که در ایران که اهمیت خاصی در جداسازی اسلام «تسنن» از «تشیع» دارد، تعداد مبشران زیاد شود. وی از این‌که فرصت از دست رفته و دیر شده اظهار تأسف می‌کند، ولی می‌گوید: چند سال پیش فرصت بیشتر بود، آیا باید آن را به طور کامل از دست داد؟

۲. برانگیختن احساسات ملی و تجزیه کشورها

تحریک احساسات ملی و نژادی و ناسیونالیستی یکی دیگر از سیاست‌های راهبردی استعمارگران می‌باشد. نمونه آن‌را در تحریک اعراب علیه دولت عثمانی مشاهده می‌نماییم. طراح تجزیه امپراتوری عثمانی «توماس ادوارد لورنس» معروف به پادشاه بی‌تاج عرب می‌باشد، وی در سال ۱۸۸۸ در انگلستان متولد شد. لورنس در سال ۱۹۰۷ وارد دانشکده دینی مسیحیت «یسوع» در دانشگاه آکسفورد انگلستان شد و گرایش تخصصی او تحقیق آثار تمدن‌های زیر آب‌ها بود. «لورنس» درباره تمدن اسلام و کشورهای عربی مطالعاتی را آغاز کرد و با سفر به کشورهای عربی با عقاید، فرهنگ، آداب و رسوم آنان آشنایی پیدا کرد. پس از تکمیل تحقیق و مطالعات درباره اعراب از سوی دولت انگلیس مأموریت یافت تا با «شریف حسین» متنفذترین رهبر عرب در جزیره العرب و حاکم مکه ارتباط برقرار کند و او را علیه حکومت ترک‌ها بشوراند، پسران شریف حسین (عبدالله، فیصل و زید) نیز

از شکارهای بعدی لورنس بودند. شریف حسین پسرش «فیصل» را به مصر فرستاد تا از نمایندگان دولت انگلیس قول همکاری در جنگ اقوام عرب علیه دولت ترک‌ها را بگیرد. شریف حسین و فرزندانش به تکاپوافتادند؛ تا پنهانی با رؤسای قبائل عرب هم‌آهنگی برقرار کرده و از آنان جهت جنگ استقلال طلبانه اعراب! در برابر ترک‌ها بیعت بگیرد.

سران عرب استان‌ها، علیه دولت مرکزی به عنوان «جنگ استقلال طلبانه»! و تحریک دولت مرکزی عثمانی علیه این شورش‌گران جنگ آغاز شد. عرب‌های سوریه از سویی به رهبری مخفی فیصل، عرب‌های حجاز از سوی دیگر به رهبری شریف حسین و... علیه امپراتوری عثمانی وارد جنگ شدند. در نهایت پس از ختم جنگ جهانی امپراتوری عثمانی تجزیه شد. لورنس پس از اتمام جنگ جهانی و کامیابی در تجزیه امپراتوری بزرگ عثمانی به انگلیس برگشت به تدوین و تدریس تجربیات خویش به کادر استعمار انگلیس پرداخت. طرح تجزیه دولت‌های مقتدر اسلامی و ایجاد کشورهای کوچک با سردمداران وابسته غیر مردمی برای جلوگیری از تشکیل یک دولت بزرگ اسلامی از راهبردهای اساسی سیاست انگلیس بود.

«وُلنی» در سفرنامه خود به سوریه و مصر یکی از مهم‌ترین اکتشافات خویش را برای غلبه غرب بر شرق و کشورهای اسلامی چنین ارائه می‌دهد: «هیچ‌گونه ارتباط صمیمی با امپراتوری عثمانی فایده ندارد؛ زیرا آنان (مسلمانان آن کشور) متعصب و پای‌بند به دین خود هستند و از اروپایی‌ها بدشان می‌آید... پس «باید امپراتور بزرگ عثمانی به چند کشور کوچک تجزیه شود» و ملت‌های سرزمین‌های مختلف این کشور از زیر حکومت مرکزی آزاد شوند.

«اورمبسی‌گو» وزیر مستعمرات انگلیس در تاریخ سال ۱۹۳۸م طی نامه به پادشاه انگلستان چنین می‌نویسد: جنگ [جهانی] به ما آموخت که «وحدت اسلامی» خطرناکترین چیزی است که باید امپراتوری با آن مبارزه کند، نه فقط امپراتوری بریتانیا بلکه فرانسه هم در خطر است، خوش‌بختانه خلافت بزرگ عثمانی از بین رفت و امیدواریم که دیگر برنگردد. سیاست‌های کامیاب ما در جنگ جهانی اول نسبت به اعراب فقط حاصل تکنیک ما علیه ارتش ترکیه نبود، بلکه مرهون نقشه‌هایی است که به جداسازی دو شهر مقدس مکه و مدینه از خلافت عثمانی در آن زمان انجامید.

ج) ایجاد اختلاف مرزی

ایجاد اختلاف مرزی در بین دولت‌های کوچک وابسته به منظور دوام تنش بین دولت‌های دو سوی مرز زمینه‌ساز حضور استعمار تحت عنوان نیروی صلح است. ترفندی که استعمار هنگام عقب‌نشینی از سرزمین‌های مستعمره از خود به جای گذاشت. دامن‌زدن استعمار و مزدورانش به اختلاف مرزی بین ایران و عراق که در نهایت منجر به جنگ رژیم بعث عراق علیه جمهوری اسلامی ایران انجامید و در طول هشت سال خسارات جانی و مالی فراوانی به دو کشور اسلامی وارد کرد. همچنان دامن‌زدن به اختلاف مرزی عراق و کویت و تشویق رژیم صدام به اشغال کویت منجر به جنگ دوم خلیج فارس و حضور رسمی نظامی آمریکا و انگلیس در منطقه شد، همین‌گونه اختلافات مرزی بین عربستان و یمن و تنش بین دو کشور/ اختلاف مرزی بین قطر و عربستان/ اختلافات مرزی امارات و قطر/ اختلافات مرزی بین هند و پاکستان و بحران کشمیر ده‌ها سال است که این بحران ادامه دارد و تا کنون دو کشور سه بار باهم بر سر کشمیر جنگیده‌اند و اکنون مسابقه تسلیحاتی و اتمی دو کشور در همین راستاست. ترکیه و یونان بر سر قبرس، ترکیه و سوریه بر سر منطقه اسکندرون، افغانستان و پاکستان نیز بر سر صوبه سرحد و خط دیورند اختلاف مرزی دارند و این اختلاف سبب شده که پاکستان همواره در صدد برهم‌زدن امنیت و ثبات در افغانستان باشد. تقویت، تجهیز و حمایت تسلیحاتی پاکستان از گروه‌های مخالف دولت افغانستان به منظور تضعیف دولت افغانستان در راستای همین اختلاف است. این همه از دست‌آوردهای استعمار است. این سیاست‌ها برای این طراحی شده تا مسلمانان همواره درگیر باشند و بهانه‌ای برای حضور و یا دخالت استعمارگران در منطقه میسر شود. این اختلاف مرزها مانع برقراری روابط دوستانه و اتحاد و هم‌بستگی آنان می‌گردد.

د) حمایت از فرقه‌های افراطی و تندرو

یکی دیگر از ترفندهای استعمار و دشمنان اسلام، حمایت از فرقه‌های تندرو و افراطی است. ترفندهای استعمار در کشورهای اسلامی برای بی‌هویت‌ساختن هویت اسلامی که الهام گرفته از قرآن و سنت و مایه وحدت امت اسلامی است، شکل‌های مختلف به خود گرفته که خطرناک‌ترین این ترفندها، آن است که در پی فاسدساختن عقیده مسلمانان چه در وجه تشکیک و چه در بی‌تفاوت‌ساختن آن می‌باشد. برای ایجاد شبهه و تشکیک حمایت از فرقه‌های افراطی و تندرو مذهبی در دستور کارشان قرار دارد. استعمار انگلیس برای رسیدن

به اهداف استعماری دو نقطه مهم جهان اسلام که کانون دو مذهب مهم (شیعه و سنی) اسلامی یعنی ایران و عربستان را مورد توجه قرار داد. از فرقه افراطی «وهابیت» در عربستان و «بهائیت» در ایران حمایت کرد. در دوران معاصر هم برای ایجاد روحیه بی تفاوتی و تساهل یا کمرنگ ساختن غیرت دینی فرقه‌هایی را در کشورهای اسلامی به وجود آوردند که مجال طرح آن نیست.

الف) وهابیان و پیروان اهل حدیث در عربستان

«محمد بن عبدالوهاب» از مردم «نجد» در سال ۱۱۱۵ هـ ق در شهر «عیینه» متولد شد. پدرش قاضی آن شهر بود. از کودکی به مطالعه کتاب‌های تفسیر و عقاید و حدیث علاقه شدید داشت و فقه حنبلی را نزد پدر- از علمای حنبلی بود- آموخت. حنبلی‌ها از عمده‌ترین پیروان مکتب اهل حدیث اند، منع زیارت قبور پیشوایان دین عدم جواز ساختن گنبد و لزوم ویران کردن آن‌ها، منع توسل به پیامبر و ائمه^(ع) و طلب شفاعت از آنان منع سوگند به غیر خدا، مخالفت با عقل، فلسفه، تشیع و تصوف از عقاید آنان بود. محمد بن عبدالوهاب تحت تأثیر عقاید سخت‌گیرانه حنبلی‌ها از آغاز جوانی بسیاری از اعمال مذهبی مردم «نجد» را زشت شمرد. مدتی هم در بصره زندگی کرد. عقاید مردم را زیر سوال می‌برد، بدین روی علما و مردم بصره او را از این شهر بیرون کردند. بعد از اخراج وی نزد محمد ابن سعود که حاکم شهر «درعیه» بود، رفت و با او آشنا شد و حمایت او را جلب کرد. حمایت محمد بن سعود از شیخ محمد موجب شد که وی بر عقاید و افکار خود پا فشاری کند و به مرور زمان پیروان و طرفداران سرسخت پیدا کرد. هر کدام از مسلمانان که از عقاید وی پیروی نمی‌کردند، کافر محسوب می‌شدند و برای جان، مال و ناموس آنان ارزشی قایل نبود. براساس همین باور افراطی به مناطق دیگر هجوم می‌بردند.

انگلیس‌ها با شناخت دقیق از محمد بن عبدالوهاب و افکار او، وی را مهره مناسب برای اهداف استعماری و تفرقه‌افکنی یافتند. وهابیان با حمایت انگلیس برای ترویج عقایدشان شهرها و مناطق دیگر را با زور وادار به پذیرش عقاید خود می‌کردند. در هشتم محرم ۱۲۱۸، مکه را اشغال کردند و تمام گنبدها و مناره‌های مساجد و زیارت‌گاه‌ها و گنبدهای محل تولد پیامبر اسلام^(ص)، مولد ابی‌بکر، مولد حضرت علی^(ع) و خدیجه را ویران کردند. در سال ۱۲۱۸ جده را محاصره کرده و جنگ شدیدی درگرفت. در سال ۱۲۲۱ شهر مدینه را اشغال و گنبدهای مسجد النبی را ویران کردند و همه‌ی ذخائر آن را به غارت بردند. در سال ۱۲۲۵ به

سوریه حمله کردند. بین سال‌های ۱۲۱۶ تا ۱۲۲۵ چندین بار به نجف و کربلا هجوم آوردند و اشخاصی زیادی را به خاک و خون کشیدند، گنبد و بارگاه مرقد امام حسین^(ع) را خراب کرده و ذخایر و طلا و اشیایی با ارزش آن را با خود بردند.

در صد ساله گذشته بیش از پنج بار برای تخریب عتبات عالیات به عراق حمله کردند. در یکی از حملات حدود بیست هزار تن از شیعیان را به خاک و خون کشیدند. در سال ۱۳۱۷ به طائف حمله کردند و تعدادی زیادی از اهالی طایف را به قتل رساندند. در سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۶ لشکر بزرگی به رهبری فیصل درویش برای تخریب عتبات عالیات و قتل عام شیعیان به عراق هجوم آوردند، قتل عام و غارت‌گری‌های زیادی را پیشه خود کردند. طولانی‌ترین جنگ‌های وهابیان با دولت عثمانی بود که از سال ۱۲۱۸ آغاز و تا سال ۱۳۰۰ ادامه یافت.

حمایت انگلیس از فرقه افراطی وهابیت به خاطر دو هدف مهم بود:

الف) عربستان به خاطر وجود حرمین شریفین (مکه و مدینه) قداست مذهبی دارد و هر ساله مسلمانان زیادی از نقاط مختلف دنیا برای اعمال حج به مکه می‌آیند. اجتماع مسلمانان از سراسر دنیا سال یک‌بار در سرزمین وحی و تشکیل کنگره عظیم عبادی-سیاسی حج و تبادل نظر درباره مسایل و مشکلات جهان اسلام و پیدا کردن راه حلی برضد استعمارگران برای استعمار بسیار خطرناک بود. استعمار با تقویت و تسلط وهابیان بر سرزمین وحی این فرصت و زمینه را از مسلمانان سلب و این خطر را رفع کرد. اکنون مراسم حج تنها جنبه معنوی دارد و به مشکلات جهان اسلام در این کنگره عظیم پرداخته نمی‌شود، چون وهابیان اجازه نمی‌دهند.

ب) هدف استعمار ایجاد نا امنی، بی‌ثباتی و جنگ در کشورهای اسلامی است. وهابیان در طول تاریخ حیاتش این اهداف را عملی کرده است. از روز پیدایش تا کنون همواره علیه مسلمانان توطئه کرده. تکفیر مسلمانان و راه‌اندازی جنگ‌های خونین، ایجاد تفرقه و جنگ مذهب علیه مذهب ارمغان این گروه است. بخش زیادی از توجه و انرژی مسلمان در مصاف با این فرقه هزینه شد. اینک استراتژی ویژه دشمن معرفی فرقه وهابیت به عنوان نماینده اهل سنت در جهان اسلام است.

ب) بهائیت در ایران و عراق

حمایت از فرقه شیخی‌گری، بابی‌گری و در نهایت بهائیت در ایران به عنوان دومین کشور تهدیدکننده بالقوه منافع استعمار شرق (یعنی روس) در منطقه و جهان بود. اما این حرکت

شیطانی به دلیل هوشیاری علمای بزرگ تشیع در ایران و عراق و پیروی توده مردم از روشنگری آنان عقیم ماند و نتوانست در ایران کاری انجام دهد. سید علی محمد شیرازی بنیان‌گذار فرقه ضاله «بابیه» در محرم ۱۲۳۵ قمری در شهر شیراز به دنیا آمد. وی در کلاس درس سید کاظم رشتی پیشوای وقت «شیخیه» و جانشین شیخ احمد احسائی مؤسس این فرقه حضور یافت. بابیان و بهائیان سید علی محمد شیرازی را صاحب «علم لدنی» می‌دانند. وی به تشویق و اغوای یهودیان خود را جانشین سید کاظم رشتی و پس از آن «باب» امام زمان خواند و فرقه ضاله «بهائیت» را پایه‌گذاری کرد.

نتیجه

از بررسی موانع اتحاد و علل اختلاف به این برآیند رسیدیم که تفاوت‌های اعتقادی و احکام فقهی بین مذاهب اسلامی مانع اصلی فراروی انسجام اسلامی نیست؛ بلکه موانع اصلی که از انتظار پنهان مانده خارج از چارچوب آموزه‌های دین و مذهب می‌باشد. موانع اصلی که می‌توان به عنوان مانع تلقی کرد، موانع فرهنگی، سیاسی و ترفندهای استعمار برای جلوگیری از اتحاد مسلمین است. مسلمانان می‌توانند با تمسک به ریسمان الهی و با تکیه بر اصول مشترک که همان خدای واحد، قبله واحد، کتاب آسمانی واحد و پیامبر واحد در راستایی مسئولیت مشترکی که در مقابله با شرک و کفر، بی‌عدالتی و بیداد، استکبار و استعمار و روشن‌ساختن چراغ حقیقت در مقابل حق‌جویان، در راستای تحقق اتحاد بکوشند. با کنارگذاشتن سلاح‌های ناکارآمد تکفیر، تفسیق و پذیرش یکدیگر به عنوان یک واقعیت و حذف دیدگاه‌های وحدت‌شکن و اختلاف‌برانگیز و پرهیز از اهانت‌ها و تحقیرها و احترام به اندیشه‌های هر یک از مذاهب، نفی جزم‌گرایی، تعصب کورکورانه و معرفی صحیح و درست مذاهب اسلامی، اطلاع‌رسانی وسیع در راستای شناخت از یکدیگر زمینه وحدت عملی و سراسری را فراهم سازند. همچنین گفت‌وگوی سازنده جهت رفع شبهات و ایجاد فضای گفت‌وگو میان علمای فرق مختلف اسلامی با هدف تحقق انسجام اسلامی و رفع شبهات و ذهنیت‌های منفی و سوءظن‌ها و جستجوی راه‌های عملی تفاهم پایدار پیروان مذاهب اسلامی و نفی طرد هرگونه خشونت فرقه‌ای و آگاه‌ساختن مردم از توطئه‌ها و دسیسه‌های اردوی استکبار یکی از اقدامات عملی در راستای اتحاد فراگیر و جهانی امت اسلام می‌باشد. باید هوشیار بود توطئه دشمنان اسلام علیه مسلمانان بسیار پیچیده‌تر و خطرناک‌تر از گذشته می‌باشد. اهداف تفرقه‌انداختن بین شیعه و سنی بسیار ددمنشانه‌تر و

زیاده خواهانه تر از گذشته است. ندای وحدت و جریان وحدت طلبانه دنیای اسلام نیز باید متناسب با ترفندهای دشمن باشد تا بتواند جلو توطئه ها را بگیرد.

سرچشمه ها

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیة، بی تا.
۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت، دارصادر للطباعة والنشر، ۱۳۶۸.
۴. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة، ج ۱ و ۳ و ۴، جامعة الاسلام محمد بن سعود، ادارة الثقافة والنشر بالجامعة، چاپ اول، ۱۴۰۶.
۵. ابن قتیبة دینوری، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیر، ج ۱، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر الدمشقی، البداية والنهاية، تحقیق علی شیر، ج ۲ و ۶ و ۷ و ۱۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۷. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر ابن کثیر، جزء ۳، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲.
۸. ابی الفرج الاصفهانی، مقاتل الطالبین، قم، دارالکتاب للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۹. احسان الهی ظهیر، الشیعة والسنة، پاکستان، لاهور، مطبعة معارف.
۱۰. احمد الکاتب، الفكر السیاسی الوهابی، دارالشوری للدراسات والاعلام، چاپ دوم، ۱۴۱۲.
۱۱. الاندلسی، علی بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل والاهوا والنحل، ج ۱، بیروت، لبنان، دارالندوة، بی تا.
۱۲. الاندلسی، احمد بن عبد ربه، عقد الفرید، ج ۲، بیروت، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۳. البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، لبنان، دارالفکر، ۱۴۰۱.
۱۴. التمیمی، قاضی نعمان، شرح الاخبار، تحقیق، محمد حسینی الجلالی، ج ۲، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۱۵. الثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تحقیق سید جلال الدین، ج ۱، نهران، مطبعة بهم، بی تا.
۱۶. الدنوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، دارالاحیاء الکتب العربیة، چاپ اول، ۱۹۶۰.
۱۷. الذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر بن عبدالسلام تدمری، ج ۲۸، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸.

۱۸. السرخسي، شمس الدين، المبسوط، ج ۵ و ۸، بيروت، لبنان، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۶.
۱۹. الصدر، شهيد محمدباقر، نشأت التشيع والشيعة، تحقيق عبد الجبار شراره، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، بی جا، ۱۴۱۷.
۲۰. الطباطبائي، حسن مير جهاني، مستدرک نهج البلاغه، ج ۱، تهران، بی نا، ۱۳۸۸ ه.ق.
۲۱. الطبری، محمد بن جریر، تايخ طبری، ج ۵، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۰۳.
۲۲. الطوسي، محمد حسن، التبيان، ج ۴، تهران، مكتب اعلام الاسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۲۳. القفاري، ناصر، عبدالله، اصول مذهب الشيعة، ج ۱، عربستان دانشگاه محمد بن سعود، ۱۳۱۴.
۲۴. النووي، شرح المسلم، ج ۱۲، بيروت، لبنان، دارالكتب العربي، ۱۴۰۷.
۲۵. الهيثمي، نورالدين علي بن ابي بكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۱، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۲۶. اميني، عبدالحسين، الغدير، ج ۳، بيروت، دارالكتاب العربي، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ه.ق.
۲۷. پرنس دالگوركي، خاطرات سياسي كينياز، بي جا، انتشارات صوري، ۱۳۹۲.
۲۸. جمعی از نویسندگان، تاريخ تشيع، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۲۹. حسن عباس حسن، ساختار منطقي اندیشه سياسي اسلام، ترجمه: مصطفى فضائي، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۳۰. خسروشاهي، سيد هادي، واتيكان، دنياي اسلام و غرب، بي جا، بي نا، بي تا.
۳۱. دشتي، محمد، نهج البلاغه، خطبه ۳ و ۲۰۶، بي جا، بي نا، چاپ چهاردهم، بي تا.
۳۲. دهلوي، شاه عبدالعزيز، مختصر التحفه الاثني عشرية، تلخيص محمود شكري آلوسي، قاهره المطبعة السلفيه، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۳. رضوان عمر، آراء مستشرقين حول القرآن الكريم، ج ۱، رياض، دارالطبعة، ۱۴۱۳.
۳۴. زماني، محمد حسن، شرق شناسي و اسلام شناسي غربيان، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۳۵. سبحاني، جعفر، آئين وهايت، قم، انتشارات توحيد، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۳۶. سيد محسن امين، كشف الارتباب، تحقيق حسن امين، قم، مكتبة الحرمين، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ه.ق.
۳۷. سيد محسن امين، اعيان الشيعة، لبنان، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ج ۱، بی تا.
۳۸. صدوق، ابی عبدالله محمد بن نعمان، الاعتقادات، قم، دارالمفيد للطباعة والنشر وتوزيع، چاپ دوم.
۳۹. عبدالله محمد غريب، جاء دور المجوس، چاپ ۱۹۸۱، مطبعة دارالجيل للطباعة، مصر.
۴۰. عطية الله، القاموس الاسلامی، ج ۳، چاپ قاهره، مصر.

۴۱. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم، ۱۴۰۸.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۳۳، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۴۳. محمد بن عقیل، النصائح الکافیة، قم، دارالثقافة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۲.
۴۴. مسلم بن الحجاج النیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۴۵. وجدی، فرید، دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۵، بیروت، لبنان، بی تا.
۴۶. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۲، قم، مؤسسه نشر فرهنگ اهلبیت.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

فلسفه؛ چالشی در برابر دگماتیسم

محمد عیسی سروش^۱

از رسوم شرع و حکمت با هزاران اختلاف
نکته هرگز نشد فوت از دل دانایی تو
(حافظ)

چکیده

از فلسفه تعریف‌های متعدد و مختلفی صورت گرفته است. در تمام تعریف‌ها و یا جوهره‌ای تعاریف، فلسفه را ادراک، علم، شناخت و معرفت تشکیل می‌دهد. اما این شناخت و فهم فلسفی از جهان مبتنی بر استدلال، برهان و حجت می‌باشد. در واقع مبنای فلسفه، برهان است؛ یعنی حقیقت و ماهیت فلسفه را دلیل تشکیل می‌دهد و دین بر مبنای نقل استوار است. در طول تاریخ سعی فراوانی به عمل آمده تا بین دین و فلسفه آشتی را برقرار سازد و اما هر کدام استقلالیت خود را حفظ کرده و گرچه گاهی فلسفه را دینی و زمانی دین را فلسفی ساخته اما چندان توفیقی نصیب آن‌ها نشده‌اند؛ زیرا فلسفه با سوال و پرسش حیات دارد و دین بر نقل و سمع استوار بوده و تعبد را خواهان است. پرسشی که در ساحت دین مطرح می‌شود، پرسش دینی است و آنچه که در فلسفه صورت می‌گیرد، ویران‌کننده‌ای تعصب و جزم‌گرایی است.

۱. پژوهشگر در حوزه دین و فلسفه.



کلید واژه‌ها: فلسفه، استدلال، دین، تعصب، سوال، ادراک و دگماتیزم.

مفهوم‌شناسی فلسفه

شناخت و فهم فلسفی از فلسفه، موج شکوهمند حیات‌آفرین خودآگاهی فلسفی را در جامعه می‌آفریند. خودآگاهی فلسفی که همچون «سحر» جان‌افزا «از غمز و ناز انجم و از راز و رمز شب و از ظلمت رمیده‌ای» تعصب‌های کور، قشری‌گرایی‌های بدون هسته و از شکل پرستی‌های تقدس‌یافته، خبر می‌دهد، و کسی به جلوه‌های عقل نخواهد گفت «کان شحنة در ولایت ما هیچ‌کاره نیست». در غیبت فلسفه، فریادهای «حجت باطنی» شنیده نشده و برچکادهای معرفت به‌سوی جهان باز عقل، پرواز صورت نخواهد گرفت.

خوب است که در طلیعه‌ی نبشته، به مفهوم‌شناسی فلسفه پرداخته شود تا ممد به نتیجه‌ی شود که در اینجا دنبال می‌گردد. گرچه تعریف جامع و مانع از فلسفه نهایت دشوار است؛ زیرا تعریف از آن به تعداد فیلسوفان، متکثر است و هر فیلسوفی مطابق فلسفه‌ی خویش از آن معنا و مفهومی را ارائه کرده است. اینک به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود.

- فلسفه، عبارت است از تلاش هر انسانی برای فهم بنیادی، فراگیر و همه جانبه، به وسیله قوای ادراکی خود و براساس واقعیت عینی (یثربی، ۱۳۸۸: ۹).

- بدانکه فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات -آنگونه که هستند- و حکم به وجود آن‌ها از روی تحقیق و ثبوت، همواره با براهین می‌باشد، نه از روی گمان و تقلید و پندار -به مقدار طاقت و وسع انسانی- و اگر خواهی گویم: فلسفه، عالم را نظامی عقلی، به قدر توان بشری می‌بخشد تا تشبه به باری تعالی آید (صدرا، ۱۳۸۴، ۱: ۲۱-۲۲).

- قدما در تعریف فلسفه یا حکمت می‌گفتند: علم به احوال اعیان موجودات است چنانکه در نفس‌الامر هستند، به قدر طاقت بشری (منوچهر بزرگمهر، ص ۱۵: به نقل از: فرار از فلسفه)

- فلسفه علم به اعیان اشیاء چنانکه هستند، به قدر طاقت بشر (داوری، ۱۳۷۴: ۶).

- فلسفه عبارت است از علم به اعیان موجودات بدانگونه که در واقع، تحقق دارند تا آن‌جا که در گنجایش توان بشر است (دینانی، ۱۳۸۵-۳: ۹).

فلسفه، گونه‌ای قابلیت یا استعداد است که امکان می‌دهد موجود به مفهوم آن چیزی که وجود دارد تا آن‌جا که موجود است، ادراک گردد (هایدگر، ۱۳۶۸: ۴۹).

در همه‌ای این تعریف‌ها، توضیح‌ها و تبیین‌های که پیرامون واژه‌ای فلسفه به عمل آمده، علم، ادراک، فهم و شناخت به کار رفته است. بنابراین، فلسفه شناخت و درک عقلانی از جهان و پدیده‌های آن می‌باشد. جمله‌ی «صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» نیز به همین معنا و مفهوم اشاره دارد.

برهان؛ مبنای فلسفه

حقیقت و ماهیت فلسفه، شناخت و درک مبتنی بر عقلانیت است؛ یعنی سرشت و ذات فلسفه، برهان، استدلال، حجت و عقل می‌باشد. در واقع فلسفه، مظهر و تجلیات عقل بوده و فلسفه‌ورزی مساوی است با عقلانی‌شدن انسان. اگر بخواهیم به تجلیات عقل نگاه کنیم، بایستی به اندیشه‌های فلسفی رجوع نمایم. تاریخ فلسفه، تاریخ عقل است و فلسفه آینه تمام‌نمای عقل می‌باشد.

در فلسفه تقلید، تعصب، دگم‌اندیشی و شیفتگی مفرط وجود ندارد. در دنیایی فلسفه هر موضوع و مطلبی که القاء شود همراه با استدلال و برهان بوده و همچنان با آراء و اندیشه‌های فیلسوفان مواجه‌ی نقادانه صورت می‌گیرد. در فلسفه گفته‌ی هیچ‌کسی با اتکاء به موقعیت و شأن‌شان مورد تأیید واقع نمی‌شود. به همین لحاظ است که در ایوان و کهکشان فلسفه، جستجوگری، واکاوی، نقد، جرح، رد و اثبات، نقض و ابرام، مسئله‌آفرینی، تردید و سوال موج می‌زند و حتا یک گفتمان و پارادایم فلسفی، جای پارادایم و گفتمان دیگری فلسفی را می‌گیرد. همین تردید و شک و سوال است که تضمین‌کننده‌ی حیات فلسفی بوده و موجب تکامل و توسعه آن شده و قاره‌های نامکشوف، کشف گردیده و راه‌های نوینی گشوده می‌شود. اگر عنصرهای دل‌هره‌آور شک و تردید را از آسمان فلسفه برداریم، فلسفه می‌میرد و مه‌آلود می‌شود و سکوت غم‌انگیز و توقف عجیبی بر آن سایه می‌افکند و بدین جهت، فلسفه، چالشی در برابر دکماتیزم می‌باشد.

تفاوت اساسی و بنیادین که بین فلسفه و دین، بین شریعت و حکمت و بین عقل و سمع وجود دارد این است که هر کدام مبنا و معیار خودش را دارد و این تفاوت مبنا باعث می‌شود که هر کدام اقتضائات و ایجابات خود را داشته باشد. لازم است که همواره از خلط مطالب پرهیز به عمل آید. منطقی نیست که مطالب فلسفی با گزاره‌های دینی آمیخته گردد و بگوییم که

فلسفه موجب «استکمال نفس» آدمی می شود و آنگاه به ادعیه های ماثوره ی دینی استشهاد نماییم و به دیگران نشان دهیم که «من فیلسوف هستم». استکمال نفس که ملاصدرا در اسفار می گوید، ناظر به عرفان است و در فلسفه، کمال عقل منظور نظر می باشد. وقتی مبنا مستقل باشد، چگونه محصول این دو واحد خواهد بود؟ حق این است که عقل و دین هم در جوهر و هم در روش باهم به اصطلاح علمای اصول - «اختلاف مبنایی» دارند. اختلاف در جوهر از این جاست که: دین بر پایه ای وحی آسمانی، فرودآمده بر پیام آوران و رسولان الهی است. آنان مکلف به تبلیغ رسالت برای بشر هستند و از این جهت ارکان اصلی اعتقاد اسلامی نیز مانند ادیان دیگر، سه چیز است: وجود خدا و وحدانیت او، فرستادن رسولان او و سرانجام بعثت در آخرت... اما فلسفه بر عقل انسانی اعتماد دارند نه بر وحی. فیلسوف گاهی به خدا ایمان می آورد و گاهی نمی آورد. از فیلسوفان کسانی بوده اند که متأله و خداشناس بوده اند و کسانی بوده اند که منکر و خدا نشناس. فلسفه آنچه را که عقل آن را تایید می کند باور دارد. پس، میان دین و فلسفه از لحاظ ریشه و جوهر اختلاف است؛ همین طور روش و منهج دین با فلسفه اختلاف دارد؛ یعنی طرز تعلیم انبیای الهی با روش تعلیم فیلسوفان فرق می کند. از این جاست که تعارض میان سمع و عقل، معقول و منقول و شریعت و حکمت پدیدار شده است (حلبی، ۱۳۸۲: ۲۵). همین تفاوت معیاری و مبنایی دین و فلسفه است که اندیشه و افکار متکلم و الهیدان با فیلسوف اختلاف پیدا می کند. متکلم و الهیدان در چارچوب متن استدلال می کند و محور فکر و اندیشه اش نقل است. اما فیلسوف تابع برهان است و فقط متکی به عصای استدلال می باشد. به گفته ملکیان: «ما در تاریخ فرهنگ اسلامی تئولوژی و الهیات اسلامی داشته ایم. همه ی کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره اند، عالمان الهیات اسلامی بوده اند، نه فیلسوف. آن هم الهی دانان که ارزیابی شان از میزان اهمیت مسایل و موضوعات دینی و مذهبی، با ارزیابی متون مقدس بسیار متفاوت بوده است. فیلسوف به معنای حقیقی و دقیق کلمه، کسی است که سیر فکری و عقلانی اش واقعا آزاد باشد. به این معنا که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد و به هر نتیجه ای که سیر آزادی عقلانی اش رسید، واقعا به همان نتیجه ملتزم باشد» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۱).

اگر فیلسوفی به مبناهای فلسفه متعهد نباشد او را نمی توان گفت که اهل فلسفه می باشد: «فلسفه، علم یا فعالیت فکری ای است که پاس هیچ چیزی غیر از عقل را ندارد و می گوید من هستم و عقل؛ هر جا عقل رفت با او می روم و هر جا ایستاد، توقف می کنم. باید بگویم که من در میان این های که به فیلسوفان اسلامی مشهورند، هیچ کسی را این گونه ندیده ام. ابن

سینا می‌گفت: من معاد جسمانی را علی‌رغم اینکه عقلم در مقام اثباتش چیزی برای گفتن ندارد، قبول دارم؛ زیرا صادق مصدق گفته است که معاد جسمانی وجود دارد. به نظر بنده اشکال ندارد که قبول کند. من نمی‌گویم که قبول نکند، اتفاقاً می‌گویم چون مسلمان است، اقتضای مسلمانی‌اش هم همین است. حتی می‌گویم چون عالم الهیات است، اقتضای عالم الهیات بودنش هم همین است. اما می‌گویم همه‌ای این‌ها سر جای خود درست است، ولی فیلسوف بودن چیزی دیگری است. تئولوژی و الهیات و کلام را با فلسفه نباید خلط کرد (همان، ۵۶).

استقلالیت فلسفه

فلسفه و دین به‌عنوان دو حقیقت مستقل از هم، همواره در حال تعامل و داد و ستد بوده و با حفظ استقلالیت در کنار هم می‌باشند. رشد این دو حقیقت هم‌زاد، در مستقل بودن شان می‌باشد. خطرناک آن است که حدود شریعت و حکمت و مرزهای نقل و عقل مبهم، نامکشوف و دچار بحران شود. هدف این نیست که بین این دو هیچ نوع ترابط و تعامل وجود نداشته باشد. هراس از اندماج یکی در منظومه‌ی آن دیگری است. این نحوه‌ای ترابط دین و عقل را می‌توان چنین تصویر کرد:

۱. گزاره‌ها و آموزه‌های دینی را با برهان و استدلال‌های عقلانی توضیح و تشریح باید داد. گزاره‌های دینی، گزاره‌های دینی است، اما با اصول و قواعد فلسفی به بسط و شرح آنها تلاش می‌شود.

۲. مفاهیم و مقوله‌های عقلی و برهانی را دینی بسازیم. یعنی اصطلاحات فلسفی‌ای مانند: علت و معلول، امکان و ضرورت، واجب و ممکن و اتحاد عقل و عاقل و معقول را لباس دین بپوشانیم و برای دینی بودن آن‌ها از آیات و روایات سود جسته شود؛ مثلاً عالمی، متکلمی و فقیهی بگوید که: فلسفه آدمی را به کمال نفس رسانیده، یعنی هدف غائی فلسفه استکمال نفس انسان است و آدمی را به مرحله‌ی یقین می‌رساند. بعد مدعی شود که آموزه‌های دینی نیز آدمی را به یقین رسانیده و از شک نجات‌شان می‌دهد و آنگاه به آیات و روایات و از ادعیه‌های مأثوره استشهاد نماید. این نوع مواجهه با فلسفه و دین، در واقع به هم آمیختن آن دو می‌باشد.

محمدرضا حکمی، در مقاله‌ی، آزادگی علمی علامه سید محمدحسین طباطبایی را ستوده و می‌گوید: علامه طباطبایی، پس از بحث مفصل در تفسیر «المیزان» درباره‌ی تاریخ

تفکر اسلامی و اختلاف طوایف مسلمین بر مسائل فکری... سرانجام این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که برای کشف حقایق سه راه پیموده شده است: ظواهر دینی (اصول و مبانی و حیانی)، بحث عقلی (فلسفه‌ها)، و تصفیه‌ی نفس (ریاضت و عرفان). هرگروه به یکی از این سه راه رفته‌اند. آن‌گاه می‌فرماید: جمع میان این سه طریق ممکن نیست؛ مانند سه زاویه‌ی مثلث که هرچه بر مقدار یکی بیفزائی به ناچار از دو زاویه‌ی دیگر کاسته‌ای. بدینگونه و با این مثال ریاضی، عدم امکان جمع میان این سه طریق و داده‌های آن‌ها را تسجیل می‌کنند. آنگاه می‌گویند: به دلیل همین وجود اختلاف است که شماری از عالمان و فیلسوفان کوشیده‌اند تا این سه طریق را با هم جمع کنند.

علامه این عالمان و فیلسوفان - که در صدد جمع میان این طرق معرفت برآمده‌اند - را به چهار دسته تقسیم می‌نماید:

۱. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی (آیات و اخبار) و عرفان جمع کنند؛ مانند ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی و ابن فهد و شهید ثانی و فیض کاشانی؛
۲. کسانی که خواستند میان فلسفه و عرفان جمع کنند؛ مانند ابونصر فارابی و شیخ سهروردی و شیخ صائن الدین محمد ترکه؛
۳. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی و فلسفه جمع کنند؛ مانند قاضی سعید قمی و دیگران؛

۴. و کسانی که خواستند میان همه جمع کنند، مانند ابن سینا در تفاسیر و کتب خویش، و صدرالمآلهین شیرازی در کتب و رسایل خویش و برخی دیگر از متأخرین.

سپس در باره‌ی حاصل این کوشش ممتد (که به ناگزیر همه از روی حسن نیت و با تلاش‌های علمی انجام شده است) می‌فرماید: «... و مع ذالک کله، فالاختلاف العریق علی حاله، لاتزید کثره المساعی فی قطع اصله، الا شده فی التعریق، ولا فی اخمد ناره الا اشتعلا... آلفیت کل تمیمه لا تنفع»؛ با وجود همه‌ی این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق به حال خود باقی است. و کوشش‌های فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این آتش به عمل آمده است، نتیجه‌ای نمی‌دهد جز ریشه‌ای‌تر شدن اختلاف، و شعله‌ور شدن آتش، به طوری که دیگر هیچ‌گونه درمانی برای آن یافت نمی‌شود (حکیمی، ۱۳۸۱، مقاله)

فلسفه و پرسش

عقل نیروی فعال و کنشگر است. عقل آدمی را به جهش و جنبش و تکاپوی فکری وامی‌دارد. در قاموس فلسفه، اطمینان، آرامش و سکون معنا ندارد. اگر مدعی فلسفه، فراورده‌ی فلسفه‌ورزی را یقین، قطعیت و رسیدن به حاق حقیقت قلمداد کند، در واقع، سخن او از فلسفه نمایندگی نمی‌کند؛ بلکه فلسفه‌نمایی و فلسفه‌فروشی می‌باشد. فلسفه‌ورزی فرآیندی است که در آن هیچ چیز قطعی، نهایی و تمام‌شده نیست. فقط سوال، جست‌وجوگری و واکاوی است؛ یعنی از فلسفه «به‌خورشید رسیدن و غبار آخر شدن» توقع بی‌جا و یا فلسفه‌شناسی می‌باشد. تعقل و تفکر در امور و پدیده‌های جهان، جز فلسفه‌ورزی چیزی نمی‌باشد. عقل هر اندازه که با چالش‌ها کلنجار برود، به همان اندازه فعال و پویا می‌شود: عقل، به گونه‌ای روز افزون رشد و گسترش می‌یابد و البته مقصود از رشد و گسترش عقل این است که این گوهر شریف هرگز متوقف نمی‌ماند و بطور روز افزون و درنگ‌ناپذیر دیگرگون می‌گردد و به افق تازه و فضایی جدید می‌نگرد. عقل در فعالیت و درنگ‌ناپذیری خود شایستگی پیدا می‌کند که عنوان فعال بر آن اطلاق شود. همانگونه که یادآور شدیم این عنوان اصطلاحی است که در آثار حکمای اسلامی مطرح شده و به تدریج رواج پیدا کرده است. کسانی که با فرهنگ اسلامی و واژه‌های قرآنی آشنایی دارند از کلمه‌ی «کوثر» بهره‌مند شوند و آنرا بر عقل غیرفعال اطلاق نمایند، زیرا آنچه اهل لغت در توضیح معنای این کلمه ابراز داشته اند با قلمرو وسیع و گسترده‌ی عقل فعالیت دارد. «کوثر» به معنی فراوانی، بزرگی و بخشندگی بسیار است و به چشمه یا نهری در بهشت که دارائی آب زلال و خوش‌گوار است نیز دلالت دارد (دینانی، ۱۳۸۸: ۷۸).

فراموش نکنیم که به‌سوی معرفت سه راه داریم که تجربی، شهود و عقل باشد. در معرفت عقلانی، سودایی یقین بیهوده است، زیرا «دست‌یافتن به شناخت یقینی، کار آسانی نیست، زیرا برای وصول به این مقام، عبور از وادی هولناک شکوک و شبهات اجتناب‌ناپذیر است. گذر کردن از خارستان شکوک و شبهات، بردباری و شکیبای می‌طلبد» (دینانی، ۱۳۸۵، ۳۸۳: ۱).

فلسفه را اگر مجموعه‌ای از مفاهیم و مقوله‌های ثابت بدانیم که هیچ‌گاه دچار دیگردیسی و تحول نمی‌شود و معتقد باشیم که آنچه را بزرگان فلسفه انجام داده‌اند، فلسفه فقط همان است و رسالت دیگران تنها آموختن آن‌ها می‌باشند و نه فهم آن‌ها، آنگاه فلسفه پیشرفت و توسعه نیافته و دچار آفات توقف و ایست می‌شود: «تجربه تاریخی نشان می‌دهد که در هر عصر و زمانی که شکوک و شبهات نسبت به مسایل فلسفی بیشتر شده عمق تفکر فلسفی

نیز افزایش یافته و مسائل این از دانش بشری گسترش پیدا کرده است. اشکالاتی که امثال ابوحامد غزالی و امام فخر رازی در مسائل فلسفی مطرح کردند، نه تنها متوقف نشده؛ بلکه به غنا و عمق آن کمک کرد» (همان، ۱: ۳۸۳).

جهان عقل، علی‌رغم علوم تجربی و مکاشفه، به یمن همان شکوک و شبهات است که بالنده و شکوفا می‌شود. معنای عقل‌ورزی این است که با بن‌بست‌ها و چالش‌های فکری کلنجار برود و در متن کشمکش‌های فکری و در اوج رد و اثبات حضور داشته باشد. اگر عقل را به بهانه‌های مختلف به سکوت واداشتیم و لجام بر دهن او گذاشتیم و از داروهای مخدري همانند تقوا، تقدس و غلو در بدن او تزریق کردیم، در آن صورت «عقل افسرده» خواهیم داشت. بدانیم که: «تفکر فلسفی، به نیروی پرسش زنده و باقی می‌ماند و آنجا که پرسش پایان پذیرد، تفکر فلسفی نیز نابود خواهد شد» (همان، ۱: ۱۷).

معنای دگماتیسم واقعی این است که فلسفه را مقدمه‌ای بسازیم برای موعظه‌های دینی و آئینی؛ تفسیرهای نادرستی را که از متون دینی داریم با اندیشه‌های فلسفی رفو کنیم، حال آنکه رفوکردنی نیست و اگر فلسفه، فلسفه باشد دارایی مفاهیم و مقوله‌های یک‌نواخت، استندرد و ثابت نبوده و همواره دچار نوسان می‌باشد. فلسفه نباید متکی به مجموعه‌ای مفروض از معلومات محصل و قطعی که طالبان وی قادر به آن‌ها بشوند، باشد.

پس در حقیقت ارزش فلسفه بیشتر به واسطه‌ی عدم قطعیت اوست. کسی که ذوق فلسفی ندارد زندگی را محبوس در حصاری از تعصبات و تصدیقات قبلی حاصل از استعمال شعور عادی و فطرت سلیم و از عادات رایج در عصر و دوره‌ی خود و میان قوم و ملت خویش و از مسلماتی که در ذهن او بدون رضایت عقل عامد و قاصد رشد کرده و راسخ گردیده به سر می‌برد. در نظر چنین شخصی عالم خلقت دستگاهی مبین و معین و متناهی و واضح است. اعیان و اشیای عادی مأنوس برای او ایجاد مسئله نمی‌کند و امور و امکانات غیرمعتاد و نامأنوس را از روی تحقیر و بی‌اعتمادی طرد و نفی می‌نماید.

اما، همین که به تفلسف یعنی تفکر فلسفی پرداختیم، می‌بینیم که بر خلاف آن‌ها حتا عادی‌ترین امور نامأنوس روزمره‌ی زندگی مودی به مسائلی می‌گردد که پاسخ آن‌ها بسیار ناقص و ناتمام است. فلسفه با اینکه قادر نیست با یقین و قطعیت به شکوک و تردیدهای که خود مطرح ساخته است پاسخ بدهد لکن طرق ممکنه و متعدده‌ای را القاء می‌نماید که فکر ما را توسعه داده و آن را از قید و سلطه‌ی عادت جباره‌ی می‌بخشد. پس هرچند حس

یقین و قطعیت ما را در باره‌ی حقایق امور کاهش می‌دهد، اما بر علم ما به شقوق ممکنه‌ی ماهیات آن‌ها می‌افزاید و آن جزمیت قرین به کبر و نخوت را که مخصوص کسانی است که هرگز به قلمرو شک قدم ننهاده‌اند، زایل می‌سازد و حس اعجاب و دهشت ما را به وسیله‌ی ارائه‌ی جنبه‌ی نامأنوس اشیاء و امور مأنوس زنده و باقی نگه می‌دارد (راسل، ۱۳۵۲: ۱۹۳-۱۹۴).

فلسفه، احترام گذاشتن به افکار و آراء و نظریات فیلسوفان نیست. بعضی از فیلسوف‌نمایان جامعه‌ی ما تبلیغ فلسفه می‌کنند اما مقلد و مبلغ صدرالمتهلین است و سخن او را به صورت دگم‌اندیشانه فصل الخطاب می‌شمارد. اینکه از صدرالمتهلین، ستایش شود که او دین را برهانی ساخته است و برای بسیاری از مسائل و موضوعات دینی، براهین فلسفی ساخته است و فلسفه آدمی را به یقین می‌رساند. همه‌ی این مدعیات و فلسفه‌بافی‌ها، مبین با سرشت حقیقت و مغایر با دنیای عقل و گستاخی‌های عقلانی می‌باشد و در ساحت عقل و در محضر خرد و اندیشه هیچ نظریه، تئوری و پارادایمی، مسلم، ثابت و قطعی و بسانی امور و حیانی نیست. دنیای فلسفه، تضارب آراء و برخورد اندیشه‌ها است. تدریس شواهد الربوبیه و اسفار و آموختن آن‌ها، گرچه بسیار مهم است، اما به معنای رسیدن به ژرفنای ماهیت فلسفه نمی‌باشد.

دسته‌ی از اهل فن، از انواع فلسفه سخن گفته است. یعنی، فلسفه‌های هستند که با تنوع فهم و پلورالیسم معرفتی و دینی ملایمت دارند و نوعی دیگری از فلسفه قایل به تک معرفتی می‌باشند و هیچ‌گاه تنوع و چندگانگی معرفت را بر نمی‌تابند: «بعضی دستگاه‌های فلسفی معتقدند که گزاره‌های فلسفی حقایق نهایی را بیان می‌کنند و علوم قبل از معرفت انسان (علوم ابدی و ماورائی) وجود دارند و علمی که انسان در اختیار دارند در حقیقت علم به علم است و این علم قبلی عبارت است از علم مستور خداوند و آن، هم مستور و هم ابدی و ازلی است. واضح است که یک چنین فلسفه نمی‌توانند با پلورالیسم دینی کنار بیایند که تعریف‌شان از معرفت انسان از گزاره‌های فلسفی و نیز تعریف‌شان از حقیقت به گونه‌ی دیگر باشد» (شبستری، ۳۸۲ - ۳۸۳). فلسفه‌ی که نوعی دیگر و گونه‌ی دیگر باشد، چنین است: می‌دانیم که که دستگاه‌هایی فلسفی وجود دارند که آغاز شدن معرفت را از انسان می‌دانند و معرفتی را در مرحله‌ی قبل از شروع انسان به شناسایی فرض نمی‌کنند و دستگاه‌هایی که معرفت را معرفت به نمودها می‌دانند، نه معرفت به ذات‌ها و حقیقت را هم به گونه‌ی مناسب با مبنای خودشان معنا می‌کنند و در باب دین بر تجربه‌ی بشری تکیه می‌کنند، نه

بر برهان‌های خداشناسی و زبان دین را نیز سمبلک می‌دانند، چنین فلسفه‌های می‌توانند با پلورالیسم دینی کنار بیایند (همان، ۱۳۸۳).

روح فلسفه، همان فلسفه‌ورزی و یا استدلال‌گرایی می‌باشد. حقیقت فیلسوف بودن هم این است که در زندگی فرهنگی و انسانی خویش متعهد به همان دغدغه‌های فلسفی باشد. اگر فیلسوف، فلسفه را ابزار قرار داد و فلسفه را استخدام کرد، فلسفه می‌میرد و نمی‌تواند جامعه را از تحکم، جزم‌گرایی، تقلید و حالت گوسفندوار نجات بخشد. ملکیان فرموده است که «امید به اینکه فلسفه‌ورزی واقعی و حقیقی همه ما پیر و جوان، زن و مرد از سلطه‌ی پنج عاملی که بر ما مسلط شده اند، فقط با فلسفه‌ورزی و نه هیچ چیز دیگری می‌توان از سلطه‌ی نادانی، بدسگالی و بدبینی، خشونت و ستمگری که بر ما سایه افکن شده و بر سرشت و سرنشت ما ایرانیان مسلط شده‌اند رهای یابیم. ما تنها با تغییر و اصلاح فرهنگی می‌توانیم از سیطره‌ی این پنج عامل رهایی یابیم. من به فلسفه‌ورزی به چشم یگانه منجی ما انسان‌ها عموماً و ما ایرانیان [بگو جامعه‌ی افغانستانی] در این برهه‌ی تاریخی خصوصاً نگاه می‌کنیم. اصلاً از فلسفه‌ورزی مرادم پرداختن به یک رشته‌ی آکادمیک مثل سایر رشته‌ها نیست. همان سخن که عیسی در باره‌ی حقیقت می‌گفت، فلسفه‌ورزی و نه فلسفه‌دانی و نه فلسفه‌خوانی و نه فلسفه‌نویسی درست همان شأنی را که عیسی (پیامبر) برای حقیقت قائل بود، برای انسان دارد. به این لحاظ اصلاً آنچه در باره‌ی فلسفه‌ورزی خواهم گفت، از منظر یک فرد فلسفه‌خوان نیست. بلکه از منظر کسی است که اندیشه‌ی نجات اجتماعی و فردی برایش اهمیت دارد. من این نجات فردی و اصلاح اجتماعی را جز در فلسفه‌ورزی در هیچ جای دیگر نمی‌بینم» (ملکیان).

دانشمندان و اساتیدی که با تدریس متون فلسفی، مدعی فیلسوف بودن را دارند و مبتهج هستند که جامعه را به قله‌های بلند کامیابی می‌رسانند، فهم فلسفی از فلسفه ندارند. بازهم به فرموده ملکیان: «بیشترین تأثیری که فلسفه در زندگی روزمره دارد و من از آن بعنوان تأثیر نجات‌بخش یاد کردم، به فرآیند فلسفه‌ورزی اختصاص دارد. البته فرآورده‌های فلسفی نیز تأثیری فراوانی دارند، اما، تأثیر فرآورده‌های فلسفی اصلاً و ابداً با تأثیر فرآیند فلسفه، یعنی فلسفه‌ورزی قابل مقایسه نیست. یعنی اگر همه ۷۵ میلیون نفر ایرانی [تمام شهروندان افغانستانی] فیلسوف به معنای آگاه به فرآورده‌های فلسفی شوند، بعید می‌دانم که زندگی مان از اینکه هست، بهتر شود. زیرا ما اساتید تراز اول فلسفه در دانشگاه‌های مان داریم که سر سوزنی نه به زندگی خودشان و نه به زندگی دیگران بهبود نمی‌بخشند. اگر باعث عقب

گرد ما نشوند، هیچ وقت پیشرفت ما را سبب نشده‌اند. با اینکه می‌توانند به خوبی صدرای شیرازی را توضیح دهند و یا آرائی ابن سینا را بیان کنند اما مطلقاً نه خودشان سرسوزنی عقلانیت و فلسفی اندیشی دارند و نه طبعاً به ما این عقلانیت و فلسفی اندیشی را انتقال می‌دهند (همان).

اگر در حجره‌ها و در مدرسه‌های رسمی و در نهادهای تدریسی به آموختن متون و اصطلاحات فلسفی دست یازیم و جوهری فلسفه را همان امور پنداشتیم و به جامعه، مردم و تشنه‌گان معرفت القا کردیم که فلسفه یعنی همین و اصالت را به آن‌ها بخشیدیم و سپس در دیالوگ‌ها، گفتمان‌ها، سخنرانی‌ها و در تمام امور فرهنگی، اندیشه‌های کلیشه‌ای و سنتی را برگزیدیم، به عبارت دیگر، در امور فرهنگی روح تعبد را تزریق کردیم، در واقع، به نام فیلسوف‌ایم نه در واقع. و با تدریس فلسفه خیانت به فلسفه کرده‌ایم: «من قائل به اصالت فرهنگ هستم و معتقدم که یگانه مشکل جامعه ما یا علت العلل مشکلات ما فرهنگی است. یعنی تا زمانی که استدلال‌گرا نباشیم، مشکلات مان رفع نمی‌شود. اگر استدلال‌ورزی را به معنای فلسفه‌ورزی بدانیم، در می‌یابیم که اساتید فلسفه لزوماً چنین نیستند. یعنی هیچ‌کدام از ویژگی‌هایی که برای فلسفه‌ورزی گفتم در باره‌ای‌شان صدق نمی‌کند. بنابراین ما نیاز به معلمان فلسفه نداریم، بلکه نیاز به انسان‌های داریم که فلسفه‌ورزی‌شان شخصیت‌شان باشد. فلسفه شغل و حرفه شان نباشد و از طریق آن به ثروت و جاه و مقام و مناصب دانشگاهی نرسند، بلکه با فلسفه زندگی کنند» (همان).

نتیجه

انسان موجود فرهنگی است. فرهنگ همان خود واقعی انسان می‌باشد. در گستره‌ای فرهنگ باید اصالت را به روح فلسفه و فلسفه‌ورزی بخشید. حقیقت و ماهیت فلسفه را نه در فرآورده‌های فلسفه که در فرآیند فلسفه باید دانست و دست اندرکاران فرهنگی، اهل فکر و اندیشه، نویسندگان و آن‌های که از طرق متعدد و از راه‌های مختلف وارد تعامل و داد و ستد علمی با جامعه و مردم هستند، به‌جای این‌که مستمع خوب بسازند و مرید حاج آقا ساخته شوند، نیروی استدلال و برهان را احیا نمایند و روح فلسفه را به معنای واقعی شان در کالبد فسرده‌ی فرهنگ مان بدمند که جامعه و مردم سخت به آن محتاج‌اند و بار دیگر شاهد بالندگی و پویایی فرهنگی خویش باشیم.

سرچشمه‌ها

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۵)، ماجرای فکرفلسفی در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران، انتشارات زرح نو.
۲. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱)، در مرزبان وحی و خرد، انتشارات دفتر اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، تناقض‌گویی فیلسوفان، ابوحامد غزالی، مترجم: حلبی، از مقدمه کتاب، تهران، چاپ اول، انتشارات جامی.
۴. داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، فلسفه چیست، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. راسل، برتراند (۱۳۵۲)، مسائل فلسفه، مترجم: منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، خوارزمی.
۶. شبستری، محمدمجتهد (۱۳۸۳)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
۷. صدرا، متألّهین شیرازی (۱۳۸۴)، اسفار، مترجم: محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی.
۸. ملکیان، مصطفی، مقاله، من در فلسفه نجات می‌بینم.
۹. منوچهر بزرگمهر، ۱۵، به نقل از: فرار از فلسفه، بهاء‌الدین، خرم‌شاهی.
۱۰. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، فلسفه چیست، مترجم: موسسه چاپ و انتشارات آرش - استکھلم.
۱۱. یثربی، سید یحی (۱۳۸۸)، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

روند فتوح غور و غرجستان در قرون نخستین اسلامی

حفیظ الله حفیظ^۱

چکیده

کوهستانی بودن جغرافیایی تاریخی غور و غرجستان سبب شده بود که بر قلمرو خلافت اسلامی ضمیمه نگردد. فاتحان اعراب مسلمان تلاش‌های فراوان کردند تا آن‌جا را تحت حاکمیت خویش قرار دهند که به موفقیت و پیروزی نرسیدند. بدین جهت؛ تحقیق حاضر موضوع روند فتوح غور و غرجستان را در قرن نخست اسلامی مورد پژوهش و بررسی قرار داده است. این تحقیق با رویکرد تاریخی، به شیوه کتابخانه‌ای به این سوال اصلی پاسخ می‌دهد که؛ جغرافیای غور و غرجستان از چه جایگاه و فتوح آن چگونه توسط خلفای اسلامی و فرماندهان شان صورت گرفته است.

بر حسب یافته‌های این تحقیق؛ جغرافیای غور و غرجستان همانند خراسان و سیستان وسیع بودند که با امرا و حاکمان محلی اداره می‌شده است. غور و غرجستان به سبب موقعیت جغرافیایی‌شان، تنها ملک فتح نشده و خارج از قلمرو اسلامی بود. بدین سبب توجه فرماندهان نظامی خلفای اسلامی را به خود جلب نمود. چون آن‌ها نمی‌خواست

۱. دانشجوی دکتری تاریخ-دانشگاه خلیج فارس.

که کوهستانات غور مکان امن برای مخالفین خلفا و امرای اسلامی باشند. بدین جهت فرماندهان نظامی آنها برای تسخیر غور و غرجستان سعی فراوان انجام دادند که موفق بدر نیامدند. سرانجام نتوانست در قرن نخست اسلامی همه بلاد آنجا را تحت حاکمیت اسلامی در آورند. گرچه برخی ورود اسلام به آنجا را در زمان خلافت علی بن ابی طالب دانسته است که بدون لشکرکشی، حاکمان آل شنسب (غوری) با تبادل نامه به دین اسلام گرویده و از خلیفه مسلمین اطاعت نمودند.

کلیدواژگان: غور، غرجستان، غرج الشار، خلفای اسلامی، فتوحات.

مقدمه

غور و غرجستان تاریخی، دو مناطق کوهستانی، سردسیر و شبه هم بودند که در مابین هرات و غزنی تاریخی قرار داشته و دارند. تصرف و تسخیر هم‌چو بلادها برای هر فاتح آسان نبود. چون آن کوهها و راهای دشوار و صعب‌العبورشان مانع از حملات فاتحان می‌شدند. بدین سبب بلادهای کوهستانی غور و غرجستان تا مدت‌ها پس از حملات اعراب مسلمان محفوظ و در امان ماندند. اما با فتوحات و تصرفات مسلمانان در بلادهای هم‌جواری، غور و غرجستان مثل هرات، بلخ، تخارستان، غزنی، کابل، سیستان... اوضاع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آنجا را نیز تحت تأثیر خود قرار دادند. چون مسلمانان تا دوران خلفای راشدین همه اطراف غور را تحت حاکمیت خویش در آورده بود. اما در زمان سه خلیفه نخستین که ابوبکر بن ابوقحافه و عمر بن خطاب و عثمان بن عفان باشند، کدام حملات از سوی فرماندهان‌شان به جبال غور صورت نگرفت.

گرچه برخی مورخین به‌طور ضمنی و تأیید نشده از حمله مسلمانان به سال ۳۱ هجری، قمری گزارش داده است که چندان موثق به‌نظر نمی‌رسد. ولی گفته شده حاکمان غوری که آل شنسب یاد می‌شده است، در زمان خلافت علی بن ابوطالب اسلام آوردند و از طرف خلیفه برای بقای حکومت‌شان لوا گرفتند. بعد از خلفای راشدین با نشستن معاویه بن ابوسفیان بر اریکه خلافت مسلمین، غور و غرجستان دچار تحول جدید شد که مسلمانان به آنجا حمله نظامی کردند. بدین ترتیب آنها به دو چیز مهم و اساسی رسیدند. یکی غنایم و برده‌های زیادی از آنجا به‌دست آوردند و دیگری جغرافیایی غور و غرجستان برای‌شان اهمیت بیشتر پیدا کردند. چون کوتاه‌ترین راه از هرات به غزنه و از آنجا به سند و دیگر

بلادهای خراسان بود که در اواخر حکومت امویان دوباره به آنجا حملات انجام دادند. اما به صورت کامل فتح نتوانست.

سوال تحقیق در بردارنده این مسئله مهم است که غور و غرجستان تاریخی را فتح و زیر سلطه حاکمیت اسلامی قرار داده توانست؟ فرضیه این تحقیق این است که به نظر می رسد، غور و غرجستان همانند دیگر بلادهای کوهستانی چون طبرستان و آذربایجان به زور شمشیر فتح نشدند. بلکه آنجا به تدریج از طریق غیر جنگ با دین اسلام آشنا و آن را پذیرفتند. چون لشکریان اسلام در آن مناطق به دلیل کوهستانی بودن شان به پیروزی نمی رسیدند، تنها به برخی موارد از نقاط مرزی به گرفتن غنائم، برده و اسیر اکتفا می کردند. هدف تحقیق این است که با جغرافیایی تاریخی غور و غرجستان آشنا و چگونگی ورود اسلام به آنجا روشن گردد. در مورد پیشینه شان می توان گفت که با چنین موضوع به عنوان مقاله چاپ و نشر نگردیده است، گرچه در لابلای کتابها آمده است. نگارنده این مقاله در سه فصل عنوان های مفهوم غور و غرجستان، جغرافیایی تاریخی غور و غرجستان و روند فتوح غور و غرجستان در قرن نخست اسلامی بررسی کرده است.

الف) مفهوم غور و غرجستان

برخی مکان های تاریخی و باستانی که قرن ها از آن می گذرد، معنی و مفهوم شان ناشناخته مانده که غور و غرجستان نیز از این قاعده مستثنی نیست. بدین سبب مورخین و نویسندگان معاصر سعی و تلاش می کنند بیشتر با گرایش و سلیقه ای خاص خود آن مکان ها را تعریف و تمجید نمایند. چنانچه عبدالحی حبیبی غور را پیوند به زبان پشتو می دهد که از کلمه «غر» یعنی کوه گرفته شده است. او هم چنین بیان می دارد که «غور، گرچه، غلچه، غلجی، گردیز، گریشک از اشکال مختلف این کلمه نماینده گی می کنند و یکی از همین نامه کلمه غرستان است. که جغرافیا نویسان و مؤرخان عرب آنرا مطابق قواعد تعریف به اشکال غرستان یا غرستان یا غرج الشار در آوردند. بعد از آن نویسندگان فارسی هم شکل اصیل آنرا که غرستان بود متروک قرار دادند و بعد به تقلید عرب آنرا غرستان نوشتند. چنانکه عربها کلمات گرم سیر و سرد سیر را به جروم و ضرورد تعریف کردند و بعد از آن اصطلاح جروم تا عصر غوریان هم در فارسی و حتی پشتو مروج بود.» (حبیبی؛ ۱۳۸۲، ۱۳۱-۱۳۲). هم چنین میر غلام محمد غبار بر همین نظر است که آریانها وارد هرات و بلخ گردید و از آنجا به سایر مناطق تقسیم شدند: «قسمتی از شاخه پختانه ها به دره های ولایت غور سرازیر

گردیده و در ارتفاع جبال و دره‌های سهمناک او مسکن گزیدند» که وطن این‌ها بعداً به غور معروف گردید. چون کلمه «غور و یا غر یک لغت قدیم پختانه بوده و تا امروز به زبان پشتو مستعمل موجود است، تحریفات و تبدلات این کلمه به مرور زمان غرج، غرچ و غرش شد.» (غبار، ۱۳۶۸؛ ۱۷۳)

گرچه جغرافی‌دانان و تاریخ‌نگاران مسلمان زبان پشتو را در غور و غرجستان گزارش نمی‌کند. چنان‌چه قاضی منهاج السراج جوزجانی قاضی، شاعر، عالم غوریان و سلاطین هند نیز از پشتو سخن نمی‌گوید، او کتاب طبقات ناصری را به زبان فارسی نوشت و گاهی به زبان عربی نیز شعر می‌سرود. بدین‌جهت اگر زبان پشتو رواج داشت، به آن اشارات می‌کردند. با این وجود سخت است که غرجستان را غرستان بپنداریم. از طرف دیگر برخی تاریخ‌نگاران مسلمان قومیت غوریان را غوری و دیگر از نام تاریخی غور را سام ذکر نمودند که چنین نگاشتند «نسلی از مردمان که با همین (غوری) نام خوانده می‌شوند، در آن‌ها جای دارند و پادشاهانی از آنان بر غزنه و خراسان فرمانروایی می‌کنند... پادشاه غورستان را سام می‌خوانند و این نام برای پادشاهی که برای این سرزمین فرمانروا می‌کردند، علمیت یافته است و شهرها را نیز سام نام نهادند» (دمشقی، ۱۳۵۷؛ ۳۷۹). البته اصل و نسب صحیح غوریان درست معلوم نیست «همین‌قدر مسلم است که ایشان از مردم کوهستانی ناحیه غور بوده‌اند که به‌مناسبت وضع طبیعی مساکن خود مثل اکثر ایلات کوه‌نشین فی‌الجمله استقلالی داشته و پادشاهان کشورگشا به علت صعوبت وصول به آن نواحی درست نتوانسته بودند ایشان را تحت حکم خود بیاورند. ملوک غوریه خود مدعی بودند که از فرزندان ضحاک پهلوان معروف شاهنامه‌اند» (پیرنیا، ۱۳۸۰؛ ۲، ۲۹۰). از طرف دیگر امرا و سلاطین غور فارسی را زبان مادری‌شان می‌دانستند، به آن ارجح می‌نهادند، حمایت می‌نمودند و شعر نیز به زبان فارسی می‌سرودند. حتی زبان عربی که بر اکثر جاهای جغرافیای اسلامی گسترش یافته بود و مسلمانان آن را به دید مقدس می‌دید، چون زبان قرآن و حدیث بود. اما در غور زبان عربی مورد حمایت قرار نگرفت. بدین‌صورت نتوانست چندان جای‌گاه برای خود پیدا نماید (روشن ضمیر، بی‌تا؛ ۲۲).

بدین‌جهت فاضل کیانی، نظریه عبدالحی حبیبی را مردود دانسته است. او بیان می‌دارد که «قضیه به این سادگی نیست که با کم‌کردن یک حرف «جیم» از غرجستان حل گردد. اگر تنها کلمه غرجستان را غرستان بسازیم. صدها و هزاران نام‌های پارسی در مناطق غور و غرجستان را چه کار کنیم؟» بر خلاف نظر مرحوم حبیبی از هیچ منبع معتبر تاریخی

فهمیده نمی‌شود که زبان مردم غور در گذشته پشتو بوده است (کیانی، ۱۳۹۲؛ ۲۵۳) به نظر می‌رسد کیانی از فرضیه‌ی استفاده کرده است که نام‌های چون «غرستان، غور، غزنه و... عربی شده غرستان، گور و گزنه اند. نام گزنه مانند نام غرستان و گور در دوره تسلط عرب بنام غزنه و غرستان و غور تغییر یافت است» او هم‌چنان به گویش مردم محل زیست آن استدلال می‌کند که آن‌ها سرزمین صعب‌العبور و سخره‌ها کوه را در گویش شان «کَراش» و «کَرش» و «قَرش» و «قَرخ» می‌گویند که به احتمال قریب به یقین غرستان در اصل «کرستان» (کوهستان) بوده و کم‌کم به گرستان و غرستان و غرستان تغییر یافته است (همان، ۲۴۶). هم‌چنین گفته شده است که «غرج، کوه و شار شاه است. پس معنی ترکیبی آن کوهستان‌شاه است و عوام آن را غرجستان نامند» (مقدسی، ۱۳۶۱؛ ۴۵۱). برخی معتقدند که ازین‌رو غور، غرستان و غرستان گویند که در لغت آن‌ها غرستان کوهستان است و حاکمان غور بعد از غزنویان مشهورند (کیانی، ۱۳۹۲؛ ۲۶۴)، بدین ترتیب غور بنابر اوصاف طبیعی‌شان که کوهستانی باشد، نام‌گذاری شده است (پنجشیری، ۱۳۶۰؛ ۱۳). البته نمی‌توان با فرضیه‌های مورخین به مفهوم واقعی غور و غرستان پی‌برد. اما آنچه که مهم است، اهمیت‌داشتن جغرافیا، فرهنگ و حکومت‌های آن‌جاست. از طرف دیگر برای روشن‌شدن، ریشه لغوی و زبانی غور و غرستان لازم به نظر می‌رسد که بنای غور و زبان شان بیان گردد.

۱. بنای غور

بنای غور نیز همانند مفهوم‌شان آن‌چنان دقیق نیست. اما قاضی منهاج‌السراج جوزجانی مورخ حاکمان غوری و سلاطین هندوستان در کتاب طبقات ناصری‌شان بنای غور را به دو گونه ذکر کرده است. ۱- «ابن بسطام از دست ضحاک مملکت هندوستان داشت، و او یکی از فرزندان ضحاک (بود) و هو بسطام بن مشهار بن نریمان بن افریدون بن مرساس بن سبامند بن سبیداسب بن ضحاک بن سهراب بن شیداسب بن سیامک بن مرساس بن ضحاک. چون ضحاک گرفتار شد، افریدون به جهت ضبط هندوستان لشکر فرستاد، بسطام را طاقت مقاومت لشکر افریدون نبود، بجانب جبال شقنن (شغنان) و بامیان رفت و آن‌جا ساکن شد، دیگر بار لشکر افریدون در عقب او نامزد شد، بسطام از جبال شقنن و طخارستان بر وجه شکار و طوف جبال غور، چند کرت آمده بود، و آن موضع را از کثرت چشمه‌سارها هزار چشمه نام بود، بسطام در این وقت بسبب لشکر افریدون بغور آمد، و در پای کوه زار مرغ سکونت ساخت». ۲- «از منتخب ناصری: که یکی از اکابر غزنین در عهد سلطان غازي

معزالدين محمد سام نورالله مضجعه پرداخته است: چنین روایت کند: که چون افریدون بر ضحاک غالب شد و ممالك بگرفت، دو برادر او و فرزندان او به نهاوند افتادند، برادر مهتر را (که) سور نام بود امیر شد، و (برادر) کهتر را که سام نام بود سپهسالار شد، و امیر سور را دختری بود و سپهسالار را پسری. هر دو عمزادگان از خوردی نامزد یکدیگر بودند، ایشان دل بر همدیگر نهاده، سپهسالار سام وفات کرد، و پسر او (نیک) شجاع و مبارز رسیده بود، چنانچه دران عهد بمردی و جلادت نظیر نداشت، بعد از فوت پدر او حاسدان پیدا آمدند و او را پیش امیر (سور) سعایت ها کردند، عم را دل بر وی گران شد، و عزم کرد: تا دختر (را) بملکی دهد از ملوک اطراف. چون آن دختر را خبر شد عمزاده را اعلام داد، شبی بیامد و در قلعه بکشد، و ده سر اسب گزیده از آخر امیر سور باز کرد، و دختر (را) و اتباع او را برنشانند، و چنانچه امکان داشت، از نقود برگرفت، و روان شد، و خود را بر سبیل تعجیل به کوهپایهء غور انداخت، و آن جا مقام داشت» (منهاج سراج، ۱۳۶۳؛ ۱، ۳۲۱-۳۲۲).

۲. زبان غور و غرجستان

در مورد زبان عجمیان و خراسانیان چنین گفته شده اند که «زبان مردم این هشت اقلیم عجمی (خاوران، دیلم، رحاب، کوهستان، خوزستان، فارس، کرمان و سند) است، برخی از آن ها دری و دیگران پیچیده ترند. همگی آن ها فارسی نامیده می شوند» (مقدسی، ۱۳۶۱؛ ۳۷۷). هم چنین می افزاید که «زبان غرج شار، میان زبان های هرات و مرو است (زبان هرات وحشیانه است، از آن خشن تر یافت نشود، زبان هر دو مرو بد نیست) زبان جوزجانان میان مروی و بلخی است، و زبان بامیان و طخارستان نزدیک به بلخی است ولی کمی گرفتگی دارد...، و از آن روی این گونه زبان را دری نامند که نامه های شاهان بدان نوشته می شود و به وی می رسد و از ریشه در ساخته شده، زیرا که زبانی است که درباریان بدان گفت و گو می دارند» (همان، ۴۹۰-۴۹۱ و سجادی، ۱۳۸۳؛ ۳۲۷-۳۲۸) که چون زبان غور، زبان خراسان (فارسی) باشد (اصطخری، ۱۳۴۰؛ ۲۲۰) اما برخی هم چو عبدالحی حبیبی باورمندن زبان غوریان پشتو بوده است. چنان چه او در تعلیقات کتاب منهاج السراج بیان می دارد «باستناد اغلب روایات موثق، زبان غوریان نخستین پنبتو بود» (منهاج سراج، ۱۳۶۳؛ ۲، ۳۶۴). که این نظریه چندان قابل اعتماد و استناد برای مورخین و نویسندگان معاصر قرار نگرفته است. گرچه لهجه و گویش غوریان نسبت به دیگر شهرها به وضوح متفاوت بوده است (اشپولر، ۱۳۷۳؛ ۱، ۴۳۲) که این اصل (تغییر لهجه) بالطبع به همه جا و به هر زبان مرسوم می باشد.

ب) جغرافیای تاریخی غور و غرجستان

غور و غرجستان با وجود کوهستانی و صعب‌العبور بودن‌شان از دیدگان جغرافی‌دانان مسلمان هم‌چو اصطخری، مقدسی، ابن‌خردابه، یاقوت حموی، ابن‌حوقل، ابوالفداء و دیگران به‌دور نمانده است. آن‌ها دیده‌ها و شنیده‌های‌شان را مکتوب و بیان داشتند که اوضاع شهرها، راه‌ها و جغرافیای طبیعی آن‌جا را به بهترین شکل ممکن توصیف و تعریف نموده است.

۱. جغرافیای غور

غور ناحیتی کوهستانی است و دارای کوه‌های استوار و پر نعمت می‌باشد که برخی جغرافی‌دانان در جمله خراسان آورده‌اند و بیان داشتند که «به آن سبب در جمله خراسان یاد کردیم که سرحد غور تا خراسان است و یک حد با نواحی سیستان و کوه‌های غور از حد خراسان است، هم‌چنین بر حدود بامیان و پنجهر (پنجشیر) و ماورالنهر تا ترکستان درونی و تا شاش (چاچ) و تا خرخیز برسد» (اصطخری، ۱۳۴۰؛ ۲۲۰). هم‌چنین گفته شده که در آن‌جا «کوه‌هایی آباد با چشمه‌ها و باغ‌ها و رودهاست و بس استوار است. در اوایل این سرزمین در طرف مسلمانان گروهی متظاهر به اسلام‌اند ولی مسلمان نیستند. بلادی که غور را احاطه کرده‌اند عبارت‌اند از هرات تا فراه و از آن‌جا تا بلدی داور و از آن‌جا تا رباط کروان (شهر بر حد جوزجان) که تحت حکومت محمد بن افرغون (فریغون) صاحب (حاکم) جوزجان است، و از رباط کروان (شهر بر حد جوزجان) تا غرجستان و از آن‌جا تا هرات. همه این بلادی که غور را احاطه کرده از آن مسلمانان است» (ابن حوقل، ۱۳۴۵؛ ۱۷۸) و «سراسر این کوه دارای کان‌های نقره و طلا و پرمایه‌ترین آن در نزدیکی خرخیز (قیرقیزستان) و قسمتی است که از نواحی فرغانه و اسروشنه می‌گذرد و اگر از این‌ها بهره‌برداری شود، بیشتر از پنجهر حاصل می‌دهد» (همان، ۱۷۹). هم‌چنین بلاد غور را به سبب «کثرت چشمه‌سارها هزار چشمه» (منهاج سراج، ۱۳۶۳؛ ۱، ۳۲۱) می‌گفتند.

بدین‌صورت بلاد غور در میان کوه‌ها و مسمی به غورشاه بودند (ناشناخته، ۱۴۲۳؛ ۱۲۳) ناحیت غور که مابین غزنی و هرات واقع شده است، دارای هوای سرد و قلعه‌های بزرگ مثل فیروزکوه بودند (حموی، ۱۹۹۵؛ ۴، ۲۱۸). ولی امروز محل آن معلوم نیست (لسترنج، ۱۳۷۷؛ ۴۴۳). هم‌چنین رودی هیرمند (هلمند) که تا به امروز معرف است «از حدود کوه‌های غور و غرجستان خیزد پس بر زمین داور بگذرد، پس بر بُست، پس به ولایت سیستان و بیحره زره (نزدیکی زرنج شهر سیستان) ریزد» (بکران، ۱۳۴۲؛ ۵۱). بدین‌صورت

غور کوهستانی، جای آبادان با چشمه‌ها، بستان‌ها و نه‌رها که استوار و تسخیرناپذیر می‌باشد (ابوالفداء؛ ۱۳۴۹؛ ۵۳۸) و کوه‌های غور به هرات می‌پیوندند که از آن کوه‌ها رودی به طرف هرات روان است که بر روی آن پل بزرگ قرار دارد (دمشقی، ۱۳۵۷؛ ۳۷۹) که شهرستان غور را آهنگران خوانند (مستوفی، ۱۳۸۱؛ ۲۱۹). هم‌چنین شهرها تاریخی و معرف غور عبارتند از فیروزکوه، بامیان، شهرک، تولک، آهنگران، قره‌باغ، کرمان، شهر ضحاک و شهر غلغله (غبار، ۱۳۶۸؛ ۱۷۲). شهرهای شان چندان معروف نبودند که بزرگ‌ترین آن ناحیت فیروزکوه بودند. چون آن‌جا جای‌گاه پادشاهان غوری بوده است (حموی، ۱۹۹۵؛ ۴، ۲۱۸). هم‌چنین آوردند فیروزکوه بمعنی کوه سبز، قلعه عظیم و استوار در جبال غورستان که در میان هرات و غزنی واقع است. فیروزکوه پایتخت کسانی است که این ناحیت را در ملکیت خود دارند و فیروزکوه سرزمین شهاب‌الدین فرزند سام پادشاه غزنی و خراسان و بلاد هند است. او مردی شایسته و غیاث‌الدین برادر بزرگ اوست (همان، ۴، ۲۸۴). البته از جغرافیای این منطقه و وسیع و گسترده کوهستانی متأسفانه شرحی آن‌چنانی به امروز نرسیده است و محل شهرها و قلعه‌های آن‌جا که در تواریخ ذکر گردیده است معین نیست (لسترنج، ۱۳۷۷؛ ۴۴۳) که در کجا قرار داشته است. از طرف دیگر برای باستان‌شناسان نیز شرایط مساعد نبودن و نشدن که به کاوش‌گری‌شان محل دقیق شهرها را معین می‌کردند. تا مکمل منابع جغرافی و تاریخی می‌شدند.

جغرافی‌دانان قرون بعدی بر علاوه که بر آب و هوای نیکو، میوه‌های خوب و کوهستانی بودن ولایت غور اشاره داشته است، از عجایب‌هاشان نیز یادآوری نموده است. چنان‌چه گفتند در «غور چشمه‌ایست که آن‌را چشمه تابانگ نماز گویند زیرا که چون بانگ نماز گویند ناتمام کردن آب آن چشمه ایستاده است چون بانگ نماز بگویند آب از آن‌جا جریان نماید و نزدیک بیک سرتیر میرود و چون بانگ نماز تمام شود آب آن چشمه بازایستد و در هر نماز این حال از آن صدور می‌یابد» (رازی، بی‌تا؛ ۲، ۱۲۳). هم‌چنین آورده است که در «غور چشمه‌ایست که آن‌را چشمه تابانگ نماز گویند زیرا که چون بانگ نماز گویند ناتمام کردن آب آن چشمه ایستاده است چون بانگ نماز بگویند آب از آن‌جا جریان نماید و نزدیک بیک سرتیر میرود و چون بانگ نماز تمام شود آب آن چشمه بازایستد و در هر نماز این حال از آن صدور می‌یابد» (همان، ۲، ۱۲۴). هم‌چنین مردم غور را بدخو، جاهل و به رنگ سفید و اسمر (گندم‌گون، سیاه چرده) ذکر کردند. محصولات‌شان را پرده، زره و جوشن که بهترین سلاح‌ها است، گفتند (ناشناخته، ۱۴۲۳، ۱۲۳). بدین ترتیب غور ناحیه کوهستانی

بالنسبه وسیعی بوده است مابین دو ولایت هرات و غزنه و آن عبارت از دره‌های کوهستاناتی است که امروز آن‌ها را «کوه بابا» و «سفیدکوه» می‌خوانند و جبال خراسان بوسیله آن‌ها برشته هندوکش می‌پیوندند. این ناحیه سرچشمه رودخانه‌های هیرمند و هریرود و مرغاب است (پیرنیا، ۱۳۸۰؛ ۲، ۲۸۹). گرچه در ظاهر ناحیت غور کوهستانی و پوشیده از موج تپه‌ها می‌باشد، اما زمین آن پست و چقر است. چون جلگه و وادی‌های هموار ندارد که کوه‌ها را در افق پست‌تر جلوه دهد (پژواک، ۱۳۴۵؛ ۷).

۲. جغرافیای غرجستان

غرجستان ناحیت است در «خاور هرات، باختر غور و شمال غزنین، پایتخت این کشور بشین، بلکیان و گاه پشین بوده است. حاکمان این ناحیه را «شار» که مشتق از خشثاریه ایران باستان به معنی «پادشاه» است) می‌خواندند. واژه (وزازبندك) نیز آورده شده است» (قدیانی، ۱۳۸۷؛ ۱، ۱۹۰). گرچه ابن خردادبه در ذیل القاب ملوک خراسان و مشرق «برازبنده» گفته است (ابن خردادبه، بی‌تا؛ ۳۹). اهل غرجستان حاکم خود را «شار» خوانند، چنانچه ترکان «خان» و هندوان «رای» گویند (تتوی، ۱۳۸۲؛ ۳، ۲۰۴۳) هم‌چنین مانند کسری برای شاهان ساسانی و قیصر برای امپراتوران روم که از دید زبان‌شناسان کنونی، شار و شیر با شاه و شهر هم‌ریشه است که از واژه قدیم آریایی کشتیه (گروه نظامیان) گرفته شده است و معنی آن همان شاه یا حاکم می‌باشد. از نامدارترین شاران این کرانه، ابو نصر محمد بن اسد است که خود به کار دانش و ادب سرگرم بود و دانشمندان و شاعران را به دربار خود جلب می‌نمود و دیگر شاران عبارتند از شار رشید، شار ابو نصر محمد بن اسد، شار شاه ابو محمد بن محمد، شار اردشیر، شار ابراهیم بن اردشیر، شار شاه ابراهیم بودند (قدیانی، ۱۳۸۷، ۱، ۱۹۱). هم‌چنین پادشاه غرجستان، نزد اعراب معروف بود به «ملك الغرجة» (لسترینج، ۱۳۸۳؛ ۴۴۲). بدین ترتیب غرجستان، واقع در مشرق هرات و مغرب غور و شمال غزنین (صفا، ۱۳۷۸؛ ۱، ۲۰۸) بوده است.

غرجستان دارای آب فروان بوده است. چون آب مرغاب از غرجستان می‌گذرد. چنان‌چه گفته شده است که «منع آن از کوهستان جرزوان است یا کرزوان این شهر در میان دو کوه قرار داشته و شبیه‌ترین شهر است به مکه و دره‌هایی چون مکه دارد» که آن شهر «در کوه نزدیک طالقان است، کوه‌های آن متصل به کوه‌های غور و آن را از قراء مرو الرود، جوزجان نیز ذکر کرده‌اند» (مفتاح، ۱۳۷۶؛ ۳۲۵) و بعد از آن به غرجستان درآید. و غرجستان

کوهستان سخت است و این آب در میانه آن کوه می‌رود [و از طرفین در غالها دارد و آب‌های بسیار از آن در غالها بدین آب می‌آید] و چون از غرجستان بیرون آید، شمال بادغیس گذرد، از شرق به غرب مایل به شمال و عمارت و زراعت شهر مرو مبنی بر این آب بوده است که این آب را بند می‌بسته‌اند (حافظ ابرو، ۱۳۷۵؛ ۱، ۱۶۸). هم‌چنین در نواحی کوه‌های بامیان آن رودی بزرگ جاری می‌شود و از آن‌جا به غرجستان می‌رسد. (ابن حوقل، ۱۳۴۵؛ ۱۸۳) از طرف دیگر کوه‌های غور و غرجستان نیز آب جاری بوده است. چنان‌چه دامنه شمالی ولایات کوهستانی غور و غرجستان که ابتدای جلگه ماوراءالنهر محسوب و دره شعب جنوبی آمو دریاست در قدیم آن‌جا طخارستان نام داشته و طخارستان تقریباً همین ایالتی است که امروز آن‌را ترکستان افغانستان می‌گویند. (پیرنیا، ۱۳۸۰؛ ۲، ۲۸۹)

بدین جهت ملک خراسان و عجم امیرنشین‌های مرفه و دادگستر دارد، مانند: «غرج که شار ایشان خردمندی همچون عمرین (عمرین نزد عرب‌ها بر عمر و ابو بکر اطلاق می‌شود. ایشان خلیفه دوم خود را بسبب افتخاراتی که برای ایشان به‌دست آورده بر خلیفه اول ترجیح می‌دهند) دادگستر و بخشایش‌گر است، و غزنین که صاحبش همواره در جنگ و ستیز است، و فریغونیان که نزد ایشان داد و وفاداری همگانی است. آری این‌جا بخشی سربلند است] ولی فساد دارد در آن پخش می‌شود، خراج در سال دو بار [زمستان و تابستان] گرفته می‌شود. مردم روستاها در رنج هستند» (مقدسی، ۱۳۶۱؛ ۴۲۹) هم‌چنین «از غرج شار، زر و لباده (بالا پوش) و فرش‌های نیکو و جامه‌دان و مانند آن و اسب‌های نیکو و قاطر» (همان، ۱۳۶۱؛ ۴۷۵) که در قرون بعدی از هرات آهن و از غرج شار که بلاد کوهستانی است، نمد و گلیم و غاشیه و مخده و جامه‌دان صادر می‌گردید (لسترنج، ۱۳۸۳؛ ۴۵۶). در باره مردم‌شان چنین گفتند «در عجمی زیباتر از زبان بلخ و چاچ نیست، بدقلق‌تر از مردم بطایح، دل‌بازتر از مردم هیطل، نیکوکارتر از مردم غرج شار نیست» (مقدسی، ۱۳۶۱؛ ۴۸).

غرجستان دو شهر دارد «یکی نشین و یکی سورمین و هر دو چند دگر (شبه هم) باشند. و از نشین برنج بسیار خیزد و سورمین مویز (کشمش) بسیار خیزد» (اصطخری، ۱۳۴۰؛ ۲۱۴) اما برخی مثل ابن حوقل سورمین را شورمین آورده است. او شهرهای غرج الشار را چنین بیان می‌دارد «غرج الشار دو شهر دارد یکی بشین و دیگری شورمین، و وسعت آن‌ها به یک اندازه است و سلطان آسن دو شهر در هیچ‌یک از آن‌ها اقامت نمی‌کند و «شار» که این سرزمین به وی منسوب است در قریه‌ای از جبل موسوم به بلیکان مقیم است. این سرزمین در گذشته ناحیه‌ای از کشور بزرگی موسوم به مملکت غرجه بود. دو شهر مذکور دارای

باغ‌ها و آب است. از بشین برنج بسیار به دست می‌آید که آن را به بلاد مجاور و بلخ و جز آن می‌برند، و از شورمین مویز فراوان حاصل می‌شود که به جاهای دیگر می‌برند. فاصله بشین تا دژه مرو الرود يك منزل و از آنجا تا رود مرو الرود از سوی مشرق يك تیر پرتاب است، و از بشین تا شورمین از سوی جنوب راهی کوهستانی به مسافت يك منزل است» (ابن حوقل، ۱۳۴۵؛ ۱۷۸). پایتخت غرجستان غالبا «بلکیان» و گاه «پشین» بود (صفا، ۱۳۷۸؛ ۱، ۲۰۸) چون «نشین و سورمین که در بزرگی بهم نزدیکند و در آن جانی برای سلطان نیست و شار که مملکت بدو منسوبست در قریه‌ای نشیند بر کوه بلکیان (بکنکان، بلکتان، بلیکان) و هر دو (نشین و سورمین) شهر آب‌های روان دارند» (منهاج سراج، ۱۳۶۳؛ ۲، ۳۷۹).

البته دو شهر «عمده غرجستان» «آبشین» و «شورمین» نام داشت که محل صحیح آن‌ها معلوم نیست. آبشین (افشین، باشین) بفاصله يك تیر رس در ساحل شرقی مرغاب علیا و بمسافت چهار منزل بالای مروالرود واقع بود. اطراف آن را باغ‌های قشنگ فرا گرفته بود و برنج فراوان از آن جا به بلخ صادر می‌گردید و قلعه‌ای مستحکم و يك مسجد جامع داشت. شرمین (سرمین) در کوهستانی بفاصله چهار فرسخ در جنوب آبشین و بهمین فاصله نسبت به کרוخ در شمال خاوری هرات قرار داشت» (لسترنج، ۱۳۸۳؛ ۴۴۲). غرجستان با گذشت زمان، دست‌خوش تحولات سیاسی شد و به هزاره‌جات تغییر نام یافت (غبار، ۱۳۶۸؛ ۱۷۴) که تا به امروز به همان نام یاد می‌شود.

ج) روند فتوح غور و غرجستان

اسلام در غور و غرجستان به دلیل موقعیت جغرافیای‌شان، نسبت به دیگر ملک عجم به تأخیر وارد شد. قرن‌ها گذشت، اما برخی غوریان به همان دین و آیین آبایی‌شان قرار داشتند. گرچه عده از آن‌ها به دلیل هجرت و یا آشنایی با عرب‌ها به دین اسلام گرویده بودند. بدین‌صورت فتح غور و غرجستان را مورخین به دو صورت بیان داشته است که در صورت نخست بر اساس مصالحه و تبادل نامه با خلفای مسلمین و در صورت دوم مسلمانان به زور شمشیر آن‌جا را فتح کردند.

دیدگاه نخست: ورود اسلام به کوهستانات غور را در زمان خلیفه چهارم علی بن ابوطالب می‌داند. چنان‌چه گفته شده است که امام علی بین سال‌های ۳۵-۴۰ هـ ق در زمان خلافت‌شان جعه بن هبیره المخزومی که خواهرزاده‌شان نیز بود به حکومت خراسان منصوب کرد. چون او فرزند ام‌هانی دختر ابوطالب بود (بلاذری، ۱۳۳۷؛ ۵۶۸). مردم غور

به خاطر رفتار شایسته جعده از عمق دل شان به علی محبت ورزیدند. امرای غور که وضع را آرام و در خور ستایش دید، بدون جنگ از فرماندار امام علی متابعت کرده و به دین اسلام مشرف شدند. با مسلمان شدن آن‌ها به پیشنهاد جعده امام علی فرمان حکومت را به خاندان «شنسب» که امرای قبلی بود صادر نمودند که تا قرن‌ها بعد در آن خانواده محفوظ بودند. بعد از شهادت امام علی مردم غور از فرمان معایه بن سفیان برای لعن امام علی سرپیچی کردند و نفرستادند (یزدانی، ۱۳۸۵؛ ۷۴). طرفداران این دیدگاه برای تأیید دیدگاه‌شان به جوزجانی که مورخ زمان غوریان بود، استناد میکند که چنین گفتند: «غالب ظن آنست که در عهد خلافت امیرالمؤمنین علی (رضی الله) بر دست علی (کرم الله وجهه) ایمان آورد، و از وی عهدی و لوائی بستند، و هر که از آن خاندان به تخت نشستی، آن عهد و لوائی علی بدو دادندی، و محبت ائمه و اهل بیت مصطفی (صلی الله علیه و سلم)، در اعتقاد ایشان راسخ بود» (جوزجانی، ۱۳۶۳؛ ۱، ۳۲۰). بعداً به سرنگونی امویان نیز نقش داشت از جمله؛ «امیر فولاد غوری یکی از فرزندان ملك شنسب بن خرنك بود، و اطراف جبال غور در تصرف او بودند، و نام پدران خود احیا کرد. چون صاحب الدعوت العباسیه ابو مسلم مروزی خروج کرد، و امراء بنو امیه را از ممالك خراسان از عاج اخراج کرد، امیر فولاد حشم غور را بمدد ابو مسلم برد، و در تصرف آل عباس و اهل بیت نبی، آثار بسیار نمود، و مدت‌ها عمارت مندیش و فرماندهی بلاد جبال (و غور مضاف بدو بود)» (همان، ۱، ۳۲۴). به نظر می‌رسد سنت لوادادن در خلافت علی بن طالب و جود داشته است. چون ماهویه مرزبان مرو نیز «در زمان خلافت علی ابن طالب نزد وی که در کوفه بود، آمد. او نامه‌یی به دهقان‌ها و اسواران و دهشلاران (ده سالاران) بنوشت که جزیه را به ماهویه دهند» (بلاذری، ۱۳۳۷؛ ۵۶۸). گرچه برخی ماهویه را بد حد ظن غوری‌ها نسبت داده است. او قاتل آخرین شاه ساسانی یزدگرد سوم نیز بود (پژواک، ۱۳۴۵؛ ۱۰۱). که از سوی مورخین چندان مورد پذیرش قرار نگرفته است.

به نظر می‌رسد گرفتن لوا در بین غوریان به عنوان سنت حسنه پذیرفته شده بودند که جوزجانی گرفتن لوا را در عهد خلافت هارون الرشید عباسی (۱۷۰ هـ ق) از سوی امرای غوری نیز گزارش می‌دهد. چنانچه آورده است بنجی بن نهاران شنسبی یکی از بزرگان ملوک غور بود به نزد خلیفه عباسی رفت؛ «و سبب رفتن او بحضرت امیرالمؤمنین هارون الرشید آن بود: که (در) غور قبیله بود که ایشان را شیشانیان خوانند، و ایشان دعوی آن کنند که اول پدر ایشان اسلام آورده است (و آنگاه) شنسبانیان محمد را بلفظ غور حمد گویند، و

چون ایشان ایمان آوردند، ایشان [را] حمدی گویند بمعنی محمدی. و در عهد امیر بنجی از آن قبیله شیشانیان مردی بود نام او شیت بن بهرام، و بلفظ غوریان شیت را شیش گویند، (و این قبیله را شیشانیان بدین امر باز خوانند) امیر شیش را بامیر بنجی بجهت عمارت غور مناقشت رفت، و فتنه در میان خلق غور ظاهر شد، از طرفین جمله اتفاق کردند: که هر دو امیر بنجی و شیت بحضرت خلافت روند، هر که از در الخلافه عهد و لوا آرد، امیر او باشد و هر دو تن استعداد سفر کردند، و روی بدارالخلافه نهادند [و تخت خلافت بجمال امیرالمؤمنین هارون الرشید مزین بود] (منهاج سراج، ۱۳۶۳؛ ۱، ۳۲۵).

دیدگاه دوم: آشنایی غوری‌ها و فتح آن‌جا را به زور شمشیر می‌دانند. چنان‌چه نخستین رویارویی غوری‌ها با سپاه اسلام در زمان معاویه ابن سفیان بعد از خلافت علی بن ابوطالب رخ داده است. چنان‌چه گفته شده است که زیاد بن ابوسفیان، حکم بن عمرو را در سال ۴۴ ه‍.ق به امارت خراسان گماشت. او در خراسان، به پیروزی‌های بزرگ دست یافت (واقدی، ۱۳۷۴، ۷، ۲۵). سپس در سال ۴۷ ه‍.ق به سوی جبال غور برای غزای رفت که آن‌جا را به زور شمشیر فتح کرد. هم‌چنین او غنایم و اسیر زیادی بدست آورد (طبری، بی‌تا؛ ۵، ۲۲۹). برخی گفتند که حکم بعد از برگشت غزای غور به مرو وفات نمود (ابن اثیر، ۱۳۸۵؛ ۳، ۴۵۵). حکم در زمان حاکمیت‌شان به خراسان به غنایم زیادی دست یافت، معاویه بن سفیان از او در نامه درخواست غنایم را کرد که حکم در جواب چنین نمود، مسلمانان را جمع‌آوری و برای‌شان خطبه خواند، گفت «ای مردمان، معاویه فرموده است که هر چه ما را از غنایم به دست آمده است از زر و سیم به بیت‌المال شام بفرستم. من از مصطفی (ص) شنیده‌ام که اگر آسمان و زمین به مثل حلقه‌ای شود و برگردن مردی افتد که او از خدای بترسد خدای تعالی او را از آن بلا فرج بخشد. پس من قول رسول خدای (ص) را از قول معاویه و زیاد بن ابیه برتر دانم. شما غزا کرده‌اید و غنیمت یافته، خمس آن غنایم بیرون کنید، باقی از آن شما باشد. پس، حکم بر این جمله خمس بیرون کرد و باقی به مسلمانان بگذاشت و دعایی خواند بر این منوال: اللَّهُمَّ إِنِّي قَدْ قَسَمْتُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ غَنَائِمَهُمْ بِالسُّوْيَةِ، اللَّهُمَّ إِنِّي قَدْ سَمِّتُ بَنِي أُمَيَّةٍ وَ سُمُونِي، فَأَرْحَهُمْ مَتًى وَ أَرْحَنِي مِنْهُمْ. بار خدایا، من غنایم به سویت بر مسلمانان حصه کردم، ای بار خدایا، من از بنی امیه ملول شده‌ام و ایشان هم از من، بار خدایا، مرا از ایشان و ایشان را از من باز رهان» (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲؛ ۷۸۷). با توجه به موفقیت‌های که حکم از خراسان و غور بدست آورده بود، نتوانست اسلام را به دلیل کوهستانی بودن غور گسترش دهد. بدین جهت غور از حملات مسلمانان در امان بود،

نتوانست آن جا را به زودی فتح کند. چنانچه در سال ۱۰۷ هـ ق اسد بن عبدالله قسری حاکم هشام بن عبدالملک اموی در خراسان دوباره به آن جا لشکر کشید. که گفته شده در نخست اسد بن عبدالله و ملک غرجستان صلح کردند و ملک غرجستان اسلام را پذیرفتند (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۳؛ ۱، ۱۱۱) سپس از کوه‌های هرات به غور رفتن و غنایم زیادی نیز از آن جا به دست آوردن (طبری، بی تا؛ ۷، ۴۰). برخی ۱۰۸ هجری گفته است (ذهبی، ۱۹۹۹؛ ۱، ۹۷).

گرچه؛ اعراب مسلمان سعی و تلاش فروان کردند تا غور را فتح نمایند. ولی همه بلاد غور را به صورت کامل فتح و تحت حاکمیت خود در آورده نتوانستند. هم چنین علت بیشتر حملات اعراب مسلمان را به غور برای بدست آوردن برده و غلام گفتند. چون در آن جا نسبت به دیگر بلادها هم چو شهرهای خراسان، شبه قاره هند، ماورالنهر و دیگر شهرها ثروت نداشت که مسلمانان برای ثروت شان به آن جا حملات انجام دهد. بدین جهت آن ها هر وقتی که به برده نیاز پیدا می کردند به غور لشکرکشی می کردند (پنجشیری، ۱۳۶۰؛ ۳۲). اما علل مهم که غور فتح نمی شد، جغرافیای کوهستانی غور بود که مسلمانان در همه مناطق کوهستانات مثل غور، طبرستان و آذربایجان به مشکلات گرفتار شدند. تا این که اسلام را به تدریج به آن مناطق وارد و مردم شان پذیرفتند. البته برای مسلمانان دو چیز انگیزه مضاعف می داد، تا آن جا را فتح و تحت حاکمیت خویش قرار دهند، یکی مکان های مذهبی مثل بیت المقدس و دیگری مکان های ثروت مند مثل خراسان که غور از آن دو ویژگی برخوردار نبودند. گرچه کوهستانات غور به خلفای و امرای محلی اسلامی چندان اجازه نمی داد که گزارش دقیق از وضع اقتصادی و سیاسی آن جا داشته باشد. بدین ترتیب غوری ها در قرون بعدی حملات از جانب صفاریان، سامانیان و غوریان به خود دیدن که سر انجام در زمان غزنویان همه جغرافیای غور و مطیع غزنویان شدند.

نتیجه‌گیری

از این تحقیق چنین نتیجه می‌گیریم؛ غور و غرجستان تاریخی، مفهوم و ریشه لغوی‌شان همانند دیگر مکان‌های تاریخی مثل بلاد‌های هرات، نساء، نیشابور... روشن نیست. بدین سبب تاریخ‌نگاران معاصر و اهل لغت هر کدام با گرایش و سلیقه‌ی خاص خود آن مکان‌ها را تعریف و تمجید کرده است که بیشترشان از فرضیه‌ی به نظر می‌رسد، استفاده کرده‌اند. چنان‌چه برخی آن را لفظ پشتو از «غر» به معنی کوه و برخی معرب شده «گر» دانسته است. البته مورخین و جغرافی‌دانان قرون نخستین اسلامی هم‌چو ابن حوقل، ابن خردادبه، مقدس، اصطخری، یاقوت حموی و دیگران به سبب محصور بودن بلاد‌های غور به کوه‌های بلند و ناهموار، کوه معنی کرده‌اند. اما متعلق به زبان و گویش خاص نمی‌دهد. گرچه آن‌ها زبان مردم غور و غرجستان را همانند خراسانیان فارسی یا دری گفتند.

با این وجود جغرافیای غور و غرجستان گسترده مثل خراسان و سیستان بودند که از طرف امرا و حکمای محلی‌شان اداره می‌شده است که مهم‌ترین آن‌ها آل‌شنسب غوری به گفته خودشان از نسل ضحاک پهلوان بودند. بدین جهت مثل دیگر ممالک هم‌چو هند، ترک، روم... به لقب خاص که «شار» بود شهرت داشتند. از طرف دیگر شاهان‌شان به سبب آب زیاد در بلاد‌های غور و غرجستان زندگی مرفه با آسایش برای غوری‌ها مهیا کرده بودند که از آن‌جا میوه، لباس، برنج و زر صادر می‌کردند. بلاد‌های معروف آن‌جا فیروزکوه، بامیان، شهرک، تولک، آهنگران، قره‌باغ، کرمان، شهرضحاک، شهر غلغله، بشین و شورمین بودند. هم‌چنین غور و غرجستان به سبب جغرافیایی طبیعی‌شان از هرگونه حملات فاتحان در امان بودند. چنان‌چه مسلمانان در قرون نخست اسلامی در دوران خلفای راشدین بیشترین جغرافیای عجمیان را فتح کرده و تا مرز غور رسیدند. اما کوهستانات غور اجازه نداد که در آن‌جا نفوذ اسلام را گسترش و غوری‌ها را تحت حاکمیت خویش قرار دهد. البته گفته شده‌اند حاکمان غوری که از آل‌شنسب بودند، در زمان خلافت علی بن ابوطالب، تبعیت‌شان را از او و دین اسلام اعلام نمودند. ولی با روی کار آمدن امویان، فرماندهان خراسان حملات نظامی را به غور و غرجستان تدارک دیدند که چندان موفقیت نصیب‌شان نشدند. بدین ترتیب کوهستانات غور و غرجستان در قرن نخست اسلامی اجازه نداد که مسلمانان به زور شمشیر آن‌جا وارد شوند.

سرچشمه‌ها: الف) فارسی

۱. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۲)، الفتوح، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد بن حوقل (۱۳۴۵)، صورة الأرض، ترجمه: جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳. ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل (۱۳۴۹)، تقویم البلدان، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴. اشیپولر، بارتولد (۱۳۷۳)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه: جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اصطخری، ابواسحق (۱۳۴۰)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات ترجمه و نشر کتاب.
۶. اعتمادالسلطنه، محمد بن حسن علی (۱۳۶۳)، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران، انتشارات دنیا کتاب.
۷. انصاری دمشقی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۷)، نخبته الدهر فی عجایب البر و البحر، ترجمه: سید حمید طیبیان، بی‌جا، انتشارات فرهنگستان ادب و هنر ایران.
۸. بکران، محمد بن نجیب (۱۳۴۲)، جهان نامه، به کوشش دکتر محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا.
۹. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷) فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، انتشارات نقره.
۱۰. پژواک، عتیق‌الله (۱۳۴۵)، غوریان، کابل، انتشارات انجمن تاریخ افغانستان.
۱۱. پنجشیری، پوهنمل عزیزاحمد (۱۳۶۰)، جغرافیای تاریخی غور، کابل، انتشارات پوهنتون کابل.
۱۲. پیرنیا، حسن (۱۳۸۰)، تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، گردآورنده محمد دبیر ساقی، مقدمه‌نویس محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، انتشارات خیام.
۱۳. تتوی، احمد بن نصرالله (۱۳۸۲)، تاریخ آلفی (تاریخ هزار ساله اسلام)، تصحیح غلامرضا طباطبای مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۵)، جغرافیای حافظ ابرو (مشمول بر جغرافیای تاریخی دیار عرب، مغرب، اندلس، مصر و شام)، تصحیح محمدصادق سجادی و علی آل‌داود، تهران، انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۵. حبیبی، عبدالحی (۱۳۸۲)، جغرافیای تاریخی افغانستان، کابل، انتشارات میوند.
۱۶. رازی، امین احمد (بی‌تا) هفت اقلیم، تحقیق جواد فاضل، تهران، بی‌نا.

۱۷. روشن ضمیر، مهدی (بی تا)، تاریخ سیاسی و نظامی دودمان غوری، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران.
۱۸. سجادی، سید منصور (۱۳۸۳)، مرو، تهران، انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
۱۹. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، تهران، انتشارات فردوس.
۲۰. غبار، میر غلام محمد (۱۳۶۸)، جغرافیای تاریخی افغانستان، تعلیقات فرید بیژند، کابل، انتشارات مطبوعه دولتی.
۲۱. قدیانی، عباس (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع تاریخ ایران، با مقدمه غلام رضا وطن دوست، تهران، انتشارات آرون.
۲۲. کاتب واقدی، محمد بن سعد (۱۳۷۴)، طبقات الکبرا، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۲۳. کیانی، فاضل (۱۳۹۲)، نگاهی نو به تاریخ افغانستان، به کوشش غلام حسین حیدری خواتی، بی جا، انتشارات خراسان باستان.
۲۴. لسترنج، گی (۱۳۷۷)، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه: محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۸۱) نزهة القلوب، تحقیق محمد دبیر سیاقی، قزوین، انتشارات حدیث امروز.
۲۶. مفتاح، الهه (۱۳۷۶)، جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه: علی نقی منزوی، تهران، انتشارات کومش.
۲۸. منهاج السراج، عثمان ابن محمد (۱۳۶۳)، طبقات ناصری، تصحیح، عبدالحی حبیبی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
۲۹. یزدانی، (حاج کاظم) حسین علی (۱۳۸۵)، پژوهشی در تاریخ هزاره ها، تهران، انتشارات عرفان.

ب) عربی

۳۰. ابن اثیر، محمد بن علی (۱۳۸۵)، الكامل فی التاریخ، بیروت، انتشارات دار صادر.
۳۱. ابن خردابه، عبیدالله بن عبدالله (بی تا) المسالک و الممالک، بیروت، انتشارات صادر.
۳۲. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، انتشارات دار صادر.
۳۳. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۹۹۹)، دول الاسلام، تحقیق حسن اسماعیل مروه، مقدمه نویسنده محمود ارنالووط، بیروت، انتشارات دار صادر.

٣٤. طبري، محمد بن جرير (بي تا) تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، انتشارات بي نا.

٣٥. ناشاخته (١٤٢٣)، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، تحقيق يوسف هادي، قاهره، انتشارات الدار الثقافيه للنشر.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۲

عوامل و آثار بحران هویت و مقابله با آن

محمد آصف عطایی^۱

چکیده

از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه‌ی علوم انسانی و در عین حال پرچالش‌ترین آن، مبحث هویت است. منازعه و چالشی که همواره ذهن محققان را به خود مشغول ساخته است این است که هویت چیست؟ چگونه شکل می‌گیرد؟ از چه عناصر و مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟ چه سطوحی دارد؟ و ارتباط سطوح مختلف آن با یکدیگر چگونه است؟ در شرایط فعلی که قدرت‌های رسانه‌یی جهان را به تسخیر کرده و در صدد تحمیل فرهنگ خویش و تضعیف و تحلیل هویت‌ها و فرهنگ‌های دیگر هستند، ضرورت طرح مباحث هویتی بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود. زیرا جوامعی که نسبت به هویت، فرهنگ و تاریخ خویش آگاهی نداشته باشند، قطعاً در برابر هجوم فرهنگ بیگانه و قدرت‌مندان فعلی رنگ باخته و دچار و گرفتار بحران هویتی خواهند شد. نوشته‌ی حاضر در نظر دارد ضمن بیان عوامل بحران هویت و نیز آثار و عوامل خود باختگی، راه‌کارهای عبور از بحران هویت را برای جوانان و نوجوانان به رشته‌ی تحریر درآورد.

۱. ماستر فقه و معارف اسلامی با گرایش تفسیر و علوم قرآن.

واژگان کلیدی: خودفراموشی، بحران هویت، ارزش‌ها.

چیستی هویت

هویت از نظر لغوی به معنای «هستی، وجود، ماهیت و سرشت» می‌باشد. ریشه‌ی لغوی آن از واژه‌ی «هو» گرفته شده و به غایت، نهایت و کمال مطلق اشاره دارد (معین، ۱۳۷۹: ۵۲۲۸/۴ و دهخدا، ۱۳۷: ۲۳۵۹۶/۱۵).

در حوزه‌ی انسانی، هویت موجب شناسایی فرد و اجتماع از دیگری و دیگران می‌شود. یعنی مجموعه‌ی خصائص و خصوصیات رفتاری که روی آن، فرد به‌عنوان یک گروه اجتماعی شناخته می‌شود و از دیگران متمایز می‌گردد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۹). به بیان دیگر، هویت عبارت است از مجموعه‌ی خصوصیات و مشخصات فردی و اجتماعی و احساسات و اندیشه‌های مربوط به آن‌ها که فرد آن‌ها را از طریق توانایی کش متقابل با خود و با یافتن تصوراتی از خود به دست می‌آورد و در جواب سوال «من کیستم» ارائه می‌دهد (اشرف، بی‌تا: شماره‌ی ۲).

انسان از زمانی آغاز به شناخت خود کرد که مسأله‌ی هویت برایش مطرح گردید (تاجیک، ۱۳۸۱: ۵-۷). هویت، فرایند پاسخ‌گویی آگاهانه هر فرد یا قوم یا ملت به پرسش‌هایی از «چیستی‌شناسی و کیستی‌شناسی» خود است؛ این‌که از گذشته‌ی خود چه بوده و چه هست. به عبارت دیگر، متعلق به کدام قوم، ملت و نژاد است؛ خاستگاه اصلی و دائمی‌اش کجاست؛ دارای چه فرهنگ و تمدنی بوده؛ چه نقشی در توسعه‌ی جهانی داشته؛ در نظام جهانی امروز صاحب چه جایگاه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هست و بالاخره، ارزش‌های ملهم از هویت تاریخی او چه حد در تحقق اهداف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه‌ی مورد بحث کارساز خواهد بود (هرمیداس باوند، مجله‌ی اطلاعات سیاسی- اقتصادی، ۱۳۷۷: شماره‌های ۱۳۰ و ۱۲۹، ص ۲۰).

هویت به اقسام فردی، اجتماعی، ملی و... تقسیم و دسته‌بندی می‌شود. هویت فردی به خصوصیات و مشخصاتی اشاره دارد که فرد، به‌عنوان یک شخص منحصر به فرد و متفاوت از دیگر افراد جامعه، به خود منتسب می‌کند. در هویت فردی «من» در مقابل دیگران قرار می‌گیرد و تفاوت‌هایی که فرد با دیگران دارد، آشکار می‌شود باعث احساسات و علائق خاصی در فرد می‌گردد (افروغ، ۱۳۷۹: ۲۸). افزون بر آن، هویت اجتماعی فرد به خصوصیات و مشخصاتی اشاره می‌کند که فرد آن‌ها را از طریق اشتراك اجتماعی و عضویت

در گروه‌ها و مقوله‌های اجتماعی کسب می‌کند. این گروه‌ها و مقوله‌ها شامل نژاد، مذهب، قومیت، ملیت، جنسیت، احزاب و... می‌شود (همان). در جانب سوم، هویت ملی به مشخصات و ویژگی‌هایی گفته می‌شود که یک جامعه را از جوامع دیگر متمایز می‌کند و در جامعه، نوعی انسجام کلی ایجاد می‌کند. از نظر علوم اجتماعی، زبان مشترک، دین مشترک و آداب و سنن مشترک عناصر اصلی هویت ملی را تشکیل می‌دهند (فصل‌نامه‌ی مطالعات ملی، خزان ۱۳۸۱: شماره‌ی ۱۳، ۱۱۹).

هویت دینی

قرآن کریم، آن جایی که از خلقت انسان و اختلافات و تفاوت‌های صوری و ظاهری آن صحبت می‌کند این گونه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ شما را از یک مرد و زن خلق نموده و به شعبه‌ها و قبایل گوناگون و مختلف تقسیم و دسته‌بندی کردیم تا همدیگر را بشناسید. [بعد به رکن اساسی و اصل مهم و سرنوشت ساز، که هویت دینی انسان مسلمان را تشکیل می‌دهد، اشاره نموده می‌فرماید: گرامی‌ترین شما در پیشگاه خداوند، باتقواترین شماست.]» (حجرات/ ۱۳).

قرآن کریم در جاهای مختلف و گوناگون با تعابیر دیگر، به اصل ذکر شده، اشاره می‌کند. از جمله آن‌جا که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ جن و انس را خلق نکرده‌ایم جز برای عبادت و بندگی» (ذاریات/ ۵۶).

از پیامبر اکرم نیز نقل شده که می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای انسان‌ها، خدای شما یکی است، همه از نسل آدم و آدم نیز از خاک» (آفریده‌شده) است. برای هیچ عربی بر غیر عرب، فضیلت و برتری وجود ندارد، عزیزترین فرد در پیشگاه خداوند با تقواترین شماست.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۷۳، ص ۳۴۸، باب ۶۷). اقبال لاهوری، با توجه به هویت دینی مسلمانان، این گونه زیبا می‌سراید: «قوم تو از رنگ و خون بالاتر است/ قیمت یک اسودش صد احمر است/ قطره‌ای آب وضوی قنبری/ در بها برتر ز خون قیصری/ نیست از روم و عرب پیوند ما/ نیست پابند نسب پیوند ما/ دل به محبوب حجازی بسته‌ایم/ زین جهت با یکدیگر پیوسته‌ایم/ عشق در جان و نسب در پیکر است/ رشته‌ی عشق از نسب محکم‌تر

است/ عشق ورزی از نسب باید گذشت/ هم ز ایران و عرب باید گذشت» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸: ۱۰۹ و ۱۱۰).

بنابراین، هویت انسان مسلمان -بی توجه به این که در کجای عالم خاکی زندگی می کند- باید در چارچوب مفاهیم بلند اندیشه های دینی و مذهبی جست و جو و ارزیابی شده و معنی پیدا کند. جوان مسلمان، برای هویت یابی خود، حضور جهان بینی و ایدئولوژی و نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی خود را مد نظر قرار داده در نتیجه مسیر ترقی و تکامل به سوی اهداف متعالی را در سرلوحه ی عملکرد روزانه ی خود قرار می دهد. ممکن است این پرسش مطرح گردد که ارتباط بین هویت دینی و هویت های سه گانه ی «فردی، اجتماعی و ملی» چگونه است؟ (تعامل و یا تضاد و تقابل؟) در جواب باید گفت: اصول و ارزش هایی که در مکتب اسلام مطرح اند به دو دسته تقسیم می شوند: ۱- اصول و ارزش های تأسیسی؛ ۲- اصول و ارزش های تأییدی و امضایی. بخشی از اصول و ارزش هایی که پیش از اسلام در روابط انسان ها و اجتماعات حاکم بودند، مورد تأیید و تأکید دین اسلام قرار گرفتند -حکم امضایی/ تأییدی. به عبارت دیگر، شارع صحت آن را امضاء کرده است. در ارتباط با هویت فردی، اجتماعی، ملی و ... نیز می توان گفت: تا آن جایی که در تضاد و تقابل با ارزش های دینی قرار نگیرند، مشکل خاصی وجود ندارد. در جنگ های صدر اسلام نیز هرگاه مجاهدان و مبارزان وارد رزم و پیکار می شدند، ابتدا خود، خانواده و قبیله ی شان را معرفی می کردند. بدین ترتیب، با در نظر داشتن صفات فردی، خصوصیات خانواده و قوم و قبیله، خود را در خدمت اسلام و دفاع از ارزش های اسلامی قرار می دادند.

به عبارت دیگر، با توجه به اصول و ارزش های دینی، هویت فردی، اجتماعی و ملی به دو دسته ی مطلوب و مذموم دسته بندی می شوند. ویژگی های فردی، اجتماعی و ملی که در تعامل تنگاتنگ با ارزش های دینی قرار داشته و در خدمت آن اند، مورد تأیید و مطلوب می باشند و باید در سدد تقویت و گسترش آن ها برآمد. اما صفات فردی و اصول اجتماعی و ملی که در تضاد و تقابل با ارزش های دینی قرار دارند، اعتباری ندارند و باید ریشه کن شوند. مثل دامن زدن به مسائل قومی و نژادی و... آیه ی شریفه سوره ی حجرات نیز به همین مطلب اشاره دارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ شما را از يك زن و مرد، خلق کردیم و به قبیله های گوناگون تقسیم و دسته بندی کردیم تا همدیگر را بشناسید.» (حجرات/ ۱۳).

آموزه‌های دینی و عوامل بحران هویت

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت انسان، دنیا را به عنوان محل امتحان و آزمایش معرفی می‌کند. یعنی انسان باید در این مدرسه و دانشگاه، مدتی تعلیم و تحصیل دیده و امتحان پس دهد و با عملکرد خود، حیات جاویدان و زندگی بعد از مرگ را رقم زند. با این نگاه، آموزه‌های دینی، هویت انسان و اجتماع را در عبودیت و بندگی از خداوند و دوری از بت و بت پرستی، پیروی شیطان و هوای نفس و خودداری از تقلید کورکورانه از اجداد و نیاکان می‌داند. افزون بر آن، از غفلت و خودفراموشی به شدت نهی می‌کند.

۱. غفلت و خودفراموشی

قرآن کریم راجع به افرادی که هویت اصیل و گوهر انسانیت خویش را فراموش می‌کنند این گونه می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ به قطع گروهی از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم، آن‌ها دل‌ها (عقل‌هایی) دارند که با آن تعقل نمی‌کنند، چشمانی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند، آن‌ها همچون چهارپایانند بلکه گمراه‌تر، آن‌ها غافلانند.» (اعراف/ ۱۷۹). آنچه از این آیه شریفه استفاده می‌شود این است که تمام ابزار و وسایل شناخت و معرفت در اختیار انسان قرار گرفته است تا انسان با عقل و اختیار خویش، مسیر کمال و سعادت را طی کند؛ ولی عده‌ای کثیری از انسان‌ها از این وسایل و ابزار استفاده و بهره‌برداری معقول و منطقی نکرده و زمینه‌ی سقوط و نابودی خویش را فراهم می‌سازند. این امر تا جایی است که از چهارپایان هم پایین‌تر قرار می‌گیرند. سرچشمه‌ای این بدبختی و مشکلات چیزی جز غفلت و خودفراموشی نمی‌باشد. چنانچه دوزخیان، در جواب مأموران دوزخ و فرشته‌های عذاب، می‌گویند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ اگر ما گوش شنوا داشتیم و یا عقل خود را به کار می‌گرفتیم، هرگز جزء دوزخیان نبودیم.» (ملک/ ۱۰).

وقتی انسان از ابزار و وسایل گران‌قیمت عقل، هوش، چشم و گوش... استفاده‌ی بهینه نکند، هویت اصیل و گوهر انسانی خود را فراموش کرده و از دست بدهد و، از سوی دیگر، تمام همتش خوردن، خوابیدن و عیاشی باشد، نتیجه‌اش همان است که قرآن می‌فرماید: «مقام پست‌تر از حیوانات». چرا که انسان با داشتن گوهر عقل و اختیار، اگر فقط به امور مادی و دنیوی بیندیشد و برای این پرسش که: «از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟» پاسخ

مناسب و شایسته‌ای نداشته‌باشد، به قطع از جایگاه واقعی خود سقوط و تنزل خواهد کرد و در رتبه‌ای پایین‌تر از حیوان قرار خواهد گرفت. چنانچه امام علی می‌فرماید: «فَمَا خُلِقْتُ لِيَسْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هَمُّهَا عِلْفُهَا؛ من آفریده نشده‌ام که بهره‌وری از نعمات مادی، مرا به خود مشغول سازد چونان چارپای پرواری که آنچه برایش اهمیت دارد علوفه است و از آن‌چه برایش برنامه‌ریزی شده‌است غافل می‌باشد.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۳/ ۴۷۵).

قرآن کریم در آیه‌ی دیگری، کسانی که بدون تعقل و خردورزی، به تقلید کورکورانه متوسل می‌شوند را ملامت و سرزنش نموده و می‌فرماید: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آن‌ها گفته می‌شود از آن‌چه خدا نازل کرده پیروی کنید می‌گویند: بلکه ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. آیا نه این است که پدران آن‌ها چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند.» (بقره/ ۱۷۰). هرگاه پذیرش و پیروی از سنت‌های اجداد و نیاکان مشروعیت نداشته‌باشد، شیفته و مجذوب فرهنگ و هویت دیگران شدن به طریق اولی مردود و منفور خواهد بود.

از پیامبر گرامی اسلام نیز نقل شده‌است که: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدْ أَذْهَبَ بِالْإِسْلَامِ نَحْوَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ تَفَاخُرَهَا بِأَبَائِهَا أَلَا إِنَّ النَّاسَ مِنْ آدَمَ وَ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ وَ أَكْرَمَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ؛ ای علی! خدای متعال به واسطه ملائکه و معیارهای دینی و اسلامی، غرور دوران جاهلیت و تفاخر به اجداد و نیاکان را از بین برد. چرا که انسان‌ها همه از نسل آدم و آدم نیز از خاک خلق شده‌است. هیچ‌کسی بر کسی دیگر فضیلت و برتری ندارد. تنها معیار ارزش و ارجمندی در پیشگاه خداوند تقوا، خودسازی و خدمت به خلق است.» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ۴/ ۳۶۳). در جمله‌ی دیگری می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَ إِنَّ آبَاكُمْ وَاحِدٌ لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای انسان‌ها! خدای شما یکی است همه‌ی شما فرزندان آدم و آدم هم از خاک، خلق شده‌است. فضیلتی برای عرب و غیرعرب وجود ندارد مگر در سایه‌ی تقوا.» (مجلسی، همان: ج ۷۳، ص ۳۴۸، باب ۶۷). بنابراین، بحران هویت، خود را گم کردن و بیگانه‌شدن انسان با نشانه‌ها به این معناست که انسان نداند کیست؟ چه کاره است؟ دینش، زبانش، جنسش و... کدام اند؟ به دیگر سخن، «من»ی که نمی‌داند جزء کدام «ما» است و «ما»یی که نمی‌داند جزء کدام «ما»ی بزرگ‌تر

است، «من» و «ما»یی بحران زده اند و این بحران برحسب این که اصل و جوهر را چه بدانیم، می تواند مصادیق متعدد داشته باشد.

در جامعه‌شناسی، بحران هویت به معنای گسستن انسان از جامعه، خانواده، قوم، تاریخ، فرهنگ، واحد اجتماعی مربوطه و... است. در روان‌شناسی، بیگانه شدن انسان با خویشتن، خویش را معنا می‌دهد و در سطح ملی به معنای بیگانه شدن انسان با واحد ملی مربوطه است. و در دین که محور اصیل و واقعی را خداوند می‌داند، بحران هویت به معنای بیگانه شدن و غفلت از خداوند است. چیزی که در قرآن مجید از آن با عنوان «خودفراموشی» یاد می‌شود. لذا می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به خودفراموشی گرفتار کرد آن‌ها فاسقان‌اند.» (حشر/ ۱۹). در روایات معصومین نیز آثار فراوانی برای غفلت و فراموشی از جمله فقدان بصیرت و بینایی ذکر شده است. لذا می‌خوانیم: «دام الغفلة تعمی البصیره؛ از غفلت و فراموشی برحذر باشید چرا که غفلت و فراموشی بصیرت را از بین می‌برد» (تفسیر المعین، ۱۶۶). انسان‌های غافل و خودفراموش، ارزش و کرامت ذاتی و انسانی خود را از یاد برده، لذا از فرهنگ، تاریخ، سنن، آداب و اعتقادات شان فاصله می‌گیرند. زندگی برای چنین انسان‌هایی پوچ و بی‌معنا می‌شود و تحت تأثیر تبلیغات دشمنان قرار می‌گیرند. نه تنها نسبت به ارزش‌های ملی و مذهبی خویش بی‌تفاوت می‌شوند، بلکه سایه‌ی آن را در زندگی فردی و اجتماعی، مایه‌ی ننگ، شرم‌ساری و عامل عقب ماندگی تلقی کرده و روز به روز فاصله‌ی خود را با آن بیشتر می‌کنند. «من» گم شده‌ی خود را گاه در بت و بت پرستی جستجو کرده و زمانی به سنت‌های غلط اجداد و نیاکان روی می‌آورند. افزون بر آن، افتخار می‌کنند و، به زعم خود، خلأ فکری را پر می‌کنند؛ گاه نیز طعمه‌ی دشمنان فرصت طلب شده، فرهنگ و هویت بیگانگان را خودی پنداشته، می‌پذیرند. چنین انسان‌ها و اجتماعات، دچار بحران هویت شده و از فرهنگ خود فاصله گرفته‌اند.

۲. محیط و اطرافیان

انسان با ذهن پاک، خالی و استعدادهایی به فعلیت نرسیده وارد محیط خانواده، مدرسه و اجتماع می‌شود. لذا، اگر محیطی که انسان بدان پا می‌گذارد سالم باشد -والدین، رفقا، دوستان و مربیان افراد صالح و متخلق به اخلاق نیک انسانی باشند- به قطع اعمال و رفتار

آن‌ها بر خُلق و خوی افراد تازه‌وارد، تأثیر می‌گذارد. ولی در صورتی که محیط آلوده و مسموم باشد، افرادی که انسان با آن‌ها نشست و برخاست دارد اصول اخلاقی و تربیت اسلامی/ انسانی نداشته و یا رعایت نکند، به یقین انسان تازه‌وارد از اعمال و رفتار آن‌ها متأثر شده و الگو خواهد گرفت.

قرآن کریم در سوره‌ی فرقان، شرح حال ستم‌گران در روز محشر (روزی که حقایق آشکار و هویت واقعی انسان‌ها نمایان می‌گردد) را چنین بیان داشته: «وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا، يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا؛ و به خاطر آور روزی را که ستم‌کار دست خود را به دندان می‌گزد و می‌گوید: ای کاش با رسول راهی برگزیده بودم. ای وای بر من، کاش فلان را دوست خود انتخاب نکرده بودم.» (فرقان/ ۲۷). این ندامت و پشیمانی، حکایت‌گر این نکته است که «هم‌نشینی با افراد صالح و نیکوکار، فلاح و رستگاری را به دنبال دارد؛ مجالس الصالحین داعیه‌ی الی الصلاح» (مجلسی، ۱۳۸۴ق: ۷۸/ ۱۴۰) و باعث تقویت دینی انسان در حوزه‌های فردی، اجتماعی و ملی می‌شود. از آن طرف، «هم‌نشینی با افراد پست و فرومایه، فراموشی و حضور شیطان را در پی دارد؛ مجلسه اهل الدنیا منسأهه للایمان وقایده الی طاعه الشیطان» (آمدی، ۱۳۶۶ش: فصل ۸۰، حدیث ۱۴۹). در نتیجه، خودفراموشی و بحران هویت را به میان می‌آورد.

۳. فقر و تنگ‌دستی

از جمله عواملی که باعث می‌شود انسان ارزش‌های اجتماعی، ملی و دینی خود را فراموش کرده و به ذلت و خواری تن بدهد، فقر و تنگ‌دستی است. فقر و گرسنگی انسان را به زبونی کشانده و عقل و ایمان را می‌گیرد. انسان فقیر که برای رفع نیازهای خود راه‌های مشروع و قانونی را پیدا نکند، به قطع دست به اعمال خلاف می‌زند. این کلام زیبا از پیامبر اکرم است که می‌فرماید: «فقر روسیاهی در دنیا و آخرت است؛ الفقر سواد الوجه فی الدارین» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق: ۴۰/۱). امام علی خطاب به فرزندش محمد حنفیه می‌فرماید: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنَقَصَةٌ لِلدِّينِ مَذْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَمَقَةِ؛ ای فرزندم! من از تهیدستی بر تو هراسناکم. از فقر به خدا پناه ببر که همانا فقر دین انسان را ناقص و عقل را سرگردان کرده و عامل دشمنی است.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱۹). در جای دیگری می‌فرماید: «اللَّهُمَّ صُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ وَلَا تَبْذُلْ جَاهِي بِالْإِقْتَارِ؛ خدایا آبرویم را با بی‌نیازی نگهدار و با تنگ‌دستی شخصیت مرا لکه‌دار مفرما...» (نهج البلاغه،

خطبه ۲۲۵). بنابراین، اگر فقر و تنگ‌دستی همراه با تقوا و توکل نباشد، باعث انحرافات فردی و اجتماعی شده و سبب می‌شود انسان دچار بحران هویت شود. از باب نمونه، احتمال اینکه چنین فردی به خودفروشی تن بدهد بسیار زیاد است.

۴. بدمستی ثروت

پول، ثروت و سرمایه نیز، اگر عامل بازدارنده‌ی ایمان را در کنار خود نداشته‌باشند، غرور، بدمستی و طغیان را به دنبال دارند. در فرهنگ اسلامی، از ثروت‌مندان بدمست و طغیانگر، به نام مترف و مترفین، یاد می‌شود. به قول اهل لغت، مترف به کسی گفته می‌شود که: فزونی نعمت، زندگی مرفه و امکانات گسترده‌ای مادی او را مست، مغرور و غافل ساخته و به طغیانگری واداشته است (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ذیل واژه‌ی مترف).

قرآن کریم، با صراحت، احساس استغناء و بی‌نیازی را مایه‌ی طغیان فکری و عملی انسان می‌داند و می‌گوید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْفَى، أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى؛ آن‌گاه انسان که احساس بی‌نیازی کن، طغیان می‌کند.» (علق/ ۶ و ۷). در آیه‌ی دیگری دارد: «ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا؛ هنگامی که خداوند نعمتی به او اعطا کند، خدا را، که قبلاً می‌خواند، فراموش می‌کند.» (زمر/ ۸). در آیه‌ی دیگر می‌خوانیم: «وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ، قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ؛ و این گونه در هیچ شهر و دیاری، پیش از تو پیامبر اندازکننده‌ای نفرستادیم مگر این که ثروت‌مندان مست و مغرور آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم...» (زخرف/ ۲۳).

موارد یادشده عمده‌ترین عوامل و عناصر است که باعث می‌شود انسان، اصالت فردی، اجتماعی، ملی و دینی خویش را فراموش کرده و دچار بحران هویت شود.

آثار و علائم خودباختگی

۱. نداشتن هدف و معیار

افراد و اشخاصی که گرفتار معضل بزرگ خودباختگی و بحران هویت می‌شوند، در زندگی فردی و اجتماعی هدف و مقصد و مقصود را گم کرده در نتیجه دچار حیرت و سردرگمی می‌شوند. به فرموده‌ی حضرت علی: «یَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ؛ به هر سویی که باد می‌وزد، میل

می‌کنند.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۰)؛ به هر طبعی می‌رقصند. قرآن کریم منافقان را این‌گونه توصیف می‌کند: «مُذَبِّبِينَ يَبِینَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا؛ بین خدا و غیر خدا سرگردان هستند، نه با گروه مؤمنان و نه با گروه کافران هستند، هر که را خدا همراه کند، برایش راه نجاتی نیایی.» (نساء/ ۱۴۳). برای چنین انسان‌ها و جوامع بی‌هویت، خودباخته و سرگردان، دیگران، متناسب با اهداف خاص خودشان، شخصیت و هویت تعیین کرده و به آن‌ها الگو و سرمشق می‌دهند؛ تحقیق و استعمار می‌کنند. به قول جلال آل احمد: «آدم غرب‌زده که عضوی از دستگاه رهبری مملکت است، پا در هواست. ذره‌ی گردی معلق در فضا است یا درست همچون خاشاکی بر روی آب. با عمق اجتماع و فرهنگ و سنت، رابطه را بریده‌است. آدم غرب‌زده چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی، در این گوشه‌ی از شرق چه می‌گذرد» (فصل‌نامه‌ی مطالعات ملی: ۱۳۸۳، ش ۴/ص ۶۸).

۲. اصالت‌دادن به غیر

کسانی که هویت خود را از دست داده‌اند، خود و ارزش‌های ملی و مکتبی خویش را فراموش می‌کنند. در تحلیل و ارزیابی‌ها و تشخیص و احساس درد و گرفتاری و تجویز نسخه و داروی درمان، بیگانگان را ملاک و معیار قرار می‌دهند. برای رفع نابسامانی‌ها، و برای توسعه، پیشرفت و آبادانی، راه و روش ظاهری دیگران را تقلید و پیروی کرده و بر اساس آن قضاوت و داوری می‌کنند. به قول اقبال لاهوری: «ای گدای ریزه‌خوار از خوان غیر/ جنس خود می‌جویی از دکان غیر؟!» این در حالی است که قرآن و آموزه‌های دینی، درمان دردها، گرفتاری‌ها و مشکلات جوامع بشری را در گرو سعی و تلاش خود انسان‌ها دانسته و می‌گویند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود با سعی و تلاش، تغییر در سرنوشت خویش به وجود آورند.» (رعد/ ۱۱).

هنگامی که یوسف در زندان مصر، یک لحظه متوجه غیر خدا شده و از مخلوق یاری و استمداد می‌طلبد، نتیجه‌اش آن می‌شود که چندسال دیگر در زندان بماند. در واقع، وی به یکی از زندانیان در حال آزاد شدن می‌گوید: «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاءُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ؛ نزد صاحب مرا یادآوری کن...» (یوسف/ ۴۲). مولانا این امر را چنین به نظم در آورده‌است: «یاد من کن پیش تخت آن

عزیز/تا مرا او واخرد از حبس نیز/پس جزای آنکه دید او را معین/ماند یوسف حبس در بضع
سنین/زان خطائی کامد از نیکو خصال/ماند در زندان ز داور چندسال (مولانا، مثنوی، داستان
یوسف و یاری از زندانی). روایتی از امام صادق نقل شده که می‌فرماید: «جبرئیل به یوسف
نازل شده و چندین سؤال مطرح می‌کند. از قبیل چه کسی تو را زیبا آفرید؟ چه کسی مهر و
محبت تو را در دل پدر انداخت؟ چه کسی قافله را به سراغ تو فرستاد؟ چه کسی سنگ را
از تو دور کرد؟ چه کسی تو را از چاه نجات داد؟ چه کسی حیلۀ زنان مصر را از تو دور
ساخت؟ حضرت یوسف در جواب تمام سؤال‌ها، يك جمله دارد. می‌گوید پروردگارم. در
آخر جبرئیل می‌گوید: پروردگارت می‌گوید چه چیزی سبب شد که حاجت خود را نزد
مخلوق ببری؟ چرا از من درخواست نکردی؟ به همین جهت، چند سالی باید در زندان
بمانی.» (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۲۳۴/۳). آنچه از آیه، حدیث و اشعار فهمیده می‌شود این
است که يك لحظه غفلت از خدا و توجه به غیر، باعث می‌شود که یوسف -به قولی هفت
سال دیگر- در زندان بماند.

با کمال تأسف، در شرایط فعلی -با توجه به شعار آزادی و دموکراسی و استفاده از ابزار و
وسایل صوتی و تصویری چون رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و...- وضعیت به گونه‌ای
پیش آمده که برخی از جوانان، بدون توجه به تاریخ، فرهنگ و هویت خویش، هر روز
رنگ عوض می‌کنند. از کفش و کلاه تا صحبت کردن و غذا خوردن و حضور در محافل و
مجالس و... همه در جای دیگر دارند. ادا و اطوار به خصوصی از خود نشان داده و به نمایش
می‌گذارند که اکثر وارداتی، مقلدانه و بیگانه به شمار می‌آیند و با فرهنگ اصیل و هویت ناب
و آداب ملی و مذهبی جامعه‌ی اسلامی تناسبی ندارند.

اقبال لاهوری، درد و گرفتاری جوامع شرقی را چه خوب تشخیص داده‌است. وی
می‌گوید که شرق فرهنگ و هویت اصیل خویش را فراموش کرده و شیفته و مجذوب
لایه‌های بیرونی فرهنگ غرب شده و به آن پناهنده شده‌اند. به دیگر بیان، اقبال می‌گوید که
آن‌ها ارزش‌های دینی، تاریخی و ملی خویش را فراموش کرده‌اند. این سخن وی در متن پاره
به‌خوبی دیده می‌شود: «شرق را از خود برد تقلید غرب/ باید این اقوام را تنقید غرب/ قوت
مغرب نه از چنگ و رباب/ نی ز رقص دختران بی حجاب/ قوت از طرز کلاه و جامه نیست/
مانع از علم و ادب، عمامه نیست/ قوت مغرب از علم و فن است/ از همین آتش چراغش
روشن است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸: ۳۶۹).

متأسفانه، عده‌ای کثیری از جوانان، بدون توجه به ارزش‌های فکری و فرهنگی، دچار سردرگمی شده، خود و هویت اصیل جامعه و مردم خویش را فراموش کرده‌اند. علایم، نشانه‌ها و شاخصه‌هایی که در زندگی فردی و اجتماعی انسان نقش محوری داشته، انسان‌ها و جوامع، براساس آن‌ها تعریف و شناسایی می‌شوند را از دست داده‌اند. اموری را به‌عنوان شاخصه و معرف شخصیت و هویت خویش اتخاذ کرده/می‌کنند که ثبات و استقرار نداشته و هر روز رنگ عوض کرده و حالت تغییر و دگرگونی دارند. عملکرد عده‌ای کثیری از جوانان که خود را فراموش کرده و فرهنگ بیگانه بر تمام زوایای زندگی آنان سایه افکنده‌است، انسان را به یاد داستان فرد ساده‌لوحی می‌اندازد که آهنگ شهر می‌کند و، از ترس اینکه مبادا در بین جمعیت انبوه شهر گم شود، «من» خود را در ارتباط با کدویی که در اختیار دارد تعریف می‌کند. بدین شکل به «ما» تبدیل می‌شود که از دو چیز تشکیل شده‌است: ۱. فرد ساده لوح، ۲. کدو. ولی با از دست دادن کدویی که بر پا بسته بود، دچار بحران هویت می‌شود. زیرا آن «ما» را از دست داده و از هم گسیخته‌است: «ساده ز آشوب گردش‌های دهر/ کرد از صحرا و دشت آهنگ شهر/ دید شهری پر فغان و پر خروش/ آمده ز انبوهی‌ای مردم به جوش/ گفت اگر جا در صف مردم کنم/ جای آن دارد که خود را گم کنم». در فرجام، از ترس اینکه خود را گم نکند، کدویی که با خود دارد را به بدنش محکم می‌بندد تا اگر گم شد، با دیدن کدو خود را بشناسد و پیدا کند. از قضا، زیرکی رمز و راز او را متوجه می‌شود. به دنبال او راه می‌افتد. سر فرصت کدو را از او باز نموده و به پای خود می‌بندد و در کنار او می‌خوابد. هنگامی که مرد ساده لوح بیدار می‌شود، نشانه و علامتی که بر خود بسته بود را در جای دیگر می‌بیند. نگران و ناراحت می‌شود: «ساده چون بیدار شد دید آن کدو/ بسته بر پای کسی پهلوی او/ بانگ بر وی زد که خیز ای سست کیش/ کز تو حیران مانده‌ام در کار خویش/ این منم یا تو نمی‌دانم درست/ گر منم چون این کدو بر پای توست/ ورتویی این کجایم کیستم/ در شماری می‌نیارم چیستم (جامی، ۱۳۷۵: ۳۱۲).

۳. فقدان تعادل روحی و روانی

کسانی که دچار بحران هویت شده و از خود بیگانه می‌شوند، ثبات و تعادل روحی و روانی خویش را از دست می‌دهند. زیرا؛ نخست اینکه فرهنگ، هویت و راه و روشی که انسان خودباخته از دیگران تقلید کرده و پیروی می‌کند، ممکن است با ساختار وجودی او سازگاری نداشته‌باشد. و نیز ممکن است در جامعه و در بین دوستان و آشنایان منفور واقع شده و از این ناحیه، آسیب‌های روحی و روانی متوجه او شود و تعادل او را بر هم زند. علاوه بر آن،

فرهنگ، هویت و راه و روش‌های مختلف و متعددی در جهان وجود دارند. انسانی که ثبات نداشته و دچار خودباختگی شود، هر روزی باید رنگ عوض کرده و هویت جدیدی به خود گیرد. تلون و هر روز چهره عوض کردن کار سخت و طاقت‌فرسایی است. لذا قرآن می‌فرماید: «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّازُ؛ آیا خداوندان پراکنده بهترند یا خدای یگانه‌ای که بر هر امری قدرت دارد» (یوسف/ ۳۹). در آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ خداوند مثلی زده است مردی را که چند «خواجه» بدخو و ناسازگار در او شریک باشند و مردی که از آن يك نفر باشد، آیا این دو در مثل برابرند.» (زمر/ ۲۹) در جای دیگری می‌فرماید: «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ؛ به دنبال راه‌های دیگر به جز راه توحید که راه مستقیم است نروید که شما را از راه خدا جدا و پراکنده می‌سازد.» (انعام/ ۱۵۳).

آموزش و احیای هویت

دغدغه‌ی اصلی آنان که درد دین، جامعه و مردم را دارند این است که برای تغییر وضعیت فعلی و بهبود آن، چه راه‌کاری وجود دارد تا جوانان اعتمادشان را دوباره به دست آورند، هویت اصیل و فرهنگ ناب ملی-اسلامی‌شان را بازیافته و به اصل خویش بازگشته و بحران فعلی را پشت سر بگذارند. بدون تردید، دین و مذهب، در جهت بازشناسایی هویت انسان از غنا و توانمندی لازم برخوردار است. دین به آدمی می‌آموزد که انسان کیست و انسانیت چیست. در واقع، دین انسان را متوجه ارزش و کرامت ذاتی او می‌کند و از پوچ‌گرایی دور ساخته و او را به ادامه حیات امیدوار می‌سازد. با برانگیختن آتش عشق و محبت در وجود وی، انسان را به زندگی سرشار از شور و شغف، استغنا و بی‌نیازی، زیست توأم با تلاش و فعالیت برای خدمت به هم‌نوعان و دوری از کثرتی‌ها و کاستی‌ها راهنمون می‌سازد. منتها، برای انتقال آموزه‌ها و ارزش‌های الهی و آسمانی و مفاهیم بلند دینی، به تلاش و فعالیت، تعلیم، تعلم، آموزش و پرورش احتیاج و نیازمند هستیم. چرا که سنگ زیرین ساختمان فرهنگ و هویت افراد هر سرزمینی را نحوه‌ی آموزش و ارتباطات آن، رقم می‌زند. در واقع، هر قدر که اصول آموزشی و ابزار ارتباطی، در جهت انتقال مفاهیم، غنی‌تر و قوی‌تر باشد و در عین حال سطح وسیع‌تری را پوشش دهد، می‌تواند سلامت آحاد جامعه و مردم، به‌خصوص نسل جوان را در برابر سیل تهاجمات، حفظ کرده و نسبت به حوادث کشنده و مهلک، بیمه کند. چراکه انسان اولیه و دست‌نخورده، حکم خمیرمایه را دارد و با آموزش‌های لازم و ارتباط با

اطرافیان، شکل خاصی پیدا می‌کن؛ بدون آموزش و ارتباط، به همان حالت اولیه و ابتدایی باقی می‌ماند. چنانچه آموزش و ارتباطات هم اگر سالم و سازنده نباشد، باز شکل دیگری به خود گرفته و هویتش نیز صورت خاصی پیدا می‌کند. لذا با آموزش‌های دقیق و حساب شده و ارتباطات سالم، می‌توان آموزه‌های اصیل ملی-اسلامی را در ذهن و ضمیر و روح و روان نسل جوان، نهادینه کرده و توسعه و گسترش داد. در نتیجه، ضریب اعتماد و اطمینان جوانان و نوجوانان را بالا برده و توان آنان را برای مقابله و مقاومت در برابر تهاجمات وسیع و گسترده دشمنان و بیگانگان دو چندان کرد. در غیر آن صورت، در مواجهه با فرهنگ مهاجم و صنعت و تکنولوژی غرب، رنگ باخته، اعتمادشان را از دست خواهند داد و گرفتار بحران هویت خواهند شد.

نکته‌ای آخر این که باید توجه داشت این است که آموزش منحصر به مدرسه و دانشگاه نیست. رسانه‌های گروهی نیز در این زمینه نقش مؤثر دارند. رادیو، تلویزیون و مطبوعات، به همان نحو که در ایجاد زمینه‌های ذهنی غلط نقش مخرب دارند، در برابر، با برنامه‌های آموزشی مناسب، می‌توانند در ارتقاء فرهنگ جامعه نقش ارزنده خویش را ایفا کنند.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد بن ثیمی (۱۳۶۶)، غررالحکم و دورالکلم، چ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، چ اول، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۴. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، چ سوم، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، چ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۶. ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۷. اشرف، احمد، هویت ایرانی، گفت‌وگو، سال اول، شماره ۲.
۸. افروغ، عماد (۱۳۷۹)، فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی، چ اول، تهران: فرهنگ و دانش.
۹. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸)، کلیات اشعار فارسی اقبال، تهران: انتشارات سنایی، به کوشش احمد سروش.
۱۰. بن منظور، جمال‌الدین محمد (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، چ اول، بیروت: دارالصادر.

۱۱. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۱)، هویت ایرانی؛ فرصت‌ها و چالش‌ها، تهران: شیرازه.
۱۲. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، جهانی‌شدن و هویت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی دانشگاه.
۱۳. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵)، کتاب هفت و رنگ جامی، مصحح مرتضی، تهران: بی‌نا.
۱۴. دشتی، محمد (بی‌تا)، ترجمه نهج البلاغه، بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، مجمع البیان فی تفسیر قرآن، ج اول، بیروت: دارالمعرفه.
۱۷. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج اول، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
۱۸. فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، خزان ۱۳۸۱، شماره ۱۳.
۱۹. کلینی، ابن جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۱۱ق)، الکافی، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.
۲۰. کلینی، ابن جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، ج چهارم، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۴ق)، بحارالانوار، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه‌ی الوفاء.
۲۳. حمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹)، میزان الحکمه، ج دوم، قم: مرکز تحقیقات دارالحدیث.
۲۴. معین، محمد (۱۳۷۹ش)، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲)، تفسیر موضوعی «پیام قرآن»، ج دوم، قم: مطبوعات هدف.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج چهاردهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. هرمیداس باوند، داود (۱۳۷۷)، چالش‌های برون مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ، مجله‌ی اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۲۹ و ۱۳۰.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

انسان جانشین خدا یا جایگزین جانداران؟

حبیب‌الله نظری^۱

چکیده

با توجه به مسلم بودن اصل خلافت و جانشینی انسان که در نص قرآن کریم آمده، در این نوشتار تلاش کرده‌ایم تا نظریه‌های مطرح در باب پرسش: «انسان خلیفه‌ی کیست؟» را ذکر کرده و سپس نظریه‌ای که تناسب و سازگاری بیش‌تری با مطالب و قرائن موجود در آیه دارد را انتخاب کنیم. برای این منظور، ابتدا فشرده‌ای از داستان آفرینش آدم را آوردیم. سپس با اشاره به دو گونه قرائت معروف و مهجور، که همان «خلیفه» (با فاء) و «خلیقه» (با قاف) باشند، بررسی‌های مان را بر مبنای قرائت معروف ادامه دادیم. نظرات مطرح‌شده در این باب عبارت‌اند از: جانشینی خدا، جانشینی ملائکه، جانشینی اجنه، و بالاخره جانشینی جانداران. یعنی که این سه دسته‌ی اخیر -ملائکه، جن، جانداران- قبل از انسان ساکن کره‌ی زمین بوده‌اند و خداوند در این مقطع زمانی خاص، خواسته آن‌ها را بردارد و انسان را جانشین/جایگزین شان کند. بررسی نظریه‌های دوم و سوم، نشان می‌دهد که جانشینی ملائکه و جن از دلیل

۱. دکترای قرآن و علوم.

کافی برخوردار نیست. لذا مهم‌ترین نظریه‌ای که مبسوط‌ترین بحث این نوشتار را به خود اختصاص داده، نظریه‌ی جانشینی انسان از خدا، است. این نظریه به مرور زمان و به‌ویژه در این اواخر به نظریه‌ی مسلط و به‌ظاهر تنها نظریه‌ای این باب، تبدیل شده‌است. لذا نقد و ردّ آن کار ساده‌ای نیست. برای نقد و ردّ -یا دست‌کم تشکیک در این نظریه- دو مساله را مطرح کرده‌ایم. یکی جانشین‌ناپذیری خدا و این که او ذاتی فراتر از جانشین‌پذیری دارد و لذا همه‌وقت و همه‌جا حاضر است. دیگری این که بر فرض امکان جانشین‌پذیری خدا، او نیازی به جانشین ندارد، زیرا خودش «فعال مایشاء» بوده و هر لحظه به انجام کاری اشتغال دارد. با توجه به نقد و ردّ نظریات سه‌گانه‌ی اول، تنهاترین و آخرین نظریه همان جانشینی انسان از جان‌داران پیشین است؛ چه آن مستخلف‌عنه خود انسان اولیه باشد یا جان‌داران دیگر. شواهد درون‌آیه‌یی و قراین دیگر نیز این نگاه و نظریه را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: انسان، خلیفه، جانشین، جایگزین، جانشین خدا، جایگزین جان‌داران.

درآمد

یکی از مباحث مهم درون‌دینی در حوزه‌ی انسان‌شناسی، خلافت انسان از خدا است. نظریه‌ی حاکم و رایج در میان مفسران مسلمان، همان خلافت انسان از خدا است. آنان نظریه‌ی خویش را مستند به آیه‌ی ۳۰ سوره بقره می‌دانند. آثار و پیامدهای بسیار اساسی بر این نظریه بار شده‌است، به نحوی که انسان حاصل از این نگاه، انسان مخلوقی از ریشه‌ی متفاوت با مخلوقات دیگر خداوند به شمار رفته و از ویژگی‌های منحصر به فرد و الهی برخوردار است. از نگاه اسپینوزا، نظریه‌ی خلافت انسان از خدا و این که انسان بیش‌ترین هم‌رنگی و هماهنگی وجودی با خدا دارد، بسیار خودخواهانه و ناشی از خودشیفتگی انسان است. (گراسمن، ۱۴۰۰: ۱۵). این درست است که جان‌داران دیگر از برخی امتیازات انسان در عرصه‌ی تصرف در هستی محروم‌اند. اما آن‌ها هم‌چنان از به کارهای بسیار ناپسندی که دست انسان بدان آلوده شده و می‌شود، به دور هستند. این خودشیفتگی سبب شده که انسان تصور منحصر به فردی از خود داشته و این تصوّر را به مثابه‌ی تفسیر واقعی از هستی تبدیل/تحمیل کند. مظاهر یا پیامدهای خودشیفتگی نوع بشر، این‌گونه لیست شده‌است:

«الف) خدا انسان‌وار است. یعنی صفات شبیه صفات انسان دارد. مثلن، میمون‌وار،

کرم‌وار، شبدروار یا سنگ‌وار نیست.

ب) فقط انسان دارای اراده‌ی آزاد و اختیار است.

ج) فقط انسان دارای عقل است.

د) فقط انسان زندگی پس از مرگ دارد.

ه) انسان اشرف مخلوقات است.

و) سرتاسر عالم طبیعت را برای برآوردن نیازهای انسان آفریده اند.

ز) خدا همه‌ی مخلوقات و از جمله انسان‌ها را ایجاد حفظ و ابقاء می‌کند؛ اما فقط انسان‌ها را با مداخله در مورد و شئون شان، هدایت می‌کند (برای همه ربوبیت تکوینی دارد، اما فقط برای انسان ربوبیت تشریعی نیز دارد که آن را از طریق بعثت، نبوت، رسالت و دین اعمال می‌کند).

ح) مساله‌ی شر، فقط وقتی قد بر می‌افرازد که انسان به رنجی دچار شود (گراسمن، همان، ۱۵-۱۶).

در این نوشتار، کوشش می‌کنیم ضمن توضیح نگاه رایج، به آیه‌ی خلافت و جانشینی انسان از خدا، نگاه دیگر و کم‌تر مطرح‌شده‌ی دیگر را نیز مطرح کرده و بر درستی یا درست‌تربودن آن، استدلال کنیم. آن نگاه عبارت است از این‌که خداوند در پی تعیین/آفریدن جانشین (برای خود) نبوده‌است، بلکه می‌خواسته و می‌خواهد بگوید که من قصد دارم جای‌گزینی (برای ساکنان پیشین زمین) بیافرینم. بنابراین، انسان در میان مخلوقات دیگر روی زمین، گرچه به‌تر و تکامل یافته‌تر است؛ اما بنا بر ضرورت منحصر به‌فرد و برتر از همه‌ی آن‌ها نیست. چه آن‌که این انسان معمولن دست در کارهایی دارد که به قول معروف «هیچ حیوانی به حیوانی نمی‌دارد روا!». پس به‌جرات می‌توان گفت که عنوان «جانشین خدا» به یک وصف - تا حد زیاد - خودخواهانه‌ی این موجود ضعیف، جهول، ظلوم، هلوع، جزوع و منوع^۱ تبدیل شده‌است و با بسیاری از عمل‌کردهای حیوانی او که در زبان عرفی به رفتارهای غیرانسانی یاد می‌شود، سازگاری ندارد. این وضعیت ما را وادار می‌کند در مورد جایگاه این موجود در هستی و نیز نسبت او با خداوند، بیشتر بیندیشیم. و مهم‌تر این‌که باید سعی کنیم مقصود آیات قرآن ناظر به خلافت را درست‌تر و به‌تر دریافته و دین مان در قبال این کتاب دینی و الهی، ادا کنیم. لذا پرسشی که در اینجا بدان می‌پردازیم، این است:

آیا برداشت رایج و حاکم مبنی بر خلیفه‌ی خدا بودن انسان، با قطع نظر از عمل‌کرد افراد این گروه، با تحلیل درونی آیه‌ی خلافت و سیاق آن، سازگاری دارد؟

۱. همه این اوصاف از آیات قرآن برگرفته شده، و آدرس آن به ترتیب عبارتند از: نساء/ ۲۸؛ احزاب/ ۷۲؛ معارج/ ۱۹، ۲۰ و ۲۱.

فشرده‌ی داستان آفرینش انسان

داستان آفرینش انسان، از آنجا شروع می‌شود که خداوند به موجودات نزدیک به خودش به نام ملائکه اطلاع می‌دهد که قصد دارد خلیفه یک (جانشین/جایگزین) در روی زمین قرار دهد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/ ۳۰). اما این برنامه بی‌درنگ مورد اعتراض آن‌ها قرار می‌گیرد و با تعجب می‌پرسند: «آیا کسی در زمین می‌گمارد که تباهی به بار آرد و خون ریزند؟ [اگر هدف از این کار تسبیح و تقدیس خودت است] ما که تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم!» (بقره/ ۳۰). خداوند در پاسخ به این پرسش، بدون این‌که انجام کارهای ناپسند ذکرشده را رد کند، به گفتن این سخن اکتفا می‌کند که: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید!» با این سخن، ملائکه از ادامه‌ی اعتراض خودداری می‌کنند و پروژه‌ی آفرینش انسان به شکل آدم اولین، روی دست گرفته می‌شود. بعد از آفرینش وی، خداوند همه‌ی نام‌ها را به او یاد می‌دهد تا بدین طریق ثابت کند که این مخلوق جدید امتیازاتی دارد که ملائکه فاقد آنند. بدین ترتیب در اولین مواجهه‌ی مخلوق جدید با ملائکه، خداوند عین چیزهایی که نام‌های شان را به آدم آموخته بود، بر ملائکه عرض کرده و از آن‌ها می‌خواهد تا نام آن‌ها را به او باز گویند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: و خدا همه‌ی نام‌ها [ی موجودات] را به آدم آموخت؛ سپس [هویت و حقایق ذات موجودات را] به فرشتگان ارائه کرد و گفت: مرا از نام‌های ایشان خبر دهید، اگر [در ادعای سزاوار بودن تان به جانشینی] راستگوید.» (بقره/ ۳۱). ملائکه که چیزی از نام آن‌ها نمی‌دانستند، به نادانی خود و علم و حکمت الهی اعتراف کردند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ؛ گفتند: تو از هر عیب و نقصی منزهی، ما را دانشی جز آنچه خودت به ما آموخته‌ای نیست، به یقین تویی که بسیار دانا و حکیمی» (بقره/ ۳۲). سرانجام خداوند به آدم دستور داد که ملائکه را از نام آن چیزها مطلع سازد، تا هم امتیاز و برتری وی نسبت به ملائکه به اثبات رسد و هم علم و دانش بی‌حد و مرز خداوند: «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ؛ [خدا] فرمود: ای آدم! فرشتگان را از نام‌های آنان خبر ده. پس هنگامی که نام‌های شان را به فرشتگان خبر داد [خدا] فرمود: آیا به شما نگفتم که من به یقین نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم، و به آن‌چه شما آشکار می‌کنید و به آنچه پنهان می‌دارید، دانایم؟»

این فشرده‌ی داستان آفرینش انسان است، از طرح اولیه‌ی خلقت تا تثبیت جایگاه او به‌عنوان کسی که می‌تواند فراتر از پیش‌بینی و توقعات ملائکه ظاهر شود. اما این‌که در مراحل آفرینش آدم از گل بدبوی خشک («صلصال من حمأ مسنون»)^۱، و سپس دستور خداوند به سجده‌ی بر او، و... چه اتفاقی افتاد؟ ربط وثیقی با موضوع و مقصود این نوشته ندارد؛ و آن اندک ارتباطش بعداً توضیح داده خواهد شد.

واژه‌شناسی

به‌ظاهر تنها واژه‌ای که در این آیه نیاز به توضیح دارد، واژه‌ی خلیفه است. آن‌چه از ثبت این کلمه در قرآن امروزه شهرت دارد، همین شکل «خلیفه» (با فای یک نقطه) است. اما با توجه با اختلافات موجود در قرائت آن و گزارش‌هایی مبنی بر این‌که بعضی‌ها تا این اواخر -مانند زید بن علی، و...- آن را «خلیقه» (با قاف)، می‌خوانده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱: ۱۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۱۲۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ۱: ۲۲۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش ۱: ۲۶۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ۱: ۳۲۱). تعیین موضع قطعی در این‌که کدام یک از دو کلمه همان کلمه‌ی وحی شده بر پیامبر است، به سادگی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، قرائت مهجور و متروک یا فراموش‌شده، فهم و تبیین آیه با مشکل چندانی مواجه نخواهد بود، زیرا خداوند فقط از «خلق یک مخلوق و آفریده‌ی جدید» سخن گفته است، که آدم باشد؛ در بقیه داستان هم تفاوت خاصی به وجود نمی‌آید. ولی با این همه، ما بنا را بر قرائت رایج گذاشته و این کلمه را «خلیفه» با «فا» می‌خوانیم به معنای جانشین/جایگزین؛ و در نتیجه می‌توان گفت: «اصل معنای خلافت، نشستن چیزی جای چیز دیگر است.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ۳۵۵).

نظریه‌های موجود

تردیدی نیست که نظریه‌ی حاکم و رایج کنونی در مورد آیه‌ی «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/ ۳۰)، آن است که خداوند اراده کرده‌بود خلیفه و جانشینی برای خود در زمین تعیین کند؛ اما مراجعه به متون اولیه‌ی تفسیری و هم‌چنین روایات این باب، نشان می‌دهد که سلطه‌ی نظریه‌ی خلافت الهی، امر پسینی است و در قرون اولیه یا نسل‌های اول تفاسیر قرآن، نظرات دیگری نیز در این باب مطرح بوده و بلکه نظر مسلط را شکل می‌داده است.

مهم‌ترین نظریه‌هایی که در متون روایی و تفسیری آمده‌اند، عبارتند از:

الف) جانشین / جایگزین ملائکه

طبق این نظر، قبل از انسان ملائکه در زمین زندگی می کرده اند و خداوند با این اطلاع رسانی اعلام می کند که می خواهد به جای آن ها جانشین یا جایگزین دیگر قرار دهد. شیخ طوسی، اولین مفسر شیعی، این نظر را به عنوان اولین قول در این زمینه انتخاب کرده و آن را به گروهی از افراد نسبت می دهد. در قبال اقوال بعدی ای که هر کدام به یک فرد مشخصی نسبت می برد (طوسی، بی تا، ۱: ۱۳۱). طبرسی، مفسر بزرگ دیگر شیعی، نیز این قول را با دو ویژگی ذکر می کند. یکی این که رتبه اش را از اول شیخ طوسی به مرتبه ی دوم تنزل می دهد. یعنی در جای گاه قول دوم نقلش می کند. دوم این که آن را -برخلاف قول اول که به ابن عباس و ابن مسعود نسبت داده- به قیل نسبت می دهد که گفته می شود حاکی از عدم اعتنای نویسنده به قول هایی از این قبیل است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۷۶). این نکته در برخی از روایات تفسیری نیز آمده است. (بحرانی، ۱۴۱۵، ۱: ۱۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۲۴. همو، ۱۴۱۵، ۱: ۱۰۷). این نظر، اولین احتمال از دو احتمالی است که شوکانی -که یم زیدی مذهب است- در تفسیر این آیه و در خصوص مساله ی خلافت داده است (شوکانی، ۱۴۱۴، ۱: ۷۴). زمخشری اما، بعد از توضیح معنای خلیفه، این معنا را اولین و در واقع اصلی ترین معنای مقصود از آیه ذکر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۱۲۴).

مطابق بعضی از گزارش های اصحاب تفسیر، خداوند از همان آغاز آفرینش ملائکه و جن، گروه اول را در آسمان سکونت داد و دومی را در زمین. ساکنان زمین بعد از مدتی دست به جنگ و کشتار زدند و در نتیجه خداوند لشکری از ملائکه به رهبری ابلیس را برای مقابله با آنها فرستاد که موفق به راندن جن شده و خود در جای آن ها ساکن زمین شدند؛ و نهایتاً خداوند به آن ها اطلاع داد که می خواهد جایگزینی برای آنان بیافریند و این امر سبب اعتراض ملائکه شده و گفتند: «آیا در آن کسی قرار می دهی که -مثل جن های قبلی- تباهی به راه اندازند و خون بریزند؟» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱: ۱۷۵).

ب) جانشین / جایگزین جن

دومین نظریه ای که در کتاب های تفسیری و روایی آمده است، انسان را خلیفه ی جن، این ساکنان قبلی و اصلی زمین، معرفی می کند. این نظریه، در ضمن یک گزارش مفصل و به عنوان اولین نظریه ی این باب، در تفسیر «جامع البیان» طبری ذکر شده است (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۱۵۷). سپس کسانی چون شیخ طوسی، طبرسی نیز آن را به عنوان نظر دوم در

این باب آورده‌اند. همه‌ی این گزارش‌ها، این نظر را به ابن عباس و تعداد دیگری از صحابه و تابعین نسبت داده‌اند. بر مبنای این نظر، جنیان ساکن زمین مرتکب خشونت و فساد و کشتار در زمین شدند، و همین امر سبب هلاکت و نابودی آنان شد و خداوند آدم و نسل او را جایگزین آن‌ها کرد. (طوسی، بی‌تا، ۱: ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۷۶).

ج) جانشین / جایگزین جانداران قبلی

این نظریه یکی از دو نظری است که مرحوم محمد عبده در کتاب خودش نقل می‌کند. بنابراین نظریه، قبل از انسان یک یا چند نوع از حیوانات ناطق (جانداران سخنگو/اندیشمند) دیگری روی زمین زیسته و منقرض شده‌اند. این انسان کنونی جانشین یا جای‌گزین این دسته از حیوانات است (عبده، ۱۹۴۷، ۱: ۲۵۷). عبده توضیحی در مورد ویژگی‌های این جانداران، از قایلان آن نقل نمی‌کند و خودش هم بیش از این توضیح نمی‌دهد و تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که این گروه از حیوانات ناطق نابوده‌شده، در زمین فساد و تباهی و خونریزی راه انداختند. این پیشینه سبب شد که ملائکه در اعتراض خود، عمل کرد آن‌ها را برای خلیفه‌ی شان نیز تصور کرده و زبان به اعتراض بگشایند. در بعضی از روایات نیز در کنار جن از موجودی به نام «نسناس» نام برده‌شده (صدوق، بی‌تا، ۱: ۱۰۴) که می‌تواند همان حیوانات ناطق محمد عبده یا جانور دیگری باشد که، به تعبیر آیت‌الله مصباح یزدی، همانند انسان بوده و دستی در فساد و خونریزی داشتند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ۳۵۷).

به هرصورت، یکی از احتمالات مطرح‌شده در مورد این مستخلف‌عنه، همین است که آن را جاندار از جاندارانی معرفی می‌کند؛ فرقی هم نمی‌کند که این جانواران پیشین، شبیه انسان بوده‌باشند یا نه؟

د) جانشین خدا

چهارمین و آخرین نظریه -طبق استقراء نویسندگان- نظریه‌ی «جانشینی خدا» است. طبق این نظریه، خداوند می‌خواست جانشینی برای خود در زمین بیافریند. یعنی گروهی که کار خدایی کنند یا کارهای ناتمام خداوند را در زمین به اتمام برسانند.

این نظریه گرچه در منابع اولیه‌ی تفسیری تنها به‌عنوان یکی از احتمالات یا گزینه‌های تفسیر این لفظ و آیه مطرح بوده‌است، (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۱۵۷؛ طوسی، بی‌تا، ۱: ۱۳۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۱۲۴) اما با گذر زمان، به نظریه‌ای شایع و مسلط و بلکه تنها و

منحصر تفسیر آیهی خلافت، در کتاب‌های تفسیری و گفتمان دینی تبدیل شده است، به نحوی که امروز خلیفه‌ی خدا بودن انسان به عنوان یکی از مبانی اصلی در انسان‌شناسی قرآن، مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ۳۵۲) و هر رویکرد دیگری به این آیه و تفسیر متفاوتی از آن، مورد نقد، ردّ و انکار قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۱۱۷).

تحلیل و بررسی نظریات مذکور و انتخاب گزینه‌ی مناسب

نظرات مطرح شده در مورد خلیفه را می‌توان زیر دو عنوان کلی جانشینی خدا و جانشینی ساکنان پیشین زمین گنجانند. مطابق عنوان اول، انسان برای آن آفریده شده است تا خلیفه و جانشین خدا در زمین بوده و کارهای ناتمام خدا را به اتمام برساند. اما مطابق عنوان دوم، او برای این که جانشین یا جایگزین ساکنان قبلی زمین شود، آفریده شده است. یعنی خداوند با آفرینش انسان بنابراین داشته تا زمین را دوباره به دست موجودات جاندار بی‌سپارد که به طور قابل ملاحظه‌ای نسبت به ساکنان قبلی آن، رشد یافته‌تر اند و امتیازات بیشتری دارند.

از میان گزینه‌های سه‌گانه‌ی مطرح شده در عنوان دوم، یعنی ملائکه، جن و جانداران ناطق یا غیر ناطق دیگر، گزینه‌ی سوم را می‌توان مناسب‌ترین گزینه یافت. زیرا جانشینی انسان مادی از ملائکه‌ای که علی‌الفرض مجرد اند و خصوصیات ویژه‌ای از قبیل عصمت از گناه، و... دارند، معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد. هم‌چنانکه جانشینی آن‌ها از جن، موجوداتی به ظاهر مادی و البته ناشناخته، امر قابل قبولی نمی‌نماید. زیرا طبق آموزه‌های قرآنی، جن هم‌اکنون نیز ساکن زمین اند و لذا می‌توانند به انسان‌ها آسیب بزنند و به همین دلیل در یکی از آیات قرآن از آن‌ها به خدا پناه برده شده است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ... مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»؛ یعنی بگو من پناه می‌جویم به پروردگار آدمیان... چه آن شیطان از جنس جن باشد و یا از نوع انسان» (ناس/ ۱ و ۶). یا آن‌جا که جن و انس را به مبارزه می‌طلبند: «قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»؛ بگو که اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیآورند، هرگز نتوانند مثل آن آورند، هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند (اسراء/ ۸۸). این آیات به وضوح نشان می‌دهند که هیچ جانشین و جایگزینی برای جن در کار نبوده و آن‌ها هم‌چنان در زمین حضور و فعالیت دارند.

با توجه به نکته‌ی مذکور، نظرات مطرح در این باب، به دو نظر روشن و مقابل هم کاهش

می‌یابند:

۱. انسان خلیفه‌ی خدا و جانشین او باشد

۲. انسان خلیفه و جانشین جان‌دارانی - چه ناطق و چه غیر ناطق - که قبل از او ساکن زمین بوده‌اند، می‌باشد.

انسان جانشین کیست؟

دوباره به سوال اول مان بر می‌گردیم؛ اما این بار با گزینه‌های محدودتر، و می‌پرسیم: انسان جانشین کیست؟ خدا یا جانداران قبل از خودش؟ برای توضیح بیشتر، هر کدام از این دو گزینه را جداگانه به بررسی گرفته و سرانجام با نتیجه‌گیری مشخص، این نوشتار را به پایان می‌بریم.

الف) انسان جانشین خدا

خلافت انسان از خدا، با پرسش‌هایی مواجه است که پاسخ به بعضی از آن‌ها دشوار است و بعضی دیگر آشکارا خلاف این خلافت را ثابت می‌کنند.

۱. آیا خداوند، خلافت/جانشین/جای‌گزین‌پذیر است؟

این پرسش را می‌توان به دو پرسش زیر تجزیه کرد:

الف) آیا خداوند با توجه به ویژگی‌های ذاتی خودش، جانشینی می‌پذیرد؟

مبتنی بر ظاهر، پاسخ این پرسش منفی است. زیرا می‌دانیم که خداوند صفات ذاتی مخصوص خودش را دارد که هیچ موجودی غیر از او ندارد. از طرف دیگر، یکی از شروط اصلی و اساسی در خلافت و جانشینی از یک کس/فرد، شباهت و تناسب وجودی دو طرف (خلیفه و مستخلف‌عنه) است. این در حالی است که هیچ شباهتی میان انسان و ذات الهی وجود ندارد. البته می‌توان با استفاده از تشبیهاتی چون «آب دریا را اگر نتوان کشید/هم به قدر تشنگی باید چشید»، زمینه‌ی توجیه برای خلافت خداوند را فراهم کرد و گفت درست که انسان نمی‌تواند تمام و کمال صفات ذاتی و فعلی خداوند را داشته‌باشد. اما او در همان حد و ظرفیت انسانی خودش، در قبال این خلافت و وظیفه و مسئولیت دارد. این سخن در یک مرحله‌ی نازل ممکن است قناعت‌بخش جلوه کند؛ اما بازهم جای این سؤال باقی می‌ماند که دلیل تعیین یا انتخاب خلیفه و جانشین آن چیست که در غیاب مستخلف‌عنه کارهای به زمین مانده‌ی او را انجام دهد؟ خدایی که ما می‌شناسیم و قرآن معرفی می‌کند، هیچ غیبتی نداشته و ندارد. زیرا قرآن کریم او را با ویژگی‌های چون حاضر هر جای معرفی

می‌کند و این‌که او در همه‌جا و با همه‌کس حضور دارد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ؛ هرجا باشید، او [خدا] با شماست» (حدید/ ۴). لذا به هر طرف که رو آوریم، صورت خدا در مقابل مان قرار خواهد گرفت: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مشرق و مغرب هر دو ملک خداست، پس به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید، که خدا [به همه جا] محیط و [به هر چیز] داناست» (بقره/ ۱۱۵).

نتیجه این‌که خداوند غیبتی ندارد و نه فقط جانشینی از نوع جانشین بشر نمی‌طلبد، بلکه چنین چیزی برای او امکان‌پذیر نیست.

ب) آیا خداوند ذاتا جانشین‌ناپذیر، در مرحله‌ی فعل جانشین می‌پذیرد؟

توضیح این‌که گرچه خداوند در مرحله‌ی ذات جانشین‌پذیر نیست، اما ممکن است بگوییم در مقام فعل و عمل می‌تواند خلیفه و جانشینی برای خود انتخاب کند تا کارهای به زمین مانده‌اش را به نیابت و خلافت از او انجام دهد. همان کارهایی که ویژگی یا ساختار وجودی خداوند اجازه انجامش را به او نمی‌دهد. مثلاً، خداوند نمی‌تواند خودش دست به کار ایجاد تغییر در هستی شود و برای سامان‌بخشی به زندگی بشر، معادن را کشف کرده و اختراعاتی انجام دهد. در یک کلام، به گفته‌ی اقبال لاهوری، برای شب خدا، چراغ بیافریند و در قبال بیابان و کهسار و راغ‌اش، خیابان و گلزار و باغ، خلق کند.^۱ پس درست است که خداوند همه جایی است؛ اما بر اساس ظاهر همه‌کاره نیست و این خلیفه دقیق به درد جاهایی می‌خورد که خداوند نمی‌تواند وارد آن شود.

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش نیز منفی است. یعنی این‌که جانشینی خدا در این سطح، با ادبیات و آموزه‌های صریح قرآنی سازگاری ندارد. قرآن کریم خداوند را «فعال ما یشاء» می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ؛ در حقیقت خداوند هرچه را بخواهد، انجام می‌دهد» (حج/ ۱۸). نه فقط این، که تمام کارها و بلکه کار و حتا خواسته‌ی دیگران را نیز، به خواست و اجازه‌ی خدا، منوط و مشروط می‌کند: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛

۱. اقبال لاهوری در گفت‌وگویی که میان خدا و بشر به راه می‌اندازد، این امر را به تصویر می‌کشد. سخن هرکدام از آن‌ها را این‌گونه نقل می‌کند.

۱. خدا: «جهان را ز یک آب و گل آفریدم/ تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی/ من از خاک پولاد ناب آفریدم/ تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی/ تبر آفریدی نهال چمن را/ قفس ساختی طایر نغمه زن را».

۲. انسان: «تو شب آفریدی، چراغ آفریدم/ سفال آفریدی، ایاج آفریدم/ بیابان و کهسار و راغ آفریدی/ خیابان و گلزار و باغ آفریدم/ من آنم که از سنگ آئینه سازم/ من آنم که از زهر نوشینه سازم». (اقبال لاهوری، کلیات، پیام مشرق، محاوره‌ای مابین خدا و انسان).

شما [چیزی] نمی‌خواهید، مگر این‌که خدا بخواهد». (انسان/ ۳۰؛ تکویر/ ۲۹). خدای قرآن صرف فعال مایشاء (کسی که هرچه بخواهد انجام می‌دهد)، نیست؛ بلکه همواره مشغول و در حال رسیدگی به کار بندگان نیز هست: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ؛ و او هر روز به شَأْن و کاری (در تکمیل و افاضه به خلق) پردازد» (رحمان/ ۲۹).

بنابراین، حتی اگر از جانشین‌پذیری خدا هم صرف نظر کرده و فرض را بر آن بگذاریم که خداوند هیچ محذوریت عقلی و نقلی برای جانشین گرفتن در مرحله‌ی ذات و فعل ندارد، باز هم خدایی که قرآن به تصویر می‌کشد، از چنین جانشینی بی‌نیاز است. در منطق قرآن، چنانچه در پاسخ پرسش اول آوردیم، خداوند همیشه و همه‌جا حاضر بوده، همه‌کاره و همیشه در کاری است. او نه خواب می‌شناسد و نه حتا چرت اندک (بقره/ ۲۵۵)، نه جهل در او راه دارد و نه غفلت (یونس/ ۶۱ و سبأ/ ۳). بدیهی است که چنین خدایی نیازی به خلیفه و جانشین ندارد. زیرا هیچ چیزی مانع خواسته و اراده اش نشده و او هرچیزی را که بخواهد، با یک دستور محقق می‌کند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ فرمان نافذ او چون اراده‌ی خلقت چیزی کند، به محض این‌که گوید: «موجود باش» بلافاصله موجود خواهد شد.» (یس/ ۸۲). یا «وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ و چون اراده‌ی آفریدن چیزی کند، به محض آن‌که گوید موجود باش، موجود خواهد شد.» (بقره/ ۱۱۷).

قرآن کریم علاوه بر طرح نظری امکان دخالت مستقیم خداوند در هستی و زندگی بشر، نمونه‌های عینی از این دخالت‌ها را، گزارش کرده‌است. برای نمونه می‌توان به مواردی چون داستان فروبردن قارون در زمین (قصص/ ۸۱) تبدیل مردم به میمون (بقره/ ۶۵، اعراف/ ۱۶۶) و مرگ فوری هزاران نفر (بقره/ ۲۴۳) اشاره کرد.

ممکن است گفته شود -چنانچه در آیه‌ی مربوط به حضرت داوود (ص/ ۲۶) گفته شده‌است- که منظور از خلافت الهی، خلافت در اموری چون قضاوت و حکم به عدل و داد است. در واقع، این آیه به حضرت داوود می‌گوید: «حال که خلیفه شدی، بین مردم به حق قضاوت کن». پس مستخلف فیہ قضاوت است. این کار نیابت از چه کسانیست؟ آیا از انسان‌های پیش از داوود؟ یا حاکم قبل از وی یا از خدا؟ کسانی که با بینش اسلامی آشنا می‌دانند که از دیدگاه اسلام، حکومت از آن خداست -«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»- و هر کس بخواهد حکومت حقّی داشته‌باشد، باید از سوی خدا منصوب شده‌باشد. پس کسی که از سوی خدا نصب شود، طبیعی است که خلیفه‌ی خداست (مصابح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۶).

درواقع، این کارها، همان‌هایی هستند که خداوند رأساً انجام شان نمی‌دهد لذا به خلیفه و جانشینی نیاز دارد تا از جانب وی انجام دهد.

ولی این گفته نیز ناصواب به نظر می‌رسد و برای اثبات ناصواب بودن آن می‌توان شواهد زیر را اقامه کرد:

(الف) ابتدا باید پرسید: حکم به حق و عدل در میان بندگان، کار/وظیفه‌ی خداوند است یا کار/وظیفه‌ی انسان؟ درست است که خداوند حق مطلق است و از عدالت عدول نمی‌کند و بر همین اساس نیز بندگان را به رعایت عدالت، انجام کار نیک، و بسیاری از کارهای دیگر اخلاقی و شرعی، دستور می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ به راستی خدا به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم‌گری نهی می‌کند...» (نحل/ ۹۰). اما نه در مرحله‌ی ابلاغ و نه در مرحله‌ی انجام این کارها، نیازی به جانشین ندارد. زیرا وظیفه‌ی ابلاغ بر دوش پیامبران الهی است که بحث خاص خود را دارد. هم‌چنانکه وظیفه‌ی به کار بستن دستورات الهی، بر عهده‌ی مخاطبان و عموم بندگان است. لذا هیچ یک از دو کار مذکور، نیازی به جانشین و تعیین آن ندارد.

(ب) خداوند هیچ یک از پیامبران بزرگ و صاحب شریعت خود را خلیفه نخوانده است تا به نیابت از او کارهای خدایی کند. بلکه به صراحت بدان‌ها گوش زد می‌کند که شما صرف پیام‌رسان هستید و وظیفه‌ای جز ابلاغ پیام و هشدار دادن به مردم ندارید: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ؛ پس اگر باز اعراض کردند، دیگر تو را نگهبان آن‌ها نفرستادیم، بر تو جز ابلاغ رسالت تکلیفی نیست» (شوری/ ۴۸).

(ج) اگر بنا باشد مطابق آیه ۳۰ سوره بقره، انسان را خلیفه‌ی خدا بدانیم، آنگاه تمام انسان‌ها - به خاطر اشتراک در انسانیت - خلیفه‌ی خدا خواهند بود. این امر منحصر در شخص آدم نخواهد ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ۳۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۱۱۷). ولی این کلیت خلافت، دو پیامد مهم دارد:

یک) خلافت همه‌ی انسان‌ها با خلافت انحصاری و ویژه‌ی حضرت داوود ناسازگار است. لذا خلافت در اینجا آیه‌ی ۲۶ سوره ص، به معنی خلافت الهی نیست. زیرا تعیین مجدد داوود آن هم به صورت انحصاری، مستلزم تحصیل حاصل است و می‌دانیم که چنین چیزی لغوی باطل بود و در نتیجه از خداوند صادر نمی‌شود.

دو) در صورتی که همه‌ی انسان‌ها خلیفه‌ی خدا باشند، باید هرکدام از آنان وظیفه‌ی محوله از جانب خدا را -که در این تحلیل، قضاوت گفته‌شده- انجام دهند. این کار نیازمند آن است که هر انسانی برای درک و فهم وظایف خود، راه مستقل و مستقیمی به خداوند داشته‌باشند؛ نه این‌که این خلیفه‌های خداوند خود محتاج راهنمایی راهنمایان دیگر باشند. این چیزی نیست که واقعیت و نیز مسلمات آموزه‌های دینی آن را تأیید کند، انسان‌ها همگی نیازمند راهنما اند و خداوند نیز برای اتمام حجت بر آنان رسولان و راهنماییانی فرستاده تا راه درست را بدان‌ها بنمایند. سپس آزادشان بگذارند «خواستند شکرگزار باشند و خواستند کفران پیشه کنند» (انسان/ ۳).

د) چنین تفسیری از خلیفه، با دریافت‌های وجدانی ما سازگاری ندارد و انسان‌ها در طول تاریخ و امروزه، کارهایی انجام داده و می‌دهند که هیچ شباهتی و سازگاری‌ای میان او و خلافت مطلق الهی باقی نمی‌گذارد. انسان، این خلیفه‌ی خدا، نه تنها شرط خلافت را رعایت نکرده‌اند و کارهای خدایی نمی‌کنند، که اکثرشان به حرف پیامبران الهی -حتی در حد ایمان آوردن- هم گوش نمی‌دهند: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ: و تو هر چند جهد و ترغیب در ایمان مردم کنی باز اکثر آنان ایمان نخواهند آورد» (یوسف/ ۱۰۳). بر حسب ظاهر، این وضع و حال بشر، که خدای او را با صفاتی چون «ظلم: بسیار ستمکار»، «جهول: بسیار نادان» و در مواردی «بدترین جنبه‌ده»، یاد می‌کند، نشان می‌دهد که او در جایگاهی نیست که خلافت الهی را عهده دار شود.

البته عدم عهده‌داری خلافت الهی، به معنای این نیست که انسان‌های خوب و پاک‌سرشت نداشته‌باشیم؛ بلکه بزرگ‌ترین معجزه‌ی خلقت آن است که کسانی جایگزین آن حیوانات نادان، مفسد و خونریز، شود که از استعداد و توانایی دستیابی به کمالاتی از این قبیل، برخوردار باشد.

ب) انسان جانشین جانداران پیشین

آیا انسان جانشین/جایگزین جانداران پیش از خود هستند؟ به عبارت دیگر، آیا آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره از تعیین جانشین برای جانداران پیشین که در آن زمان نابود شده‌بودند، سخن می‌گوید؟ در بخش نخست آوردیم که این نظریه طرف‌دارانی دارد -گرچه سلطه‌ی تیوری خلیفه‌ی خدا جایی برای آن نگذاشته. لذا، این نظریه مورد نقد قرار گرفته و در نتیجه مردود اعلام شده‌است. ولی فارغ از نقدهای مذکور و با توجه به مشکلات و اشکالاتی که فرضیه

یا نظریه‌ی خلافت خدا با آن مواجه است، چه دلایل یا دست‌کم شواهدی برای تأیید این نظریه می‌توان اقامه کرد؟

به نظر می‌رسد در متن آیات قرآنی نیز شواهدی وجود دارد که می‌شود آن‌ها را به نفع این نظریه تفسیر و فهم کرد:

الف) قرآن کریم در همان آیه‌ی خلافت، به‌صراحت از مخالفت ملائکه و یا اعتراض شان به خلقت چنین جانشینی، سخن می‌گوید. آن‌ها برای توجیه این مخالفت، پرسشی مطرح می‌کنند: «آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که تباهی راه اندازد و خون ریزد؟» (بقره/ ۳۰). حال سؤال این است که ملائکه از کجا می‌دانست این جانشین فساد و خون‌ریزی راه خواهد انداخت؟ مگر جانشین خداوند نباید صفات او را داشته‌باشد و پاک از آلاش‌ها و پلیدی‌هایی باشد که او را به فساد و بدتر از آن خون‌ریزی بکشاند؟

برای پاسخ به این پرسش، باید به توجیهاتی که در روایات این باب آمده توجه کرد. در آن گزارش‌ها می‌خوانیم که ملائکه با دیدن تباهی و خون‌ریزی جنیان و در واقع همان مستخلف عنه (کسی که بنا بود انسان خلیفه‌ی او شود) و در نتیجه نابودی آنان، به این نظر رسید که این خلیفه نیز پا جای پای همان مستخلف عنه گذاشته و تباهی و خون‌ریزی راه خواهد انداخت (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۱۵۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱: ۱۷۶؛ طوسی، بی‌تا، ۱: ۱۳۲) روشن است که استنباط چنین نتیجه‌ای، فارغ از این که مستخلف عنه چه کسی یا گروهی بوده‌باشد -جن، حیوان یا انسان‌های بدوی- درست و قابل قبول می‌نماید. زیرا اصل یا قاعده‌ی سنخیت خلیفه و مستخلف عنه، نیز همین اقتضا را دارد. پس استدلال ملائکه به فساد و خون‌ریزی خلیفه، می‌تواند شاهد و قرینه‌ای باشد بر این که مقصود از این خلیفه، خلیفه‌ی خدا نیست؛ بلکه خلیفه‌ی موجودی است که توان و استعداد تباهی و خون‌ریزی در وی وجود دارد. از آن‌جا که خلیفه باید کارهای مستخلف عنه را انجام دهد یا چنین استعداد و توانایی‌ای داشته‌باشد، پیش‌بینی وجود چنین صفات و استعدادهایی در خلیفه، به‌روشنی نشان می‌دهد که ملائکه از کلمه‌ی خلیفه برداشت چیز متفاوت از خلیفه‌ی خدا، داشتند.

ب) دومین شاهد و قرینه در این زمینه، «تعلیم اسماء: آموزش نام‌ها» است. خداوند در پاسخ به اعتراض ملائکه، جواب مختصری می‌دهد: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» رمز این آگاهی و ناآگاهی بعد به این شکل آشکار می‌شود که خداوند همه‌ی نام‌ها را به آدم یاد می‌دهد و سپس آن اشیاء/موجودات را بر ملائکه عرضه کرده و از آن‌ها می‌خواهد که

نام اشیاء/موجودات عرضه شده را بگویند. ملائکه اظهار عجز می کنند و این که چیزی جز آنچه خدای به آنها یاد داده است را نمی دانند. در پی این اظهار عجز، خداوند به آدم دستور می دهد که ملائکه را از نام های اشیاء/موجودات مطلع کند و چنین می شود (بقره، ۳۱-۳۳).

فرایند آموزش نام ها به حضرت آدم و سپس ارائه ی آن ها بر ملائکه و عاجز آمدن آنان بیان گر این است که آن موجودات مفسد و خون ریز پیشینی که ملائکه دیده بود و می شناخت - و سپس، مبتنی بر همین اطلاعات با طرح جانشینی یا جایگزینی شان به مخالفت برخواست- توانایی و استعداد آموزش نام ها را نداشته اند. لذا وقتی مشاهده کردند که این جانشین جدید از استعداد آموزش برخوردار است و به آنان چیزهایی آموخته شده که حتا خود آنان نیز نمی دانند، تازه رمز آن گفته ی مبهم یا اشاره ی خداوند که «من چیزی می دانم که شما نمی دانید» بر آنان روشن شد و به تفاوت آشکار این خلیفه و آن مستخلف عنه پی برد. پر واضح است که دانستن اسماء، برای کسی که بناست خلیفه و جانشین خدا باشد، تعجبی ندارد تا بتوان آن را به مثابه ی یک امتیاز مطرح نموده و مفتخرانه به ملائکه گفت: «أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» مگر به شما نگفتم که از نهان آسمان ها و زمین آگاهم؟».

در تلقی سنتی از خلافت آدم، وی بدون چون و چرا خلیفه و جانشین خدا تلقی می شود و این امر به پدید آمدن ادبیات خاص و فربه یی در این باب منجر شده و در شکل گیری زمینه ی تحلیل های عمیق عرفانی، مدد رسانده است. در این تفسیر، آدم خلیفه ی خداست و برخوردار از قدرت غیر قابل توصیف و تعیین. او، هم چون مستخلف عنه خود، اقیانوسی است «ناپیدا کرانه» که قلبش حرم الهی است و خلقت اش مایه ی فخر او. برای همین، خدای با آفریدن انسان به خودش آفرین گفت و خود را بهترین آفرینندگان نامید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/ ۱۴). رنجاندن انسان به منزله ی رنجاندن خدا بوده و شادکردنش نیز همان معنا و آثار را دارد. این تفسیر در ابتدا شیرین و جذاب به نظر می رسد و به مذاق آدم بیشتر خوش می آید، اما نمی تواند از پس پرسش هایی که در این باب مطرح اند- از قبیل جانشین پذیری خداوند یا لغو بودن چنین کاری- برآید.

نتیجه گیری

با عنایت به مباحث صورت گرفته، روشن می شود که از میان چهار نظریه ی موجود در باب خلافت و جانشینی انسان (جانشینی خدا، جانشینی ملائکه، جانشینی جن و جانشینی جان داران پیشین) مناسب ترین نظریه همان نظریه ی آخر است. یعنی این که انسان جانشین/ جایگزین جان دارانی است که پیش از او در این کره ی خاکی می زیسته اند. وجوه متعددی، مناسب بودن این نظریه ی اخیر را تایید می کنند. یکی از آن ها نادرستی نظریات رقیب است که هر کدام در جای خود نقد و ردّ شدند. وجه دیگر قرائن موجود در آیات است که هر کدام به تفصیل متناسب با ساختار و اندازه ی این نوشتار، توضیح داده شده است. بنابراین، می توان گفت که آیه ی ۳۰ سوره ی بقره، از جانشین انسان به جای یک موجودات مشابه او سخن می گوید. موجوداتی که عمل کرد درست و قابل دفاعی در زمین نداشتند و همین امر سبب شد تا ملائکه به این تصمیم خداوند اعتراض کند تا مبادا بار دیگر موجوداتی در زمین بگمارد که نه از توانایی ادراکی چندانی برخوردار اند و نه هم کاری جز تباهی و خونریزی دارند.

سرچشمه ها

۱. ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان، چاپ اول، قم، موسسه ی بعثه.
۳. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی) چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، تصحیح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی.
۵. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، چاپ اول، دمشق، دار ابن کثیر.
۶. صدوق، محمد بن علی (بی تا)، علل الشرایع، قم، مکتبه الداوری.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، چاپ اول، بیروت، موسسه الأعلمی.
۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان (تفسیر الطبری)، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر.
۱۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش) الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران، ناصر خسرو.
۱۴. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ش) کنز الدقائق و بحر الغرائب، محقق: حسین درگاهی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. ماوردی، علی بن محمد (بی تا) النکت و العیون، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ش) معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، چاپ هفتم، قم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

زمینه‌های مشروطیت‌خواهی و مبارزه با استبداد در اندیشه سید جمال

سید ضیاءالدین جعفری^۱

چکیده

سید جمال‌الدین یکی از مهمترین اندیشمندان جهان اسلام به‌شمار می‌رود که پس از تحصیلات و رسیدن به درجه علمی اجتهاد در پی یافتن علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی برآمد، وی در بسیاری از کشورهای اروپایی و کشورهای اسلامی مسافرت کرد و دریافت که مَعْضِل اصلی مسلمانان وجود استعمار، تفرقه بین جوامع اسلامی، استبداد حاکم بر کشورهای اسلامی و دوری از قوانین اسلام اصیل است. سید جمال‌الدین سعی کرد که با اندیشه‌های خود اتحاد جهان اسلام، پیشرفت مسلمانان به علوم عصری، مبارزه با استبداد و ایجاد حکومت قانون‌مند یا همان حکومت مشروطه و محدودکردن صلاحیت حاکمان اسلامی را به‌وجود بیاورد. او از طریق نشر روزنامه‌ها، مقالات، شرکت در مجالس علمی و دیدار با علما چه حضوری و چه از طریق نامه به آنان، اندیشه خود را گسترش داد. یافته‌های این تحقیق؛ که بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای صورت گرفته، نشان می‌دهد که سید جمال‌الدین در واقع یکی از مهمترین افراد جوامع

۱. دانشجوی دکترای تاریخ در دانشگاه خلیج فارس.

اسلامی است که با ختم تحصیلات علوم دینی و تاریخ اسلام تلاش کرد که علوم جدید دست یابد از این جهت به کشورهای مختلف مسافرت کرد و با اشخاص مختلف دیدار داشت که با دیدن اوضاع کشورهای مختلف زمینه اندیشه‌های وی فراهم گردید. وی در این راه سختی‌ها و رنج‌های زیادی کشید و به کشورهای مختلف سفر کرد. با توجه به موارد ذکر شده، سوال اصلی که در این پژوهش خلق می‌شود، این که مشروطیت، آزادی خواهی و ستیز با استبداد در اندیشه سید جمال‌الدین چگونه بوده؟ نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اوضاع ناخرسند جهان اسلام از لحاظ سیاسی، اجتماعی و... عدم فراگیری علوم جدید در جوامع اسلامی، مسافرت‌ها و مسائل مهم دیگر زمینه اندیشه‌های سید جمال را شکل می‌دهد.

واژگان کلیدی: سید جمال‌الدین، زمینه‌های اندیشه، مسافرت، حکومت قانون، استبداد و مبارزه.

مقدمه

این پژوهش به زمینه‌های مشروطیت خواهی و مبارزه با استبداد در اندیشه سید جمال‌الدین پرداخته است، سید جمال‌الدین که شخص ماجراجو بود، پس از فراگیری علوم دینی و عدم پاسخ‌گویی این علوم به ذهن کنجکاو وی، رو به علوم جدید و مدرن آورد. وی به سه قاره جهان آن‌روز و کشورهای اسلامی و غیر اسلامی مسافرت کرد که با شاهان این کشورها دیدارهای داشت و در عین حال با اشخاص علمی و فرهنگی هم دیدار می‌کرد. سید جمال‌الدین در برخی کشورهای که سفر کرد، دست به تأسیس نشریه‌ها زد و در واقع این مسافرت‌ها یکی از عوامل تأثیرگذار روی اندیشه‌های وی گردید. ولی در بسیاری موارد از طرف حاکمان برخوردهای متفاوت صورت می‌گرفت که گاهی به تبعید او می‌انجامید، اما در جای دیگر مورد استقبال نخبگان و کسانی که خواهان پیشرفت کشورشان بودند، قرار می‌گیرد که هر یک از این مسائل منجر به زمینه‌سازی اندیشه‌های وی گردید.

با توجه به این موضوعات سؤال که مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که زمینه‌های اندیشه سید جمال‌الدین را در مبارزه با استبداد و ایجاد حکومت مشروطه چه موضوعاتی شکل می‌داده است؟ فرض براین است که زمینه‌های اندیشه سید جمال‌الدین را مسائل گوناگون چه الهام گرفته از کشورهای اسلامی و چه از کشور غیر اسلامی دربرمی‌گیرد. نویسنده در این پژوهش برای اثبات فرضیه خود، ابتداء نگاهی گذرا به اوضاع سیاسی و

اجتماعی جهان اسلام پرداخته که خود از مسائل مهم و تأثیرگذار روی سید جمال بوده، پس از آن به زمینه‌های اندیشه سید جمال پرداخته که در آن موضوعات گوناگون دخیل است، از تحصیل وی گرفته تا دیدارش با اشخاص مختلف که موضوع اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، دربر گرفته است. نویسنده بعد از آن به تأثیر مسافرت روی سید جمال پرداخته، سپس از آمدن سید به ایران و اثرگذاری اوضاع سیاسی اقتصادی این کشور بالای او و حضور سید در فراماسون پرداخته است. با توجه به پیشینه‌ی پژوهش‌های انجام شده، تحت عنوان «زمینه‌های مشروطیت‌خواهی و مبارزه با استبداد در اندیشه سید جمال‌الدین» پژوهشی صورت نگرفته است، اگرچه برخی منابع مانند «سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین» از سید محمدمحیط طباطبایی و مقاله‌ای هم تحت عنوان «اندیشه و عمل سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری» از علی‌رضا صوفی به مسائلی در این مورد پرداخته، از آن‌جا که این پژوهش‌ها پاسخ‌گوی دقیق در موضوع ذکر شده نیست، بنابراین این تحقیق اهمیت خودش را پیدا می‌کند.

اوضاع سیاسی و اجتماعی جهان اسلام در زمان سید جمال‌الدین و تأثیر آن به وی

حکام جاه‌طلب جهان اسلام که در گوشه و کنار کشورهای اسلامی حکومت می‌کردند، ادامه‌ی سلطه داده و از هرگونه اصلاح و اقدام مثبتی غافل بودند، مسلمانان از اسلام ناب به دور مانده و خرافات، بدعت‌ها و برداشت‌های انحرافی از معارف انسان‌ساز اسلام روزه‌به‌روز گسترش می‌یافت. شاهان کشورهای اسلامی شیفته غرب و گرفتار احساس حقارت و بی‌هویتی شده بودند، جهان اسلام در غلفت عمیق به سر می‌برد در حالی که اروپائیان در بسیاری مسائل پیشرفت می‌کردند که پیشرفت آنان را مهم نمی‌دانستند. یکی از عوامل مهم و اصلی‌ترین وضعیت ناخرسند در آن زمان را می‌توان جهل و استبداد حکام کشورهای اسلامی نام برد، در عین حال این حاکمان به مردمان زیر سلطه خود توجه نمی‌کرد و هر روز اوضاع کشورها رو به ضعف و انحطاط می‌رفت که این مورد سبب افول حکومت‌های آنان می‌شد. در نتیجه جوامع اسلامی، در مقابل غرب از این فرصت به نحو درست و به نفع خود عمل می‌کردند و به قدرت خود می‌افزودند. این در حالی بود که بیشتر عالمان دین و دانش‌آموختگان مدارس جدید را توان تأثیرگذاری و مبارزه با فضای حاکم موجود که به لحاظ فکری، سیاسی و اجتماعی مسلمانان را در بدترین اوضاع نگه داشته بودند،

موضوعاتی دیگر مثل گسترش هرچه بیشتر فقر و بیسوادی و مسائل ناشی از آن یعنی عقب افتادگی و فساد مالی و مهمتر از همه خودکامگی حکام و وابستگی سیاسی و اقتصادی به دول خارجی از موارد مهم دیگر بود که اغلب کشورهای اسلامی به آن گرفتار بود (رحیمی روشن و دیگران، ۱۳۹۷: ۳).

آنچه که پیش از همه باعث رنجیدگی اندیشمندان و متفکران در آن دوران شده بود، این مهم بود که تلاش‌ها و فعالیت‌های آن‌ها در بهبود وضع موجود اثرگذار نبوده و علاوه بر آن که شاهد بهبود وضعیت نبوده، بلکه شرایط در حال بدتر شدن و رو به نابسامانی بیشتری پیش می‌رفت. در این دوران سرزمین‌های اسلامی با حاکمانی مستبد، که بر جان، مال و ناموس مسلمانان حاکم بودند و آنان را از پیشرفت باز می‌داشتند، گرفتار استعمار و استثمار دولت‌های اروپایی نیز بوده و علاوه بر مبارزه با استبداد داخلی با استعمار خارجی نیز رویاروی شدند. حکام مستبد با سیطره کامل خود بر تمامی زوایای زندگی مردم آنان را تحت کنترل تمام و کمال خود قرارداده بودند و اجازه هرگونه حرکت و ترقی را از آن‌ها گرفته بودند در کنار آن حضور و دخالت دولت‌های اروپایی برای رسیدن به مقاصد خود در کشورهای اسلامی دو عامل اساسی باعث ضعف و عقب‌ماندگی جهان اسلام و مسلمین شده بود، جهان اسلام در مقایسه با قرون نخستین خود در پایین‌ترین حد خود از نظر توان و انحطاط و ضعف و کاستی قرار داشت. به هر حال از یک‌سو قدرت، سیاست، علم، ادب، پویایی و تکنولوژی رو به رشد و شکل‌دادن نظام مدرن، ساخت سلاح‌های پیشرفته، دست‌اندازی و سلطه، از سوی دیگر سستی، جهل، غفلت، عقب‌ماندگی، فقر، انحطاط اخلاقی و اجتماعی و استبداد حکومت‌گران و بی‌دانشی آنان چیره بود (یوسفی و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۴۲). در واقع این مسائل به اندیشه سید جمال‌الدین تأثیر گذاشت که این تأثیرگذاری زمینه اندیشه‌های وی را به وجود آورد. درک او از جوامع اسلامی باعث شد که تلاش برای بیداری جهان اسلام و برای رهایی از استبداد حاکمان اقدام کند. سید جمال با توجه به متن دین و تاریخ صدر اسلام، این اندیشه در او پدید آمد که اگر مردم مسلمان به عقل و آگاهی تکیه نکنند و به امور سیاسی اعتنائی نداشته باشند، زمینه برای اغفال آنان و سلطه استبداد و استعمار فراهم خواهد گردید که در آن صورت اصول اساسی اسلام کنار گذاشته شده و جز در خدمت سیاست‌های حاکم اجازه ابراز وجود به دین و اهل آن داده نخواهد شد، فلذا مسلمانان باید از نظر عقل و شعور سیاسی مبتنی بر دین و با احساس تکلیف و وظیفه دینی و شرعی در صحنه‌های اجتماعی و سیاسی فعال شده و با استبداد مبارزه کند تا سرنوشت‌شان را خود

عوامل تأثیرگذار به اندیشه سید جمال‌الدین در مبارزه با استبداد و حکومت مشروطه

سید جمال پس از آن‌که تحصیلات ابتدایی خود را که مبتنی بر آموزش‌های مرسوم و سنتی بود، به پایان رساند، به عقاید و علایق تازه‌ای گرایش پیدا کرد، در واقع می‌توان گفت که رجوع وی به تحصیل علوم جدید تأثیر زیادی به اندیشه‌های او گذاشت و برای همین هم مسافرت کرد، چون بعدها به ادعای خود وی که از آموزش‌های سنتی چیزی به دست نیاورد، از این جهت به آموزش‌های جدید روی آورد، لذا فراگرفتن علوم جدید به اندیشه او تأثیر مهم داشته است. سید برای اولین بار -هنگامی که احتمالاً در حدود سن ۱۸ سالگی- به هندوستان مهاجرت کرد، در آن‌جا با دانش کشورهای غربی آشنا شد، همچنان وی از نظر سیاسی به دلیل آشنایی با انقلاب اجتماعی و مذهبی مسلمانان بنگال و مرزهای شمال غربی که علیه انگلیس‌ها شکل گرفته بود، تأثیر زیادی به وی گذاشت. احتمالاً اندیشه‌های اصلاح‌طلبی مبارزه با استعمار و نکته مهمتر از همه ایستادگی در مقابل استبداد و چگونگی ستیز با استبداد بدون در نظر داشت مسائل قومی و غیره در ذهن او پدید آمد. مورد دیگر که سبب تأثیر در افکار سید گردید، استبداد دوره ناصری در ایران بود. وی هنگامی که در ایران قرار داشت، از نزدیک اوضاع را درک می‌کرد و شاهد استبداد قاجارها و حکام آن‌ها بود که این موضوع خود یکی از مسائلی بود که وی در مبارزه با استبداد تلاش کند. سید جمال در آوان نوجوانی خود مخصوصاً زمانی که در نجف مشغول تحصیل علوم اسلامی رایج را در همان عصر فرا گرفت، در بخش‌های چون فقه و اصول، منطق و فلسفه، تفسیر و حدیث و همین‌طور در علوم هیأت و نجوم پیشرفت‌های زیادی داشت، این موضوعات از لحاظ فرهنگ اسلامی و همچنان وی برگرفته از برخی آیات قرآن زمینه‌های اندیشه او را شکل داد (صوفی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

یکی از عوامل که در سید جمال‌الدین انگیزه مبارزه با استبداد شکل گرفت، قیام ابومسلم خراسانی بود چون ابومسلم خراسانی پس از آنکه به دعوت عباسیان لبیک گفت، دست به قیام علیه ظلم و ستم امویان زد، ابومسلم بعد از سال ۱۲۹ هـ ق عملاً وارد صحنه سیاسی گردید که با گردآوری نیروهای زیاد در مدت سه -چهار سال توانست، بساط امویان را از صفحه روزگار برچیند و نام ابومسلم سبب شهرت زیاد در جهان اسلام گردید. حتی پس

از کشته شدن وی پیامدهای سیاسی و انقلابی زیاد داشت چه در دوران عباسی ها و چه بعد از آن (عبدالغنی حسن، ۱۳۵۴: ۱۷). سید جمال الدین که به تاریخ هم علاقه داشت و گذشته جوامع اسلامی را می دانست خصوصاً در مورد قیام و شورش های که علیه ظلم حاکمان اسلامی صورت می گرفت، به او اثر گذاشته بود. چنان که سید جمال الدین در جایی گفته: هنگامی که من راجع به احوال و جریان زندگی ابومسلم خراسانی پرداختم، دانستم که وی چگونه بر علیه امویان برخاست که به همت، ایستادگی در مقابل استبداد آنان و کاردانی توانست دولتی بزرگی چون خلافت امویان که در نهایت قدرت، قوت و محکمی قرار داشت، از بیخ و بُن با افتخاراتش به خاک مذلت و نابودی کشاند. وی گفته: موقع که من به رشادت های ابومسلم پی بردم، آتش غیرت در وجودم پدید آمد که تلاش و مبارزات او با ظلم اموی ها را فهمیدم. خراسانی پس از آن، چنان بر من اثر گذاشت که زندگی و راحتی برایم حرام ساخت (حائری، ۱۳۸۱: ۱۰۰). سید جمال الدین با الهام گرفتن از مبارزه ابومسلم بیان نموده دانستم که برای این که کارهای مهم را دشوار بشماریم. باید از رذالت، فرومایگی و پست فطرتی پرهیز نمایم، تنها در این صورت است که می توانیم مقابل ظلم و استبداد حاکمان کشورهای اسلامی ایستادگی کنیم و از راه مبارزه با ظلم به پیروزی برسیم که پس از آن می توانیم در راه اصلاح جامعه گام های مؤثرتری برداریم و ریشه ظلم را بنخشکانیم (حائری، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

سید جمال الدین هنگامی که در کابل بود و در دولت امیر محمد اعظم خان فرزند امیر دوست محمد خان در سال های ۱۸۶۶ — ۱۸۶۷ م سمت وزیر و مشاور او را داشت، اما زمانی که امیر شیرعلی خان کابل را برای بار دوم تصرف کرد، چون سید جمال الدین قبلاً در خدمت برادر او کار می کرد. امیر شیرعلی به او کدام مناصب حکومتی نداد. سید تا این موقع اوضاع سیاسی افغانستان را که خود در بطن جامعه و دولت حضور داشت، درک کرده بود. بنابراین اندیشه اصلاحات و کوتاه نمودن دست انگلیس در وی پدید آمد، از این جهت سید جمال الدین قبل از خروج خود از افغانستان یک پروگرام اصلاحی را به امیر تقدیم کرد که طبق آن بعدها اصلاحات زیادی در امور داخلی افغانستان صورت گرفت. از طرفی چون نظریات سید جمال الدین در باره افغانستان به نفع انگلیس ها نبود، آنان به نحوی تلاش می کرد که فعالیت های وی را محدود کند، ولی او قبل از آن که تلاشی برای اصلاحات مورد نظر خود انجام دهد، افغانستان را ترک کرد (رشتیا، ۱۳۲۶: ۱۸۸). سید جمال الدین پس از آن که لطمه های که در کابل، بمبئی و استانبول به وی وارد گردیده بود، برای او زمینه فکری

جهت ایجاد دسته درس حقوق به وجود آمد. سید در مصر دست به این امر زد تا شاگردان خود را در همه کارهای که هدفش بود، وارد کند و در ظاهر خود دخالت نداشته باشد اما در باطن سر رشته کارها را به دست گیرد. سید در این مورد تلاش می‌نمود که زمینه‌های فکری سیاسی خود را که شامل رجال سیاست و مبارزه با استبداد بود، نقشه‌های سیاسی آینده خود را پی ریزی کند (رشتیا، ۱۳۲۶: ۶۷).

سید جمال‌الدین در زمان سلطنت سلطان عبدالعزیز یکم (۱۸۶۱ – ۱۸۷۶م) به قولی به دعوت سلطان عبدالعزیز به استانبول رفت. عبدالعزیز که در سال‌های حکومت خود سفرهای به فرانسه و مصر داشت و تأثیر انقلابات روشنگری که در غرب رخ داده بود، به او اثر کرد. از طرفی هم مدت‌ها قبل تنظیمات در ترکیه عثمانی شکل گرفته بود که با واکنش‌های متفاوت روبه‌رو می‌گردید. اما سلطان عبدالعزیز به دلیل این‌که تمایل داشت و می‌خواست که زمام امور را خود در دست داشته باشد، در رویاروی با کابینه قرار گرفت که سرانجام وی در سال ۱۸۷۶م با فتوای مفتی اعظم استانبول از قدرت برکنار گردید و این زمانی بود که مقدمات شکل‌گیری نخستین مشروطه فراهم آمده بود (جی شاو و دیگران، ۱۳۷۰: ۲۴۸/۲). در واقع نهضت مشروطه‌خواهی در ترکیه که متأثر از نزدیکی با غرب بود، قبل از آمدن سید جمال شروع گردید که با آمدن او به وی هم اثر گذاشت، سید جمال‌الدین در ترکیه عثمانی با شیخ الاسلام حسن فهمی افندی ملقب به خواجه تحسین افندی که یکی از رجال اصلاح‌طلب عصر تنظیمات بود و در حوزه مسئولیت‌ها و اختیارات حقوقی و آموزشی نهاد، شیخ الاسلامی فعالیت می‌کرد که در تأسیس دارالفنون استانبول نقش مؤثر داشت و همچنان وی مدتی مقام شیخ الاسلامی استانبول را به عهده داشت آشنا گردید (رئیس نیا، ۱۳۹۳: ۱).

از آن‌جا که ترکان سید جمال‌الدین را از قبل تا حدودی می‌شناخت، از او استقبال گرم کردند. وی بعد از آن در مسجد سلطان احمد به عنوان مدرس مقرر گردید. او در مدرسه جدید التأسيس دارالفنون با خواجه تحسین به درس‌های شبانه اشتراک می‌کرد و سخنرانی‌های که عمدتاً از سوی خواجه تحسین صورت می‌گرفت، به او اثر کرد. سید را مجذوب تعلیمات جدید اروپایی قرار داد. در واقع آمدن سید جمال به استانبول و آشنایی با مسائل جدید علمی خصوصاً علوم و پیشرفت اروپایی‌ها او را تحت تأثیر قرار داد و از عواملی که زمینه‌های مشروطیت‌خواهی و مبارزه با استبداد را در او بوجود آورد، همین مورد بود. دارالفنون که یکی از زمینه‌های جنبش آزادی فکری را در سید جمال پدید آورد چون

خواجه تحسین پس از تحصیلاتی که داشت به عنوان پیش نماز سفارت عثمانی ها در پاریس مدت مدیدی زیسته بود و در آن جا زمینه های آزادی خواهی در او شکل گرفت که با آمدن سید جمال الدین و مجالس که بر پا می شد، اندیشه های خواجه تحسین به سید اثر گذاشت، اما با مخالفت باب عالی سبب بسته شدن دارالفنون گردید و سید پس از آن در مسجد سلطان احمد در رابطه به مبادی فلسفه تدریس می کرد، ولی بحث های که وی مطرح می کرد، سبب انتقاد افندی شد و به مصر مسافرت کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۷۹).

سید جمال الدین بدون آن که در اروپا تحصیل کرده باشد و یا این که در یک کشور آزاد از مسائل مختلف زندگی نموده باشد، در زمان اقامت کم خود به استانبول و روابط که با پیش گامان نهضت فرهنگی و اجتماعی عثمانی داشت و همین طور با استفاده از زبان عربی و ترکی و رجوع به ترجمه های مختلفی که از فرانسه در مصر و عثمانی به عربی و ترکی برگردانده شده بود، به سید تأثیر زیاد وارد کرد. این مورد سبب گردید که وی به حقیقتی آشنا گردد که دیگران با وجود داشتن فضایل علمی و ادبی بسیار موفق به کسب آن نشده بود. این موارد یکی دیگر از زمینه های فکری سید جمال الدین گردید، چرا که وی با مسائل مختلف روبه رو گردید و دریافت که اساس عقب ماندگی و بدبختی ممالک اسلامی در بی نصیبی ملت های مسلمان از آزادی و دانش است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۱۲). سید جمال الدین به این درک رسید که یکی از علل عقب مانگی مسلمانان موجودیت حکومت های استبدادی است. وی با درک این مسئله می گفت تا زمانی که شکل زندگانی سیاسی در ممالک اسلامی تغییر نکند و حکومت مشروطه جای حکومت های خود کامه و مستبد را نگیرد. نجات و پیشرفت برای عموم جوامع اسلامی میسر نخواهد گردید. در واقع عدم پاسخ گویی علوم و آموزش های سنتی که سید فرا گرفته بود و این که به علایق و عقاید تازه ای گرایش پیدا کرد، سبب شد که وی برای کسب تحصیل علوم جدید به سایر کشورها مسافرت کند چون بعدها طبق ادعای خود وی آموزش های جدید یکی از انگیزه های مبارزه خواهی با استبداد و شکل گیری حکومت قانون گردید (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۱۳).

سید جمال الدین که قرآن را از کودکی آموخته بود و به معنای آیات آن توجه می کرد، آیاتی که در رابطه به آزادی انسان ها در امورات اجتماعی، سیاسی و غیره بر می خورد، با فهمیدن این موارد به او انگیزه می داد. وی با تطابق جامعه آنروز با آیاتی از قرآن کریم این اندیشه به او خلق گردید که جامعه امروزی با آنچه در قرآن از آن ذکر گردیده، مطابقت ندارد. از این جهت یکی از اندیشه های آزادی خواهی سید الهام گرفته از آیات قرآن است و همچنان تأثیر

در اندیشه او در رابطه به اتحاد اسلام اخوت و برادری می‌باشد (واثقی، ۱۳۸۹: ۳۷۲). سید جمال در جای دیگر به جواب مدیر روزنامه انگلیسی پال‌مال که می‌خواست از اوضاع و مسئله آزادی اطلاع حاصل کند، از افکار آزادی‌خواهانه او آگاه شود، سید در این مورد پاسخ می‌گوید: روح حقیقی قرآن به طور کامل با افکار آزادی‌خواهانه و عقاید جدید مطابقت دارد و این بی‌نظمی‌ها و تعصباتی که در حال حاضر وجود دارد، ربطی به قوانین اسلام ندارد. براساس دیدگاه سید جمال همه این مقررات توسط تفسیرکنندگان جاهل به مذاهب اسلامی اضافه شده است که با گذر زمان متوجه اشتباه خود خواهند شد. بنابراین عالم مسلمان کاملاً با افکار آزادی‌خواهانه اروپایی‌آشناست و به سادگی می‌توان با مراجعه به تعالیم قرآن مردم را با افکار و عقاید آزادی‌خواهانه امروزی آشنا نمود و حتی این کار بدون مواجهه با انواع مشکلاتی که مارتین لوتر یک مسیحی که اصلاح‌طلب دینی بود، با آن‌ها روبرو گردید، عملی خواهد شد (واثقی، ۱۳۳۵: ۲۰۸). البته در ابتداء یکی از اندیشه‌های سید جمال را در جهت وحدت جهان اسلام و ایجاد الگوی حکومت صدر اسلام و همین‌طور عدم ظلم و استبداد را در حکومت واحد اسلامی تشکیل می‌داد، اما بعد از مدتی به این درک رسید که تشکیل حکومت واحد اسلامی و این‌که شخصی از میان مسلمانان امور تمام مسلمانان را به عهده بگیرد، امکان‌پذیر نیست. فلذا اندکی از این اندیشه تنزل کرد که پس از آن اندیشه وی را ارتباط میان تمام اعضای جوامع اسلامی بر مبنای قرآن تشکیل می‌داد که می‌گفت: «نمی‌گویم که به همه‌ی کشورهای اسلامی یک تن حکومت کند، چون این کار بسیار مشکل است، ولی امیدوارم که حاکم و سلطان همه ملت‌های مسلمان، تنها قرآن باشد و عامل وحدت و یگانگی آن‌ها دین آن‌ها. زیرا حیات او به حیات آن دیگری و بقایش به بقای ملت دیگر مسلمان بسته است». بنابراین قرآن یکی از اندیشه‌های سید جمال‌الدین را در راستای ایجاد وحدت اسلامی و مبارزه با استبداد شکل می‌داد که وی در سخنرانی‌های خود با استناد از آیه‌های قرآن می‌پرداخت (کریمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۹).

یکی از اندیشه‌های سید جمال‌الدین مقایسه‌ای مالیاتی و آزادی که در فرانسه بود با دولت وقت ایران است، وی با مطالعه اوضاع سیاسی و اقتصادی فرانسه در آن عصر به این نتیجه می‌رسد که تمام مساحت فرانسه به اندازه ثلث مساحت ایران است که چهل میلیون نفر در آنجا با رفاه و آسایش زندگی می‌کند، همچنان مالیاتی که سالیانه از آن‌ها گرفته می‌شود پنج صد (پانصد) کرویر تومان است، در حالی‌که سراسرایران ده میلیون تن زندگی کرده که مالیات آن به کرویر تومان می‌رسد. وی عامل این مسئله را عدم عدل، مساوات و آزادی

می‌داند که در ایران موجود نیست، این مسائل به یکی دیگر از اندیشه‌های وی در مبارزه با استبداد مبدل می‌گردد. وی راه حل را علم و تعمیم علم می‌داند که مردم بدون مساعدت دولت به سوی علم بشتابند و مملکت را ترقی دهند که از این راه آزادی نیز حصول می‌گردد (واثق، ۱۳۸۹: ۴۰۹).

از نظر سید جمال اسلام با وجودی که سنت‌گرایی زیادی دارد، ولی در عین حال آیین کارآمدی برای بسیج مردم علیه استعمارگران و مبارزه با استبداد نیز می‌باشد، سید تا زمان حیات خود به این دیدگاه باورمند بود، اما در شرایط مختلف و موقعیت‌های گوناگون اکثر نظریات معتدل‌تری را اتخاذ می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۸۰).

از جمله اندیشه‌های آزادی‌خواهی سید جمال، نقد وی به دیدگاه و نظرات ارنست رنان از فیلسوفانی مشهور فرانسوی است. رنان که در سال ۱۸۲۳م در فرانسه متولد گردیده بود، در آغاز جوانی رشته‌ی از علوم دینی را آموخت، ولی بعد از مدتی دین مسیح را رها کرد چون اعتقادی به وی دست داد که فقط از راه علم می‌توان به حقیقت رسید. ارنست رنان سعادت بشر را با رسیدن به مراحل بالای علمی می‌دانست. این موارد سبب گردید که روی‌گرداندن وی از دین محدود به معجزات، کرامات و داستان‌هایی که در تورات و انجیل درباره تثلیث و الوهیت مسیح و سایر مسائل که اساس دین قرار داده بودند، محدود شد. او تعالیم دینی را قبول داشت اما کرامات و معجزات را نه (فروغی، ۱۳۹۳: ۶۵۸/۳). ارنست رنان در سخنرانی که با موضوع اسلام و علم در دانشگاه سوربون کرد، اسلام را مخالف علم و فلسفه معرفی کرد که علت عمده این مخالفت را از سوی عرب‌ها می‌دانست. پاسخ سید جمال به وی این بود که مخالفت با علم و فلسفه نه تنها در اسلام نیست بلکه همه‌ی ادیان در ابتدای کار خود از بیان دلایل عقلی محض و فلسفه خودداری کرده است. بنابراین یکی از اندیشه‌های سید را که در نقد به پاسخ رنان بود، همین موضوع علم و فلسفه شکل می‌دهد چون که وی در تلاش برای نزدیکی علم و فلسفه در اسلام بود البته این یک مسئله جدید در اسلام نیست چون قبل از سید جمال هم فیلسوفانی زیادی در جامعه اسلامی بوده‌اند. بهر حال سید جمال با الهام از پیشرفت علمی و مدرنیته‌ی اروپا تلاش می‌کرد که جامعه اسلامی هم از این طریق به پیشرفت نائل گردد چون تنها علوم سنتی و دینی را راه پیشرفت مسلمانان نمی‌دانست و از طرفی پاسخگوی جوامع اسلامی به نظر او نمی‌رسید (فخریان، ۱۳۹۵: ۴۳).

تأثیر مسافرت‌ها روی اندیشه سید جمال

پس از آن‌که سید به هندوستان مسافرت کرد همزمان با ورود وی در بمبئی شورش بزرگ هند به وقوع پیوست، این شورش که در شهر میرات شروع شده بود، به زودی به بسیاری شهرهای هند گسترش یافت. علت این شورش آن بود که بریتانیا فشنگ‌های جدیدی را برای تفنگ‌ها به کار گرفت که شایع بود، به چربی خوک آغشته است. مسلمانان و هندوها که چربی خوک را نجس می‌دانستند، از به کار بردن آن امتناع کردند اما انگلیسی‌ها تدابیر شدیدی علیه امتناع کنندگان اتخاذ کردند، این مسئله باعث واکنش‌های زیادی از سوی مردم و نظامیان گردید. شدت این انقلاب در چهار ماه نخست بسیار زیاد بود و مردم هند رشادت‌های زیادی به خرج داد، اما به دلیل نداشتن رهبران لایق و کارآمد این شورش به زودی خاموش گردید (سرافرازی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). شورش هند از دو جهت روی اندیشه سید جمال الدین تأثیر گذاشت. از یک‌سو پیروزی‌های اولیه این شورش تحریک مسلمانان و هندوها را بر علیه بریتانیا در پی داشت، از سوی دیگر شکست این شورش باعث گردید که سید را به تکنولوژی و علوم جدید علاقه‌مندتر کند. حوادث که در هند رخ داد، سید جمال را متقاعد کرد که امپریالیسم و استعمار با تصرف هندوستان حالا منطقه خاورمیانه را تهدید می‌کند. بنابراین یکی از انگیزه‌های شکل‌گیری اندیشه مبارزه با استبداد و روی کار آمدن حکومت قانون همین شورش مردم هند می‌باشد (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۸۱). وی در هندوستان با گروه‌ها، مسلمانان مذهبی و غیر مذهبی بحث و گفت‌وگو کرد. او مذهبی‌ها را به دلیل بی‌اعتنایی به اتحاد با هندوها در یک مبارزه ملی، مورد حمله قرار داد، همچنان وی ضد مذهبی‌ها را نیز به علت درک نکردن این نکته که دین مردمی سلاح مؤثری در مبارزه با استعمار و استبداد است، آنان را مورد انتقاد قرار داد. همین‌طور بعد از آن رساله نیچریه را در رابطه به همین موضوع نوشت که زیادتر بر جنبه‌های اجتماعی مذهب تأکید می‌کرد و معتقد بود که مذهب می‌تواند انسان‌های تبیل و خیانت‌پیشه را به افراد همبسته و یکپارچه تبدیل کند که از این راه، هم استبداد داخل از بین رفته و هم شکل‌گیری حکومتی را بر مبنای قانون به وجود آورد (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۸۲).

یکی از موارد تأثیرگذار روی اندیشه سید جمال مذهب پروتستان بود. این مذهب به‌وسیله مارتین لوتر شاهزاده آلمانی در سال ۱۵۲۹م شکل گرفت که نقش عمده و اساسی در ترقی و تجدد اروپا داشت. وی نیز با تأثیر از پروتستان‌یسم مسیحیت خواهان ایجاد نهضتی مشابه در جهان اسلام بود و تحقق طرح پروتستان‌یسم اسلامی را تنها راه بیرون رفت

از انحطاط جوامع اسلامی می‌دانست یعنی هدف سید او بوده که یگانه راه حل مشکلات جوامع اسلامی را تقلید از سنت گذشتگان و تقلید از غرب و غربی‌ها می‌دانست. سید در عین حال با توجه به پروتستان اروپا یکی از راه خلاصی از استبداد سیاسی و دینی را استفاده از تجربه پروتستان و به کارگیری نوع اسلامی آن را در جهان اسلام می‌دانست. بنابراین یکی از شکل‌گیری اندیشه او را در مبارزه با استبداد دینی همین مذهب پروتستان تشکیل می‌داد (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

سید جمال بنا به دلایلی علوم سنتی را پاسخ‌گوی خود نمی‌دانست. از این جهت مسافرت به کشورهای مختلف اسلامی و اروپایی داشت، مسافرت‌های وی به کشورهای مختلف و آشنایی او با اقوام گوناگون و علی‌الخصوص مقایسه عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی در مقایسه به سایر مناطق پیشرفته جهان سبب شد تا سید به تأمل در احوال ملل گذشته و سبب صعود و نزول آن‌ها توجه کند. این موارد باعث آن شد که وی برای رسیدن به مقاصد خویش و ارتقاء وضعیت جوامع مسلمان با همت و پشتکار بی‌نظیر خود به آموختن زبان‌های خارجی مثل هندی، ترکی، انگلیسی، عربی و تا حدی هم فرانسوی و روسی بپردازد. چون هدف سید از آموختن این زبان استفاده مستقیم از منابع غربی و آشنایی با افکار و اندیشه‌های آن‌ها و چگونگی سیر ترقی جوامع پیشرفته را دریابد، این مسائل موجب زمینه‌های اندیشه وی گردید که یک نمونه بارز آن مبارزه با استبداد بود (صادقی مهر، ۱۳۹۵: ۴۴).

سید جمال از اثر سفر به کشورهای مختلف شرقی و پیشرفته و توجه او به علل رکود و عقب‌ماندگی مسلمانان در مقایسه با کشورهای غربی و پیشرفته، دریافته بود که جوامع اسلامی هم از نظر فکری-فرهنگی و هم از لحاظ سیاسی-اجتماعی دچار مشکلاتی هستند که باعث عدم ترقی آن‌ها شده است. چنانچه از نظر او مهمترین مشکلات در زمینه فکری و فرهنگی جهل و نا آگاهی عمومی مسلمانان و بدور ماندن آنان از کاروان علم و تمدن و همین‌طور گسترش نفوذ عقاید خرافی در اندیشه آن‌ها است. برخی مسائل دیگر هم است که زمینه‌های اندیشه او را شکل می‌دهد، از جمله به عقیده سید جمال؛ مسلمانان در واقع به دلیل ترک احکام الهی و دوری از تعالیم اسلامی است که دچار انحطاط و سلطه بیگانگان شده است. همچنان تفسیرهای اشتباه از مفاهیم دین اسلام و عدم توجه نسبت به تعالیم جهاد، دفاع و ساختن ادوات حرب بر علیه استبداد نیز بر وی تأثیر گذاشت، بنابراین سید با الهام از این موضوعات در صدد احیای دین و تجدید

به حیات اسلام و مسلمین بود که از این راه نهضت بیداری اسلامی آغاز شود (صادقی مهر، ۱۳۹۵: ۴۶). سید جمال که دست پرورده فرهنگ اسلامی بود با سفر به کشورهای مختلف اسلامی و اروپایی، هم به تفاوت عمیق میان وضعیت دو جهان شرق و غرب وقوف یافت و هم با اندیشه‌ها و مکاتب عصر خودآشنایی پیدا کرد. این مهاجرت‌های مادی و فکری ذهن جست‌وجوگر و روح بی‌قرار سید جمال را واداشت تا در احوال ملل سابقه و دول لاحق و عوامل صعود و نزول کشورهای اسلامی را بررسی کرد. بنابراین، وی بدون در نظر داشت تعلقات خاص به کشوری یا سرزمینی و یا ملتی به کشورهای مختلف اسلامی سفر می‌کرد تا و در هر کشوری که می‌رفت، زمینه اندیشه‌های بعدی او فراهم می‌کرد (اسماعیل نیا، بی‌تا: ۱۸۴).

از موارد مهم که زمینه‌های اندیشه سید جمال‌الدین را رقم زد، استعمار غرب بود. البته وی در بررسی تاریخی علل عقب‌ماندگی و ضعف جوامع اسلامی را در حادثه ناگوار می‌دانست. یکی حمله صلیبی‌ها به جهان اسلام بود که مدت دو قرن غرب جهان اسلام را به خاک و خون کشید و اثرات بس شدید ناگوار بر جای گذاشت. دیگری حمله چنگیزخان مغول و اولاده‌های او در قرن هفتم که بسیاری از مناطق جهان اسلام را با قتل عام‌های زیاد و تخریب شهرها و همین‌طور آسیب‌های شدید سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و جمعیتی مواجه کرد و اثرات بسیار مخرب بر جای گذاشت. یکی از پیامدهای این دو حادثه تجزیه حکومت مقتدر اسلامی بود و دیگری این‌که فرمانروایان نالایقی بر سر کار آمد که این مورد خود سر منشأ فساد و تباهی در جامعه اسلامی گردید، از اثر درگیری با یکدیگر، نتیجه آن چیزی جز ضعف و انحطاط برای مسلمانان نبود، بنابراین سید جمال به امید لطف از طرف خداوند بود و در عین حال تلاش‌ها و تشویق مردم به اتحاد علیه استعمارگران می‌باشد. سید همچنان به تاریخ امپراتوری عثمانی توجه می‌کند که چگونه سربازان خود را به نقاط دور افتاده جهان بفرستد و میدان فتوحات‌شان گسترش یابد و سرزمین‌ها را آزاد سازند. همین‌طور حکومت‌ها و دولت‌های یاغی را سرکوب کردند و حتی مدتی دولت‌های اروپائی را هم وادار به تسلیم کنند و کارشان به جایی رسید که سلطان عثمانی تنها کسی بود که در جهان آن‌روز لقب سلطان بزرگ را گرفت (افغانی، ۱۳۸۸: صص ۱۱۸ - ۱۱۹).

مشاهده سید جمال الدین از اوضاع ایران و تأثیر بالای اندیشه او

سید جمال الدین دو بار به ایران سفر کرد با مشاهده اوضاع ایران و فعالیت های که در خارج از ایران و روابط که با میرزا ملکم خان داشت، روی برخی اندیشه های وی تأثیرگذار بود. از مواردی مهم که جناب میرزا ملکم خان روی سید جمال اثر گذاشت، هم سید و هم ملکم خان معتقد به جامعیت دین اسلام و رویکرد سیاسی - اجتماعی دین مبین بودند و تلاش می کردند که قدرت بسیج کنندگی دین اسلام در مبارزه با استبداد بوده و آنرا ترویج می کردند، در عین حال هر دو تلاش در مبارزه با استبداد و استعمار بوده و اساس هرگونه تغییر و تحول در ساختار سیاسی حکومت را منوط به شرکت و حضور قدرت مندانه علما و رهبری آنان می دانستند (بهشتی سرشت، بی تا: ۴۲).

سید جمال الدین همان طوری که به کشورهای مختلف مسافرت می کرد با مسائل مختلف از جمله استبداد حاکم و در جاهای دیگر استعمار و عدم وجود آزادی و نبود حکومت پاسخ گو به مردم سر می خورد، بنابراین وی زمانی که در سال ۱۸۷۱م به ایران آمد، در این سال میرزا حسین خان سپهسالار به عنوان صدراعظم ناصرالدین شاه احتمالاً به وسیله نفوذ انگلیس ها تعیین گردید. وی به تبعیت از ایدیولوژی استاد خود میرزا ملکم خان ناظم الدوله که شعار او تمدن غرب بدون دخالت ایرانی بود، پیروی می کرد. این مسئله روزبه روز باعث گسترش استبداد و استعمار گردید چون دولت قاجار تحت نفوذ زیاد انگلیس ها و روس ها قرار می گرفت، اندیشه سیاسی او مبتنی بر مبارزه با استبداد شاه بود چون که وی شاه را یکی از عامل اصلی استبداد می دانست، بنابراین می توان گفت که یکی از زمینه های اندیشه سیاسی سید در مخالفت با نحوه حکومت ناصرالدین شاه و شعارهای که وزرای او می دادند، شکل گرفت و سید در مخالفت با آنان برخاست (بهار، ۱۳۵۷: ۵۰۶). سید جمال الدین در این هنگام به اوضاع سیاسی و استبداد حاکم پی برد چون شرایط محیط داخلی و نفوذ خارجی را درک کرد، از این جهت اندیشه های سیاسی او را در مسیر مبارزه با ظلم، بی عدالتی، استبداد و در پیوند با واقعیت های موجود باعث تغییرات و نوسانی کرد تا راه برای عمل سیاسی هموار گردد. مشاهدات سید از اوضاع ایران سبب گردید که یکی از زمینه های اندیشه وی جهت مبارزه با استبداد شکل بگیرد، اما اندیشه او بر خلاف ملکم خان بود چرا که اصل زمینه آزادی خواهی او را مبارزه با استبداد شاه و استعمار انگلیس تشکیل می داد. سید تلاش می کرد که نظرات سیاسی

خود را در میدان مبارزه به عنوان یک متغیر وابسته از قالب‌های خشک و بی‌روح نظری و چارچوب بسته خارج کرده و به آن شکل عمومی و گسترده دهد (صوفی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

محمدحسن خان اعتماد السلطنه که از مترجمان دوره ناصری بود، وی روزنامه عروۃ الوثقی را نزد ناصرالدین شاه آورد، توجه شاه به آن جلب گردید و از سید خواست که به ایران بیاید. هنگامی که وی نزد شاه رفت، در همان جلسه اول خواهان اصلاحات گردید و ضرورت به وجود آوردن قانون را خواستار شد چون سید جمال از قبل به اوضاع ایران آگاهی داشت. بنابراین تلاش می‌نمود که اندیشه‌های خود را بیان و تطبیق کند. یکی از نخستین عوامل اندیشه سید جمال‌الدین در واقع تجربه و سیاست میرزا تقی خان امیر کبیر بود که روی سید تأثیر گذاشت. به همین دلیل وی در همان ابتداء در برخورد با شاه و درباریان به او قوت می‌بخشید. از این جهت سید به ساختار حکومت استبدادی ایران انتقادات سخت وارد کرد و معتقد بود که نمی‌توان بر عهد و پیمان شاه امید بست. اما زمانی که وی با شاه و درباریان روبرو شد، با جرئت از لزوم اصلاحات، ترقی، و تمدن و بر ضد استبداد سخن گفت و خواهان حکومتی گردید که بر مبنای مشارکت اکثریت باشد (امین الدوله، ۱۳۷۰: ۱۲۰). اما حضور سید جمال‌الدین با اندیشه‌های که داشت، موافق شاه، درباریان و انگلیس‌ها قرار نگرفت. بنابراین آنان در صدد اخراج وی از ایران برآمد که در این بین امین السلطان و سر هنری در مندولف وزیر مختار انگلیس‌ها شاه را تحریک می‌کرد که سید جمال را از ایران اخراج کند. اگرچه از طرفی هم، اندیشه سید با منافع شاه و انگلیس‌ها در تضاد بود، پس از آن سید به مازندران و از آنجا به روسیه رفت، اگر چه سید جمال تا زمانی که در ایران بود اندیشه‌هایش جامه عمل نپوشید ولی بعد از او افکار آزادی‌خواهی‌اش در میان تجاران، کسبه‌کاران و سایر مردم تأثیر گذاشت (امین الدوله، ۱۳۷۰: ۱۲۱).

سید جمال‌الدین و فراماسون

در ابتداء لازم است که اندکی به اصطلاح فراماسونری بپردازیم. فراماسونری (Freemasonry) واژه‌ای است که ریشه‌ی آن به قرون وسطی برمی‌گردد، اما پس از شروع و شکل‌گیری رنسانس سبب گردید که از لحاظ معنا دچار تغییر و تحول و یا این‌که شکل تازه‌ای به خود گرفت. اما بهر حال معنای کلمه فراماسون (بنّای آزادی) می‌باشد که

در قرون وسطی در واقع به عنوان اتحادیه یا انجمن بنّایان آزاد به کار گرفته می شد و در آن زمان بیشتر در مبارزه با زورگویان جامعه فتودالی که مردم به بیگاری می گرفت، کاربرد داشت اما بعدها این واژه در موارد دیگر البته با همان معنا از جمله در کشورهای اسلامی مورد استفاده قرار گرفت (رائین، ۱۳۵۷: ۱/ ۳۶). فراماسون که سید جمال الدین در آن شرکت کرد، اساس آن بر سه واژه آزادی، برابری و برادری بود که سرلوحه عقاید آنان قرار داشت، اما یک مسئله واضح گردد این که آیا سید جمال الدین فریب شعار فراماسون را خورده و یا این که به شکل آگاهانه وارد این انجمن گردیده است؟ از قرار شواهد و از آن جا که سید جمال شخص با درایت بود، این احتمال زیاد است که وی با تأمل و مطالعه وارد فراماسون گردیده تا خودسرانه از طرفی هم وی برای پیشبرد مقاصد خود از هر وسیله ای که می توانسته استفاده می کرده است. اما بهر صورت این احتمال زیاد است که فراماسون سبب یکی از اندیشه های آزادی خواهی سید جمال گردیده، چنانکه خود سید گفته: آن چیزی که مرا تشویق به پیوستن در بناء آزادی خواهان نمود، همان عنوان بزرگ آزادی - مساوات و برادری بود که هدف آن منفعت تمام عالم انسانی است که در پی از بین بردن و ساقط کردن ستم کاران و حکام مستبد می باشد تا از این طریق بتواند اساس عدالت حقیقی را پی ریزی کرده و استوار سازد، با این حال با عزت نفس، اخلاق پاک و کوچک شمردن مرگ در برابر ستمکاران را فراماسون به من نشان داد و در واقع این تعریف فراماسون مرا راضی ساخت که در جرگه فراموش خانه داخل شوم. سید جمال الدین در به عنوان عضو ساده در فراماسون نبود بلکه وی در همان ابتداء مورد توجه اعضای آن قرار گرفت و تا سرحد استادی رسید (واثقی، ۱۳۸۹: ۷۱ - ۷۲).

نتیجه گیری

از آن جا که اوضاع جهان اسلام در زمان سید جمال الدین چه ضعف به لحاظ سیاسی و اجتماعی و چه استعمار و استبداد حاکم بود، حکام که در کشورهای اسلامی حکومت می کردند، غالباً اشخاص جاه طلب بوده که با ظلم و ستم بالای مردم حکومت می نمودند. همچنان در این دوران عالمان دین و دانش آموختگان مدارس جدید را توان تأثیرگذاری و مبارزه با فضای حاکم موجود که به لحاظ فکری و سیاسی مسلمانان را در بدترین شرایط گذاشته بود، توان مبارزه را نداشت. مسائل دیگر که بیش از همه باعث رنج اندیشمندان و متفکران در آن دوران شده بود، این بود که تلاش های آنان در رابطه به بهبود وضع موجود

تأثیری نداشت چون شاهان کشورهای اسلامی تمامی امورات را زیر نظر خود گرفته و اجازه هرگونه ترقی و پیشرفت و محدود کردن صلاحیت‌های خودشان را نمی‌داد. سید جمال‌الدین پس از آنکه تحصیلات ابتدایی خود را در علوم دینی تمام کرد و از آن‌جا که وی شخص کنج‌کاو بود در صدد فراگیری علوم جدید برآمد، بنابراین فراگیری علوم جدید و آشنایی با اوضاع جهان اسلام زمینه‌های اندیشه وی را رقم زد. سید به کشورهای مختلف اروپایی و اسلامی مسافرت کرد که با اشخاص و افراد متفاوت و حکومت‌های گوناگون بر خورد، مسافرت‌های وی یکی دیگر از مواردی است که زمینه اندیشه‌های وی شکل بگیرد.

یکی دیگر از مواردی که روی اندیشه سید جمال تأثیر گذاشت، مسافرت او به هندوستان بود. زمانی که وی به بمبئی رسید، همزمان شورش مردم بنگال و مسلمانان علیه انگلیس‌ها آغاز گردیده بود، این شورش بالای سید تأثیرات عمیق گذاشت. سید همین‌طور دو بار به ایران مسافرت کرد که هر دو بار روی اندیشه‌های وی اثر گذاشت. او با دیدن اوضاع ایران که حکام قاجار با شدت تمام حکومت می‌کرد، متأثر گردید. از این جهت در جلسات که با مردم و روشنفکران می‌گذاشت، از اصلاح حکومت قاجار حرف می‌زد و خواهان نوع حکومتی بود که مبنای آن قانون باشد. اگرچه سید به موفقیت مهمی دست نیافت، اما او از کسانی محسوب می‌گردد که بعدها در بیداری جهان اسلام و مبارزه با استبداد و ایجاد حکومت قانون نقش اساسی و مهم داشته است. در یک جمله می‌توان زمینه اندیشه‌های سید را خلاصه کرد این‌که اوضاع ناخرسند جهان اسلام، عدم فراگیری علوم مدرن، ظلم و استبداد حاکمان کشورهای اسلامی که حکومت را در چنگ خود داشتند، به سید اثر گذاشت و همین‌طور مسافرت‌های او به مناطق مختلف و آگاهی از پیشرفت کشورهای اروپایی هم از مواردی است که روی اندیشه سید اثر گذاشت.

سرچشمه‌ها

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴)، ایران بین دو انقلاب (درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران معاصر)، مترجم: احمدگل محمدی، محمدابراهیم فتاحی و لیلائی، ناشر: انتشارات نشر نی تهران - ایران.
۲. امین‌الدوله، میرزا علی‌خان (۱۳۷۰)، خاطرات سیاسی میرزا علی‌خان امین‌الدوله، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر تهران - ایران.
۳. افغانی، سید جمال‌الدین (۱۳۸۸)، اسلام و علم، مترجم: سید هادی خسروشاهی، ناشر: انتشارات بشارت.
۴. اسماعیل نیا، محمود (بی‌تا)، اصلاح جامعه در اندیشه سید جمال، ناشر: قیسات شماره پنجم و ششم.
۵. بهار، مهدی (۱۳۵۷)، میراث‌خوار استعمار، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر تهران - ایران.
۶. بهشتی سرشت، دکتر محسن (بی‌تا)، روابط و تعامل سید جمال‌الدین اسدآبادی با میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله و آثار آن در تحولات سیاسی زمانه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین ایران.
۷. جی شاو، استفانفورد و ازل کورال شاو (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، جلد دوم، مترجم: محمود رمضان‌زاده، ناشر: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۸. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر تهران - ایران.
۹. رائین، اسماعیل (۱۳۵۷)، فراموشخانه و فراماسوزی در ایران، جلد اول، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر تهران - ایران.
۱۰. رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)، ناشر: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز - ایران.
۱۱. رحیمی روشن، حسن و سعید رحمتی (۱۳۹۷)، بررسی علل ضعف و انحطاط مسلمین از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزای نائینی (ره)، ناشر: کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی، فرهنگی و پژوهش دینی.
۱۲. رشتیا، سید قاسم (۱۳۲۶)، افغانستان در قرن نوزده، ناشر: مطبعه دولتی کابل - افغانستان.
۱۳. رئیس نیا، رحیم (۱۳۹۳)، شیخ الاسلام عثمانی، ناشر: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
۱۴. سرافرازی، عباس (۱۳۹۱)، تأثیرات شورش بزرگ هند (۱۸۵۷ م / ۱۲۷۳ ق) در ایران، ناشر: فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س) سال بیست و دوم، دوره جدید، شماره ۱۳، پیاپی ۹۹.
۱۵. صوفی، علی‌رضا علی و عباس زارعی مهروز (۱۳۹۱)، اندیشه و عمل سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری، ناشر: مطالعات تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۴.
۱۶. صادقی مهر، محمد (۱۳۹۵)، مقایسه اندیشه سیاسی و اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی و

محمد اقبال لاهوری، دانشگاه خوارزمی.

۱۷. طباطبائی، سید محمد محیط (۱۳۸۰)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ناشر: کلبه شروق، سمات قم - ایران.

۱۸. عبدالغنی حسن، محمد (۱۳۵۴)، ابومسلم خراسانی، مترجم: شفیعی کدکنی، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر تهران - ایران.

۱۹. فخریان، حمید امیر (۱۳۹۵)، بررسی مقایسه‌ای مفهوم آزادی در اندیشه‌ها و آرای سید جمال‌الدین اسدآبادی و مرتضی مطهری، ناشر: دانشگاه البرز.

۲۰. فروغی، محمد علی (۱۳۹۳)، سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، ناشر: انتشارات زوار تهران - ایران.

۲۱. قاهری، سید جلیل (۱۳۹۳)، بررسی نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران عصر مشروطه، دانشگاه قم.

۲۲. کریمی، علی‌رضا، محمد افسری‌راد (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی اندیشه بیداری اسلامی (مسأله وحدت) در آراء سید جمال‌الدین اسدآبادی و امام خمینی، ناشر: فصل‌نامه جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز.

۲۳. واتقی، صدر (۱۳۸۹)، سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، ناشر: انتشارات پیام نور تهران - ایران.

۲۴. یوسفی، اشکوری و حسن (۱۳۷۶)، درای قافله، هفت مقاله در معرفی زندگی و آثار و افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی، ناشر: انتشارات چاپخش.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

نگاه کوتاه به حقوق اساسی زنان

لیاقت علی امینی^۱

مقدمه

جایگاه حقوقی زنان از مسایل جدی و بحث بر انگیز به‌ویژه در دوره‌های اخیر می‌باشد که بخشی از افکار و اندیشه‌ها را به خود اختصاص داده است. با پدیدار شدن هر نوع تحول، جامعه متحول می‌گردد و بستر برای بروز افکار و اندیشه‌های جدید باز می‌شود. رشد جنبش‌های فکری در سایه دگرگونی‌های اجتماعی به‌وجود می‌آید و جامعه در مسیر توسعه و پیشرفت‌های همه جانبه قرار می‌گیرد. میزان توسعه‌یافتگی در هر دوره، رابطه مستقیم با میزان بهره‌گیری از نیروهای بالفعل و بالقوه انسانی آن عصر دارد. به هر اندازه که نیروی انسانی تقویت شود و مشارکت در سرنوشت جمعی، همه جانبه و فراگیر گردد، به همان پیمانه، پایه‌های نظام اجتماعی ترقی و پیشرفت می‌کند و استحکام بیشتر پیدا می‌نماید. سهم‌گیری و مشارکت زنان یکی از شاخص‌های عمده و اساسی توسعه به‌حساب می‌آید. بدون حضور آنان، روند طبیعی و روبه‌رشد جامعه آسیب جدی و جبران ناپذیر می‌بیند؛ چرا که جایگاه هر فرد از افراد جامعه در جایگاه خاص و منحصر به‌فرد خود تعریف شده و هرکدام، کارایی لازم خود را دارد که باید آنرا خود انجام دهد.

۱. پژوهشگر دینی.

در دیدگاه‌های جدید سیاسی، باورهای گذشته نسبت به یک بخشی از جامعه انسانی که عبارت از زنان باشد، پذیرفتنی نیست. در گذشته‌ها زن به عنوان مظهر فساد و تباهی تلقی می‌شد؛ اما با مرور زمان و آب شدن یخ‌های انجماد و سیه اندیشی، این مفکوره جای خود را تغییر داده و بازاندیشی در این جهت به وجود آمده است. ولی چالش‌های زیاد فراروی این روند وجود دارد. مبارزه پیگیر و تلاش‌های خردمندانه، ضامن موفقیت و کامیابی‌های آنان است که باید آن‌را جدی گرفت و در این راه تلاش و فداکاری کرد. این یک واقعیت است و به قول معروف می‌گویند: «حق گرفتنی است؛ نه دادنی». حقوق زنان از جمله حقوقی است که باید گرفته شود و نباید انتظار کشید که کسی به آنان اعطا کند چرا که زنان هم به عنوان یک انسان از حقوقی برخوردارند که همه انسان‌ها از آن برخوردارند و خالق هستی همه موجودات از جمله انسان را بدون تبعیض و دارای ارزش و شرافت و دارای حق و حقوق عادلانه آفریده است.

تساوی در خلقت

زن و مرد از نگاه خلقت از نسبت مساوی برخوردارند و هر دو موجود از یک منشأ و از یک زن و مرد پدید آمده اند: «اَنَا خَلَقْنَاكَ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثٰی» (حجرات/۳۱)؛ یعنی این نسبت مساوی، ویژگی‌های مشترک چون عقل و خرد، اراده و ادراک و خلافت و استعداد به آنان بخشیده و این خصوصیات انسان را در یک موقعیت برتر و ممتاز نسبت به سایر موجودات قرار داده است.

یک سلسله تفاوت‌هایی که میان زن و مرد وجود دارند، تفاوت‌های ظاهری و فیزیکی می‌باشند و هیچ تأثیری بالای اشتراکات روحی و درونی آن‌ها ندارند. تفاوت‌ها در نظام خلقت یک امر لازم و دارای حکمت و فلسفه بسا مهم و حیاتی می‌باشد که قوام هستی بر آن استوار است. اگر این تفاوت‌ها نباشند، نظام طبیعت از زایش و پویش باز می‌ماند و همه امور درهم آمیخته و خصلت بازآفرینی خود را از دست می‌دهد. تفاوت در جنسیت، تفاوت در عاطفه و احساس، تفاوت در ذوق و سلیقه و تفاوت در مشی و منش، نه تنها که باعث برتری نیست، بلکه سبب برانگیختگی و گشایش در امور ناگشودگی‌ها است.

کرامت انسانی

خداوند انسان را موجود با کرامت خلق کرده و بزرگی و ارجمندی به او بخشیده است. کرامت چنین تعریف شده است: «بزرگی ورزیدن، جوانمرد بودن، ارجمندی و بخشندگی،

امر خارق العاده که از اولیاء و صالحان دیده می‌شود و پایین‌تر از معجزه که خاص انبیاء است.» (عمید، بی‌تا، ص ۹۶۸).

انسان دارای کرامت، ذاتاً دارای احترام و عزت است. کرامت امر ذاتی و یا فطری بشر می‌باشد؛ چون امر ذاتی است از وجود انسان لاینفک و جداناپذیر می‌باشد. کرامت دارای دونوع است: یکی کرامت ذاتی: «لقد کَرَّمنا بنی آدم» (اسراء/۷۰)، دومی کرامت ارزشی: «إِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰی» (بقره/۱۷۱). تفاوت این دو نوع این است که اولی اعطایی و دومی اکتسابی است. اولی کرامتی است که خداوند به عنوان خالق در ذات انسان به ودیعت گذاشته است؛ اما دومی مقام معنوی می‌باشد که انسان در پرتو جهد و مجاهدت به دست می‌آورد. بنابراین، تمام انسان‌ها در کرامت باهم برابرند. کرامت انسانی مبنای برخورداری افراد از حقوق بشری است. به عبارت دیگر، حقوق بشر از کرامت انسانی سرچشمه گرفته است (علامه، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

حقوق اساسی زنان

زنان در دوره و جامعه‌ی که زندگی می‌کنند، دارای حقوق اساسی می‌باشند. اگر جامعه انسانی را به دو رکن بنیادی تقسیم کنیم، بدون شک یکی از ارکان کلیدی آن زنان بوده و به همین تناسب از حقوق اجتماعی خود برخوردارند. حق تعلیم و آموزش، حق مشارکت سیاسی، اجتماعی، حق سهم‌گیری اقتصادی و تجاری از حقوق اساسی و مسلم‌شان می‌باشد که باید بدان دسترسی پیدا نمایند؛ ولی آنان در طول تاریخ از دستیابی به همه حقوق خود محروم بوده و در مقاطعی که دسترسی پیدا کرده، به همه سطوح آن نبوده و فقط بخشی از آن را نصیب شده‌اند.

این‌که چرا زنان از حقوق‌شان دور نگهداشته شده‌اند، بحث‌های زیادی است؛ اما به طور کلی می‌توان گفت که روحیه سلطه‌جویی و استیلاگرایی که در انسان وجود دارد، این روحیه در آمیزش با قدرت فیزیکی و جسمانی مردان سبب گردیده که آنان منابع اقتصادی و ثروت، مراکز قدرت و سیاست را در انحصار و سیطره خود قرار بدهند و از این ره‌گذر به حکمروایی مطلقه خود بر بخش عظیم از پیکره‌ی جامعه ادامه بدهند و مجال تنفس و فریاد را از آن‌ها سلب نمایند. این روحیه درگذر زمان، تبدیل به یک فرهنگ گردیده و چنین تلقین می‌شود که این یک اصل اجتماعی و یک سنت لایتغیر است که هریک از افراد جامعه ملزم به رعایت آن می‌باشند و تخطی از این خطوط به عنوان یک عمل منافی با عفت اجتماع و

اقدام خلاف ورزانه تلقی گردید. زنانی که در انزوای همه‌ی امتیازات از جمله تعلیم و آموزش قرار داشتند، پیروی از این اصول اجتماعی و سنت‌های حاکم و رایج را جزء وظایف خود قلمداد و از آن پیروی می‌نمودند.

در قرن بیستم برای اولین بار، مسئله حقوق زن در برابر حقوق مرد عنوان گردید. انگلستان که قدیمی‌ترین کشور دموکراسی به شمار می‌رود، تنها در اوایل این قرن برای زن و مرد حقوق مساوی قایل گردید. آمریکا با آن‌که در قرن هجدهم میلادی، ضمن اعلام استقلال، به حقوق عمومی بشر اعتراف کرده بود، همراه با متحدین در سال ۱۹۲۰ میلادی، قانون تساوی زن و مرد را در حقوق سیاسی‌شان تصویب کردند (مجموعه مقالات، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴).

در همین قرن بیستم بود که جدال دموکراسی در غرب به صورت جدی مطرح شد. قبل از جنگ جهانی اول فقط در چند کشور مانند: فنلاند، نارویژ و نیوزلند، حق رای به زنان داده شد. در انگلستان کارگران تا سال ۱۸۶۷ و زنان تا ۱۹۲۸ میلادی حق رای نداشتند و در سویس این حق در سال ۱۹۷۴ به زنان داده شد و تا سال ۱۹۷۰ تعداد کشورهای دموکراتیک به سی کشور بالغ شده و کم کم دامنه آن گسترش یافته و زنان توانستند که در صحنه‌های سیاسی حضور پیدا کنند و با استفاده از حق رای خود به سرنوشت سیاسی‌شان اندیشیده و اقدام نمایند (عاملی، ۱۳۸۹).

این دست‌آوردهای تدریجی برای زنان، محصول تلاش و مبارزات پی‌گیر آنان بوده که در راه تساوی حقوق و امتیازات از هر نوع کوششی دریغ نکردند. امواج حقوق و عدالت طلبی که به راه افتاد، با آن‌که در برخی مقاطع با رفتار افراطی به بیراهه کشیده شد، اما امواج فیمینسم و حرکت‌های حق طلبانه، اثرات خود را در ذهنیت جامعه به جا گذاشته و افکار طغیانی را کم کم به آرامش و سرانجام به تسلیمی در برابر خود فراخواند. بعد از آن‌که حق اشتراک سیاسی برای زنان داده شده و همین حق سبب گردید که راه برای استیفای حقوق دیگرشان گشوده شود و در سایه مشارکت و مدیریت سیاسی به مدیریت تجاری و اقتصادی و به مدیریت فرهنگی و اجتماعی دست پیدا کنند. هر قشر و گروه اجتماعی، به هر اندازه که به مدیریت سیاسی، مدیریت اقتصادی و اجتماعی و مدیریت فرهنگی و آموزشی دست پیدا کنند به موازات آن به قدرت، آزادی و استقلال و بروز استعداد و امکانات نیز نزدیک می‌شوند.

اصل آگاهی و دانش، اصل قدرت و سیاست و اصل سرمایه و ثروت از حقوق اساسی

هر شهروندی است که باید از آن‌ها بهره‌مند گردند تا به سلامت و معیشت زندگی و حیات در بستر جامعه نایل شوند. در غیر آن امکان زندگی عاری از ظلم و خشونت و تبعیض برای شان میسر نخواهد بود. حق و عدالت همیشه در کنار هم مطرح بوده و تأمین حق و عدالت یک موهبت عامه و فراگیر است که همه موجودات از آن باید مستفید گردیده و دست‌آویزی برای گروه خاص نیست که دیگران از آن محروم شوند. استیفای حق و تأمین عدالت و وظیفه همگانی است که هر کسی در راه آن از همه امکانات استفاده کنند تا حق و عدالت در جوامع انسانی حاکمیت پیدا کرده و هر فرد در سایه عدالت به حقوق واقعی خود دست یازد و بنیاد تبعیض، بی‌عدالتی و محرومیت از میان ابنای بشر رخت بر بندد.

حقوق زن از دیدگاه اسلام

اسلام بعد از ظهورش در جزیره العرب، ندای حمایت از زنان و حقوق آنان را سر داده و بعد از دوره‌های سیاهی که زن اسیر جهالت و کوردلی عصر جاهلیت بود، احیای شخصیت شد و به‌عنوان موجودی با کرامت و با عزت به خانواده انسان و انسانیت داخل گردیده و مورد تکریم و احترام قرار گرفت. نگاهی که از قبل نسبت به زن وجود داشت با دیدی که اسلام مطرح ساخت، تفاوت‌های زیاد دارد. پیش از اسلام حضور دختر در خانه‌ی پدر یک ننگ بزرگ و خفت‌بار بود، اما اسلام، زنان و دختران را نه تنها در میان خانه که در بستر جامعه، اولیاء و یاوران مردان معرفی کرده و گفت: «مردان و زنان مؤمن برخی دوستان و یاوران بعضی دیگرند و همدیگر را به کار نیک فرامی‌خوانند و از کار بد باز می‌دارند. پس آنان کسانی‌اند که خداوند به زودی ایشان را مشمول رحمت می‌گرداند، زیرا که خداوند توانای حکیم است» (توبه/۷۱).

مشارکت سیاسی

با نفوذ اسلام در یثرب، گام نخست برای تشکیل حکومت و نظام سیاسی گذاشته شد. در سال دوازدهم بعثت «بیعة النساء» تحقق یافت که بیانگر مشارکت زنان در امر رهبری سیاسی و مدیریت نظام سیاسی بود. در بیعة النساء زنی به نام «عصراء» پیشگام این حرکت بود که در آن زمانه که زنان از ابتدایی‌ترین حقوق خویش محروم بودند، اما توجه اسلام به زنان و حقوق سیاسی و مدنی آن‌ها شگفت‌انگیز بود. مفهوم بیعت در آن زمان به مفهوم انتخاب و انتخابات و مشارکت سیاسی در عصر کنونی است که زنان بار بار در مقاطع مختلف با پیامبر اسلام بیعت کردند و عملاً دیدگاه اسلام را در امر مشارکت سیاسی زنان تسجیل نمودند.

مفهوم مشارکت از اساسی‌ترین مفاهیم سیاسی است که حق تعیین سرنوشت سیاسی را برای افراد جامعه از جمله زنان افاده می‌کند. این شرکت یک شرکت متمرکز و پربار است که تأثیرات مستقیم بالایی کلیه نهادها و مدیریت‌ها و از همه مهم‌تر، تأثیر مستقیم بالایی روند اجتماعی و سیاسی مردم دارد. مشارکت سیاسی در عصر کنونی از مفاهیم پذیرفته شده جهانی بوده که بالایی آن اهتمام زیاد قایل شده و این روند کمک می‌کند تا مدیریت سیاسی به صورت فراگیر شکل گرفته و زنان در این میدان، شایستگی مدیریتی خود را نشان بدهند و ثابت کنند که استعداد و توانایی خدادادی، میان زن و مرد به صورت مساویانه و عادلانه توزیع شده است.

تساوی در حق مالکیت

از دیدگاه اسلام، زن دارای حق مالکیت و عواید ناشی از کار و فعالیت او مربوط به خود وی می‌باشد و او مانند مردان می‌تواند در امور اقتصادی و تجاری بر اساس استعداد و خرد که دارد کار و بهره‌ی نصیب شود: «لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء/۳۲).

اسلام برای زن، استقلال اقتصادی و تجاری داده و اولین ازدواج پیامبر اسلام (ص) با زنی انجام شد که او یکی از سرمایه‌داران و تجار مشهور زمان خود بود که عبارت از حضرت خدیجه (س) باشد. زنان از رهگذر سرمایه‌گذاری، از راه‌های تجارت، از طریق عواید کار در ادارات و کارهای آزاد، از گذرگاه تحصیل نفقه و... می‌توانند، بازار اقتصاد جامعه و کشور را رونق بخشیده و کمک‌های شایانی به توسعه و پیشرفت اقتصادی نمایند.

حق تحصیل

در اسلام، حق تحصیل برای زنان، نه تنها یک امر لازم، بلکه یک فریضه می‌باشد؛ چرا که زیربنای همه کارها و زیربنای همه مسئولیت‌ها، آگاهی و دانش می‌باشد. تعلیم و تحصیل علم و دانش از حقوق اساسی هر فرد مسلمانی است که باید به آن مبادرت ورزد و از تحصیل و کسب دانش، در هیچ فرصتی غفلت ننماید. این تنها حق مردان نیست، بلکه از جمله حقوق مسلم زنان است که باید تحصیل کنند.

در صدر اسلام، اهتمام قابل ارج برای آموزش مسلمانان اعم از: زنان و مردان وجود داشت. دختر پیامبر گرامی اسلام حضرت فاطمه (س)، زنان را در خانه خود و خانه‌های‌شان

در سطوح مختلف آموزش داده و تلاش پیگیر وجود داشت که یادگیری و تحصیل علم و آگاهی به عنوان یک فرهنگ در میان مسلمانان نهادینه شود. اسیرانی که دارای سواد و تحصیل بودند، در برابر آموزش خواندن و نوشتن برای ده نفر مسلمان، آزادی و رهایی خود را از سوی رهبری نظام اسلامی کمایی می کردند و سپس آن ده نفر مؤظف می شد که هر کدام ده نفر دیگر را آموزش بدهند و به همین ترتیب، دوام و گسترش پیدا نماید.

تجربه نشان داده که هر اندازه علم پیشرفت کند و آگاهی جنبه عمومیت به خود بگیرد، پیشرفت و توسعه به وجود آمده و جامعه بشری به همدیگر نزدیک و نزدیک تر می گردد.

نتیجه گیری

زنان با تحمل مشکلات، راه های طولانی و صعب العبور را در مسیر تاریخ پیموده و امروز به جای خوب تر رسیده اند و بازهم یک سلسله چالش ها در پیش پای شان موجود است که باید در راستای رفع آن بکوشند. طلعه پیروزی و رسیدن به مقصد نهایی هم چنان در راه است، اما بستر برای پذیرش جایگاه واقعی زنان تا حد زیادی آماده است. بر زنان لازم است که به دور از افراط و تفریط در مسیر پیشرفت و شکوفایی تلاش و تقلا ورزند و به خودشان ظرفیت و توانایی ببخشند.

سرچشمه ها

۱. قرآن کریم.
۲. عمید، حسن (بی تا)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ دوم، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۳. عاملی، رضا (۱۳۸۹ه.ش)، ماهنامه سیاحت غرب، شماره پنجم، سال اول، بینا.
۴. علامه، دکتور غلام حیدر (۱۳۹۱ه.ش)، مجله قانون اساسی، شماره اول، سال اول، بینا.
۵. مجموعه مقالات نگاه تاریخی - سیاسی به مسایل زنان افغانستان، (۱۳۸۹ه.ش)، جلد دوم، ناشر: انتشارات بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.



فصلنامه علمی-تخصصی، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۳

مشکلات براهین جهان‌شناختی و حل آن در برهان امکان و وجوب

سید ظاهر مطهری^۱

چکیده

برهان جهان‌شناختی مفهوم عام است که با تکیه بر مقدمات تجربی همچون؛ حرکت و تغییر در پدیده‌های عالم، نظمی موجود در طبیعت و علیت‌های که بین دو حقیقت بر اساس تقدم و تأخر زمانی با حواس ظاهری قابل تفهیم و مشاهده است برای اثبات وجود خداوند استدلال می‌کند. ویژگی‌های برهان جهان‌شناختی پسینی بودن و استناد به بدیهیات متعارف که در معرض مشاهده همگان است می‌باشد. در این مقاله سعی بر بیان تقریری از براهین جهان‌شناختی در ادوار تاریخی به‌خصوص آکوئیناس و لایب تنس و سوین برن و بیان مشکلاتی که این برهان را به چالش عدم پاسخگوی در دنیای غرب منتج می‌کند، پرداخته شده است و همچنان نگرشی از برهان امکان و وجوب و بیان راه حل‌های مشکلات وارده بر براهین جهان‌شناختی را با تکیه بر برهان امکان و وجوب مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: برهان، جهان‌شناختی، امکان، وجوب.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع).

مقدمه

برای اثبات وجود خداوند متعال از طرف فیلسوفان اسلامی و غربی براهین زیادی اقامه شدند. برخی آن‌ها با مقدمات عقلی و برخی آن‌ها با مقدمات حسی به اثبات جود خداوند متعال می‌پردازد از جمله‌ی آن براهین برهان امکان و وجوب که کاملاً با مقدمات عقلی و برهان‌های جهان‌شناختی که از مقدمات حسی و پدیدارها تشکیل شده است، در تاریخ فلسفه با سیر تحولات فراوان به مسیر خود ادامه داد اند.

در تکفر اسلامی جریان فلسفی آن، برای اثبات وجود خداوند از عقل استفاده نمودند و برهانی را تحت عنوان برهان امکان و وجوب که برای اولین بار از ابداعات ابن سینا بود با تقسیم موجودات به ممکن و غیر ممکن و اینکه هر ممکن برای ظهور خویش نیازمند به غیر خودش هستند و الا دور و تسلسل پدید می‌آید و یا اجتماع نقضین می‌شود، سرانجام به وجود علتی خارج از ممکن پی بردند و جود خداوند متعال را ثابت کردند.

اما در تفکر فلسفی غرب، از پدیده‌های که با حواس ظاهری درک می‌گردد برای اثبات وجود خدا تحت عنوان براهین جهان‌شناختی که یک مفهوم عام و فراگیر هستند استدلال می‌کنند. در براهین جهان‌شناختی مبنا و عنصر محوری نظم، علیت و حرکت در جهان است؛ با این تقریر که عالم متحرک است، هر متحرک نیازمند به محرک است، پس نتیجه اینکه عالم نیازمند محرک است. آن محرک نامحدود و نامتناهی به نام خدا است. و هم چنان عالم منظوم است و هر منظوم نیازمند ناظم است پس جهان دارای ناظم است.

در این مقاله به چگونگی برهان جهان‌شناختی و عدم پاسخ‌گویی آن در اثبات واجب‌الوجود و حل بنیادی آن در برهان امکان و وجوب پرداخته می‌شود.

زمینه‌های برهان جهان‌شناختی

ریشه‌های تاریخی این برهان به یونان باستان و به افلاطون و ارسطو بر می‌گردد. افلاطون معتقد به حرکت در جهان بود و می‌گفت این حرکت نیازمند به یک محرک نامتحرک است و آن محرک که حرکت‌ها را خلق و تدبیر می‌کند همان خدا است.

در سنت فلسفی قرون میانه این برهان توسطه توماس آکوئیناس به این شکل مطرح گردید:

۱. اشیا حرکت دارند.

۲. علل فاعلی یا محرک غیر متحرک که معلول‌ها را پدید بیاورند وجود دارد.

۳. ممکن الوجود وجود دارد یعنی موجودی که نسبت آن به عدم و وجود مساوی است.

۴. میان موجودات درجات مختلف و کمال وجود دارد.

۵. اشیای منظم در جهان وجود دارد (آیت الهی، ۱۳۸۵: ۵-۶).

این پنج اصل آکوئیناس برای اثبات وجود خدا در قرون میانه و بعد از آن از شهرت بالایی برخوردار بود. در این براهین از حرکت، علل فاعلی، ممکن الوجود، درجات و کمال و در نهایت از نظم که بر اساس قانون طبیعی مدیریت می‌شود استدلال شده است. ایشان سعی ورزیده که از ساده‌ترین گزاره‌های حسی به عالم حقیقت و خالق بی‌همتا متصل شود. از ویژگی این برهان نسبت به برهان‌های دیگر این است که خالقیت را همراه با موجد بودن در ظل علیت فاعلی، حرکت، امکان، کمال و نظم به اثبات می‌رساند که از دیدگاه ایشان هرگز شک بردار و اوهام برانگیز نیست. ایشان معتقد است که نیاز ممکن به واجب، از نیاز ممکن به علت خویش برخاسته است. در جهان می‌بینیم که اشیای حادث برای حدوثشان به علت نیازدارند. ممکن‌ها نیز برای این‌که به منصفه ظهور بیابند نیازمند به علتی هستند و چون سلسله علل تا بی‌نهایت نمی‌تواند پیش رود، پس نیاز به واجب اثبات می‌گردد (آیت الهی، ۱۳۸۵: ۷).

برهان تومستی دوم مشکل عمده دارد: یکی اینکه نیاز اشیا به علت را همان حدوثشان می‌داند در صورت که نیاز اشیا به علت نه حدوث، بلکه امکان است که در فلسفه اسلامی توسط ابن سینا به خوبی مطرح گردیده است.

دوم اینکه علیت را در تجربه و پدیدارها می‌بیند. این رویکرد تفاوت میان علت حقیقی و علت تجربی پدید می‌آورد که سرانجام سلسله علل تا بی‌نهایت بالا می‌رود.

برهان جهان‌شناختی در عصر جدید

در دنیای جدید فیلسوفان غربی نقدها و تقریرهای زیادی از این برهان داشته‌اند که بررسی همه آن‌ها از حوصله این مقاله برون است. فقط به عنوان نمونه به چند فیلسوف مشهور که دیدگاهی واضح و تقریرهای مستدل دارند اکتفا می‌گردد. در دنیای جدید تقریری که از برهان جهان‌شناختی ارائه می‌گردد از مشاهده رابطه ضروری بین علت و معلول در جهان است.

دکارت با رویکرد سوپژکتیویستی اثبات وجود خدا را با نگاه ذهن محورانه ترسیم نمود و گفت: «من مفهومی از کمال مطلق نامتناهی در ذهن دارم» با فرض اصل علیت در پدیده‌ها، علت این مفهوم را خداوند واقعی که به اندازه این مفهوم، دارای کمال است می‌داند. پس خدا نزد دکارت همان خالق مفهوم ذهنی کمال است که دست کم به اندازه آن مفهوم دارای کمال می‌باشد (دکارت، ۱۳۶۱: ۳۷).

برهان جهان‌شناختی در دیدگاه لایب نیتس

از کلیدی ترین چهره که در زمینه برهان جهان‌شناختی با استفاده از اصل جهت کافی واصل امتناع تناقض نظریه پردازی کرد لایب نیتس است. لایب نیتس برای اثبات وجود خدا چنین اظهار می‌دارد:

همه عالم در حال تغییر است.

هرچه تغییر کند، دلیل آن در خودش نیست اگر چنین بود باید این تغییر مستدام می‌ماند.

دلیل کافی برای تحقق هرچیزی باید وجود داشته باشد، یا در خودش و یا در وراثش.

پس باید علتی وراث این جهان برای توجیه وجود خویش وجود داشته باشد.

بنابراین، علتی کافی برای تحقق این جهان وجود دارد، علت کافی در خود نیست بلکه در وراثش است (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۶-۱۲۸).

دکتر حمیدرضاآیت الهی در مقاله‌ای تحت عنوان تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی معتقد است که این برهان دارای ویژگی‌های منحصر به فرد است که ذیلا چنین خلاصه می‌گردد:

اولین ویژگی، همان استفاده دلیل کافی که امر ذهنی و در مقام اثبات است و عدم تکیه این برهان به علت وجودی که در مقام ثبوت یا عالم خارج است؛ زیرا این رویکرد برهان جهان‌شناختی را در برابر نقدهای که از طرف کانت ایراد گردیده بود قابل دفاع می‌سازد.

دومین ویژگی، نفی تسلسل در توجیه ذهنی که نیز برهان را منتج به نتیجه‌ای قابل دفاع می‌کشد.

سومین ویژگی، اثبات خداوند برای تبیین کل نظام عالم طبیعت، نه جزء جزء آن؛ یعنی فاعلیت خداوند بر کل نظام طبیعت است و تحولات که پدید می‌آید باید به عوامل دیگر ار قبیل قوانین حاکم بر طبیعت جستجو کرد و نیز در برهان مذکور برای خداوند نقش مستقیم

در جریان لحظه‌ای عالم قائل نیست، که خود مشکل است و در برهان امکان و وجوب بررسی می‌گردد.

چهارمین ویژگی، عدم نیاز به ضرورت وجودی است. ضرورت وجودی نقدهای فراوان را در فلسفه کانت و اشکالاتی را در فلسفه اسلامی پدید آورده بود. لایب نتس بخاطر که از اشکالات مصئون بماند به شکل دیگری به بحث می‌پردازد. لایب نتس از اثبات واجب الوجود بودن خداوند خود داری می‌کند بلکه به اثبات وجود خداوند می‌پردازد، یعنی برای ایشان وجود خدا با واجب الوجود تفاوت دارد. سرانجام لایب نتس وجود خداوند را به جای وجوب ذاتی خدا استفاده می‌کند.

اما ایرادات کانت هم چنان باقیست که در ختام به آن پرداخته می‌شود.

برهان جهان‌شناختی در دیدگاه سوین برن

سوین برن استاد دانشگاه آکسفورد معتقد است که براهین قیاسی برای اثبات خداوند ناکافی است و برای تبیین گزاره «خدا وجود دارد» باید از روش‌های استقرایی کمک گرفت و شواهد صدق و کذب را در اطراف خود جستجو کرد. در برهان جهان‌شناختی سوین برن محوری ترین عناصر جهان فزیکی است. به این معنا علم از تبیین نهایی جهان ناتوان است. جهان وجود دارد؛ چون شخص الهی وجود دارد که آن را آفریده است. در نگاه سوین برن گزاره خدای یگانه با اوصاف بی‌نهایت، فرضیه بی‌نهایت ساده است. او با تکیه بر اصل سادگی و بهره‌گیری تیغ اوکام تک خدایی را ساده‌تر از چند خدایی می‌انگارد و از سوی دیگر نامحدود بودن صفات الهی را یکی از مؤلفه‌های سادگی بر می‌شمارد؛ زیرا در مورد حدود مشخص و محدود، باید تبیین کنیم که چرا آن حدود خاص وجود دارد اما نامحدودیت نیازمند تبیین نیست (خدای، ۱۳۹۵: ۱۹).

برهان جهان‌شناختی در دیدگاه غزالی

غزالی از دانشمندان نام‌دار در علوم اسلامی است که گاهی در دفاع و گاهی در نقد از فلسفه پرداخته است. ایشان اثبات وجود خداوند را در مراجعه به عالم هستی و حدوث زمانی آن می‌داند. می‌توان گفت روش استدلال ایشان شبیه مدافعان برهان جهان‌شناختی است.

ایشان معتقد است: هر پدیده برای پدید آمدن علت می‌خواهد. عالم پدیده است پس نتیجه می‌شود که پدید آورنده دارد (غزالی، ۱۹۶۹: ۸۵).

غزالی می گوید کبرای قضیه عقلی و ضروری است. کسانی که صاحب خرد و چشم صالح باشند نمی توانند منکر شود که پدیده ها نیستند و یا متوقف بر نفس خویش هستند. اگر چنین شود تقدم شی بر شی به وجود می آید که خود در علم کلام و فلسفه مردود است. پس با اثبات کبرا، ضمناً اثبات و نتیجه حتمی می گردد.

نقدهای که برهان جهان شناختی را به چالش کشانده اند

هیوم و کانت دو چهره شاخص در فلسفه غرب اند که نقدهای را به این برهان پدید آورده اند که به صورت خلاصه به آن نقدها می پردازم.

در اولین نگاه هیوم می گوید: سنخیت میان علت و معلول شرط است. از معلول های متناهی علتی متناهی به دست می آید چیزی نه کم و نه زیاد. بنابراین خدای که با ابتدا به اصل علت به دست می آید متناهی است. ایشان اصل علت را نفی می کند و می گوید علت با داده های تجربی ما سازگاری ندارد. جهان به عنوان یک کل ضرورت به علت ندارد فقط اجزاء است که به علت وابسته می باشند.

نیز علاوه می کند، اگر واجب الوجود را بعنوان علت فرض کنیم اول باید نگاه کرد معنای واجب الوجود چیست اگر منظور از واجب الوجود همان «نابود ناشدنی» باشد که می توان گفت جهان خود واجب الوجود است، در این صورت بازهم به آن چیزی که شما فکر می کنید نمی رسیم (کانت، ۱۳۶۲: ۱۳۸).

کانت می گوید علت مقوله ی ذهنی است بین فنومن ها چگونه می توان بر نومن که غیر قابل پدیدار است است به عنوان علت تحمیل گردد و هم چنان ضرورت قید منطقی است نه وجودی و صرفاً جنبه ذهنی دارد نه عینی. بنابراین با عقل نظری وجود واجب الوجود که هستی بخش تمام حقایق باشد نمی توان اثبات کرد.

به عبارت دیگر و با توجه به نقدهای که در این برهان به وجود آمده است، این برهان همان طور که به هدف اثبات خدا صورت گرفته است وجود خدا را به اثبات نمی رساند و به بن بست مواجه می گردد.

بنابراین، تقریرهای درست تر و مبتنی بر عقل را باید در برهان امکان و وجوب در نگرشی از فلاسفه اسلامی دید که چگونه از مقدمات غیر تجربی و در عین حال از منظر تجربی غیر قابل انکار، به حل بن بست و اثبات وجود خدا می رسند.

نگرشی از برهان امکان و وجوب و حل مشکلات براهین جهان‌شناختی

در فلسفه اسلامی که با رویکر عقلی به اشیا و عالم نگاه دارند برای اثبات خداوند متعال براهین و بحث‌های فراوان در ادوار مختلف به وجود آمده است. بزرگترین فیلسوفی که در قرن چهارم هجری به فلسفیدن پرداخت و روح تازه به فلسفه دمید، ابن سینای بلخی است. بدون شک ایشان از متفکرین تاثیرگذار در حوزه فلسفه در شرق و غرب بود و از بنیادی‌ترین نظریه‌ی ایشان برهان امکان و وجوب برای اثبات خداوند است که مورد پذیرش عالمان مسلمان اعم از کلامی و فلسفی قرار گرفت. به گونه‌ای که برای اثبات وجود خداوند فقط همین برهان را کافی دانستند.

ابن سینا در این برهان از مقدمات عالم طبیعت کار نگرفته و برهان خویش را چنین توصیف می‌کند: «بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقایص، چگونه بی نیاز از اعتبار مخلوق یا فعل اوست، هرچند آن نیز دلیل بر جود خداست، اما راه ما استوار تر و با ارزش تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فراخوانیم، از همان جهت وجودی خود بر ثبوت خداوند گواهی می‌دهد و از رهگذر آن بر صفات اودالات می‌کند». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۶۶).

ابن سینا می‌گوید: موجود اگر در حد ذات خود لحاظ شود از دو حال برون نیست؛ یا وجود برایش ضروری است یا وجود ضروری نیست. اگر وجود برایش ضروری باشد، پس واجب الوجود و قائم به ذات خود است. اگر وجود برایش ضروری نیست، چون فرض کردیم موجود است ناگزیر که ممتنع الوجود نیست و در نتیجه در حد ذات خود ممکن است (همان، ۱۸-۱۹).

در این حال؛ هر ممکنی وابسته به موجود دیگر است. آن موجود دیگر خود نمی‌تواند ممکن باشد و ممکن دیگر را به وجود بیاورد اگر چنین شود سلسله ممکنات تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. پس آن موجود دیگر ضرورت وجود دارد که همان خدا باشد.

در برهان ابن سینا چند نکته مهم وجود دارد که مورد پسند متکلمین و فلاسفه اسلامی هستند:

(الف) پذیرفتن یک موجود درعالم خارج که از بدیهیات شمرده می‌شود

(ب) تقسیم این موجود به حصر عقلی به ممکن و واجب. زیرا هر موجودی چون وجود دارد پس امتناع ذاتی ندارد.

ج) ابن سینا می‌پذیرد که سلسله ممکن تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند اما در این فرض نیز محتاج به واجب است، زیرا کل سلسله یک ذات ممکن است و از آحاد ممکن تشکیل شده است.

اما چگونه می‌توان ثابت کرد که در عالم خارج ممکن الوجود است؟ در پاسخ باید گفت متکلمان اسلامی ممکن الوجود در جهان خارج را بدیهی دانسته‌اند و برهان امکان را به روشنی جزء براهین جهان‌شناختی قلمداد کردند. اما چرا برهان امکان را جزء براهین جهان‌شناختی دانستند؟ اول اینکه برهان امکان و وجوب از مفاهیم وجوب و امکان استفاده می‌کند که معمولاً در سنت فلسفی غرب برای تقریر برهان جهان‌شناختی نیز از آن استفاده می‌کنند. دوم اینکه، هر چند ابن سینا از مقدمه تجربی شروع نمی‌کند اما اصل وجود موجود در عالم خارج مورد پذیرش قرار گرفته است که در غرب به نام براهین وجودشناختی موسوم است.

برهان امکان و وجوب و نگرشی از حکمت متعالیه

ملاصدار در فلسفه حکمت متعالیه نوآوری و ابداعات ارزنده‌ای را برای دنیای فلسفه به وجود آورد. یکی از مباحث و ابتکارات ایشان در بحث مواد ثلاثه امکان را به دو قسم تقسیم می‌کند: ماهوی و وجودی. و امکان وجودی را جایگزین امکان ماهوی می‌کند؛ اما اینکه به چه هدف؟ تفصیلات زیادی را می‌طلبد که از حوصله این بحث خارج است. ایشان معتقد است ما با وجود خارجی اشیا مواجه هستیم. بنابراین اگر عقل انسان موجودی را بما هو هو و بدون نظر به غیرش ملاحظه کند از دو حالت برون نیست: الف) یا موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود؛ در این صورت آن مفهوم واجب است؛ ب) یا این که در انتزاع وجود به امری ماورای ذاتش نیازمند است که اسم آن را امکان می‌گویند؛ چه امکان ماهوی و چه امکان وجودی. مراد از امکان ماهوی سلب ضرورت از ایجاب و سلب است یعنی سلب وجود و عدم از امکان و یا تساوی امکان به وجود و عدم. مراد از امکان وجودی همان عین ربط و عین تعلق بودن به معلول است به گونه که هیچ گونه استقلال در ذات خویش ندارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت ملاک نیازمندی امکان به علت، فقر وجودی معلول چه در حدوث و چه در بقا است.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: شئی که هستی برای آن ضرورت دارد واجب الوجود است و شئی که هستی برای آن ضرورت ندارد دو گونه است یا نیستی برای آن ضرورت دارد یا ضرورت ندارد، اگر عدم ضرورت داشت ممتنع الوجود می‌شود اگر عدم

برایش ضرورت نداشت ممکن الوجود می‌شود. اما پرسش اصلی این‌که آیا این ممکن خود علتش است یا علتش در وراثت است؟ ایشان چنین بیان می‌کند: ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم مساوی است. بنابراین به هیچ صورت نمی‌توان ایجاد و اعدام یک ممکن را به ممکن دیگر نسبت داد. اگر چنین شود، لازمه اش این است که آن ممکن دیگر، در حالی که متساوی النسبه به ایجاد و اعدام است، دارای نسبت تساوی با آن‌ها نباشد و این به معنای لزوم اجتماع تقضین است و اجتماع نقضین محال است (آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۵۱).

هم چنان دکتر آیت الهی معتقد است که نیاز ممکن به غیر خودش به عنوان یک قضیه حقیقیه و موجه کلیه است به همین خاطر این نیاز متوجه مجموع عالم نیست بلکه متوجه هر امر است که نسبت آن با هستی و نیستی یکسان باشد (آیت الی، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

خواجه نصیرالدین طوسی در این قاعده معروف «الشی مالم یجد لم یوجد و مالم یوجد لم یوجد»؛ یعنی اشیا تا زمان که بهره وجودی نداشته باشد، موجود نمی‌شود و شی تا زمان که موجود نشده باشد به ایجاد نمی‌پردازد. به صراحت دلیل ممکن به واجب را بیان کرده است.

سخنی در ختام

برهان جهان‌شناختی و برهان امکان و وجوب از دو سنت و فضای فرهنگی متفاوت برخاسته است. براهین جهان‌شناختی از مقدمات صرفاً محسوس به واقعیتی غیر محسوس به عنوان علت العلل پی می‌برد. اما برهان امکان با نگاه عقل محوره اما با مقدمات بدیهی که از متن تحولات این جهانی استقرا و استدلال می‌شود به گونه اطمینانی به حقیقت غایی که منشأ وجودات است متصل می‌گردد. علی‌رغم مزیت‌های براهین جهان‌شناختی بن بست‌های نیز در آن دیده می‌شود که حل آن را در برهان امکان و وجوب می‌توان دریافت.

علیت در براهین جهان‌شناختی مبتنی بر تجربه و در حد علیت معده است، که می‌توان گفت اثبات واجب الوجود با این رویکرد مقدوریت تام ندارد؛ اما علیت در برهان امکان و وجوب با رویکرد عقلی که همان علیت حقیقی است می‌باشد، هم چنان نقد کانت که می‌گفت علت رابطه‌ای است بین فنومن‌ها و چگونه خدای که نومن است به عنوان علت فنومن‌ها در نظر بگیریم، این نقد براهین جهان‌شناختی را به بن بست مهم دچار کرد؛ اما مشکل علیت در برهان امکان و وجوب قابل حل است و نقد کانت وارد نیست زیرا علت



در برهان امکان و وجوب، وجودی و عقلی محض است.

در براهین جهان‌شناختی تسلسل علت‌های معده محال نیست به همین خاطر نقدهای هیوم و کانت را در بر داشت. اما در برهان امکان و وجوب اول اینکه نیاز به رد تسلسل نیست. اگر بالفرض نیاز شد، رد تسلسل علل، عقلا قابل اثبات است، که در این موارد براهین جهان‌شناختی نیز مشکل داشت.

تبیین براهین جهان‌شناختی در مورد ضرورت وجودی خدا دچار مشکل است زیرا با تجربه نمی‌توان به این ضرورت دست یافت. اما در برهان امکان و وجوب ضرورت اعم از ذهن و عالم خارج است یعنی به عنوان معقول ثانی فلسفی در نظر گرفته شده است.

براهین جهان‌شناختی وجود خدا را برای تبیین کل عالم اثبات می‌کند و تبیین اجزاء عالم را به یکدیگر می‌پندارند، اما در برهان امکان و وجوب ربوبیت خدا برای هر موجودی ممکن چه کل و چه جز ضروری است و غیر قابل انفکاک است. این مشکل مهم را می‌توان در مراجعه به عناصر فلسفی برهان امکان حل کرد.

در براهین جهان‌شناختی علت فقط حادث کننده‌ی عالم است، اما در مورد ابقا مشکل دارد. برهان امکان و وجوب علت را هم محدثه و هم مبقیه می‌دانند. در این صورت برهان امکان خطای افهامی براهین جهان‌شناختی را قابل توجیه می‌سازد؛ زیرا توجه به خالقیت و ربوبیت به گونه انضمامی که مطابقت با واقع و لازم و ملزوم همدیگر است مورد توجه برهان امکان می‌باشد.

سرچشمه‌ها

۱. ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۳۷۵)، الاشارات والتنهیات، قم: نشر بلاغه.
۲. آیت اللهی، حمیدرضا، تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی و مقایسه آن با امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، قیسات، سال یازدهم، سنبله ۱۳۸۵.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.
۴. دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه اولی. ترجمه: احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. غزالی، محمد (۱۹۶۹)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالامانه.
۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه: دکتر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۷. لیلا خدای و یوسف شافول، بررسی و نقد برهان جهان‌شناختی سوین برن با تکیه بر اصل سادگی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵.