



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دوم، شماره هشتم، فصل زمستان



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: نصرالله درویشی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدين رضانزاد: دانشیار جامعة المصطفی (ع) العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعة المصطفی (ع) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیة)، کوچه ۳۷ (کوی سپاه)، پلاک ۱۶

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمی قم)

تلفن: ۳۷۷۳۷۲۱۷ - ۰۲۵ * دورنگار: ۳۷۷۳۷۲۱۳ - ۰۲۵ * صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

تقر مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

برای فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)



ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- کلید واژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

جهت آگاهی از نوع و سبک و اندازه قلم در نگارش مقاله به پایگاه نشریه الکترونیکی پاسخ به نشانی www.ntpasokh.com مراجعه شود.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید از طریق پست الکترونیکی به دفتر مجله ارسال شود.

- نامه پذیرش صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تایید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۶)	
مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه	۷.....
پیدایش و عملکرد تصوف / گفتگو	
حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی	۲۱.....
بررسی و نقد شبهه تحریف قرآن	
سیدجواد حسینی شیجانی	۳۷.....
ساختن حرم و بارگاه از منظر قرآن کریم، سنت و سیره مسلمانان	
احمدرضا دردشتی، محمدرضا پیری	۶۳.....
بررسی مسئله رجعت با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی و آلوسی	
الهام خاضعی نیا	۷۹.....
اعدام و اهداف مجازات‌ها	
حسین مختاری	۱۰۱.....
روابط حقوقی و اخلاقی زوجین از منظر قرآن	
مهدی محمدی	۱۲۹.....

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۶)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه های علمیه *

مقدمه

تحولات گسترده در عرصه ارتباطات و گسترش روزافزون امکانات و ابزارهای ارتباطی، زمینه ساز تحولات فکری و دگرگونی اندیشه و افکار در بسیاری از افراد و جوامع شده است. یکی از بسترهای مورد توجه و دارای نقش در ایجاد این تحولات، چگونگی پاسخ دهی به سؤالات، شبهات و ابهاماتی است که در زمینه های خاص برای افراد به وجود می آید. واضح است که تأثیرگذاری یک پاسخ بر مخاطب و تأثیرپذیری مخاطب از پاسخ ارائه شده، به عوامل و توانمندی های متعددی (هم از بُعد سخت افزاری و هم از بُعد نرم افزاری) بستگی دارد.

برای ایفای نقش پاسخ گویی، لازم است که فرد یا نهاد پاسخگو، عوامل و توانمندی های لازم جهت تحقق این امر را به خوبی بداند و خود را بدان تجهیز کند. مقام معظم رهبری، در مقاطع و مناسبت های مختلف، به ضرورت ها، بایدها و شیوه های پاسخ گویی به سؤالات، شبهات و ابهامات نسل جوان، جویندگان حقیقت و افراد در معرض شبهه، توجه داشته و رهنمودها و راه کارهایی را متذکر شده اند. در این شماره به بخشی از این رهنمودها که ناظر به چگونگی پاسخ یابی و پاسخ دهی به مخاطبان است اشاره می شود.

پاسخ‌یابی

۱. سازوکار تولید پاسخ مطلوب

امام در معنای اجتهاد و مجتهد و فقیه می‌فرمودند و تأکید داشتند که مجتهد و فقیه باید با دید باز بتواند استفهام‌ها و سؤال‌های زمانه را بشناسد. سؤال، نصف جواب است. تا شما سؤال زمان را ندانید، ممکن نیست بتوانید در فقه برای آن جوابی پیدا کنید. بنابراین، فهم سؤال و ترتیب جواب مناسب برای آن، مهم است.^[۱]

حوزه باید مراکز متعدد تحقیقاتی داشته باشد تا در تمام این زمینه‌ها، مثل یک مجموعه تولیدی مرتب و مدرن کار کند و محصول بدهد. اگر چنانچه دستگاه در مسئله‌ای دچار سؤال شد - مثل مسئله زمین و موسیقی و در یک چارچوب وسیع‌تر، سیستم اقتصادی و روابط خارجی و ارتباط با ملتها و مسائل پولی و ارزش‌های کارگزاران حکومت و صدها مسئله از این قبیل که هر دستگاهی همواره با این سؤالات از لحاظ مبنایی مواجه است که ما بر چه اساسی قانون بگذاریم و بر چه اساسی مقررات اداری بگذاریم و بر چه اساسی عمل بکنیم - بداند که مرکزی این‌گونه سؤال‌ها را جواب می‌دهد.^[۲]

یک نفر می‌آید فکر و شبهه و پیشنهاد فکری را در میان می‌گذارد؛ اگر بخواهیم درست انتخاب کنیم، باید بتوانیم آن را بشناسیم، بفهمیم، تجزیه و تحلیل کنیم و نقاط و بخش‌های غلط آن را کنار بزنیم؛ و اگر بخش درستی دارد، آن را بگیریم و با بخش‌های درست خودمان در هم بیامیزیم و مخلوق خودمان را ارائه دهیم. اگر هم عنصر درستی ندارد، همه‌اش را توی زباله‌دانی بریزیم.^[۳]

امروز، مسائل کلامی فراوانی وجود دارد؛ شبهه هست؛ همین حرف‌هایی که می‌زنند، همین سؤالاتی که می‌کنند... ما جواب سؤالات را از صندوقچه ذهن خودمان می‌دهیم [که] گاهی محدود و گاهی ناقص است؛ خود آدم خیال می‌کند جواب، کامل است! چون توجه به جوانب ندارد؛ اگر دو کتاب دیگر مطالعه کرده بودیم، جوابی که می‌دادیم، عالمانه‌تر، کامل‌تر، به‌روزتر و احیاناً درست‌تر بود!^[۴]



۲. ویژگی‌های پاسخ مطلوب

۱-۲. استناد به منابع معارف اسلامی

امروز، ما در یک میدان جنگ و کارزار حقیقی فکری قرار داریم؛ این کارزار فکری، به هیچ وجه، به زبان ما نیست؛ به سود ماست، اگر وارد این میدان بشویم و آنچه را نیاز ماست - از مهمات تفکر اسلامی و انبارهای معارف الهی و اسلامی - بیرون بکشیم و صرف کنیم؛ قطعاً، بُرد با ماست؛ لیکن مسئله، این است که ما باید این کار را بکنیم.^[۵]

۲-۲. جذاب و دلنشین بودن برای مخاطب

داستانی را مولوی نقل کرده است که البته نمادین (سمبلیک) است؛ ولی هرگاه به یاد می‌آید، بر خودم می‌لرزم و به خدا پناه می‌برم. او می‌گوید:

در شهری که هم مسلمان‌ها و هم مسیحی‌ها زندگی می‌کردند، مؤذن بدصدایی وارد محله مسلمان‌ها شد و چند وعده اذان گفت. روزی یک مرد نصرانی از محله خود به محله مسلمان‌ها آمد و سراغ مؤذن را گرفت؛ او را راهنمایی کردند، تا بالاخره مؤذن را پیدا کرد و بعد از دیدنش تشکر فراوانی از او کرد؛ مؤذن گفت: چرا از من تشکر می‌کنی؟ مرد نصرانی پاسخ داد: تو حق بزرگی بر گردن من داری که هیچ کس ندارد؛ زیرا من دختر جوانی در خانه دارم که مدتی است محبت اسلام به دلش افتاده است و تمایل به مسلمانی دارد. هر کار می‌کردم، به کلیسا نمی‌آمد و در مراسم ما شرکت نمی‌کرد و به عقاید ما بی‌اعتنا بود. ما در کار این دختر، عاجز و درمانده شده بودیم. دو، سه روز پیش که تو اذان گفتی و این دختر صدایت را شنید، گفت: این صدای کریه از کجاست؟! گفتیم: اذان مسلمان‌هاست. از آن لحظه بود که ما راحت شدیم و به کلی محبت اسلام از دل این دختر رفت و در حال حاضر مثل زمان عادی گذشته، به زندگی خود مشغول است و در کلیسا حاضر می‌شود و مراسم را انجام می‌دهد؛ بنابراین، تو بودی که دختر ما را به ما برگرداندی!

بارها به خود و دوستانم گفته‌ام که مبدا ما آن مؤذن بدصدا باشیم که عشق به اسلام را در دل‌ها فرو بنشانیم و استفهام عظیمی را که در دنیا برای شناخت اسلام به وجود آمده است، با پاسخ منکر و زشتی پاسخ دهیم.^[۶]





۳-۲. استدلالی و محکم بودن

با وجود آنکه این همه با اسلام مخالفت می‌کنند، ولی رو به توسعه است. چرا؟ چون استدلال و منطق، با اسلام همراه است. این استدلال، فقط استدلال دانشگاهی هم نیست که بگوییم فقط دانشمندان این استدلال را می‌فهمند؛ نه، اسلام در بطن خود، عقاید و احکامی دارد که هر انسان سلیم‌الطبعی را در مقابل خود جذب و به خود معتقد می‌کند. مسئله، مسئله استدلال‌های پیچیده و معضل فلسفی فقط نیست که اسلام، از آن هم برخوردار است. استدلال اسلامی که می‌گوییم، یعنی استدلالی که برای عامه‌ی مردم، قابل فهم است. این، یک ابزار است که در اختیار اسلام قرار دارد.^[۷]

روش‌ها خیلی مهم است. در همین آیه مبارکه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ روش را بیان فرموده است. سخن حکمت‌آمیز، یعنی سخن محکم، سخن غیرمشتبه، سخن غیرموهون و غیر ضعیف. حکمت، همه این‌ها را دارد. سخن حکیم است، یعنی هم حکمت‌آمیز است، هم مستحکم است، هم در مقابل متشابه است؛ ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ گفتگو، مذاکره، با ذهن‌ها مواجه شدن، مخاطب قراردادن دل‌ها و ذهن‌ها، با لسان مبین و با روش برادرانه حرف زدن، بسیار بسیار مهم است.^[۸]

۴-۲. شبهه‌زا نبودن

بعضاً گوینده‌ای در یک مجلس به نقل مطلبی می‌پردازد که هم از لحاظ استدلال و پایه مدرک عقلی یا نقلی سست است و هم از لحاظ تأثیر در ذهن یک مستمع مستبصر و اهل منطق و استدلال، ویران‌گر است. مثلاً در یک کتاب، بعضی مطالب نوشته شده است که دلیلی بر کذب و دروغ بودن آنها نداریم. ممکن است راست باشد، ممکن است دروغ باشد. اگر شما آن مطالب را بیان کنید - ولو مسلم نیست خلاف واقع باشد - و با شنیدن آنها برای مستمعان، که جوان دانشجو یا محصل یا رزمنده و یا انقلابی است - و بحمدالله، انقلاب ذهن‌ها را باز و منفتح کرده است - نسبت به دین، سؤال و مسئله ایجاد می‌شود و اشکال و عقده به وجود می‌آید، نباید آن مطالب را بگویید. حتی اگر سند درست هم داشت؛ چون موجب گمراهی و انحراف است، نباید نقل کنید؛ چه رسد به اینکه اغلب این مطالب مندرج در بعضی کتاب‌ها، سند درستی هم ندارد.^[۹]

۲-۵. قابل سوءاستفاده نبودن برای دشمنان

از مهم‌ترین نمونه‌های بصیرت این است که ببینیم کدام کار ممکن است از ما سر بزند که این، کمک به آن دشمن باشد؛ حواسمان باشد. بزرگان و کوچکان حوزه فرق نمی‌کند، همه باید مواظب باشند. گاهی یک حرف، یک عمل، یک اقدام، یک حرکت به نفع آن دشمن است. ما به این قصد انجام نمی‌دهیم، اما بعضی از چیزها تابع قصد نیست؛ اثر خودش را می‌بخشد. در یک چنین چیزی، برای خطاکننده هم مجازات قرار داده‌اند. بنابراین باید مراقب بود کمک نشود؛ علاوه بر اینکه کمک نشود، بایستی با آن مبارزه شود.^[۱۰]

پاسخ گویی

۱. سازوکار پاسخ گویی

شهید مطهری به عرصه ذهنیت جامعه نگاه کرد و عمده‌ترین سوالات ذهنیت جامعه جوان و تحصیل کرده و روشن فکر کشور را بیرون کشید و آنها را با تفکر اسلامی و فلسفه اسلامی و منطق قرآنی منطبق کرد و پاسخ آنها را در سطوح مختلف در مقابل افراد گذاشت.^[۱۱]

۲. شیوه پاسخ گویی

۲-۱. احساس مسئولیت نسبت به مخاطب

فرض کنید که فرزند شما، از لحاظ فکر سیاسی یا اعتقادی، اول بار به دام یک عده طرار فکر افتاده است و این‌ها او را به چیزهایی متوجه کرده‌اند که البته شیطانی و غلط، اما پُر جاذبه است و شما اصلاً نمی‌گذاشتید که جوانتان به شعاع این چیزها نزدیک بشود. برای این فرزند شبهه به وجود آمده و سراغ شما - که پدر روحانی و عالم و مورد اعتقاد این پسر هستید - آمده و می‌گوید: پدر! فلان قضیه چه طوری است؟ در این‌جا، شما چه احساسی دارید؟ احساس می‌کنید که اگر من در پاسخ به این بچه یک ذره اشتباه کردم، بچه‌ام را از دست داده‌ام.

این، اول لغزشگاه است. در این‌جا، دیگر کوتاهی نمی‌کنید، با عصبانیت اقدام نمی‌کنید، زمام اراده فکر را به سخن سبک یا سست و یا حتی تعبیر سست رها نمی‌کنید. اگر دیدید از عهده بر نمی‌آید که جواب این جوان را بدهید، می‌گویید اشکال





ندارد، پیش فلانی می‌رویم. شما فرد مسلط‌تری را پیدا می‌کنید، تا او بتواند پاسخ آن طراری دشمن را بدهد. با این احساس باید با دانشجو روبه‌رو بشوید. دانشجو هم که یک نفر نیست؛ یک خیل عظیم‌اند.^[۱۲]

۲-۲. تناسب پاسخ با ادبیات و درک مخاطب

نکته دیگر زبان نوشتاری و در واقع زبان القاء است؛ این خیلی مهم است. منظور من نثر نیست - خوب نثر بلیغ و روان و خوب هم خیلی مؤثر است؛ پاسخ باید شیوا باشد، زیبا باشد، خوب شروع شده باشد - لیکن چیزی فراتر از نثر داریم و آن این است که با هر کسی چگونه باید حرف زد؛ با یک جوان چطور باید حرف زد. باید پاسخ را با زبانی ارائه کنید که مثل آب روان، براحتی بنوشد. باید زبان مخاطب را شناخت. غالب کسانی که در جذب مخاطب، موفقیت‌هایی پیدا کردند - چه قبل از انقلاب، چه بعد از آن - هنر عمده‌شان خوش‌زبانی است و موقع‌شناسی؛ همان که در علوم خودمان به آن می‌گوئیم بلاغت. بلاغت اعم از فصاحت است؛ مطابقت کلام با مقتضای حال. خوب حالا مقتضای حال خیلی دامنه‌اش وسیع شده. یک وقت مقتضای حال این بود که اگر مثلاً امیر غمگین و ماتم‌زده است، شعر خیلی سبکی نخوانند؛ یا اگر خیلی خوشحال است، از مرگ و از عذاب خدا نگویند که به او بر نخورد! بلاغت این بود. امروز مسئله بلاغت خیلی از این‌ها اوسع است؛ باید ببینیم با کی داریم حرف می‌زنیم؟

اولین هنر ما این است که مخاطب خودمان را بشناسیم؛ ببینیم ما داریم با کی حرف می‌زنیم و او در چه حال و هواست؛ و بر طبق آنچه که برای او مفید و لازم است، حرف بزنیم.^[۱۳]

۲-۳. اتقان و صحت محتوا در عین سادگی بیان

شما در کلاس اول به بچه یاد می‌دهید دو بعلاوه دو، می‌شود چهار؛ وقتی هم که بچه به منتهی‌الیه قلّه ریاضیات و دانش ریاضی می‌رسد، باز هم دو بعلاوه دو، می‌شود چهار؛ تغییر پیدا نمی‌کند. بنابراین آنچه در زمینه دین به کودک یا به انسان عامی تفهیم می‌کنیم، مطلقاً نباید غلط باشد تا بعد در ارتقاء معرفت دینی ببیند آن حرف، نادرست بوده است؛ نه، باید درست گفت؛ منتها ساده. بنابراین، حرف دینی در همه سطوح باید صحیح باشد.^[۱۴]

۴-۲. پرهیز از عصبانیت و طرح مباحث کم‌مایه و سست

مخالفان نظام جمهوری اسلامی فقط یک مشت فحاش‌هایی که در رادیو و تلویزیون‌ها بنشینند و یاوه‌سرایی سیاسی بکنند، نیستند؛ افراد متفکر را به کار گرفته‌اند؛ آدم‌هایی را که در زمینه‌های فکری - چه دینی، چه سیاسی - می‌توانند حرفی به میدان بیاورند، به کار گرفته‌اند و دارند پول خرج می‌کنند و فکر درست می‌کنند و آن را به جامعه تزریق می‌کنند. در مقابله با این، نه عصبانیت، نه تکفیر، نه سلاح، نه قوه زور، هیچ‌کدام فایده‌ای ندارد. در مقابل «لایفل الحدید الا الحدید» باید با منطق به میدان رفت. دشمن دارد از ابزارهای هنری استفاده می‌کند؛ از ابزارهای مدرن تبلیغی استفاده می‌کند و حرف‌ها را پخش می‌کند؛ آماج عمده هم جوان‌های ما هستند.^[۱۵]

... نباید این‌گونه باشد که ما در باب مسائل شیعه، ناگهان بحثی را ارائه کنیم که بحث سبک و کم‌مایه و رقیقی باشد؛ بحث خیلی عمیقی نباشد. این کار ممکن است به جای جذب، موجب دفع بشود. پس، نکته اول این است که هدف از این اجتماع بایستی دائماً مورد نظر باشد.^[۱۶]

... من می‌خواهم به نویسندگان و صاحب‌نظران و قلم‌به‌دستان و تربیون‌داران سفارش کنم که از حرف مخالف آشفته نشوند. چرا ما آشفته بشویم؟ ما منطق و استدلال داریم. حرف ما، نه فقط برای ملت خودمان، بلکه برای صدها میلیون مسلمان و غیرمسلمان در دنیا، قابل قبول است. چرا ما وقتی حرف منطقی داریم، از اینکه کسی حرفی بزند، آشفته‌گی و اضطراب نشان بدهیم؟ بله، هر حرفی را نباید بی‌جواب گذاشت. اگر خلاف هست، باید جواب داد؛ منتها از جاده ادب نباید خارج شد.^[۱۷]

قرآن کریم با این عظمت، افکار الحادی‌ها و مادی‌ها را در خودش نقل می‌کند؛ دشنام آنها را به پیامبر، نقل می‌کند ﴿قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (ذاریات: ۵۲)؛ ولی حالا، کسی جرئت نمی‌کند بگوید که فلان کس به فلانی که رئیس این تشکیلات است، چنین اهانتی کرده است! اما قرآن، با صراحت، این را نقل می‌کند؛ چون به خودش، معتقد و متکی است: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (بقره: ۲)؛ در آن، هیچ شک نیست. همه ما، باید «لَا رَيْبَ فِيهِ» باشیم؛ عقاید ما، باید «لا ریب فیه» و قرص و محکم و استوار باشد و آن را با زبان مناسب بیان کنیم.^[۱۸]





۵-۲. بیان برهانی پاسخ و پرهیز از تحمیل عقاید

باید مردم را به این راه دعوت کرد و منحرفین را به راه راست هدایت کرد؛ باید فساد آنها را با برهان از بین برد؛ نه با جنگ و جدال.^[۱۹] انسان کامل آن است که اگر فهمید که حرفش حق است با برهان اظهار کند و مطالبش را برهانی بفهماند. اینکه در قرآن کریم دارد که ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ برای اینکه تحمیل عقاید نمی‌شود کرد؛ امکان ندارد... اگر چنانچه تربیت شده باشد با برهان آن مطلبی را که دارد به مردم بفهماند؛ تحمیل نباشد. آگاه کند مردم را بر اینکه راه این است، نه اینکه تحمیل کند به مردم [که] باید از این راه بروید.^[۲۰]

۶-۲. پرهیز از کتمان حقایق

در پاسخ به سؤالات، هیچ حقیقتی را کتمان نباید کرد؛ البته شعار هم نباید داد. مثلاً راجع به آزادی صحبت می‌شود. ما راجع به آزادی یک نظری داریم. اسلام یک آزادی قائل است؛ در بعضی موارد هم یک ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های خیلی سخت و پولادین قرار داده است. حالا اگر کسی در جزئیات فتاوا در یک مورد خاص شبهه داشته باشد - مثلاً فرض کنید که این فتوای «عدم خلوت زن و مرد اجنبی با در بسته» را کسی قبول نداشته باشد - اما در اصل احتجاج زن از مرد، هیچ تردیدی وجود ندارد؛ همه آثار شرعی نشان می‌دهد که باید بین زن و مرد یک احتجایی وجود داشته باشد؛ در این هیچ تردیدی نیست، این را باید بیان کرد. خب حالا اسلام یک محدودیت‌هایی از این ناحیه از آزادی - در روابط زن و مرد - دارد.

تا به این‌هایی که در غرب دم از آزادی می‌زنند گفته می‌شود شما مرادتان از آزادی، آزادی جنسی است، خودشان و مریدانشان در داخل - بیشتر از خودشان - دادشان بلند می‌شود که آقا چرا اهانت می‌کنید؟! مراد ما آزادی سیاسی است. اما قرائن فراوانی در کلمات آنها پیدا می‌شود که مرادشان از آزادی، همین آزادی جنسی است و غیر از آن چیز دیگری نیست؛ آزادی التذاذ، آزادی لذت‌های فردی و شخصی بطور مطلق؛ مادامی که با یک قانونی تعارض پیدا نکند. حالا اگر قانون ممنوعیت همجنس‌بازی خیلی اسباب زحمت شد، برش می‌داریم!

این حقایق هم در میان مباحث گفته شود؛ چاشنی کلام شود؛ هم همه واقعیت گفته شود.^[۲۱]

۷-۲. به کارگیری هنر و ادبیات برای تأثیرگذاری بر مخاطب

اینکه شما می‌بینید سیاست‌های استعماری، علیه انقلاب و علیه همه ارزش‌هایی که آنها با آن بدند، این قدر روی هنر سرمایه‌گذاری می‌کنند، به علت همین کارایی هنر است. برادران! اگر این طور است، پس بدانید که ما این سلاح را، آن چنان که باید، درست به دست نگرفته‌ایم! البته کشور و سرزمین ما، سرزمین هنر است؛ یعنی هنر جهانی، از هزار سال پیش به این طرف، در مجموع، مدیون سرزمین ماست؛ مدیون زبان فارسی است؛ مدیون هنرمندان ایرانی است؛ لیکن ما، این سلاح را در اختیار نگرفته‌ایم!

علت هم، این است که عده‌ای بودند؛ هنرمند هم بودند؛ صاحب جوهر هم بودند؛ اما نتوانستند خودشان را با انقلاب تطبیق بدهند؛ چون هنرمندی، به معنای بقیه خصال خوب که نیست! ای بسا هنرمندی که هنرش، خیلی بالاست؛ اما آدم پست و حقیر و بد و فاسق و فاسد و خیانت‌کاری است! از این قبیل، زیاد داشتیم؛ الآن هم داریم و جلوی چشممان، فراوان قرار دارند.^[۲۲]

۳. حضور در نقاط آسیب‌دیده از شبهات و ابهام‌ها و پاسخگویی فعال

آقایان محترم! روحانیون، علما و خطبای گرامی و زحمت‌کش و ارزشمند! امروز، جوانان ما، با ذهن سیال خودشان، سؤال‌هایی دارند؛ این سؤال‌ها را نباید حمل بر ایرادگیری کنید! تا یک جوان، سؤال کرد، بگوییم: «آقا! ساکت!» گویا دارد کفر می‌گوید! جوان است؛ ذهن جوان، سیال است؛ افکار غلط و استدلال‌های نادرست، امروز در همه جای دنیا، با توجه به روابط صوتی و بصری که وجود دارد، گسترده است. جوان ما، برایش، سؤال به وجود می‌آید؛ چه کسی باید این را برطرف کند؟ من و شما، باید برطرف کنیم. اگر شما نروید و آن خلأ فکری را به شکل درست، پر نکنید؛ یا آن سؤال و اشکال را برطرف نکنید، کس دیگری می‌رود و به شکل غلط، جواب او را می‌گوید! روحانی باید به اندیشه ناب اسلامی، از بهترینش، مستدل‌ترینش و قوی‌ترینش، مجهز باشد؛ ما این طور اندیشه‌ها و حرف‌ها، بسیار داریم.

البته، راه شکوک، بر ذهن‌ها بسته نیست؛ بایستی شکوک را از ذهن‌ها زدود.^[۲۳]





۴. بازخوردگیری و ارزیابی میزان اثربخشی پاسخ‌ها

شما در ضمن پاسخ‌هایتان درج کنید که اگر پاسخ ارائه‌شده قانع‌کننده نبود، برایمان بنویسد که چرا قانع‌کننده نبود؛ این را ذکر کنید تا یک راهی برایش باز شود. گاهی در جواب می‌نویسد: نه؛ قانع‌کننده بود یعنی منتظر نمی‌ماند تا قانع‌کننده نباشد تا به شما جواب دهد.

گاهی می‌گوید: خیلی هم خوب بود متشکرم؛ اما از حرف‌هایش می‌فهمید که او قانع نشده. یا قانع شده منتهی دارد دست و پا می‌زند که نپذیرد. این‌ها را می‌شود فهمید.

یک عده بنشینند بفهمند که در چه فضایی گفت و شنود - یا به قول شما گفتمان - می‌شود؛ آیا فضای صفا و سلامت و افاده و استفاده است یا فضای لجاجت است؛ یا مقداری از این و مقداری از آن است.

بررسی کنند که اصلاً آیا بیانمان خوب است و می‌تواند مراد را برساند یا نه بیان ما یک نقصی دارد؟

گاهی اوقات، نقص بیان از ضعف سخنوری و طلاقت زبان نیست - خیلی هم زبان طَلَق و رسا و سخن شیوایی داریم - اما سخن گفتن با این شخص، یک چمی دارد که گاهی کسی با یک بیان الکنی آن چم را می‌داند و مثل کپسولی که در حلق بیمار می‌ریزند و او می‌خورد مطلب را به او می‌فهماند و کسی که آن چم را نمی‌داند، هر کاری می‌کند، مخاطب، مطلب را جذب نمی‌کند.^[۲۴]

۵. ابزارهای پاسخ‌گویی

امروز دشمن از همه روش‌ها استفاده می‌کند. من دیروز در جمع جوان‌ها می‌گفتم که امروز صدها سایت اصلی و هزاران سایت فرعی در اینترنت وجود دارد که هدف عمده‌شان این است که تفکرات اسلامی و به‌خصوص تفکرات شیعی را مورد تهاجم قرار دهند. تهاجم هم تهاجم استدلالی نیست؛ از روش‌های تخریبی و از روش‌های روان‌شناسانه و غیره استفاده می‌کنند. همه این‌ها پاسخ دارد؛ پاسخ‌هایش هم مشکل نیست؛ بایستی از این وسایل استفاده کرد. باید از آنچه که در اختیار داریم، حداکثر

استفاده را بکنیم. ما نه از صدا و سیمایمان، نه از مطبوعاتمان و نه از بسیاری از منابع عظیم عمومی مان، چنان که باید و شاید، استفاده نمی‌کنیم. این ضعف‌های ماست؛ این ضعف‌ها را بایستی کم کنیم. باید روزبه‌روز نقاط ضعف را کم و نقاط قوت را زیاد کرد؛ و این ممکن است.^[۲۵]



پی‌نوشت‌ها

- [۱] سخنرانی در مراسم بیعت هزاران تن از طلاب، فضلا و اساتید حوزه علمیه قم و روحانیون بیست کشور جهان ۱۳۶۸/۰۳/۲۲.
- [۲] سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم ۱۳۶۸/۰۹/۰۷.
- [۳] بیانات در دیدار دانشجویان بسیجی ۱۳۸۴/۰۳/۰۵.
- [۴] بیانات مقام معظم رهبری در جمع فضلا و نخبگان حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴/۹/۱۴، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۵] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار علما و روحانیون کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۱، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۶] سخنرانی در مراسم بیعت مدرسان، فضلا و طلاب حوزه علمیه مشهد، به همراه نماینده ولی فقیه در خراسان و تولیت آستان قدس رضوی ۱۳۶۸/۰۴/۲۰.
- [۷] همان.
- [۸] بیانات در دیدار با علما و روحانیون در آستانه ماه مبارک رمضان ۱۳۷۶/۱۰/۰۳.
- [۹] بیانات در جمع روحانیون استان «کهگیلویه و بویراحمد» در آستانه ماه محرم ۱۳۷۳/۰۳/۱۷.
- [۱۰] همان.
- [۱۱] بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۱۲] بیانات در دیدار با اعضای شورای مرکزی نمایندگان ولی فقیه در دانشگاه‌های کشور و مسئولان دفاتر نمایندگی ۱۳۶۹/۰۷/۰۸.
- [۱۳] بیانات در جمع مسئولین و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - ۱۳۸۰.
- [۱۴] بیانات در دیدار رئیس و مدیران سازمان صدا و سیما ۱۳۸۳/۰۹/۱۱.
- [۱۵] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۳۸۴/۰۶/۱۷.
- [۱۶] بیانات در دیدار با اعضای ستاد برگزاری کنفرانس جهانی اهل بیت (علیهم‌السلام) ۱۳۶۹/۰۱/۲۶.



- [۱۷] سخنرانی در دیدار با گروه کثیری از معلمان و مسئولان امور فرهنگی کشور و جمعی از کارگران، به مناسبت روز معلم و روز جهانی کارگر ۱۳۶۹/۰۲/۱۲.
- [۱۸] بیانات در دیدار با مسئولان سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰/۱۲/۵، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۱۹] صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۲۴۹، تاریخ: ۱۳۶۰/۳/۱۱.
- [۲۰] صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۷۳: تاریخ: ۱۳۵۹/۱۱/۲۴.
- [۲۱] بیانات در جمع مسئولین و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - ۱۳۸۰.
- [۲۲] بیانات در دیدار با اعضای کنگره شعر حوزه، ۱۳۷۰/۷/۱۵، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۲۳] بیانات مقام معظم رهبری در دیدار روحانیون در محل مصالای ارومیه، ۱۳۷۵/۶/۲۷، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۲۴] بیانات در جمع مسئولین و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - ۱۳۸۰.
- [۲۵] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۳۷۹/۱۱/۲۷.



پیدایش و عملکرد تصوف

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی*

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی (متولد ۱۳۴۲) پس از ورود به دانشگاه، به تحصیل در حوزه گرایش یافت و تحصیلات حوزوی خود را در رشته فقه و اصول تا درس خارج و در رشته فلسفه و عرفان و کلام تا سطوح عالی گذراند. ایشان تحصیلات دانشگاهی خود را تا مقطع دکترای فلسفه تطبیقی ادامه داد. وی علاوه بر پژوهش و تدریس در علوم عقلی، مدیریت مراکز پژوهشی و علمی متعددی را برعهده داشته است که از جمله آن‌ها ریاست پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) و بنیاد فرهنگی امامت بوده است.

مجله پاسخ: ضمن تشکر از حضرت‌عالی که قبول زحمت فرمودید و به مجله پاسخ وقت مصاحبه دادید. یکی از سؤالاتی که خیلی مهم بوده و با توجه به مسائل اخیر، جا دارد که مقداری بیشتر به آن پرداخته شود، بحث عرفان و تصوف یا بهتر بگوییم عرفا یا صوفی‌ها می‌باشد. البته قبل از ورود به بحث، توضیح مختصری درباره این که تصوف با عرفان یا صوفی با عارف چه تفاوتی می‌تواند داشته باشد را بیان بفرمایید.

♦ با تشکر از شما و نشریه پاسخ که پیگیر تبیین و تحلیل این موضوع هستید. در مورد جریان تصوف باید گفت که این گروه، یک جریان دیرپا و کهن است و سابقه آن به همان سده‌های نخستین شکل‌گیری تمدن اسلامی برمی‌گردد. البته کلمه عرفان، اصطلاحی است بسیار جدید و چنان سابقه‌ای در تاریخ ما ندارد. از دوره‌های متأخر است که به تدریج واژه عرفان در ادبیات ما وارد شده و نزدیک به واژه تصوف استفاده می‌شود؛ گاهی اوقات همراه با تصوف به کار می‌رود و گاهی اوقات این دو را از همدیگر تفکیک می‌کنند.

در مورد تصوف به عنوان یک جریان فکری و اجتماعی، باید بگوئیم که این جریان



از دو ریشه اصلی سرچشمه می‌گیرد، بخشی از میراث صوفیه، برخاسته از منابع و مبانی معنوی و عرفانی اسلام و قرآن است و هیچ تردیدی نیست که قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) مشحون از ابعاد معنوی و ویژگی‌هایی است که ما می‌توانیم از آن به‌عنوان عرفان یاد کنیم، و گاهی اوقات تعبیر اخلاق هم به جای عرفان استفاده می‌شود. صرف‌نظر از واژه‌ها و تعابیر، بُعد روحی و معنوی و ارتباط عمیق با خداوند متعال و سلوک قلبی و فطری در فرهنگ و منابع اسلامی و شیعی ریشه‌ای عمیق و گسترده دارد.

اما ریشه اصلی تصوف به جهان خارج برمی‌گردد، هیچ تردیدی نیست که اندیشه تصوف و مرام و مسلک این فرقه که از قرن دوم به ظهور می‌رسد در بیرون از فرهنگ اسلامی ریشه دارد.

در این‌که آیا این ریشه‌ها به جهان شرق برمی‌گردد و گرایش‌هایی از آیین بودا سرآغاز این افکار هستند یا این‌که از غرب وارد می‌شود و از حوزه عرفان و معنویت مسیحی به جهان اسلام وارد می‌شود، در این باب اختلاف است. اعتقاد ما این است که این هر دو عامل که در نهایت ریشه در یک نوع باطن‌گرایی در سده‌های پیش از اسلام دارد، در شکل‌گیری تصوف نقش دارد.

پس آن چیزی که ما در تاریخ به نام تصوف می‌شناسیم در آغاز مشحونی از معارف درون دینی و تأثیراتی است که از بیرون به تمدن اسلامی آمده است اما آنچه اهمیتش از شکل‌گیری تصوف مهم‌تر است تحولاتی است که این جریان در دوره‌های مختلف پیدا کرده و در گروه‌های مذهبی مختلف نفوذ کرده و در هر گروه مذهبی هم ویژگی‌ها و خصوصیات خودش را داشته است. بنابراین وقتی ما از تصوف، سخن می‌گوئیم باید توجه کنیم که تصوف یک هسته دارد و یک پیرامون و خصوصیتی که ممکن است در هر محیطی به یک شکلی درآمده باشد.

واژه عرفان، همان‌طور که اشاره شد که بسیار متأخر است و در اصطلاح غربی از آن با عنوان «Mysticism» یاد می‌کنند، به معنای هرگونه حالت معنوی و روحانی است که خارج از تجربه‌های عادی برای انسان به دست می‌آید. به تعبیر دیگر، عرفان یک تجربه معرفتی فراعادی یا خارق‌العاده انسان است که در بعضی از انسان‌ها به



صورت شدید ظاهر می‌شود و در بعضی از انسان‌ها خیلی عادی و ضعیف است. از این حالت به‌عنوان عرفان یاد می‌شود و در همه فرهنگ‌ها هم این واژه وجود دارد، اما تصوف به‌خصوص به فرقه‌هایی در محیط جامعه مسلمانان مربوط است که دارای اندیشه و آیین‌های خاصی هستند.

از این‌رو، امروزه وقتی که اصطلاح عرفان مطرح می‌شود بعد از آن آورده می‌شود که این عرفان اسلامی یا عرفان مسیحی یا عرفان هندو است؛ اما وقتی سخن از تصوف گفته می‌شود دیگر تصوف اضافه نمی‌خواهد، تصوف یعنی همان نوع خاص از عرفانی که در جهان اسلام به وجود آمد و فرقه‌های مختلفی را ایجاد کرد، اندیشه خاصی را پدید آورد و در نهایت در گروه‌های شیعه و سنی نمودهای مشخص پیدا کرد. شهید مطهری رحمته‌الله بین عرفان و تصوف یک تفاوتی می‌گذارد که البته می‌تواند درست باشد اما چندان دقیق نیست؛ ایشان می‌فرمایند: «اگر به بُعد مسلکی و آدابی صوفیان توجه کنیم و آن‌ها را به عنوان یک گروه اجتماعی تلقی کنیم، به آن‌ها صوفی می‌گوییم و اگر به عقائد آن‌ها توجه کنیم می‌توانیم به آن‌ها عرفان بگوییم.» این را می‌شود قبول کرد، اما باید توجه داشت که وقتی در اینجا سخن از عرفان می‌گوئیم منظور عرفان به معنای عام نیست، بلکه همان اعتقادات و اندیشه‌هایی مراد است که در فرقه‌های صوفیانه ظهور پیدا کرده است.

مجله پاسخ: گرچه به تفاوت عرفان با تصوف اشاره فرمودید و همچنین تقدیم و تأخیر زمانی هر کدام را نیز اشاره کردید؛ اما بفرمایید که عرفان یا تصوف از چه قرنی به وجود آمده؛ و آیا تصوف در زمان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده یا از زمان ائمه علیهم‌السلام شروع شده؟

♦ بی‌گمان در قرن اول هجری، ما هیچ نشانه‌ای از وجود تصوف و شخصیت‌های صوفی نداریم؛ نه از ادبیات صوفیانه خبری است نه نامی از تصوف وجود دارد، چه در قالب فردی و چه در قالب فرقه‌ای.

ما در قرن اول هیچ شکلی از تصوف را نداریم، تصوف کم‌کم از قرن دوم آشکار می‌شود و شخصیت‌هایی نام صوفی به خودشان می‌گذارند. اما اگر بخواهیم به تصوف به‌عنوان یک جریان عمومی نگاه کنیم، باید بگوییم که تصوف به اوائل قرن سوم باز می‌گردد؛ از اینجا است که کسانی واقعاً به عنوان صوفی در جهان اسلام پدید می‌آیند و



دارای آداب و آیین خاصی هستند و زندگی اجتماعی ویژه‌ای دارند. کسانی برای این که برای تصوف ریشه‌هایی را در اسلام پیدا بکنند می‌گویند که تصوف ریشه‌اش به «زهد» برمی‌گردد و زهد هم در جهان اسلام از همان قرن اول وجود داشته است! در پاسخ می‌گوییم که اولاً این ریشه‌یابی درست نیست؛ هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که آن زهد اسلامی که عالمان، فقیهان و محدثان بدان آراسته بودند و از غوغای روزگار، خودشان را جدا می‌کردند و سعی داشتند از مطامع دنیا کمتر استفاده کنند؛ یکی باشد بلکه برعکس این ویژگی با آن چیزی که ما به عنوان تصوف از آن یاد می‌کنیم کاملاً متمایز است. هیچ کدام از آداب صوفیان در بین زاهدان قرن اول و دوم دیده نمی‌شود؛ اندیشه‌هایی که صوفیان قرن سوم و چهارم بدان باور داشتند - چه در باب توحید چه در باب حقیقت انسان یا جهان آخرت - هیچ کدام از این‌ها در بین زاهدان نخستین وجود ندارد. از این رو ما معتقدیم که این پیوند زنی میان تصوف و زهد یک نوع شبیه‌سازی است برای این که نشان بدهند که تصوف ریشه‌ای در دوران کهن دارد. وانگهی آنچه که ما از سیره رسول اکرم ﷺ و اهل بیت  سراف داریم این است که آن بزرگواران حتی با همین زهد نخستین هم به تقابل برخاستند؛ داستان عثمان بن مضعون معروف است که پیامبر اکرم ﷺ در مقابل او چه موضعی داشتند و نیز موضع امام صادق  در مقابل سفیان ثوری و امثال آن نیز در تاریخ معروف است.

اهل بیت  در طول زندگی خودشان نه به آن مفهوم زاهدانه زیستند که بخواهند از دنیا دوری کنند و از مردم کناره‌گیری کنند و پشمینه‌پوشی و خشن‌پوشی کنند و نه یاران خویش را به آداب و آیین‌های صوفیانه دعوت کردند بلکه هر موقع هم که دیدند کسانی به این شکل دارند زندگی می‌کنند آن‌ها را نهی کردند. پس ما به‌طور صریح باید بگوییم که تصوف مُصطلح در واقع آغازی از حدود قرن سوم دارد.

اما واژه عرفان شاید از حدود قرن هفتم یا هشتم وارد جهان اسلام شده و به فرقه‌های متصوفه معروف هم واژه عرفان اطلاق نشده است. اولین کاربردهای واژه عرفان در سده‌های اخیر مربوط به حوزه عرفان نظری است؛ یعنی از زمانی که

ابن عربی و شارحان او در صدد برآمدن مبانی نظری تصوف را توضیح دهند و تصوف از قالب یک حرکت سلوکی و اجتماعی به صورت یک فلسفه و نظام موقتی درآمد، کم‌کم واژه عرفان هم معروف گشت. واقعیت این است که اگر بخواهیم به دقت سخن بگوییم اطلاق واژه عرفان به این حوزه‌ای که ما داریم صحبت می‌کنیم، رواجش شاید بیش از یک یا دو قرن سابقه تاریخی ندارد.

مجله پاسخ: با این فرمایش شما آیا نظر شهید مطهری رحمته الله علیه بیش‌تر تقویت نمی‌شود که اصطلاح عرفان به مقوله عرفان نظری اشاره دارد و اصطلاح تصوف بیش‌تر به عرفان عملی؟

♦ این برداشت در نگاه اول می‌تواند درست باشد اما مشکل این است که واژه عرفان به دلیل اینکه بسیار نوپدید است ما نمی‌توانیم سابقه تاریخی‌اش را بررسی کنیم؛ واقع این است که در دوره‌های کهن، تنها واژه تصوف وجود داشته و به حوزه‌های عملی و اندیشه‌ای آن، همان واژه به کار می‌رفته است و در دوره اخیر است که کم‌کم برای عرفان نظری، واژه عرفان اطلاق شده است.

بنابراین بهتر است از همان اصطلاحات واقعی استفاده کنیم، یعنی به جریان‌ها و فرقه‌هایی که از گذشته تاکنون حضور داشته‌اند یا به آداب و اندیشه‌های خاص معروف بوده‌اند، نام تصوف بگذاریم و از عرفان تنها به عنوان یک دانش نظری یاد کنیم.

مجله پاسخ: سؤال دیگری که در این زمینه وجود دارد این است که تقسیم تصوف به تصوف شیعه یا تصوف اهل سنت درست است؟ اصلاً چنین تفکیکی وجود دارد یا نه؟ نظر اسلام درباره تصوف چیست؟

♦ چنان که گفتیم، اگر تصوف را به عنوان یک جریان فرقه‌ای که دارای سلوک و آداب خاصی است، در نظر بگیریم - که این آداب و سلوک جزء جدایی‌ناپذیر تصوف در تاریخ بوده است - بی‌گمان اسلام اصیل با تصوف میانه‌ای ندارد. شاهدش این است که نه در سیره انبیاء الهی و نه در سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام چنین ویژگی‌ها و آدابی وجود ندارد، اهل بیت علیهم السلام چنین دعوتی را نه به خواص و نه به عوام نکردند که آن‌ها از این سلوک یا از این گونه سخت‌گیری بر خود داشته باشند و حتی ادبیات صوفیانه اساساً در متون نخستین ما وجود نداشته است.





البته پاره‌ای از صوفیان تلاش کردند مفاهیم و معارف خودشان را با واژه‌های موجود در قرآن و سنت تعبیر کنند اما استفاده از تعبیر قرآنی، معنایش این نیست که درون مایه‌های معنایی قرآن و روایات هم لزوماً در تصوف فرقه‌ای، وجود دارد. پس اگر تصوف، نحله‌ها و فرقه‌هایی است که دارای آداب و سلوک رفتاری و باطنی هستند و ادعاهایی چون «وصل» و «فنا» و «مقام انسان کامل» دارند آن هم با تسلیم در برابر قطب و پیر و استناد به سلسله‌ها و حلقه‌ها، واقعیت آن است که چیزی به این مضمون در آیات و روایات نداریم؛ بلکه در منابع و حیانی، معارف بسیار بلندتر و عمیق‌تری داریم که هم در بیدارسازی فطرت و قلب انسان مؤثر است و هم عقلی و خرد آدمی را سیراب و روشن می‌سازد.

متأسفانه گروهی به دلیل ناآشنائی با حقائق بلند معنوی اسلام، به جاذبه‌های ظاهری و سطحی تصوف گرفتار می‌شوند و در یک فضای احساسی و شاعرانه، به دعاوی تصوف تن می‌دهند. البته این بدان معنا نیست که هر آنچه صوفیان در تاریخ گفته‌اند، از اساس باطل و مردود باشد اما در یک نگاه کلی، رویکرد اصلی و جریان عمومی تصوف با معارف و فرهنگ اسلام سازگاری ندارد.

البته به نظر بنده، باید داوری نسبت به تصوف یک داوری دقیق و علمی باشد و توجه داشته باشیم که در چه بُعدی سخن می‌گوئیم؛ به جای داوری خیلی کلی در مورد همه هویت تصوف یا همه فرقه‌های تصوف یا همه دوره‌هایی که تصوف پشت سر گذاشته، به نظر می‌رسد باید به صورت دقیق به مواضع آن‌ها و اندیشه‌های آن‌ها توجه کنیم و نشان بدهیم که کدامین اصول و مبانی و یا مؤلفه‌ای اعتقادی و عملی آن‌ها باطل است.

مجله پاسخ: آیا فرقی بین تصوف شیعه با تصوف سنی هم وجود دارد؟ یعنی می‌توانیم بین این دو تفکیکی قائل بشویم؟

♦ بی‌گمان باید میان انواع فرقه‌ها و گرایش‌های صوفیان تفکیک قائل شد همین‌طور در تصوف شیعی در دوره‌های مختلفش و تصوف سنی در مناطق و دوره‌های مختلف آن، باید فرق گذاشت. در این مجال و در حد این گفتگو، اگر بخواهیم یک داوری انجام بدهیم، باید بگوییم اولاً تصوف در شیعه تقریباً از قرن هفتم

یا هشتم ظهور پیدا کرد و ما پیش از آن، هیچ نشانی از وجود تصوف در فرهنگ و جهان تشیع نداریم، نه به عنوان یک جریان اجتماعی و نه به عنوان یک فرقه شعائری و ادابی.

از حدود قرن ششم کم کم ظهور گروه‌هایی از شیعیان را شاهدیم که یا در قالب فرقه‌ای و یا در قالب شخصیت‌هایی به ترویج یا عمل به آداب صوفیانه می‌پردازند. از آن پس، موج تصوف وارد جامعه و بدنه عوام شیعه شده و به تدریج علمای شیعه با برجسته کردن بخش‌های معنویت‌گرایی درست اسلامی و شیعی، تلاش می‌کنند که این گروه‌های شیعه که غالباً سابقه سنی هم دارند، این‌ها را به سمت آن معنویت اسلامی وارد کنند و آن‌ها را به یک نوعی، تغذیه فکری کنند؛ یعنی از حال و هوای معنوی و عرفانی این مجموعه‌ها بهره‌برداری می‌کنند و با ارائه پاره‌ای از معارف اصیل عرفانی، آن‌ها را هدایت کند. این است که در بین علمای شیعه - از قرن حدود هفتم و هشتم تا دوره صفویه - بزرگانی هستند که در لابه‌لای آثارشان از سخنان متصوفان یاد می‌کنند، و از معنویت‌گرایی آن‌ها تمجید می‌کنند. قرائن تاریخی نشان می‌دهد که این عالمان در کار خود هم موفق بوده‌اند و در نتیجه همین تلاش‌ها است که بسیاری از این گروه‌های فرقه‌ای پراکنده، به تدریج به تشیع راستین جذب می‌شوند.

از این رو، در دوره سوم - که از پایان عصر صفویه آغاز می‌شود - به همت بزرگان ما در مدرسه اصفهان تقریباً جریان‌های صوفیانه شیعه غالباً جذب فرهنگ اصیل شیعی می‌شوند و تنها گروه‌های بسیار محدودی باقی می‌مانند که هنوز در قالب فرقه‌ای به حیات خود ادامه می‌دهند. از آن پس شما می‌بینید که بین علمای شیعه و این گروه‌های اندک فرقه‌ای هم کاملاً فاصله وجود دارد، چراکه در واقع اتمام حجت بر آن‌ها شده و آن‌ها معارف شیعی را نپذیرفته‌اند و هنوز اصرار دارند در قالب فرقه‌ای بمانند.

بعد از دوره صفویه، بین خط علمای شیعه و فرقه‌های صوفیانه شیعی مرز کاملاً آشکاری در آداب و هویت اجتماعی وجود دارد البته همین واگرایی آن‌ها از محیط شیعی و از دامن عالمان شیعه سبب شد که هم انحرافات اخلاقی و فرهنگی و هم انحرافات سیاسی در بین این فرقه‌ها رواج یابد.





پس به طور خلاصه، تصوف در جامعه تشیع سه دوره مختلف دارد: دوره آغاز هیچ ارتباطی با تشیع ندارد، در دوران میانه، برخی علمای شیعه نوعی همراهی با نگاه صوفیانه نشان می‌دهند برای جذب آن‌ها؛ در دوره سوم که از اواخر عصر صفویه آغاز می‌شود، کاملاً یک فاصله عمیق بین فرقه‌های صوفیانه شیعه و علمای شیعه رخ می‌دهد.

اما از آن سو در مورد تصوف سنی، باید گفت که تصوف از همان سده‌های نخستین، در دامن علمای اهل سنت قرار گرفت؛ بزرگان صوفی در دوران اولیه غالباً از عالمان اهل سنت بودند اگر از بعضی از شخصیت‌های اولی و افراطی صوفی بگذریم در آن دوره‌های اول بسیاری از بزرگان صوفی در محیط و فکر سنی رشد می‌کنند و با فکر سنی اهل حدیثی، که امروز از آن‌ها به سلفی یاد می‌کنیم، پیوند می‌خورد.

به دلیل پیوندی که میان تصوف و تسنن وجود داشت، تصوف سنی از آغاز و با نوعی دین‌گرایی و تمایل به آداب فقهی سنی در آن پدید آمد البته در بین فرقه‌های سنی همواره گروه‌های انحرافی و افراطی بودند که اصطلاحاً به آن‌ها تصوف «اهل سکر» می‌گویند؛ اینها به قیود دینی و معارف اسلامی پایبندی ندارند و به قول خودشان شطح‌هایی می‌گویند که نه تنها با شریعت و دین ناسازگار است بلکه حتی با عقل و دیدگاه‌های کلامی و فلسفی هم در تضاد می‌افتد. شریعت‌گریزی، کرامت‌تراشی، خرافه‌گرایی و علم‌ستیزی در بین این جماعت صوفیان سنی فراوان دیده می‌شود - البته این فرقه‌های صوفیانه از آغاز تاکنون وجود داشته و در بین مسلمانان تأثیرات ناپه‌نجاری را به جای گذاشته‌اند. اما از این‌ها که بگذریم جریان‌هایی از تصوف بودند که در محیط علمی سنی، رشد کردند و تلاش کردند بین فقه سنی و آداب تصوف پیوند بزنند و گروهی از فرقه‌های صوفیانه را به داخل محیط مسجد و معابد اسلامی فرا بخوانند.

این که می‌بینیم در طول تاریخ، برخی از صوفیان سنی جزء طبقات علما و محدثان هستند به همین دلیل است چراکه جریانی از تصوف سنی با مساجد و با علما و فقها ارتباط نزدیک داشته است مثلاً امروز می‌بینید شیخ الأزهر به صراحت خودش را صوفی می‌داند و بخش بزرگی از علمای الأزهر به صراحت می‌گویند صوفی هستند؛



آقای شیخ احمد طیب در یکی از کنفرانس‌ها به صراحت گفت: انا سنی صوفی اشعری، یعنی بین صوفی بودن و اشعری بودن هیچ‌گونه تضادی نمی‌بیند چرا؟ به دلیل این که گونه‌ای از تصوف در جهان اهل سنت پدید آمد که به تدریج به صورت متشرع و مقبول درآمد.

از این جهت من جمع‌بندی کنم که نباید میان تاریخ ارتباط تصوف با تشیع و تاریخ تصوف با تسنن خلط کرد. در فرهنگ تشیع به دلیل غنای مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و مبارزه ایشان با ریشه‌های فکری تصوف، این آیین و اندیشه به جامعه شیعیان وارد نشد ولی به دلیل خلأ معارف معنوی و عقلی در جهان سنی، پدیده تصوف از همان آغاز به میان عالمان و عوام سنی راه یافت و در کنار فرقه‌های انحرافی صوفی، فرقه‌های سنی صوفی هم پرورش یافت که تا اندازه‌ای از آسیب آداب صوفیان بر کنار بود.

حاصل هم این است که امروز تصوف سنی در جامعه مؤمنان و عالمان دینی اهل سنت تا حدود زیادی مقبول است ولی شما کمتر می‌بینید که یک عالم دینی شیعی خودش را وابسته به یک فرقه صوفیانه بداند.

مجله پاسخ: سؤال دیگر درباره برخورد اهل بیت (علیهم‌السلام) با این جریان است، با افرادی که صوفی مسلک بودند برخوردشان چگونه بوده آیا با صوفی‌های تشیع برخورد کرده‌اند یا با تسنن هم بوده یا اصلاً فرقی نمی‌کرد چون هنوز تفکیکی وجود نداشت وقتی که روایت، صوفی و تصوف را نهی می‌کند آیا اعم از شیعه و سنی منظور است؟

♦ عرض کردم که در آن زمان ما اساساً هیچ شخصیت شیعی که بتوان آن را به معنای خاص صوفی دانست نه در بین اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) وجود داشت و نه بین عالمان شیعه.

پس تقابل ائمه (علیهم‌السلام) با تصوف شیعی نیست بلکه با جریان عمومی صوفیانه‌ای است که تازه به میدان آمده است. ائمه (علیهم‌السلام) با جریان تند انحرافی و فرقه‌ای تصوف مواجهه صریح داشتند. حتی اگر ما هیچ مدرک تاریخی و مستند روایی نداشتیم که نشان بدهد که ائمه (علیهم‌السلام) مؤمنان شیعیان را از نزدیک شدن به صوفیان پرهیز داده‌اند و از حضور در



مجالس آن‌ها نهی کرده‌اند، خود سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) و سخنان آن‌ها و نوع برخورد آن‌ها با معنویت اسلامی نشان می‌دهد که یک تمایز آشکار میان سیره و سلیقه صوفیان با سیره و اندیشه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) وجود دارد. به عبارت دیگر می‌خواهیم بگوئیم ائمه (علیهم‌السلام) حتماً با جریان عمومی تصوف در دوران خودشان یک برخورد جدی داشتند.

روایات در این باب به صورت متعدد و متنوع وجود دارد، حالا گاهی اوقات به صورت صریح و گاهی اوقات به صورت غیرمستقیم برخورد کردند، گاهی اوقات با افرادی برخورد کردند که ادعای تصوف می‌کردند و گاهی اندیشه آن‌ها را مورد نقادی قرار داده و گاهی اوقات اصلاً جامعه را پرهیز می‌دادند به این که این‌ها به‌عنوان یک جریان انحرافی خطرناک هستند.

پس برخورد ائمه (علیهم‌السلام) با جریان تصوف مشخص است اما آیا ائمه (علیهم‌السلام) با هرگونه گرایش معنوی در جهان اسلام هر چند نام صوفیانه می‌گرفت اما دارای این آداب و سلیقه‌های خاص نبود آیا با این‌ها هم به صورت جدی برخورد می‌کردند یا نوعی مماشات با این گروه‌ها داشتند؟ این چیزی است که از نظر تاریخی قابل بررسی و نیازمند تحقیقات جدیدی است.

تفسیر من از مجموعه سخنان و سیره ائمه (علیهم‌السلام) و سیره بزرگان شیعه این بوده است که این جریان‌ها را تا مادامی که امکان اصلاح دارند و تا جایی که می‌شود آن‌ها را به دامن معنویت و معارف اسلامی برگرداند، آن‌ها را نمی‌رانند بلکه سعی در هدایت آن‌ها داشتند اما آنجایی که احساس می‌کردند که آن‌ها پذیرش معارف حقه را ندارند بلکه دامی شده‌اند برای جذب جوانان یا مردم عوام شیعه، در آن صورت نه ائمه (علیهم‌السلام) در مقابل آن‌ها سکوت کردند و نه علمای شیعه همراهی و همروی داشتند.

مجله پاسخ: با توجه به این نکاتی که فرمودید نظر فقهای شیعه در برخورد با این جریان و آداب و رسوم و عقایدشان چه بوده است؟

♦ یک نقطه مشترک در بین عالمان شیعه در مواجهه با تصوف وجود داشته است که یقیناً شاخص‌ها و اصول برجسته صوفیان چه در آداب، چه در سلوک عرفانی و چه در افکار، مورد تأیید عالمان شیعه نبوده است.



منظور از اصول و شاخص‌های صوفیانه، از جمله در حوزه آداب، این که حلقه‌های ذکر «جلی» و «خفی» تشکیل بدهند، یا اطاعت محض از قطب و پیر و یا آن چیزی که در باب نفی شریعت یا تسامح در مقابل شریعت می‌گفته‌اند و یا سماع و رقص و...؛ و یا در حوزه عقائد ادعای فنای حقیقی و رسیدن به مقام خدایی و تعمیم امامت و ادعای ولایت تکوینی و کرامت‌سازی و تأویل باطنی و ذوقی آیات و... همه این‌ها از اصولی است که عالمان شیعه در طول تاریخ با آن در تقابل بوده‌اند.

حتی امروزه هم علاقه‌مندان به عرفان نظری در بین علما و فضلالی ما، وقتی پای این گونه آداب و این گونه گرایش‌های فکری و فرقه‌ای باز می‌شود با آن مقابله می‌کنند مثلاً کتاب «کسر الأضنام الجاهلیه» از ملاصدرای شیرازی، با وجود آنکه می‌دانیم ملاصدرا از جمله گروه‌هایی هست که نسبت به پاره‌ای از عقاید صوفیان خوش‌بین است اما در این کتاب از اصول تصوف با عنوان «بت‌های جاهلیت» یاد می‌کند و به این عناصر و اصول صوفیانه می‌تازد و آن را نمی‌پذیرد.

از این اصول که بگذریم، از همان قرن‌های میانه در بین عالمان شیعه دو گروه وجود داشتند:

گروه اندکی از عالمان شیعه بودند که خوش‌بینانه نسبت به فرقه‌های صوفیانه نگاه می‌کردند و به منظور هدایت و جذب آن‌ها گاهی با آن‌ها در زبان یا در رفتار همراهی نشان می‌دادند، و غالب علمای شیعه که نگاه بدبینانه‌ای به جریان تصوف داشتند و بر این باور بوده‌اند که اصول و عناصر تصوف که گاه به ظاهر هم درست می‌نماید، اما ریشه‌های فاسد و فتنه‌انگیزی دارد. امروز هم این دو نگاه وجود دارد. بنابراین گذشته از اتفاق دانشمندان شیعه در مقابل ارکان و اصول تصوف فرقه‌ای، اگر بخواهم به صورت کلی نگاه کنیم فضای عمومی تاریخ تشیع، تقابل جدی با هرگونه گرایش‌های صوفیانه است چه در حوزه اعتقادی و چه در حوزه آدابی اما همیشه یک گروه اقلیتی در طول قرن‌های گذشته بودند که احساس می‌کردند که پاره‌ای از مضامین صوفیانه می‌تواند تعریف و تفسیر درستی داشته باشد و از این جهت سعی می‌کردند به جای این که این را حمل بر معنای موردنظر آن‌ها بکنند یک تفسیر درست از آن‌ها ارائه بدهند و هم به لحاظ اجتماعی و فرهنگی معتقد بودند که تا آنجایی که ممکن هست باید این‌ها را جذب کرد و نگذاشت که از دامن تشیع خارج بشوند.



البته عرض کردم در طول دو قرن گذشته فرقه‌های صوفیانه شیعی به این دلیل که از تشیع فاصله گرفتند حتی از ناحیه خوش‌بینان به حوزه عرفان هم غالباً مورد انتقاد بودند.

مجله پاسخ: سؤال دیگر این‌که با توجه به گستره و توزیع جمعیتی که صوفی‌ها در جهان دارند، چه اهل تسنن چه اهل شیعہ، آیا دشمن از این فرقه‌ها جهت اهداف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی هم استفاده کرده است؟

♦ دشمنان اسلام همیشه از نقطه‌های ضعف و خلل در فرهنگ مسلمین به نفع منافع خودشان استفاده کرده‌اند و در بین تصوف با همه گرایش‌های همواره نقطه‌های ضعف وجود داشته و زمینه چنین تعاملی را ایجاد می‌کند اما نباید همه گروه‌های صوفیانه را با یک چوب راند و به آن‌ها به همین نگاه نگریست.

اگر بخواهم یک تقسیم‌بندی کلی بکنم این است که در جریان تسنن گروه‌های تصوف کمتر آسیب دیدند و کمتر آسیب رساندند و کمتر هم در بازی دشمنان اسلام همراهی کردند، دلیل عمده‌اش هم پایبندی نسبی آن‌ها به شریعت و مبانی اسلامی بود. البته تصوف سنی در موارد بسیاری به انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی کمک کرده و یا دست کم در مواجهه با عوامل ستیز با فرهنگ اسلامی هیچ کمکی نکرده است ولی گاه هم با ایجاد فضای معنوی در افراد، از سقوط و انحراف بیشتر مسلمانان به دامن قدرت‌های سیاسی یا مکاتب مادی یا انحرافی جلوگیری کرده است.

برای مثال، یکی از مزایای تصوف متسنن در دوره معاصر، مقاومت در مقابل جریان‌های سلفی و فرقه وهابیت بوده است؛ بی‌تردید یک عامل مهم برای جلوگیری از نفوذ وهابیت در جهان سنی، فرقه‌هایی از اهل تصوف بوده‌اند که عرض کردم پایبندی‌های شرعی و فقهی دارند و این شبهات وهابیت (توسل و تبرک و توجه به اولیاءالله) را نمی‌پذیرند و یک سد بزرگ بود تا بخش بزرگی از مسلمانان طعمه جریان وهابیت نشوند.

البته در همین جا نیز باید توجه داشت که خود تصوف هم یک انحراف کوچک‌تر به حساب می‌آید.

اما در نقطه مقابل، آنچه ما در تاریخچه این چند قرن اخیر از گروه‌های صوفیان

شیعی می‌بینیم - نمی‌گوییم همه آن‌ها بلکه غالب آن‌ها - این است که به نوعی با حرکت‌های سیاسی دشمنان همراهی کردند و هر چند ناآگاهانه بازیچه دست آن‌ها شدند.

یکی از شواهدش این است که قبل از انقلاب اسلامی اکثر بزرگان این فرقه‌ها با دربار شاهنشاهی پیوند نزدیک داشتند و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی هم به خارج کشور پناه بردند و یا از همراهی با حرکت شیعیان کناره گرفتند.

اطلاعات رسمی نشان می‌دهد که این‌ها گاه حتی در محفل‌های علنی با شخصیت‌های سیاسی بیگانه ارتباط داشته‌اند، همچنین گزارش‌ها نشان می‌دهد که رهبران فرقه‌ها از مسائل شرعی و دینی بی‌خبرند و از آداب شرعی فاصله گرفتند و کاملاً جذب فرهنگ غربی شدند و با فسادهای تمدن مدرن همراهی می‌کنند.

این است که تصوف شیعی در طول دو قرن گذشته آسیب و زیانش برای جامعه شیعه بسیار بیشتر بوده است. یکی از زیان‌های بزرگ این‌ها که در دهه‌های اخیر بسیار مشهودتر است، این که از طریق همین ادبیات به ظاهر معنوی و با بهره‌گیری از فضای عاطفی برای جوان‌های شیعه که با فطرت پاک، آمادگی دارند معنویت اسلامی را بپذیرند، دامن پهن می‌کنند و آن‌ها را جذب مسیرهای فکری و رفتاری انحرافی می‌کنند. این‌ها گاهی اوقات از نام بزرگان ما هم به دروغ استفاده می‌کنند تا خودشان را مشروع جلوه بدهند و جوانان ما را جذب خودشان بکنند.

ارزیابی ما این است که فرقه‌های صوفیانه شیعی در اکثر مواضع و در اکثر دوره‌های تاریخی معاصر بیش از آن که به جبهه فرهنگ اسلامی و شیعی کمک کنند در واقع در سنگر مقابل ایستادند و ناآگاهانه یا آگاهانه، به اقتدار و یکپارچگی جامعه شیعی زیان رساندند.

صوفیان و تفکر تصوف در دوران معاصر نه تنها به تفرقه‌افکنی و جداسازی پاره‌ای از شیعیان از پیکره تشیع پرداخته بلکه با القاء باورهای بی‌بنیاد، در تزلزل اعتقادی و التزام عملی شیعیان سهم داشته و اسباب گسترش جامعه‌گریزی، خردستیزی و تحذیر فکری مؤمنان را فراهم ساخته است.

متأسفانه پدیده نامیمونی که در دهه‌های اخیر دیده می‌شود، پیوند نامیمون فرقه‌های





صوفیانه و یا تفکر تصوف با جریان‌های روشنفکری سکولار و الحادی است. هر چند ریشه‌های فکری و رویکردهای صوفیانه کم و بیش زمینه رشد اندیشه‌های دین‌گریز و شریعت‌ستیز را فراهم می‌کند و لابی‌گری را در انسان نهادینه می‌سازد، اما این‌که چگونه تصوف فرقه‌ای با عناصر خردستیز و خرافه‌پرور خود می‌تواند برای روشنفکران خردگرا و مدرن جذاب باشد، جای تردید جدی دارد.

مجله پاسخ: به‌عنوان آخرین سؤال، در حوادث اخیر (حوادث خیابان پاسداران تهران) شاهد بودیم یکی از این فرقه‌ها باعث ایجاد مشکلاتی شد که با درایت مردم و مسئولین خیلی زود جمع شد. به نظر شما چه عامل یا عواملی می‌تواند باعث بشود این جریانی که مدعی معنویت و وصال و فنای در خدا و امثال آن هستند، به راحتی حاضر به کشتن چندین نفر بشوند و باعث تخریب اموال عمومی گردند؟

♦ ما باید بین سران این فرقه‌ها و اشخاص خاصی که این مجموعه‌ها را اداره می‌کنند، با بدنه عامیانه یا احیاناً برخی از جوانانی که از روی شور یا عواطف دینی به این‌ها جذب شده‌اند، تفکیک کنیم. در بدنه این گروه‌ها افرادی هستند که هم غیرت مذهبی و هم گرایش سیاسی مثبت دارند و دلسوز کشور و مصالح آن هستند، اما به دلیل تبلیغات سوء یا باورهای نادرست به این گروه‌ها گرایش پیدا کرده‌اند و یا حتی به دلیل نسبت‌های فAMILI و رفاقتی که با این فرقه‌ها داشتند، همچنان در مجموعه آن‌ها حضور دارند.

در مورد آن فرقه‌ای که باعث حوادث اخیر شد بی‌تردید در سطح رهبران آن‌ها، عوامل فسادانگیز - هم فساد اعتقادی و هم غیراعتقادی - از سال‌های سال، مشهود بود و بسیاری از کارشناسان که از نزدیک این جریان را می‌شناختند، چنین حوادثی را پیش‌بینی می‌کردند و هنوز هم پیش‌بینی می‌شود که اگر این تشکله‌ها در همین شرایط موجود باقی بمانند و بتوانند اهداف خودشان را دنبال کنند باز هم در ایجاد فضای درگیری و زحمت و آسیب برای جامعه شیعه تلاش خواهند کرد. بسیاری از افرادی که امروز به‌عنوان رهبران این فرقه به حساب می‌آیند، نه در سیره کنونی و نه در سابقه‌شان، نقطه روشنی از معنویت و دین و اخلاق نمی‌بینید و نه انتصاب آن‌ها به این موقعیت، از بستر طبیعی و شایسته سالارانه صورت گرفته است.



بسیاری از مسئولان این گروه، این حرکت‌های فرقه‌ای را دکانی برای ترویج خودشان یا اطرافیان خودشان قرار دادند، افرادی که نه سواد علمی دارند و نه بعد معنوی خاصی دارند صرفاً به صورت وراثتی و یا از طریق باندبازی، یک منصبی را به ارث بردند و امروز عده‌ای از عوام و جوانان شیعه را به دنبال خودشان می‌کشانند.

من اعتقاد دارم آن چیزی که اخیراً اتفاق افتاد محصول طبیعی فرآیندی بود که چند دهه در این فرقه شکل گرفته بود؛ انشعابات درون این فرقه، نیروهای نفوذی که به تدریج در درون این جماعت وارد شدند و برای خودشان جایگاه درست کرده بودند طبعاً آن حرکت‌ها و اقدامات یک روزی باید به این نتایج می‌رسید که رسید. شما دیدید در اولین عکس‌العمل، رئیس فرقه مجبور می‌شود اطلاعیه بدهد علیه کسانی که این‌ها بیشترین تبلیغات را در طول سال‌های اخیر به نفع این فرقه داشتند.

خود این برخوردها یا نشان از نفوذ اخلاق نفاق و دورویی است و یا نشان‌دهنده این است که در رهبری این حرکت‌ها نه تنها انسجام و هماهنگی نیست بلکه اعتقاد هماهنگی هم نسبت به اصول و ارزش‌های خود ندارند. ما اعتقاد داریم بعضی از این فرقه‌ها امروز بهترین سرپل‌های القای انحرافات و انتقال آراء و اندیشه‌های ناصواب و خردستیز و خرافی به بدنه جامعه شیعی ما هستند و اگر برخورد مناسب با این‌ها صورت نگیرد باید در آینده هم باز انتظار چنین پدیده‌هایی را داشت.

البته توصیه به برخورد امنیتی و سیاسی در حیطه صلاحیت و موقعیت بنده نیست بلکه خطابم به محققان، اساتید حوزه و دانشگاه‌ها و به کارشناسان این عرصه است که از روشن‌گری در مورد حقایق کوتاه نیایند. آن کسانی که می‌دانند معارف و اعتقادات این‌ها دارای چه انحرافات است این‌ها تکلیف اجتماعی و فرهنگی و دینی‌شان این است که حقایق را اظهار بکنند و آن کسانی که از سابقه این افراد و ارتباطات درونی و بیرونی این افراد اطلاع دارند وظیفه‌شان این است که آشکارا اعلان کنند و نسل جوان ما را از دام حرکت‌های انحرافی نجات بدهند.

به‌عنوان آخرین نکته باید عرض کنم متأسفانه پاره‌ای از نخبگان و مسئولان ما بدون توجه به تأثیر رفتارشان در درازمدت، گاهی اوقات برای خوشایند دیگران و برای رسیدن به بعضی از نتایج زودرس، حرف‌هایی می‌زنند که در درازمدت سبب می‌شود که جامعه آسیب‌هایش را ببیند.

این را باید بدانیم که تسامح و پرده‌پوشی در مقابل انحرافات و بدعت‌ها، نتایج درازمدتی دارد که گاه به آسانی نمی‌توان از تخریب آن جلوگیری کرد. کشته شدن چند نفر در جریانات اخیر گرچه بسیار سخت بود و انسان واقعاً متأثر می‌شود اما باید توجه داشت که آسیب بیشتر در قربانیان معنوی و فکری این گروه‌هاست که هر لحظه در کمین دسته‌ای از جوانان کم اطلاع و عوام ناآگاه نشسته است. هزاران هزار نفری که متأسفانه جذب این گروه‌ها می‌شوند و گاهی دین خودشان و گاهی خانواده‌های خودشان را از دست می‌دهند و از محیط اجتماعی منزوی شده و غیرفعال می‌شوند و دست به حرکتهای خرافی و انحرافی می‌زنند، این سیل فجایع معنوی که در زیر پوشش تبلیغات تصوف، اتفاق می‌افتد، چنان است که این حادثه کشته شدن چند نفر انسان بی‌گناه و مظلوم در مقابل آن چندان چیزی نیست و این‌جا وظیفه اندیشمندان و عالمان است که در صحنه بیایند و با این پدیده‌های نامیمون مقابله کنند.



بررسی و نقد شبهه تحریف قرآن

سیدجواد حسینی شیجانی*

چکیده

قرآن به عنوان معجزه جاودان پیامبر اسلام ﷺ حاوی دستورالعمل‌های کامل در خصوص زندگی مادی و معنوی انسان می‌باشد؛ بنابراین نباید کوچک‌ترین نقص و زیادتی در آن ایجاد شود.

دیدگاهی که درباره تحریف قرآن (نقصان و زیاده) وجود دارد، ناشی از عدم اطلاع از ماهیت قرآن و عدم شناخت اصول حدیث و علوم مرتبط با آن است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی، دلایل عدم تحریف قرآن را ارائه کرده و با اشاره به نظرات بزرگان دین در ذیل هر کدام از این ادله، به تحلیل داده‌ها پرداخته و با ارائه دلایل و استدلال‌های قوی و متقن (دلایل حلی و نقضی) شبهات مربوط به تحریف قرآن را پاسخ گفته است.

از مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش حاضر می‌توان به رفع اتهام از تشیع درباره قول به تحریف قرآن کریم، پرداختن به ادله عدم وقوع تحریف در قرآن (به صورت منظم و تقریباً جامع) بیان دیدگاه جوامع روایی شیعه درباره عدم وقوع تحریف اشاره کرد.

کلیدواژگان: تحریف قرآن، فصل الخطاب، محدث نوری، کلینی، کتاب کافی.



مقدمه

مذهب شیعه برخلاف دیگر مذاهب اسلامی، فهم و تفسیر «دین» را از اهل بیت علیهم السلام می‌گیرد. منابع استنباط و فهم آموزه‌ها و احکام دینی در نزد شیعیان، قرآن کریم، سنت و سیره معصومان علیهم السلام و عقل است. از این‌رو، از دیدگاه کلامی شیعه، هر آموزه و هر حکمی تا زمانی که با منابع اصیل دین منطبق و مطابق نباشد، پذیرفتنی نیست. اگر راه یافتن مقوله تحریف در قرآن ممکن گردد، از یکسو اعتبار این کتاب مخدوش می‌شود و از دیگر سو هنجاری که باب تحریف باز گردد، بستن آن به آسانی ممکن نخواهد شد. در میان شیعیان، اهل سنت و دیگر مذاهب اسلامی، قریب به اتفاق مسلمانان، با صراحت هرچه تمام، به مصون ماندن قرآن از هرگونه تحریف معتقد بوده و هستند.

درباره امکان یا عدم امکان وقوع تحریف در قرآن کریم، کتاب‌ها و مقالات گوناگونی نوشته شده که هر کدام به یک یا دو شاخه بحث پرداخته‌اند؛ مثلاً بعضی فقط به جنبه قرآنی آن یا فقط به جنبه روایی آن پرداخته‌اند و برخی، هم به جنبه قرآنی آن نظر داشته‌اند و هم به جنبه روایی آن. نیز برخی به جنبه روایی و دیدگاه علما اشاره کرده‌اند. در این تحقیق سعی شده است به همه این ابعاد - هر چند مختصر - پرداخته شود و نتیجه‌گیری نهایی، بر برآیند مجموع مطالب و ادله مبتنی باشد. بنابراین، زوایای گوناگون بحث را با بررسی و تحلیل شبهات تحریف و پاسخ‌های استدلالی آن بیان خواهیم کرد.

تحریف و عدم وقوع آن در قرآن

برای روشن شدن مباحث اصلی، ابتدا باید معنای «تحریف» مورد بررسی قرار گیرد و سپس به طرح امکان وقوعی آن در قرآن کریم پرداخته شود.

مفهوم‌شناسی تحریف

واژه «تحریف» را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد:

بررسی لغوی: واژه «تحریف» از ماده «حرف» به معنای «تغییر جایگاه حروف کلمه» و نیز به معنای «گوشه، کنار و طرف» می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۰ق، ذیل ماده «حرف»؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «حرف».)^[۱]

در کتاب «علوم قرآنی» این گونه به معنای لغوی تحریف کلمه و کلام اشاره شده است:

«تحریف کلام، کناره زدن از مسیر طبیعی آن است. مسیر طبیعی الفاظ و عبارت‌ها، همان افاده معانی حقیقی و مراد واقعی آنهاست و در صورت انحراف از آن معانی، تحریف تحقق می‌یابد.» (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۰).

درواقع، می‌توان گفت تحریف در لغت عبارت است از: جابه‌جا شدن حرفی از یک کلمه با حرفی دیگر از همان کلمه و یا تغییر دادن معنای اصلی کلام با معنایی شبیه معنای اصلی که در نهایت به تغییر معنای کلمه یا کلام منجر خواهد شد. **بررسی اصطلاحی:** «تحریف» در اصطلاح در معانی مختلفی آمده است که در این جا به هفت معنای آن از کتاب علوم قرآنی اشاره خواهد شد:

الف) تحریف در دلالت کلام

یعنی تفسیر و تأویل ناروا، به گونه‌ای که لغت با تفسیر هم‌آهنگ نباشد و وضع و قرینه‌ای بر آن دلالت نداشته، بلکه صرفاً طبق دل خواه تفسیر و تأویل گردیده باشد. این گونه تأویل غیر مستند را «تأویل باطل» و «تفسیر به رأی» می‌شمرند.

ب) ثبت آیه یا سوره در مصحف برخلاف ترتیب نزول؛

ج) اختلاف قرائت که برخلاف قرائت مشهور باشد؛

د) اختلاف در لهجه؛

ه) تبدیل کلمات؛ یعنی لفظی را از قرآن برداشتن و مرداف آن را جایگزین کردن؛

و) افزودن بر قرآن؛

ز) کاستن از قرآن.

بیشترین بحث در مورد مقوله تحریف در همین جاست: آیا از قرآن چیزی کم شده است یا خیر؟ (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

ابن منظور نیز، در بیان معنای اصطلاحی «تحریف» این گونه آورده است:

«والتحریف فی القرآن و الکلمة: تغییر الحرف عن معناه و الکلمة عن معناها» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «حرف»): «تحریف درباره قرآن عبارت است از: تغییر دادن حرف و کلمه از معنای اصلی خود به معنای دیگری.»





بنابراین، قدر مسلم از معنای اصطلاحی «تحریف» این است که تحریف عبارت است از: افزودن لفظ یا عبارت و یا عباراتی به قرآن کریم و یا کاستن آنها از متن قرآنی.

اقسام تحریف

تحریف بر دو قسم کلی است و قسم دوم آن نیز، بر دو قسم دیگر که در ادامه به هر کدام اشاره می‌شود:

تحریف معنوی

صاحب‌نظران در تبیین معنای «تحریف معنوی» چنین گفته‌اند:

در «تحریف معنوی»، تحریف‌کننده بدون کمترین دخل و تصرف در ساختار الفاظ و عبارت‌های قرآن، آنها را براساس پیش‌فرض‌های باطل خود و به منظور تقویت آنها تفسیر و در حقیقت، نگرش خود را بر قرآن تحمیل می‌کند؛ نه نگارش خویش را و معنایی مخالف مراد جدی خداوند به دست می‌دهد. از آنجاکه تحریف‌کننده، معنای آیه را از بستر صحیح و شایسته آن خارج ساخته، آن را در مفهومی کناره تفسیر می‌کند؛ به کارش تحریف اطلاق شده است. تحریف معنوی را اصطلاحاً «تفسیر به رأی» گویند. در وقوع تحریف معنوی (تفسیر به رأی قرآن) هیچ‌گونه تردیدی نیست و شواهد آن بدین شرح است:

۱. هشدار مکرر پیامبر اکرم ﷺ درباره خطر تفسیر به رأی: «من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار؛ هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند، می‌بایست خود را برای آتش مهیا سازد»؛

۲. وجود شمار فراوانی از مدعیان تفسیر که قرآن را براساس خواسته‌های نفسانی خود تفسیر می‌کردند که گاه همچون قتاده از سوی ائمه علیهم‌السلام ملامت شده‌اند؛

۳. اختلاف مسلمانان به هفتاد و سه فرقه که بیشتر آنان بنیاد عقاید خود را آیات قرآن می‌دانند؛

۴. سفارش حضرت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام به عبدالله بن عباس مبنی بر اینکه برای گفت‌وگو با خوارج، به جای استناد به قرآن به سنت پیامبر اکرم ﷺ استناد کند:

«لا تخصمهم بالقرآن؛ فإنَّ القرآنَ حمّالٌ ذو وجوه؛ تقول و يقولون و لكن حاجّهم بالسنة؛ فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً؛ با آنان با قرآن جدال مکن؛ زیرا قرآن وجوهی را برمی‌تابد؛ تو می‌گویی و آنان در پاسخ چیزی دیگر می‌گویند [و نمی‌توانی نتیجه‌گیری]، لکن با آنان با سنت احتجاج کن که دیگر از سنت [به دلیل شفاف و صریح بودن] گریزی نخواهند داشت.»

تفسیر به رأی، به رغم مذموم بودن و زیان‌هایش، نمی‌تواند به اعتبار و حجیت قرآن صدمه‌ای وارد کند؛ زیرا امری بیرون از هویت قرآن به شمار می‌آید و همواره اساطین نام‌آور و فن‌آور قرآن حکیم در پاسداشت معارف برین و حیانی آن آماده‌اند و آن را مرزبانی کرده و می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۲۱).

تحریف لفظی

همان‌گونه که گفته شد، تحریف لفظی خود، بر دو قسم است: «تحریف به زیاده» و «تحریف به نقیصه»؛ در تبیین معنای تعریف لفظی چنین گفته‌اند:

«تحریف لفظی، دخل و تصرف در ساختار الفاظ و عبارت‌های قرآن است که دو گونه آن بیشتر مطرح است:

۱. تحریف لفظی به فزونی؛ یعنی آیه یا سوره‌ای را از پیش خود ساخته، بر قرآن افزوده باشد و این فزونی‌ها، بی‌آنکه قابل تشخیص باشد، در قرآن کنونی راه یافته باشد.

۲. تحریف لفظی به کاستی؛ یعنی بخشی از کلمات، آیات یا سوره‌های قرآن، بی‌آنکه قابل تشخیص باشد، از آن حذف گردد؛ بنابراین تحریف سه قسم دارد: «تحریف معنوی»، «تحریف لفظی به فزونی» و «تحریف لفظی به کاستی».

درباره عدم تحریف لفظی به فزونی، عالمان شیعه و سنی اتفاق نظر دارند؛ به بیان روشن‌تر، مسلمانان و اندیشوران شیعه و سنی، همگی راهیافت هرگونه گفتار غیرقرآنی را در مصحف کنونی مردود می‌دانند. وانگهی هیچ شاهد تاریخی یا روایی بر وقوع این نوع تحریف در قرآن وجود ندارد.

تحقق تحریف لفظی به فزونی، تحدی و اعجاز قرآن را در هم می‌شکند و در نتیجه قرآن را که اساسی‌ترین و سند منحصر حجیت اسلام در همه دوره‌هاست، از





اعتبار می‌اندازد؛ زیرا قرآن تنها معجزه زنده و جاوید اسلام است که می‌تواند حقانیت و جاودانگی اسلام را نمود داده، آن را حفظ کند و به‌رغم گذشتن قرن‌ها از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همچنان به‌عنوان سند متقن و اعتبار قطعی اسلام نقش‌آفرینی کند. چنین تأثیری، بر اعجاز قرآن متکی است و اعجاز قرآن نیز از تحدی و هم‌آورد طلبی آن مایه می‌گیرد. این‌گونه که قرآن، جهانیان را به آوردن کتابی مانند همه قرآن یا ده یا حتی یک سوره شبیه آن، به هم‌آوردی دعوت کرده است و چون آنان تاکنون پاسخی جز ناتوانی به این درخواست نداده‌اند (و هماره نیز چنین خواهد بود) اعجاز قرآن اثبات می‌شود.

اکنون، اگر کسی ادعا کند، در مصحف کنونی، بخش‌های غیر قرآنی و سخنان ساخته بشری راه یافته و در میان آیات و سوره‌های اصلی آن پنهان شده است، بدان معناست که بشر توانسته است، گفتاری همسان با قرآن ارائه کند که به علت هم‌سطحی با سایر آیات از نظر ساختار و محتوا، قابل تمییز و تشخیص نیست و در نتیجه، تحدی قرآن فروپاشیده و اعجاز آن درهم شکسته شده است. به لحاظ چنین محذوری، هیچ صاحب اندیشه آشنا به مبانی و معارف قرآن، هرگز احتمال تحریف لفظی قرآن به فزونی را معقول ندانسته، آن را نمی‌پذیرد.

از میان اقسام سه‌گانه تحریف، «تحریف لفظی» از نوع «کاستی» مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. سؤال مشخص آن است که به راستی آیا بخشی از قرآن فرود آمده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توسط دست‌های پلید و تحریف‌کننده، از مصحف کنونی حذف شده است؟!

در پاسخ باید گفت این نوع تحریف نیز از نگاه مسلمانان و دانشوران شیعه و سنی مردود است و تنها گروهی اندک از اهل سنت که به آنان «حشویه» گفته می‌شود و شماری اندک از عالمان شیعی همچون محدث نوری، وقوع چنین تحریفی را در قرآن پذیرفته‌اند. البته طبق نقل برخی شاگردان موثق ایشان، مرحوم نوری از این رأی آفل و فائل عدول کرده‌اند و آنچه آنان را به این لغزش کشانده، روایاتی است که در منابع حدیثی فریقین آمده است. لیکن با بررسی این روایات، درمی‌یابیم که همه روایات

مورد ادعا دچار ضعف سندی‌اند یا معنایی غیر از تحریف (کاستن از قرآن) را به دست می‌دهند (همان با اندکی تصرف).

دلایل عدم وقوع تحریف در قرآن کریم

تشیع برای محفوظ ماندن قرآن کریم از تحریف، ادله‌ای ارائه کرده مبنی بر اینکه قرآن کریم در طول تاریخ از هرگونه دستبرد مصون و محفوظ بوده و تا قیامت نیز این‌گونه خواهد بود. در ذیل به بخشی از این دلایل اشاره می‌شود:

شواهد تاریخی

حساسیت به حفظ، قرائت، ضبط و ثبت قرآن کریم از اول مورد توجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و آن حضرت همیشه به مسلمانان تأکید می‌کردند تا این موارد را رعایت کنند و مسلمانان هم، به دلیل این همه تأکید رسول اکرم صلی الله علیه و آله، خود را موظف می‌دانسته که قرآن را ثبت و ضبط کنند و به همین دلیل، نسخه‌های متعددی از قرآن کریم تهیه می‌کردند. این مسئله به حدی رواج یافت که گروهی به‌عنوان حافظان قرآن پدید آمدند و این افراد در میان جوامع اسلامی دارای ارج و منزلت خاصی بودند. بی‌تردید این همه تأکید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ضرورت حفظ آن از تحریف مبتنی بوده است. از طرفی، اهتمام به اعراب و نقطه‌گذاری قرآن کریم در قرون بعدی، از جمله اقدامات مهم در حفظ و حراست قرآن از تحریف صورت گرفته است؛ به طوری که دانشمندان علوم اسلامی در همه تاریخ، از قرآن به‌عنوان یک منبع و مأخذ معارف دینی و احکام شریعت بهره‌برده‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

حتمی بودن تواتر قرآن کریم

مرحوم معرفت درباره ضرورت تواتر قرآن این‌گونه آورده است: «یکی از دلایل مهم دفع شبهه تحریف، مسئله ضرورت تواتر قرآن است. شرط پذیرفتن قرآن، چه در کل و چه در بعض؛ متواتر بودن آن است. قرآن در هر حرف و هر کلمه و حتی در حرکات و سکانات نیز باید متواتر باشد؛ یعنی همگان (جمهور مسلمین) آن را دست به دست و سینه به سینه، به طور همگانی نقل کرده باشند. از این‌رو، آن‌چه در زمینه تحریف گفته‌اند که فلان کلمه یا فلان جمله از قرآن بوده؛ چون با نقل آحاد روایت شده؛ قابل





قبول نیست و طبق اصل "لزوم تواتر قرآن" مردود شمرده می‌شود و این اصل، یکی از مسایل ضروری اسلام و مورد اتفاق علماست و اساساً خبر واحد در مسایل اصولی و کلامی فاقد اعتبار است و صرفاً در مسایل فرعی و عملی اعتبار دارد.» (همان، ص ۳۷۴).

معجزه بودن قرآن کریم

یکی دیگر از دلایل مهم و قاطع نفی تحریف از قرآن کریم، مسئله «اعجاز قرآن کریم» است. از نظر علماء، مقوله اعجاز یکی از بزرگ‌ترین و روشن‌ترین ادله رد شبهه تحریف می‌باشد؛ زیرا لازمه افزودن به قرآن کریم، تحدی است، بدان معنا که هیچ‌کس را یارای هم‌آوردی با قرآن کریم نیست و هیچ بشری نمی‌تواند همانند آن، حتی همانند یک آیه قرآن بیاورد که از جهت فصاحت، بلاغت، بیان و محتوا عین قرآن باشد. و نیز لازمه کاستن از قرآن کریم، به هم خوردن نظم اولی کلام قرآن و خارج شدن از اسلوب بلاغی و فصاحتی خاص این کتاب است. تبدیل و تغییر کلمات قرآن نیز به این نحو است که هر گونه تغییر و تبدیل در نظم و جمله‌بندی کلمات قرآن، موجب می‌شود صورت قرآن تبدیل یابد و از قالب وحی بودن خارج شود. بنابراین، گمان زیادت یا نقصان و یا تغییر و تبدیل در کلمات قرآن با مقوله اعجاز در نظم موجود در آن منافات دارد (ر.ک: همان، ص ۳۷۵ و ۳۷۶).

تضمین خداوند متعال

مرحوم معرفت، «ضمانت الهی» را دلیلی روشنی بر رد شبهه تحریف دانسته و این‌گونه می‌گوید:

«یکی از روشن‌ترین دلایل بر سلامت قرآن و رد شبهه تحریف، ضمانتی است که خداوند عهده‌دار شده تا قرآن را پیوسته مورد عنایت خود قرار دهد و از گزند آفات مصون بدارد: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الدِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ این آیه سلامت قرآن را تا ابد کاملاً تضمین می‌کند.

مقتضای «قاعده لطف» نیز چنین است؛ زیرا قرآن سند زنده اسلام و دلیل استوار صحت نبوت است و بایستی همواره از گزند آفات مصون و محفوظ بماند. هرگونه

احتمال دستبرد به قرآن، یعنی تزلزل پایه و اساس اسلام که برخلاف ضرورت عقل و دین است...» (همان، ص ۳۷۷).

عرضه کردن روایات بر قرآن کریم

از دیگر دلایل رد شبهه تحریف، روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که در آنها آمده است اگر درباره روایتی مردد شدید که آیا از جانب معصوم صادر شده یا خیر؛ آن را به قرآن کریم عرضه کنید؛ اگر با معارف و آموزه‌های قرآنی موافق باشد، به آن عمل کنید؛ در غیر این صورت، آن را رها سازید. بنابراین، معیار بودن قرآن برای صحت روایات، دلیل محکمی است بر عدم امکان تحریف قرآن در طول تاریخ و چون در قرآن کریم به صراحت به حفظ و نگهداری قرآن اشاره شده است؛ لذا هرگونه روایت منافی با این فرمایش قرآن، از درجه اعتبار ساقط است (ر.ک: همان، ص ۳۷۸).

روایات اهل بیت علیهم السلام و دیدگاه علمای شیعه بر عدم تحریف قرآن

با مراجعه به روایات امامان معصوم علیهم السلام، به روشنی در می‌یابیم که حضرات، هرگونه تحریف و تغییر و تبدیل در قرآن کریم را نفی فرموده‌اند که تعداد این روایات بسیار زیاد است. علمای شیعه نیز، در طول تاریخ بر عدم امکان تحریف قرآن کریم از ابتدا تا کنون و تا انتهای دنیا اتفاق دیدگاه دارند (ر.ک: همان، ص ۳۸۷ و ۳۸۹).
با توجه به ادله مذکور، به روشنی معلوم می‌شود که هرگونه تحریفی از نوع زیاده، نقصان و تبدیل و تغییر کلمات در قرآن کریم امکان نداشته و هر ادعایی در این زمینه، مردود و غیرقابل اثبات است.

ریشه‌های شبهه تحریف قرآن و ترفندهای القای آن

شبهه افکنان، در القای شبهه تحریف قرآن و نسبت دادن آن به شیعیان، به روش‌های مختلفی متوسل می‌شوند که یکی از این روش‌ها استناد به منابع شیعی (اقوال و کتاب‌های علمای شیعه) است، آنان برخی دیدگاه‌های افراد خاص یا برخی روایات نادر نقل شده در منابع را بدون تحلیل و بررسی همه جوانب آن، تلقی به قبول کرده و آن را به همه شیعیان نسبت می‌دهند. استناد به کتاب فصل الخطاب محدث نوری یا روایت کتاب کافی از جمله موارد شبهه افکنان بود، که بدان پرداخته می‌شود.





کتاب «فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب»

استناد شبهه تحریف قرآن به تشیع و شدت گرفتن مباحث آن، از نوشته شدن کتاب «فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب» به وسیله میرزاحسین نوری طبرسی می‌باشد.

چاپ و نشر کتاب «فصل الخطاب» موجب گردید، افراد مختلفی با عقاید و مذاهب گوناگون، چه از شیعیان و چه از غیرشیعیان، به نقد و بررسی آن پرداختند. قریب به اتفاق شیعیان همواره به مصون ماندن قرآن از هرگونه تحریفی باور داشته و دارند. از آنجا که اعتقاد به تحریف قرآن، هم حجیت قرآن و هم دیگر اعتقادات و احکام اسلامی را که همه ریشه در قرآن دارند، سست و ویران می‌کند؛ موضع‌گیری‌های سخت و قاطعی در برابر کتاب مذکور پدید آمد. بسیاری از علما و مفسران شیعه دربارهٔ عدم تحریف قرآن، کتاب نوشته و دیدگاه محدث نوری را به نقد کشیده‌اند؛ اما متأسفانه نگارش کتاب «فصل الخطاب» باعث شد که دشمنان و مخالفان شیعه، آن را دستاویزی برای اتهام‌زنی علیه شیعیان قرار دهند. مخالفان، نه تنها محدث نوری، بلکه همهٔ شیعیان را مورد شماتت قرار داده و به کفر و ارتداد متهم می‌کنند. ازاین‌رو، با اشاره به برخی ادله و دیدگاه‌های مخالفان، به بررسی و نقد آنها خواهیم پرداخت.

۱. بزرگ‌نمایی و تعمیم نظریه محدث نوری به همهٔ شیعیان

نسبت دهندگان تحریف به شیعه، با استفاده از عباراتی همچون «کتاب ضخیم» و «هزاران روایت»، سعی دارد به خواننده چنین القا کند که طبرسی، تنها به بخش کوچکی از روایات مربوط به بحث تحریف قرآن از دیدگاه شیعه اشاره کرده است، این در حالی است که روایات مربوط به تحریف قرآن بیش از آنچه محدث نوری اشاره کرده، نیست و اگر روایات ضعیف و یا تکراری را از مجموعه جمع‌آوری شده، کم کنیم حجم آن به مراتب، کمتر از آنچه می‌باشد خواهد شد و هرگز قابلیت کتاب ضخیم را نخواهد داشت. شاید فصل الخطاب نامیدن کتاب نیز از همین باب است که روایات مربوط به تحریف بیش از این نیست؛ ضمن اینکه علمای شیعه نیز به تک‌تک آنها پاسخ داده‌اند.

۲. منحصر کردن استدلال‌ها به کتاب فصل الخطاب

ایرادگر شبهه، تمام دلایل خود را برای نسبت دادن تحریف به شیعه و اینکه همه شیعیان اعتقاد به تحریف دارند به گفته‌ها و نظرات محدث نوری مستند کرده است؛ درحالی که پژوهشگر منصف، برای اثبات گفته خود باید دلایل را از منابع گوناگون گردآوری کند؛ چراکه در مورد چنین مطلب مهمی هرگز نباید به گفته یک شخص بسنده کرد بلکه همه دیدگاه‌ها و دلایل را بررسی و سپس در مورد آن نظر داد؛ درحالی که ایرادگر شبهه هم موثق بودن روایات تحریف را به طبرسی نسبت می‌دهد و هم اجماع اکثر شیعه را در مورد تحریف قرآن از او می‌پذیرد و این چنین ابراز نظر کردنی از محقق بی‌غرض و منصف دور است.

۳. نسبت اعتقاد به تحریف به همه عالمان شیعه

هم عقیده دانستن شیخ طوسی، شیخ صدوق و سیدمرتضی با محدث نوری در مورد تحریف قرآن؛ آن‌هم فقط به صرف بررسی یک نظریه، امری نامعقول و به دور از انصاف و امانت‌داری علمی است و لازم است محقق، شخصاً با مراجعه به کتاب‌های این عالمان، مسئله را بررسی کند.

۴. تقیه‌ای بودن اعتقاد شیعیان به عدم تحریف قرآن

تحریف یا عدم تحریف قرآن، بیش از آنکه بحثی روایی باشد، بحثی عقلی و از زمره علوم قرآنی است. براساس اعتقاد هر مسلمانی، تحریف لفظی قرآن کریم محال است؛ زیرا اگر تحریف قرآن روی داده باشد، مهم‌ترین مبانی و مدارک اعتقادی و فقهی اسلام زیر سؤال خواهد رفت؛ چنانکه خود ایرادگر شبهه به این قاعده عقلی اذعان کرده است و می‌گوید: «وقتی که تحریف قرآن جایز شمرده شود؛ پس چگونه عمل کردن به قواعد و احکام آن جایز باشد؟!».

ازاین‌رو اگر مسلمانی به تحریف قرآن باور داشته باشد، در واقع، تیشه به ریشه عقاید خود زده؛ زیرا حجیت قرآن را خدشه‌دار کرده است، بنابراین، به هر آیه‌ای که بخواهد با استناد به آن، حکمی را استنباط کند، این اشکال وارد خواهد شد که چه تضمینی است این آیه تحریف نشده است؟ پس لازمه اعتقاد به تحریف قرآن، بی‌اعتبار بودن همه آیات آن خواهد بود. حال آیا منطقی و طبیعی است که چنین





قاعده‌ای از تیررس دید عالمان شیعه دور مانده باشد و آنان برخلاف حکم قطعی عقل عملی، به تحریف قرآن معتقد شده باشند؟! این در حالی است که با مراجعه به کتاب‌های عالمان شیعه، روشن می‌شود که کتاب‌ها و مقالات آنها از دلایل قرآنی لبریز است. از این رو به روشنی معلوم می‌شود که دست کم در این مورد مهم تقیه‌ای در کار نبوده و اکثر قریب به اتفاق شیعیان اعتقاد راسخ دارند که قرآن از هرگونه تحریف لفظی مصون مانده است.

۵. بررسی سندی و محتوایی روایات تحریف

با قاطعیت می‌توان ادعا کرد که همه روایاتی را که مرحوم محدث نوری طبرسی به عنوان دلیل تحریف ذکر کرده، یا سنداً ضعیف است یا از نظر محتوا قابل تأویل. بزرگانی چون آیت‌الله معرفت، ضمن بررسی دقیق روایات نقل شده در کتاب فصل الخطاب و تقسیم روایات مورد استناد محدث نوری به هفت دسته، می‌فرماید: «روایاتی که محدث نوری درباره تحریف آورده، بیش از هزار و صد (۱۱۲۲) حدیث است؛ اعم از روایاتی که از نگاه او به صورت عام دلالت بر تحریف دارد، (۶۱ روایت) و روایاتی که به دلالت خاص و به صورت صریح بر تحریف دلالت دارد، که ۱۰۶۱ روایت است. اما عمده این روایات را از منابعی نقل کرده که اعتبار چندانی ندارند؛ یعنی از کتاب‌ها و نگاشته‌هایی است که جملگی یا مجهول‌اند یا بریده و یا جعلی و بی‌اساس! اگر روایتهایی را که او از این کتاب‌های بی‌اساس نقل کرده (بیش از هشتصد روایت) از آنها کسر کنیم؛ نزدیک به سیصد حدیث باقی می‌ماند که آنچه باقی مانده است بسیاری از این‌ها به موضوع اختلاف قرائات قرآنی باز می‌گردد؛ به ویژه روایاتی که از مجمع‌البیان طبرسی نقل کرده و ۱۰۷ مورد است.» (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱).

بنابراین آنچه در کتاب مرحوم محدث نوری آمده است چه روایات عام و چه روایات خاص از نظر قرآن‌پژوهان شیعه از حیث سند و دلالت مخدوش بود و قابل اعتنا نمی‌باشد (ر.ک: معرفت، صیانة القرآن من التحریف).

روایات کتاب «کافی»

استناد به برخی از روایات موجود در کتاب «کافی» مرحوم کلینی از جمله ادله نسبت‌دهندگان تحریف به شیعه است.

تحریف دارای اقسامی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: «تحریف به زیاده» و «تحریف به نقیصه»؛ شبهه‌کننده با مطرح کردن برخی روایات موجود در کتاب کافی، درصدد اثبات تحریف به زیاده در بین شیعیان است.

نکته قابل توجه در پاسخ به این ادعا آن است که شیعیان هیچ کدام از کتاب‌های حدیثی خود را به‌طور کامل و بدون بررسی سندی و دلالی احادیث، صحیح مطلق نمی‌دانند و به هیچ روایتی استناد نمی‌کنند مگر اینکه آن را از لحاظ سند و دلالت مورد بررسی قرار دهند. در صورتی که روایتی از حیث سند و دلالت مقبول باشد، به آن عمل می‌کنند و در غیر این صورت، روایت را رد یا درباره آن توقف می‌کنند. باتوجه به آنچه گفته شد در مورد روایات موجود در کتاب کافی باید گفت:

اولاً مرحوم کلینی رحمته الله هرگز ادعا نکرده است که همه روایات ثبت‌شده در کافی صحیح و حجت است. وی در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که نباید سره و ناسره بودن روایات منقول از حضرات معصومان علیهم السلام را با رأی و نظر شخصی بررسی کنیم، بلکه باید با توجه به فرمان آن بزرگواران، مبنی بر عرضه روایت بر قرآن و دیگر معیارهای صحت روایت؛ به صحت یا عدم صحت روایات حکم کنیم. مرحوم کلینی اضافه می‌کند که حتی این معیارها در برخی از موارد کاربرد ندارد و فهم روایت آن‌چنان دشوار می‌شود که راهی نمی‌ماند، جز این که فهم و درک آن را به خود حضرات امامان معصوم علیهم السلام واگذاریم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷)^[۲].

ایشان در مقدمه کتاب خود، با تشویق به پژوهش و بررسی روایات کتاب، صراحتاً اعلام می‌کند که مدعی نیست هر روایتی که آن را ثبت کرده، صحیح است و به بررسی آن نیاز نباشد (همان).

دوم آنکه، با فرض عدم توجه به نظر مرحوم کلینی، آیا بر مبنای اصولی و قواعد حدیث‌شناسی شیعه،^[۳] می‌توان روایتی را پذیرفت که شمار آیات قرآن را ۱۷ هزار آیه





می‌داند؟ به بیان دیگر نخست باید این حدیث از نظر دلالت (محتوا) مورد بررسی قرار گیرد که آیا قرائن حجیت را داراست یا نه؟ اگر دارای قرائن حجیت باشد، صحیح است و اگر از قرائن حجیت تهی باشد، غیر صحیح.

بررسی روایت مذکور نشان می‌دهد این روایت با نص قرآن و سنت قطعی موافق نیست. چراکه در قرآن کریم آمده است: «همانا ما قرآن را نازل کردیم و یقیناً خود نگهدار آنیم!» (حجر: ۹). بی‌تردید این آیه بر عدم تحریف قرآن به تمامی اقسام آن دلالت یقینی دارد. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «... خداوند فرموده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾؛ از آن دو اطلاق (ذکر و حفظ) این معنا استفاده می‌شود که گفتیم قرآن کریم از هر زیاده و نقصان و تغییر لفظی و یا ترتیبی که ذکر بودن آن را از بین ببرد، محفوظ خواهد بود. پس، از آنچه گذشت، این معنا به دست آمد که قرآنی که خدای تعالی بر پیامبر گرامی‌اش ﷺ نازل و آن را به وصف ذکر توصیف کرده، به همان نحو که نازل شده، محفوظ به حفظ الهی خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت که دست‌خوش زیاده و نقص و تغییر گردد...» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۰۶).

در آموزه‌های حدیثی نیز روایات فراوانی درباره ثواب خواندن همین قرآن موجود و رجوع و تدبر در آن وارد شده و حجم زیادی از این روایات در همین کتاب «الکافی» گردآوری شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲ و ۳، باب الدعاء عند قراءة القرآن، باب ثواب قراءة القرآن، باب قراءة القرآن فی المصحف، باب فضل حامل القرآن، کتاب فضل القرآن، باب قراءة القرآن و...).

اگر قرآن موجود، قرآنی تحریف شده است، معقول نیست که امامان معصوم علیهم‌السلام ما را به خواندن و حفظ کردن قرآنی که در آن زیاده و نقصان صورت گرفته و نیز بهره بردن از چنین قرآنی، تشویق کنند! پس، این روایت، با روایات فراوانی از خود کتاب «الکافی» در تعارض است! روشن است اگر میان روایت پیش‌گفته و روایات فراوان دیگر، تعارض باشد، روایت مذکور از حجیت ساقط شده و به کناری نهاده خواهد شد. از موارد دیگری که نزد همه محدثان، به‌ویژه نزد قدما از ملاک‌های ضعف

(غیرصحیح بودن) روایت به حساب می‌آید؛ این است که حدیث از متفردات (متفردات) راوی باشد؛ به این معنا که هیچ راوی دیگری، روایت مذکور را با آن متن و یا با آن مضمون در کتاب دیگری نقل نکرده باشد. به عبارت دیگر، به جز همین روایت، هیچ روایت دیگری با این متن یا مضمون در کتاب‌های حدیثی نقل نشده باشد. از آنجا که روایت مورد بحث هم متفرد به راوی خاص و هم متفرد به کتابی خاص (کافی) است؛ ضعیف تلقی می‌گردد و از اعتبار ساقط است و هرگز نمی‌توان به آن استناد کرد. در کتاب‌های حدیث شیعه روایاتی وجود دارد که اهل بیت علیهم‌السلام، یکی از راه‌های تشخیص درستی یا نادرستی حدیث را مطابقت یا عدم مطابقت با قرآن معرفی کرده‌اند و از این روایات با عنوان «روایات عرضه بر قرآن» یاد می‌شود (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۰۶) حال اگر واقعاً قرآن تحریف شده بود، هرگز ائمه علیهم‌السلام، شیعیان را به عرضه روایات بر قرآن امر نمی‌کردند؛ چه اینکه درستی یا نادرستی حدیثی مشکوک را نمی‌توان با قرآن مشکوک سنجید؛ زیرا زمانی قرآن می‌تواند معیاری برای سنجش درستی یا نادرستی حدیث تلقی گردد که خود از هرگونه تحریفی مصون بوده باشد.

«از روایاتی که در آنها آمده است: احادیث ما را بر قرآن عرضه بدارید، آنچه موافق قرآن بود، بگیرید و عمل کنید و آنچه مخالف قرآن بوده باطل است و ما آن را نگفته‌ایم؛ به خوبی استفاده می‌شود که از نظر ائمه معصومین علیهم‌السلام، قرآن موجود در دست مسلمانان همان قرآنی است که بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده و هیچ‌گونه تحریفی در آن واقع نشده است، وگرنه صحیح نبود، آن را مرجع تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح برای مسلمانان قرار دهند» (طاهری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰). یکی از موضوعات مهم در این زمینه (علوم قرآنی)، انقسام وحی به «وحی قرآنی» و «وحی بیانی» است. معنای وحی قرآنی، همان وحی اصطلاحی است که لفظ و معنا با هم از جانب خداوند متعال به نبی وحی شده و در قالب آیات و سوره‌ها بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است. بر اساس نص قرآن کریم، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، علاوه بر ابلاغ آیات قرآن، وظیفه تبیین آیات را بر عهده دارد (نحل: ۴۴).



بنابراین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مکلف است تفسیر و توضیح آیات را نیز از فرشته وحی بشنود و برای مردم بازگوید. از این رو، ایشان همواره پس از تلاوت آیات نازل شده، معانی، مصادیق، متفرعات، عام و خاص، محکم و متشابه آیات را هم برای کاتبان وحی بازگو می کرد و آنها همه را در ذیل آیات می نوشتند. آنچه در تفسیر و تبیین آیات مطرح می شد که معنا از خداوند و الفاظ از پیامبر بود «وحی بیانی» نام دارد (ر.ک: عسکری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶۰)^[۴].

با توجه به این تقسیم بندی می توان چنین نتیجه گرفت که برخی روایاتی که آیات قرآن را بیش از آن مقدار مشخص شده معرفی می کنند؛ در حقیقت، ناظر به قسم دوم وحی یعنی، «وحی بیانی» می باشند.

وجود روایت دال بر تحریف در منابع اهل سنت

روایات دال بر تحریف قرآن فقط در برخی منابع روایی شیعیان مطرح نبوده، بلکه مثل این روایات با وسعت بیشتری در منابع اهل سنت هم وجود دارد. در برخی از کتاب های حدیثی اهل سنت که از آنها به «صحیح» نام می برند، احادیث فراوانی وجود دارد که بر تحریف قرآن به زیاده یا نقصان دلالت می کند که به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم:

۱. ابن عباس نقل می کند که عمر گفته است: «هر آینه ترسیدم اگر مدتی بر مردم بگذرد، کسی بگوید که ما این آیه را در کتاب خدا نیافتیم! و لذا به سبب ترک یکی از واجبات الهی به گمراهی بیفتند؛ درحالی که سنگسار کردن حکمی است که باید درباره زناکار اجرا شود؛ به همین سبب، این آیه را خواندم [و به قرآن اضافه کردم]: اگر پیرمرد و پیرزن زنا کردند، حتماً هر دو را سنگسار کنید...!» (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۶۲ و ۲۶۵۰)^[۵].

۲. عایشه می گوید: «آیه رجم زانی و آیه شیر دادن به مرد بزرگسال ده بار نازل شد و در ضمن صحیفه ای زیر رختخوابم قرار داشت و چون ما به کفن و دفن رسول خدا صلی الله علیه و آله مشغول شدیم، بره یا بزغاله ای وارد اتاق شد و آن را خورد!» (همان، ج ۶، ص ۷۲ و ۱۹۳۴).^[۶]

۳. عمر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می کند: «قرآن دارای یک میلیون و بیست و

هفت هزار حرف است. پس هرکس که آن را با صبوری و برای رضای خداوند بخواند، در ازای هر حرف حورالعینی به او داده خواهد شد» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۶۱؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۰ و سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۶۹۹).^[۷] این در حالی است که قرآن موجود، بنابر آنچه بزرگان اهل سنت مانند امام قرطبی و دیگران می‌گویند، بیش از ۳۴۰ هزار و ۷۴۰ حرف نیست.

در جمع‌بندی پیرامون این روایات باید گفت: اگر ذکر چنین روایاتی در کتاب‌های حدیثی شیعه، دلیل اعتقاد همه شیعیان به تحریف قرآن و یا کفر نویسنده است؛ چرا در کتاب‌های حدیثی اهل سنت چنین روایاتی وجود دارد؟ آیا می‌توان همه اهل سنت را به چنین اعتقادی متهم کرد؟! آیا وجود چنین روایاتی در کتاب‌های مهم اهل سنت دلیل کفر نویسندگان آن است؟! شیعیان هرگز به صحت روایات کتاب‌های حدیثی خود به طور مطلق قائل نبوده و همیشه روایات را پس از بررسی سندی و دلالتی می‌پذیرند، حال آنکه اهل سنت تمامی روایات صحاح سته را مطلقاً صحیح می‌دانند؟! نتیجه آنکه تشیع با پیروی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امامان معصوم علیهم السلام و علمای خود، هرگونه تحریفی را از قرآن کریم نفی کرده و همیشه در پی اثبات عدم تحریف قرآن برآمده و هیچ‌گاه اعتقاد عدم تحریف از روی تقیه نبوده است.

رد ادعای تقیه

مراجعه به کتاب‌های عالمان شیعه، گویای آن است که کتاب‌ها و مقالات آنها از دلایل قرآنی، لبریز است. از این رو، به روشنی معلوم می‌شود که دست کم در این مورد مهم، تقیه‌ای در کار نبوده و قریب به اتفاق شیعیان، اعتقاد راسخ دارند که قرآن از هرگونه تحریف لفظی مصون مانده است.

به بیانی دیگر تقیه دو گونه است: تقیه خوفی و تقیه مداراتی؛

«تقیه خوفی» در جایی مصداق می‌یابد که اظهار اعتقاد قلبی، خطر یا ضرری را نسبت به جان، آبرو یا مال خود شخص، مؤمنان، بستگان، اسلام یا مذهب متوجه سازد و «تقیه مداراتی» در جایی است که خطر یا ضرر در امور یاد شده وجود ندارد؛ ولی انسان با تقیه کردن، بهتر می‌تواند مسئولیت دینی خود را در هدایت و ارشاد دیگران و تقویت وحدت و اخوت اسلامی انجام دهد.





بر این اساس، تقیه در جایی محقق شده و توجیه می‌یابد که مقتضای آن وجود داشته باشد؛ اما در جایی که نه خوف ضرر وجود دارد و نه نیازی به مدارا کردن معنی ندارد که انسان به تقیه روی آورد. لذا صحیح نیست که نسل‌های متوالی شیعیان بخواهند عقیده خود را - آن هم برای همیشه - پنهان کنند.

اگر واقعاً عالمان بزرگی چون شیخ طوسی و شیخ صدوق در مورد تحریف قرآن تقیه کرده باشند، پس چرا نه تنها در هیچ یک از کتاب‌هایشان به این مطلب اشاره نکرده‌اند، بلکه برای اعتقاد به عدم تحریف قرآن دلیل‌های فراوانی آورده‌اند؟! درحالی‌که با توجه به تعریف تقیه، شخص باید ابتدا حقیقت را بداند و سپس برای تحصیل مصلحتی عقلایی آن را پنهان کند. از آنجا که شیعیان از فقیهانی چون شیخ طوسی و شیخ صدوق تقلید و تبعیت می‌کنند، از کجا بدانند که حقیقت چیست تا پس از آن برای مصالحی تقیه کنند؟! آیا دیگر به چنین عملی می‌توان تقیه گفت؛ یا اینکه این تقیه تا چه زمانی باید ادامه یابد؟! مهم‌تر اینکه عالمان شیعه به دلایل عقلی عدم تحریف قرآن که خود بر آن پای فشرده‌اند، چه پاسخی می‌دهند؟! معجزه بودن آیات قرآن را چگونه توجیه می‌کنند؟! و ده‌ها سؤال دیگر که هرگز جواب قانع‌کننده نخواهند داشت؛ زیرا نه می‌توان در مقابل دلیل عقلی ایستاد و نه در مقابل اعجاز و تحدی قرآن، ادعای تحریف کرد. نبود پاسخ قانع‌کننده به چنین سؤالاتی، اثبات می‌کند که اکثر عالمان شیعه در مورد عدم تحریف قرآن نه تنها تقیه نکرده‌اند، بلکه واقعاً به عدم تحریف قرآن اعتقاد دارند و در این زمینه هرگز از باب تقیه یا مدارا با اهل سنت سخن نگفته‌اند!

اذعان، تصریح و تأکید بزرگان از علمای شیعه در دوره‌های مختلف این حقیقت را روشن می‌سازد که علمای شیعه هیچ‌گاه قائل به تحریف قرآن نبوده‌اند. در کتاب «صيانة القرآن من التحريف» نام بیست و دو نفر از علمای بزرگ شیعه از گذشته تا عصر حاضر آمده است که در کتاب‌های خود به عدم تحریف قرآن تصریح کرده‌اند. بزرگانی چون شیخ صدوق (ت ۳۸۱)، شیخ مفید (ت ۴۱۳)، شریف مرتضی (ت ۴۳۶)، شیخ طوسی (ت ۴۶۰)، فضل بن حسن طبرسی (ت ۵۴۸)، علامه حلی (ت ۷۲۶)، محقق اردبیلی (ت ۹۹۳)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (ت ۱۲۲۸)، شیخ محمدحسین کاشف الغطاء

(ت ۱۳۷۳)، حارثی عاملی (ت ۱۰۳۱)، فیض کاشانی (ت ۱۰۹۰)، حرّ عاملی (ت ۱۱۰۴)، محقق تبریزی (۱۳۰۷)، حجت بلاغی (ت ۱۳۵۲)، سیدمحسن اعرجی (ت ۱۲۲۷)، محقق کرکی، سیدشرف‌الدین عاملی (ت ۱۳۸۱)، سیدمحسن امین عاملی (ت ۱۳۷۱)، علامه امینی، علامه طباطبایی (ت ۱۴۰۲)، امام خمینی رحمه الله، آیت‌الله خوئی (معرفت، ۱۳۸۱ ش، ۷۲-۵۵).

مرحوم طبرسی رحمه الله می‌گوید:

«مذهب صحیح امامیه این است که هیچ‌گونه تغییری در قرآن راه نیافته، همان‌طور که سیدمرتضی در جواب مسائل طرابلسیات به‌طور مبسوط و کامل به اثبات آن پرداخته است. سیدمرتضی می‌گوید: بدان‌سان که ما به بودن شهرها و حوادث بزرگ عالم و کتاب‌های معروف و اشعار عرب، علم و یقین داریم؛ هم‌چنین به دست نخوردن قرآن یقین و علم داریم؛ با اینکه در این امور توجه و عنایت شدید به حفظ و نقل آنها به اندازه قرآن ابداً نبوده است؛ چه قرآن معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مأخذ و سند احکام دینی اسلام است.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷).

صاحب تفسیر جامع می‌نویسد:

«شیخ طوسی فرمود: اما گفت‌وگو در زیادتی و نقصان قرآن از چیزهایی است که لایق مذهب امامیه نیست؛ زیرا زیاد کردن در آن، اجماع است بر باطل بودنش و هرگز زیاد نشده و هم‌چنین است نقصان آن. سیدمرتضی علم‌الهدی فرموده است: علم به صحیح بودن قرآن، مانند علم افراد بشر است به شهرها و بلدان و مانند علم به حوادث بزرگ عالم و این علم به تواتر به ما رسیده است؛ زیرا قرآن معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مأخذ دانش شرعیه و احکام دینیه است و مسلمین در حفظ و حراست آن کوشش کرده و در رفع اختلاف قرائت و اعراب حروف اهتمام نموده‌اند. چگونه تغییر و تبدیل در آن جایز باشد، با آن مراقبت و دقتی که در ضبط قرآن شده است؟! قرآن در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر همین طریقی که فعلاً هست، جمع و مرتب شده و درس داده و حفظ می‌شد. جمعی از صحابه مانند ابن‌مسعود و ابی‌بن‌کعب کراراً در حضور



پیامبر اکرم ﷺ قرآن را ختم کرده‌اند. حال هرکس به خلاف این عقیده باشد، (از امامیه و حشویه)، بر او اعتنایی نشود.» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴).

براساس صراحت کلام عالمانی مانند طبرسی، سیدمرتضی و شیخ طوسی، و با توجه به اینکه قرآن هم معجزه است و هم عدم تحریفش به حد تواتر به ما رسیده است؛ تحریف آن از منظر عقل امری محال خواهد بود و شیعیان همیشه بر این باور بوده‌اند که قرآن موجود همان است که بر رسول مکرم اسلام ﷺ نازل شده است.



جمع بندی

۱. تشیع دلایل محکمی ارائه می کند که به طور صریح و قاطع، امکان وقوع تحریف در قرآن کریم را رد می کند. مهم ترین این ادله عبارت اند از: شواهد تاریخی، ضرورت تواتر قرآن، اعجاز قرآن، ضمانت الهی، عرضه روایات بر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام مبنی بر عدم وقوع تحریف در قرآن کریم.
۲. اعتقاد راسخ و مبتنی بر عقلانیت دینی شیعیان، آن است که قرآن موجود در دست مسلمانان هرگز دچار تحریف به کم یا زیاد نشده است.
۳. آیات قرآن، همان گونه که بر قلب پیامبر اکرم ﷺ رحمت نازل شده و به امر آن بزرگوار مکتوب گشته، تاکنون باقی مانده است.
۴. تحریف دارای دو قسم کلی با عنوان «تحریف معنوی» و «تحریف لفظی» است. تحریف لفظی نیز، بر دو قسم «تحریف به زیاده» و «تحریف به نقیصه» می باشد. نکته قابل توجه این است که تحریف لفظی در هیچ یک از اقسامش درباره قرآن صورت نگرفته است.
۵. روایاتی که در برخی از کتاب های روایی گردآوری شده و به ظاهر مؤید تحریف در قرآن است؛ یا از نظر سند و محتوا ضعیف و مردود است و یا از لحاظ محتوا لازم التأویل.
۶. عالمان بزرگ شیعه در طول تاریخ، کتاب های فراوانی در دفاع از انگاره عدم تحریف قرآن نگاشته و با قاطعیت و جدیت مثال زدنی انگاره تحریف قرآن را باطل دانسته و پیرایه اتهام اعتقاد به تحریف قرآن را از دامن عقاید ناب شیعی زدوده اند.
۷. روایات موجود در کتاب شریف «الکافی» که دال بر تحریف قرآن کریم است، به تصریح خود مؤلف (مرحوم کلینی رحمته الله) در مقدمه، باید درباره همه آنها بررسی دلالتی صورت گیرد که طبعاً در صورت مخالفت با کتاب و سنت قطعی هرگز مورد پذیرش واقع نمی شوند.
۸. روایت دال بر تحریف قرآن فقط در منابع حدیثی شیعه وجود ندارد، بلکه در کتاب های معتبر اهل سنت، از قبیل سنن ابن ماجه نیز یافت می شود.
۹. در تبیین روایات تحریف، باید بین مقوله وحی قرآنی و وحی بیانی، تفاوت قائل شد.





پی‌نوشت‌ها

[۱] و تَحْرِيفُ الْقَلَمِ: قَطُّهُ مُحَرَّفًا. و قَلَمٌ مُحَرَّفٌ: عُدِلَ بِأَحَدِ حَرْفَيْهِ عَنِ الْآخَرِ؛... و تَحْرِيفُ الْكَلِمِ عَنِ مَوَاضِعِهِ: تَغْيِيرُهُ. و التحريف في القرآن و الكلمة: تغيير الحرف عن معناه و الكلمة عن معناها و هي قريبة الشبه كما كانت اليهود تُغَيِّرُ مَعَانِيَ التَّوْرَةِ بِالْأَشْبَاهِ، فَوَصَفَهُمُ اللَّهُ بِفَعْلِهِمْ فَقَالَ تَعَالَى: يَحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (ابن منظور: ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «حرف»).

[۲] یا اخی ارشدک الله إنه لا یسع احداً تَمِیِزُ شَیْءٍ مِمَّا اخْتَلَفَ الرِّوَايَةُ فِیْهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِرَأْيِهِ الْإِلَهِيِّ مَا أَطْلَقَهُ الْعَالَمُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِعْرَضُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عِزُّهُ وَ جَلُّ فَخْذُهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فِرْدَوْهُ». و قوله: «دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرِّشْدَ فِیْ خِلَافِهِمْ». و قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رِيبَ فِیْهِ». و نحن لَنَعْرِفُ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ إِلَّا أَقْلَهُ وَ لَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَ لَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالَمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَبُولِ مَا وَسَّعَ مِنَ الْأَمْرِ فِیْهِ بِقَوْلِهِ: «بِأَيِّمَا اخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكُمْ». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷).

[۳] قرائن حجیت حدیث در نزد قدما عبارت است از: وجود حدیث در چندین اصل از اصول اربعه‌أه؛ وجود حدیث در یک اصل به طرق متعدد؛ وجود حدیث در اصلی که گردآورنده آن از اصحاب اجماع (افرادى مثل زرارۀ و محمدبن مسلم و ...) است؛ وجود حدیث در کتابی که بر معصوم، عرضه شده و امام آن را ستایش کرده است؛ وجود حدیث در کتاب‌های مورد اعتماد شیعه؛ موافقت حدیث با ادله عقلیه، نص کتاب، سنت قطعی و اجماع علمای شیعه (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۳ و فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲).

[۴] و كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الْكِتَابَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر: ۹) أطلق الذكر و أطلق الحفظ فالقرآن محفوظ بحفظ الله عن كل زيادة و نقيصة و تغيير فى اللفظ أو فى الترتيب يزيله عن الذكريه و يبطل كونه ذكر الله سبحانه بوجه. فقد تبين مما فصلناه أن القرآن الذى أنزله الله على نبيه ﷺ و وصفه بأنه ذكر محفوظ

على ما أنزل مصون بصيانة إلهية عن الزيادة و النقيصة و التغيير كما وعد الله نبيه فيه (طباطبائي، ١٣٧٤، ج ١٢، ص ١٠٦).

[٥] ثالثاً - ما أوحى الله الى رسله: ينقسم ما أوحى الله الى رسله الى قسمين: أ - ما أوحى إليهم لفظه و معناه و كان ذلك شأن كتبه التي أنزلها إلى رسله و آخرها القرآن الكريم. ب - ما أنزل الله المعنى و بلغته رسله بلفظهم و هذا ما يسمى بالمصطلح الإسلامى سنة الرسول و من جملتها أحاديث الرسول ﷺ فى تفسير

أى القرآن و بيان مجملها و متشابهها (ر.ك: عسكرى، ١٣٧٤، ج ١، ص ٢٦٠).
[٦] حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ مَا أَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَضْلُوا بِتَرْكِ قَرِيبَةٍ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ أَلَا وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ إِذَا أَحْصَى الرَّجُلُ وَقَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ حَمْلٌ أَوْ اعْتَرَفَ وَقَدْ قَرَأَتْهَا الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَى فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ. رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ (ابن ماجه، ١٤١٨ق، ج ٨، ص ٦٢ و ٢٦٥٠).

[٧] حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ وَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَقَدْ نَزَلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَ رَضَاعَةُ الْكَبِيرِ عَشْرًا وَلَقَدْ كَانَ فِي صَحِيفَةٍ تَحْتَ سَرِيرِي فَلَمَّا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ تَشَاغَلْنَا بِمَوْتِهِ دَخَلَ دَاجِنٌ فَأَكَلَهَا (همان، ج ٦، ص ٧٢ و ١٩٣٤).

[٨] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ آدَمَ بْنِ أَبِي إِيَّاسٍ الْعَسْقَلَانِيُّ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي آدَمَ بْنِ أَبِي إِيَّاسٍ ثَنَا حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ ﷺ الْقُرْآنُ أَلْفُ حَرْفٍ وَ سَبْعَةٌ وَ عَشْرُونَ أَلْفَ حَرْفٍ فَمَنْ قَرَأَهُ صَابِرًا مُحْتَسِبًا كَانَ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ زَوْجَةٌ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ. « لا يروى هذا الحديث عن عمر رضى الله عنه إلا بهذا الإسناد تفرد به حفص بن ميسرة (طبرانى، ١٤١٥ق، ج ٦، ص ٣٦١؛ سيوطى، ١٤١٦ق، ج ١، ص ١٩٠؛ همان، ١٤٠٤ق، ج ٨، ص ٦٩٩).





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابن ماجه، محمد بن یزید القزوينی، *سنن ابن ماجه*، قاهره: دارالفکر، ۱۴۱۸ ق.
۳. بروجردی، سید محمد ابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران: صدر، ۱۳۶۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *نزاهت قرآن از تحریف*، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۶. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. _____، *الاتقان فی علوم القرآن*، لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
۹. طوسی، محمد بن الحسن، *العدة فی الاصول الفقه*، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم: ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۱. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۷۴.
۱۲. طاهری خرم آبادی، حسن، *عدم تحریف قرآن*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، قاهره: مکتبة ابن تیمیة، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. عسکری، مرتضی، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، قم: کلیة اصول الدین، ۱۳۷۴.
۱۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.

۱۷. معرفت، محمدهادی، *صيانة القرآن من التحريف*، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱.

۱۸. _____، *تحریف ناپذیری قرآن*، ترجمه علی نصیری، تهران: سمت، ۱۳۷۹.

۱۹. _____، *علوم قرآنی*، قم: یاران، ۱۳۸۷.



ساختن حرم و بارگاه از منظر قرآن کریم، سنت و سیره مسلمانان

احمد رضا دردشتی*

محمد رضا پیری*

چکیده

تأثیرپذیری وهابیت از اندیشه‌های ابن تیمیه، زمینه‌ساز ایرادها، اشکالات و اتهام‌های زیادی علیه شیعیان بوده است. یکی از ایرادهای مطرح، ساختن بارگاه، بنای ضریح و حرم خواندن قبور اولیای الهی است. وهابیان این رفتارها را حرام و مشرکانه دانسته و معتقدند که این امور از بدعت‌های شیعیان است که جایی در عقائد، احکام اسلامی و سیره پیوسته عموم مسلمانان ندارد. اتهام رفتارهای مشرکانه در حالی پیوسته به پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) نسبت داده می‌شود که در قرآن کریم و سیره مستمر مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون، مشروعیت، بلکه رجحان بنای بارگاه و ضریح بر قبور صالحان و حرم خواندن آن بارگاه‌ها و نماز و عبادت در آن مکان‌ها تأیید شده است؛ بسیاری از صحابه، تابعان و عالمان اهل سنت به زیارت قبور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و امامان شیعه (علیهم‌السلام) و بزرگان دین رفته و به آنان توسل می‌جسته و در کنار مراقب آنان به عبادت و استغاثه به درگاه خداوند می‌پرداخته‌اند. شیوه رفتار صحابه، تابعان و دیگر مسلمانان با قبور اولیای الهی در طول تاریخ دلیل محکمی علیه ادعاهای بی‌اساس وهابیان است.

کلیدواژگان: حرم، قبور اهل بیت (علیهم‌السلام)، شرک، شیعیان، وهابیان، بنای بارگاه.

*. دانشجوی دکتری قرآن و علوم روانشناختی جامعة المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمیه؛ ahmad.rezaporsesh@gmail.co

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه قم؛ piry313@yahoo.com

مقدمه

اعتقادات و نظریات کلامی و فقهی وهابیان از افکار و نظریات کلامی و فقهی ابن تیمیه متأثر است. آنان در بسیاری از مسائل عبادی و اجتماعی بر خلاف اجماع مسلمانان می‌اندیشند و عموم مسلمانان را به سبب تفاوت و تضاد فکری با آنان، به شرک و ارتداد متهم می‌کنند. یکی از مسائل اختلافی، حکم فقهی ساختن بارگاه بر قبور اولیا و صالحان و حرم خواندن آن است. وهابیان چنین کارهایی را حرام و مشرکانه دانسته و به شدت آن را محکوم می‌کنند. ابن تیمیه در این باره چنین می‌نویسد: «حرم‌های ساخته شده بر قبور انبیاء و صالحان و اهل بیت (علیهم‌السلام)، تماماً از بدعت‌های حرامی است که در دین اسلام ایجاد شده و برخلاف دین الهی و نوعی شرک است!» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۴۳۷).

در این نوشتار با بررسی انتقادی ادله وهابیان و ارائه ادله گوناگون دینی اثبات خواهیم کرد که ساختن بارگاه بر قبور امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) و دیگر اولیای الهی نه تنها مباح است؛ بلکه از منظر دین، رفتاری مستحب و مستحسن به‌شمار می‌رود.

ضرورت پرداختن به این مباحث به صورت علمی، منطقی و به دور از هیجان و تعصب بر کسی پوشیده نیست. امروزه وهابیان با بکارگیری انواع روش‌های تبلیغی، به خصوص بهره جستن از فضای مجازی و شبکه‌های ماهواره‌ای، ضمن تبلیغ و ترویج اعتقادات و ارزش‌های مورد قبول خود، به باورها و ارزش‌های دیگر مسلمانان، خصوصاً پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) حمله می‌کنند و از سال‌ها پیش آتش جنگ‌های مذهبی را در میان مسلمانان شعله‌ور ساخته و همچنان بر آن می‌دمند. شکی نیست که بسیاری از کسانی که به گروه‌های تکفیری می‌پیوندند، خصوصاً جوانان پسر و دختر، از آگاهی و اطلاعات بسیار اندکی درباره مبانی و مسائل اسلامی، خصوصاً مسائل اختلافی میان مذاهب، برخوردارند و همین آگاهی اندک زمینه را برای شستشوی مغزی آنان فراهم می‌سازد. از این رو لازم است علمای اسلامی از همه فرقه‌ها و مذاهب، به بحث‌های علمی و منطقی بدون تعصب و هیجان پرداخته و زمینه را برای افزایش و تعمیق خودآگاهی اسلامی ایجاد کنند. افزون بر آنچه گفته شد، مباحث



اختلافی میان فرق اسلامی در حوزه‌های مختلف کلامی و فقهی، همواره مباحثی نو شونده بوده و در هر زمان به صورت‌های گوناگون و به علل مختلف، بازتولید شده است. بنابراین هرچند پاره‌ای از این مسائل از سال‌های بسیار دور در میان عالمان مسلمان محل بحث و نقادی بوده اما اهمیت پرداختن به آن در زمان ما همچنان حفظ شده است.

امروزه بسیار لازم است که مباحث اسلامی، خصوصاً مباحث اختلافی، با قلمی روزآمد، بیانی روشن و در قالب‌هایی متناسب با ادبیات زمانه به نسل‌های مسلمان کنونی ارائه شود و راه برای تعامل‌های علمی بیش از پیش هموار گردد. امروزه مسئله بنای بارگاه و حرم ساختن و حرم خواندن مراقد اهل بیت علیهم‌السلام یکی از رفتارهای فرهنگی راهبردی است. اگرچه در گذشته بنای گنبد و بارگاه بر قبور اولیا بیش از هر چیز، برای تکریم مقام آنان بود، در این زمانه، مراقد آنان به پایگاه‌های استراتژیک فرهنگی و خاستگاه تولید و بازتولید عناصر فرهنگ دینی تبدیل شده است. از این رو اهمیت پرداختن به عمران و آبادی این بناها از یکسو و استفاده از موقعیت فرهنگی و معنوی آن برای گسترش و تعمیق فرهنگ دینی، قابل انکار نیست. از این رو پاسخ به شبهات مطرح شده درباره زیارت و تکریم مراقد امامان و امام زادگان و تبیین کارکردها و آثار مثبت چنین مکان‌ها و مناسکی از اهمیت زیادی برخوردار است. در این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، به تبیین خاستگاه دینی چنین مناسکی با استناد به منابع تشریع دینی، یعنی قرآن کریم، سنت پیامبر و سیره متشرعان خواهیم پرداخت.

مبانی انسان‌شناختی فقه اسلامی

فقه اسلامی، اصل در همه رفتارهای انسان را اباحه می‌داند، مگر آنکه حرمت یا وجوب رفتاری با دلائل معتبر فقهی اثبات شود. فقه اسلامی بر بنیاد مصالح و مفاسد واقعی بنا شده و تا حد ممکن به آزادی و آسایش انسان‌ها احترام نهاده است. از یکسو بی‌عتل و بدون حکمت، آزادی عمل آنان را محدود نساخته و از دیگر سو از مصالح و مفاسد واقعی که دین و دنیای آنان را به صورت جدی متأثر می‌سازد و سعادت حقیقی آنان را





تأمین یا تخریب می‌کند، غفلت نورزیده است. بر این اساس، حکم اولی در همهٔ مسائلی که انسان با آن روبرو می‌شود، اباحه است؛ مگر اینکه با دلیل معتبر عقلی یا نقلی (قرآن و سنت) حکم دیگری اعم از حرمت یا وجوب برای آن مقرر شده باشد. مسائلی مانند توسل، زیارت، ساختن حرم، آیین‌های مذهبی در احترام به قبور اولیا و غیره هم از این قاعده مستثنا نیست و اگر دلیل محکم و معتبری بر حرمت آنها نداشته باشیم، حکم حلیت و جواز آن مستمراً جاری خواهد بود؛ چه رسد به آنکه ادله‌ای دال بر جواز و حتی استحباب آن در منابع معتبر دینی، موجود باشد. از این رو در بحث‌های اختلافی میان وهابیان با عموم مسلمانان، روش صحیح حل اختلاف این است که وهابیان بر نظر خود اقامه دلیل کنند؛ نه آنکه عموم مسلمانان موظف باشند برای اثبات نظرات فقهی خود وهابیان را مجاب گردانند! اگر دلائل ارائه شده از سوی وهابیان توان اثبات نظریات آنان را نداشته باشد، بر طبق قاعده اصالة الاباحه، همهٔ رفتارهایی که از سوی آنان مشرکانه تلقی می‌شود، مباح خواهد بود.

قرآن کریم و ساختن بارگاه بر قبور نیکان

اولین و مهم‌ترین منبع تشریع اسلامی، قرآن کریم است. پایهٔ همهٔ احکام فقهی را می‌توان و باید در قرآن کریم جستجو کرد؛ هرچند تفصیلات آن احکام در منابع دیگر بیان شده است. از این رو به صورت منطقی باید مسئلهٔ جواز یا عدم جواز ساختن بارگاه و حرم خواندن مراقد امامان را نخست در قرآن کریم بررسی کنیم. در قرآن کریم دو آیه وجود دارد که غالب مفسران اهل سنت برای اثبات جواز ساختن بارگاه بر قبور صالحان، به آنها استناد کرده‌اند:

۱. ﴿إِذِيتَنَازُ عُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ و یادآور آن هنگام را که دربارهٔ کار آنها [اصحاب کهف] میان آن مردم اختلاف افتاد؛ پس برخی گفتند که بر (غار) آنها بنایی بسازیم؛ خداوندگارشان به آنها داناتر است؛ [اما] کسانی که بر ماجرای آنان اطلاع یافتند گفتند که مسجدی (برای یکتاپرستی) بر غار آنان بسازیم» (کهف: ۲۱).

در این آیه خداوند به پایان ماجرای اصحاب کهف اشاره می‌کند، پس از آنکه



جوانمردان کوه آنجلس از خواب ۳۰۰ ساله بیدار شدند، کسی را برای خرید غذا به شهر روانه کردند. فرستاده که از حقیقت ماجرا مطلع نبود با پول‌هایی که از پیش در اختیار داشت برای خرید نان و آذوقه به مغازه‌ها مراجعه می‌کرد؛ در این میان برخی از مردم به وضعیت ظاهری مشکوک او پی‌بردند و کار به مأموران انتظامی شهر، ارجاع شد و آرام آرام راز ۳۰۰ ساله خواب اصحاب کهف فاش گردید. از آنجا که چند قرن از دوره دقیانوس و فرار مردان غارنشین می‌گذشت و در این سال‌ها خداپرستان به حکومت رسیده بودند، مردم مشتاقانه برای دیدن اصحاب کهف در کنار کوه گرد آمدند. همه منتظر بودند تا آن جوانمردان را از نزدیک زیارت کنند. اما وقتی فرستاده غارنشینان وارد غار شد تا ماجرا را برای رفیقان خود تعریف کند، ناگهان دهانه غار بهم آمد و دسترسی به غارنشینان برای مردم ناممکن شد. مردم هراسان و پرس و جویمان در کنار غار به گفتگو و مذاکره پرداختند و هر گروهی نظر خاصی را درباره غار و غارنشینان مطرح می‌کرد. برخی پیشنهاد کردند که بر در غار بنای یادبودی ساخته شود. ظاهر آیه نشان می‌دهد که مهم‌ترین و مقبول‌ترین نظر این بود که برای تجلیل از شخصیت و رفتار اصحاب کهف، بر در غار مسجدی ساخته شود که از آن پس محل عبادت خداپرستان قرار گیرد. از طرفی روش بحثی و علمی قرآن کریم این است که هر جا نظر نادرستی در موضوعات دینی از کس یا کسانی مطرح شود، حتماً درباره آن اظهار نظر کرده و حکم بطلان و وجه یا وجوه بطلان آن را به تصریح یا تلویح بیان می‌کند. اما می‌بینیم که در این جا بدون هیچ اظهار نظر صریح یا اشاره‌ای از کنار نظر این گروه عبور می‌کند. عدم اظهار نظر قرآن دلیل روشنی بر جواز این نظر (ساخن مسجد در کنار غاری که محل دفن اصحاب کهف است) است.

طبری در تفسیر آیه می‌نویسد: «مشرکان گفتند: بر قبر آنان بنای یادبودی بسازیم؛ زیرا غارنشینان، فرزندان اجداد ما بوده‌اند؛ اما خداپرستان گفتند: ما به تصمیم‌گیری سزاوارتریم! چون آنان مؤمن و موحد بودند و می‌بایست بر قبر آنها مسجدی برای عبادت خداوند بنا کنیم» (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۶۳۵).

بنابراین سیاق آیه، سیاق تأییدی است و آیه نشان‌گر تأیید ایده مسجدسازی بر غار مردان آنجلس از سوی مؤمنان است. زمخشری در تفسیر آیه می‌نویسد: «بر در غار



مسجدی بنا می‌کنیم تا مؤمنان در آنجا نماز بخوانند و به محل دفن اصحاب کهف تبرک بجویند!» (زمخشری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۶۵).

بنا به آیه مذکور چنانچه بنای بارگاه و معبد بر قبور اولیای الهی شرک می‌بود، قرآن کریم پس از نقل داستان می‌بایست ایده و عمل مؤمنان را مردود معرفی کند؛ ولی هیچ‌گونه رد یا انکاری در آیه یا پس از آن نیامده است؛ حتی سیاق آیه از تأیید تلویحی آن حکایت می‌کند. بر این اساس آیه مذکور بر جواز، بلکه استحباب ساخت مکان عبادت در کنار قبور پیامبران و اولیای الهی دلالت دارد.

۲. ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾؛ در خانه‌هایی که خداوند اذن داده والا مرتبه باشد و در آن نام او برده شود؛ صبحگاهان و عصرگاهان در آن خانه‌ها تسبیح او کنند!» (نور: ۳۶).

بنا به روایاتی که ذیل آیه مذکور وارد شده، مراد از «بُیُوتٍ» در این آیه خانه‌های انبیاست. در روایاتی چنین آمده است: «یکی از صحابه از نبی مکرم ﷺ پرسید: «ای رسول خدا! مراد از آن بیوت چیست؟ پیامبر اکرم ﷺ فرمود: مراد خانه‌های انبیاء است. ابوبکر پرسید: «آیا خانه علی و فاطمه هم جزء خانه‌های انبیاست؟ پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «آری! از بافضیلت‌ترین آن خانه‌هاست!» (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰۳). پس مراد از بیوت در این آیه، بیوت انبیاست و خانه امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه زهراء علیهما السلام هم از برترین آن خانه‌هاست و از این رو عبادت در کنار خانه آنها با اذن الهی همراه است!

در تبیین معنای «تُرْفَع» روایات زیادی از طرق مختلف وارد شده است. ابن عباس و مجاهد بر این باورند که مراد از «تُرْفَع» برافراشته شدن بنا و برآمدن ساختمان آن خانه‌هاست: «ترفع، ای تُبْنی و تُعلی؛ ساختمان‌هایی بر آن خانه‌ها بنا شود و بنای آن برافراشته گردد» (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۲۸). حسن بصری و ضحاک گفته‌اند که مراد از ترفع، محترم و گرامی داشتن آن خانه‌هاست (جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۹۸) و از آنجا که ساختن بارگاه و نظافت و مراقبت از آن جهت عبادت، یکی از مصادیق مهم تکریم است، ساختن بارگاه بر خانه‌ها و قبور اولیای الهی مجاز و مباح بلکه مستحب خواهد بود.



زمخشری در تفسیر آیه می‌نویسد: «رفع بیوت، یا به معنای بنای بیوت است؛ همانند آیه شریفه ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ و یا به معنای تعظیم بیوت و بالا بردن قدر و منزلت بیوت است» (زمخشری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۴۷). نتیجه آنکه اگر مراد از رفع در «أَنْ تُرْفَعَ» بنای ظاهری باشد، دلالت صریح آیه بر جواز، بلکه استحباب بنای بارگاه و معبد بر بیوت انبیا و اولیاست؛ خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه مدفن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تعدادی از ائمه علیهم السلام در خانه‌هایشان بوده است؛ اما اگر مراد از رفع در «أَنْ تُرْفَعَ» خصوص رفع ظاهری نباشد، اطلاق آیه در جانب «ان ترفع» شامل هرگونه رفعت و بلندی، اعم از رفعت مادی و رفعت معنوی می‌شود. بنابراین آیه بر اذن خداوند به تکریم و حفظ بیوت انبیا و اولیای الهی دلالت می‌کند و اطلاق این معنا، ساختن بارگاه بر قبور اولیای الهی و تعمیر آن را نیز شامل می‌شود! زیرا عرف، از اطلاق جواز یا استحباب تکریم، همه مصادیق آن را فهم می‌کند. بنابراین هر معنایی که از «رفع» مراد باشد، به صراحت یا دلالت التزام بر بنای بارگاه بر قبور انبیاء و اولیاء، حرم‌سازی و نصب ضریح و گنبد و مناره بر آن، به‌عنوان یکی از مصادیق بارز گرامی داشتن بیوت انبیا و ائمه علیهم السلام است، دلالت خواهد کرد.

اهتمام صحابه پیامبر و تابعان بر جواز ساختن حرم

گزارش‌های فراوانی در کتاب‌های اهل سنت وجود دارد که از اهتمام ویژه صحابه و تابعان به ساختن بنا بر قبور حکایت دارد. شواهد بسیاری نشان می‌دهد قبر پیامبر و بسیاری از صحابه آن حضرت همواره مورد تکریم مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون بوده است. این اهتمام یقیناً در تفکر دینی صحابه و تابعان ریشه دارد. صحابه و تابعان همواره تلاش داشتند که رفتارها و مناسک خود را به قرآن یا سنت پیامبر متکی سازند و وقتی رفتاری را به صورت گسترده در میان آنان می‌بینیم، دلیل بسیار روشنی بر وجود مدارک دینی در ذهن آنان برای آن رفتار است. در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱. ساختن حرم برای پیامبر

اولین کسی که برای پیامبر بارگاهی احداث کرد، خلیفه دوم، عمر بن خطاب بود



(سهمودی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۵). در منابع اهل سنت آمده است که «أم المومنین عایشه پیش و پس از آنکه دیواری بر اطراف قبر پیامبر اکرم ﷺ بنا شود، در کنار قبر پیامبر اکرم ﷺ سکونت داشت و همانجا هم عبادت می کرد». عبدالله بن زبیر، حائط اطراف قبر را از بین برد و بنای جدیدی بر آن ساخت. عمر بن عبدالعزیز بنای ابن زبیر را ویران و بنایی از نو ساخت و حرم را توسعه داد. ولید بن عبدالملک از خلفای اموی، به عمر بن عبدالعزیز که در آن زمان حاکم مدینه بود، فرمان داد تا حرم پیامبر را بازسازی کرده و توسعه دهد و حجرات زنان پیامبر اکرم ﷺ را هم به محدوده حرم بیافزاید (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۹۰-۸۹). نکته حائز اهمیت این است که این ساخت و سازها در حالی صورت می گیرد که رفتار خلفا نه تنها از سوی صحابه و تابعان سرزنش نمی شود که همراهی توده مردم با تغییرات صورت گرفته حاکی از رضایت مؤمنان نسبت به این رفتارهاست و این گزارش ها به خوبی نشان می دهد که صحابه و تابعان پیامبر و بزرگان اهل سنت درباره ساختن حرم نظری متفاوت از وهابیان داشته اند.

۲. ساختن حرم برای دیگر بزرگان مذاهب اسلامی

الف) ساختن بارگاه قبر سلمان فارسی در مدائن (خطیب بغدادی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۳).

ب) ساختن بارگاه قبر طلحه و زبیر در بصره (ابن بطوطه، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۴۳).

ج) ساختن بارگاه قبر احمد بن حنبل؛ ذهبی درباره قبر احمد بن حنبل در بغداد می نویسد: ضریح احمد بن حنبل زیارتگاه مردم بغداد است (ذهبی، [بی تا]، ص ۱۰۳).

۳. مسلمانان و قداست قبور انبیا و اولیا

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، نسبت به قبور پیامبر اسلام و بزرگان دین، احترام ویژه ای قائل بوده اند. آنان همواره به عنوان رفتاری مشروع و اسلامی، بارها در آن حرم ها حضور یافته و با احترام به آن قبور و توسل به صاحبان آن قبرها به خداوند متعال تقرب می جسته اند. در کتاب های تاریخ و شرح حال مسلمانان، خصوصاً کتاب های اهل سنت نمونه های فراوانی از این گونه تشریف ها آمده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف: تبرک جستن

روایات فراوانی در کتاب‌های اهل سنت وجود دارد که نشان می‌دهد صحابه پیامبر و بسیاری از مسلمانان به قبر پیامبر اسلام و بزرگان دین تبرک می‌جسته‌اند:

۱. ابن منکدر تابعی، صورتش را بر قبر پیامبر ﷺ می‌گذاشت و می‌گفت: «هرزمان مشکل و یا فراموشی و لکنت زبان برایم پیش می‌آید، از قبر پیامبر ﷺ شفا و یاری می‌طلبم!» (ذهبی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۵۹).

۲. عبدالله بن عمر دست خود را بر قبر شریف پیامبر می‌گذاشت (هروی القاری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

۳. بلال حبشی خود را بر روی قبر شریف پیامبر ﷺ انداخت و بدن خود را به قبر می‌سایید (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

۴. عبدالله بن احمد بن حنبل می‌نویسد: از پدرم پرسیدم: «مسّ منبر رسول الله و تبرک به آن و بوسیدن و یا مسّ و متبرک شدن به قبر شریف و یا بوسیدن آن به قصد ثواب چه حکمی دارد؟ پدرم گفت: «هیچ اشکالی ندارد!» (سهمودی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۱۷).

۵. بارگاه ابوحنیفه؛ «محمد بن ادريس شافعی می‌گفت: «من هرروز به کنار قبر ابوحنیفه می‌رفتم و به قبر او تبرک می‌جستم! وقتی مشکلی برایم پیش می‌آمد، در کنار قبر او دو رکعت نماز می‌خواندم و متوسل می‌شدم و حاجتم برآورده می‌شد!» (خطیب بغدادی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲۳).

۶. گزارش‌های متکثر تاریخی گواه این واقعیت است که مسلمانان همواره به عنوان تبرک از خاک پاک قبر پیامبر ﷺ و حضرت حمزه، عموی پیامبر، بلکه از کلّ مدینه مقداری بر می‌داشتند و همراه خود داشتند. در کتاب‌های حدیثی، روایاتی وجود دارد که اثبات می‌کند که خاک مدینه النبی، شفای هردردی و موجب امنیت یافتن از بیماری خوره و سردرد است. زرکشی می‌نویسد: «جواز برگرفتن از تربت قبر حمزه از حکم عام عدم جواز برداشتن خاک حرمین استثنا شده است؛ زیرا اتفاق همگان بر جواز نقل آن برای معالجه صداع (سردرد) است (سهمودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۵).





ب) استغاثه جستن

گزارش‌های متعدد تاریخی نشان می‌دهد که صحابهٔ پیامبر همواره به هنگام گرفتاری به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله متوسل می‌شده و در آن مکان از روح بلند پیامبر رحمت مدد می‌گرفته‌اند. توجه به سیرهٔ صحابه از آن رو حائز اهمیت است که مهم‌ترین راویان سنت و سیرهٔ پیامبر صحابه‌اند و در تفسیر روایات نبوی هم، تفسیر صحابه به عنوان مخاطبان اولیه آیات و کسانی که برای پرسش از ابهام‌های احتمالی دسترسی بسیار آسانی به پیامبر داشته‌اند، اهمیت فراوان دارد. از آن گذشته وقتی عملی در میان صحابه پیامبر شایع باشد، حتی اگر روایت و گزارش خاصی از پیامبر بر جواز آن عمل وجود نداشته باشد، نفس عمل صحابه می‌تواند دلیل خوبی بر جواز باشد. زیرا اگر دلیلی بر منع انجام آن عمل از سوی پیامبر صادر شده بود، صحابه اولین افرادی بودند که آن را می‌شنیدند و مبنای عمل خود قرار می‌دادند. در ادامه به نمونه‌هایی از رفتار صحابه در موضوع توسل به قبر پیامبر و اهمیت حضور در کنار آن اشاره می‌شود:

توسل به قبر پیامبر برای باران

عسقلانی می‌نویسد: «در زمان خلافت عمر مردم گرفتار قحطی و خشکسالی شدند. شخصی از اصحاب به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله متوسل شد و گفت یا رسول الله! «اِسْتَسْقِ لَأُمَّتِكَ فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوا ...!» (عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۹۵).

در نقل دیگری آمده است که در یکی از سال‌های خلافت عمر بن الخطاب در مدینه قحطی شد و خشکسالی به شدت مردم را دچار مشکل ساخت. تمامی گیاهان و درختان بر اثر بی‌آبی خشک شد. بلال بن حارث با اعتقاد راسخی که به حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله داشت نزد قبر مطهر رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و به حضرت متوسل شد و درخواست باران نمود. رسول خدا در خواب با او سخن گفت و پیام داد که به عمر سلام رسان و بگو از خداوند باران بخواهد و مطمئن باشد که باران می‌آید و امت از قحطی نجات خواهند یافت (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۵۶، ح ۳۲۰۰۲). ابن کثیر، پس از نقل این روایت، به صحت سند آن تصریح کرده و می‌نویسد: «این سند صحیح است!» (ابن کثیر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۷۴).

عایشه و استغاثه از قبر پیامبر

زمانی مردم مدینه گرفتار قحطی شدند، عده‌ای نزد عایشه شکوه بردند و از او کمک خواستند؛ عایشه در پاسخشان گفت: به سراغ قبر رسول خدا ﷺ بروید و از قبر ایشان طلب یاری کنید! (دارمی التیمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۷).

توسل و شفاعت‌خواهی در سیره سلف صالح

سبکی، از علمای بزرگ اهل سنت که از او به امام تعبیر می‌شود، می‌نویسد: «يجوز و يحسن التوسل والاستغاثة والتشفع بالنبي ﷺ إلى ربه سبحانه وتعالى؛ و جواز ذلك و حسنه من الأمور المعلومه لكل ذی دين، المعروفه من فعل الأنبياء والمرسلين و سير السلف الصالحين، و العلماء و العوام من المسلمين»؛ توسل، فریادخواهی و شفاعت‌خواهی از پیامبر اکرم ﷺ به سوی خداوند متعال جایز و نیکوست و روایی و حسن این امور برای هر دینداری، از رفتار انبیا، پیامبران و سبک رفتاری گذشتگان صالح ما و عالمان و عوام روشن است» (سبکی، ۱۳۱۸ق، ص ۲۹۳).

زیارت قبر پیامبر در زمانه ما

امروزه با وجود سال‌ها تبلیغات شدید و گسترده وهابیان، عموم مسلمانان همچنان در ایام حج و دیگر ایام، مشتاقانه برای زیارت قبر پیامبر و قبور فرزندان و صحابه ایشان در قبرستان بقیع، از راه دور و نزدیک به عربستان سعودی مسافرت می‌کنند. این رفتار فرهنگی و اسلامی ریشه در فرهنگ کهن مسلمانان دارد.

بسیاری از مسلمانان علاوه بر زیارت و احترام به مرقد پیامبر، قبور امامان شیعی را نیز زیارت کرده و این قبور شریف همواره مورد توجه عالمان و عموم اهل سنت بوده است. جالب است بدانیم که در مسجد پیامبر مسلمانان سنی و شیعه دوشادوش هم در کنار قبر پیامبر تجمع کرده و به ابراز محبت و توسل به پیامبر می‌پردازند و مأموران و مبلغان وهابی مستمراً آنان را از این کار نهی کرده و با اتهام مشرک می‌رانند! این رفتار نهادینه شده فرهنگی ریشه در اعتقاد و عمل مستمر نسل‌های پیشین مسلمان تا عصر صحابه و تابعان دارد و امروزه به عنوان مجموعه‌ای از رفتارهای مناسکی و فرهنگی به نسل‌های کنونی منتقل شده است. ابوعلی خلال (متوفای ۲۴۲ هجری) استاد و شیخ حنبلی‌های عصر خویش، می‌نویسد: «هرگاه مشکلی برایم پیش می‌آمد، کنار قبر





موسی بن جعفر علیه السلام می‌رفتم و به او متوسل می‌شدم و مشکلاتم برطرف می‌شد» (خطیب بغدادی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲۰).

محمد بن مامل می‌نویسد: «در حالات ابن خزیمه، پیشوای اهل حدیث و مقبول همه وهابیان و حنبلی‌ها آمده است: «به زیارت مرقد امام رضا علیه السلام می‌آمد و آن‌چنان در برابر قبر و ضریح مطهر ایشان تعظیم و تواضع می‌کرد که توجه همه به سوی او جلب می‌شد و همه از اینکه چنین شخصیت بزرگی از اهل سنت این‌گونه در برابر قبر امام رضا علیه السلام تعظیم می‌کند در حیرت و بهت می‌شدند!» (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۷، ص ۳۸۸).

ابن حبان، رجال نویسنده مشهور اهل سنت، می‌نویسد: «مدتی در طوس بودم و هرگاه مشکلی پیش می‌آمد کنار قبر علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌رفتم و مشکلم را با او در میان می‌گذاشتم و برطرف می‌شد. بارها این قضیه را آزمودم و تجربه کردم و هرگاه به قبر علی بن موسی الرضا علیه السلام متوسل شدم، بدون نتیجه از حرم او بیرون نیامدم!» (بستی، ۱۹۷۳م، ج ۸، ص ۴۵۷).

ساختن حرم و بارگاه برای اولیای الهی و عالمان دینی، از عصر پیامبر به این سو سیره پیوسته عموم مسلمانان بوده است. فرهنگ زیارت قبور صالحان و عبادت در کنار ضریح‌ها و مقابر آنان یکی از عناصر فرهنگی شایع و ریشه‌دار در میان مسلمانان بوده و هست. حرم ساختن و زیارت حرم‌های اولیا مخصوص شیعیان نبوده و نیست. یک تحقیق میدانی و تجربی هم می‌تواند این مسئله را به خوبی نشان دهد. به عنوان نمونه‌ای از حرم‌های محترم در میان اهل سنت می‌توان به حرم أبوحنیفه، امام اعظم احناف، متوفای ۱۵۰ هجری؛ حرم احمد بن حنبل، امام حنبله و پیشوای وهابیان؛ حرم محمد بن ادریس شافعی، امام شافعیان و متوفای ۲۰۴ هجری در قاهره مصر؛ حرم مالک بن انس، امام مالکیان (متوفای ۱۷۹ق) در قبرستان بقیع اشاره کرد البته حرم او در سال ۱۳۴۴ هجری توسط عبدالعزیز بن سعود، همراه دیگر حرم‌ها و از جمله حرم ائمه علیهم السلام ویران شد. اهل سنت حتی برای ابوهریره در دو مکان بارگاه زیبا و باشکوهی ساخته‌اند: یک حرم در فلسطین اشغالی و حرمی هم در مصر.

نتیجه‌گیری

۱. طبق آیه ۲۱ سورة كهف و آیه ۳۶ سورة نور، ساختن حرم برای انبیا و اولیای الهی نه تنها مشروعیت دارد، بلکه از اعمال مستحب به شمار می‌رود. عموم مفسران اهل سنت در تفسیر این آیات به چنین حکمی صراحتاً یا تلویحاً اعتراف کرده‌اند.
۲. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که صحابه بعد از رحلت رسول خدا ﷺ برای آن حضرت مقبره‌ای ساختند و هنگامه بروز مشکل به آنجا می‌رفته و به قبر آن حضرت استغاثه می‌جسته‌اند.
۳. عموم مسلمانان از عصر پیامبر ﷺ تا دوران فعلی، قبور انبیا، امامان شیعه و بزرگان دین را مقدس می‌شمرد و بارها برای زیارت و ادای احترام و حتی حاجت‌خواهی به آنها حرم‌ها مشرف می‌شده‌اند.
۴. تحلیل جامعه‌شناختی تاریخی درباره این مسئله نشان می‌دهد که رفتار فرهنگی ساختن حرم و حضور در آن و کسب معنویت از مقابر اولیای الهی امری است که در اعماق تاریخ مسلمانان ریشه دارد و نمی‌توان آن را به سده‌های اخیر (دولت صفویان) و اعتقادات برخی از مذاهب اسلامی (مثل پیروان اهل بیت علیهم السلام) استناد داد؛ بلکه رفتاری فراگیر و فرامذهبی است و در همه جوامع اسلامی و در میان پیروان همه مذاهب اسلامی قابل مشاهده و تباریابی است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن أبی شیبہ الکوفی، ابوبکر عبدالله بن محمد، **الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۹م.
۳. ابن تیمیہ، **منهاج السنة النبویة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، [بی جا]: جامعة الامام محمد بن سعود، ۱۹۸۶م.
۴. اندلسی، ابو حیان، **تفسیر بحر المحيط**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱ م.
۵. بستی، ابن حبان، **الثقات**، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۷۳م.
۶. ترکمانی المشقی الشافعی، محمد بن احمد بن عثمان، **سیر أعلام النبلاء**، محققین: مجموعة من المحققین بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، [بی جا]: مؤسسه النشر، [بی تا].
۷. جوزی، علی بن محمد، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، **تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمی، [بی تا].
۹. دمشقی، اسماعیل بن عمر ابن الکثیر، **البدایة و النهایة**، تحقیق: علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸م.
۱۰. زمخشري، جارالله، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۱. سبکی، تقی الدین علی بن عبد الکافی، **شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام**، مصر: المطبعة الأمیریة الکبری، ۱۳۱۸ق.



١٢. سهمودى، **وفاء الوفا باخبار دارالمصطفى**، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
١٣. سيوطى، جلال الدين، **الدرالمشهور**، بيروت: دارالفكر، [بى تا].
١٤. طبرى، ابوجعفر، **جامع البيان فى تأويل آى من القرآن**، محقق: احمد محمد شاكر، [بى جا]: مؤسسه النشر، ٢٠٠٠م.
١٥. عبدالصمد الدارمى، التميمى، **السنن الدارمى**، تحقيق: حسين سليم أسد الدارنى، المملكة العربية السعودية: دارالمغنى للنشر والتوزيع، ١٤١٢ق.
١٦. عسقلانى، ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦ق.
١٧. عسقلانى الشافعى، ابن حجر، **فتح البارى شرح صحيح البخارى**، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
١٨. لواتى الطنجى بن بطوطة، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، **تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار**، بيروت: دارالشرق العربى، [بى تا].



بررسی مسئله رجعت با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی و آلوسی

الهام خاضعی نیا *

چکیده

رجعت به معنای برگشتن گروهی از مردگان (مؤمنان محض و کافران محض) به صورت‌های پیشین خود، در زمان ظهور حضرت مهدی عج است. بر اساس آیات قرآن و روایات متعددی که از معصومین علیهم السلام نقل شده است، مسئله رجعت همان‌گونه که در گذشته اتفاق افتاده، در آینده نیز به وقوع می‌پیوندد. برخی افراد وقوع چنین رویدادی را مورد خدشه قرار داده و تحقق آن را در زمان‌های مختلف امکان‌پذیر نمی‌دانند. علامه طباطبائی رحمته الله مانند بسیاری از مفسرین شیعه، معتقد است که رجعت از نظر عقلی امکان‌پذیر بوده و آیات و روایات فراوانی وقوع این امر را در زمان‌های گذشته و آینده اثبات می‌کند؛ اما آلوسی به پیروی از بیشتر هم‌کیشان خود، رجعت را در زمان ظهور امام زمان عج قبول نداشته و این عقیده را به شیعه نسبت می‌دهد.

کلیدواژگان: رجعت، علامه طباطبائی، آلوسی.

*. دانش آموخته سطح ۳ (کارشناسی ارشد) تفسیر و علوم قرآنی جامعة الزهراء عج؛ Khazei353@gmail.com



مقدمه

اعتقاد به مهدی موعود به عنوان منجی آخرالزمان و بحث‌های پیرامون آن، از جمله مباحث اعتقادی مسلمانان است که در برخی از آیات قرآن، بدان اشاره شده و روایات زیادی نیز، ارتباط این آیات به بحث مهدویت را بیان کرده است. گرچه وجود این آیات و روایات، دلیل واضحی بر صحت این عقیده و باعث راسخ شدن اعتقاد مسلمانان به این مسئله (اعتقاد به منجی و مهدویت) شده است با این وجود، برخی بر این باورند که بحث مهدویت، ساخته شیعیان بوده که به دلیل فشارها و شکنجه‌هایی که از جانب حکام وقت بر آنان روا می‌شد، این بحث را مطرح کرده‌اند؛ تا مرهمی بر زخم‌های آنان باشد؛ اما واضح است که چنین ادعایی کاملاً اشتباه و به دور از واقعیت است. یکی از مسائل مطرح در بحث مهدویت، مسئله ظهور حضرت و وقایع و نشانه‌های دوران ظهور است.

رجعت یکی از وقایع حتمی در زمان ظهور است که آیات نورانی الهی، روایات متواتر معصومین علیهم‌السلام و اجماع عالمان شیعه بر آن دلالت می‌کند و عقل نیز هیچ منعی بر امکان آن ندارد.

اعتقاد به رجعت که از ویژگی‌های شیعه به‌شمار می‌آید در طول تاریخ، همواره مورد هجومه معاندین بوده و بین عالمان شیعه و اهل سنت، مناظره‌های فراوانی در مورد آن به چشم می‌خورد. در این نوشته سعی بر آن است که این مسئله براساس آیات قرآن البته با نگاه دو مفسر شیعه و سنی (علامه طباطبایی و آلوسی) مورد بررسی قرار گیرد.

مفهوم‌شناسی

در ابتدا برخی واژگان پرکاربرد در این نوشته مورد بررسی قرار می‌گیرد.

رجعت

یکی از واژه‌های مهم و اصلی در این بحث، واژه رجعت است. رجعت در کتاب‌های لغت، به معنای بازگشت است؛ یعنی برگشتن به جایی که پیش‌تر در آن جا بوده است (ر.ک: ابن‌فارس رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۲) در لسان‌العرب آمده: «الرَّجْعَةُ: المَرَّةُ مِنَ الرَّجُوعِ؛ رجعت، مصدر مره از ماده رجوع است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۱۴).

رجعت در اصطلاح، عبارت است از بازگشت دو گروه از مردگان به صورت‌های پیشین خود، پس از ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه) (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵) تا مؤمنان از برپایی حکومت جهانی عدل، دلشاد و کافران، از فرومایگی و پستی ستمگران، دلگیر شوند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴).

شیخ مفید (رحمه الله) در مورد رجعت می‌نویسد:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرُدُّ قَوْمًا مِنَ الْأَمْوَاتِ إِلَى الدُّنْيَا فِي صُورِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا، فَيُعْزِّزُ مِنْهُمْ فَرِيقًا وَيَذِلُّ فَرِيقًا وَيُدِيلُ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْمُبْطِلِينَ وَالْمُظْلُومِينَ مِنْهُمْ مِنَ الظَّالِمِينَ وَ ذَلِكَ عِنْدَ قِيَامِ مَهْدِي آلِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام)» (شیخ مفید، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۷۸).

خداوند گروهی از مردگان را به همان صورت‌هایی که در گذشته بودند، به دنیا برمی‌گرداند. پس گروهی را عزیز و دسته دیگر را ذلیل می‌کند و اهل حق را بر اهل باطل، غلبه و نصرت داده و مظلومان را بر ظالمان و ستمگران پیروزی می‌بخشد. این واقعه، هنگام ظهور مهدی آل محمد (صلی الله علیه و آله) خواهد بود.

بنابراین می‌توان گفت که، رجعت با این معنا، از عقاید معروف شیعه بوده و اکثر قریب به اتفاق آنان این معنا را قبول دارند.

علامه طباطبایی

علامه سید محمدحسین طباطبایی در سال ۱۲۸۱ هجری شمسی برابر با ۱۳۲۰ هجری قمری، در یک خانواده روحانی در شهر تبریز چشم به جهان گشود و در بیست و چهارم آبان ۱۳۶۰ هجری شمسی برابر ۱۴۰۲ هجری قمری در شهر قم، چشم از جهان فرو بست. او از طرف پدر از اولاد امام حسن مجتبی (علیه السلام) و از طرف مادر از اولاد امام حسین (علیه السلام) است. آبا و اجداد علامه طباطبایی همگی تا چهارده پست از علمای اعلام بوده‌اند.

علامه طباطبایی سال‌های متمادی، فلسفه و تفسیر را در حوزه علمیه تدریس کرد و پس از تحقیق و بررسی‌های فراوان، زمینه تألیف تفسیر المیزان برای او فراهم آمد؛ این تفسیر آمیخته‌ای از ایمان، تقوا، تعهد و اندیشه‌های ناب پدیدآورنده‌اش است. این اثر ارزنده در اندیشه‌های حوزویان و دانشگاهیان تحول و تحرک ایجاد نمود.





شهید مطهری رحمته الله علیه در مورد شخصیت علامه و ویژگی تفسیر ایشان چنین می‌نویسد:

«این مرد واقعاً یکی از خدمتگزاران بسیار بسیار بزرگ اسلام است، او به راستی مجسمه تقوا و معنویت است. در نهایت تهذیب نفس و تقوا، مقامات بسیار عالی را طی کرده... کتاب تفسیر المیزان ایشان، یکی از بهترین تفاسیری است که برای قرآن مجید نوشته شده است... من می‌توانم ادعا کنم که بهترین تفسیر است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا امروز نوشته شده است... او بسیار بسیار مرد عظیم و جلیل‌القدری است... مردی است که صدسال دیگر تازه باید بنشینند و افکار او را تجزیه و تحلیل کنند و به ارزش او پی ببرند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۷، ص ۲۴۱).

علامه طباطبایی به ارزش تفسیری سنت و عترت، اعتقاد داشت و لزوم مراجعه به بیانات و توضیحات ائمه اطهار علیهم‌السلام را دریافته و معتقد بود تنها رسول اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان ایشان علیهم‌السلام هستند که به جهت ارتباط مستقیم و غیرمستقیم با منبع وحی می‌توانند به عمق معانی و مقاصد قرآن کریم دست یابند.

آلوسی

شهاب‌الدین محمود ابن عبدالله آلوسی که از او با عنوان فقیه، مفسر، ادیب و مفتی بغداد یاد می‌شود، در سال ۱۲۱۶ هجری قمری در بغداد متولد شد. او از کودکی نزد پدر و جمعی از استادان ادب، درس خواند و به سبب هوشمندی و داشتن حافظه‌ای قوی، در کسب علم به سرعت پیش رفت؛ چنانکه در ۱۳ سالگی شرحی بر *قطر الندی* نوشت. او توانست از بسیاری از عالمان مشهور بغداد اجازه روایت بگیرد و خود در شمار استادان بزرگ درآمد و ملقب به «علامه» گردید. آلوسی متولی مدرسه مرجانیه بغداد و موقوفات آن بود. تا اینکه در پنجم ذی‌قعدة سال ۱۲۷۰ هجری قمری وفات یافت. یکی از آثار تألیفی و در واقع مهم‌ترین اثر تفسیری آلوسی تفسیر روح‌المعانی است که بسیار مفصل بوده و در آن مسائل فقهی نیز به‌طور گسترده مطرح شده است. گرایش مذهبی آلوسی، مورد تردید بوده و نظر واحدی در مورد آن وجود ندارد برخی وی را دارای اعتقاد سلفی و شافعی مذهب دانسته‌اند و برخی نیز او را حنفی مذهب شمرده‌اند. یکی از محققان درباره وی می‌نویسد:

«آلوسی به اختلاف مذاهب دانا بوده و از ملل و نحل آگاهی داشته است. وی عقیده سلفی و مذهب شافعی را اختیار کرده، ولی در بیشتر مسائل، مقلد ابی حنیفه بوده است.» (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ص ۳۵۶).

نگرش و دیدگاه آلوسی در مورد شیعه با مراجعه به تفسیر روح المعانی، آشکار می‌شود چرا که او متعصبانه و به دور از واقعیت در نفی مذهب شیعه و اعتقادات آن، به شیوه‌ای غیرعلمی و غیرمستدل، سخن گفته و اتهاماتی را وارد کرده است. به عنوان نمونه، آلوسی ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده: ۶۷) مباحث زیادی را مطرح کرده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۵۸) تا واقعه غدیر خم را علیرغم وجود روایات بسیار، به نحوی رد کند و خلافت حضرت علی علیه السلام را انکار نماید.

روش آلوسی در تفسیر روح المعانی، روش اجتهادی بوده اما روش تفسیر در المیزان، قرآن به قرآن می‌باشد و همین روش اجتهادی موجب بروز عقاید مذهبی و تعصب خاص مفسر نسبت به شیعه شده است به نحوی که می‌توان او را در زمره افرادی به شمار آورد که به راحتی عقاید و باورهای شیعه را مورد هجمه و حمله قرار می‌دهد.

تبیین شبهه

اکثر اهل سنت در اثر عدم درک صحیح مفهوم رجعت، آن را انکار نموده‌اند. این عقیده در زمان امام باقر علیه السلام تنها در برخی از مذاهب اهل سنت دیده می‌شد اما در زمان امام صادق علیه السلام این مخالفت به اوج خود رسید به طوری که همه مذاهب اهل سنت در مقابل این اعتقاد شیعه به ستیز برخاستند. علمای اهل سنت، از جمله مسلم، هزاران حدیث جابر جعفری را که از امام باقر علیه السلام نقل کرده بود به این دلیل که او معتقد به رجعت بوده پس فاسد، کذاب و غیر ثقة است (صحیح مسلم، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۵) کنار گذاشتند. مخالفت با این اعتقاد شیعه در متأخرین از اهل سنت نیز به دلیل تعصب و تقلید از گذشتگان دیده می‌شود مثلاً آلوسی گرچه اصل رجعت را پذیرفته و وقوع آن





در گذشته را باور دارد اما به دلیل تعصب و پیروی از گذشتگان، وقوع آن در آینده و در زمان ظهور را قبول نکرده و آن را از اعتقادات شیعه می‌دانند.

بنابراین در مورد رجعت برخی اصل امکان رجعت را منکر بوده و می‌گویند چگونه ممکن است انسانی که بعد از مردنش تجرد پیدا کرده؛ یعنی نفسش از ماده مجرد شده و موجودی مجرد مثالی یا عقلی گردیده، دوباره اسیر ماده شود و به اصطلاح زنده گردد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که چیزی بعد از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است (فرید، ۱۳۵۵، ص ۱۰) آنان با انکار این امر، اصل رجعت را منکر شده و آیات و روایات مربوط به آن را رد می‌کنند.

برخی نیز مثل آلوسی، امکان رجعت را پذیرفته‌اند اما تحقق چنین امری در زمان ظهور امام زمان علیه السلام را منکر شده و آن را ساخته شیعیان می‌دانند.

امکان عقلی وقوع رجعت

بدون تردید دوباره قوه شدن چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، محال است؛ ولی زنده شدن مردگان، از مصادیق این امر محال نیست؛ چرا که رجعت یکی از اموری است که وقوع آن به صورت غیرعادی و خارق‌العاده انجام می‌شود؛ به همین دلیل یکی از موارد معجزه به‌شمار می‌آید. البته باید گفت معجزه در عین اینکه معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست، بلکه معجزات، حوادثی ممکن هستند نه از محالات عقلی، از قبیل انقسام عدد سه به دو عدد جفت و متساوی و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد، چون این گونه امور امکان ندارند.

توضیح این مطلب را علامه طباطبایی این‌گونه بیان می‌نماید:

«آنچه از حس و برهان به دست آمده، این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می‌گیرد، در این صراط به سوی حیوان شدن حرکت می‌کند و به صورت حیوانیت که صورتی است مجرد به تجرد برزخی در می‌آید و حقیقت این صورت این است که: چیزی خودش را درک کند (البته ادراک جزئی خیالی) و درک خویشتن حیوان، وجود کامل جوهر نباتی است و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت؛ که با حرکت جوهری به آن کمال رسید و بعد از آنکه گیاه



بود حیوان شد و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود و به صورت نبات درآید؛ مگر آنکه از ماده حیوانی خود جدا گشته، ماده با صورت مادیش بماند، مثل اینکه حیوانی بمیرد و جسدی بی حرکت شود.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۲).

بنابراین اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش به دنیا برگردد و نفسش دوباره متعلق به ماده شود، آنهم همان ماده‌ای که قبلاً متعلق به آن بود، این باعث نمی‌شود که تجرد نفسش باطل گردد؛ چون نفس این انسان، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت و بعد از برگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد.

البته باید گفت که تنها چیزی که با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتی که با آنها در مواد عالم، دخل و تصرف می‌کرد و ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد و بعد از مردنش دیگر نمی‌توانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعتگر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌تواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند و دخل و تصرف نماید و هر وقت دستش به آن ابزار رسید، باز همان استاد سابق است و می‌تواند دوباره به کارش مشغول گردد. نفس هم وقتی به تعلق فعلی به ماده‌اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوی و ادوات بدنی خود را به کار می‌بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده دو چندان می‌کند و دوران جدیدی از استكمال را شروع می‌کند؛ بدون اینکه مستلزم رجوع قهقری و سیر نزولی از کمال به سوی نقص و از فعل به سوی قوه باشد (همان، ج ۱، ص ۳۱۴). بنابراین زنده شدن مردگان محال نبوده و امکان وقوع دارد.

امکان وقوع رجعت از دیدگاه آیات و روایات

آیات و روایات متعددی در مورد امکان وقوع رجعت و زنده شدن مردگان، وجود دارد که در اینجا به بعضی از آنان اشاره می‌شود و به تناسب موضوع مقاله، این آیات از دیدگاه بعضی از مفسرین، از جمله علامه طباطبائی و آلوسی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

علامه مجلسی بر این باور است که نزدیک به دویست روایت، درباره رجعت وجود دارد؛ ایشان این روایات را در کتاب بحار الأنوار، باب رجعت گرد آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۳۹-۱۴۴).



در قرآن کریم نیز ده‌ها آیه، بر مسئله رجعت به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم اشاره کرده است که این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. آیات بیانگر وقوع رجعت در گذشته

آیاتی در قرآن وجود دارد که به پیشینه رجعت و وقوع آن در گذشته اشاره می‌کند؛ که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

الف: آیه ۷۳ سوره بقره

در آیه ۷۳ سوره بقره خداوند به نمونه‌ای از زنده شدن مردگان اشاره می‌فرماید:

﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ﴾ سپس گفتیم: «قسمتی از گاو را به مقتول بزنید! [تا زنده شود، و قاتل را معرفی کند] خداوند این‌گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد شاید اندیشه کنید!»

این آیه به ماجرای قتل یکی از افراد بنی‌اسرائیل به دست فردی دیگر از بنی‌اسرائیلیان اشاره دارد. براساس آنچه در تفاسیر آمده است مردم بنی‌اسرائیل به موسی علیه السلام خبر دادند که فردی را کشته‌اند اما اینکه چه کسی او را کشته است معلوم نیست؛ تو به ما خبر بده که چه کسی او را کشته است؟ حضرت موسی علیه السلام فرمود: گاوی را بیاورید تا بگویم آن شخص کیست. بنی‌اسرائیل گاو را با خصوصیتی که خدا به آنها دستور داده بود پیدا کرده، نزد حضرت موسی آوردند و حضرت گاو را ذبح کرد و قسمتی از بدن آن را به مقتول زد. مقتول زنده شد و قاتل خود را معرفی کرد (ر.ک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

در این آیه به نمونه‌ای از زنده شدن مردگان که به اراده الهی صورت گرفته است، اشاره شده و مفسران شیعه با استناد به ذیل آیه ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ﴾ وقوع و امکان رجعت را اثبات نموده‌اند.

علامه طباطبایی پس از بیان داستان زنده شدن مقتول به وسیله حضرت موسی علیه السلام، عقیده کسانی را که آیه را بیان یک نوع حکم، معرفی کرده‌اند، رد کرده و می‌نویسد: «بعضی گفته‌اند مراد از این آیه، بیان حکم است و می‌خواهد مانند تورات



حکمی از احکام مربوط به کشف جنایت را بیان کند و بفرماید به هر وسیله که شده باید قاتل را به دست آورد تا خونی هدر نرود مانند آیه **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾** (بقره: ۱۷۹). نه اینکه حضرت موسی علیه السلام با دم آن گاو به مرده زده و به معجزه نبوت، مرده را زنده کرده باشد، اما باید توجه داشت که اصل سیاق کلام و مخصوصاً این قسمت از کلام که می‌فرماید: پس گفتیم او را به بعضی قسمت‌های گاو بزنید، که خدا این‌طور مردگان را زنده می‌کند، هیچ سازگاری ندارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۴). بعضی از مفسران اهل سنت مانند آلوسی در ذیل این آیه، بیان داشته‌اند که خداوند قادر بر حشر بعد از موت است و تعبیر (کذالک) را که در آیه آمده است برای تشبیه بعث و حشر در قیامت با آنچه اتفاق افتاده، می‌داند و می‌نویسد: **﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** یعنی تا اینکه تعقل و باور کنید حیات پس از مرگ را و بعث و حشر را؛ زیرا آن کس که بر زنده کردن نفس واحده قادر است بر زنده کردن همهٔ انفس و انسان‌ها قادر است زیرا احیاء، اختصاصی به نفس واحده ندارد [بلکه بر احیای انفس و زنده کردن همهٔ اموات قادر است]. یا **﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** به معنای آن است که عقولتان کامل شود؛ یا شاید از معصیت امتناع ورزید و به حسب عقولتان عمل کنید.^[۱]

بنابراین آلوسی نیز مانند علامه طباطبائی و دیگر مفسران شیعه باور دارد که حضرت موسی علیه السلام به اذن و قدرت خدا مرده را زنده کرد و این دلیلی است بر اعتقاد آلوسی بر وجود رجعت در زمان‌های پیشین (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

ب: آیه ۲۴۳ سوره بقره

یکی دیگر از مصادیق بارز رجعت که به پیشینهٔ آن اشاره دارد، آیه‌ای است که به زنده شدن هزاران انسان پس از مرگ اشاره می‌کند.

در این آیه چنین آمده است:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (بقره: ۲۴۳).

آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند [که به بهانهٔ بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری



نمودند]. خداوند به آنها گفت: بمیرید! [و به همان بیماری که آن را بهانه قرار داده بودند، مردند]. سپس خدا آنها را زنده کرد [و ماجرای زندگی آنها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد]. خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند ولی بیشتر مردم، شکر [او را] بجا نمی‌آورند.

در شأن نزول آیه آمده است که گروهی از بنی‌اسرائیل، برای فرار از جهاد، بهانه‌تراشی کرده و خداوند نیز آنها را مبتلا به بیماری طاعون کرد و همه را به طور سریع و برق‌آسا، از میان برد، آن‌چنان که هیچ دشمن خطرناکی در میدان جنگ قادر به آن نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۱).

فهم و درک حادثه مزبور که به گونه‌ای غیرعادی رخ داده است برای بعضی از مفسران مشکل شده از این رو برخی از آنان وقوع چنین حادثه‌ای را انکار کرده و منظور از آیه را تنها یک «مثال» شمرده‌اند که حال جمعیتی را که در پیکار و مبارزه با دشمن، سستی می‌کنند و به دنبال آن شکست می‌خورند و سپس درس عبرت گرفته و بیدار می‌شوند و نهضت و مبارزه را از نو شروع می‌کنند و سرانجام پیروز می‌گردند شرح می‌دهد (ر.ک همان، ص ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲۰).

بنابراین تفسیر، جمله «مُوتُوا» (بمیرید) که در آیه آمده، کنایه از شکست به دنبال سستی و رکود است و جمله «أَحْيَاهُمْ» (خداوند آنها را زنده کرد) اشاره به آگاهی و بیداری و به دنبال آن پیروزی دارد.

کسانی که چنین تفسیری را پذیرفته‌اند روایاتی که در این زمینه وارد شده و آن را به صورت یک حادثه تاریخی تشریح می‌کند، روایاتی مجعول و اسرائیلی می‌دانند! استفاده مسئله «شکست» و «پیروزی» به دنبال «سستی» و «بیداری» از آیه مزبور، برداشت و تبیین جالبی است ولی نمی‌توان انکار کرد که آیه در مقام بیان یک حادثه تاریخی است نه یک مثال. این آیه، حکایت حال گروهی از پیشینیان است که به دنبال فرار از یک حادثه وحشتناک مرگ آنان را فرا گرفت سپس خداوند آنها را زنده کرد.

البته باید توجه داشت که نباید غیرعادی بودن حادثه سبب توجیه و تأویل آن شود چراکه در این صورت باید تمام معجزات پیامبران را توجیه و تأویل نمود و اگر پای این

گونه توجیهات و تفسیرها به قرآن کشیده شود، می‌توان علاوه بر انکار معجزات پیامبران، غالب مباحث تاریخی قرآن را انکار کرد و آنها را از قبیل «تمثیل» یا به تعبیر امروز به شکل «سمبلیک» دانست مثلاً سرگذشت هابیل و قابیل را مثالی برای مبارزه عدالت و حق‌جویی با قساوت و سنگدلی دانست و در این صورت همه مباحث تاریخی قرآن، ارزش خود را از دست خواهند داد.

علاوه بر آنچه گفته شد لازمه این دیدگاه آن است که همه روایاتی که در زمینه تفسیر آیه مذکور، وارد شده است را نادیده گرفت؛ حال آنکه برخی از این روایات در متون معتبر نقل شده و نسبت جعل یا اسرائیلی بودن به آنها بسیار نارواست.

برخی دیگر از مفسران برای آنکه تمثیلی بودن آیه را ثابت کنند چنین می‌گویند: اگر این آیه شریفه در مقام نقل داستان قومی از بنی‌اسرائیل و یا غیر بنی‌اسرائیل بود، همچنان که هر دو احتمال در روایاتی آمده، جا داشت نام پیامبر معاصر آن قوم را ببرد و مثلاً بفرماید که این قوم از بنی‌اسرائیل بودند، همچنان که روش و مرام قرآن در سایر داستان‌هایش همین است؛ پس معلوم می‌شود که قرآن در مقام چنین بیانی نیست. علاوه بر اینکه اگر به راستی و به گفته روایات، چنین قومی در بنی‌اسرائیل وجود داشتند و معاصر حزقیل پیغمبر بودند باید تورات، داستان‌های حزقیل ع‌س‌ل‌ل‌ه را نقل می‌کرد و نکرده؛ پس معلوم می‌شود روایات نامبرده از همان روایات معروف اسرائیلی است که به دست پلید یهود، جعل و به منظور بی اعتبار کردن احادیث صحیح، داخل در روایات شده است.

همچنین همه می‌دانند که مرگ و حیات در دنیا یکی است. انسان یکبار زنده می‌شود و یکبار می‌میرد؛ چنان که در آیاتی از قرآن (دخان: ۵۶؛ مؤمن: ۱۱) به این مطلب اشاره شده است؛ پس دو حیات در دنیا معنا ندارد، بنابراین آیه شریفه در مقام مثل زدن است و مراد از آن، مجسم نمودن وضع قومی است که دشمنی نیرومند بر آنان حمله‌ور شده و ذلیل و زیر دستشان کرده و سلطه خود را در همه شؤون آنان گسترش داده، هر کاری دلش می‌خواهد می‌کند و این مردم ذلیل، از استقلال خود دفاع ننموده، با اینکه هزاران نفر بودند و هر کاری می‌توانستند بکنند، اما از ترس





مرگ، از دیار خود بیرون شدند. خدای سبحان به ایشان فرمود که به مرگ ذلت و جهل بمیرید که جهل و خمود و ذلت خود نوعی مرگ است، هم چنان که علم و غیرت و زیر بار ظلم نرفتن خود نوعی حیات به شمار می‌آید (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۲۴).

علامه طباطبایی رحمته الله دلایلی را بر رد این مدعا بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

یک: این مدعا زمانی قابل قبول است که یا به طور کلی معجزات و خوارق عادات را منکر شد و یا بعضی از انحای آن را (چون مرده را زنده کردن) و حال آنکه قبلاً ثابت شد که معجزه امری ممکن و محقق است علاوه بر آنکه هیچ مسلمانی ظهور قرآن در اثبات معجزه را انکار نمی‌کند.

دو: صاحب این نظریه می‌خواهد این ادعای خود را که قرآن دلالت دارد بر اینکه بیش از یک زندگی در دنیا ممکن نیست، اثبات کند؛ ولی هرگز نمی‌تواند چنین چیزی را اثبات کند؛ زیرا تمامی آیاتی که دلالت بر احیای مردگان دارند، مانند آیات مربوط به داستان‌های ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر علیهم السلام، در رد دعوی او کافی است؛ علاوه بر اینکه حیات دنیا اگر در وسطش مرگی اتفاق بیفتد، دو حیات نمی‌شود، همچنان که این معنا از داستان عزیر که پس از زنده شدن، مدت‌ها از مرگ خود بی‌خبر بود استفاده می‌شود، چون خود عزیر و امثال او معتقد بودند یکبار به دنیا آمدند و یکبار هم می‌روند.

سه: اینکه گفته که اگر این آیه مربوط به سرگذشت قوم معینی بود، باید نام آن قوم را می‌برد، و پیامبر آن قوم را معین می‌کرد، درست نیست، برای اینکه وجوه بلاغت همه جا یک جور نیست. جایی هست که بلاغت اقتضا می‌کند کلام طولانی شود و جزئیات واقعه ذکر شود و جایی دیگر اقتضای کوتاه گویی و حذف جزئیات را دارد.

چهار: اینکه گفت: اگر آیه را حمل بر تمثیل نکنیم ارتباطش با آیات بعد، از نظر معنا درست نمی‌شود صحیح نیست، برای اینکه خواننده خوب می‌داند که وقتی همه می‌دانند آیات قرآن تکه تکه و به تدریج نازل شده دیگر احتیاج ندارد که با زحمت و با چسب‌های نجسب بین آنها ارتباط برقرار کند. بلکه بعضی از آیات قرآن هست که به

یکدیگر مربوطند و ارتباطشان روشن است، که شأن کلام بلیغ هم همین است (همان، ص ۴۲۵).

علامه طباطبایی رحمته الله در ادامه تفسیر این آیه، پس از ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام که به سرگذشت قومی اشاره می‌کند که به وسیله بیماری طاعون کشته شدند و پس از مدت زمانی که از مرگشان گذشت، به اراده خدا همگی آنان زنده شدند، (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۸۸) آیه را مصداقی از مصادیق رجعت برشمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲۷).

شیخ صدوق رحمته الله نیز به همین آیه برای امکان مسئله رجعت استدلال کرده و می‌گوید: یکی از عقاید ما اعتقاد به رجعت است [که گروهی از انسان‌های پیشین بار دیگر در همین دنیا به زندگی باز می‌گردند]. (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱).

علاوه بر آن بسیاری از مفسران شیعه نیز هم‌عقیده با علامه طباطبایی، این آیه را دلیلی بر امکان وقوع رجعت دانسته‌اند و آن را مصداقی از مصادیق کامل رجعت برشمرده‌اند (ر.ک: طوسی، التبیان، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۸۳؛ طبرسی، مجمع‌البیان، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۰۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۲).

آلوسی در ذیل آیه شریفه، بعد از ذکر داستان یاد شده، رجعت و زنده شدن مردگان در این آیه را پذیرفته و در ذیل آیه شریفه می‌نویسد: «خداوند متعال پس از بیان تعدادی از احکام تکلیفی که شامل برخی از احکام مربوط به اموات نیز می‌باشد، قضیه عجیب احیای اموات را ذکر فرموده تا عظمت قدرت خود را نشان داده و بفهماند که بر زنده کردن و برانگیختن مردگان قادر است.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۵۹).

جمع‌بندی کلی در مورد آیات مربوط به وقوع رجعت در گذشته حاکی از آن است که اولاً به تصریح آیات قرآن، رجعت‌های بسیاری در گذشته رخ داده است و ثانیاً علاوه بر علما و مفسرین شیعه، بیشتر مفسرین اهل سنت مانند آلوسی نیز این واقعیت (وقوع رجعت در گذشته) را پذیرفته و بدان اعتقاد دارند (ر.ک: حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶۱) و این همان حقیقت رجعت است که اختلافی در ضروری بودن آن نیست؛ زیرا انکار و تصرف در آن، انکار و تصرف بی‌دلیل در قرآن شمرده می‌شود.





علامه طباطبایی علاوه بر آیات ذکر شده، در ذیل آیات بسیار دیگری که به زنده شدن مردگان در امت‌های پیشین اشاره می‌کند؛ به بحث رجعت اشاره کرده، آن آیات را دلیلی بر پیشینه رجعت معرفی کرده است (اعراف: ۱۵۵؛ مائده: ۱۱۰؛ یس: ۱۴).

۲. آیات بیانگر وقوع رجعت در آینده

پس از بیان آیاتی که به پیشینه رجعت و وقوع آن در گذشته اشاره دارد برخی آیات نیز وجود دارد که به مسئله رجعت در آینده اشاره داشته و روایات مفسر و مبین آن آیات نیز رجعت را یکی از وقایع دوران ظهور حضرت حجت علیه السلام بیان می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین این آیات، آیه ۸۳ سوره نمل است که خداوند می‌فرماید:

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [به‌خاطر آور] روزی را که ما از هر امتی، گروهی را از کسانی که آیات ما را تکذیب می‌کردند محشور می‌کنیم و آنها را نگه می‌داریم تا به یکدیگر ملحق شوند!

«حشر» به معنی کوچ دادن و خارج کردن گروهی از مقرشان و حرکت دادن آنها به سوی میدان جنگ یا غیر آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۷). «فوج» چنان که در لغت آمده است به معنی گروهی است که به سرعت حرکت می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۵۰).

«یوزعون» به معنی نگهداشتن جمعیت است، به طوری که گروهی به گروه دیگر ملحق شوند و این تعبیر معمولاً در مورد جمعیت‌های زیاد گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۸).

بنابراین از مجموع آیه چنین استفاده می‌شود که روزی فرا خواهد رسید که از هر قوم و جمعیتی خداوند گروهی را محشور می‌کند و آنها را برای مجازات و کیفر اعمالشان آماده می‌سازد.

بسیاری از بزرگان، این آیه را اشاره به مسئله رجعت و بازگشت گروهی از بدکاران و نیکوکاران به همین دنیا در آستانه رستاخیز می‌دانند.

ابوالفتوح رازی در این باره می‌گوید: «عبدالله بن عباس گفت: اصحاب ما به این آیت تمسک کردند در درستی رجعت و گفتند خدای تعالی در این آیه گفت: روزی باشد که ما زنده کنیم از هر گروهی جماعتی را و این نه روز قیامت باشد؛ برای آن که روز

قیامت همه خلائق را حشر کنند؛ چنان که فرمود: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ و ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ و این روز، جز آن روز باشد و به هرحال امام صادق (علیه السلام) را پرسیدند که در رجعت حق تعالی که را زنده کند؟ فرمود: دو گروه را «من محض الإیمان محضاً أو محض الکفر محضاً» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۲۴).

در تفسیر قمی نیز همین مضمون، ذیل این آیه شریفه این گونه ذکر شده است: «ابن ابی عمیر از حماد از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود: مردم درباره آیه ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾ چه می گویند؟

گفتم: می گویند: این آیه درباره قیامت است. فرمود: نه! این طور که آنان می گویند نیست، بلکه درباره رجعت است. مگر خدای تعالی در قیامت، از هر امتی فوجی را محشور و بقیه آن امت ها را رها می کند؟ با اینکه خودش فرموده: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ آنان را محشور کردیم و احدی را از قلم نیانداختیم» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۶).

علامه طباطبایی در مورد این آیه می نویسد: «از ظاهر آیه برمی آید که حشر در آن، حشر در غیر روز قیامت است، زیرا حشر در روز قیامت اختصاص به یک فوج از هر امت ندارد، بلکه تمامی امت ها در آن محشور می شوند و حتی به حکم آیه ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ یک نفر هم از قلم نمی افتد و اما در این آیه می فرماید: از هر امتی فوجی را محشور می کنیم.

مؤید این سخن که منظور حشر در قیامت نیست، این است که این آیه و دو آیه بعد، پس از داستان بیرون شدن دابه از زمین واقع شده اند، که خود یکی از علائمی است که قبل از قیامت واقع می شود. قیامتی که در چند آیه بعد درباره آن می فرماید: ﴿

يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ و تا چند آیه بعد اوصاف وقایع آن روز را بیان می کند؛ پس معنا ندارد که قبل از شروع به بیان اصل قیامت و وقایع آن، یکی از وقایع آن را جلوتر ذکر کند، چون ترتیب وقوعی اقتضاء می کند که اگر حشر فوج از هر امتی هم جزو وقایع قیامت باشد، آن را بعد از مسئله نفخ صور ذکر فرماید؛ ولی اینطور ذکر نکرد، بلکه قبل





از نفخ صور، مسئله حشر فوج از هر امتی را آورده؛ پس معلوم می‌شود این حشر جزو وقایع قیامت نیست» (طباطبایی، ۱۷۴ق، ج ۱۵، ص ۵۷۰).

با توجه به آنچه گفته شد براساس روایات و نظر مفسرین از جمله علامه طباطبایی رحمته الله این آیه به رجعت و بازگشت گروهی از اهل ایمان و گروهی از اهل کفر، قبل از قیامت، اشاره دارد اما آلوسی پس از اینکه قول به رجعت را عقیده امامیه دانسته و منشأ این عقیده را «عبدالله بن سبا» بیان می‌کند، آیه را حمل بر حشر در قیامت کرده است. او می‌نویسد:

«این آیه از مشهورترین آیاتی است که امامیه به وسیله آن بر رجعت استدلال می‌کند... من [در خصوص رجعت] می‌گویم اول کسی که قول به رجعت را مطرح کرد عبدالله بن سبا بود لکن او رجعت را فقط در خصوص پیغمبر صلی الله علیه و آله بیان کرد و جابر جعفی در اول قرن دوم از او در این امر تبعیت کرد و رجعت امیر [المؤمنین] کرم الله وجهه مطرح کرد بدون آن که وقتی برای آن معلوم کند. وقتی قرن سوم فرا رسید امامیه رجعت همه ائمه علیهم السلام و دشمنان آنها را تنبیت کردند و برای این رجعت وقت ظهور حضرت مهدی علیه السلام را معین کردند و بر این مطلب به روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام استدلال کردند اما زیدیه همگی به انکار شدید، این دعوی را منکر شدند و در کتب خود به طور مفصل با روایاتی از ائمه اهل البیت علیهم السلام که در تعارض با روایات امامیه بود، آن را رد کردند و آیات ذکر شده آن چنان که گمان کرده‌اند، هیچ دلالتی بر رجعت ندارد و گمان نمی‌کنم که حتی یکی از آنها دلالت این آیات بر رجعت را بپذیرد. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که این آیات دلالت دارد بر رجعت مکذبین یا رؤسای آنها که در این صورت دال بر اصل رجعت و صحت آن خواهد بود نه بر رجعت با کیفیتی که امامیه ذکر کرده‌اند، اما خوب می‌دانی که نمی‌توان از آیه شریفه رجعت در دنیا را اراده کرد زیرا نتیجه این آیه آن است که حشر مذکور برای توبیخ مکذبین و کوبیدن آنها از ناحیه خداست بلکه مقتضای ظاهر ما بعد، آن است که خود خداوند تعالی آنها را به خاطر تکذیبشان توبیخ کرد و مجازات می‌کند، ضمن آن که معروف از چنین آیاتی روز قیامت است.»^[۲] (آلوسی، ۱۵۴ق، ج ۱۰، ص ۲۳۷).



بنابراین آلوسی به صراحت عقیده خود را در مورد وقوع رجعت در آینده بیان می‌کند. او اگرچه پیشینه رجعت را پذیرفته، اما وقوع رجعت در آینده را قبول ندارد و آن را از عقاید شیعه برمی‌شمرد و می‌گوید که این آیه دلالت می‌کند بر رجعت در روز قیامت. البته تفسیر آیه به روز حشر دارای اشکالی است که خود او در مورد آن می‌گوید: «شاید جلوتر ذکر کردن این واقعه بر نفخ صور و قیامت برای این بوده که اعلام کند هر یک از این دو، یعنی نفخ صور و حشر هر فوجی از هر امت، آن قدر مهم‌اند که جا دارد هر یک جداگانه مورد توجه قرار گیرند و احوال آنها که طامه کبری و داهیه دهیاء است، جداگانه خاطرنشان شود، وگرنه اگر می‌خواست ترتیب رعایت شود، باید اول نفخ صور، بعد حشر فوج از هر امت ذکر شود، چیزی که هست اگر ترتیب رعایت می‌شد، خواننده خیال می‌کرد هر دو یک داهیه است (همان، ص ۲۳۶).

البته باید گفت که این وجهی است ساختگی که به هیچ وجه قانع‌کننده نیست و اگر مقصود از این آیه همین بود، جا داشت به جای دفع توهّم مزبور که آلوسی آن را ذکر کرده توهّمی مهم‌تر از آن را دفع می‌کرد و آن این است که کسی توهّم کند که حشر فوجی از هر امت در غیر روز قیامت است و برای دفع این توهّم، اول مسئله نفخ صور را بیاورد و بعد حشر فوج از هر امت را، تا کسی خیال نکند حشر مذکور در غیرقیامت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۶۰).

بنابراین معلوم می‌شود که آیه شریفه نمی‌تواند مربوط به وقایع قیامت باشد، بلکه از حشری خبر می‌دهد که قبل از روز قیامت واقع می‌شود.

ادعای آلوسی که بعضی از آیات و در تضاد با این عقیده (رجعت) هستند ناشی از عدم توجه به مضمون روایات است چرا آنچه از روایات استفاده می‌شود آن است که مسئله رجعت جنبه همگانی نداشته بلکه اختصاص به گروه خاصی از مؤمنان و مشرکان دارد. امام صادق علیه السلام در این رابطه می‌فرماید:

«ان الرجعة لیست بعامة و هی خاصة لا یرجع الا من محض الایمان محضا، او محض الشرک محضا؛ رجعت برای همگان نیست بلکه برای برخی از افراد است تنها گروهی بازگشت می‌کنند که ایمان محض یا شرک محض دارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۳۹).

یادآوری این نکته لازم است که «شیعه در عین اعتقاد به رجعت که آن را از مکتب اهل بیت علیهم السلام گرفته است، منکران رجعت را کافر نمی‌شمرد؛ چراکه رجعت از ضروریات مذهب شیعه است نه از ضروریات اسلام؛ بنابراین رشته اخوت اسلامی را با دیگران به خاطر آن نمی‌گسلد ولی به دفاع منطقی از عقیده خود ادامه می‌دهد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۵، ص ۵۶۲).



نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که رجعت، به معنی بازگشت برخی از مؤمنان محض و کافران محض به دنیا، پیش از برپایی قیامت، در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام است.

اعتقاد به رجعت و بازگشت به دنیا در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام نقش برجسته‌ای در نشاط دینی و امید به حضور در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام ایفا می‌کند؛ چراکه ممکن است انسان از دیدن افرادی که تمام عمر خود را در انتظار ظهور سپری کرده‌اند اما بدون درک ظهور از دنیا می‌روند، دچار یأس و ناامیدی شود و از آنجا که رجعت‌کنندگان مؤمنین محض و کافران محض هستند؛ انسان سعی می‌کند تا ایمان خود را قوی کرده و برای رسیدن به مراتب والای ایمان و عبودیت، هر چه بیشتر تلاش نماید و خود و جامعه خود را از آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها دور نگه دارد؛ شاید او نیز در جمع مؤمنینی باشد که در زمان ظهور حضرت ولی‌عصر علیه السلام رجعت نماید. علمای شیعه مانند علامه طباطبائی، وقوع رجعت را از نظر عقلی امکان‌پذیر دانسته و بر وقوع آن را در گذشته و آینده اعتقاد دارند اما اکثر علمای اهل سنت مانند آلوسی رجعت در آینده و در زمان ظهور را نپذیرفته‌اند.



پی نوشت ها

[۱] «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ أَى لَكى تعقلوا الحياة بعد الموت و البعث و الحشر فإن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص «ما خَلَقُكُمْ وَ لَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» أو لكى يكمل عقلكم أو لعلكم تمتنعون من عصيانه و تعملون على قضية عقولكم.»

«هذه الآية من أشهر ما استدل بها الإمامية على الرجعة...و أقول: أول من قال بالرجعة عبد الله بن سبأ و لكن خصها بالنبي صلى الله تعالى عليه و سلم، و تبعه جابر الجعفى فى أول المائة الثانية فقال برجعة الأمير كرم الله تعالى وجهه أيضا لكن لم يوقتها بوقت، و لما أتى القرن الثالث قرر أهله من الإمامية رجعة الأئمة كلهم و أعدائهم و عينوا لذلك وقت ظهور المهدي، و استدلوا على ذلك بما روه عن أئمة أهل البيت، و الزيدية كافة منكرون لهذه الدعوى إنكارا شديدا، و قد ردوها فى كتبهم على وجه مستوفى بروايات عن أئمة أهل البيت أيضا تعارض روايات الإمامية، و الآيات المذكورة هنا لا تدل على الرجعة حسبما يزعمون و لا أظن أن أحدا منهم يزعم دلالتها على ذلك، بل قصارى ما يقول: إنها تدل على رجعة المكذبين أو رؤسائهم فتكون دالة على أصل الرجعة و صحتها لا على الرجعة بالكيفية التى يذكرونها. و أنت تعلم أنه لا يكاد يصح إرادة الرجعة إلى الدنيا من الآية لإفادتها أن الحشر المذكور لتوبيخ المكذبين و تقريبهم من جهته عز و جل بل ظاهر ما بعد يقتضى أنه تعالى بذاته يوبخهم و يقرعهم على تكذيبهم بآياته سبحانه، و المعروف من الآيات لمثل ذلك هو يوم القيامة.»



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان: مکتبه نزار مصطفی البار، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد، *اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، آستان قدس رضوی (بنیاد پژوهش های اسلامی)، ۱۴۰۸ق.
۷. آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۸. تاجری نسب، غلامحسین، *فرجام شناسی حیات انسان*، تهران: مرکز فرهنگی منیر، ۱۳۸۷.
۹. تونه ای، مجتبی، *موعود نامه*، قم: میراث ماندگار، [بی تا].
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۱. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، چاپ دوم، [بی جا] داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. سلیمیان، خدامراد، *بازگشت به دنیا در پایان تاریخ* (تحلیل و بررسی مسئله رجعت)، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۴. سیدمرتضی، *جوابات المسائل الرازیه* (رسائل الشریف)، [بی جا]: دارالقرآن، ۱۴۰۵ق.





۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۶. ———، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم موسوی همدانی، سید محمد باقر، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۱۸. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نجف: دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۰. فرید تنکابنی، عبدالوهاب، *اسلام و رجعت*، تهران: چاپ دانش، ۱۳۵۵.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن محسن، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۱۵ق.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، [بی جا] دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۴. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن، *صحیح مسلم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، چاپ چهارم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۰۳ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۲۸. مظفر، محمد رضا، *عقاید الامامیه*، قم: انصاریان، ۱۳۸۷.
۲۹. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ بیست و پنجم، تهران: موسسه امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۳۰. مفید، محمد بن محمد، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، [بی تا].
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

اعدام و اهداف مجازات‌ها

حسین مختاری*

چکیده

«اعدام» (مجازات سلب حیات) یکی از سخت‌ترین مجازات‌هاست که موافقان و مخالفانی دارد. مخالفان مجازات اعدام معتقدند اعدام برای تنبیه مجرم روش مناسبی نیست؛ چرا که اولاً در کاهش جرم‌ها مؤثر نبوده است؛ دوم آنکه با عدالت منافات دارد؛ از سوی دیگر فرصت جبران و اصلاح را از مجرم می‌ستاند و با وظیفه اخلاقی قاضی که بازگرداندن مجرم به زندگی درست است، منافات دارد؛ علاوه بر آن نفعی برای دیگر مردم جامعه ندارد.

مخالفان لغو اعدام معتقدند اهدافی مانند تشفی خاطر بزه‌دیده؛ اجرای عدالت؛ حفظ نظم اجتماع؛ جنبه‌های بازدارندگی از اهداف مجازات‌هاست که طرفداران لغو اعدام آن را نادیده انگاشته‌اند. این گروه از یکسو ادعای منافات مجازات اعدام با عدالت را ادعایی بی‌دلیل می‌دانند و از طرفی بیان می‌کنند لغو اعدام در برخی از کشورها، تجربه موفق نبوده است؛ مضافاً اینکه معتقدند ضررهای حاصل از کنار گذاردن برخی از مجازات‌های سنگین در مواردی جبران‌ناپذیر است.

نظام کیفری اسلام علاوه بر استفاده از قدرت بازدارندگی مجازات‌های حدی، مؤلفه‌های دیگری مانند «عفو»، «توبه» و «دیه» به جای قصاص، را پیش‌بینی و پیشنهاد کرده است که این نظام کیفری را انعطاف‌پذیر کرده و اجرای مجازات اعدام را کاهش می‌دهد.

کلیدواژگان: اعدام، اهداف مجازات‌ها، مجازات در ملأعام، قصاص.

* . دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه سمنان. Hmokhtari58@gmail.com

مقدمه

احترام خون انسان و حرمت قتل نفس از جمله مهم‌ترین مسائلی است که در همه ادیان آسمانی و قوانین بشری مورد تأکید قرار گرفته، و در آموزه‌های ادیان الهی، قتل نفس بدون مجوز شرعی و قانونی از گناهان بزرگ به شمار می‌آید.

اسلام به مسئله احترام خون انسان و حرمت قتل، اهمیت فوق‌العاده و قابل توجهی داده و کشتار انسان‌های بی‌گناه را شدیداً منع کرده است (اسراء: ۳۳)؛ تا آنجا که کشتن یک انسان به منزله کشتن همه انسان‌ها تلقی شده است (مائده: ۳۲) و بعضی از آیات شریفه قرآن، مجازات خلود در آتش جهنم را برای قاتل، وعده داده است (نساء: ۹۳).

در نظام حقوق اسلام، «زندگی» حق خدادادی است و همه افراد به‌طور یکسان از آن بهره‌مند می‌باشند. به همین دلیل، قرآن کریم کشتن یک نفر را با کشتن همه مردم و زندگی بخشیدن به یک نفر را با اعطای زندگی به همه انسان‌ها یکسان دانسته است (مائده: ۳۲). در نگرش اسلامی به حیات، از یکسو حیات واجد «ارزش» است و از سوی دیگر «امانتی» در دست انسان است و در واقع، انسان امانتدار «حیات» است، نه صاحب حق و مالک مطلق آن و لذا از این منظر، اختیار انسان نسبت به حیات خویش در حدی است که امانتگذار (خداوند) به او داده است. از همین رو است که حیات فقط «حق» افراد نیست، بلکه حفظ آن «تکلیف» آنان نیز هست. بر این اساس گذشتن از حق حیات جز در چارچوب ضوابط الهی ممنوع است و تحریم خودکشی در همین چارچوب قابل توجیه و تفسیر است.

اعدام یا مجازات سلب حیات، یکی از سخت‌ترین مجازات‌هاست که موادی از قوانین جزائی ایران، در اجرای مقررات حدود و قصاص - و در موارد محدودی تعزیری - به آن اختصاص یافته است و اغلب در جرائمی چون قتل عمد، افساد فی الارض، اقدام علیه امنیت کشور و توهین به مقدسات مذهبی، مورد استناد قرار می‌گیرد.

در سال‌های اخیر، برخی از افراد هم در مجامع جهانی و هم داخل کشور، جهت لغو مجازات اعدام، تلاش‌هایی کرده‌اند که آثاری نیز داشته است.



مخالفان مجازات اعدام معتقدند اعدام، خشن‌ترین و سخت‌ترین مجازاتی است که توسط برخی از کشورها و جوامع اجرا شده و می‌شود. از منظر این گروه، اعدام روش منطقی و درستی برای تنبیه و تأدیب مجرم نیست؛ زیرا تجربه نشان داده است که اعدام در کاهش جرم‌ها مؤثر نبوده است؛ چنانکه با عدالت منافات دارد؛ علاوه بر آن، فرصت جبران و اصلاح را از مجرم می‌ستاند و با وظیفه انسانی و اخلاقی قاضی که بازگرداندن مجرم به زندگی درست و سالم است نیز منافات دارد؛ نهایت آنکه اصولاً نفعی برای دیگر مردم جامعه در آن متصور نیست.

از دیدگاه این افراد، مجازات اعدام برای جانپان و قاتلان، راه‌حل مناسبی برای کاهش بزهکاری و خشونت در جامعه نیست؛ زیرا به رغم قرن‌ها اجرای این مجازات، انواع جرائم، قتل‌ها و خونریزی‌ها هنوز ادامه دارد. از دیدگاه این افراد اعدام خود، به تنهایی عملی شرم‌آور و تکرار خطاست؛ مثلاً جوان بزهکار زورگیر و یا قاچاقچی مواد مخدر، قطعاً با سرانجام نافرجام اعدام آشنا و به آن آگاه است؛ با وجود این جان خود را به خطر می‌اندازد تا شاید از معضل فقر و بیکاری نجات یابد. باید پرسید آیا این پروسه مجازات اعدام از جرم و جنایت کاسته است؟ کسی که مرتکب قتل می‌شود، بی‌تردید بالاترین خشونت را انجام داده؛ زیرا حق حیات فردی را از او گرفته است. اگر در مقابل خشونت وی که «قتل» است، همان عمل انجام شود؛ در این صورت، تفاوت بین قاتل و عدالت و قاضی چیست؟ خشونت را با خشونت چگونه می‌توان جبران کرد؟ آیا منطقی می‌نماید که برای تحقق عدالت و از بین بردن خشونت که به گرفتن حق حیات یک نفر منجر شده؛ از همان روش استفاده کرد؟ هدف قاضی - لااقل در بعد اخلاق انسانی - بایستی برگرداندن مجرم (بعد از یافتن سلامت) به جامعه باشد و این رویکرد، با بخشش و درگذشتن از اعدام و میسر کردن مسیر جبران، ممکن می‌نماید و این روش را بایستی اصل راهنمای قضاوت قرار داد.

برای این که بتوان درباره دیدگاه لغو اعدام ارزیابی صحیحی داشت، ابتدا باید فلسفه مجازات و هدف قانونگذار از مجازات را بررسی و تحلیل کرد.



اهداف مجازات

در نظام‌های کیفری، هر مجازات دارای اهداف خاصی است. مهم‌ترین نظریه و تئوری‌هایی که در زمینه فلسفه مجازات از طرف فلاسفه و حقوقدانان مطرح شده است، به اختصار عبارت‌اند از:

نظریه اول: تشفی خاطر بزه‌دیده و متضرران از جرم

در نظریه «تشفی خاطر»، هدف مجازات با توجه به حق قربانیان جرم، توجیه می‌گردد و اعتبار مجازات، ناشی از رضایت خاطری است که در قربانی جرم و اطرافیان وی ایجاد می‌کند. مجازات، وسیله انتقام و اقناع احساس رنجشی است که به طور طبیعی در قربانی و افراد وابسته به او ایجاد شده و تردیدی نیست که این احساس رنجش، زمانی تسکین می‌یابد که عامل ایجاد آن دستگیر و در محضر عدالت حاضر و مجازات شود. اگر قربانیان جرایم به سپرده شدن مجرمان به دست عدالت، امیدی نداشته باشند، خودشان ابزار انتقام و اجرای عدالت را به دست می‌گیرند و این امر به انتقام‌ها و ضد انتقام‌های نامنظم منجر می‌گردد. چنان‌که در دوره‌هایی از تاریخ و زمانی که نظام دادگستری خاصی وجود نداشت، این وضعیت حاکم بوده است (مقیم‌حاجی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۱۳).

نظریه دوم: جبران خسارت

ایده اصلی در «نظریه جبران» این است که نظام کیفری، زیان‌های وارد شده به قربانیان جرایم را تا جایی که امکان دارد، جبران کند؛ مانند محاسبه خسارات وارد شده به قربانی و کار کردن مجرم در زندان و پرداخت بدهی او به قربانی پس از کسر هزینه‌های زندان (همان).

نظریه سوم: نظریه فایده اجتماعی

«ژان ژاک روسو» در کتاب «قرارداد اجتماعی»، مجازات را از دریچه «دست‌آورد اجتماعی» آن توجیه می‌کند. او معتقد است افراد بشر که آزاد به دنیا آمده و آزادانه در طبیعت زندگی می‌کنند؛ به تنهایی به حفظ خود و دفاع در مقابل عوامل طبیعی، قادر نیستند. بنابراین، برای محافظت خود و استمرار حیات فردی و اجتماعی، قراردادی

نانوشته منعقد کرده‌اند؛ در چنین جامعه‌ای، هرگاه کسی مرتکب جرم شود، با میل و اراده خود، قراردادی را که با جامعه بسته بود، نقض کرده است. مجازات در حقیقت گویای آن است که این شخص قرارداد اجتماعی را نقض کرده است و عضو جامعه نیست و چون تعهد خود را لغو کرده است؛ اقتضا می‌کند چنین فردی به‌عنوان پیمان‌شکن، تبعید و یا به اسم دشمن جامعه، نابود گردد. در حقیقت، جامعه حق دارد چنین فردی را به مجازات برساند؛ هر چند این مجازات مستلزم سلب حیات وی (اعدام) باشد.

«بکاریا» نیز معتقد بود غرض از مجازات آن است که متهم و دیگران در آینده مرتکب چنین جرمی نشوند و لذا از منظر وی، فلسفه تشریع مجازات آن است که سودی نصیب جامعه می‌گردد. «بتنام» نیز این هدف را مورد توجه قرار داده است (همان، ص ۱۱۴).

در نظام حقوقی اسلام نیز یکی از اهداف مجازات، از جمله حدود الهی، نفع اجتماعی و تأمین مصلحت جامعه است. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «یک حد از حدود الهی وقتی که واقع بشود، یک جامعه اصلاح می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲).

مکتب اسلام، مانند طبیبی ماهر، پیکره جامعه اسلامی و انسانی را مطالعه و در صورت تشخیص امکان بهبودی مرض آن را مداوا می‌کند تا به تدریج آن را به وضع طبیعی برگرداند. در غیر این صورت مرض (انسان فاسد) را از جامعه جدا و پیکر اجتماع را از آلودگی اشخاص آلوده حفظ می‌کند. از این رو، اگر دستور می‌دهد دست سارق قطع و یا زناکار سنگسار شود، در واقع با این کار بر پیکر اجتماع مرهم می‌گذارد؛ چنان‌که پزشک جراح در صورت تشخیص احتمال سرایت بیماری یک عضو، آن را قطع می‌کند؛ که واضح است با قطع آن سلامت جسم انسان تضمین می‌شود.

در آوردن چشم یک انسان در حالت طبیعی، دردناک و غیرانسانی است؛ اما اگر همین عضو بدن عفونت کند و قابل درمان نباشد، پزشکان برای جلوگیری از سرایت عفونت به سایر اعضای بدن و به منظور حفظ جان فرد، با عمل جراحی این عضو را



که فاسد شده است از بدن خارج می‌کنند. در مقام مقایسه، فرد مجرم و بزه‌کار، با ارتکاب جرم، ارزش‌های مهم جامعه را هتک کرده و آن‌ها را زیر پا گذاشته و جامعه را به تباهی کشانده است. بدیهی است در این موارد و البته در شرایطی خاص، این شخص که همچون عضو فاسد بدن است، باید از پیکره اجتماع جدا شود تا سلامت جامعه استمرار یابد.

به همین دلیل است که خداوند در جرایم مهم چون اجرای حد زنا، تأکید می‌کند که مبدا در اجرای حد الهی گرفتار محبت‌ها و احساسات بی‌مورد شوید (نور: ۲)؛ زیرا اعمال احساسات در مورد کسی که به چنان درجه‌ای از بی‌عفتی رسیده که وقیحانه عمل منافی با عفت را مرتکب شده، نتیجه‌ای جز فساد و آلودگی اجتماع ندارد.

نظریه چهارم: کاهش جرم از طریق ارباب و پیشگیری

عده‌ای بر این باورند که مجازات با دو حربه مهم «ارباب» و «پیشگیری» میزان جرم را کاهش می‌دهد. این دیدگاه و دیدگاه بعدی نیز بر «اصالت فایده» استوار است. ایده محوری ارباب، آن است که ترس از دستگیری و اجرای کیفر، مجرمان را از ارتکاب جرم منصرف می‌کند. در نتیجه، مجازات باعث کاهش وقوع جرم خواهد شد. اگر بعد «اربابی» مجازات صورت نگیرد، ممکن است دیگر افراد جامعه نیز مرتکب جرم شوند. در این توجیه، علاوه بر مجرم، کل افراد جامعه مورد توجه قرار دارند (مقیم‌حاجی، همان، ص ۱۱۴).

اثر «پیشگیری» و «بازدارندگی» از جمله مواردی است که در منابع دینی در تبیین زوایای دیگر فلسفه مجازات به چشم می‌آید.

در تفاسیر مختلف، در ذیل آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (بقره: ۱۷۹)، به این اثر مجازات قصاص، اشاره شده است که همانا حفظ حیات جامعه است؛ زیرا قصاص بهترین عامل برای جلوگیری مردم از جرأت بر قتل نفس است. اگر افراد بدانند که در صورت ارتکاب قتل، قصاص می‌شوند از ترس چنین مجازاتی جرأت ارتکاب قتل پیدا نمی‌کنند. پس فکر قصاص از یکسو موجب بازداشتن کسی است که قرار بود قاتل شود (و به همین دلیل به قصاص برسد) و از سویی موجب زنده ماندن کسی است که قرار بود به قتل برسد.

در مورد حکمت قصاص، در روایتی از امام سجاده علیه السلام در تفسیر آیه قصاص چنین آمده است: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ لِأَنَّ مَنْ هَمَّ بِالْقَتْلِ فَعَرَفَ أَنَّهُ يَقْتَصُّ مِنْهُ، فَكَفَّ لَذَلِكَ عَنِ الْقَتْلِ - كَانَ حَيَاةً لِلَّذِي [كَانَ] هَمَّ بِقَتْلِهِ، وَحَيَاةً لِهَذَا الْجَانِي الَّذِي أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ، وَحَيَاةً لغيرِهِمَا مِنَ النَّاسِ، إِذَا عَلِمُوا أَنَّ الْقِصَاصَ وَاجِبٌ - لَا يَجْرُؤُونَ عَلَى الْقَتْلِ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ أُولَى الْعُقُولِ «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»» امام علیه السلام در تفسیر آیه شریفه می‌فرماید: برای شما، ای امت محمد صلی الله علیه و آله! در قصاص، حیات و زندگی است؛ زیرا کسی که به قتل تصمیم بگیرد و بداند که به سبب آن قصاص می‌شود؛ از قتل صرف‌نظر می‌کند و این امر باعث زنده ماندن کسی می‌شود که قرار بود کشته شود و از طرفی قاتل نیز که در نهایت گرفتار قصاص می‌شد و با آگاهی از این حکم الهی، مرتکب جنایت نشد و از مرگ نجات یافت و نیز حیات است برای عموم مردم غیر از این دو؛ زیرا وقتی مردم بدانند که به دنبال قتل، قصاص در انتظار آن‌هاست، به خاطر ترس از قصاص؛ جرأت اقدام بر جنایت را نخواهند داشت (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۵).

در روایات متعددی که درباره مجازات‌های مختلف وارد شده است نیز، مجازات، عقوبتی بر مجرم و مایه عبرت دیگران عنوان شده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۴۱-۲۴۲).

اسلام مقررات کیفری خود را به گونه‌ای تشریع کرده که حالت بازدارندگی آن بیش‌تر باشد و قبل از اجرا (اجرای حکم کیفری) بر انگیزه‌های مجرمانه افراد غلبه کند و آنها را از ارتکاب جرم باز دارد.

مطالعه در شیوه اجرای مجازات‌ها می‌تواند تا اندازه‌ای این هدف را برای ما روشن سازد؛ مثلاً کیفر تبعید و تراشیدن موی سر بزهکار که در برخی موارد پیش‌بینی شده؛ نوعی «تشهیر» و با هدف بازدارندگی عمومی مجازات، قابل تحلیل است؛ به‌ویژه بنا بر این دیدگاه که بزهکار را از شهری که محل وقوع جرم است یا شهری که کیفر تازیانه در آنجا اجرا شده است، تبعید می‌کنند؛ نه از جایی که وطن اوست (مقیم‌حاجی، [بی‌تا]، ج ۵۱، ص ۱۴۱). همچنین تأکید بر اجرای مجازات‌ها به صورت



آشکار و علنی و در حضور گروهی از مؤمنان، گویای آن است که قانونگذار بر نقش بازدارندگی عمومی کیفر تأکید دارد. پس مجازات سبب بازدارندگی مجرم و دیگران و تجلی رحمت الهی در نجات آنان و جامعه است.

قابل ذکر است که توجه و باور به وجود مجازات اخروی علاوه بر مجازات دنیوی، عامل بسیار مهمی در زمینه بازدارندگی اشخاص از ارتکاب جرم است؛ زیرا ممکن است برخی افراد به دلایل مختلف از گرفتار شدن به مجازات قانونی (دنیوی) مصون بوده و بتوانند مرتکب جرمی شوند؛ اما وجود مجازات اخروی، عامل بازدارنده قوی، نگهبان دائمی و پلیس همیشگی آنان است که مانع ارتکاب جرم می‌شود.

نظریه پنجم: اصلاح و تربیت مجرمان

یکی از مهم‌ترین هدفی که دانشمندان حقوق جزا برای مجازات قائلند «اصلاح و تحول مجرم» است؛ به طوری که بتوان پس از مجازات، وی را چون فردی سالم و شرافتمند تحویل جامعه داد. طرفداران این نظریه معتقدند کیفر دیدن مجرم، ضربه‌ای روحی بر وی وارد می‌آورد و بدین ترتیب ضمن آگاهی از غلط بودن اقدامش و ندامت از عملکردش در شرایط معمول، تصمیم خواهد گرفت زندگی خود را در آینده اصلاح کند (مقیم‌حاجی، همان، ص ۱۱۴).

سیستم نظام کیفری اسلام به گونه‌ای طراحی شده است که در کنار تحقق سایر اهداف، «تهذیب و تطهیر مجرم از آثار و تبعات ارتکاب جرم» نیز مورد نظر است. توجه دادن مجرم به توبه و لزوم آن در برخی جرائم، وجوب کفاره در مواردی چون قتل عمد، توجه دادن به حق الناس و ... از جمله مواردی است که در راستای تحقق این هدف قابل بیان است. احادیث و روایات نقل شده از معصومین علیهم‌السلام و سیره عملی آنان در مواجهه با مجرمین نیز گویای توجه به این هدف می‌باشد.^[۱]

نظریه ششم: مکتب عدالت مطلقه

از جمله نظریاتی که بر سزادهی و مکافات مجرم مبتنی است، اجرای «عدالت مطلقه» می‌باشد؛ بدان معنا که مجرم با ارتکاب جرم، نفس عدالت را خدشه‌دار کرده و در نتیجه مجازات مجرم، نوعی مصونیت‌بخشی به «عدالت» است. «کانت» بر این باور است که



«عدالت» و «اخلاق» ایجاب می‌کند که بزهکار کیفر ببیند. از این منظر، هدف مجازات، صرف‌نظر از سودجویی و رفع ضرر، همان کیفر و سزای عمل خلاف اخلاقی و خلاف عدالت است که اتفاق افتاده؛ حتی اگر اجرای مجازات، متضمن فایده‌ای برای جامعه نبوده و حتی جامعه‌ای وجود نداشته باشد یا قرار است منحل شود؛ اجرای مجازات به لحاظ تجاوز به حریم «اخلاق» و «عدالت» ضروری است و آخرین وظیفه این جامعه قبل از انحلال، مجازات مجرم است. در این صورت، «عدالت مطلق» و «نظم اخلاقی» که بالاتر و والاتر از «نفع اجتماعی» است، اجرای چنین مجازاتی را مسلم و ضروری می‌کند (همان، ص ۱۱۵).

نظام حقوقی اسلام بر اساس «عدالت» سامان یافته است. این رویکرد «عدالت محوری» را اگر چه در عالم «اثبات» نتوانیم ثابت کنیم؛ در مقام «ثبوت» این رویکرد غیر قابل تردید است؛ زیرا این نظام از اراده تشریعی خداوند حکیم نشأت گرفته که به دور از افراط و تفریط؛ یعنی بر محور «عدالت» است. از این‌رو، مجرم را مستحق عقوبت و مجازات دانسته؛ زیرا مجرم، حریم و حرمت احکام الهی را شکسته و با این حرمت‌شکنی، به منافع غیرقانونی و نامشروع دست یافته و در واقع با ارتکاب جرم، عواطف و احساسات قربانی و بستگان او و سایر افراد جامعه را جریحه‌دار کرده است. مجرم با ارتکاب جرم نه تنها احساس امنیت را از بین برده؛ بلکه ناامنی ایجاد کرده است و طبعاً مجرم بر اساس اصل عدالت، مستحق مجازات گردیده و باید مجازات شود تا بی‌عدالتی ناشی از جرم از بین برود و وضعیت عادلانه اجتماع قبل از وقوع جرم برقرار گردد.

تبیین دیدگاه اسلام

توجه به دستورات کلی، آموزه‌ها و معارف بنیادین اسلام، گویای آن است که دیدگاه اسلام در مورد توجیه عقلانی و اخلاقی مجازات و از جمله مجازات سلب حیات در برخی از جرایم، «دیدگاهی ترکیبی» است. این دیدگاه بر کل نظام کیفری اسلام حاکم است و همه مجازات‌ها، اعم از حدود، قصاص و تعزیرات، بر اساس این رویکرد قابل توجیه است. البته ممکن است شناخت و اثبات این تئوری در مورد همه



مجازات‌ها به صورت یکسان امکان‌پذیر نباشد؛ ولی به نظر می‌رسد در مقام ثبوت، همه مجازات‌ها بر اساس دیدگاه ترکیبی تشریع شده‌اند.

بر اساس این دیدگاه، توجه به «عدالت و استحقاق» از یک طرف و رسیدن به «آثار و نتایج مطلوب فردی و اجتماعی»، از طرف دیگر؛ در سطح بسیار عمیق و واقع‌بینانه مورد توجه قرار گرفته است و این دو به‌گونه‌ای عمیق به یکدیگر پیوند خورده‌اند و از ترکیب این دو رویکرد شاهکاری از قانونگذاری کیفری تحقق پیدا کرده است.

اسلام با وضع مقررات کیفری و جرم تلقی کردن اعمالی که منافع و مصالح فردی و اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد و تأکید بر تسریع اعمال مجازات در همین دنیا، اهمیت آثار و نتایج مجازات در حیات اجتماعی و مادی انسان‌ها را نشان داده است. با توجه به مطالب پیش گفته، اهداف زیر را می‌توان برای مجازات‌های اسلامی ذکر کرد:

الف) اصلاح و تربیت مجرم؛ ب) تطهیر و آمرزش گناهان؛ ج) ارباب عمومی و خصوصی برای بازدارندگی (همان، ۱۸۴؛ د) عدالت کیفری (دهقان، ۱۳۷۶، ص ۴۱-۶۴)؛ هـ) ضمانت اجرایی سایر قوانین و حفظ حقوق (حسنی، ۱۳۶۲، ص ۵۴؛ و) تشفی خاطر بازماندگان و مجنی علیه.

سیاست جزایی اسلام، نخستین مرحله مبارزه با جرم را توسل به خشونت و کیفر نمی‌داند بلکه در نظام کیفری اسلام، مجازات‌های حدی آخرین مرحله پاسداری از مصالح فردی و اجتماعی است. اسلام در وضع مجازات‌های حدی از روشی ویژه و منحصر به فرد پیروی کرده است؛ بدین معنا که قوانین کیفری اسلام، از یک‌سو به ظاهر سخت و شدید هستند؛ در عین حال این‌گونه نیست که این مجازات‌ها به راحتی اعمال شوند؛ زیرا راه اثبات جرم و بزه چنان سخت است که به راحتی نمی‌توان جرمی را ثابت کرد و در اسلام برای اثبات جرم، شرایطی معین شده که در بیش‌تر موارد، تا گناه علنی صورت نگیرد، آن شرایط حاصل نمی‌شود. اسلام احتمال مجازات بسیار شدید را در برابر این‌گونه گناهکاران قرار داده است و همین احتمال، می‌تواند بر روحیه بیش‌تر افراد اثر بگذارد. ولی راه اثبات آن را مشکل قرار داده تا در عمل در این‌گونه

موارد اعمالِ خشونت به‌طور گسترده انجام نگیرد. به عنوان نمونه در اثبات جرم زنا با بینه و اقرار، حضور چهار شاهد عادل که عمل زنا را مشاهده کرده باشند یا چهار مرتبه اقرار شرط است. در حقیقت، تمایل اسلام بر آن است که اثر تهدیدی این قانون کیفری حفظ شود؛ بدون این که افراد زیادی مشمول این مجازات‌ها شوند. هدف شارع بیش‌تر جلوگیری از اشاعه فحشا و علنی شدن بزهکاری در جامعه بوده است، نه رویکرد اجرای مجازات. البته پس از جمع شدن شرایط و اثبات بزه، مجازات با قاطعیت و حتمیت باید به اجرا درآید. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که روش اسلام در «تعیین مجازات‌های حدی» و «راه اثبات جرم» بر نجات جامعه از آلودگی به گناه و جرم دارای بیش‌ترین تأثیر است.

در نظام کیفری اسلام وجود دو عنصر «عفو» و «توبه»، این نظام را انعطاف‌پذیر کرده است تا ارتکاب جرم لزوماً به مجازات مجرم منتهی نشود. از این‌رو، در کلیه جرایم حدی که «حق الناس» محسوب می‌شوند، اجرای مجازات منوط به درخواست شخص قربانی یا اولیا او منوط می‌باشد و با عفو آن‌ها مجازات ساقط می‌شود. خصوصاً در مورد قصاص که قرآن کریم در آیه ۱۷ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده، عفو قاتل را به اولیای دم سفارش کرده است. در جرایمی که جنبه «حق الله» دارند، در صورتی که مجرم قبل از شهادت شهود و یا قبل از اقرار، توبه کند، مجازات او ساقط می‌شود. در مجازات‌های تعزیری، قاضی با احراز شرایطی می‌تواند مجرم را عفو و یا مجازاتش را تعلیق کند یا تخفیف دهد. اگر تنها سقوط مجازات به دلیل توبه یا عفو را در نظام کیفری اسلام در نظر بگیریم، پی‌خواهیم برد که از دیدگاه اسلام اگر اهداف مورد نظر در اجرای کیفر از راه دیگر تحقق پیدا کند، بر اجرای مجازات اصراری نیست. این ویژگی بر انعطاف‌پذیر بودن عدالت کیفری از دیدگاه اسلام نیز دلالت دارد و نشان‌دهنده این واقعیت است که مجازات باید تأمین‌کننده مصالح و منافع فرد و جامعه باشد. از این‌رو، اگر این اهداف با عدم اجرای مجازات به دست می‌آید، یا مصالحی که با عدم اجرای مجازات تأمین می‌شود، بر نتایج اجرای مجازات ترجیح داشته باشد؛ اجرای مجازات منتفی است (ر.ک. مقیمی حاجی، [بی‌تا]، ج ۵۲، ص ۸۰).



یکی از اصول حاکم بر فلسفه مجازات در اسلام، اصل «تناسب بین جرم و مجازات» است. باید توجه داشت که از منظر اسلام مقدار مجازات و شدت برخورد با جرایم، بایستی با نوع جرم و مقدار آسیبی که فرد به جامعه وارد می‌سازد، متناسب باشد. در اسلام مجازات تا اندازه‌ای که اثر بخش است و مجرم مستحق آن می‌باشد و با تحقق فلسفه مجازات همسو بوده و موجب اصلاح فرد و جامعه است؛ وضع می‌گردد. از این زاویه، کارایی دیگر فلسفه مجازات، یعنی «عدالت»، روشن می‌شود و با شخص مجرم نیز عادلانه رفتار شده و به میزان جرم ارتكابی سزا داده می‌شود. پس باید میان جرم و کیفر، تعادل و تناسب وجود داشته باشد که این تناسب در اسلام دیده شده است (مقیمی حاجی، همان، ص ۷۲). با نگاهی به عناوین مجرمانه‌ای که مجازات آنها، سلب حیات است، می‌توان دریافت که این اصل مورد نظر قرار داشته است؛ زیرا مجازات اعدام، جزای کسانی است که جرم ارتكابی آنان در نظر شارع از جرایم بسیار سنگین می‌باشد؛ کسی که از روی قساوت و عمد، اقدام به تجاوز به عنف، قتل و سوزاندن جسد مقتول می‌نماید آیا مجازاتی غیر از اعدام، تناسبی با جرم ارتكابی او دارد؟

مجازات اعدام در راستای تأمین اهداف کلان دین (مقاصد شریعت):

نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم بر هدفمند بودن احکامی که خداوند برای بندگان مقرر فرموده دلالت دارند. اهدافی که خداوند متعال از جعل احکام و مقررات شرعی در نظر داشته است در اصطلاح، «مقاصد شریعت» نامیده می‌شود. بر این اساس احکام جزایی اسلام نیز که بخشی از احکام شرعی می‌باشد می‌بایست هدفمند بوده و در راستای تأمین مقاصد شریعت باشد.

علامه مجلسی رحمته الله در احصا و شمارش اهداف کلان شریعت می‌فرماید: پنج چیز است که حفظ آنها در شریعت جمیع پیامبران لازم و حتمی بوده است: دین، نفس، مال، نسب و عقل.

حفظ دین به اقامه عبادت است و نیز به کشتن کافران و مرتدان و جاری گردانیدن حدود و تعزیرات بر جمعی است که این پنج عامل را سبک شمارند.

حفظ نفس به قصاص کردن و دیه گرفتن است؛ زیرا اگر قاتل را به عوض مقتول

نکشند و جراحت کننده را به عوض، جراحت نکنند، یا دیه نگیرند؛ کشتن و فساد در عالم بسیار می‌شود.

حفظ نسب، به نکاح و ملک یمین از کنیزان و منع کردن از زنا و لواط و امثال آن‌ها و حد مرتکب را جاری گردانیدن است. (مجلسی، بی‌تا، ۱۰)

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت:

۱. با توجه به اهمیت نفوس و جان مردم از دیدگاه اسلام (برابر بودن کشتن یک انسان با کشتن همه انسان‌ها)^[۲]؛ اسلام مجازات قصاص نفس را برای جلوگیری از وقوع قتل و قصاص عضو را برای سایر جرایم علیه اشخاص پیش‌بینی کرده است و این مجازات (قصاص) در عین حال که عدالت کیفری را به صورت عینی و ملموس محقق می‌کند؛ در پیشگیری از وقوع این جرایم، دارای بیش‌ترین تأثیر است.

قرآن کریم، پس از بیان لزوم حفظ احترام خون انسان‌ها، حکم قصاص و چگونگی بخشش مجرم، فلسفه تشریع قصاص را چنین بیان می‌کند: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره: ۱۷۹)؛ ای خردمندان! در قصاص حیات و زندگی است. قانون قصاص، مایه حیات جامعه است؛ زیرا اگر حکم قصاص نبود و انسان‌های بزهکار و سنگدل احساس امنیت می‌کردند، جان هزاران انسان بی‌گناه و طبعاً حیات اجتماع به خطر می‌افتاد.

بر این اساس، قصاص در قتل نفس، بازدارنده‌ای قوی است؛ زیرا اگر کسی بداند در صورتی که کسی را بکشد، او را خواهند کشت، به راحتی به قتل دست نمی‌زند. از سوی دیگر، قانون «قصاص» مایه حیات قاتل نیز می‌باشد؛ چراکه او را از فکر آدم‌کشی تا حدود زیادی باز می‌دارد و کنترل می‌کند و طبعاً به اعدام و سلب حیات وی منجر نمی‌گردد و از این رهگذر حیات او نیز به خطر نمی‌افتد.

با توجه به آنچه گفته شد، هدف از تشریع «قصاص» حمایت از انسان‌ها و جامعه و جلوگیری از خون‌ریزی بیش‌تر است. در عین حال، قرآن کریم در کنار آیات قصاص به «عفو» و گذشت سفارش کرده است (بقره: ۱۷۸)^[۳] و برای اینکه عفو، جنبه عملی به خود بگیرد، «دیه» را وضع کرده تا کسانی از اولیای دم که به عفو بدون عوض، حاضر





نیستند، در برابر عفو، دیه و یا خون بهایی (چه در قصاص نفس و چه در قصاص عضو) بر اساس مصالحه یا براساس شرع و قانون دریافت کنند (جمعی از مؤلفان، [بی تا]، ص ۳۲۲-۳۱۹).

برخی، با انتقاد از قانون «قصاص» می گویند: قاتل، یک نفر را کشته است؛ چنانچه او را اعدام کنیم، ما نیز مرتکب سلب حیات از دیگری شده ایم که خود نقض غرض است و در واقع عمل قاتل تکرار شده است.

در پاسخ این گروه باید گفت: وقتی مصلحت و نفع جامعه، مجازاتی را اقتضا می کند، این گونه مجازات کردن نه تنها مذموم نیست بلکه توصیه شده و ترک آن مذموم است.

توضیح آنکه بی تردید کشتن انسان دیگر، به ظاهر غیرعقلانی و غیراخلاقی به نظر می رسد و نباید عمل غیراخلاقی قاتل را با عمل غیراخلاقی دیگر پاسخ داد و نباید با کشتن انسان دیگری، دل های دیگری را جریحه دار کرد و برای جامعه، یتیمان بیش تری را بر جای گذاشت. چنین سخنانی به ظاهر منطقی و صحیح به نظر می رسد؛ ولی با دقت و توجه به آثار و پیامدهای زیانبار این سخنان؛ نه تنها روشن می شود که حکم «قصاص» غیراخلاقی و غیرعقلی نیست، بلکه لغو آن غیرعقلانی و غیراخلاقی است؛ چراکه لغو حکم قصاص، در حکم و به مثابه نشان دادن چراغ سبز به بزهکاران است. در این فرض است که بزهکاران و افراد فاسد، بدون ترس از کشته شدن به کشتار فردی و جمعی دست می زنند.

افزون بر این، از منظر آیه شریفه ۱۷۸ سوره مبارکه بقره، قصاص مایه حیات و زندگی است؛ زیرا همان گونه که به خاطر حفظ بدن، عضو فاسد را باید بُرید و آن گونه که برای رشد گیاهان و یا درختان، علف هرز و شاخه های مزاحم را می بُرنند؛ از بین بردن افراد مزاحم و خطرناک نیز بهترین وسیله برای رشد و تکامل اجتماع است. کسانی که کشتن قاتل را نابودی فرد دیگری از اجتماع می دانند، مصلحت ظاهری یک فرد - آن هم مجرم - را ملاحظه می کنند؛ اما اگر مصلحت جامعه را در نظر بگیرند و بدانند که قصاص چه نقشی در پاسداری از امنیت و عدالت و بر تربیت دیگر انسان ها دارای چه تأثیری است؛ در گفتار خود تجدید نظر می کنند. از بین بردن افراد خونریز در



اجتماع، همانند قطع عضو فاسد و قطع و از بین بردن شاخه مزاحم و زیان‌رسان است که به حکم عقل باید آن را قطع کرد و پر واضح است که تاکنون کسی به قطع کردن عضو فاسد و شاخه‌های مزاحم اعتراض نکرده است.

۲. وجود غرایز جنسی در انسان برای تحقق اهداف خاصی است که باید از مجاری خاص محقق و اعمال شود؛ عدم توجه به شکل صحیح ارضاء غرایز جنسی، بزرگ‌ترین مفسد فردی و اجتماعی را سبب خواهد شد. تشکیل خانواده، تولید نسل، تربیت فرزندان و معلوم بودن نسبت انسان‌ها، از مهم‌ترین اهداف وجود غریزه جنسی است. این اهداف و سایر هدف‌ها از مجرای رابطه مشروع زناشویی محقق می‌شود. با آزاد بودن روابط جنسی، نه خانواده مستحکم به وجود می‌آید و نه اصل و نسب انسان‌ها در جامعه معلوم می‌شود. بر این اساس، اسلام با محکوم کردن هرگونه رابطه جنسی خارج از رابطه زناشویی، مجازات‌های شدیدی را به منظور مقابله با عدم رعایت این رابطه مشروع مقرر داشته تا از این طریق، هم از مفساد روابط نامشروع جلوگیری کند و هم تحقق اهداف خاص وجود غریزه جنسی را امکان‌پذیر سازد.

بنابراین، نظام کیفری اسلام، در عین حال که مجرم را مستحق مجازات می‌داند و تحقق عدالت کیفری را در حد امکان مورد توجه قرار می‌دهد؛ مجازات‌های خود را همسوی تحقق اهداف ارزشمند فردی و اجتماعی قرار می‌دهد و از تشریع و اعمال هر مجازات، اهداف خاصی را پیگیری می‌کند. به همین دلیل و به واقع به دلیل دستاوردهای اجرای حدود الهی، در روایات اسلامی آمده است که اجرای یک حد از حدود الهی در زمین، از بارش چهل شبانه روز باران مفیدتر است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۵، ۴، ۳، ۲).

بنابراین، در شریعت اسلامی، ضمن احکامی، حق حیات محدود شده و این محدودیت تابع مصالح و مفاسدی است که در مجازات‌ها وجود دارد. از این‌رو، هر چند برخی مجازات‌ها به سلب حیات منجر می‌شود؛ تشریع آن‌ها جنبه پیشگیرانه و بازدارنده از جرایم دیگر دارد. برخی از جرایم، به‌گونه‌ای است که حیات اجتماعی بشر و بنیاد خانواده را به‌عنوان اصلی‌ترین نماد اجتماعی تهدید می‌کند و لذا باید به شدت از آن پیشگیری شود. امروزه یکی از بن‌بست‌های تمدن غرب، زوال بنیان خانواده است که به دلیل آزادی‌های بی‌حد و حصر و فقدان مجازات‌های پیشگیرانه، حاصل شده است.



احترام و ارزشی زیادی که اسلام برای خون، جان و حیثیت انسان قائل است، در ادیان و مکاتب دیگر به این شدت و اهمیت مطرح نیست؛ با این وجود، در مواردی این حرمت و احترام در خصوص کسانی است که مرتکب قتل یا جرم شبیه آن می‌گردند، برداشته می‌شود.

مجازات اعدام در اسلام، در مواردی وضع شده که اصلاح امر فرد و جامعه به جز اعدام امکان‌پذیر نیست و برای مصونیت جامعه اسلامی و جلوگیری از آلوده شدن آن باید این عضو فاسد (مجرم) از این جامعه جدا شود همچون عضو فاسدی از بدن که برای جلوگیری از سرایت فساد، عفونت و درد، توسط پزشک جراح از بدن جدا می‌شود. امام خمینی ره نیز در تبیین این نکته اشاره می‌کند که بدون مجازات، میکروب جرم به همه سرایت کرده و جامعه به فساد کشیده می‌شود و رشته حیات فردی و اجتماعی از هم گسیخته می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۳۲). ایشان، اجرای حدود الهی را همانند طبابت پزشکان در جهت تأمین سعادت جامعه می‌بیند و می‌گوید: «یک حد از حدود الهی وقتی که واقع بشود، یک جامعه اصلاح می‌شود. اگر چهار تا دزد را دستش ببرند در مجمع عمومی؛ دزدی تمام می‌شود. اگر چهار تا آدمی که به فحشا مبتلاست، آن را شلاق بزنند؛ در جامعه فحشا از بین می‌رود. این همان غده سرطانی است که طبیب برای حفظ یک انسان، ناچار است که این غده را بیرون بیاورد. گاهی چاقو برمی‌دارد چشم آدم را بیرون می‌آورد، رحمت است، این حفظ است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲).

پیامد لغو مجازات اعدام

بررسی این نکته بسیار مهم و محوری است که آیا لغو حکم اعدام در کشورهایی که مجازات اعدام را لغو کرده‌اند، باعث کاهش جرایم مستوجب اعدام شده است یا خیر؟ آیا لغو اعدام، اهداف سیاست جنایی در پیشگیری از جرائم و مقابله با آنها را تأمین می‌کند یا خیر؟ در فرض این که مجازات اعدام لغو شود، آیا مجازات‌های دیگر، مثل زندان دارای قدرت بازدارندگی هستند یا خیر؟ آیا اهداف حقوق اجتماعی با زندانی کردن این افراد تأمین می‌شود؟



در حال حاضر، در برخی ایالت‌های جرم‌خیز ایالات متحده آمریکا مجازات اعدام اعمال می‌شود؛ یعنی گرچه دولت آمریکا کنوانسیون منع اعدام را پذیرفته است؛ با استفاده از «حق رزرو» در پاره‌ای از ایالت‌ها، این حق را برای خود محفوظ داشته است. در بسیاری از کشورهای دیگر مانند ژاپن، چین، کره جنوبی، هند، سریلانکا، فیلیپین، پاکستان، مالزی، ویتنام و بلاروس؛ مجازات اعدام اجرا می‌شود. برخی از این کشورها مثل سریلانکا، فیلیپین، پاکستان، مالزی و بلاروس؛ در مقطعی مجازات اعدام را لغو یا اجرای آن را متوقف؛ اما مجدداً این مجازات را برقرار کردند (گزارش جهانی مجازات اعدام سال ۲۰۱۶؛ باشگاه خبرنگاران جوان، ۳ آبان ۱۳۹۵). این مطلب گویای آن است که لغو یا تعلیق مجازات اعدام دست کم در بعضی از کشورها تجربه و دستاورد موفقیتی در پی نداشته است.

نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد، این است که طرفداران لغو اعدام هیچ پیشنهاد و راهکار عملی به عنوان مجازات جایگزین اعدام ارائه نمی‌کنند و حبس ابد را نیز چون از امید به بازگشت به زندگی خالی است؛ جایگزین مناسبی برای آن نمی‌دانند؛^[۴] بلکه بیش‌تر به تربیت اجتماعی و نقش آن در پیشگیری از جرم و نیز بازپروری و دادن فرصت امکان جبران به مجرم، تأکید می‌کنند. بررسی‌ها گویای آن است که در بسیاری از کشورهایی که حکم «اعدام» را به کلی لغو کرده‌اند، آمار قتل و جنایت بالا رفته است.^[۵]

از طرفی بسیاری از جرایم خشن، توسط مجرمان سابقه‌دار صورت می‌پذیرد. بسیاری از مجرمان پس از بازگشت به جامعه، دوباره همان جرم را تکرار می‌کنند؛ به خصوص مرتکبان جرایم خشن. این امر نشان می‌دهد که سیاست جنایی در بازپروری مجرم موفق عمل نکرده است و این افراد بعد از گذراندن دوره محکومیت، مجدداً به همان جرایم رو آورده‌اند. این نکته گویای آن است که استمرار حیات چنین افرادی تکرار جرم را در پی دارد و تنها در صورت سلب حیات از آنان جامعه از خطرهای جرم این مجرمان مصونیت می‌یابد. این نکته توجیه‌گر اعدام چنین مجرمانی خواهد بود.

علاوه بر این، این سؤال وجود دارد که اگر مجازات‌های به ظاهر سنگین حذف شوند،



جواب خانواده‌های بزه‌دیده را چه باید داد که فرزندان خانواده‌ای، قاتل پدر خود را ببینند که آزادانه در جامعه رفت و آمد می‌کند و اینان در رنج بی‌پدری و دور از عاطفه پدر خود زندگی می‌کنند.

علاوه بر این، این سؤال وجود دارد که اگر مجازات‌های به ظاهر سنگین حذف شوند واکنش خانواده‌های بزه‌دیده - به ویژه زمانی که خانواده بزه‌دیده مجازات مجرم را ناچیز ببیند و آن را متناسب با جرم نداند - چه خواهد بود؟ همان گونه که آزادی قاتل فرزند یک خانواده پس از مدت مشخص و مشاهده او توسط خانواده مقتول برای خانواده مقتول سخت و دشوار می‌باشد. در این موارد این احتمال وجود دارد که خانواده بزه‌دیده دست به اجرای خودسرانه مجازات (خوددادگری) بزنند.

امروزه ثابت شده است که مجازات مالی، به‌ویژه در برابر جرایمی مثل زنا و سرقت که در اسلام دارای حد شرعی هستند، جنبه تأدیبی و بازدارندگی چندانی ندارند. بسیاری از بزه‌کاران متمول حاضرند چندین برابر دیه مقتول پول بدهند تا قصاص نشوند؛ چندین برابر مالی که سرقت کرده‌اند، خسارت بدهند تا دست آن‌ها قطع نشود؛ یا این که به جای اجرای حد شلاق، مبالغ هنگفتی بپردازند. بنابراین، وضع جزای نقدی در جرایمی از این قبیل بازدارنده نیست. اگر کسی بداند در صورتی که کسی را بکشد، او را خواهند کشت؛ یا در مقابل تجاوز ناموسی، اجرای حد جلد و رجم در انتظار اوست و یا اگر سرقت کرد، انگشتانش را قطع می‌کنند؛ این اندیشه قدرت بازدارندگی فراوانی خواهد داشت.

مجازات زندان نیز بازدارندگی قابل توجهی ندارد. چه بسیار مجرمان ثروتمندی که حاضرند پول کلان بپردازند تا حکم اعدامشان به زندان تبدیل شود؛ خصوصاً زندان‌های کنونی که محیط آن از بسیاری از منازل جنایتکاران بهتر است. بر این اساس، ضررهای حاصل از کنار گذاردن حدود در مواردی جبران‌ناپذیر است. (حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۳).

فرض عدم کارکرد مجازات‌های حدی

اگر واقعاً اجرای مجازات‌های اسلامی، به هر دلیلی، اعم از ناکارآمدی یا احتمال ایجاد وهن به اسلام، دغدغه‌های نظام عدالت کیفری را تأمین نکند؛ یعنی کارکرد و

مصلحتی که قرار بود از اجرای آن عاید جامعه اسلامی گردد، به وجود نیاید و آن نیازها را تأمین نکند؛ بی‌شک به علت تغییر موضوع و در واقع عدم دستیابی به هدف، این نظام کیفری قابل تغییر خواهد بود. در حقیقت دیدگاه ثابت بودن مجازات حدی، به معنای لایتنیر بودن آن‌ها نیست؛ چراکه نظام اسلامی با در دست داشتن دو نهاد مهم در فقه یعنی «حکم ثانوی»^[۶] و «حکم حکومتی»^[۷] مشکل را حل خواهد کرد.

اگر اجرای مجازات حدی به دلیل وجود «شرایط اضطراری» قابل اجرا نباشد، بنابر حکم ثانوی، این مجازات‌ها تا رفع حالت اضطرار تعطیل خواهد شد و بعد از رفع حالت اضطرار، دوباره قابل اجراست. این رویکرد در صورت تشخیص قطعی عقل هم قابلیت اجرا دارد. به عبارت دیگر اگر به تشخیص قطعی عقل و علم، کشف شود که اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست، بلکه دارای مفسده (مثلاً وهن به اسلام) نیز می‌باشد در این صورت حاکم اسلامی (فقیه جامع الشرایط، ولی فقیه) می‌تواند با صدور حکم حکومتی مبنی بر تعطیلی یا تغییر شیوه اجرای حدود، مشکل را حل کند.

تعداد قابل توجهی از فقیهان معتقدند که احکام اسلام دو دسته‌اند: «احکام ثابت» که ملاکات آن‌ها همواره ثابت است، مانند اصل وجوب نماز و ضرورت آمادگی مسلمانان برای رویارویی با دشمنان اسلام و «احکام متغیر» که تابع شرایط زمان و مکان می‌باشند. بزرگانی همانند علامه حلی (علامه حلی، [بی‌تا]، ص ۲۲۳)؛ علامه طباطبایی (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۱۷۷، ذیل آیه ۳۰ سوره روم)؛ شهید صدر (صدر، ۱۴۰۱، ص ۳۵۵) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۰-۳۶)؛ در این زمینه به‌طور گسترده بحث کرده و معتقدند اگر در موردی، مقتضیات زمان عوض شود به طوری که از منظر «علم» و «عقل» صد درصد ثابت شود که مصلحت تغییر کرده است؛ این رویداد بدان معناست که زیربنای حکم تغییر کرده، و به‌طور قطع، حکم نیز تغییر می‌کند (همان، ص ۳۹). این اصل در همه موارد، از جمله حدود نیز جاری است. بر این اساس، اگر عقل در مواردی قطعاً به این نتیجه برسد که مصلحت اجرای حد در زمانی یا مکانی خاص با مصلحت مهم‌تری تراحم پیدا کند، یا این‌که متضمن مفسده‌ای باشد؛ در این شرایط، مجازات حدی به‌طور موقت تعطیل و یا به کیفیت دیگری اجرا خواهد شد. روایات زیادی بر تأخیر در اجرای حد (ابن قدامه،



۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۳۲۹؛ تأخیر در اجرای حدّ باردار (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، باب ۱۶، ص ۳۷۸، ابواب حدّ زنا)؛ تأخیر در اجرای حدّ به دلیل عادت نفاس (ص ۳۲۱-۳۲۲)؛ تأخیر در اجرای حدّ بر مریض و عدم اجرای حدّ به دلیل خاص (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، باب ۵، ابواب حدّ زنا، ص ۴۱۵-۴۱۶، ح ۱) و عدم اجرای حدّ بر زن کتابی (ص ۳۸۴، ح ۷ و ۸)؛ عدم اجرای حدّ به دلیل اضطرار (باب ۵، ابواب حدّ مرتد، ص ۵۵۱، ح ۳)؛ عفو مجرمان جنگی و یا تغییر در کیفیت اجرای حدّ (همان، باب ۱۳، ابواب مقدمات حدود، ص ۳۲۱ - ۳۲۰، ح ۱ و ۵) دلالت دارند.

بنابراین، ممکن است در برهه‌ای از زمان، اجرای برخی از حدود به خاطر جلب مصالح بالاتر یا دفع مفاسد مهم‌تر، متوقف شود که این امر به تشخیص حاکم اسلامی است. البته این مطلب به معنای تغییر حکم الهی نیست. فقیه و حاکم جامعه اسلامی با در دست داشتن دو نهاد مهم «حکم ثانوی» و «حکم حکومتی» می‌تواند برخی از احکام را به‌صورت موقت تعطیل کرده یا شیوه اجرای آن را تغییر دهد.

جمع بندی

۱. اهداف مجازات‌ها در قوانین کیفری اسلام در دو زمینه فردی و اجتماعی است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

اصلاح و تربیت مجرم، بازگرداندن وی به زندگی اجتماعی، تطهیر و آمرزش گناهان، بازدارندگی عمومی و خصوصی، ایجاد عدالت کیفری و تشفی خاطر بازماندگان و مجنی علیه. توجه به این اهداف، در کنار یکدیگر و این‌که هدف مجازات تنها اصلاح مجرم نیست، مجازات اعدام را در برخی موارد توجیه می‌کند؛ این‌گونه که گاهی مجرم، به منزله عضو فاسد اجتماع عمل می‌کند و اصلاح اجتماع جز با زدودن این عنصر فساد ممکن نمی‌نماید. از طرفی بسیاری از جرایم خشن توسط مجرمان سابقه‌دار صورت می‌پذیرد. این امر نشان می‌دهد که سیاست جنایی در بازپروری مجرم موفق عمل نکرده و این افراد بعد از گذراندن دوره محکومیت نیز مجدداً به همان جرایم رو آورده‌اند. این «هشدار» در حقیقت گویای آن است که در مواردی، تنها مجازات اعدام و سلب حیات می‌تواند سلامت جامعه را در گذر زمان تضمین کند.

۲. طرفداران لغو اعدام، هیچ پیشنهاد و راهکار عملی به‌عنوان مجازات جایگزین ارائه نمی‌کنند و حبس ابد را نیز چون از امید خالی است، جایگزین مناسبی برای آن نمی‌دانند؛ بلکه بیش‌تر به تربیت اجتماعی و نقش آن در پیشگیری از جرم و نیز بازپروری و امکان جبران دادن به مجرم تأکید می‌کنند.

در بسیاری از کشورهایی که حکم اعدام را به کلی لغو کرده، یا در مقطعی اجرای آن را متوقف کرده بودند، آمار قتل و جنایت بالا رفته است. به همین دلیل، برخی از این کشورها مجدداً این مجازات را برقرار کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که لغو مجازات اعدام، تجربه موفق نبوده است. لغو حکم اعدام، در حکم نشان دادن چراغ سبز به بزهکاران است که بی‌تردید ضررهای حاصل از کنار گذاردن آن، در مواردی جبران‌ناپذیر است.

۳. مجازات اعدام در اسلام در مواردی وضع شده که نجات جامعه به‌جز با اعدام مجرم امکان‌پذیر نیست و لذا برای مصونیت جامعه اسلامی و جلوگیری از آلوده شدن جامعه،





باید این عضو فاسد از جامعه جدا شود؛ همچون عضو فاسدی در بدن که برای جلوگیری از سرایت آن به سایر اعضا، توسط جراحی از بدن جدا می‌شود تا مجموعه بدن از آسیب در امان بماند.

۴. در نظام کیفری اسلام، در کنار «عدالت» دو مؤلفه دیگر به نام «عفو» و «توبه» وجود دارد که این نظام کیفری را انعطاف‌پذیر کرده است تا ارتکاب جرم لزوماً به مجازات مجرم منتهی نشود. هدف از تشریع «قصاص» حمایت از انسان‌ها و جامعه و جلوگیری از خون‌ریزی بیش‌تر است. قرآن کریم در کنار آیات قصاص به «عفو» و گذشت سفارش کرده است و برای این که عفو، جنبه عملی به خود بگیرد، «دیه» را وضع کرده تا کسانی که به عفو بدون عوض حاضر نیستند، در برابر عفو، دیه و یا خون بهایی مطابق مقررات شرع و حتی بالاتر از آن، بر اساس مصالحه دریافت کنند.

۵. اگر مصلحت اجرای حد در زمانی یا مکانی خاص با مصلحت مهم‌تری تراحم پیدا کند، یا این که مفسده داشته باشد؛ امکان تعطیل اجرای حد به‌طور موقت یا اجرای آن به کیفیت دیگری وجود خواهد داشت. اگر اجرای مجازات حدی به دلیل وجود شرایط اضطراری قابل اجرا نباشد؛ اجرای چنین مجازاتی بنابر حکم ثانوی تا رفع حالت اضطرار تعطیل خواهد شد و بعد از رفع حالت اضطرار، قابلیت اجرایی می‌یابد. ولی اگر به تشخیص قطعی عقل و علم، کشف شود که اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست، بلکه دارای مفسده نیز می‌باشد (مثل عدم بازدارندگی یا وهن اسلام) در این صورت، حاکم اسلامی (فقیه جامع الشرایط) می‌تواند با صدور حکم حکومتی مبنی بر تعطیلی یا تغییر شیوه اجرای حدود، مشکل را حل کند.

۶. با این حال، برای استفاده از مفاهیم دانش حقوقی کیفری جدید در زمینه اتخاذ تدابیری به‌منظور پیشگیری از جرائم و اصلاح بزه‌کاران و دوباره اجتماعی کردن محکومان و نیز استفاده از تعلیق اجرای مجازات^[۸] و آزادی مشروط^[۹] محکومان و دستیابی به اهداف اصلی کیفر که حفظ نظم و امنیت در جامعه و اجرای عدالت در جامعه است؛ درها همچنان گشوده است.

پی‌نوشت‌ها

[۱] امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: گناهان بر سه گونه‌اند: گناهی که (در قیامت)

بخشیده می‌شود؛ گناهی که بخشیده نمی‌شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب. [از حضرت درخواست شد که به تفسیر و توضیح آنها بپردازد] ایشان فرمود: اما گناهی که بخشیده می‌شود دربارهٔ عبدی است که مرتکب گناه شده و خدا او را در دنیا مورد عقاب قرار می‌دهد، پس خداوند حلیم‌تر و کریم‌تر از آن است که عبدش را دو بار عقاب کند. در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام فردی نزد حضرت آمده و گفت: «طهرنی» یعنی «مرا از آلودگی گناه تطهیر کن». وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌خواهند حد را بر او جاری کنند، آن فرد خوشحال است و با گریه شوق می‌گوید: «خدایا عذاب دنیا برای من از عذاب جهنم آسان‌تر است». (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۸).

[۲] ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا

فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾؛ ... هر کس، کسی را جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فساد در زمین بکشد، چنان است که گویی همهٔ مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد؛ چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. ... (مائده: ۳۲).

[۳] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ

الْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دربارهٔ کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد، در برابر آزاد، بنده، در برابر بنده، زن، در برابر زن. هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [که ولی مقتول است]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به‌طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان، [خونیه‌ها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست. پس هر کس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است (بقره: ۱۷۸).



[۴] نیما پوریعقوب، یکی از فعالان ضد اعدام در ششمین کنگره جهانی ضد اعدام در اسلو، در گفت‌وگو با رادیو زمانه در این باره می‌گوید: اول باید اعدام لغو شود و بعد می‌شود در مورد جایگزین‌های آن صحبت کرد. پیشنهاد جایگزین حبس است؛ اما نه حبس ابد که در آن امیدی نیست. اعمال مجازات حبس ابد، بدون آزادی در واقع تفاوتی با اعدام ندارد؛ چراکه شما نفر را در زندان بدون هرگونه امیدی نگاه می‌دارید که خود شکنجه است. اعدام یا حبس ابد بدون آزادی جایگزین مناسبی نیست.

[۵] در کتاب اسلام و دفاع اجتماعی، تألیف سیدمحمدعلی احمدی ابهری، در صفحات ۳۴۲ تا ۳۴۶ آمارهای فراوانی در این باره گردآوری شده است.

[۶] «احکام ثانوی»، احکامی هستند که به جهت بروز بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند؛ مانند موارد عسر و حرج و ضرر و یا مقدمیت که سبب وجوب مقدمه می‌شود و یا تقیه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد. در این گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اولیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم دیگری مبدل می‌سازد. قرآن مجید می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۱۷۳) در این آیه، حکم تحریم میته به دلیل اضطرار برداشته شده است (شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۵).

[۷] «احکام حکومتی»، مقررات خاصی است که حاکم اسلامی برای اجرای احکام اولی یا ثانوی وضع می‌کند، مانند مقررات مربوط به گذرنامه و رانندگی و تشکیلات ارتش که همگی برای برقراری نظم جامعه که وجوب آن از احکام اولیه اسلام است و توسط حکومت و زیر نظر حاکم اسلامی وضع می‌شود. احکام حکومتی ممکن است در جهت اجرای احکام اولیه باشد؛ مانند آنچه گفته شد و یا در جهت اجرای احکام ثانویه. مثلاً استفاده از مواد مخدر (و به عقیده بعضی تمام انواع دخانیات) به حکم «لا ضرر» حرام است. حکومت اسلامی برای اجرای این حکم، احکام مختلفی در زمینه مجازات قاچاقچیان و چگونگی برخورد با آنها و همچنین برخورد با معتادان صادر می‌کند. این احکام که مقدمه‌ای برای اجرای

حکم ثانوی حرمت مواد مخدر یا دخانیات است، «حکم حکومتی» محسوب می‌شود. بنابراین، هرگز نباید تصور کرد که احکام حکومتی، همدیاف احکام اولی و ثانوی است و حکومت اسلامی، حق قانون‌گذاری به میل و تشخیص خود دارد؛ زیرا شارع مقدس تنها خداست؛ هر چند گاه به پیامبر اسلام ﷺ در موارد محدودی، اجازه تشریع داده شده و خداوند آن را معتبر شمرده است. به این ترتیب، احکام حکومتی همیشه احکام اجرایی هستند که هرگز از محدوده احکام اولی و ثانوی خارج نیستند. عزل و نصب‌ها و تعیین مناصب و پست‌ها نیز جزء احکام حکومتی محسوب می‌شوند که تمام آن‌ها جنبه اجرایی دارد و در مسیر اجرا کردن احکام اولی و ثانوی است. نکته قابل توجه این که اصل اختیار حاکم در وضع احکام حکومتی جزء احکام اولیه است؛ یعنی خداوند به حاکم اسلامی این حق را داده که برای اجرای احکام الهی، مقرراتی را از طریق تصمیم خود و یا شوراهایی که زیر نظر اوست، وضع کند (شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۱۶).

صدور حکم حکومتی از سوی ولی فقیه به معنای تغییر احکام شرعی توسط ولی فقیه نیست؛ بلکه به دلیل بروز تراحم در برخی موارد و از باب تقدیم حکم اهم بر مهم است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الاهی است، نه در اصل احکام.

[۸] ر.ک: قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، مواد ۵۵-۴۶.

[۹] همان، مواد ۶۳-۵۸.





فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المغنی*، قاهره: هجر، ۱۴۱۰ ق.
۲. احمدی ابهری، سید محمد علی، *اسلام و دفاع اجتماعی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳. امام خمینی، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۲.
۴. امام خمینی، *صحیفه امام*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۹.
۵. پرادل، ژان، *تاریخ اندیشه های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: سمت، ۱۳۹۴.
۶. جمعی از مؤلفان، «*قوانین کیفری اسلامی و عقلانی بودن آن از دیدگاه استاد مطهری*»، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، شماره ۳۹-۴۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. حسنی، علی اکبر، *نظری به قوانین جزائی اسلام*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۱۰. الحسینی، محمد، *الامام الشہید السید محمد باقر صدر*، بیروت: دارالفرات، ۱۴۰۱ ق.
۱۱. حقیقت، سید صادق؛ میر موسوی، سید علی، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، [بی تا].
۱۳. خسروشاهی، قدرت الله، *فلسفه حقوق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۹.

۱۴. دهقان، حمید، *تأثیر زمان و مکان به قوانین جزائی اسلام*، قم: مؤسسه مدین، ۱۳۷۶.

۱۵. طبرسی، ابومنصور، *الاحتجاج*، قم: اسوه، ۱۳۸۰.

۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۷. عاملی، بهاءالدین (شیخ بهائی)، *جامع عباسی*، تهران: فراهانی، [بی تا].

۱۸. عوده، عبدالقادر، *التشريع الجنائي الاسلامی*، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، ۲۰۰۱م.

۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

۲۰. ———، *حدود و قصاص و دیات*، تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی، [بی تا].

۲۱. مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.

۲۲. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، «*فلسفه مجازات در اسلام (۱)*»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، [بی تا].

۲۳. نجفی، محمدحسین (صاحب جواهر)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

سایت

۱. *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، قابل دسترسی در سایت ستاد حقوق بشر ایران به نشانی www.humanrights-iran.ir.

۲. باشگاه خبرنگاران جوان به نقل از پایگاه اینترنتی نیوز استرالیا، کد خبر: ۵۸۳۱۷۳۷، گروه: *بین الملل* «*کافه بین الملل*»، تاریخ انتشار: ۰۳ آبان ۱۳۹۵، <http://www.yjc.ir/fa/news/۱۳۹۵>.

۳. سازمان عفو بین الملل، *گزارش جهانی مجازات اعدام سال ۲۰۱۶، ۲۰۱۷*، amnesty.org.



روابط حقوقی و اخلاقی زوجین از منظر قرآن

مهدی محمدی *

چکیده

روابط بین زوجین، از جمله موضوعات مهم در قرآن است، البته برای فهم درست دیدگاه قرآن در مورد روابط همسران، می‌بایست مجموع دستورات آن مورد توجه قرار گیرد، با این حال کسانی به برخی از آموزه‌های قرآن در این زمینه خرده می‌گیرند. بررسی و نقد چنین دیدگاهی نسبت به قرآن در مورد روابط بین زوجین مستلزم توجه به دو نکته کلی است: یکی نگاه قرآن به جایگاه و وظایف زوجین، دوم تبیین مسئله نشوز و قیمومیت.

قرآن برای مردان ترجیح حقوقی قائل نیست؛ نسبت به «تمکین»، مرد دارای حق و زن عهده‌دار تکلیف و نسبت به «نفقه»: زن دارای حق و مرد عهده‌دار تکلیف است که در صورت تخلف، هر کدام «ناشز» یا «ناشزه» محسوب می‌گردند. قیمومیت شوهر و اطاعت از او نیز در مواردی است که دستورات او با دین اسلام موافق باشد.

کلید واژگان: قیمومیت، نشوز، نفقه، تمکین.

مقدمه

خانواده و روابط بین زوجین، از جمله موضوعات مورد توجه در آموزه های اسلام (آیات و روایات) بوده که دستورالعمل ها و راه کارهای زیادی در این زمینه بیان شده است. چگونگی تشکیل خانواده، شرایط و ضوابط حاکم بر روابط زوجین، وظایف، تکالیف و حقوق هریک نسبت به دیگری و ... در آیات و احادیث زیادی مورد توجه قرار گرفته است.

واضح است که برای فهم درست دیدگاه اسلام در مورد خانواده و روابط زوجین، می بایست مجموع دستورات و توصیه های اسلام مورد توجه قرار گیرد، چراکه در برخی آموزه ها به حقوق زوجین اشاره دارد و در برخی دیگر توصیه های اخلاقی مدنظر است؛ همان گونه که در برخی از آموزه ها به تبیین مؤلفه های روان شناختی روابط زوجین اشاره دارد حال آنکه در برخی دیگر الزامات حقوقی و فقهی مورد نظر است. بنابراین ضرورت جامع نگری و دوری از تحلیل و تبیین «تک گزاره ای» آموزه های مربوط به این موضوع (خانواده و روابط همسران) واضح و روشن می شود. با این حال برخی افراد همچنان تحلیل تک گزاره ای را مدنظر قرار داده و به برخی از دستورات و آموزه های اسلام در این زمینه خرده می گیرند که اسلام رعایت همه جوانب رابطه را نداشته است. مثلاً در آیه ۳۴ سوره نساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ که به مسئله قیمومیت مرد و نشوز (نافرمانی) زن و جواز تأدیب او از سوی شوهر اشاره دارد، به این واقعیت توجه نشده است که در بسیاری از موارد، نافرمانی زن از روی حکمت و آگاهی است. از سوی دیگر بسیاری از دستورات مرد نیز از روی نادانی بوده و عقل آن را تأیید نکند؛ در چنین مواردی چرا زن باید از شوهرش اطاعت کند؟ و چرا مرد در صورت نافرمانی زن می تواند او را بزند و به فرمان برداری بازگرداند؟! از این رو نباید حق را همواره به مرد داد و به صورت مطلق تأدیب زن را جایز شمرد. این در حالی است که اگر زن با نافرمانی شوهرش مواجه شد، قرآن می گوید زن از در صلح و آشتی درآید؛ در اینجا کتک زدن مرد توسط زن مطرح نیست. چنین نگاهی حاکی از تناقض و دوگانگی در نگاه به مسئله نشوز است؟!



بررسی و نقد چنین دیدگاهی نسبت به قرآن و آموزه‌های قرآنی در مورد روابط بین زوجین مستلزم توجه به دو نکته کلی است: یکی نگاه اسلام به جایگاه و وظایف زوجین، دوم تبیین مسئلهٔ قیومیت و نشوز.

تفاوت‌های تکوینی و طبیعی

سخن از تفاوت‌های تکوینی و طبیعی بین زن و مرد، دارای سابقه‌ای طولانی است، واقعیات عینی در تفاوت‌های زن و مرد، آن‌قدر روشن است که انکار آن، انکار بدیهیات است. این تفاوت‌ها تنها در تفاوت‌های جسمی و بدنی، مانند اختلاف اندامی یا قدرت بدنی خلاصه نمی‌شود، بلکه از جهت روحی و عاطفی، تعقل و احساسات، محاسبه‌گری، حمایت خواهی و حمایت‌گری نیز تفاوت‌های جدی میان زن و مرد وجود دارد.

تفاوت در خلقت مرد و زن، ایجاب می‌کند که در بعضی از حقوق و وظایف، بلکه در بعضی از غرایز نیز با یکدیگر تفاوت داشته باشند. بنابراین، کسی که خواستار برابری میان زن و مرد در تمام حقوق و وظایف می‌باشد، کاملاً از حقیقت دور است (مغنیه، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۷). زن و مرد در حقوق عمومی و حقوق انسانی برابرند؛ اما آیا با توجه به تفاوت‌های غیرقابل انکار و غیرقابل زوال میان آنها، نباید هیچ‌گونه تقسیم کار و وظیفه و اختصاص کارکردها در میان باشد؟ قرآن هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی و ارزشی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست؛ گرچه با توجه به تلازم حق و تکلیف، ممکن است به دلیل تکالیف بیشتری که آن هم بر اساس استعدادهای متفاوت زن و مرد، بر عهده مردان گذاشته است؛ اختیارات بیشتری نیز برای مردان قائل شده باشد. خداوند که آفریننده انسان‌هاست و به روحیات زن و مرد از همه بیشتر آگاه است؛ فرموده است: «مردان سرپرست زنان هستند.» این بدین معناست که اگر بنا بر تقسیم کار بین زن و شوهر باشد، سرپرستی خانواده به چه کسی می‌بایست واگذار شود؟ به هر دو، به هیچ کدام، به زن یا به مرد؟ با توجه به ویژگی‌ها و روحیات مردان، خداوند امر سرپرستی خانواده را به مردان واگذار کرده است و این امر به هیچ عنوان به معنای تحقیر زن نیست چراکه خداوند کارهایی که با طبیعت زن تناسب دارد را به زن داده است و این امر بدان دلیل است که قوه برتر در یکی «عقل» و در دیگری «عاطفه»





است. علاوه بر آن، نادیده گرفتن تفاوت‌ها در فرآیند تقسیم کار، نه تنها غیرمنطقی و مخالف سیره عقلایی است، بلکه در پاره‌ای موارد طنزآمیز است؛ چه اینکه برابری در شرایط نابرابر، ظلم محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵).

در واقع نگرش قرآن به جایگاه هریک از زن و مرد، نه تفریط را برمی‌تابد و نه افراط را. از نظر قرآن زن و مرد در انسانیت برابرند؛ گرچه دارای دو گونه خصلت هستند و این دوگانگی از ساختار جسمانی و عاطفی آن دو سرچشمه گرفته است (همان، ص ۲۵).

موازنه حقوقی

با توجه به آنچه گفته شد هریک از زن و مرد که خود را در دایره روابط زوجیت و خانواده قرار می‌دهد دارای حقوق و تکالیفی است که «تلازم حق و تکلیف» از یکسو و محرومیت و معافیت از سوی دیگر، سبب برقراری توازن حقوقی می‌گردد. برای مثال، در مورد «تمکین»، مرد دارای حق و زن عهده‌دار تکلیف است و متقابلاً نسبت به «نفقه»، زن دارای حق و مرد عهده‌دار تکلیف است که هریک ملزم به رعایت تکالیف خود و احترام به حقوق دیگری است و توجه به این نکته اساسی، توهّم ظالمانه و تبعیض‌آمیز بودن اختلافات حقوقی زن و مرد در نظام حقوقی اسلام را ریشه‌کن می‌سازد (گروه مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹).

براساس آموزه‌های اسلام، زوجیت امری یک طرفه نیست که فقط یکی از طرفین دارای حق یا تکلیف باشد، بلکه همان‌طور که زوج دارای حقوقی بر عهده زوجه است؛ زوجه نیز حقوقی بر عهده زوج دارد و باید گفت هریک از زن و مرد نسبت به هم حق و تکلیف دارند.

دین اسلام دو گونه وظیفه را برای زن و شوهر نسبت به یکدیگر تعریف کرده است:

وظایف فقهی و حقوقی؛ وظایفی که اگر هر یک از طرفین رعایت نکند، طرف دیگر، می‌تواند به حاکم مراجعه کرده و حق خود را مطالبه کند و حاکم نیز طرف دیگر را به ادای آن ملزم می‌سازد؛ مانند نفقه زن که بر شوهر لازم است یا حق تمکین و اطاعت زن از شوهر.

وظایف اخلاقی: وظایفی است که هر یک از زن و شوهر به حکم اخلاق انسانی و فرهنگ اسلامی، موظف است آنها را رعایت کند. گرچه با عدم رعایت این وظایف از سوی یک طرف، طرف دیگر نمی‌تواند او را به اجرا و رعایت آنها ملزم سازد؛ ولی عدم اجرای آن، لذت و زیبایی زندگی را از بین می‌برد؛ رعایت ادب و وقار، و احترام و حسن اخلاق و ... از این امورند (انصاریان، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۸۳).

زن و شوهر اگر بخواهند فقط براساس ضوابط فقهی و حقوقی با یکدیگر رفتار کنند و تنها حقوق خشک مندرج در قانون را رعایت نمایند، زندگی‌شان از عشق و محبت و صفا و صمیمیت تهی می‌شود، و ضمانت بقا و دوام خود را از دست می‌دهد. تأکید روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر این نکته که افراد، ایمان، دین‌داری و اخلاق حسنه را شرط اساسی انتخاب همسر قرار دهند، بدین دلیل است که هدف دو انسان مؤمن از ازدواج و تشکیل خانواده این باشد که علاوه بر برخورداری زن و مرد از انس و محبت و کامیابی‌های مشروع جنسی؛ کانون خانواده مرکز فراگیری احکام خداوند و به کار بستن وظایف اسلامی و تخلق به اخلاق نیک قرار گیرد و همین امر در همه کارهای نیک یار و یاور و مشوق یکدیگر باشند تا در نهایت، کانون خانوادگی بر این اساس استوار و نهادینه شود و سرچشمه اعمال شایسته و خدمات اجتماعی و اسلامی گردد (انصاریان، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۸۴).

همسری که بیش از توانایی و قدرت شریک زندگی خودش، کاری بر او تحمیل کند و خواسته‌ای از او داشته باشد؛ در واقع گام برداشتن در مسیر موفقیت زندگی مشترک را سخت کرده است. سازش منطقی و معقول زن با شوهر و تطبیق دادن خود با وضع شوهرش به طوری که انس و آرامش محیط زندگی تأمین، و وفا و صمیمیت در آن حاکم باشد؛ برای زن، پاداش جهاد در راه خدا را دارد. از امیرمؤمنان علیه‌السلام چنین روایت شده است: «جهاد زن، نیکو شوهرداری اوست.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۶۳).

نکته دیگری که در مورد روابط بین زن و شوهر وجود دارد «تساوی» یا «تشابه» حقوق هریک از آنهاست. تساوی یا برابری حقوق زن و مرد از نظر ارزش‌های مادی و





معنوی یک چیز است اما همانندی، هم‌شکلی و هم‌سانی (تشابه) چیز دیگر. در واقع برابری غیر از یکنواختی است. آنچه مسلم است اینکه اسلام هرگز برای مردان نسبت به زنان امتیاز و ترجیح حقوقی قائل نیست؛ در عین حال، برای زن و مرد، حقوق یک شکل و یک نحو نیز قائل نشده است؛ اسلام اصل «مساوات» را درباره زن و مرد نیز رعایت کرده است و با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست اما با تشابه حقوق آنها مخالف است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۱۳۰).

به بیان دیگر در نظر گرفتن وضع طبیعی و فطری هر یک از زن و مرد، با توجه به تساوی آنها در انسان بودن و حقوق مشترک انسان‌ها، زن را در وضع بسیار مناسبی قرار می‌دهد که شخصیت حقیقی و حقوقی او ملاحظه و مراعات گردد و عدم توجه به وضع طبیعی و فطری زن، بیشتر موجب پایمال شدن حقوق او می‌گردد. اگر مرد در برابر زن جبهه بگیرد و این منطق را پیش بگیرد که مسئولیت‌های زندگی به صورت مشابه و هم‌شکل باشد و این انتظار وجود داشته باشد که زن نیز بار کارهای دشوار و سنگین را بر عهده بگیرد و نیز در هزینه‌ها مشارکت داشته باشد و در برابر خطرهای زندگی احساس پشتیبانی نکند؛ بدیهی است روحیه زن به تیرگی و قساوت و خشونت سوق می‌یابد؛ زیرا به طور طبیعی، نیروی کار و تولید زن از مرد کمتر است و استهلاک ثروتش بیشتر. به علاوه بیماری ماهانه، ناراحتی ایام بارداری، سختی‌های وضع حمل و حضانت کودک شیرخوار، زن را در وضعی قرار می‌دهد که به حمایت مرد و تعهداتی کمتر و حقوقی بیشتر نیازمند است. البته این وضعیت به انسان اختصاص ندارد، بلکه همه جاندارانی که به صورت «زوج» زندگی می‌کنند، دارای چنین ویژگی‌هایی هستند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۳۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در مورد نکته اول آن است که از نظر اسلام هریک از زن و شوهر از این جهت که انسان بوده دارای حقوق انسانی یکسان می‌باشند و هریک از این دو وقتی در چارچوب خانواده و به عنوان همسر دیگری قرار می‌گیرند با توجه به ویژگی‌های فطری و ذاتی خود، نسبت به دیگری وظایفی دارد که هریک ملزم به رعایت آن می‌باشد. واضح است که یکسانی در وظایف و تشابه در حقوق و تکالیف، خلاف حکمت، عقل و سیره عقلاست.

نظام احسن

قبل از تبیین نکته دوم (نکات مربوط به آیه ۳۴ سوره نساء) توجه به این نکته لازم است که تفاوت‌های جنسیتی، واقعیت‌هایی حکیمانه‌اند که تدبیر الهی، آن را به عنوان بخشی از «نظام احسن» قرار داده است. خداوند در قرآن نکته زیبایی را مطرح می‌فرماید: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (نساء: ۳۲) «آنچه را خداوند به سبب آن، بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده است، آرزو نکنید برتری هر یک از مردان و زنان، بهره‌ای از داده‌های خداوند است.» و بعد می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء: ۳۲) «خداوند نسبت به هر چیز، داناترین است.» محتوای این آیه، آن است که نظام احسن را به هم زنید و هرکس به پست و نقش خود در این عالم، راضی باشد تا همه کارها به صحت و سلامت پیش رود. مرد و زن، هر یک وظیفه فطری خود را انجام دهد خداوند از دیگران آگاه‌تر است و بهتر می‌داند که این نظام آفرینش، به چه سبک و روشی بهتر اداره می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۳۷).

قیمومیت

«قوام» که در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است صیغه مبالغه و به معنای کسی است که در رسیدگی به امور دیگران، خودش به تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد. «قوامون» در آیه مورد بحث به معنای شوهرانی است که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن، اشراف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۴۹).

در دنیای امروز این نکته بیش از هر زمان دیگر روشن شده است که اگر جمعی متصدی اجرای امری می‌شوند، حتماً یک نفر بایستی ریاست جمع را برعهده بگیرد و دیگری معاونت امر را و افرادی نیز مسئولیت اجرایی را عهده‌دار شوند؛ وگرنه هرج و مرج در کار آنها پیدا می‌شود، سرپرستی مرد در خانواده از همین قبیل است و این موقعیت، به خاطر وجود خصوصیتی در مرد است، مانند ترجیح قدرت تفکر او بر نیروی عاطفه و احساسات (به عکس زن که از نیروی عواطف بیشتری بهره‌مند است)





و دیگری داشتن بنیه و نیروی جسمی بیشتر؛ که با قدرت تفکر بتواند بیندیشد و برنامه‌ریزی کند و با قدرت و نیروی جسمی بتواند از حریم خانواده خود دفاع کند. به علاوه تعهد او در برابر زن و فرزندان در زمینه پرداختن هزینه‌های زندگی، و پرداخت مهر و تأمین زندگی آبرومندانه همسر و فرزند، این حق را به او می‌دهد که وظیفه سرپرستی به عهده او باشد. البته ممکن است زنانی در جهات مذکور بر شوهران خود امتیاز داشته باشند؛ ولی قوانین به استثنائات و موارد معدود ناظر نیست، بلکه نوع و کلی را در نظر می‌گیرد و شکی نیست که از نظر کلی، مردان نسبت به زنان برای این کار آمادگی بیشتری دارند؛ اگر چه زنان نیز می‌توانند وظایفی به عهده بگیرند که اهمیت آن مورد تردید نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۷۱).

توجه به این واقعیت، ضروری است که اگر زن سرپرست خانواده باشد، جسم و روحیه‌اش آزرده می‌شود و فشار زندگی و تلاش برای کسب معاش و مدیریت مالی و اجرایی خانواده، نشاط و شادابی او را گرفته و مانع انجام امور مهمی چون «رسالت مادری» یا «همسری» که به عاطفه و نشاط بیشتری نیاز دارد، می‌گردد.

حدود تبعیت

اسلام دینی منطقی، عقل‌گرا و منصف است. برحسب این حقیقت، دستورات و احکام متعالی خود را بر مبنای فطرت و عقل سلیم و نیز بر پایه ضرورت‌ها و واقعیت‌ها و در قالب بایدها و نبایدها مطرح می‌کند. اسلام اصل را بر اطاعت زن از شوهر مؤمن مسلمان گذاشته و این اطاعت را در جهت اطاعت از خداوند دانسته است؛ درعین حال، برای این اطاعت حدودی مقرر کرده است. برای نمونه، اطاعت از مردی آلوده به گناه را در مسیر گناه و ترک واجبات جایز نمی‌داند و چنین پیروی و اطاعتی را نمی‌پذیرد.

در واقع موضوع اطاعت از شوهر در صورتی معنا می‌یابد که مرد، مؤمن، فهیم و مدیر باشد و قصد اداره زندگی خانوادگی را دارد و اگر زن از وی اطاعت نکند، شوهر نمی‌تواند خانواده را اداره کند. لذا زن از مرد اطاعت می‌کند تا زندگی اداره شود و این، همان اطاعت معقول است که در دین آمده است.

بی‌تردید هر کدام از زن و مرد باید در حد توان در استحکام بنیان خانواده بکوشند. بر اساس آیه فوق، اسلام، سرپرستی و نظارت بر امور خانواده را به عنوان نوعی تکلیف

بر عهده مردان نهاده است. از این رو هزینه زندگی زنان (مهر و نفقه) و سایر اعضای خانواده، بر عهده آنها است. از سوی دیگر، برای اینکه مرد بتواند به خوبی از عهده مدیریت زندگی برآید، اسلام اطاعت زن از مرد را لازم شمرده و به زن توصیه می‌کند برای کمال و سعادت خود و خانواده و جامعه‌اش، از همسرش تبعیت و پیروی معقول و به‌جا داشته باشد.

بنابراین اطاعت زن از شوهر، تابع یک اصل کلی است و آن اصل این است که «پیروی از همسر، تنها در مواردی جایز است که اطاعت از وی با دین الهی موافق باشد.» معیار وجوب اطاعت برای زن، هماهنگی فرمان مرد با دین خداست. بنابراین، بر زن واجب است در امور زناشویی فرمانبر باشد و در شئون زندگی خانوادگی، در هر مورد که اوامر الهی موافق نباشد، نباید خواسته شوهر را اطاعت کند. از سوی دیگر، زن می‌تواند با شرط ضمن عقد، دامنه وظایف خویش را مقید و محدود و دامنه حقوق و اختیارات شوهر را کوتاه سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۵۶).

به بیان دیگر زنان تا آن حد به اطاعت از شوهر موظف هستند که به حقوق همسران مربوط است و نسبت به فراتر از حقوق همسری (زوجیت) نه تنها الزامی به تبعیت از شوهر ندارند بلکه هرگز مردان، حق دخالت در اموال و درآمدهای اقتصادی زنان را ندارند؛ حتی رسیدگی به کارهای شخصی شوهر، اعم از تهیه غذا، شستن لباس و غیره نیز از زمره وظایف زنان نیست. زن نه تنها چنین وظیفه‌ای ندارد، بلکه شوهر باید در امور شخصی زن (در صورت درخواست زن و متعارف بودن امر) برای او خادم بگیرد. بدین جهت، موضوع ریاست شوهر و اطاعت زن از او محدود می‌شود به کارهایی که در محدوده روابط و حقوق زوجین باشد (خویی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۹).

از دیدگاه قرآن، همان‌طور که تکلیف انفاق و تأمین هزینه زندگی خانواده مطابق آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾؛ بر عهده مرد نهاده شده است؛ زن نیز متقابلاً مکلف شده تا از مرد اطاعت کند؛ چون واگذاری اداره خانواده که متشکل از زن و مرد است به هر دو نفر (زن و مرد) در واقع به معنای فقدان سرپرست است. البته ریاست مرد به هیچ وجه استبداد و یا به زعم





بعضی اختیار مالکانه نیست، بلکه ریاست شوهر سلطه‌ای حکیمانه است (زحیلی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۲) و گستره این ریاست فقط مسائل مربوط به خانواده است، نه اینکه مطلق باشد و نیز به مصالح حکیمانه و عاقلانه مستند است و هرگز این به معنای تحقیر زن یا تزییع حقوق او نیست؛ زیرا معنای قیمومیت مرد این نیست که استقلال زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی‌اش سلب گردد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۴۷).

نشوز

«ناشز» و «ناشزه» به ترتیب به مرد یا زنی گفته می‌شود که حقوق واجب و وظایف شرعی را نسبت به همسرش رعایت نکند. هرگاه نشوز و نافرمانی از سوی زن باشد، مرد باید بکوشد زمینه آن را از بین ببرد و اگر کوتاهی و تقصیر از ناحیه مرد باشد، زن بایستی کوشش کند که آن معضل برطرف گردد. بدیهی است اطاعت و تمکین همسران نسبت به همدیگر، دو گونه است: «تمکین عام» و «تمکین خاص» تمکین خاص به معنای اطاعت از نیازهای غریزی است و تمکین عام، فرمان برداری در تمام امور مربوطه زندگی را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۷۵).

نشوز زن

ناسازگاری زن و شوهر گاهی مقطعی و گذرا و گاهی مستمر است. ناسازگاری مستمر یا به صورت «نشوز» (قهر یک جانبه) یا «شقاق» (ناسازگاری دو جانبه) است و قرآن برای هر دو صورت راه حل ذکر می‌کند؛ راه حل صورت اول، دارای مراتبی است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. در خصوص شقاق، قرآن چنین راه حل ارائه می‌کند که از هر یک از زن و شوهر، یک نفر را به عنوان حکم انتخاب کنند تا زمینه صلح را بین آنها ایجاد نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۸۳).

به این نکته باید توجه کرد که صلح گاهی بعد از وقوع حادثه و نزاع است و زمانی قبل از آن. صلح قبل از نزاع کارآمدتر است. آنچه در این آیه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَانْعَمُوا حُكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (نساء: ۳۵)، مطرح شده است، صلح قبل از نزاع است یعنی کوشا باشید

که حادثه تلخ نزاع رخ ندهد؛ چون دفع هر ضرری از رفع آن آسان تر است؛ مخصوصاً در امور خانوادگی که دارای حساسیتی ویژه است. ترغیب به صلح با تأکیدهای مکرر ادبی نشان اهتمام اسلام به آن است (همان، ج ۲۱، ص ۵۶).

مراتب برخورد با نشوز زن

با خوف نشوز و نمایان شدن نشانه‌های ناسازگاری، برای متنبه شدن زن، به ترتیب بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء، سه مرحله برنامه‌های اصلاحی انجام می‌شود. به دیگر سخن، وظیفه مرد، در صورت نشوز زن، به ترتیب عبارت است: موعظه و اندرز: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾؛ در مرحله دوم، قهر و جدایی در بستر و رختخواب به اندازه‌ای که اثرگذار باشد. ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ این مفارقت یا به رو برگرداندن مرد در بستر و پشت به همسر کردن با اظهار بی‌مهری، یا به خوابیدن در دو رختخواب جداگانه (در یک اتاق یا دو اتاق) و در حقیقت نوعی عکس‌العمل و بی‌اعتنایی و آشکار کردن عدم رضایت خود از رفتار همسر است. شاید همین واکنش خفیف بر روح زن مؤثر گردد و مرحله سوم، زدن و تنبیه بدنی است: ﴿وَاصْرِبُوهُنَّ﴾ البته در صورت عدم تأثیر پند و اندرز یا قهر و جدایی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۴۷).

روشن است که یکی از عناصر محوری همسرمداری معاشرت و «امساک به معروف» یا «تسریح به احسان» است و این دستور هرگز با جرح عاطفه و تحقیر زن سازگار نیست. بنابراین، تنبیه بدنی مزبور نباید بر اساس غضب و عصبانیت و افراطی باشد و سبب کبودی، زخم، خونریزی و شکستگی گردد، بلکه باید تنها به میزان و کیفیتی صورت گیرد که تنبیه‌آور باشد.

مراحل یاد شده طبق مراتب نهی از منکر است و در هر مرحله اگر زن از نشوز درآمد و اطاعت و تمکین کرد، به مرحله بعدی نمی‌رسد؛ حتی اگر در آخرین مرحله، اطاعت زن حاصل شد، به رخ کشیدن و زخم زبان و طعنه زدن از سوی مرد، هرگز روا نیست و مرد هیچ راه و توجیهی برای آزار همسرش ندارد. افزون بر صراحتِ ﴿فَلَا





تَبْغُوا عَلَيْنَ سَبِيلًا﴾ ذیل آیه هشدار می‌دهد که بنگرید خدای بزرگ چگونه با خطاهای شما برخورد می‌کند ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ در واقع پیام پایان آیه آن است که همان‌گونه که خدای بلندمرتبه و بزرگ با وجود اقتدار بی‌اندازه‌اش، گنهکار ضعیف را در هر مرحله که متنبه و پشیمان و هدایت شود، می‌بخشد و سرزنش و عقاب نمی‌کند؛ شما نیز نباید نسبت به فرودستان این شیوه را پیش بگیرید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۴۸).

نشوز مرد

هرگاه شوهر هنر مدیریت یا توان تدارک هزینه‌ها را نداشته باشد، یا وظیفه‌اش را به خوبی انجام ندهد و مایه ناسازگاری با زن در خانه شود؛ مرد «ناشز» تلقی می‌گردد. همچنین نشوز مرد از زن عبارت است از بی‌میلی و بی‌اعتنایی او به زن نسبت به زناشویی که معمولاً و به‌طور طبیعی در روی گردانی مرد از زن نمود پیدا می‌کند. به‌طور کلی باید گفت نشوز به زن اختصاص ندارد، بلکه مرد نیز ممکن است در برابر زوجه خویش نسبت به انجام دادن تکالیف واجب خود اقدامی نکند و وظایفش را انجام ندهد و از این نظر ناشز محسوب شود. قرآن کریم، نشوز را به هر دو معنا به کار برده است؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ (نساء: ۳۴)، منظور خروج از اطاعت زوج توسط زوجه است و آنجا که می‌فرماید: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ (نساء: ۱۲۸)، منظور نشوز مرد از اجرای تکالیف واجب در قبال زوجه خود است.

مراتب برخورد با نشوز مرد

از آیات قرآن به دست می‌آید، هنگام نشوز مرد، اصلاح رابطه زن و مرد از سوی زن بر هر کاری اولویت دارد. این اصلاح بر دو نوع است: اول «اصلاح شخصی» است؛ بدان معنا که همان‌طور که مرد در بعضی موارد بایستی برای حفظ خانواده از برخی خطاهای زن چشم‌پوشی و گذشت کند؛ زن نیز می‌تواند با گذشت و تحمل، به اصلاح نظام خانواده و رفع اختلاف کمک کند.



راهکار دوم «اصلاح قانونی» است؛ و این، به معنای مراجعه به داوری یا حاکم شرع است که با توجه به مصلحت طرفین، حکم مقتضی را صادر کند. اسلام، با توجه به قدرت بدنی و جسمانی مردان، برای حمایت از زنان و جبران ضعف بدنی و ضعف موقعیتی زن، چاره کار را در حمایت دستگاه قضایی و حاکم شرع از زنان دانسته است. اینکه در بعضی از روایات و فتاوی فقها، گذشت زن مطرح شده است، به هیچ وجه این رویکرد، الزامی نیست، بلکه این کار برای اصلاح شخصی میان زن و شوهر و تداوم رابطه خانوادگی است (جعفری، [بی تا]، ج ۱۱، ص ۲۸۴).

از طرفی چون مرد از احساسات و عواطف کمتری نسبت به زن برخوردار است، اموری مانند موعظه کردن از سوی زن و یا روی گردانی زن از مرد در بستر و یا زدن وی، چندان تأثیری بر مرد نخواهد گذاشت و حتی گاهی نتیجه عکس خواهد داشت؛ به طوری که مشاجره و درگیری بیشتری را به دنبال دارد.

ماده ۶۴۲ قانون مجازات اسلامی، به راهکار دیگر، یعنی تعزیر اشاره می کند: «هرکس با داشتن استطاعت مالی نفقه زن خود را در صورت تمکین ندهد یا از تأدیه نفقه سایر اشخاص واجب النفقه امتناع نماید، دادگاه او را از سه ماه و یک روز تا پنج ماه حبس محکوم می نماید.» و یا آنجا که اشاره دارد اگر شوهر از وظایف خود امتناع ورزد، تعزیر می شود (نجفی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۳۳).

آری مردان هم درست مانند زنان در صورت تخلف از وظایف مجازات می گردند، حتی مجازات بدنی؛ اما چون این کار غالباً از عهده زنان خارج است، حاکم شرع موظف است مردان متخلف را از راه های مختلف و حتی از طریق تعزیر (مجازات بدنی) به وظایف خود آشنا سازد.

بنابراین، احکام مربوط به نشوز مرد، بیان راه کارهای صرفاً اخلاقی و توصیه ای نیست، بلکه هم در جانب مرد و هم در جانب زن، از ضمانت های اجرای لازم برخوردار است.



نتیجه‌گیری

آموزه‌های قرآن گویای آن است که این کتاب آسمانی، حاوی دستورالعملی نیست که قانونی علیه یکی از زوجین و به نفع دیگری وضع کرده باشد. بی‌تردید قرآن در قوانین خود سعادت مردان و زنان و همهٔ انسان‌ها را در نظر گرفته است و در واقع دامن پاک قرآن عزیز از نظر یک جانبه‌نگری کاملاً مبرا بوده و نشوز به زنان اختصاص ندارد، بلکه مرد نیز ممکن است در برابر همسر خویش ناشز محسوب گردد. در حقیقت مردان نیز مانند زنان در صورت تحقق نشوز مجازات می‌گردند، بنابراین، احکام مربوط به نشوز مردان صرفاً توصیه‌ای اخلاقی نیست.

از سوی دیگر منطق تعامل خانوادگی می‌طلبد که زن و مرد تکالیفی متناسب با وضعیت جسمی و روحی بر عهده داشته باشد. این سخن بدان معناست که بار هزینه خانواده بر عهده مرد باشد (به دلیل توان جسمی و تعقل و تفکر بیشتر) و بار تربیتی و عاطفی خانواده با زن باشد (به دلیل برخورداری زنان از قدرت احساسات عاطفی بیشتر).

در صورت تحقق این رویکرد در خانواده، زندگی مشترک زوجین قوام و استحکام دو چندان می‌یابد.

از سوی دیگر «تکلیفی» که بدان اشاره شد مستلزم «حقوقی» است که زن و مرد بر عهده یکدیگر دارند. آنچه در اسلام «تمکین» و «نفقه» عنوان می‌یابد، در این مقوله قرار می‌گیرد و در طول مقاله بدان اشاره شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انصاریان، حسین، حکیم، قم: دارالعرفان، [بی تا].
۲. جعفری، محمدتقی، شرح و تفسیر نهج البلاغه، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۳. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم: اسرا، ۱۳۸۹.
۴. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۵. خویی، سیدابوالقاسم، منهاج الصالحین، چاپ ۲۸، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۶. زحیلی، وهبه، الاسرة المسلمة، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۹. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان، چاپ دوم، تهران: اسلام، ۱۳۷۸.
۱۰. گروه مؤلفان، درسنامه فلسفه حقوق، قم: موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۱۱. مرکز فرهنگ، دایرة المعارف قرآن کریم، چاپ سوم، قم: بوستان، ۱۳۸۲.
۱۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ دهم، قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۱۳. _____، نظام حقوق زن در اسلام، [بی نا]، قم: صدرا، ۱۳۸۷.
۱۴. مغنیه، محمدجواد، کاشف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ ۲۶، تهران: دارالکتب، ۱۳۸۲.
۱۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، [بی نا]، بیروت، المرتضی العالمیه، [بی تا].



