



## فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دوم، شماره ششم، فصل تابستان



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: نصرالله درویشی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: علی ناصری



### هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدين رضانژاد: دانشیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم ﷺ

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



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

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)

تلفن: داخلی ۱۱۰ - ۳۷۷۳۷۲۱۷ - ۰۲۵ \* دورنگار: ۳۷۷۳۷۲۱۳ - ۰۲۵ \* صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

آدرس الکترونیکی: [info@ntpasokh.com](mailto:info@ntpasokh.com)

\*\*\*

تقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است



## راهنمای تهیه و تدوین مقالات

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



### 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)
- کلیدواژه: 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: (نام خانوادگی 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](http://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 تأیید، برای چاپ آماده می گردد.

## فهرست مطالب

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۴)	
مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم	۷
بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار در پیدایش حادثه عاشورا (۱) / گفتگو گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر	۱۷
بازشناسی عناصر حماسه دینی در حادثه عاشورا با تأکید بر نقش صفویه علی‌اکبر عالمیان	۳۱
واکاوی و تحلیل ریشه‌های تاریخی روزه روز عاشورا در منابع اسلامی احمد فلاح‌زاده	۵۱
بحثی انتقادی درباره دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی در مسئله منشأ دین محمود امیریان - عبدالحسین خسروپناه	۶۷
نقد و بررسی شبهه وجود انحراف در مصرف وجوهات شرعیه مهدی محمدزاده بنی‌طرفی	۸۹
نگاهی تحلیلی به ادله انتصاب امام علی (علیه السلام) به عنوان پیشوای سیاسی؛ با تأکید بر واقعه غدیر خم احمد رضا دردشتی - رمضانعلی حسنی	۱۱۷
بررسی و نقد نظریه ناهمسازی وجود شرور با توحید فاعلی خداوند میثم فروغی	۱۴۱



## رہیافتی به منظومہ فکری مقام معظم رہبری (مدظلہ العالی)

### در حوزہ پاسخگویی به سوالات و شبہات (۴)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبہات - حوزہ علمیہ قم\*

#### مقدمہ

امروزہ موضوع تولید پیوستہ، توزیع انبوه و تأثیرگذاری شبہات دینی، امری است کہ نہ تنها نمی توان آن را انکار کرد، بلکہ انکار یا کم‌اهمیت دادن آن از خود شبہات خطرناک‌تر است. پیشرفت حیرت‌انگیز رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی در فضای مجازی، عرصہ نبرد میان حق و باطل را بہ صورت گستردہ‌ای بہ خصوصی‌ترین عرصہ‌های جامعہ کشانده و ہمہ افشار و آحاد جامعہ را در معرض آسیب‌های اعتقادی و اخلاقی قرار داده است. راہبرد «الباطلُ یُموتُ بترک ذکرہ» اگر در گذشتہ می‌توانست تا اندازہای کم‌کاری‌ها و مسؤولیت‌ناپذیری بخشی از نیروهای جبهہ فرهنگی اسلام را توجیہ کند، امروز رنگ باخته و کارایی خود را از دست داده است. دشمنان اسلام و نظام اسلامی ہمہ ابزارهای لازم و قدرتمند برای مدیریت افکار عمومی و تغییر و استحالہ آرام و نرم افکار، احساسات و رفتارهای جوامع مسلمان بہ سوی اهداف خود را در اختیار دارند و پیوستہ بہ فعالیت‌های علمی، برنامه‌ریزی شدہ و هدفمند مشغول‌اند. مهم‌ترین اصل مؤثر و ضروری مواجہہ حکیمانہ با برنامه‌های دشمن، آگاهی لازم، بہ‌روز، تفصیلی و علمی از راہبردها، شیوہ‌ها، ابزارها و تحرکات دشمن در جہت تضعیف جبهہ خودی است. این امر همچنان کہ در جنگ‌های سخت، نیازمند کارهای اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی است، در جنگ‌های نرم ہم متناسب با شرایط خاص آن، فعالیت‌های اطلاعاتی، از قبیل رصد شبہات، تحلیل و جریان‌شناسی شبہہ و آیندہ‌پژوهی در این عرصہ را ضروری می‌نماید. در این میان نفوذ در جبهہ دشمن و زیرنظر گرفتن تحرکات ریز و دشت آن و اقداماتی کہ برای آسیب زدن بہ



فرهنگ دینی جامعه در حال وقوع یا در آغاز شکل‌گیری است، سهم مهم، لازم و مؤثری در امر صیانت از مرزهای فرهنگی و عقیدتی جامعه اسلامی دارد. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، به‌عنوان چشم تیزبین جبهه حق در دنیای کنونی و از خاستگاه راهبری و هدایت نهادها، سازمان‌ها و گروه‌های گوناگون فرهنگی در نظام اسلامی، همواره بر امر پاسخگویی تهاجمی به شبهات تأکید داشته‌اند. در منظومه فکری معظم‌له شناخت و تشخیص شبهه و پاسخگویی عالمانه به آن پیش از ورود به فضای فکری جامعه و درگیر شدن بخش‌هایی از مردم و احیاناً آسیب دیدن برخی از افراد، بر شبهه‌شناسی و پاسخگویی تدافعی که راهبرد غالب در میان نهادهای فرهنگی ماست، اولویت قطعی و ضروری دارد؛ از این رو ایشان در مواقع و مناسبت‌های گوناگون شخصیت‌ها، نهادها و مراکز مسئول را به اتخاذ راهبرد «علاج واقعه پیش از وقوع» توجه داده‌اند. آنچه در پی می‌آید گزیده‌ای از بیانات ایشان درباره اهمیت و جایگاه رصد شبهات در امر شبهه‌پژوهی و پاسخگویی به شبهات است:

### اساسی‌ترین اقدامات شبهه‌زدایی و پاسخ‌گویی، شبهه‌شناسی (۲)

در دنیا هم اکنون در بُعد اعتقادی، دیگر آن شبهات توحید و خداشناسی و اصل دین که زمانی رایج بود، خیلی مطرح نیست؛ لیکن شبهات گوناگون دیگری مطرح است؛ شبهاتی مربوط به امام زمان علیه السلام، شبهاتی از ناحیه وهابی‌ها نسبت به عقاید شیعی، شبهاتی مربوط به رکن اساسی نظام ما - یعنی ولایت فقیه که یک امر اعتقادی و استدلالی است - شبهاتی مربوط به اینکه آیا دین اسلام برای اداره زندگی جامعیت دارد و اصولاً آیا اسلام دین سیاست و زندگی هم است یا نه و یا صرفاً دینی به معنای اعتقاد و عمل شخصی است؟ الان مجموعه این شبهات مطرح است.<sup>[۱]</sup> پاسخ به شبهه نیز بدون شناخت شبهه، ناممکن است.<sup>[۲]</sup>

### ۱. جریان شناسی شبهات و شناخت عرصه‌های چالش بین اسلام و معارضان

غالب شبهاتی که افرادی که خودشان را روشنفکر قلمداد می‌کنند، مطرح می‌کنند، ... خاستگاه‌های بیگانه و غربی دارد... گاه پنجاه یا صد سال، از اعتبار آنها گذشته!... فضلالی ما، باید خاستگاه شبهات را پیدا کنند؛ خودشان را آماده و مجهز کنند که قبل از ورود شبهه، ذهن‌ها را مصونیت بخشند.<sup>[۳]</sup>



امروز شبهه‌هایی مطرح می‌شود که آماج آن شبهه‌ها نظام است. شبهات دینی، شبهات سیاسی، شبهات اعتقادی و معرفتی در متن جامعه تزریق می‌شود - به‌خصوص در میان جوانان - هدفش فقط این است که یکی را از یک فکری منتقل کند به یک فکر دیگری؛ هدفش این است که پشتوانه‌های انسانی نظام را از بین ببرد؛ مبانی اصلی نظام را در ذهن‌ها مخدوش کند؛ دشمنی با نظام است.<sup>[۴]</sup>

آنچه مربوط به ایمان مردم است، آنچه مربوط به حقانیت اسلام و قرآن و احکام الهی است، آنچه مربوط به درآمیختگی و وحدت دین و سیاست است، آنچه مربوط به مبانی خاص جمهوری اسلامی است؛ همه اینها مورد چالش است و این چالش به‌شکل بسیار جدی دارد دنبال می‌شود. 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، به‌کار گرفته‌اند و دارند پول خرج می‌کنند و فکر درست می‌کنند و آن را به جامعه تزریق می‌کنند.<sup>[۵]</sup> یکی از دلایلی که انقلاب اسلامی توانسته است در مقابل کارشکنی‌های غرب ایستادگی کند همین است؛ ما فکر به میدان آوردیم؛ ما مثل یک کودتا عمل نکردیم. امروز تفکرات اجتماعی و سیاسی جمهوری اسلامی، تفکرات سیاسی و اجتماعی غرب را به‌طور جد به چالش کشیده است؛ همین مسئله مردمسالاری دینی و مسئله پیگیری عدالت... این مسئله عدالت و تعمیم آن به همه میدان‌های قضاوت‌های سیاسی و اجتماعی، جزو افکار و نوآوری‌های جمهوری اسلامی در عرصه سیاسی دنیای امروز است که اینها را به چالش می‌کشد.<sup>[۶]</sup>

## ۲. شاخصه‌های ارزیابی شبهات

یک نفر می‌آید فکر و شبهه و پیشنهاد فکری‌یی 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.<sup>[۷]</sup>

## ۳. رصد جریان‌های فکری منحرف و معارض (فرقه‌ها، نحله‌ها، مکاتب

### انحرافی و عرفان‌های کاذب)

در هر جا که با مخاطبین خودمان مواجه هستیم - اول باید بدانیم که آن سؤال و استفهامی که در ذهن جوان است، چیست. البته مواردی هم پیش می‌آید که سؤال و استفهامی که در



ذهن اوست، اهمیت کمی دارد و شما ترجیح می‌دهید چیز مهم‌تری را به او بگویید؛ البته باید همین‌طور عمل کنید؛ لیکن امروز که ابهامات، سؤال‌ها و استفهام‌های گوناگون را به فکر قشرهای مختلف - علی‌الخصوص جوانان - تزریق می‌کنند، می‌باید دین بایستی آن شبهه‌راه، آن موج مخرب و مفسد و مضر را بشناسد تا بداند که می‌خواهد علاج چه دردی را بکند و کدام خلأ را می‌خواهد پر کند.<sup>[۸]</sup>

اینکه شما ملاحظه می‌کنید از سال‌های دهه شصت، از دوران حیات بابرکت امام، چه دشمنان بیرونی و چه مزدوران یا نوکران بی‌مزد و منت آنها از داخل، مقدسات دینی را، حقایق دینی را، بینات اسلامی را مورد تردید و انکار قرار دادند، این یک چیز تصادفی نبوده است؛ روی این تکیه داشته‌اند. این مسئله از ماجرای سلمان رشدی آغاز شد تا فیلم‌های ضد اسلام هالیوودی، تا کاریکاتورها، تا قرآن‌سوزی، تا حوادث گوناگونی که علیه اسلام در این گوشه و آن گوشه اتفاق افتاد، برای اینکه ایمان مردم را به اسلام و مقدسات اسلامی کم کنند. در داخل کشور، از طرق مختلف، پایه‌های ایمان مردم، بخصوص نسل جوان را متزلزل کنند؛ از اشاعه بی‌بندوباری و اباحیگری، تا ترویج عرفانهای کاذب - جنس بدلی عرفان حقیقی - تا ترویج بهائیت، تا ترویج شبکه کلیساهای خانگی؛ اینها کارهایی است که امروز با مطالعه و تدبیر و پیش‌بینی دشمنان اسلام دارد انجام می‌گیرد؛ هدفش هم این است که دین را در جامعه ضعیف کند.<sup>[۹]</sup>

#### ۴. شناخت خرافات

مسئله دیگر، مبارزه با خرافات است. در کنار ترویج و تبلیغ معارف اصیل دینی و اسلام ناب، باید با خرافات مبارزه کرد. کسانی دارند روزبه‌روز خرافات جدیدی را وارد جامعه ما می‌کنند. مبارزه با خرافات را باید جدی بگیرید. این روش علمای ما بوده... ما خیال می‌کنیم اگر با یک مطلبی که مورد عقیده مردم است و خرافی و خلاف واقع است، مقاومت کردیم، بر خلاف شئون روحانی عمل کرده‌ایم؛ نه، شأن روحانی این است... در مبارزه با خرافات شجاع باشید. البته خرافه چیست؟ خود این مهم است. بعضی‌ها هستند که حقایق دینی را هم به‌عنوان خرافه انکار می‌کنند. ما کاری با آنها نداریم. آنچه که با کتاب و سنت متقن و معتبر ثابت شده، از دین است؛ چه حالا عقول بیسندند یا نپسندند. از این حمایت و دفاع کنید. آنچه که با دلیل معتبر ثابت نشده است و با مبانی و اصول دینی معارضه ندارد، درباره آن ساکت بمانید.



آنچه که با یکی از اصول دینی معارضه دارد و مدرک معتبری ندارد، ردش کنید. این می شود خرافه، و معیار خرافه این است. امروز شما ببینید مدعیان ارتباط با امام زمان و ارتباط با غیب، با شکل‌های مختلف در جامعه دارند کار می‌کنند. البته این همه نشانه این است که گرایش به دین، یک عنصر اصلی در زندگی مردم است. مردم به مسائل دینی علاقه دارند که آدم خرافه‌ساز می‌رود خرافه درست می‌کند؛ چون آن کالای اصلی در اختیارش نیست، کالای تقلبی را به میدان می‌آورد تا اینکه مردم را جذب کند. این نشانه گرایش مردم به دین است. اما خوب، این خطرناک است. در مقابله با خرافات و آن چیزهایی که از دین نیست، شجاع باشید و بگویید. ملاحظه اینکه حالا ممکن است کسی بدش بیاید یا ممکن است چه بکند، نکنید؛ که غالباً در مواردی انسان متأسفانه می‌بیند که این مراعات‌ها هست.<sup>[۱۰]</sup>

البته در همین‌جا، من به همه علاقه‌مندان و عشاق گسترش اسلام عرض کنم که درست نقطه مقابل این پیروزی، آن است که کسانی خرافات را به نام اسلام بیان کنند. بزرگ‌ترین دشمنی در این قسمت با اسلام، همین است که کسانی به نام اسلام، به نام دین خدا و به نام محبت اهل بیت علیهم‌السلام، خرافاتی را اشاعه دهند که وقتی کسانی از این خرافات اطلاع پیدا می‌کنند، بگویند «اگر اسلام این است، ما این اسلام را نمی‌خواهیم!» این، ضربه بزرگی است... مبلغان دینی، علمای دینی، متفکران دینی، عشاق گسترش اسلام، علاقه‌مندان به اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام باید توجه کنند که اسلام و قرآن، با استدلال و منطق همراه است. مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، با منطق و استدلال همراه است. اگر استدلال را از آن جدا کردند و به جای استدلال، خدای نکرده چیزی را وارد کردند که از منطق دور است و جنبه خرافی دارد، این درست ضد استدلال عمل خواهد کرد.<sup>[۱۱]</sup>

## ۵. رصد اشکالات و شبهاتی که جریان‌های معارض بر ضد نظام فکری ما مطرح می‌کنند (سایت‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای و کتب منتشر شده در خارج)

امروز... هر چند صبحی، یک نفر در دنیا سر بلند می‌کند و کتابی می‌نویسد؛ کتاب او را به زبان‌های دیگر ترجمه می‌کنند و چهار نفر هم، مروجش می‌شوند؛ ما چه کار کنیم؟ ما اینجا در مدرسه فیضیه، یا در حوزه قم، یا در مسجدمان در فلان شهر کشور، بنشینیم تا ببینیم چه



حرفی از خارج آمد که فلان نقطه‌اش، اشاره یا تعریضی به مسائل دینی دارد؛ و بنا کنیم همان نقطه را ردّ کردن؟ این، درست است!... یا نه؛ حوزه باید در متن حوادث علمی عالم باشد؟ ... چرا ما از اول، متوجه نباشیم که چه چیزی دارد در دنیا فراهم و فرآورده می‌شود تا به افکار بشر داده بشود؛ تا خودمان را از ریشه آماده کنیم؟

... چنانچه حوزه‌های علمیّه، متوجه بودند و خودشان را هماهنگ می‌کردند و پیش می‌بردند، می‌توانستند به موقع و به‌جا، آن افکار صحیح اسلامی را بدهند و نگذارند که در موضع تدافعی قرار بگیرند؛ همیشه، موضع تهاجمی و تبیینی داشته باشند. پس، بایستی خودشان را با افکاری که به نحوی، با مسائل اسلامی ارتباط پیدا می‌کند، هماهنگ نمایند؛... بایستی با تحولات جهانی آشنا بود تا برخورد انفعالی، پیش نیاید؛ بلکه برخوردِ فعال پیش بیاید.<sup>[۱۲]</sup>

امروز، مباحث و شبهه‌های جدید و حرف‌های تازه‌ای در دنیا مطرح است؛ بعضی از آنها هم، دارای پایه‌های علمی یا شبهه علمی است. آن کسی که می‌خواهد دین را تبلیغ کند؛ نظر دین را بیان کند؛ یا به تعبیری، از دین دفاع کند - همیشه هم، دفاع نیست؛ گاهی تبیین است - او بایستی بداند که این جریان‌های فکری و این حرف‌های تازه در دنیا، چیست. این شناخت، برای حوزه‌های ما، لازم است.<sup>[۱۳]</sup>

کار مراجعه به پایگاه‌های اینترنتی بیگانه هم خیلی کار خوبی است و کار مفیدی است که بدانید در آن میدان چه می‌گذرد.<sup>[۱۴]</sup>

عزیزان من! یکی از خدمات‌هایی که دشمنان ما به ما می‌کنند، همین است که به ما نشان می‌دهند در تبلیغ روی چه نقاطی باید متمرکز شویم.<sup>[۱۵]</sup>

## ۶. رصد شبهات، تحریفات و انحرافات منتشر شده در داخل کشور

### الف) صدا و سیما

برنامه دینی باید نسبت به دین شبهه‌زدا باشد، نه شبهه‌زا. من گاهی بعضی از بیانات دینی را از تلویزیون یا از رادیو گوش می‌کنم و می‌بینم شبهه ایجاد می‌کند! حدیث سستی، حرف نامعقولی، مطلبی که در جمع مثلاً بیست نفری یا پنجاه نفری یک عده مؤمن مخلص، گفتنش خوب است و ایمان آنها را زیاد می‌کند، در سطح میلیونی مردم به زبان آوردن، جز اینکه ایمان عده‌ی را سست و در ذهن‌شان تردید ایجاد کند، هیچ فایده دیگری ندارد. از این چیزها باید پرهیز کرد. بیان دینی و تبیین دینی باید شبهه‌زدا، روشن، قوی، هنرمندانه و متنوع باشد؛ شبهه‌زا و کلیشه‌ای نباشد.<sup>[۱۶]</sup>

## ب) متون درسی و آموزشی دانشگاه‌ها

ما باید مطالبی را آماده کنیم که رد انحرافات و تحریفات و اشتباهاتی باشد که به شکل خوراک فکری، در کتاب‌ها و جزوه‌های مختلف، میان جوانان ما تقسیم می‌شود. حتی گاهی نادانسته، در جزوه‌ها و کتاب‌های درسی دانشگاه و نیز در گفتگوهایی که در رسانه‌های جمعی ما منتشر می‌شود، این مطالب می‌آید! ما بایستی پاسخ اینها را آماده بکنیم.<sup>[۱۷]</sup>

## ج) کتب

شاید اگر در کشور ما فرضاً در یک موضوع هیچ کتابی وجود نداشته باشد، یا هیچ تألیف درستی نباشد، آدم حس نکند که به این کتاب نیاز هست؛ ولی وقتی که این کتاب مطرح می‌شود، می‌بینیم نه، ذهن‌ها آن را می‌خواهند. پس، معنایش این است که ما به هر فرآورده فکر و فرهنگ انسانی نیاز داریم و بایستی آن را بدانیم. البته این حرف معنایش آن نیست که ما در زمینه تولید و چاپ و نشر کتاب، بی‌مبالاتی کنیم. بی‌مبالاتی جایز نیست. من به آقایان مسئولان مسائل فرهنگی هم دائماً این نکته را گفته‌ام و باز هم می‌گویم که ما بایستی بدانیم یک دولت، همچنان که نسبت به بسیاری از امور مردم مسئول است - «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» - مسئول وضع معیشت‌شان، وضع اقتصادشان، وضع سیاست‌شان، وضع فرهنگ‌شان، وضع تحصیلات‌شان، وضع بهداشت‌شان؛ مسئول وضع ذهن‌شان هم هست... بنابراین، خواست، یک امر مطلق نیست؛ آن خواستی که بر طبق مصلحت است، مطلوب است. تشخیص مصلحت هم به عهده آن کسی است که مسئول است.

به نظر من در باب نظریه‌پردازی نباید محدودیتی وجود داشته باشد. بیشتر بایستی برای نقد و ارزیابی و جداکردن سره از ناسره همت شود؛ اما در زمینه کار عملیاتی، باید جلو کتاب‌های مضر را گرفت. ما کتاب عملیاتی داریم. کتاب عملیاتی این است که عملاً یک نفر را دچار مشکل می‌کند؛ مثل همان احساسات جنسی که اول گفتیم. اینجا بحث نظریه نیست. این کسی که خواند، خودش به طور طبیعی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. جلو این را باید گرفت؛ این اصلاً چیز قابل نقدی نیست. این ملاک است؛ یعنی آن نوشته‌ای که وقتی وارد بازار فرهنگ شد، مشغول عملیات می‌شود و قابل این نیست که به آن جواب داده شود، مضر است و بایستی جلوش را گرفت.<sup>[۱۸]</sup>



## د) نشریات داخلی

... از چند ماه پیش، انواع وسوسه‌های تبلیغاتی از سوی دشمنان کشور شروع شده است و خناسانی هم از داخل به آن کمک می‌کنند... طرح برخی شبهات غالباً موهوم که متأسفانه بعضی از مطبوعات بدان دامن می‌زنند و درباره آن بزرگ‌نمایی می‌کنند، کمک به دشمن است... طرح این‌گونه شبهات در روزنامه‌ها بدون توجه به پاسخ اشخاص صالح، گمراه‌کننده و فتنه‌انگیز است.<sup>[۱۹]</sup>

ادامه دارد...



## پی‌نوشت‌ها:

- [۱] بیانات در دیدار با مدرسان و مسئولان دبیرستان علوم و معارف اسلامی شهید مطهری، ۱۳۶۸/۱۲/۲۷.
- [۲] پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶.
- [۳] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۸۰/۶/۱۹.
- [۴] بیانات در اجتماع بزرگ طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
- [۵] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۴/۰۶/۱۷.
- [۶] دیدار با روحانیون، ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۷] بیانات در دیدار دانشجویان بسیجی، ۱۳۸۴/۰۳/۰۵.
- [۸] بیانات در دیدار علما و روحانیون در آستانه ماه محرم، ۱۳۷۷/۰۲/۰۲.
- [۹] بیانات در اجتماع بزرگ مردم قم، ۱۳۸۹/۰۷/۲۷.
- [۱۰] دیدار با روحانیون، ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۱۱] همان.
- [۱۲] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱.
- [۱۳] بیانات مقام معظم رهبری در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۶/۲۸.
- [۱۴] بیانات در جمع مسئولان و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- [۱۵] بیانات در دیدار با علما و روحانیون در آستانه ماه مبارک رمضان، ۱۳۷۶/۱۰/۰۳.
- [۱۶] بیانات در دیدار رئیس و مدیران سازمان صدا و سیما، ۱۳۸۳/۰۹/۱۱.
- [۱۷] سخنرانی در آغاز هفتمین گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۷۰/۰۶/۲۵.
- [۱۸] مصاحبه پس از بازدید از یازدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، ۱۳۷۷/۰۳/۰۵.
- [۱۹] پاسخ به نامه گروه‌های موسوم به «ائتلاف خط امام»، ۱۳۷۷/۰۷/۱۲.





## بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار

### در پیدایش حادثه عاشورا (۱)

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی مهر\*

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی مهر در سال ۱۳۴۴ در شهرستان دزفول متولد و پس از اتمام دوره متوسطه و اخذ دیپلم وارد حوزه علمیه دزفول شد. تا سال ۱۳۷۰ دروس مقدمات و سطح (اتمام کفایتین) را در کنار تدریس پیوسته در مقاطع مختلف و برخی مسئولیت‌های رسمی و غیررسمی حوزوی به انجام رساند و در سال ۱۳۸۲ در دوره تخصصی کلام اسلامی فارغ‌التحصیل و موفق به اخذ مدرک سطح چهار (دکتری) کلام اسلامی با رتبه عالی گردید. ایشان در سال‌های متمادی به تدریس سطوح مختلف، در موضوعاتی از قبیل ادبیات، منطق، فقه، اصول، کلام، فلسفه، ادیان اشتغال داشته و دارند. مدیریت حوزه علمیه، مدیریت گروه بررسی مطبوعات مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، نمایندگی طلاب و فضلاء شهرستان‌های دزفول و شوشتر، ریاست مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم و... در سوابق مدیریتی ایشان قرار دارد. از آثار و تالیفات ایشان می‌توان به پنج عنوان کتاب و بیش از شصت مقاله در موضوعاتی از قبیل فقه، کلام، سیره علمی، سیاسی و اجتماعی ائمه هدی علیهم‌السلام اندیشه سیاسی اسلام و انقلاب اسلامی اشاره نمود.

### اشاره

نهضت عاشورا با تمام درس‌ها و عبرت‌های آن، پیام‌دار شکوه و عظمت آن بزرگمرد الهی، یعنی سید جوانان اهل بهشت، حضرت حسین بن علی علیه‌السلام است. اینکه نهضت بی‌مثال عاشورا همچنان بر تارک جهان می‌درخشد و روزبه‌روز بر تجلی آموزه‌های آن برای تشنگان حقیقت

\*. استادیار جامعه المصطفی علیه‌السلام العالمیه، rezaeimehr.h@gmail.com



و طالبان سعادت افزوده می‌شود، چیزی نیست مگر موهبتی برخاسته از عظمت شأن و بلندی مقام آن امام همام و نشانه‌های وجودی او و از این روست که این نهضت مقدس با نام حسین علیه السلام زنده است.

نهضت عاشورا در بردارندهٔ مشخصه‌ها و ابعاد مختلف شئون بشری است؛ به‌گونه‌ای که سال‌هاست که فکر بشر را جلب خود کرده و انسان امروز، هر روز از آن واقعه، ابعاد جدیدتری را می‌یابد و تشنه‌تر از همیشه به بررسی ابعاد و آموزه‌های آن می‌پردازد. مسلمانان باید در فراگیری درس‌ها و عبرت‌های عاشورا، بذل همت کنند و در طریق رسیدن به سعادت، آنها را چراغ راه خویش قرار دهند. از آن‌رو که شخصیت وجودی حضرت سیدالشهدا و قیام الهی او مشتمل بر جلوه‌های متنوعی از هدایت انسان‌هاست و همین امر سبب جلب افکار اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان به این حقیقت شده و هرکس از زاویه‌ای به بررسی و تحقیق دربارهٔ شخصیت، سیره و سنت او نشست و در این میان به نتایج مفیدی هم دست یازیده است.

یکی از مسائل مورد بحث در زمینهٔ تحلیل زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری حماسهٔ عاشورا، بررسی موقعیت عوام و خواص در این حادثه است؛ مسئله‌ای که رهبر معظم انقلاب بارها به آن اشاره کرده و تذکر داده‌اند. واکاوی نقش خواص و سازوکار تأثیرگذاری آنها بر عموم مردم و احياناً تأثیرپذیری آنها از حرکت توده‌ها در کلام رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، موضوعی است که بارها مورد تأکید و توجه قرار گرفته است. در شرایط کنونی حیات انقلاب اسلامی که دشمن با انواع راهبردها و شگردها برای استحالهٔ فرهنگی و تأثیر بر افکار عمومی جامعهٔ ما فعالیت مداوم می‌کند، پرداختن به زوایای گوناگون مسئلهٔ خواص همچنان موضوعی دارای اهمیت است. در این رابطه گفتگویی با جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر، استاد حوزهٔ علمیهٔ قم و ریاست مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزهٔ علمیهٔ قم انجام داده‌ایم و نظرات ایشان را دربارهٔ موضوع بحث جویا شده‌ایم.

**مجلهٔ پاسخ:** جناب استاد! به‌عنوان نقطهٔ آغازین بحث، به نظر جنابعالی، اساساً استفاده از اصطلاح عوام و خواص در اینجا صحیح است و اگر جواب مثبت است، بفرمایید که مفهوم عوام و خواص، به‌خصوص با تکیه بر فرهنگ اسلامی، چه تعریفی دارد؟

♦ به دلیل آنکه انسان مدنی بالطبع نیازمند زندگی اجتماعی است، همواره تکامل و تعالی خود را در همبستگی با جامعه می‌بیند و عموماً فرآیند تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را در جامعه به عنوان یک حقیقت می‌پذیرد و از این روست که در مطلق جوامع بشری، مردم از حیث نفوذ

و قدرت و اثرگذاری بر دیگران و نیز تأثیرپذیری از ایشان به دو قطب تأثیرگذار و تأثیرپذیر تقسیم می‌شوند. در این میان، گروهی که تأثیرگذارند، در واقع، اقلیتی از افراد جامعه را تشکیل می‌دهند، به لحاظ ویژگی‌هایی که دارند - یعنی مثلاً اهل تحقیق و نظر بوده و به تحلیل مسائل می‌پردازند و به همین دلیل پیشکسوتان جریان‌های اجتماعی هستند - «خواص» نامیده می‌شوند.

از دیدگاه جامعه‌شناختی، خواص، گروهی اجتماعی هستند که دیگران در ارزشیابی خود، آنها را ملاک و معیار قرار می‌دهند، در اعمال و رفتار خود از آنها الهام می‌گیرند و رأی و دیدگاه آنها را، مبنای داوری و عمل خود قرار می‌دهند. از این‌رو، به آنها گروه‌های مرجع یا داوری یا اسنادی گفته می‌شود.

در سخنرانی‌های رهبر معظم انقلاب هم به این مسئله به صورت برجسته‌ای توجه شده است. ایشان در یک تقسیم جامعه‌شناسانه، از این گروه این‌گونه یاد می‌کنند: «خواص» کسانی‌اند که از روی فکر و فهمیدگی و آگاهی و تصمیم‌گیری کار می‌کنند؛ یک راهی را می‌شناسند و دنبال آن راه حرکت می‌کنند... خواص یعنی کسانی که وقتی عملی انجام می‌دهند، موضع‌گیری می‌کنند و راهی را که انتخاب می‌کنند از روی فکر و تحلیل است. می‌فهمند و تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند.»

پس کسانی که در برخورد با حوادث اجتماعی، اهل بصیرت و آگاهی‌اند و خود تصمیم‌گیرنده هستند نه پیرو تصمیم دیگران، خواص نامیده می‌شوند. البته نقش خواص همواره مثبت نیست و همان اندازه که می‌توانند در هدایت جامعه به سوی راه‌ها و اهداف صحیح تأثیرگذار باشند، می‌توانند جامعه را به گمراهی و انحراف بکشند. از این‌رو در قرآن کریم گاهی از ائمه ضلال نام برده شده و گاهی از ائمه هدایت. هر دو گروه امام‌اند؛ اما یک گروه، پیشوای هدایت و گروه دیگر، پیشوای ضلالت.

**مجله پاسخ:** بنا به تعریفی که از خواص و عوام مطرح شد، اجمالاً نقش خواص در تحولات اجتماعی و تاریخی، قابل انکار نیست؛ اما سؤال مهم‌تری که می‌تواند پایه تحلیل نقش این گروه در حادثه عاشورا باشد، این است که سازوکار و چگونگی تأثیرگذاری خواص و قواعد حاکم بر این فرایند چیست و چگونه قابل ارزیابی است؟

♦ محتوای تاریخ چیزی جز حوادث گذشته نیست و این حوادث گنجینه عبرت‌گیری آیندگان و سرمایه‌ای گران‌سنگ برای نوع بشر است. مطالعه و بررسی این حوادث و پیامد آنها، برای انسان در نوع تفکر و تصمیم‌گیری و برخورد با قضایای پیش آمده امری ضروری است.





با یک نگاه جامعه‌شناختی نسبت به جوامع پیشین، ملاحظه می‌شود که در طول تاریخ در هر جامعه‌ای، افراد به دو گروه خواص و عوام تقسیم شده‌اند و در واقع، همین دو گروه هستند که منشأ تحولات تاریخی در دوره‌های مختلف بوده‌اند؛ به گونه‌ای که هر پدیده تاریخی، حاصل نوع عملکرد این دو گروه و تعامل آنهاست. اکنون با توجه به مرجعیت خواص برای عوام و تأثیرپذیری گروه پیرو از گروه پیشرو، توجه به عملکرد و نوع تفکر این دو دسته در انعقاد و شکل‌گیری فرایندهای تاریخی، امری دارای اهمیت است؛ زیرا نوع عملکرد آنهاست که می‌تواند جامعه و حتی تاریخ را سعادتمند کند و یا به تباهی و انهدام بکشد. عنصر اصلی در این امر، خواص هستند. رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «حرکت خواص، به دنبال خود حرکت عوام را می‌آورد... یک وقت یک حرکت بجا، تاریخ را نجات می‌دهد؛ گاهی یک حرکت نابجا که ناشی از ترس و ضعف و دنیاطلبی و حرص برای زنده ماندن است، تاریخ را در ورطه گمراهی می‌غلطاند. اگر خواص، در هنگام خودش، کاری را که لازم است، تشخیص دادند و عمل کردند، تاریخ نجات پیدا می‌کند و حسین بن علی‌ها به کربلا کشانده نمی‌شوند.» «وقتی که خواص طرفدار حق در یک جامعه یا اکثریت قاطعشان آنچه‌شان می‌شوند که دنیای خودشان برایشان اهمیت پیدا می‌کند، از ترس جان، از ترس از دست دادن مال و از دست دادن مقام و پست، از ترس منفور شدن و تنها ماندن، حاضر می‌شوند حاکمیت باطل را قبول کنند».

بدیهی است اگر خواص در تشخیص صواب از خطا دقت داشته باشند و همت خود را در راستای آنچه که به صلاح جامعه و تاریخ است، استوار سازند عوام نیز پیروی می‌کنند؛ زیرا خواص در همه ابعاد فکری، رفتارهای فردی و اجتماعی و سایر شئون، مقتدای عوام هستند. نتیجه چنین مسئله مهمی، این است که اگر خواص جامعه، سالم و بصیر باشند و در مواقع لازم عملکرد درستی از خود نشان دهند، برآیند آن تعالی جامعه و سعادت مردم است، در غیر این صورت، نتیجه‌ای جز تباهی و انهدام نخواهد داشت.

**مجله پاسخ:** بدون شک خواص جامعه اسلامی در عصر پس از پیامبر نقش‌های گوناگونی از مثبت و منفی را از خود ارائه دادند. حضرت تعالی نقش خواص در زمینه‌سازی حادثه عاشورا را چگونه تحلیل می‌فرماید؟

♦ پیدایش هر حادثه‌ای در جوامع بشری در مرتبه اول معلول عملکرد خواص آن جامعه است که به صورت طبیعی چنین مسئله‌ای، تأثیرپذیری عوام را به دنبال دارد؛ خواص، یا خواص حقند و یا خواص باطل. خواص حق نیز در مقابل مظاهر دنیوی یا پایبند به حق هستند و یا رویگردان از آن. بدیهی است هر یک از این اقسام می‌تواند در پیدایش و عدم

پیدایش فرایندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی مؤثر باشد و در نتیجه، جامعه را به صلاح و یا فساد بکشاند.

حادثه عاشورا و کشته شدن فرزند رسول خدا ﷺ یکی از حوادثی بود که نقش خواص در قبال آن بسیار برجسته و قابل توجه و تأمل بوده است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان خواص دوره امام حسین ﷺ را به چند دسته تقسیم کرد:

۱. برخی از اصحاب پیامبر ﷺ از مهاجر و انصار که در قید حیات بودند مانند: جابر بن عبدالله انصاری، ابن عباس، سهل بن سعدی و انس بن مالک؛
  ۲. بزرگان و خواص شیعه مانند: محمد حنفیه، مختار، سلیمان بن سرد خزاعی، هانی بن عروه، مسیب بن نجبه فزاری و ابراهیم اشتر؛
  ۳. شخصیت‌های با نفوذی مانند: عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر؛
  ۴. متنفذان قبایل قحطانی در سرزمین عراق شامل بزرگان و رؤسای قبایل قحطانی مانند: شمر، محمد بن اشعث و عمرو بن حریث؛
  ۵. کارگزاران بنی‌امیه از قبیل عماره بن عقبه بن ولید و ابن زیاد.
- انکون با توجه به عملکرد خواص دوره امام حسین ﷺ در قبال حادثه عاشورا، می‌توان آنها را به دو گروه عمده تقسیم کرد:
- الف: کسانی که از همکاری با امام ﷺ به علل و دلایلی بازماندند و توفیق حضور در رکاب او را نیافتند؛

ب: کسانی که زمینه‌ساز حادثه عاشورا بودند و آتش جنگ را علیه امام ﷺ دامن زدند.

گروه اول را نیز از حیث نوع موضع‌گیری می‌توان به اقسامی به شرح ذیل تقسیم کرد:

۱. کسانی که به حقانیت امام ﷺ قائل بودند؛ اما قدرت همراهی و یاری او را نداشتند. از این گروه می‌توان به جابر بن عبدالله انصاری، صحابی بزرگ پیامبر ﷺ اشاره کرد. «جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام خزرجی انصاری مکنی معروف به ابو عبدالله از بزرگان صحابه رسول الله ﷺ و از دوستداران خاندان پاک آن حضرت است. جابر خود می‌گوید: «رسول اکرم ﷺ شخصاً در بیست و یک غزوه حضور داشت و من در نوزده غزوه شرکت داشتم. وی در جنگ بدر و احد شرکت نمود، ولی به مسلمانان آب می‌داد که پدرش به علت خردسالی او را از نبرد باز می‌داشت. جابر در صفین در رکاب امیرالمؤمنین ﷺ بوده و او





نخستین کسی است که امام حسین علیه السلام را پس از شهادتش زیارت نمود و آخرین کسی از یاران رسول الله صلی الله علیه و آله بود که درگذشت. وی نسبت به خاندان رسالت ارادتی شایان داشت که حدیث لوح فاطمه علیها السلام مشتمل بر اسامی حضرات ائمه معصومان را او به امام باقر علیه السلام باز گفت و سلام پیغمبر را به آن حضرت رساند.

وی در هنگام حادثه عاشورا نابینا بود؛ از این رو نتوانست با امام علیه السلام در کربلا حضور یابد. عبدالله بن جعفر و محمد حنفیه نیز از همین گروهند که به علت کهنسالی و بیماری یا علل و مصالح دیگر، از حضور در کربلا بی نصیب ماندند.

۲. کسانی که قائل به حقانیت امام علیه السلام بودند و در عین توانایی، با او همراه نشدند. یکی از این افراد، عبیدالله بن حر جعفی است. وی از هواداران عثمان بود که پس از کشته شدن او، نزد معاویه رفت و در جنگ صفین در مقابل حضرت علی علیه السلام به جنگ ایستاد. او شاعر نیز بود و در بین مردم کوفه شخصی شناخته شده به حساب می آمد، هرچند سابقه مثبتی نداشت. عبیدالله بن حر جعفی در حالی که می توانست امام را یاری دهد، چنین کاری نکرد؛ زیرا وقتی امام علیه السلام به منزل «قصر بنی مقاتل» رسیدند، خیمه ای دیدند، سؤال فرمودند که خیمه کیست؟ گفتند: متعلق به عبیدالله بن حر جعفی است. امام علیه السلام کسی را فرستاد تا او را به همکاری دعوت کند، اما او جواب منفی داد و گفت: «من از کوفه بیرون نشدم مگر به خاطر اینکه با حسین علیه السلام نباشم، چون در کوفه یآوری ندارد و من اصلاً دوست ندارم او را ببینم و او هم مرا ببیند.

پاسخ او را به امام علیه السلام گفتند و آن حضرت خودش نزد وی رفت و پس از سلام، او را برای خروج علیه یزید دعوت کرد؛ ولی عبیدالله همان جواب را تکرار نمود. چون امام از هدایت و رستگاری او مأیوس شد، فرمود: «نصیحتی به تو می کنم و آن اینکه تا می توانی خود را به مکان دوری برسان تا صدای استغاثه ما را نشنوی؛ زیرا به خدا سوگند اگر صدای استغاثه ما به گوش کسی برسد و به یاری ما شتاب نکند، خدا او را در آتش جهنم قرار خواهد داد. سرانجام، عبیدالله امام علیه السلام را یاری نکرد، درحالی که توانایی چنین امری را داشت.

از خلال کلمات عبیدالله با امام و نیز با توجه به اشعاری که پس از شهادت امام از او نقل شده است، می توان دریافت که او منکر حقانیت حرکت امام نبوده، بلکه معتقد به آن بود؛ مثلاً وقتی که امام او را به توبه دعوت کرد و راه توبه را پیوستن به فرزند دختر رسول خدا معرفی

کرد، عبیدالله گفت: به خدا سوگند من می‌دانم که هرکس از فرمان تو پیروی کند، به سعادت ابدی و خوشبختی ابدی نائل شده است، ولی من احتمال نمی‌دهم که یاری من به حال تو سودی داشته باشد. او همچنین در اشعاری که در حسرت نپیوستن به امام سروده است، می‌گوید:

فیالک یا حسرة ما دمت حیاً	تَرَدَّدُ بَینَ صَدْرِی وَ التَّرَاقِی
حسینُ حین یطلبُ نصرَ مثلِی	علی اهل العداوة و الشقاق
حسین حیث یطلبُ بذلَ نصرِی	علی اهل الضلالة و النفاق
و لو ائنی اواسیه بنفسی	لنلت کرامة یوم التلاقی

آه از حسرت و تأسف سنگینی که تا زنده هستیم، در میان سینه و گلویم در حرکت است. آنگاه که حسین بر اهل نفاق و ستم پیشگان از مثل من یاری می‌طلبید؛ آنگاه که می‌خواست برای نابودی اهل ضلال و نفاق به یاریش بشتابم. آری، اگر آن روز از راه جان، یاری و مواساتش می‌نمودم، در روز قیامت به شرافتی بس بزرگ نایل می‌شدم.

اعتقاد به اینکه امام علیه السلام علیه اهل ضلال و نفاق قیام کرده و سعادت و خوشبختی در فرمانبرداری از اوست، کاشف از اعتقاد او به حقانیت امام است؛ هر چند که این امر، به تنهایی، علت رستگاری نیست؛ بلکه حرکت بر اساس این اعتقاد و عمل بر طبق آن، لازم است و چون عبیدالله اعتقاد را به مرحله عمل نرسانید، رستگار نشد.

البته اعتقاد به حقانیت نیز، از حیث شدت و ضعف، دارای مراتب است. مثلاً افرادی مانند سلیمان بن صرد خزاعی و مسیب نجبه فزاری (از سران شیعیان کوفه) که معتقد به حقانیت امام علیه السلام بودند و حتی از او دعوت رسمی به عمل آورده بودند، با این حال، از یاری آن حضرت باز ماندند. شاید بتوان گفت: اعتقاد آنان به حقانیت امام (نسبت به عبیدالله بن حر) در مرتبه شدیدتر بوده است؛ ولی آنچه اهمیت دارد، عمل است که هم آنان و هم عبیدالله در آن مساوی بودند.

۳. کسانی که نسبت به حقانیت امام علیه السلام توقف کرده و یا از منکران بودند و بدین روی از یاری او خودداری کردند.

عبدالله بن عمر را می‌توان یکی از این افراد دانست. «وی سال سوم بعثت، در مکه متولد





شد و گویند قبل از پدرش ایمان آورده که بنابراین، باید پیش از بلوغ، مسلمان شده باشد. او پیش از پدر خود به مدینه هجرت کرد و در سال ۷۳ یا ۷۴ ق در سن ۸۴ سالگی در مکه از دنیا رفت. در همان روزهای اول ورود امام حسین علیه السلام به مکه، عبدالله بن عمر که برای عمره مستحب آنجا بود، خدمت امام علیه السلام آمد و چنین گفت: «ای اباعبدالله، چون مردم با این مرد بیعت کرده‌اند و درهم و دینار در دست او قرار دارد، قهراً مردم به او اقبال نشان می‌دهند و با دشمنی خاندان اموی با شما، می‌ترسم در صورت مخالفت با او کشته شوی و گروهی از مسلمانان قربانی گردند و از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: «حسین کشته خواهد شد و اگر مردم دست از یاری او بردارند، به ذلت مبتلا می‌گردند». اکنون پیشنهاد من به شما آن است که همان‌طور که همه مردم با یزید بیعت کرده‌اند، تو نیز بیعت کنی و از ریخته شدن خون مسلمانان بترسی.

امام علیه السلام پس از دادن پاسخ او فرمود: ای ابوعبدالرحمان از خدا بترس و از یاری ما دست بردار!

اما این سخنان نورانی در او تأثیر نکرد و آخر الامر از جمله کسانی شد که با یزید بیعت کرد. او بیعت خود را با یزید این‌گونه توجیه می‌کرد: «اگر این کار درستی بوده چه بهتر و گرنه صبر می‌کنم تا اوضاع بهتر شود».

پس از اینکه مردم مدینه علیه یزید خروج کردند و بیعتش را شکستند، وی فرزندان خود را گرد آورد و گفت: ما طبق بیعت خدا با او (یزید) بیعت کردیم و از پیغمبر شنیدم که فرمود: روز قیامت پرچمی افراشته گردد و گروهی به زیر آن گرد آیند و سپس اعلام شود که اینان جفاکارانند و بزرگترین جفا و خدعه پس از شرک به خدا نقض بیعت است. مبادا یکی از شما بیعت خود را بشکند که میان من و او رابطه قطع خواهد شد.

البته عبدالله بن عمر از زمان حضرت علی علیه السلام نیز یکی از خواصی بود که در عین اعتقاد به حقانیت علی علیه السلام و باطل دانستن دشمنانش، سکوت کرد و امام را یاری نکرد. او در واقع، از قاعدین بود، اما در قضیه عاشورا، با توجه به عملکردش و روی آوری به یزید و پایبندی به او و تنها گذاشتن امام، و با علم به حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله که هر کسی از یاری و نصرت حسین علیه السلام دست بردارد، ذلیل و خوار است، او را از قاعدین و توقف‌کنندگان در حقانیت امام

دانستن بسی جای تأمل دارد؛ زیرا او آشکارا به یزید اعلام وفاداری و برای او تبلیغ کرد و به بیعت خود استوار ماند.

یکی دیگر از کسانی که در حقانیت امام تردید داشت و یا منکر آن بود و به همین دلیل در رکاب امام علیه السلام در جنگ با دشمنان حاضر نشد، عبدالله بن زبیر است. «وی بیست ماه پس از هجرت، در مدینه متولد شد. محدثان و مورخان عامه، او را به کثرت عبادت وصف می‌کنند. وی از سرسخت‌ترین دشمنان خاندان پیامبر اسلام بوده و هم او بود که پدرش را از علی علیه السلام برگردانید و او را به جنگ با آن حضرت، برانگیخت... سعید بن جبیر روایت کرده که روزی عبدالله بن زبیر، به عبدالله بن عباس رو کرد و گفت: چهل سال است که دشمنی شما اهل بیت را در دل خویش جا داده‌ام و آن را پنهان می‌دارم». او نیز که از مخالفان بیعت با یزید بود، به دنبال آن از مدینه به مکه پناهنده شد. وی از جمله کسانی بود که می‌خواست امام حسین علیه السلام در مکه نماند؛ زیرا با حضور امام و تجمع مردم بر گرد آن حضرت، زمینه‌ای برای توفیق او نبود. وی هر چند که گاهی به ظاهر، پیشنهاد انصراف از سفر عراق را به امام می‌داد، اما چون هوای خلافت را در سر می‌پروراند و در فکر سقوط حکومت یزید بود، خود را رقیب جدی امام علیه السلام می‌دانست و نه تنها با هدف او موافق نبود، بلکه به شکست او نیز بی‌میل نبود. از این‌رو، از شهادت امام علیه السلام کمال استفاده را به نفع خود علیه یزید برد. «عبدالله زبیر پس از مرگ یزید ادعای خلافت کرد و گروهی با او بیعت کردند تا اینکه در سال ۷۳ هجری در دوره خلافت عبدالملک به دست نیروهای حجاج بن یوسف که برای سرکوبی او به مکه هجوم آوردند، کشته شد».

**مجله پاسخ:** اگر حضرت تعالی تمایل دارید بحث را به سمت خواصی ببریم که حضور عینی و مؤثری در پیدایش حادثه عاشورا داشتند. به نظر شما شخصیت‌های منفی کلیدی در این ماجرا چه کسانی بودند و عملکرد زیان‌بار آنان چگونه به انحراف امت منجر شد؟

♦ حادثه عاشورا در بردارنده دو گونه از خواص بود: خواص حق و مثبت که در لشکرگاه امام علیه السلام طریق سعادت را می‌پیمودند و خواص باطل و منفی که در مقابل امام علیه السلام صف کشیده بودند. هر یک، گروه زیادی از عوام را پشت سر داشتند. از آن‌روی که بحث ما پیرامون آسیب‌شناسی خواص جبهه باطل و ارزیابی آنهاست.





متأسفانه، شمار خواص منفی و منحرفی که در زمینه‌سازی و پیدایش حادثه عاشورا و راه اندازی عوام علیه امام تأثیر بسزایی داشتند، کم نبودند. حضور قبایل مختلف کوفه و کوفیان در لشکرکشی علیه امام حسین علیه السلام، گواه این مطلب است. عوامل انحراف این‌گونه خواص - چنان که خواهد آمد - اموری از قبیل راحت‌طلبی، دنیاپرستی، دور شدن از معنویت، تعصب قبیله‌ای و جعل حدیث بوده است. شناخت مصادیق خواص، به ویژه خواص جبهه باطل، برای بررسی آسیب‌ها و دلایلی که باعث لغزش و انحراف آنها شد و نیز عبرت‌گیری از عاقبت سیاه آنان، امری لازم است. شناخت مصادیق این نوع خواص در هر دوره‌ای از تاریخ اسلام، با توجه به گویا بودن تاریخ اسلامی، امری نه چندان سخت، بلکه کوششی مفید است؛ زیرا تاریخ سند گویای حوادث گذشته و آینه اعمال و عملکردهای گذشتگان است. اینک به بعضی از خواص منفی و تأثیرگذار در ایجاد زمینه‌ها و پیدایش حادثه عاشورا اشاره می‌شود:

یکی از خواصی که در شکل‌گیری حادثه عاشورا مؤثر بود، شریح‌بن حارث، قاضی معروف کوفه و از وابستگان به امویان بود. او در اصل یمنی بود و در زمان عمر به قضاوت کوفه منصوب شد و مدت شصت سال این شغل را داشت. جز در ایام عبدالله بن زبیر که سه سال این کار را ترک کرد، در ایام حج دست از این کار کشید و تا زمان مرگش در سال ۹۷ یا ۹۸ هجری - که عمرش بیش از صد سال بود - خانه‌نشین شد.

چهره شریح قاضی به‌عنوان عالم وابسته به دربار ستم و در خدمت زر و زور و تزویر شناخته می‌شود و [معلوم است که دشمنان] همیشه برای کوبیدن حق، از چهره‌های مذهبی و موجه که مردم حرفشان را می‌پذیرند، استفاده می‌کنند و [شریح هم در منصب قضاوت بود و چنین سوءاستفاده‌ای از موقعیت او به نفع حکومت جور انجام گرفت] (۲۱).

رهبر معظم انقلاب درباره این شخص و نقش مؤثر او در ایجاد زمینه برای کشتن فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «شریح قاضی که جزء بنی‌امیه نبود، کسی بود که می‌فهمید حق با کیست، می‌فهمید اوضاع از چه قرار است. وقتی هانی بن عروه را به زندان انداختند و سر و رویش را مجروح کردند، سربازان و افراد قبیله‌اش اطراف قصر عبیدالله بن زیاد را گرفتند. این زیاد ترسید، به شریح قاضی گفت: برو به اینها بگو هانی زنده است. شریح دید که هانی مجروح است. هانی بن عروه گفت: ای مسلمان‌ها این چه وضعی است (خطاب به شریح) پس

قوم من چه شدند؟ مردند؟ چرا سراغ من نیامدند؟ چرا نمی‌آیند مرا از اینجا نجات دهند؟ شریح قاضی گفت: «می‌خواستم بروم و این حرف‌های هانی را به مردم بگویم، اما افسوس که جاسوس عبیدالله آنجا ایستاده بود، جرئت نکردم.» جرئت نکردم یعنی چه؟ یعنی ترجیح دنیا بر دین. شاید اگر شریح همین یک کار را انجام می‌داد تاریخ عوض می‌شد» (۲۲).

اگر او واقعیت را به مردم می‌گفت، شاید هانی کشته نمی‌شد و مسلم تنها نمی‌ماند و حادثه کربلا به وجود نمی‌آمد.

عمر بن سعد یکی دیگر از شخصیت‌های مؤثر در تحقق حادثه کربلا بود. او پسر سعد بن وقاص از سرداران صدر اسلام بود. پیش از حادثه عاشورا ابن زیاد حکمرانی ری را به او داده بود. وقتی که ابن زیاد از رسیدن امام علیه السلام به عراق مطلع شد، عمر سعد را طلبید و به او امر کرد که اول به کربلا برود و با حسین بجنگد و پس از آن، به ری برود، در غیر این صورت خبری از ایالت ری نیست. عمر سعد بین جنگ با امام و دست برداشتن از ملک ری مردد شد و سرانجام دنیاپرستی و ظواهر دنیوی و حکمرانی ری را بر کشتن فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله ترجیح داد و به کربلا رفت. در کربلا، در موقعیت‌های مختلف امام سعی کرد او را از جنگیدن منصرف کند، ولی وی نپذیرفت و در روز عاشورا اولین تیر را خودش به سوی لشکرگاه امام حسین علیه السلام روانه کرد.

چنان که در کتب تاریخ نیز آمده است، عمر بن سعد از اول نسبت به کشتن امام علیه السلام کراهت داشت و این بدین دلیل بود که خوب می‌دانست حسین علیه السلام کیست؛ احادیث پیامبر را در فضیلت او شنیده بود و نیز این سخن حضرت علی علیه السلام را که «وای بر تو ای عمر بن سعد چگونه خواهی بود در روزی که بین بهشت و جهنم مخیر شوی و تو جهنم را اختیار کنی»؛ اما با این حال، حب جاه و مقام او را به جهنم کشاند و به عنوان فرماندهی لشکر ابن زیاد، اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را به خاک و خون کشید.

حُصین بن نمیر نمونه‌ای دیگر از این افراد است. او از خواص لشکر ابن زیاد بود. وی از سران امویان و از قبیله کنده بود که همواره با امام دشمنی داشت. در جنگ صفین در سپاه معاویه بود. در ایام یزید نیز بر عده‌ای از سپاه فرماندهی داشت. او در دوران قیام





مسلم بن عقیل در کوفه، رئیس پلیس ابن زیاد بود. هم او بود که قیس بن مسهر، فرستاده امام حسین علیه السلام را دستگیر کرد و نزد ابن زیاد فرستاد و قیس به شهادت رسید. وی هنگامی که عبدالله بن زبیر در مکه بر ضد یزید سر به مخالفت برداشته بود، بر کوه ابوقیس منجیق نهاد و کعبه را هدف قرار داد. در دوران یزید، به دستور او در حمله و محاصره مدینه شرکت داشت. او از مخالفان سرسخت شیعه بود و در سرکوبی نهضت توأبین حضور داشت و سه سال بعد (در سال ۶۷ هجری) به دست ابراهیم اشتر کشته شد. وی در حادثه عاشورا از فرماندهان گروه تیرانداز بود که به سپاه حسین علیه السلام حمله کردند.

شبث بن ربیع یکی از خواص کوفه و از طایفه بنی تمیم است. «از متعینین [شناخته شده و صاحب نفوذ] کوفه و ابتدا در مسلک یاران امیرالمؤمنین علیه السلام بود و حضرت او را با عدی بن حاتم یا با صعصعه بن صوحان به نزد معاویه فرستاد که وی را به اطاعت خود بخواند و او با معاویه به شایستگی سخن گفت و در جنگ صفین در رکاب حضرت بود، ولی هنگام عزیمت حضرت به نهروان او و اشعث بن قیس و عمرو بن حریت، سر از اطاعت او تافته، دیگران را نیز از اطاعت او باز می‌داشتند».

او از جمله کسانی بود که برای امام حسین علیه السلام دعوتنامه فرستاد؛ اما روز عاشورا به عنوان یکی از نیروهای پیاده لشکر عمر سعد در مقابل امام ایستاد.

شبث بن ربیع از چهره‌های متلون تاریخ بود. در قتل حسین بن علی علیه السلام شرکت داشت... و پس از عاشورا، به شکرانه و خوشحالی از کشته شدن حسین علیه السلام، مسجدی در کوفه تجدید بنا کرد. او پس از چندی، همراه مختار به خونخواهی حسین بن علی علیه السلام پرداخت و رئیس پلیس مختار شد. او در کشتن مختار نیز حضور داشت.

خدا ترسی و به دنبال آن دنیاپرستی چنین افرادی بود که سیر تاریخ را منحرف کرد. عوام را از اطراف مسلم پراکنده ساخت و آنها را در مقابل فرزند رسول خدا قرار داد. رهبر معظم انقلاب در گوشه‌ای از سخنان خود با اشاره به این مطلب فرمودند: «اگر امثال شبث بن ربیع در یک لحظه حساس از خدا می‌ترسیدند، به جای اینکه از ابن زیاد بترسند، تاریخ عوض می‌شد [اما] آنها آمدند مردم را متفرق کردند. عوام متفرق شدند».

**مجله پاسخ:** در خصوص شکل‌گیری حادثه عاشورا و شهادت امام حسین علیه السلام، نقش

حدیث‌سازان را چگونه ارزیابی می‌کنید.

♦ شکی نیست یکی از عوامل پیدایش حادثه عاشورا وجود متنفذان و خواصی بود که به جعل حدیث می‌پرداختند.

آنان که به نفع دستگاه حکومتی اموی جعل حدیث می‌کردند، نه تنها قیام امام حسین علیه السلام را غیر مشروع جلوه می‌دادند و آن را خروج بر خلیفه مسلمانان قلمداد می‌کردند، بلکه عوام را نیز به دنبال خود کشیده، آنها را تحریک به جنگ علیه امام می‌کردند. فضای سیاسی بیمار کوفه نیز چنین نغمه‌های شومی را پذیرا می‌شد و به همین علت بود که از عوام تا خواص، از رعیت تا اشراف و سران قبایل از جنگ با فرزند رسول خدا مضایقه نکردند. اینک به یکی از این احادیث ساختگی، که راوی آن بشیربن عمرو انصاری است، بنگرید: حمدبن عبدالرحمان می‌گوید: نزد بشیربن عمرو انصاری رفتم در حالی که یزید خلیفه شده بود؛ او چنین اظهار داشت: «مخالقان یزید می‌گویند که یزید بهترین فرد برای مدیریت جامعه نیست، بعد می‌افزاید: و من هم این را قبول دارم، اما اگر رهبری یزید پذیرفته شود بهتر از آن است که اختلاف پدیدار شود؛ زیرا از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: «لَا يَأْتِيكَ فِي الْجَمَاعَةِ الْآخِر» یعنی: از ناحیه جماعت، چیزی غیر از خیر نصیب شما نمی‌شود. بر طبق این حدیثی که بشیربن عمرو انصاری ساخته، در صورتی که جامعه یزید را قبول کرد، مخالفان او نباید حرفی بزنند؛ زیرا پیامبر اصالت را به جامعه داده است. یزید هر چند شخصی بدکاره و نالایق بوده، ولی تا زمانی که نماز می‌خواند و جماعت و جمعه اقامه می‌کند، دیگر نباید علیه او قیام کرد... و هر کس برخلاف این جریان حرکت کند، باید او را کشت.»

خلاصه آنکه، زمینه‌سازان و پدیدآورندگان حادثه عاشورا به طور عمده، اشراف کوفه بودند که جماعتی مانند اسماء بن خارجه، محمد بن اشعث، کنیر بن شهاب، شمر بن ذی الجوشن و خلاصه بزرگان و رؤسای قبایل قحطانی که قبایل خود را با خود به جنگ بردند، از همین گروه هستند. البته، هر چند اشراف و بزرگان این قبایل از طرفداران سنتی بنی‌امیه نبودند، اما حب جاه و مال و ریاست همه آنها در صف بنی‌امیه قرار داده بود.

طرفداران بنی‌امیه، یعنی همان عثمانیان افراطی نیز، از زمینه‌سازان اصلی حادثه عاشورا به‌شمار می‌آیند. یکی از آنها عمارة بن عقبه بن ولید بود که به یزید نامه نوشت و عزل نعمان را



از ولایت کوفه درخواست کرد. از پیامدهای این درخواست، آمدن عبیدالله بن زیاد به کوفه و به دنبال آن، تهدید مردم به قتل در صورت همکاری با مسلم بن عقیل و در نتیجه، تنها ماندن مسلم و شهادت او و دیگر خواص شیعه از جمله هانی بن عروه بود که همه اینها زمینه پیدایش حادثه کربلا را فراهم آورد.

نقش عوام در حادثه عاشورا به اجمال از دو منظر قابل ملاحظه است: نخست از حیث نظری و فکری؛ زیرا عوام حاضر در لشکر کفر از حیث اعتقادی پیرو خواص و بزرگان و سران خود بودند؛ دوم از حیث عملی، یعنی همه آنها به پیروی از سران خود و به دستور آنان، زینت‌دهنده لشکر عمر سعد علیه امام علیه السلام بودند.

ادامه دارد...



## بازشناسی عناصر حماسه دینی در حادثه عاشورا با تأکید بر نقش صفویه

علی اکبر عالمیان\*

### چکیده

یکی از شبهات مطرح در مورد قیام امام حسین علیه السلام، بحث درباره بعد حماسی قیام ایشان است. به اعتقاد برخی از افراد، عاشورا یک حماسه نیست؛ بلکه ساخته و پرداخته حکومت شیعه مذهب صفویه است. در این مقاله این شبهه بررسی و این نتیجه حاصل شده که مسئله عاشورا و بعد پررنگ حماسی آن، ارتباطی به دوران صفویه و تلاش عالمان این دوره برای احیاء مراسم عزاداری امام حسین علیه السلام ندارد. در دوران صفویه تحولی در سبک عزاداری شکل پذیرفت و رسوم جدیدی به این آیین حماسی اضافه شد. برپایی مراسم عزای حسینی به زمان حضور ائمه علیهم السلام بر می گردد و سیره این بزرگواران اقامه مجلس عزای حسینی بوده است. از این گذشته باید گفت که قیام امام و یاران با وفایش، خود یک حماسه بزرگ بود و تمام نشانه‌های یک حماسه را نیز به همراه داشت نظیر شجاعت، صلابت، جنگاوری و رجزخوانی. از این رو نمی توان برای صفویه، نقش محوری در حماسی جلوه دادن قیام عاشورا قائل شد؛ زیرا قیام عاشورا در بطن خود همه عناصر حماسه را به همراه دارد. نقش صفویه تنها تحول در سبک عزاداری ارزیابی می شود.

**کلیدواژگان:** امام حسین علیه السلام، عاشورا، عزاداری، حماسه، رجزخوانی و صفویه.

## مقدمه

یکی از شبهات مطرح در مورد قیام امام حسین علیه السلام، بحث دربارهٔ بعد حماسی قیام ایشان است. به اعتقاد آنان، عاشورا یک حماسه نیست؛ بلکه ساخته و پرداخته حکومت شیعه‌مذهب صفویه است که با همراهی برخی از علما، پررنگ شد و به صورت یک حماسه درآمد. این افراد مراسم عزا و شکوه آن را دارای ریشه‌های تاریخی نمی‌دانند، بلکه آن را به دوران صفویه تقلیل و این قیام را غیر حماسی جلوه می‌دهند و این گونه القا می‌کنند که ائمه علیهم السلام و علمای دین هیچ نقشی در برپایی این مجلس نداشته‌اند. برای پاسخ به این شبهه سعی شده است تا در قالب یک پرسش اصلی و چند پرسش فرعی به این مسئله پاسخ داده شود. پرسش اصلی این است که آیا برپایی مراسم عزای حسینی، از عصر صفویه آغاز شده و وجه حماسی پیدا کرده است؟ لازمهٔ پاسخ به این پرسش، پاسخ به برخی از پرسش‌های فرعی است که عبارتند از اینک: نخست، چگونه این قیام، صبغهٔ حماسی پیدا کرده است؟ دوم، ریشه برگزاری مراسم عزای حسینی به چه زمانی برمی‌گردد؟ سوم، این مراسم در ایران - با توجه به بحث پیرامون صفویه - از چه زمانی برگزار شده است؟

## نگاهی به معنای حماسه

واژهٔ حماسه از ریشهٔ «حمس» و به معنای «شدت و صلابت» گرفته شده و به معنای «شجاعت و حمیت» نیز به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ج ۳، ص ۱۵۴ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۳).

برخی نیز این واژه را این گونه معنا کرده‌اند: «حماسه»، از مادهٔ «حمس» به معنای شجاعت، شدت، صلابت در امر دین و جنگ آمده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۱۹ - ۹۲۰ و دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۸۰۷۴). فرهنگ معین نیز افزون بر معانی بالا، «شعر رزمی» یا همان رجزخوانی را نیز در تعریف حماسه آورده است (معین، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۷۲).

واژهٔ عربی حماسه، به معنای تندی و دلاوری است و مرد حماسه کسی است که در کار استوار باشد، حمیس و حمس نیز به معنای دلیر و بی‌باک است. (معلوف، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳).

حماسه می‌تواند مولود رویدادهای رزمی باشد و صفت بارز آن برانگیختن حس شگفتی و ستایش است و به این دلیل حماسه را وارد قلمرو اسطوره کرده‌اند تا شگفتی‌زایی آن بیشتر



شود و موضوع حماسه نیز باید امر مهمی باشد، درون‌مایه‌هایی مانند تشکیل ملیت، به دست آوردن استقلال و تشکیل حکومت مستقل، دفاع از آب و خاک در رویارویی با دشمنانی که استقلال ملی را تهدید می‌کنند (صفا، ۱۳۸۳، ص ۴).

همچنین برای یک حادثه حماسی، اصولی نظیر آغاز شدن حماسه با نیایش، ایجاد تغییر و تحول ناگهانی در حوادث و وجود سفرهای مخاطره‌آمیز را مطرح کرده‌اند (شمیسا، ۱۳۷۳، ص ۵۴). ویژگی مشترک حماسه‌ها نیز عبارتند از:

۱. وجود یک هیئت مرکزی پهلوانی و در رأس آنها یک رهبر ابرمرد و وجود عنصر ذهنی نیرومند، خواه آیینی و ماوراء طبیعی یا اخلاقی و سیاسی که در نبرد میان خیر و شر کارایی داشته باشد؛

۲. وجود سفرهای مخاطره‌آمیز که یا اساس حرکت قهرمان است یا انتظام‌بخش رویدادهاست (مختاری، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۲۴).

### عاشورا؛ حماسه‌ای تاریخی و دینی

صفویه چه به نیت کسب اقتدار و یا هر انگیزه دیگری، عاشورا و مراسم عزاداری محرم را پاس نگه داشته است؛ اما مؤسس و بنیانگذار نیست؛ چون حادثه عاشورا یک حماسه تاریخی و جاری بر تاریخ است و همه ویژگی‌های یک حماسه در آن نهفته است. شهید مطهری نیز در تبیین حماسه بودن این حادثه، از ویژگی‌های آن شدت و صلابت و شجاعت و حمیت را برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴). به اعتقاد او کاری حماسی است که در آن بویی از غیرت، شجاعت و مردانگی بوده و روح را تحریک کند (همان، ص ۱۵). از ویژگی‌های حماسه آن است که رهبر و آفریننده آن دارای روح حماسی باشد. مطهری در پاسخ به این پرسش که آیا شخصیت امام حسین علیه السلام یک شخصیت حماسی است یا خیر؟ (همان، ص ۱۷) به بررسی شخصیت‌های حماسی که اغلب در منظومه‌های حماسی از آنها یاد شده است، می‌پردازد و با مقایسه آنها به جنبه حماسی قیام ابی‌عبدالله علیه السلام نتیجه می‌گیرد که اقدام امام حسین علیه السلام یک حماسه تمام عیار بود: «او یک شخصیت حماسی است، اما حماسه انسانیت و بشریت، نه حماسه قومیت. سخن، عمل و روح امام حسین علیه السلام هیجان و حماسه مافوق حماسه‌هاست و علت شناخته نشدن ایشان نیز همین است. شخصیت امام از نظر شدت





حماسی بودن و علو و ارتفاع جنبه انسانی بی نظیر است و ما این حماسه را نشناخته‌ایم» (همان، ص ۱۸). طبق آنچه در تعریف حماسه ذکر گردید، مشخص شد که این اصطلاح با واژه‌هایی نظیر شجاعت، جنگاوری، صلابت و رجزخوانی معنا می‌یابد و این عناصر در قیام سیدالشهدا کاملاً آشکار است. بخش‌های مهمی از این عنصر مهم حماسه را می‌توان در بیان خود امام مشاهده کرد. یکی از بیانات امام همان جمله معروفشان است که می‌فرمایند:

«الْمَوْتُ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْعَارِ وَالْعَارُ أَوْلَى مِنْ دُخُولِ النَّارِ» (موسی المقرم، ۱۳۹۴، ص ۳۴۵). در جنگاوری، دلاوری، صلابت و شجاعت حضرت که یکی از اصلی‌ترین مولفه و ویژگی‌های حماسه است نیز می‌توان این حماسه‌آفرینی را دید سیدبن طاووس (متوفای ۶۶۴ق) به نقل از یکی از شاهدان ماجرای عاشورا می‌نویسد: «به خدا سوگند هیچ محاصره‌شده‌ای را که همه فرزندان و خاندان و یارانش کشته شده باشند، شجاع‌تر و دلیرتر از امام حسین علیه السلام ندیدم؛ درحالی که سربازان ابن سعد به او حمله می‌کردند، چنان با شمشیر بر آنها هجوم می‌برد که همچون گوسفندانی که گرگ به آنها حمله کرده باشد از مقابله می‌گریختند. لشکریان ابن سعد با اینکه تعدادشان به سی هزار نفر می‌رسید؛ همین که امام حسین علیه السلام به سوی آنها یورش می‌برد، همانند ملخ‌هایی که به هوا برمی‌خیزند از برابر آن حضرت فرار می‌کردند و او دوباره به جایگاه و مرکز خود بازمی‌گشت و می‌فرمود: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ» (سیدبن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۷۵).

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی (متوفای ۶۵۶ق) نیز در تبیین صلابت و شجاعت حضرت در روز عاشورا می‌نویسد: «روز طف گفتند: هیچ مغلوبی را شجاع‌تر از او ندیدم که از برادران، خاندان و یارانش تنها مانده باشد، او مانند شیر خشمگین، سواره نظام را نابود می‌کرد. گمان تو درباره مردی که از ستم‌پذیری و تسلیم شدن خودداری کرد، چیست؟ مردی که خود، پسران، برادران و عموزادگانش با آنکه به آنان امان داده شد و سوگندهای استوار بر آنان خوردند که در امان خواهند بود، چندان جنگیدند که کشته شدند. او کسی است که خودداری از تسلیم و زبونی را برای عرب، معمول کرد، چندان که پس از او پسران زبیر، مهلب و دیگران به او اقتدا کردند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۵، ص ۲۷۴-۲۷۵).

ویژگی و جلوه مهم دیگری که افزون بر رفتارهای حماسی در حماسه هست، سخنان و

اشعار و گفتمان حماسی است که در همه یاران امام این رویکرد موج می‌زند؛ از جمله رجزهای عاشوراییان است که مسئله عنصر حماسه در عاشورا را کاملاً پر رنگ نشان می‌دهد. این رجزها به تعبیر شهید مطهری، اسلام را زنده کرد و موجب تزلزل پایه‌های حکومت امویان شد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۳). این شعارها و رجزها هم بیان‌کننده و معرف شخصیت حضرت بود و هم معرف فکر، احساس، ایده و نظر او بود (همان).

نمونه‌هایی از این رجزخوانی امام و یارانش نشان می‌دهد که چگونه فضای کربلا رنگ و بوی حماسی به خود گرفت. امام حسین علیه السلام در بخشی از رجزخوانی خود در خطاب به دشمنان می‌فرماید (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۰۳):

أَنَا ابْنُ عَلِيٍّ الطُّهْرِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ	كَفَانِي بِهَذَا مَفْخَرًا حِينَ أَفْخَرُ
وَجَدِي رَسُولُ اللَّهِ أَكْرَمُ مَنْ مَضَى	وَنَحْنُ سِرَاجُ اللَّهِ فِي الْخَلْقِ نَزْهَرُ
وَفَاطِمٌ أُمِّي مِنْ سُلَالَةِ أَحْمَدَ	وَعَمِّي يُدْعَى ذَا الْجَنَاحَيْنِ جَعْفَرُ
وَفِينَا كِتَابُ اللَّهِ أَنْزَلَ صَادِقًا	وَفِينَا الْهُدَى وَالْوَحْيَ بِالْخَيْرِ يُذَكَّرُ
وَنَحْنُ أَمَانُ اللَّهِ لِلنَّاسِ كُلِّهِمْ	نُسِرُّ بِهَذَا فِي الْأَنَامِ وَنَجْهَرُ
وَنَحْنُ وُكَاةُ الْحَوْضِ نَسْقِي وَوَلَاتَنَا	بِكَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ مَا لَيْسَ يُنْكَرُ
وَشِيعَتُنَا فِي النَّاسِ أَكْرَمُ شِيعَةٍ	وَمُبْعَضُنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَخْسَرُ

رجزهای حماسی‌گونه یاران امام نیز در نوع خود مثال زدنی بود. جناب علی‌اکبر در مواجهه با دشمن این‌گونه رجز می‌خواند (سیدبن طاووس، ۱۳۶۷، ص ۵۷۳):

أَنَا عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ	نَحْنُ وَبَيْتُ اللَّهِ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ
أَطَعْنَاكُمْ بِالرُّمْحِ حَتَّىٰ يَنْشَىٰ	أَضْرَبَكُمْ بِالسِّيفِ أَحْمَىٰ عَنِ أَبِي
ضَرَبَ غُلَامٌ هَاشِمِيٌّ عَلَوِيًّا	وَاللَّهِ لَا يَحْكُمُ فِينَا ابْنُ الدَّعِيِّ

رجزخوانی‌های سایر یاران حضرت نظیر مسلم بن عوسجه، (طبری، [بیتا]، ج ۵، ص ۳۲۲)، سعدبن عبدالله، (همان) از همین ابعاد حماسی برخوردار است. در این رجزخوانی‌ها به روشنی می‌توان صلابت و حماسه را مشاهده کرد.





از این گذشته، به نوشته یکی از لغت‌شناسان و حماسه‌سرایان معاصر، هر حماسه‌ای بر پایه ستیز میان دو ناساز شکل می‌گیرد. هرگاه دو ناساز در مقابل هم قرار گیرند حماسه آفریده می‌شود (کزازی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷-۱۸۶). این دو ناساز در روز عاشورا شکل گرفت؛ حق در برابر باطل، خیر در برابر شر، راستی در برابر ناراستی، پاکی در برابر ناپاکی و پلیدی و دهها مصداق دیگر که بر ناسازی این دو جریان حکایت دارد. این دو ناسازی را می‌توان در این جمله حضرت اثبات کرد: «أَلَا وَانَّ هَوْلَاءَ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ وَ تَرَكَوْا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ وَ أَظْهَرُوا الْفَسَادَ وَ عَطَلُوا الْخَيْرَ وَ اسْتَاثَرُوا بِالْفِئَاءِ وَ أَحَلُّوْا حَرَامَ اللَّهِ وَ حَرَمَوْا حَلَالَ اللَّهِ وَ أَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرِ» (ابومخنف، [بی‌تا]، ص ۸۶ - ۸۵). همین مسئله نشان می‌دهد که حرکت امام حسین علیه السلام از جنس یک حماسه بود؛ هم جنگاوری، دلاوری، صلابت و شجاعت در آن بود و هم اعمال پهلوانی و مردانگی. هم رجزخوانی‌های قاطعانه و هم شکل‌گیری دو جریان ناساز در برابر هم. این حماسه اما از نوع حماسه دینی است و نه حادثه‌ای عربی - طائفه‌ای و نزاع بر سر قدرت! نباید این حماسه را تا سرحد یک دعوای قبیله‌ای و جناحی تنزل داد و حادثه کربلا جنگ بین قبیله بنی‌هاشم و طالبیان از یک‌سو، و امویان از سوی دیگر تلقی شود.

یکی از داستان‌هایی که برای زیر سوال بردن دینی و خدایی بودن حماسه حسینی ساخته شده است، داستان ارینب است. در بعضی از کتاب‌های تاریخی آمده است که یزید عاشق بانوی شوهردار و عقیقی به نام ارینب دختر اسحاق و همسر عبدالله بن سلام شده و به دنبال ازدواج با او بود. معاویه برای عملی شدن خواسته یزید دست به کار شد و درصدد بر آمد تا با حيله‌ای حساب شده، این زن را از شوهر خود جدا و مقدمات عیش فرزند خود را فراهم کند. اما حسین بن علی علیه السلام که از قضیه با خبر شده بود، نقشه شوم معاویه را بر ملا کرد و با استفاده از قوانین اسلام، زن را به شوهرش بازگرداند و از دست درازی یزید به این زن جلوگیری کرد (ابن قتیبه، ۱۹۹۰، ص ۲۲۳ - ۲۱۵). این داستان دستمایه‌ای برای برخی افراد قرار گرفت تا واقعه عاشورا را روز تسویه حساب یزید و امام حسین علیه السلام بر سر ارینب قلمداد کنند (ر.ک: فخیم ابهری، ۱۳۵۳، ص ۵۴ - ۸ و خاوری خراسانی، [بی‌تا]، ص ۱۵۵). همین مسئله موجب شده است تا برخی از نویسندگان غربی با استناد به این داستان، تمام ماجرای کربلا را در ذیل همین داستان تبیین و تحلیل کنند (دالفک، ۱۹۹۴، ص ۳۲۶ - ۳۲۴). این در

حالی است که این داستان بیش از هر چیز یک افسانه است و نه واقعیت. از یک سو باید دانست که مؤلف کتاب «الامامة و السياسة» در زمانی به دنیا آمد که از واقعه کربلا کمتر از سیصد سال گذشته بود. پس او خود ناظر ماجرا نبوده است. از سویی ناقلان و راویان این ماجرا را نیز مشخص نکرده است تا بررسی شوند که آیا معتبر هستند یا خیر؟ این مسئله غیر از آن است که برخی انتساب این کتاب به ابن قتیبه را نیز در معرض تردید قرار داده‌اند. (ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، مقاله شماره ۳۹۱۸ الامامة و السياسة). غیر از این نباید از نظر دور داشت که در محتوای این داستان نیز تناقض‌های فراوانی وجود دارد که بی‌اعتباری آن را تقویت می‌کند.

به عنوان نمونه در این داستان از شخصی به نام ابودرداء سخن به میان آمده است که به عنوان واسطه میان معاویه و عبدالله بن سلام و اربینب از او نام برده شده است. این در حالی است که بسیاری از مورخان سال مرگ او را ۳۹ یا ۳۸ هجری ذکر کرده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۲۳۰-۱۲۲۹ و ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۶۲۲)؛ یعنی اینکه او در سال وقوع داستان وجود نداشته است. همچنین باید به ماجرای سه طلاقه کردن اربینب در یک مجلس توسط امام اشاره کرد. این در حالی است که فقه شیعه بر مشروع نبودن سه طلاقه کردن در یک مجلس تأکید دارد.

یکی دیگر از مواردی که برای زیر سوال بردن جنبه دینی و حماسی عاشورا به کار برده شده است، قبیله‌ای و سیاسی جلوه دادن این قیام است. البته نباید انکار کرد که یک سوی ماجرا یعنی امویان به دنبال عقده‌گشایی قبیله‌ای بودند؛ اما سوی دیگر یعنی حسین بن علی نه بر اساس کینه‌های قبیله‌ای و رسیدن صرف به حکومت، بلکه برای نجات دین قیام کرد. گرچه برخی مانند ابن خلدون مسئله عصبيت و قبیله‌گرایی را در حرکت امام حسین علیه السلام پیش کشیده و مدعی هستند که امام بر اساس شوکت و نیرومندی خانوادگی دست به قیام زد، (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۶)، اما با توجه به بیانات خود امام به روشنی می‌توان دریافت که امام به دنبال خلق یک حماسه دینی بود و نه چیز دیگر. تاکید ایشان بر اجرای اصول چهارگانه امر به معروف، نهی از منکر، پیروی از سیره پیامبر و علی علیه السلام، اصلاح امور مردم در نامه معروفشان به محمد بن حنفیه نگاشته شد (ابن اعثم کوفی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۴ - ۲۳)، خود حکایت از هدف والای دینی حضرت دارد.





حضرت به روشنی، به کلام رسول خدا ﷺ که بر لزوم مخالفت با سلطان جائر تأکید داشت، اشاره کرده و یزید را مصداق بارز این کلام دانسته و بر برتری خود تأکید می‌نماید (ابومخنف، [بی‌تا]، ص ۸۶ - ۸۵). بیان مهم دیگر ایشان در راه کربلا که دلالت بر دینی بودن قیام عاشورا دارد، از این قرار است: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ كَمَا يُعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْبَاطِلَ كَمَا يُتْتَهَى عَنْهُ ... فَإِنِّي لَأُرَى الْمَوْتَ إِذَا سَعَادَةٌ وَ كَمَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِذَا بَرَمَا» (همان، ص ۸۶). این جملات و بسیاری دیگر از جملات دیگر حضرت به‌ویژه برخی از اشعار حماسی ایشان - که بیشتر به برخی از آنها اشاره شد - نشان می‌دهد که امام در جریان عاشورا، برخلاف طرف مقابل، به دنبال عقده‌گشایی و تعصبات قبیله‌ای نبوده بلکه درصدد نجات دین جدش از تهلکه بنی‌امیه و زدودن چهره‌تابناک اسلام از زنگار اندیشه‌های انحرافی امویان بود.

### تاریخچه برگزاری عزای حسینی

به تعبیر شهید مطهری، اولین مجلس عزای امام حسین ﷺ توسط حضرت زینب آن هم در قتلگاه امام برپا شد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰۹). این مجلس عزای بعد از عاشورا نیز به روش‌های مختلف برپا شد به‌ویژه اینکه مردم مدینه پس از آگاهی از واقعه کربلا، آنچنان مراسم عزای نوحه به راه انداختند که تا آن زمان این‌گونه گریه و زاری سابقه نداشت (مفید، [بی‌تا]، ص ۱۲۷). بشیربن حدلم به امر امام سجاد ﷺ به مدیحه‌سرایی و روضه‌خوانی برای امام حسین ﷺ پرداخت و این کار او آنچنان تأثیری بر مردم مدینه گذاشت که تمام زنان مدینه از خانه بیرون رفتند و مردان نیز سیاه پوشیده و به گریه و زاری پرداختند (سیدبن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۲۷). این مسئله موجب راه اندازی مجلس عزاداری حسینی در شهر پیامبر ﷺ شد. همچنین نقل شده است که پس از اعتراض هند همسر یزید، نسبت به آویخته شدن سر امام حسین ﷺ بر در خانه‌شان، یزید اجازه داد تا زنان اهل بیت وارد خانه او شوند و هیچ‌یک از زنان معاویه باقی نماند، مگر اینکه با گریه و نوحه به استقبال آنها آمدند و سه روز برای امام به عزاداری پرداختند (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۲۶۵). ائمه طاهرين ﷺ نیز در برپایی این مراسم، به‌رغم تمام محدودیت‌هایی که وجود داشت، اهتمام می‌ورزیدند. گرچه به علت وجود خفقان اموی و عباسی، برگزاری این مراسم با دشواری‌هایی همراه بود؛ اما اهتمام این بزرگواران بر احیای سنت عزاداری برای سالار شهیدان، مثال‌زدنی بود. امام



سجاد علیه السلام که شاهد فاجعه عاشورا بود، همواره خود در غم مظلومیت شهدای کربلا می‌گریست و تا پایان عمرش در مصیبت پدر شهیدش عزاداری می‌کرد و هرگاه نگاهش به آب و غذا می‌افتاد به یاد گرسنگی و تشنگی آن بزرگواران می‌افتاد و بسیار می‌گریست (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۷۷م، ج ۹، ص ۱۰۷). امام صادق علیه السلام نیز در حق کمیت شاعرین که در رثای امام حسین علیه السلام به مدیحه‌سرایی پرداخته بود نیز دعا کرد. (ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۳۲، ص ۱۱۲). دِغِبِلْ خُزَاعِی، شاعر معروف اهل بیت علیهم السلام در روز عاشورا به امر امام رضاء علیه السلام به شعرخوانی در رثای امام حسین علیه السلام پرداخته و این شعرخوانی را در مجلس عزایی که در محضر امام بر گزار شده بود، اجرا کرد (همان). حضرت، بر پایی عزای حسینی و گریه بر مصائب ایشان را موجب محو گناهان می‌شمارد و بر اقامه آن تأکید می‌ورزد. (ابن بابویه، ۱۳۶۲، مجلس ۲۷، ص ۱۳۰-۱۲۹). بر پایی این مراسم سنت همه ائمه اطهار بود و حتی تزییقاتی نظیر ویرانی مشاهد و قبور شهدا در عهد (حکومت: ۲۳۲ - ۲۴۷ق) و تبدیل قتلگاه کربلا بیاپان به مزرعه نیز موجب کاسته شدن از ابعاد این مراسم توسط ائمه و شیعیان نشد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۷، ص ۱۹).

### تاریخ عزاداری سیدالشهدا علیه السلام در ایران

کوشش ایرانیان در برپایی مراسم عزای حسینی نیز زبانه‌زد خاص و عام بوده است. این مراسم از دیرباز در ایران برگزار می‌شد و برخلاف مدعای برخی که معتقدند این مراسم از زمان حکومت صفویه (۹۰۷ - ۱۱۳۵ق) شکل گرفته است،<sup>[۱]</sup> برپایی عزای حسینی به سال‌های بسیار دورتر از دوران صفویه بر می‌گردد. با تشکیل حکومت علویان در طبرستان (۲۵۰ - ۳۱۶ق)، مراسم عاشورا به صورت پراکنده برگزار می‌شد؛ اما بی‌شک رسمی شدن مراسم عاشورا به عهد آل بویه (۳۲۰ - ۴۴۰ق) و در سال ۳۵۲ق بر می‌گردد که دسته‌های عزاداری، در این سال به راه افتادند. در این سال به دستور معزالدوله دیلمی (متوفای ۳۵۶ق) دکان‌ها و اماکن کسب تعطیل شد و زن و مرد مویه‌کنان و بر سر و سینه‌زنان به خیابان‌ها آمدند و برای امام حسین علیه السلام عزاداری کردند (ابن کثیر، ۱۹۷۷، ج ۱۱، ص ۲۴۳). در عاشورای سال ۳۵۳ نیز معزالدوله عزای عمومی اعلام کرد و از مردم نیز خواست تا جامه سیاه پوشیده و عزاداری کنند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۸). اهتمام آل بویه به برپایی مراسم عزای حسینی به حدی بود که حتی در سال ۳۹۸ که



روز عاشورا مصادف با عید مخصوص ایرانیان شده بود، مراسم عید به تأخیر افتاد تا اقامه عزای امام حسین علیه السلام به تعویق نیفتد (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۲۶).

این رویه و برپایی این مراسم تا پایان حکومت آل بویه ادامه یافت و سلاطین این حکومت در اقامه مجلس حسینی کوشش فراوانی داشتند (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۳۶۱). در دوره سلجوقیان (۴۲۹ - ۵۹۰ق) نیز این سنت اجرا می‌شد و سلاطین این حکومت نیز در بغداد و شهرهای دیگر ایران این مراسم را به جا می‌آوردند. (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۷، ص ۱۳۳). در دوران تیموریان (۷۷۱ - ۹۰۳ق) این مراسم از شکوه ویژه‌ای برخوردار بود و همه ساله در خراسان و ماوراءالنهر مراسم روز عاشورا برگزار می‌شد (کاشفی سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲).

### تاریخ عزاداری امام حسین علیه السلام در عصر صفویه

همان‌گونه که گفته شد، اقامه عزای حسینی به زمان ائمه طاهرین علیهم السلام برمی‌گردد و در ایران نیز حاکمان آل بویه به این امر اهتمام فراوانی می‌ورزیدند. در دوره صفویه اما شکل و شمایل عزاداری تحول یافت. شیوه‌هایی نظیر تعزیه‌خوانی، از همین دوره بود که به مراسم عزای حسینی افزوده شد. به تعبیر یکی از سیاحان: «مراسم محرم، حمایت و تشویق دربار صفوی را جلب کرد. یادکرد شهادت امام حسین علیه السلام به صورت عملی میهن پرستانه درآمد. گزارش‌های متعددی از اجتماعات یاد شده، که اکثراً توسط فرستادگان سیاسی اروپا، مبلغان، بازرگانان و سیاحان به ثبت رسیده، از اشخاصی سخن می‌گویند که ملیس به جامه‌های رنگارنگ (بوده)، به طور منظم پیاده‌روی می‌کردند، یا سوار بر اسب‌ها و شترها، آفریننده وقایعی بودند که به واقعه حزن‌انگیز کربلا ختم می‌شد.

نبردهای ساختگی توسط صدها تن از عزاداران ملیس به جامه‌های همگون و مسلح به تیروکمان، شمشیر و سلاح‌های دیگر به‌طور آهسته بازی می‌شد، سراسر نمایش با سوگ و نوا همراهی می‌شد و تماشاگران که در امتداد گذرگاه‌ها صف می‌کشیدند، بر سینه می‌زدند و درحالی که دسته‌عزا از کنارشان عبور می‌کرد، فریاد می‌زدند: حسین، حسین، یا شاه شهیدان حسین.» (چلکووسکی، ۱۳۶۷، ص ۱۱ - ۱۰). سیاحانی که در عصر صفویه به ایران آمده بودند، نیز از این تحول در عزاداری سخن گفته‌اند.

«پیتر دلاواله» ایتالیایی در تشریح این مراسم از دسته‌های عزاداری، لباس‌ها و بیرق‌های سیاه، بازسازی صحنه عاشورا، روضه‌خوانی و بر سر و سینه زدن مردم سخن می‌گوید



(دل‌واله، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵ - ۱۲۳). «دن گارسیا»ی اسپانیایی نیز از گزارش‌های خود از اصفهان و مراسم عاشورا سخن می‌گوید و ایام عزاداری محرم را «ایام مقدس» می‌نامد و از برپایی مجالس وعظ و عزاداری، منبر روحانیون و ایستادن آنان بر در مسجد برای دریافت هدیه شرکت‌کنندگان، راه افتادن دسته‌های عزاداری به همراه طبل و سنج و... مطالبی را نقل می‌کند (فیگوئروا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۳ - ۳۰۷).

«آدام اولتاریوس» نیز از رسومی مانند مقتل خوانی، نوحه‌سرایی، تابوت‌کشی، نمایش اسب‌هایی که بر پشت آنها تیروکمان و پرچم حمل می‌شد و... سخن به میان می‌آورد (اولتاریوس، ۱۳۸۱، ص ۷۵ - ۷۳). سیاحان دیگری نظیر انگلبرت همفر (همفر، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱ - ۱۷۹) و جملی کارری (کارری، ۱۳۴۸، ص ۱۲۵) نیز در این مورد سخن گفته‌اند.

همه این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در دوره صفویه شکل خاصی از عزاداری وجود داشت. این نه به معنای شروع مجلس عزای حسینی از دوران حکومت صفویان، بلکه به مفهوم تحول در سبک عزاداری است؛ به‌ویژه اینکه در این دوره، مسئله «روضه‌خوانی» با تأثیرپذیری از کتاب «روضه‌الشهداء» - بهشت شهیدان - اثر حسین واعظ کاشفی سبزواری (متوفی ۹۱۰ق) رواج یافت و نوع جدیدی از این عزاداری یعنی تعزیه‌خوانی نیز ابداع شد که تا پیش از این سابقه نداشت (نوری، [بی‌تا]، ص ۸).

در این میان نقش علما در اقامه عزای حسینی در عصر صفویه نیز چشمگیر بوده است. حاکمان صفویه کوشش فراوانی را برای احیا و اقامه عزای حسینی به کار گرفتند. این مسئله به‌ویژه از سوی شاه اسماعیل اول (حکومت ۹۰۷ - ۹۳۰ق) بنیانگذار سلسله پادشاهی صفوی مورد اهتمام جدی‌تری قرار گرفت؛ گرچه برخی، این اقدام شاه اسماعیل را در جهت «تبلیغ و پیشبرد کارهای خود» و به‌عبارت‌دیگر به‌عنوان استفاده ابزاری از مذهب می‌دانند (چلکووسکی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۴ - ۱۶۳)؛ اما اگر این سخن پذیرفته نشود، این نکته را نمی‌توان انکار کرد که بنیانگذار سلسله صفویه برای هویت یافتن در برابر جدی‌ترین رقیب خود یعنی امپراتوری عثمانی، نیاز مبرمی به یک «ابدئولوژی پویایی» مانند تشیع داشت (سیوری، ۱۳۷۹، ص ۲۸) تا بتواند فرقه صوفی صفوی را از دولت عثمانی جدا کند و به هویت ارضی و سیاسی جدیدی پیوند دهد که تداوم حیات اجتماعی آنها در گرو ایجاد این هویت نوین بود (میراحمدی، ۱۳۶۳، ص ۵۲). البته این، به معنای تنها عامل رسمی شدن مذهب شیعه در ایران



توسط صفویه نیست؛ بلکه علاقهٔ سلاطین صفویه به این مذهب نیز سهم بسزایی در این مسئله داشت.

به همین دلیل او دست نیاز به سمت علما دراز کرد و برای آگاهی از اصول و قوانین مذهب شیعه و احکام آن و تعلیم و آموزش عقاید مذهبی و اشاعهٔ تعلیم و فقه و کلام شیعی، اولین دعوت را از علمای جبل عامل صورت داد تا به ایران مهاجرت کنند و حکومت جدید را یاری دهند (سیوری، ۱۳۸۹، ص ۲۹ و خوانساری، ۱۳۹۱، ص ۳۶۱). بعد از مرگ شاه اسماعیل و شروع سلطنت شاه طهماسب (۹۱۹ - ۹۸۱ق)، این مسئله روند پرشتابی به خود گرفت و علمایی نظیر محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق)، شیخ حسین حارثی (متوفای ۹۸۴ق) و برخی دیگر به ایران مهاجرت کردند (میراحمدی، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

بعدها با اعطای القاب و منصب‌هایی مانند «شیخ‌الاسلامی» به علما و فقهایی نظیر محقق کرکی، شیخ‌بهائی (متوفای ۱۰۳۱ق) و سایر عالمان برجستهٔ شیعی، پیوند بین سلاطین و علما وثیق‌تر شد؛ اما از آن سو باید توجه داشت که قبول این مناصب از سوی علما، تنها به منظور نشر فرهنگ اصیل دینی و شیعی بود. البته نباید از نظر دور داشت که صفویان تنها دولتی بودند که سرسختانه از شیعه دفاع می‌کردند به همین دلیل حفظ آنان به‌عنوان یکی از دولت‌های حامی تشیع ضروری بود (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۲۴).

یکی از مهم‌ترین کارهای این علما در ایران، ترویج عزاداری حضرت سیدالشهدا بود. سلاطین صفویه نیز به روشنی دریافته بودند که برای حاکم کردن مذهب تشیع در ایران، باید در مورد این مسئله اهتمام بیشتری بورزند. بزرگداشت عاشورا موجب همبستگی ملی و هویت بخشی به ایرانیان می‌شد و همین عامل می‌توانست به‌عنوان عاملی برای قدرت‌نمایی در برابر امپراتوری عثمانی سنی به شمار آید. به تعبیر ساموئل گرین: «ایرانی‌های شیعه اوایل زمان صفویه، به واسطه ذوق جدید و تعصب ملی به هیجان درآمده، میدانی برای نمودن جمعیت مذهبی خود طالب بودند. این امر، در موقع تعزیه وقایع مهمهٔ زندگی علی علیه السلام و اخلاف او میسر گردید» (گرین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۳).

همان‌گونه که نقش علما در اقناع شاه اسماعیل برای اعلام رسمی شدن مذهب تشیع محوری بود (هدایت، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۶۹). نقش آنان در ترویج مراسم عزاداری امام سوم

شیعیان نیز محوری بود. علما، عاشورا را بهترین وسیله برای نشر و ترویج مکتب تشیع می‌دانستند و به ترویج آن همت می‌گماشتند. تشویق علما به برپایی مجلس عزای حسینی به اندازه‌ای بود که حتی یکی از آنان در دیدار با شاه اسماعیل به او توصیه می‌کند که نه فقط ده روز بلکه در تمام سال برای شهدای کربلا عزاداری برقرار شود، زیرا «تعزیه آن حضرت تا دامن قیامت باقی است.» (شوشتری، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳). این اما به معنای تایید همه شکل‌های عزاداری در آن دوران نبود. علما یا به‌خاطر مصلحت در راستای «تغلب مذهب حقه شیعه» در این‌گونه موارد سکوت می‌کردند (ضیایی، ۱۳۸۱، ص ۱۸) و یا اینکه در موقع لزوم در برابر هر مسئله‌ای که بدعت و تحریف عاشورا به شمار می‌آمد، می‌ایستادند. بر همین اساس برخی از بدعت‌ها در عزاداری مانند معرکه‌گیری، ابومسلم نامه‌خوانی و تطبیق صفویه با آن، با اعتراض و مقابله علما مواجه می‌شد (بابایی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰).



## نتیجه گیری

قیام عاشورا یک حماسه است؛ زیرا تمام مؤلفه‌ها و عناصر یک حماسه را به همراه دارد؛ هم صلابت دارد و هم شجاعت؛ هم جنگاوری و رجزخوانی دارد و هم دلاوری و ایستادگی. این عناصر در ذات عاشورا نهفته است و این گونه نیست که کسی آن را برای عاشورا به وجود آورده باشد. سابقه تاریخی عزاداری امام حسین بن علی علیه السلام به دوران ائمه طاهرين بر می‌گردد و این ادعا که برگزاری عزاداری حسینی به زمان حکومت صفویه بر می‌گردد، ادعای درستی نیست. حاکمان صفویه نقش تأسیسی در این ماجرا نداشتند. نهایت کوشش حکومت صفویه این بود که به مراسم عزای امام حسین علیه السلام و ماه محرم رونق بیشتری ببخشند و سبک‌های جدیدی مانند تعزیه‌خوانی، دسته‌روی و مانند آن را به این مراسم اضافه کردند.

برهمن اساس باید گفت که این مراسم و قیام، ریشه در تاریخ دارد و مولود تلاش سلاطین صفویه نیست. ائمه طاهرين و علمای اسلام نسبت به اقامه این معروف بزرگ الهی اهتمام ویژه‌ای را مبذول می‌داشتند و سایر حکومت‌ها اعم از شیعه و سنی نیز در برپایی این مراسم می‌کوشیدند؛ بنابراین باید گفت که عاشورا یک حماسه است و ریشه تاریخی دارد.



## پی‌نوشت‌ها:

- [۱] به‌عنوان نمونه ر.ک: شریعتی، علی، تشیع علوی و تشیع صفوی، ص ۲۰۵-۲۰۶. او در این کتاب می‌نویسد: «صفویه شاهکار عجیبی که کرد این بود که شیعه خون و شهادت و قیام، یعنی تشیع عاشورا را نگه داشت و حسین علیه‌السلام را محور همه تبلیغاتش کرد و علی علیه‌السلام را مظهر همه نهضتش معرفی کرد. کاری کرد که شدیدترین حالت تحریک و شور و حرکتش را شیعه حفظ کند و هر سال یک ماه و دو ماه و حتی تمام سال را از عاشورا دم زند».
- [۲] میرزا عبدالله اصفهانی افندی، یکی از چهره‌های علمی شاخص سه دهه پایانی دولت صفویه است. وی به جهت دانش‌پژوهی و سفرهای فراوان در جستجوی کتاب، همراهی با علامه مجلسی در تدوین بحارالأنوار و همچنین تألیف کتاب با ارزش «ریاض العلماء و حیاض الفضلاء» شهرت یافته است.
- [۳] «مرگ بهتر از زندگی با ننگ است و ننگ بهتر از جهنم رفتن. به خداوند سوگند که ننگ و آتش جهنم پناهگاه من نخواهد بود».
- [۴] «من پسر علی طاهر، از آل هاشم هستم. اگر بخواهم فخر کنم همین افتخار برای من کافی است و جدّ من رسول‌الله ارجمندترین پیامبران است و ما مشعل فروزان الهی برای هدایت خلق هستیم و مادرم فاطمه زهرا از سلاله پیامبر است و عمویم «جعفر طیار»، صاحب دو بال نامیده شده است. در خاندان ما کتاب الهی نازل شده است که صادق است و در خاندان ما هدایت و وحی الهی به نیکی یاد می‌شود و ما امان الهی برای همه مردم در آشکار و پنهان هستیم و ما صاحب حوض کوثریم و دوستداران خود را با پیاله رسول‌الله سیراب می‌کنیم و در این کار هیچ انکاری وجود ندارد. پیروان ما در بین مردم بهترین پیروان هستند و [دشمنان] مبغض ما در روز قیامت زیانکاران خواهند بود».
- [۵] «من علی، پسر حسین بن علی هستم، به خانه خدا کعبه سوگند که ما و خانه خدا به پیغمبر سزاوارتر هستیم. آنقدر با نیزه بر شما خواهیم زد که نیزه خم شود. با ضربات شمشیر که بر شما خواهیم زد و از پدرم حمایت می‌کنم. ضربتی بر شما خواهیم زد که از جوانان هاشمی علوی زبیده است. به خدا که فرزند نابکار در میان ما حکم نخواهد راند».
- [۶] ابن قتیبه متولد ۳۱۲ق است.



## فهرست منابع

۱. ابن ابی الحديد، عزالدين عبدالحميد بن هبة الله مدائني، شرح نهج البلاغه، تحقيق: ابوالفضل ابراهيم، بيروت: داراحياء الكتب العربيه، ۱۳۸۷ق.
۲. ابن اثير، عزالدين ابى الحسن، الكامل فى التاريخ، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن اعثم كوفى، محمد بن على، الفتوح، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن جوزى، أبوالفرج عبدالرحمن بن على بن محمد، المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن بابويه (شيخ صدوق)، محمد بن على، امالى، ترجمه محمدباقر كمره‌اى، تهران: كتابخانه اسلامى، ۱۳۶۲.
۶. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، الاصابه فى تمييز الصحابه، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۹۹۵م.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر، ترجمه عبدالمحمد آيتى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۸. ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستيعاب، بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۴ق.
۹. ابن قتيبه دينورى، ابو محمد عبدالله بن مسلم، الامامة والسياسة، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالاضواء، ۱۹۹۰م.
۱۰. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، نجف: مطبعة المرتضويه، ۱۳۵۶ق.
۱۱. ابن كثير دمشقى، ابى الفداء (اسماعيل)، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، ۱۹۷۷م.
۱۲. ابومخنف، لوط بن يحيى، مقتل الحسين، تحقيق: حسن غفارى، قم: مطبعة العلميه، [بى تا].
۱۳. اولثاريوس، آدم، سفرنامه، ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتكار، ۱۳۶۳.
۱۴. بابايى، سوسن و ديگران، غلامان خاصه، تهران: مركز، ۱۳۹۰.
۱۵. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۴۰۷ق.





۱۶. چلکووسکی، پتر، *تغزیه هنر بومی پیشرو ایران*، ترجمه داوود حاتمی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۷. خاوری خراسانی، عبدالرسول، *ارنب زیبای عرب*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی حسینی، [بی تا].
۱۸. خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد، *مقتل الحسین*، تحقیق: شیخ محمد سماوی، قم: دارانوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. خوانساری، میرزا محمدباقر، *روضات الجنان فی احوال العلماء*، قم: مکتب اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
۲۰. دالفک، آله، *پژوهشی در زندگی علی: نماد شیعه‌گری*، چاپ دوم، [بی جا]، [بی تا]، ۱۹۹۴م.
۲۱. دلاواله، پیتر، *سفرنامه*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۲۲. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲۳. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۲۴. رزمجو، حسین، *انسان آرمانی و کامل*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۲۵. سبط ابن جوزی، یوسف، *تذکره الخواص*، تحقیق: حسین تقی‌زاده، قم: مجمع‌العالمی لاهل‌البيت، ۱۴۲۶ق.
۲۶. سیدبن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۲۷. سیدبن طاووس، علی بن موسی، *المهوف علی قتل الطفوف*، تحقیق: فارس حسون، [بی جا]: دارالاسوه، ۱۴۱۴ق.
۲۸. سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ هشتم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۲۹. شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران: کتابخانه دانشجویی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۲.
۳۰. شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، چاپ دهم، تهران: فردوس، ۱۳۷۳.
۳۱. شوشتری، جعفر، *الخصائص الحسینیة (ویژگی‌های امام حسین)*، ترجمه علی کریمی، قم: حاذق، ۱۳۸۰ق.



۳۲. شهیدی، سیدجعفر، قیام حسین علیه السلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۳. صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ سوم، تهران: فردوس، ۱۳۸۳.
۳۴. ضیایی، سیدعبدالحمید، نگرشی انتقادی تاریخی به ادبیات عاشورا، تهران: نقد و فرهنگ، ۱۳۸۱.
۳۵. طبرسی، احمدبن‌علی، الاحتجاج، تهران: دارالاسوه، ۱۴۱۳ق.
۳۶. طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: روائع التراث العربی، [بی‌تا].
۳۷. طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۸. فخیم ابهری، ابوالمعالم، ارنب زبیاروی عرب، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۵۳.
۳۹. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، العین، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۰. فیگوئروا، دن گارسیا داسیلوا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نو، ۱۳۶۳.
۴۱. کارری، جملی، سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸.
۴۲. کزازی، میرجلال‌الدین، رویا، حماسه، اسطوره، تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
۴۳. کاشفی سبزواری، کمال‌الدین حسین، روضة الشهداء، تحقیق: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چاپ دوم، قم: نوید اسلام، ۱۳۸۱.
۴۴. گرین، ساموئل، ایران و ایرانیان، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: آفتاب، ۱۳۶۳.
۴۵. مختاری، محمد، حماسه در رمز و راز ملی، تهران: توس، ۱۳۷۹.
۴۶. مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۷. مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، چاپ سی‌ام، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۴۸. مظفر، محمدحسین، تاریخ شیعه، ترجمه محمدباقر محبی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۹. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة، تهران: اسلام، ۱۳۸۰.
۵۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.

۵۱. مفید، محمد بن محمد، الارشاد، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، علمیه اسلامیة، [بی تا].
۵۲. موسی المقرّم، عبدالرزاق، مقتل الحسین، چاپ پنجم، قم: مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۴ ق.
۵۳. میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۵۴. نوری، حسین بن محمدتقی، لؤلؤ و مرجان، تهران: کانون عابدی، [بی تا].
۵۵. هدایت، رضاقلیخان، تاریخ روضة الصفا ناصری، تهران: امیرکبیر، [بی تا].
۵۶. همفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰.





## واکاوی و تحلیل ریشه‌های تاریخی

### روزه عاشورا در منابع اسلامی

احمد فلاح‌زاده\*

#### چکیده

حماسه عاشورا یکی از قطعه‌های ماندگار تاریخ بشریت است؛ اما این واقعه هنگامی روی داد که نخستین شبکه‌های تحریف مفاهیم اسلامی در دستگاه اموی در حال سازماندهی بود؛ از این رو جریان اموی اساساً درصدد بود تا قیام امام حسین علیه السلام را یک سرکشی سیاسی معرفی کند؛ چیزی که رگه‌های آن امروزه در بخشی از جهان اسلام، در قالب شادی کردن در این روز، تبرک‌جستن و شکرگزاری از خداوند برای پیروزی بنی‌امیه دیده می‌شود.

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد، روزه دهم محرم، برخلاف تبلیغات اموی، نه تنها سنتی نبوی نیست؛ بلکه مفهومی خودساخته در عصر امویان است که پیرو برنامه‌های بنگاه تبلیغاتی اموی آن روزگار به متون دوره‌های بعدی راه یافته است. پژوهش‌های تاریخی، حدیثی و فقهی بر آنند که روایت‌های روزه عاشورا از آنچنان آشفتگی در اسناد و دلالت‌ها رنج می‌برند که نمی‌توان کمترین استدلال دقیق فقهی را بر پایه آنها استوار کرد؛ حتی اگر وجود آن، در عصر پیامبر پذیرفته شود اسناد فراوانی، نسخ آن را پس از تشریح رمضان به دست می‌دهند. افزون بر این دلایل و شواهد متقن کلامی و تاریخی بر این موضوع دلالت می‌کند که حرکت امام حسین علیه السلام و شهادت او بر پایه ارزش‌های دینی و با انگیزه اصلاح مفاسدی صورت گرفته بود که در طول بیش از چهار سال پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در میان امت اسلامی پدید آمده بود و امام حسین علیه السلام از باب وظیفه شرعی و عقلی به تغییر و دگرگونی آن مکلف بود.

**کلیدواژه‌گان:** روزه عاشورا، بنی‌امیه، دهم محرم، جعل روایت.

---

\*. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران، ahram12772@yahoo.com

## مقدمه

آنچه بیش از هر چیز جوامع اسلامی را رنج می‌دهد، نه سنت‌های اسلامی بلکه پابندی ناقص مسلمانان به دستورهای دینی است؛ در این میان اختلافات پیدا و پنهان مذاهب اسلامی سبب شده است تا شناسایی مشکلات حقیقی مسلمانان در هاله‌ای از ابهام باقی بماند تا جایی که برخی (وهابیان) به اشتباه مسیر کش و قوس‌های جوامع اسلامی را در بازگشت تمام عیار به جامعه عربی مدینه عصر پیامبر ﷺ با همان حال و هوا را در سر می‌پروراند؛ امری که با سنت دگرگونی زمانه و خلقت‌های مورد اشاره در قرآن ناسازگار است. این روند فکری خاص باعث شده است تا به‌ویژه در کشمکش‌های مذهبی برخی از طرفداران دیگر مذاهب با عناوینی چون بدعت‌گذار و خرافه‌پرست، دیگر مذاهب اسلامی را حتی از دایره ایمان خارج بدانند.

به نظر می‌رسد در ورای این رویکردها بتوان رد پاهایی از تلاش برای یافتن علل عقب‌افتادگی جوامع مسلمان را در نزدیک‌بینی این مشکلات در آنچه ناخوشایند دیگر مذاهب است، جستجو کرد! یکی از موضوعاتی که از دیرباز در شمار اختلافات میان پیروان مکتب اهل بیت ﷺ و جریان منحط وهابیت وجود داشته، موضوع عاشورا و سوگواری بر امام حسین ﷺ است. در این موضوع مسائل پرشماری مطرح شده است که از لحاظ تاریخی، کلامی و فقهی میان این دو تفکر اختلاف وجود دارد. پیروان بنی‌امیه روز عاشورا را مبارک و فرخنده معرفی می‌کنند و در این روز به شادی و سرور می‌پردازند و برای تبرک‌جستن از این روز، آن را روزی مبارک در فرهنگ اسلامی تلقی می‌کنند، روزه می‌گیرند و بر مشروعیت، بلکه استحباب و حتی وجوب روزه این روز پای می‌فشرند.

سؤال اصلی مقاله این است که ریشه‌های تاریخی اعتقاد به مشروعیت، استحباب و وجوب روزه عاشورا چیست؟ افزون بر این، سؤالات فرعی دیگری هم مطرح می‌شود که عبارتند از: ۱. دیدگاه فقهی اهل سنت و تشیع نسبت به روزه روز عاشورا چیست؟ ۲. پشتوانه‌های فرهنگی فرهنگ عاشورایی و آیین سوگواری حضرت سیدالشهدا ﷺ در میان شیعیان و بسیاری از اهل سنت چیست و آیا وهابیان بر خرافه‌نمیدن این آیین بزرگ و کهن، دلائل و شواهد متقنی دارند؟ لازم به ذکر است که در حوزه مباحث مربوط به عاشورا و سوگواری امام حسین ﷺ کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نوشته شده است؛ اما درباره استدلال‌های روزه روز عاشورا یکی از بهترین نوشته‌ها در حوزه مطالعات روزه عاشورا، اثر استاد نجم‌الدین طوسی است که به تنهایی یک متن کاملاً مستدل در تحقیقات تاریخی و حدیثی به‌شمار می‌آید.





### بررسی واژگانی سه واژهٔ «خرافه»، «بدعت» و «عاشورا»

قدیمی‌ترین لغت‌نامهٔ موجود، خرافه را سخن بیهوده و خنده‌آور، پیرمرد خرفت یا سخنی که به دروغ آمیخته باشد، معنا کرده است (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۵۲)؛ پس از آن «ابن‌درید» لغت‌نویس سرشناس، خرافه را سخنی باور نکردنی و تعجب‌انگیز دانسته (ابن‌درید، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۸۸) و «ازهری» نیز سخن فراهیدی را تأیید کرده است (ازهری، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۱۵۱)؛ صاحب‌بن‌عباد نیز تعاریف پیشین را پذیرفته (ابن‌عباد، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۲۹) و جوهری نیز همان گفته‌ها را قبول کرده است (جوهری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۳۴۹)؛ جالب آنکه ابن‌عباد، جوهری و ازهری هر سه در روزگار آل‌بویه می‌زیسته‌اند؛ روزگاری که عزاداری عاشورا در سال ۳۵۲ هجری به صورت رسمی و علنی نمود داشته است (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۱؛ ابن‌کثیر، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۲۴۳)؛ با این حال هرگز در معنای واژهٔ خرافه اشاره‌ای به عاشورا نکرده‌اند. این موضوع یعنی اینکه آنها هرگز عزاداری عاشورا را خرافه نمی‌دانستند؛ زیرا در ذیل واژهٔ خرافه و برای نمونه به این مراسم اشاره می‌کردند؛ به‌ویژه ازهری که لغت‌شناس، ادیب، فقیه و مفسری شافعی بود.

همین واژه‌نگاران، در تعریف «بدعت» آن را نوبافته‌هایی در دین و غیردین می‌دانند؛ یعنی هر چیز که آوردنش مایهٔ تعجب شود و نوآوری به‌شمار آید (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۴؛ ابن‌درید، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹۸؛ ازهری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۴۲؛ ابن‌درید، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۳۰)؛ البته ابن‌درید، صفت منکر را نیز بدان افزوده است (ابن‌درید، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۱۸)؛ جالب آنکه ازهری با همان وصفی که گذشت، هیچ اشاره‌ای به عاشورا، به‌عنوان بدعت نکرده است (ازهری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۴۳)؛ جوهری نیز بدون اشاره به عاشورا، بدعت را نوآوری در دین، پس از اكمال آن می‌داند (جوهری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۱۸۴)؛ درحالی‌که همهٔ این لغت‌نامه‌نویسان اغلب سنی، به‌رغم آنکه در ذیل واژهٔ عاشورا به توضیح آن پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک آن را بدعت ندانسته‌اند (ازهری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۶۱؛ جوهری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۱۹۱؛ احمدبن‌فارس، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۲۶).

### پیشینهٔ عزاداری عاشورا

نخستین بار خود خاندان پیامبر ﷺ که در حقیقت منتشرکنندگان سنت نبوی بر اساس قاعدهٔ «أهلُ البیت ادری بما فی البیت» (شوشتری، بی‌تا، ص ۴۴۹) هستند، عزاداری عاشورا را



بنیان نهادند. داده‌های تاریخی، سوگواری و حتی پختن غذا در عاشورا را اولین بار از سوی امام سجاد علیه السلام گزارش کرده‌اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۲۰)؛ پیش از این زمان از ام سلمه، همسر پیامبر (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹) و دیگر صحابه، گزارش‌هایی مبنی بر پیشگویی و عزاداری روز عاشورا به ما رسیده است. فراوانی این گزارش‌ها را می‌توان در یکی از بنام‌ترین کتب تاریخی اهل سنت دید. صالحی شامی در «الباب الثالث عشر فی إخباره صلی الله علیه و آله بقتل الحسین بن علی رضی الله تعالی عنهما» ده روایت از زنان و صحابه پیامبر نقل می‌کند که در همگی آنها به پیشگویی و سوگواری پیامبر در عزای حسین بن علی علیه السلام اشاره شده است؛ وجود نام‌های همسران پیامبر، ام سلمه، عایشه، زینب دختر جحش، همچنین ام فضل دختر حارث و حضرت علی علیه السلام در این اسناد، گویای گستردگی این ماجراست (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۵۳). بعدها قندوزی نیز در «الباب الستون فی الأحادیث الواردة فی شهادة الحسین...» در چند صفحه همین اسناد را دوباره ارائه کرده است (قندوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷)؛ افزون بر آن تاریخ‌نگاران، پیشگویی حضرت علی علیه السلام درباره حادثه عاشورا، زمانی که آن حضرت برای نبرد صفین، از کربلا می‌گذشت را ثبت کرده‌اند (منقری، ۱۴۰۳، ص ۱۴۲).

### بررسی روایت‌های روزه عاشورا

دولت اموی بر اساس دیدگاه قدری حاکم بر آن به‌ویژه در عصر نخست خود، سیستمی اعتقادی تولید کرد که بر اساس آن می‌توانست به راحتی به تکفیر اعتقادی یا سیاسی مخالفان بپردازد. (آدانگ و همکاران، [بی‌تا]، ص ۴۲). در اینجا ضمن واکاوی جوانب آن، پیشینه روزه عاشورا بررسی می‌شود:

### عاشورای یهودیان و گرده برداری اسلامی از آن

بنابر ادعای برخی، روزه عاشورا رسمی یهودی بود که مسلمانان مهاجر، آن را از یهودیان آموخته بودند. از لابه لای گزارش‌های تاریخی، چنین برمی‌آید که عاشورای مقدس یهودیان، در واقع روز دهم یک ماه عبری بود؛ یعنی اینکه اساساً اعمال دینی یهودیان بر اساس تقویم عبری بود نه عربی؛ از سوی دیگر عاشورای موسویان، روز دهم ماه «تشرین» عبری است که یهودیان آن روز را، روزه کیبور می‌گفتند. روزه ۲۵ ساعته این روز، قبل از غروب آفتاب روز نهم شروع می‌شد و تا ساعتی بعد از غروب روز دهم ادامه داشت (بیرونی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۳)؛ برخی ادعا می‌کنند اعراب جاهلی نیز این روز را در جاهلیت روزه می‌گرفتند



(دارمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۲) و بخاری، مالک و ترمذی نیز آن را تأیید کرده‌اند (مالک، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱۹؛ دارمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳؛ ترمذی، [بی‌تا]، ص ۱۷۸. بخاری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳)؛ اما گویا تنها این یهودیان عرب بودند که چنین روزه‌ای را واجب می‌دانستند. تمامی آنچه گذشت، ادعای گرت‌برداری روزه عاشورا از رسم روزه‌داری یهود را زیر سؤال می‌برد. دلیل دیگر بر ناهمخوانی اقتباس روزه‌داری عاشورا از یهودیان این است که اساساً هجرت پیامبر به مدینه در ماه ربیع‌الاول اتفاق افتاد و این یعنی دو ماه از محرم سال اول گذشته بود؛ پس قاعدتاً روزه عاشورای سال اول هجرت از اساس منتفی است؛ اما یک نکته شایسته توجه است که دهم محرم سال دوم هجرت هم نمی‌تواند برابر با عاشورای یهودیان باشد؛ زیرا روز دهم محرم سال دوم هجری برابر با ۲۵ تیرماه سال دوم هجری شمسی بود؛ درحالی که عاشورای یهودی (دهم تشرین) برابر با مهرماه سال دوم هجرت بوده است. مورد دیگر که باور روزه عاشورای سال دوم هجرت پیامبر را نیز با مشکل مواجه می‌سازد، بحث «نسیء» در قرآن است که در واقع، سخن از جابه‌جایی ماه‌ها از جای خود به ماه‌هایی دیگر، به قصد تجارت و حج بود (توبه: ۳۷)؛ جابه‌جایی ماه‌ها، تا زمان فتح مکه از سوی مشرکان ادامه داشت و اثر آن تا عید قربان سال حجة الوداع (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۱۲؛ ابن‌هشام، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۰۴؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۴۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۰) بدین معناست که هیچ‌یک از عاشوراها سال‌های گذشته آن، اساساً برابر با دهم محرم نبوده است! به هر حال اگر گفته شود که شاید به‌طور اتفاقی، دهم ماه عبری آن سال با دهم محرم، هم‌زمان بوده است، تاریخ گواهی می‌دهد که دهم ماه عبری سال دوم هجرت، روز شنبه و برابر با نهم ربیع‌الاول همان سال است نه دهم محرم! (بیرونی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۲)؛ بنابراین، واژه محرم، اساساً واژه‌ای اسلامی است و در جاهلیت و پیش از اسلام، به آن «صَفَرِ اول» می‌گفتند (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۲۵۳).

شاید بتوان گفت، بعدها به دلیل نسخ روزه دهم تشرین (عاشورای یهودیان) از سوی پیامبر، واژه عاشورا که روزه دهم تشرین را تداعی می‌کرد، از جامعه اسلامی رخت بریست و دوباره در قرن دوم، به دنبال عزاداری شیعیان در روز دهم محرم، این بار واژه عاشورا بر دهم محرم نام نهاده شد؛ در این صورت می‌توان ادعا کرد که سیر واژه «عاشورا» چیزی شبیه به سیر تاریخی واژه «صلاة» است که از نیایش در عهد جاهلیت، به «نماز» در دوران اسلامی،



تغییر معنا داده است. با این حال شماری از نویسندگان معاصر سنی معتقدند، بررسی تاریخی روزه عاشورا چهار دوره تاریخی را طی کرده است: ۱. عصر جاهلی؛ ۲. دوره هجرت از مکه به مدینه تا سال دوم؛ ۳. از سال دوم تا روزگار فتح مکه؛ ۴. از فتح مکه تا رحلت رسول خدا (حدیدی، [بی تا]، ص ۱۲۶ - ۱۲۵).

### واژه عاشورا در قرن دوم هجری

از بررسی‌های تاریخی نتیجه می‌شود که واژه عاشورا هنوز در آغاز قرن دوم، برای خیلی‌ها مشخص نبود؛ چنان‌که در نیمه دوم قرن دوم، «فراهیدی» قاموس‌نگار معروف، مردد است که عاشورا روز نهم یا دهم محرم است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۹). به نظر می‌رسد او سخنش را به روایتی از ابن عباس مستند کرده که در آن روز نهم محرم، روز عاشورا دانسته شده است (مقری فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۵). با آغاز دوره عباسیان و از سرگیری دور جدید روایت‌سازی‌ها، تلاش محدثان هواخواه روزه عاشورا، برای مستند کردن این روزه به امام علی علیه السلام و با سلسله سند عبدالله بن عباس یک رفتار کاملاً سوگیرانه بود (بزار، ۱۴۲۶ق، ج ۱۱، ص ۳۲۲)؛ اما سندی که روزه روز شهادت امام حسین علیه السلام را به امویان نسبت می‌داد، سخن مقریزی است. او می‌گوید حجاج بن یوسف سردار اموی، روزه عاشورا را باب کرد (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳۷). این روزه همچنان کج‌دار و مریز حرکت تاریخی خود را ادامه داد تا اینکه حنابله به شدت متعصب بغداد، بدان شهرت مذهبی بخشیدند (تنوخی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۷۱).

رونق روزه عاشورا آن هم با تعریف جدید در سده سوم در میان اهل سنت بغداد به گونه‌ای مشهور شد که برخی از نویسندگان شیعی به فکر رد منطقی آن افتادند (بیرونی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۲)؛ از این رو حتی شیخ صدوق هم‌زمان با شهرت عزاداری عاشورا در بغداد، در بیان مسائل روز عاشورا، این نیاز را می‌بیند که در توضیح عاشورا بگوید: «منظورم روز دهم محرم است، چرا که برخی آن را روز نهم نیز می‌دانند» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰۰). این برداشت از عاشورا تا قرن‌ها ادامه داشت؛ برای نمونه قرطبی در قرن هفتم در تعریف عاشورا، آن را روز نهم و دهم ماه محرم می‌داند و بدون آنکه در این باره نظر قطعی بدهد، سخنش را به پایان می‌برد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۹۱).

## آشفتگی روایات روزه عاشورا

اصلی‌ترین روایت‌هایی که مستند شبهه‌سازان در استناد به روزه عاشورا حاوی این مفهوم هستند که در سال دوم هجرت، پیامبر نخستین بار روزه عاشورا را اعلان کردند (دیاربکری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴). همچنین قدیمی‌ترین متون تاریخی، بر این هستند که یهودیان این روز را یوم الغرق فرعونیان و یک عید الهی می‌دانستند و پیامبر ﷺ نیز در سال دوم هجرت، در آن روز روزه گرفتند و دستور دادند مسلمانان که در واقع بهترین پیروان انبیای پیشین و بالتبع حضرت موسی هستند، این روز را روزه بدارند. اگر چنین چیزی پذیرفته شود، در واقع رسول الله با این کار، این یوم‌الله را به نفع مسلمانان مصادره کرده‌اند. واژه «من از یهودیان به موسی ﷺ سزاوارترم» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۱۷) و «یوم عاشوراء منسوب إلی موسی و یوم عرفه منسوب إلی النبی» (قسطلانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۳۵) به‌خوبی همین نکته را می‌رساند.

در همین راستا، شماری از نوشته‌های سنی سده چهارم، معتقدند چون روز عاشورا نوح از کشتی پیاده شد، باید این روز را روزه گرفت (صحاری، ۱۴۲۷ق، ص ۵۴)، شایسته توجه است در سده پنجم، توجه به روزه عاشورا به‌عنوان یک روش برای مبارزه با شیعیان بسیار مورد توجه بود. از این رو ابن جوزی نقل می‌کند: «هر کس عاشورا را روزه بدارد خدا ثواب ده هزار فرشته و شهید و تمامی حاجیان و عمره‌گزاران آن سال را و ثواب تسبیح فرشتگان و شصت سال روزه‌داری و شب زنده‌داری به او می‌دهد» (ابن جوزی، [بی‌تا]، ص ۲۵۰). در کنار این روایت‌ها، مجموعه‌ای از احادیث وجود دارند که حاکی از مخالفت پیامبر با سنت‌های یهودیان است (طیبی، [بی‌تا]، ص ۲۲).

## بررسی فقهی روزه عاشورا

فقه دانشی است که رگه‌های نخستین آن را می‌توان در احادیثی که حاوی احکام شرعی بودند، دنبال کرد. این احادیث که برخی از آنها صورتی از یک فتوای فقهی را داشتند در سنت دو سده‌ای پیوستگی حدیث و فقه، همچنان در کنار هم می‌زیستند تا اینکه در میانه قرن سوم، محدثان با جدا کردن دو دانش حدیث و فقه در قالب باب‌بندی کتب حدیثی، آرای فقهی مورد نظر را از خلال همین احادیث به‌گونه دیگری ارائه کردند. در این میان بررسی تاریخی فقه عاشورا، دوره‌ای از فراز و فرودهای تاریخی - روایی را به پیش چشم می‌نهد. همچنین تأملی در





تاریخ فقه عاشورا به‌عنوان آمیزه‌ای از فرمان‌های فقهی نو، پرده از بالندگی این دانش در میان امامیه بر می‌دارد.

دوازده زیارتنامه شامل: زیارت‌های مزار امام حسین علیه السلام در «اول رجب»، «نیمه رجب»، «نیمه شعبان»، «اول رمضان»، «شب بیست و سوم رمضان (شب قدر)»، «روز عید فطر»، «روز عید قربان»، «شب عرفه»، «روز عرفه»، «روز عاشورا»، «روز اربعین» و «زیارت قبر امام حسین علیه السلام در همه زمان‌ها» به همراه آداب فقهی خاصش تنها یکی از جنبه‌های فقهی عاشورا است. آیین‌هایی که برخی از آنها تداعی‌کننده زیارت خانه خدا هستند مانند: با پای پیاده رفتن، سرمه نکشیدن، به فرات رفتن با تکبیر، تهلیل، غسل و وضو، لباس پاکیزه پوشیدن، ترک مجادله و منازعه، سوگند نخوردن، راه رفتن به‌صورت متواضعانه و با حالت دل شکستگی، کم سخن گفتن، احسان به دیگر زوار حرم، صلوات بر لب داشتن، وارد شدن از جانب مشرق حرم، آب دادن و سقایت کردن، از غذاهای ساده استفاده کردن، خواندن سلام‌ها، حاجت طلبیدن، نفرین کردن مظلوم بر ستمگر، تبرک به تربت حسینی، گریه کردن، سه نماز مخصوص شب عاشورا، نمازهای ویژه حرم، برپایی مجالس ماتم، تعطیلی کسب‌وکار، استحباب تعزیت گفتن به شیعیان، خودداری در اطعام، لعن قاتلان، ترک خنده، شادی و لهو و لعب.

بازخوانی این سبک از فقه‌مداری در تاریخ که به سنگین شدن کفه آیینی تشیع کمک می‌کرد به‌خوبی می‌توانست مایه تحریک جریان‌های مقابل برای آیین‌سازی باشد. چه آنکه بررسی تاریخی هر دو فرقه نشان می‌دهد، الگوبرداری‌های آیینی یکی از نمونه رفتارهای عالمان و پیروان این دو مذهب در برابر دیگری بوده است. یک نکته اساسی اینکه اصلی‌ترین متون فقهی اهل سنت درست زمانی نوشته می‌شد که دولت عباسی نزدیک به یک سده از حکمرانی‌اش را طی می‌کرد. خلافتی که بنابر برخی باورها خود را در آغاز منتقم خون امام حسین علیه السلام می‌دانست (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

با گذشت بیش از یک قرن از سقوط امویان، جامعه اهل سنت به‌ویژه در عراق و نه شام، تحت تأثیر باورهای عباسیان بود. عالمان سنی در این عصر (زمان نگارش کتب فقهی اهل سنت) در رقابت با رفتارهای آیینی شیعه، گرته‌برداری فراوانی از آیین‌های شیعی می‌کردند. عاشورا یکی از نمودهای قدرت سیاسی و اعتقادی شیعه بود که عباسیان نمی‌خواستند در انحصار امامیه بماند؛ از این‌رو، روزه عاشورا یکی از روایت‌هایی بود که این بار

نه به مانند امویان بلکه با رویکرد جدید عباسیان که بزرگداشت امام حسین علیه السلام در قالب روزه‌داری بود، مورد توجه قرار می‌گرفت. چنین رفتاری به‌ویژه در سده‌های چهارم، پنجم و ششم رونق بیشتری یافت.

در این باره گفته‌های ابن‌جوزی که در بالاترین حد افراط در پردازش یک رویداد است، جالب به نظر می‌رسد. او مستنداً از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین می‌گوید: «در روز عاشورا هر کار نیکی که می‌توانید انجام دهید، صلۀ رحم کنید که این روز پادشاهان بیشتر می‌شود و هر آنچه که ببخشید اجرش فراوان‌تر است و هر کسی در این روز مؤمنی نزد او افطار کند، گویا همه مسلمانان را افطار داده است». متن سه صفحه‌ای او سراسر به ثواب روزه عاشورا، نفقه بر عیال و غسل این روز می‌پردازد. (ابن‌جوزی، [بی‌تا] ص ۲۵۳-۲۵۰). شگفت این‌که خود ابن‌جوزی در القصاص و المذکرین از روایت‌پردازی‌های بی‌حد و حصر درباره روزه عاشورا گله‌مند است (ابن‌جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۷).

از سوی دیگر منابع استنباط احکام نزد شیعه و اهل سنت نیز از تفاوت خاصی در سرچشمه و چگونگی دریافت حکم برخوردار بودند که خود همین، تنها یک مشرب را برای اهل سنت در منسک‌سازی باقی می‌گذاشت و آن تمسک به روایاتی از پیامبر درباره روزه عاشورا بود که می‌توانست دامنه آیینی این دست از مسلمانان را دست کم در یک نمونه روزه‌داری عاشورا تهی نگذارد. با همه اینها، بخاری در کتاب الصوم سه روایتی را به دست می‌دهد که سرانجام، نه جنبه استحباب را در نظر می‌گیرد و نه وجوب را (البانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۴۷). همین مسیر را مسلم نیز در کتاب فقهی‌اش پیموده است (اسفراینی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۴۴)؛ اما ابوبکر نیشابوری روایت‌ها را به‌گونه‌ای در کنار هم می‌چیند که از آن پابندی صحابه به روزه عاشورا بر می‌آید (نیشابوری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ ولی در دوره معاصر، جریان‌های وهابی مانند بن‌باز، می‌کوشند تا دیگران را به این روزه ترغیب کنند (بن‌باز، [بی‌تا]، ج ۱۵، ص ۳۹۷).

### دیدگاه فقیهان مسلمان درباره روزه عاشورا

فقه‌های اهل سنت نیز هر یک صاحب فتوای خاصی در این باره هستند. ابوحنیفه آن را واجب دانسته و شافعی آن را دارای کمترین مرتبه استحباب می‌داند؛ درحالی‌که احمدبن حنبل آن را واجب می‌داند؛ قسطلانی آن را مستحب مؤکد می‌نامید؛ زرقانی نیز آن را منسوخ می‌دانست





که استحبابش همچنان برقرار است (طبسی، [بی‌تا]، ص ۲۰-۲۱). جالب آنکه روایت‌هایی که می‌گویند پیامبر در مدینه، عاشورا را روزه گرفتند، خود دو دسته‌اند: طبق شماری از این روایت‌ها، آن حضرت در مخالفت با یهود، عاشورا را روزه می‌گرفتند (مقری فیومی، ۱۴۱۴، ص ۷۵)؛ برخی همین روایت‌ها را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که یهودیان، روز عاشورا روزه می‌گرفتند و پیامبر روز نهم را به روزه دهم اضافه کردند تا مسلمانان شبیه به یهودیان نباشند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶۳)؛ اما مطلبی که ثواب روزه عاشورا را برابر با بخشش گناهان یک سال دانسته است، به نظر می‌رسد، بیشتر یک حدیث اخلاقی باشد (دیاربکری، ج ۱، ص ۲۱۵؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۵۲)؛ زیرا شبیه به همین روایت از رسول‌الله ﷺ درباره روزه روز ترویه و برابری آن با بخشش گناهان یک سال و روزه عرفه و برابری آن با پاک‌ی گناهان دو سال در دسترس است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۶۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲). در همین تراز از رسول‌الله ﷺ روایت است که اگر شخصی یک شب تب را تحمل کند، گناهان یک سالش بخشیده می‌شود (حلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

به هر حال این نوشته‌ها، میراثی جز سردرگمی برای فقیهان اهل سنت نداشت؛ چنان‌که چهار نظر از ایشان نقل شده است: ۱. پیامبر در مکه، عاشورا را روزه می‌گرفتند و کسی را به این کار سفارش نکردند؛ ۲. پیامبر در مدینه، عاشورا را روزه می‌گرفتند و این را نسبت به همه توصیه کردند تا جایی که بچه‌ها هم روزه می‌گرفتند؛ ۳. روزه عاشورا پس از وجوب رمضان نسخ شد؛ ۴. پیامبر یک روز به روزه عاشورا اضافه کردند تا مسلمانان در این روزه‌داری به یهودیان شبیه نباشند (قسطلانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۵). در این سو، برخی از مطالعات جدید جامعه‌اهل سنت نیز همچنان به استحباب این روزه معتقدند (حدیدی، [بی‌تا]، ص ۱۸۱).

### روزه عاشورا از نگاه فقیهان شیعه

روزه عاشورا در میان شیعیان نیز دیدگاه‌های متفاوتی به خود دیده است؛ درحالی‌که شماری از علمای شیعه مانند علامه حلی، محقق نجفی، محقق قمی، سید عاملی، سبزواری و مجلسی روزه عاشورا را واجب نمی‌دانستند، تعداد بسیار کمی از ایشان، به وجوب این روزه پیش از وجوب رمضان فتوا داده‌اند. گروهی هم بر این باورند که پس از آمدن روزه رمضان، روزه عاشورا نسخ شده است (طبسی، [بی‌تا]، ص ۱۸ - ۱۹)؛ اما عالمان عصر غیبت صغری، همچون شیخ صدوق (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۵)، شیخ مفید (۱۴۱۳، ص ۳۷۶) و در پی او،

شیخ طوسی نیز روزه عاشورا را منسوخ می‌دانستند (۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۰۲). در این میان پاره‌ای از بررسی‌های جدید می‌کوشند دست کم در مسیر استدلال‌های خود، روایات منع از روزه عاشورا در متون امامیه را سُست و یا کم‌پشتوانه بنمایند، تا همچنان جایی برای وجوب روزه عاشورا باقی بماند (پاکزاد، بی‌تا، ص ۳).

### جایگاه امام حسین علیه السلام نزد شیعیان

حقیقت این است که عزاداری شیعیان آموزه‌ای است که از سیره اهل بیت علیهم السلام گرفته شده است. سوگواری بر حسین علیه السلام و دیگر عزیزان خدا سفارش خود پیامبر صلی الله علیه و آله است این سخن که شیعیان به دنبال شأن‌سازی برای اهل بیت و همسان‌دانی آنها با پروردگار هستند، سخنی کاملاً مردود است. شیعیان هرگز چنین چیزی را در عزاداری دنبال نمی‌کنند؛ هیچ متن شیعی را نمی‌توان یافت که چنین ادعایی را ثابت کند؛ از سوی دیگر تجربه نشان داده است، عزاداری برای امام حسین علیه السلام به تکرار هر ساله، پرورش ویژگی امر به معروف و مبارزه با منکر را به همراه دارد. عزاداری سالار شهیدان به مسلمانان روحیه مبارزه با ظلم می‌بخشد تا جایی که از «گاندی» این‌گونه نقل شده که مبارزه با انگلیس استعمارگر را از رفتار و منش امام حسین علیه السلام الگوگیری کرده است. از حیث آیینی نیز، براساس یک تجربه پیشرو، عزاداری عاشورا، یکی از زمینه‌های مهم مبارزه با ستم و دفع فتنه‌های اجتماعی و عامل انسجام و اتحاد جامعه شیعی است.

### جایگاه اهل بیت علیهم السلام در باور شیعیان

یکی از نکته‌هایی که درباره مقام اهل بیت علیهم السلام نزد شیعیان قابل توجه است، جایگاه نظام اسباب و مسببات در چارچوب اندیشه آنهاست. بنابر نظر شیعیان که البته ایده‌ای قرآنی است، مدیریت نظام آفرینش از یک‌سری اسباب و مسببات (واسطه‌ها) تشکیل شده است و خدای متعال برنامه‌هایش را به وسیله اسبابی انجام می‌دهد؛ مانند شفای چشمان حضرت یعقوب با پیراهن یوسف (یوسف: ۹۶)؛ دعای حضرت موسی علیه السلام در برطرف کردن بلاهای فرعونیان (اعراف: ۱۳۴؛ زخرف: ۴۹) یا سکینه و آرامشی که تابوت برای بنی اسرائیل در پی داشت؛ (بقره: ۲۴۸)؛ از این رو شأن و جایگاه اهل بیت علیهم السلام که در آیات مختلف قرآن، مانند آیه تطهیر، (احزاب: ۳۳)، مباحله، (آل عمران: ۶۱) و آیات آغازین سوره دهر (۷ - ۲۱) و... مورد توجه قرار گرفته، برای شیعیان تعبیری این‌گونه دارد و این ادامه همان سنت الهی تبیین‌شده در قرآن است. در نگاه شیعیان، اهل بیت علیهم السلام هرگز مقام ربوبی ندارند؛ بلکه صرفاً هادیان الهی هستند.





## عاشورا در عرف جوامع شیعیان

فرهنگ عاشورا در میان آداب و عادات اجتماعی برآمده از عرف جوامع شیعی، نفوذ خاصی دارد؛ مثلاً شیعیان معمولاً ایام شهادت امام حسین علیه السلام از مسائل مربوط به ازدواج و برپایی جشن و سرور حلال هم خودداری می‌کنند و این یک بحث عرفی است. به عبارت دیگر هرگز ردی بر ازدواج در ایام محرم وارد نشده است؛ ولی در برخی از جوامع شیعی در این ایام، مردم به نشانه احترام، جشن تزویج برپا نمی‌کنند که آن هم به پاره‌ای از سنت‌های غلط ازدواج و شادی‌های مستانه‌ای که در ازدواج‌ها باب شده، باز می‌گردد؛ و الا صرف عقد بستن ایام محرم، بدون برپایی جشن و مجلس شادی، ابدأ اشکالی ندارد. حتی در میان اهل بیت علیهم السلام نیز سنت ازدواج بسیار آسان‌تر از آن است که امروزه در میان جوامع اسلامی رسم شده است. ادعای درگیر بودن جوامع اسلامی با خرافات، بحثی جدای از خرافه‌دانی مراسم‌های ریشه‌دار اسلامی است. در جوامع اسلامی آنچه به عنوان خرافه دیده می‌شود، بیشتر موضوعاتی عرفی است نه دینی! که البته برخی معتقدند این عرف مقبول است و ریشه‌روایی نیز دارد. به هر روی، در موارد مختلف، این عرف است که دست و پای دین را بسته و گیر و گرفت‌های خاصی را به وجود آورده است و گرنه بر مبنای سخن پروردگار، اسلام دین زداینده بندها و زنجیرهای خرافه یا آمیخته با خرافه عرفی و فرهنگی است! (اعراف: ۱۵۲).

### بر آیند

آنچه گذشت نشان داد، عزاداری عاشورا سنتی اسلامی و تأییدشده از سوی اهل بیت علیهم السلام است. پیشینه آن به دوران صدر اسلام برمی‌گردد و به خوبی با سازوکارهای الهی اسلام همخوانی دارد؛ اما درست برخلاف عزاداری، روزه عاشورا، در چنته اسناد نامطمئن تاریخی و حدیثی، آنچنان سردرگم است که نمی‌توان پشتوانه دقیقی از تاریخ برای آن ترسیم کرد تا جایی که همین موضوع مایه چندنظری فقیهان درباره روزه عاشورا شده است؛ چه آنکه این روزه، در واقع، برآیند تلاش امویان برای سرکوب شیعیان آن هم در قالب رسمی الهی بوده است. ادعای بدعت در عزاداری عاشورا نیز بر مبنای گزارش‌های تاریخ، نخستین بار از سوی امویان و پس از آن در کشاکش درگیری‌های مذهبی قرن چهارم از سوی حنابله روزه عاشورا مطرح شد. سرانجام اینکه، برگزاری عزاداری عاشورا که نمادی از مبارزه با ستم در هر روزگاری است، هرگز به معنای تأیید مقامی الهی برای ائمه علیهم السلام در کنار مقام ربوبی پروردگار نیست و بلکه بر مبنای سنت قرآنی «نظام اسباب و مسببات» و نیز «سنت قرآنی توسل»، این سوگواری، به معنای یادواره‌ای برای سنت شهادت است.

## فهرست منابع

### قرآن كريم

١. ابن انس، مالك، موطأ، [بى جا]، [بى نا]، [بى تا].
٢. ابن جوزى، عبدالرحمن، المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٢ق/١٩٩٢م.
٣. ——— القصاص والمذكرين، تحقيق: محمد بن لطفى الصباغ، چاپ دوم، بيروت: المكتب الاسلامى، ١٤٠٩ق.
٤. ——— بستان الواعظين، تحقيق: ايمن عبدالجبار البحرى، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة الثقافية، [بى تا].
٥. ابن حجر، عسقلانى، الامالى المطلقه، تحقيق: حمدى بن عبدالمجيد بن سلفى، بيروت: المكتب الاسلامى، ١٤١٦ق/١٩٩٥م.
٦. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملايين، [بى تا].
٧. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٠ق/١٩٩٠م.
٨. ابن عباد، صاحب، المحيط فى اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، [بى تا].
٩. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم: مكتبة الاعلام الاسلامى، [بى تا].
١٠. ابن كثير، عماد الدين اسماعيل بن كثير دمشقى، البداية و النهاية، بيروت: دار الفكر، [بى تا].
١١. ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبيارى و عبدالحفيظ شلبى، بيروت: دارالمعرفة، [بى تا].
١٢. اربانى، ابو عبدالرحمن، مختصر صحيح البخارى، رياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٢ق/٢٠٠٢م.
١٣. ازهرى، ابو منصور محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت: داراحياء التراث العربى، [بى تا].
١٤. اسفراينى، ابو عوانه، المسند الصحيح المنخرج على صحيح المسلم، عربستان: الجامعة الاسلامية، ١٤٣٥ق/٢٠١٤م.
١٥. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، [بى جا]، [بى نا]، [بى تا].
١٦. برقى، احمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالكتب الاسلامية، ١٣٧١ق.





۱۷. بزار، ابوبکر احمد، مسند البزار (البحر الزخار)، تحقيق: عادل سعد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم و الحكم، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
۱۸. بلاذري، أحمد بن يحيى، كتاب جمل من انساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، ط الأولى، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م.
۱۹. بن باز، عبدالعزيز، مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز، [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
۲۰. بيرونى، ابوريحان، الآثار الباقية، تهران: ميراث مكتوب، ۱۴۲۲ق.
۲۱. پاكزاد، عبدالعلى، مهدى (عبدالمهدى) جلالى، «روايات روزه عاشورا، چيستى، گونه ها و تحليل»، علوم حديث، سال بيستم، شماره سوم، ص ۳-۲۷.
۲۲. ترمذى، ابو عيسى، الشمائل المحمدية، بيروت: داراحياء التراث العربى، [بى تا].
۲۳. تنوخى، ابو على محسن، نشوار المحاضره، بيروت: [بى نا]، ۱۳۹۱.
۲۴. جرجانى، يحيى بن حسين، الامالى الخميسية، تحقيق: محمدحسن اسماعيل، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱م.
۲۵. جوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت: دارالعلم للملايين، [بى تا].
۲۶. حديدى، رضوان عزالدين صالح، «صوم التاسع من محرم و عاشوراء فى ميزان المحدثين و الفقهاء»، مجلة الرافيدين، المجلد ۱۶، العدد ۵۶، السنة ۱۸، ص ۱۲۵-۱۹۰.
۲۷. حلبى شافعى، ابوالفرج، السيرة الحلبية (إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون)، چاپ دوم، بيروت: دارالكتاب العلميه، ۱۴۲۷ق.
۲۸. دارمى، ابو محمد عبدالله بن بهرام، سنن دارمى، بيروت: دارالفكر، [بى تا].
۲۹. دياربكرى، حسين، تاريخ الخميس فى أحوال أنفس النفيس، بيروت: دارالصادر، [بى تا].
۳۰. ذهبى، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام، چاپ دوم، بيروت: دارالكتاب العربى، ۱۴۰۹ق.
۳۱. زحيلى، وهبة، الفقه الاسلامى وادلتها، [بى جا]، دار الفكر، ۱۴۱۸ق.
۳۲. شوشترى، قاضى نورالله، احقاق الحق، [بى جا]، [بى نا]، [بى تا].
۳۳. صالحى الشامى، محمد بن يوسف، سيل الهدى و الرشاد فى سيرة خير العباد، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
۳۴. صحارى، ابوالمنذر، الانساب، تحقيق: محمد احسان نص، عمان: مطبعة اللوان الحديثة، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۳م.



۳۵. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۳۶. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
۳۷. طوسی، نجم الدین، صوم عاشورا، بیروت: دار الولا، [بی تا].
۳۸. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۱. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب الدینیة بالمنح المحمدیة، قاهره: المكتبة التوفیقیة، [بی تا].
۴۲. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، بیایح المودة، چاپ دوم، قم: اسوه، ۱۴۲۲.
۴۳. مبلغی، احمد، فقه عاشورا، <http://feghahat.com>
۴۴. مفید، محمد بن نعمان، امالی، قم: کنگره، ۱۴۱۳ق.
۴۵. \_\_\_\_\_ المقننه، قم: کنگره، ۱۴۱۳ق.
۴۶. مقریزی، تقی الدین، المواعظ والاعتبار، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸.
۴۷. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۸. منقری، نصر بن مزاحم، وقعه صفین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
۴۹. نیشابوری، ابوبکر محمد بن ابراهیم، اشراف علی مذاهب العلماء، تحقیق: صغیر احمد الانصاری ابوحامد، مکتبه مکه الثقافیة، رأس الخیمه، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م.
۵۰. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۵۱. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق/۱۹۹۸م.
۵۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، [بی تا].
53. Adang Camilla, Hassan Ansari, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke, Accusations of Unbelief in Islam A Diachronic Perspective on Takfır, Leden , Boston.



## بحشی انتقادی درباره دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی

### در مسئله منشأ دین

محمود امیریان\*

عبدالحسین خسروپناه\*\*

#### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین و کلام جدید، بحث منشأ دین است. در این‌باره دیدگاه‌های متفاوتی از سوی صاحب‌نظران ارائه شده است. برخی با رویکرد خداگرایانه در پی عاملی ماورائی و غیرمادی برای آن هستند و در مقابل برخی با رویکردی الحادی و با پیش‌فرض عدم وجود خدا با الهی بودن دین مخالفت کرده، برای تبیین دینداری انسان‌ها به عوامل مختلف روان‌شناختی، مردم‌شناختی، پدیدارشناختی و جامعه‌شناختی تمسک جسته‌اند. عامل ضمیر ناخودآگاه، ترس، بیم‌و امید و طبیعت‌گروی برخی از دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی هستند.

این عوامل با مطالعه روح و روان انسان و با یک استقرای ناقص اتخاذ شده‌اند که بهره‌ای از استدلال متقن عقلی، نقلی و یا تجربی ندارند.

**کلیدواژه‌گان:** منشأ دین، ضمیر ناخودآگاه، ترس، بیم‌و امید، طبیعت‌گروی.

---

\*. دکتری تخصصی کلام اسلامی موسسه امام‌صادق (ع)، mafkalam@gmail.com

\*\* . دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، khosropanahzfuli@gmail.com

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین و کلام جدید، مبحث منشأ دین است. دیدگاه‌های الحادی درباره منشأ دین دو ویژگی مهم دارند:

الف) تکامل‌گرا هستند؛ یعنی حالت ساده‌ای برای ادیان در نظر می‌گیرند و آن را بر اساس عاملی روانی و یا جامعه‌شناختی تبیین می‌کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل یافته آن ساده می‌دانند؛ به عنوان مثال، برخی ساده‌ترین دین را توتسم می‌دانند. به این جهت نظریات الحادی را نظریات تکامل‌گرایانه نیز می‌گویند.

ب) این نظریات عدم وجود خدا را به عنوان پیش فرض در نظر می‌گیرند هیچ‌یک از این نظریات دلیلی برای عدم وجود خدا ندارند؛ ولی سعی می‌کنند با تبیین روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی، دین را رد کنند؛ اما در حقیقت بر این پیش فرض نادرست مبتنی هستند که برای دین منشأیی باطل بتراشند.

بحث از همه نظریات روان‌شناختی الحادی درباره منشأ دین در این مقاله نمی‌گنجد و شاید چندان فایده‌ای هم نداشته باشد؛ زیرا برخی از نظریات با اندک تفاوتی مشابه هم هستند؛ بنابراین، برخی از دیدگاه‌های مهم در این باره بررسی می‌شوند:

### ۱. ضمیر ناخودآگاه

نظریه ضمیر ناخودآگاه به عنوان منشأ دین از سوی فروید، روان‌شناس و روان‌کاو مشهور، مطرح شده است. وی به تناسب رشته خود، به مطالعه رفتارهای عبادی پرستشگران پرداخت و مطالبی درباره منشأ دین و انگیزه گرایش بشر به باورهای دینی، ارائه کرد. عالمان روان‌شناسی و فلاسفه تا زمان فروید، پدیده‌های فکری را ارادی و نتیجه «ضمیر خودآگاه» آدمی می‌پنداشتند و به طور کلی، جز ضمیر خودآگاه، به ضمیر ناخودآگاه در انسان معتقد نبودند. آنان چنین می‌اندیشیدند که هر فعل و پدیده بروز یافته از انسان، حاصل نیروی اراده و منبعث از ضمیر خودآگاه است (فروید، بی‌تا، ص ۳۶)؛ اما فروید، روان‌انسان را به دو شعبه خودآگاه و ناخودآگاه منشعب و تأکید کرد که انسان به پاره‌ای از فعل و انفعالات ضمیر خود، ناآگاه است. وی بر این باور بود که هرگاه نیازهای آدمیان به علل محدودیت‌های اخلاقی، اجتماعی و دینی سرکوب شود، به روان ناخودآگاه انسان منتقل می‌شوند و به صورت عقده‌ای در می‌آیند که صاحبان آنها نیز، از منشأ و علل آنها ناآگاهند.





فروید می‌گوید: «کودکان به نزدیکان خود تمایلات عاشقانه دارند» و اسم این تمایل را «عقدۀ ادیپ»<sup>[۱]</sup> می‌گذارد و چنین نتیجه می‌گیرد که این عقده، علت همهٔ بیماری‌های روانی و نهادهای اجتماعی و آفرینش‌های هنری است. «توتم» و «تابو»<sup>[۲]</sup> همه و همه از عقده<sup>[۳]</sup> ادیپ سرچشمه می‌گیرد.» وی می‌گوید:

«در آغاز، گله‌های انسانی، به سرپرستی پدر زندگی می‌کردند و لیکن پدر مانع از این بود که پسران، به زنان گله که همگی به او تعلق داشتند، تجاوز کنند. این بود که پسران را از خود راند و آنها نیز دست به دست هم دادند و پدر (توتم) را کشتند و زنان او را تصاحب کردند و لیکن بر سر تقسیم، به نزاع برخاستند و سرانجام، از کرده خود پشیمان شدند و حیوانی را به‌عنوان توتم به جای پدر پذیرفتند و با اطاعت اغراق‌آمیز از او، خواستند عمل پدرکشی خود را جبران کنند؛ لذا تحدیدات و ممنوعیت‌های شاقی را به نام تابو بر خود تحمیل کردند» (فروید، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰).

فروید، با بهره‌گیری از مبانی روانکاوی پیش‌گفته، درباره منشأ گرایش بشر به دین، چهار رویکرد متفاوت عرضه می‌کند:

نخستین رویکرد فروید، این است که ترس و جهل، از عوامل طبیعی انگیزهٔ گرایش بشر به دین است. این نظریه، نخستین بار به وسیله شاعر رومی به نام تیتوس لوکرتیوس کاروس (متوفای ۹۹ م)، در ضمن شعری ابراز شد و تأکید کرد که نخست ترس بود که خدایان را آفرید (دورانت، بی‌تا، ص ۳۸۳). جان بی‌ناس، مؤلف تاریخ جامع ادیان در تأیید این نظریه می‌نویسد: «دین، نتیجهٔ نخستین کوشش اندیشهٔ انسان، برای دستیابی به نوعی احساس امنیت در جهان است.» (بی‌ناس، [بی‌تا]، ص ۷).

فروید، نیز با استفاده از مبانی روانکاوی در کتاب «آیندهٔ یک پندار»، کوشید تا ثابت کند ترس از عوامل طبیعی، موجب شد که انسان علت مشترکی را به نام خدا برای آنها بسازد و به او پناه برد (هیگ، ۱۳۷۳، ص ۷۹)؛ البته او در این کتاب به عوامل ناتوانی، نادانی و ترس برای پیدایش دین اشاره و از عنصر ترس، قرائت‌های گوناگون بیان می‌کند و می‌نویسد: «به هر حال، بر اثر عجز و درماندگی بشر در برابر نیروهای کور طبیعت، لاینحل ماندن راز آفرینش در طول زمان، مجموعه‌ای از توهمات و عقاید و اندیشه‌ها را به وجود آورد که دارای خاصیتی تحدیدآمیز و تسکین‌انگیز می‌باشد. این عقاید و مجموعهٔ اندیشه‌ها، همچون خدایان



وظیفه دارند که عجز و ناتوانی بشر را در برابر قوای طبیعت، قابل تحمّل سازند و اصولاً این‌ها دستورها و قوانین، آسمانی تلقی گشته و منتسب به خدایان می‌باشند.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۸۰ و ۱۸۱).

اریک فروم، در توضیح این نظریه می‌نویسد:

«به نظر فروید، منشأ دین، ناتوانی انسان در مقابله با نیروهای طبیعت، در بیرون از خود و نیروهای غریزی درون خویش است. دین، در مراحل اولیه تکامل انسان به وجود آمد؛ یعنی در هنگامی که بشر، هنوز قادر به استفاده از خرد خود در مقابله با این نیروهای بیرونی و درونی نبود و می‌بایست یا این نیروها را سرکوب کند و یا به کمک نیروهای مؤثر دیگر، آنها را کنترل نماید. بدین طریق به جای مقابله با آنها به وسیله خرد، از ضد انفعالات و دیگر نیروهای عاطفی کمک گرفت. وظیفه این نیروها سرکوبی و به انقیاد در آوردن نیروهایی است که بشر، قدرت مقابله منطقی و عقلانی با آنها را ندارد. ... اگر انسان از توهم خود درباره خدای «پدرگونه» دست بردارد و با تنهایی و عجز خود در عالم روبه‌رو شود، به کودکی می‌ماند که خانه پدری‌اش را ترک کرده است؛ اما اصلاً هدف پیشرفت انسان، غلبه بر همین میل تثبیت‌شده کودکی است. انسان باید خود را طوری تربیت کند، که بتواند با واقعیت روبه‌رو شود. چنانچه قبول کند که نقطه اتکایی جز نیروهای خود ندارد، کاربرد صحیح آنها را خواهد آموخت. انسان آزاد، کسی است که خود را از سلطه قدرت - قدرتی که هم او را می‌ترساند و هم از او حمایت می‌کند - رها نموده باشد، تنها اوست که می‌تواند قوه خرد خود را به کار انداخته و بدون توهم، بلکه با توسعه نیروهای فطری خویش به دنیا و به نقش خود در آن مسلط شود. ما فقط هنگامی می‌توانیم درباره خودمان فکر کنیم که با کودکی و وابستگی خود به قدرت و ترس خویش از آن قطع رابطه کرده باشیم و ما فقط در صورتی می‌توانیم خود را از سلطه قدرت رهایی بخشیم که جرئت فکر کردن را داشته باشیم.» (فروم، [بی‌تا]، ص ۲۱).

با این توضیح روشن می‌شود که فروید، هرگونه وابستگی به خداوند را منتفی می‌داند و بر این باور است که انسان با تمسک به قوه خرد خود، در رفع تمام حاجت‌ها و نیازهای انسانی توانمند است. او در تبیین منشأ پیدایش مذهب و عامل ترس، به سه مصداق ترس از خدا، ترس از نیروهای طبیعت و ترس از مرگ اشاره می‌کند. او در توضیح نظریه خود می‌نویسد: «فرد در اجتماع، توسط سه نیرو و قدرت محصور گشته که موجبات ناراحتی و ناامنی را



برایش فراهم می‌آورند. این سه نیرو عبارتند از تمدن و تأسیسات آن، فشار و شکنجه‌های افراد و طبیعت و هراس‌ها و دلهره‌هایش. عکس‌العمل فرد در برابر دو نیروی نخست، ظهور کینه و دشمنی و عداوتی متناسب با رنج و محدودیت و ناراحتی او است.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۶۶ و ۱۶۷). «اما انسان‌های ابتدایی در برابر نیروی سوم، به دنبال دلیل و علت این حوادث گشتند و عجولانه، رویدادهای طبیعت را معلول وجود اشباح و ارواح پراکنده و نادیدنی معرفی نمودند و بدین وسیله، در عالم ماوراءالطبیعه راهی گشودند تا از ترس و دلهره نجات یابند.» (همان، ص ۱۷۱).

فروید، بر این نکته تأکید می‌کند که عناصر طبیعی، رام نشده‌اند و سیر طبیعی خود را ادامه می‌دهند و آتش‌فشان‌ها، زلزله‌ها، سیل‌ها، و رعد و برق، همراه با طوفان‌های خانمان برانداز، همچنان حادث می‌شوند و به نیایش، احترام، عبادت و قربانی انسان‌ها واقعی نمی‌نهند؛ اما نباید از ارزش روانی، روحی و تسکین خاطر انسان‌ها چشم پوشید (همان).

۲. دومین رویکرد فروید درباره منشأ پیدایش دین این است که خدایان یا دستوره‌های دینی، به کمک تمدن و قوانین می‌آیند تا از محدودیت‌های تمدن و ممنوعیت‌های آن به‌وسیله عوامل روانی بکاهند و با تمهیداتی، پشتیبانی و اجرای اصول تمدن و قوانین را بر مردم، که به سادگی برای قبول و گردن نهادن مستقیم آنها حاضر نیستند، تحمیل کرده و بقبولانند و از همین خاستگاه است که اندک اندک برای مقتضیات و امور تمدن، اصل و منشأ الهی ساخته و پرداخته شده است (همان، ص ۱۸۰)؛ بنابراین بشر برای حفظ تمدن و چاره‌جویی در قتل نفس و کشتارهای فردی و اجتماعی، به تحریم قانون آدم‌کشی قانون مجازات آن پرداخت، سپس آن را به خدا استناد داد و آن را از دستوره‌های مقدس دینی و آسمانی شمرد (همان، ص ۴۲۰ و ۴۲۱).

فروید بر این باور است که اساس تمدن و توفیق آن، بر مبنای نظم اجتماعی قرار دارد و این نظم اجتماعی، مستلزم به نظارت درآوردن و محدود ساختن غرایز و امیال افراد است؛ زیرا همین محدودیت، لازمه بقا و تکوین تمدن می‌شود که موجب خشم و کینه محدودشدگان قرار می‌گیرد. به همین دلیل، تمدن نمی‌تواند مورد پشتیبانی صادقانه افراد قرار گیرد (همان، ص ۱۵۹). این امر سبب می‌شود تا در استقرار تمدن، به مذهب و دین روی آورده شود؛ بنابراین رویکرد دوم، انتظار فروید از دین را به استقرار تمدن، محدود می‌سازد.

۳. رویکرد سوم او در زمینه خاستگاه دین، مسئله سرکوفتگی غریزه جنسی است. وی،



شهوت جنسی را اساس همهٔ غریزه‌ها بلکه تمام غرایز انسان‌ها می‌داند. به نظر فروید، «لیبیدو» نمایندهٔ نیرویی که غریزهٔ جنسی به وسیلهٔ آن تظاهر می‌کند، اقتضای اولیهٔ این غریزه، رهایی از هر قید و بند و محدودیت است؛ درحالی‌که الزامات اجتماعی، اخلاقی و حقوقی جامعه، این نیاز را سرکوب کرده، غریزهٔ جنسی به درون انسان بر می‌گردد و میل جنسی، از روان خودآگاه، به روان ناخودآگاه می‌رود و پس از جمع شدن، راهی برای خارج شدن نیافته و به هیئت تبدیل می‌شود؛ بدین سبب، شاعران، هنرمندان و پیامبران از این راه پدید می‌آیند. (شاله، بی‌تا، ص ۲۹، ۱۰۶ و ۱۵۰؛ پس، ۱۳۳۲، ص ۸۶-۹۰). فروید در کتاب دیگر خود می‌نویسد: «وقتی فردی تمایلات و امیالش در عالم خارج ارضا نشد، آمال و هوس‌هایش را درون کشیده، به خیال‌پردازی می‌پردازد و پیوندی بین دنیای خارج و جهان درونی هنرمند به وجود می‌آید. به‌طور کلی، هنرمند می‌کوشد تا به شیوه‌ای برتر و هر چه ارزنده‌تر، تمایلات سرکوفته‌اش را در هنر تصعید نماید» (فروید، [بی‌تا]، ص ۱۴۴).

۴. رویکرد چهارم فروید، دربارهٔ منشأ دین، عقدهٔ ادیپ یا مادرخواهی و عقدهٔ الکترا یا پدرخواهی است که در آغاز این بحث، توضیح داده شد. او در کتاب توتم و تابو، منشأ دین و اعتقادات مذهبی را بر الگوی خانواده و عقدهٔ خانوادگی و عقدهٔ ادیپ و الکترا تطبیق می‌کند و با اینکه ایمان دینی را وهمی و ناشی از سرکوب نیازهای جنسی تلقی (استور، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲) و سرچشمهٔ دین را احساس بیچارگی آدمی و ترس و لرز از حوادث طبیعی معرفی می‌کند؛ اولاً برای توهم و پندار، تعریف خاصی ارائه می‌دهد؛ ثانیاً هیچگاه از کارکردهای فردی و اجتماعی دین غفلت نمی‌کند (همان) و به کارکردهای فردی و اجتماعی دین توجه بیشتری مبذول می‌دارد. وی در تفسیر توهم می‌نویسد: «یک توهم و پندار لازم نیست که به‌طور حتمی نادرست و اشتباه باشد؛ در صورتی‌که اشتباه، همواره معنای نادرستی را افاده می‌نماید.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۳۲۲).

### بررسی و نقد نظریهٔ فروید

حال که دیدگاه و رویکردهای چهارگانه فروید در باب منشأ دین روشن شد، نوبت به تحلیل و نقد آن می‌رسد:

۱. بسیار مایهٔ شگفتی است که فروید در جایگاه چهره‌ای علمی، اساس رویکرد روانکاوی خود را بر چند اسطورهٔ تاریخی و قصه‌بافی‌ای که برخی از مردم‌شناسان اسطوره‌گرا سروده‌اند، مبتنی ساخته است. قصه‌های ادیپ، توتم‌پرستی، تابو، وجود گلهٔ آغازین انسانی و تسلط یک



نر بر تمام آن گله و مانند اینها، هیچ اساس و سندیت تاریخی ندارند؛ البته او کتاب توت‌م و تابو را از یک‌طرف، دستاوردی بزرگ می‌شمرد و از سوی دیگر می‌گوید: «آن را جدی نگیرید. من آن را عصر روز یکشنبه‌ای بارانی ساختم و پرداختم» (استور، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۵۲ و ۲۵۳).

فریمن درباره وجود گله آغازین انسانی می‌گوید: «برای این ادعای فریود که سازمان اجتماعی انسان اولیه یا ماقبل انسان به صورت رمه آغازین بود، هیچ شاهی در دست نیست، حتی در انواع حیوانی نخستی که ساختاری رمه‌وار دارند و یک نر مسلط بر نرهای دیگر تسلط دارد، نر مسلط همه ماده‌ها را در انحصار خود ندارد» (همپلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶) و همچنین شگفتی دیگر در نظریه پردازی فریود، این است که چگونه با شرح حال چند بیمار روانی و کشف مشکلات جنسی آنها، این حکم را به تمام بیماران روانی و نهادهای اجتماعی تسری داده است.

این اشکال را ژوزف بروئر، دوست صمیمی او پیوسته مطرح می‌کرد (فریود، بی‌تا، ص ۲۷۰) و نیز پاره‌ای از آداب و رسوم قبایل و برخی گروه‌های اجتماعی، به شکل خرافه درآمده یا براساس خرافه شکل گرفته و صورت مذهبی به خود گرفته است. ترس از جن و پری یا ترس از اهرمن در ایران باستان یا انحرافات دیگر در یونان باستان، نمونه‌ای از این خرافه‌گرایی‌هاست و نباید از این خرافه‌گرایی‌ها قانون کلی را درباره پیدایش همه مذاهب حق و باطل استنباط کرد.

۲. اشکال دیگر اینکه، ترس، علت آفرینش خداوند نیست؛ گرچه ممکن است موجب اقبال به خداوند باشد. اعتقاد به خدا و دیگر باورهای دینی، اثر آرامش‌بخشی دارند که انسان را وا می‌دارند در برابر ترس از هر عامل طبیعی و غیرطبیعی، به قدرت نامتناهی حق تعالی پناه برد. قرآن می‌فرماید: «هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، ولی چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می‌ورزند» (عنکبوت: ۶۵).

به عبارت دیگر، سرچشمه اعتقاد به خدا، از ناحیه عقده‌ها و نیازهای روانی، مستلزم نفی وجود واقعی خدا نیست و نباید بین منشأ دین و منشأ دینداری، یا انگیزه و انگیزه خلط کرد یا اینکه صدق و کذب منطقی گزاره «خدا هست» را با صحت و سقم اخلاقی عوامل ایمان به این گزاره یکی دانست (هیگ، ۱۳۷۳، ص ۸۱ و ۸۲). به نظر نگارنده، فریود، بین دو اندیشه «احساس وابستگی به قدرت نامتناهی و درک فقر وجودی به صورت واقعیت فلسفی»



و «جرت اندیشیدن و توسعه و تکامل بخشیدن به نیروهای فطری و استعدادهای انسان» نتوانسته جمع کند؛ درحالی که این دو مطلب، قابل جمع هستند.

۳. اگر تحلیل فروید از دین پذیرفته شود، باز نتایج وی موجه نمی‌شود. اگر علت دینداری انسان‌ها و پیدایش مفهوم خدا، جنایت اصلی و یا غریزه جنسی و یا ترس باشد، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم خدا توهم محض است. ممکن است منشأ باور به چیزی امر باطلی باشد؛ اما خود آن چیز واقعیت داشته باشد؛ به‌عنوان مثال فرض کنید نخستین بار کسی از طریق مشاهده سقوط فلزی بر روی سنگ کهربا به وجود نیروی جاذبه پی برده باشد، ولی نمی‌داند که در اصل نیروی مغناطیسی موجب سقوط این فلز شده است، نه نیروی جاذبه. حال نمی‌توان با پی بردن به توهم این شخص وجود نیروی جاذبه را رد کرد. فرآیند چنین استدلالی، یعنی نتیجه گرفتن عدم وجود چیزی از توهمی بودن باور به آن، مغالطه‌ای است موسوم به مغالطه تکوینی.

۴. فروید چنین تصور می‌کرد که غرایز سرکوب‌شده به روان ناخودآگاه بر می‌گردد. بر این اساس می‌گفت که غریزه جنسی سرکوب‌شده به ناخودآگاه می‌رود و سپس به‌صورت شعر، هنر و یا دین تجلی می‌کند. روان‌شناسان بعدی سازوکار رجوع غرایز سرکوب‌شده به ناخودآگاه را نپذیرفته و سازوکار دیگری برای آن پی ریخته‌اند (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱-۱۳۳).

۵. فروید ادعا می‌کرد که خداوند توانا، در درمان دردها و رنج‌ها، ناتوان است. همین باعث تزلزل دینداری مردم شده است. اشکال ما به وی این است که اولاً، تزلزل دینداری مردم، به دلیل نیاز دارد. گزارش‌ها و آمارهای دقیق، نشان‌دهنده افزایش و فراوانی دینداری در تمام جهان است (الیاده، ۱۳۷۴)؛ ثانیاً، محرومیت فروید از کرامت‌ها و درمان اعجاز‌آمیز دردهای لاعلاج، به‌وسیله وسائط فیض الهی به ویژه اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام منشأ چنین داوری نادرستی از سوی او شده است؛ ثالثاً، خداوند اراده کرده است که عالم طبیعت، بر اساس قوانین طبیعی اداره شود.

۶. جامعه‌ای را فرض کنید که آزادی‌های بی‌حد و حصر داشته باشد و افراد آن در رفع نیازهای جنسی و ارضای غرایز فردی، موانع و محدودیتی احساس نمی‌کنند و در هر چیزی که نظرشان را جلب کرد، تصرف می‌کنند و حتی مخالفان خود را به قتل می‌رسانند. پرسش

این است که آیا مشکلات روانی و بیماری‌های چنین جامعه‌ای مرتفع خواهد شد؟ و در آن صورت، آشوب آن محیط، چگونه اصلاح خواهد شد و آیا مردم به زندگی مرفه، آسوده و سعادت‌مند می‌رسند؟ جالب اینکه خود فروید نیز ادعا می‌کند: «اگر محدودیت‌های تمدن برطرف شود و محیطی آزاد برای ارضای غرایز پدید آید، فقط یک نفر خواهد توانست از لذت و بهره‌های حاصل از آن برخوردار شود و آن هم فردی خودکامه و سخت‌مستبد خواهد بود که با در دست گرفتن تمام وسایل زور و سرکوبی، همه چیز را به خود منحصر می‌کند» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۶۰).

۷. فروید در تعبیر پدر زمینی و پدر آسمانی از مذهب مسیحیت، متأثر شده است؛ درحالی که خدای انسان‌وار و اندیشه پدر آسمانی، در همه ادیان مطرح نیست. همیلتون در این باره می‌گوید: «گوناگونی دین در فرهنگ‌های متفاوت جهان چندان شدید است که احتمال وجود الگوی یکنواختی که از ویژگی‌های جهانی ماهیت بشر سرچشمه گرفته باشد، بسیار ضعیف است. برای مثال «ایزد بانوها» را در نظر آورید. خود فروید می‌پذیرد که «ایزد بانوها» به دلایل آشکار با نظریه او خوب وفق نمی‌دهد.» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳). افزون بر اینکه در باب پدر آسمانی، می‌توان چنین توجیه کرد که چون کودکان، توان درک پدر آسمانی را نداشته‌اند، به پدر زمینی رو آورده‌اند، نه اینکه پدر آسمانی، زاییده گرایش کودکان به پدر زمینی باشد.

۸. بی‌شک، قرائن و شواهدی بر توت‌پرستی، حیوان‌پرستی، حرمت کشتن و خوردن حیوان توت‌میک در گذشته و حتی حال وجود داشته است؛ ولی ایجاد پیوند بین توت‌میسیم و مذاهب و ادیان حقه از سوی فروید، از مصادیق بارز تمثیل‌گرایی و قیاس‌های مع‌الفارق است و این خطا از آشکارترین خطاهای روش‌شناختی فروید به شمار می‌رود که بدون توجه به تحقیقات فلسفی و کلامی، همه ادیان را خرافه، توهم و زاییده دست بشر تلقی کرده است؛ درحالی که منع از آدم‌کشی و تحریم زنا با محارم، که فروید به صورت اصول مشترک مذاهب و تمدن‌ها مورد استدلال خود قرار می‌دهد، زاییده فطرت و سرشت انسانی و عقل آدمی است. ۹. گمان باطل دیگر فروید، در دین‌شناسی او این است که عقاید دینی، اموری تعبیدی و تقلیدی و بی‌چون و چراینند که بدون دلیل باید ایمان انسان‌ها به آنها تعلق گیرد و موجب رعایت و احترام باشد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۵۴). این ادعا درباره اسلام، ناتمام است؛ زیرا آموزه‌های اسلام، همیشه متدینان را به دینداری مدلل دعوت می‌کند و بر ایمان مستدل فرا



می‌خواند. آری، همچنان که فروید ادعا کرده است، کتاب مقدس مسیحیت و یهودیت از آیات ضد و نقیض و تضادهای شگفت و نقل قول‌های افسانه‌ای پوشیده است (همان، ص ۲۶۳)؛ ولی ادیان تحریف‌شده کجا و دین عزیز اسلام کجا؟

## ۲. بیم‌وامید

نظریه بیم‌وامید برای فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) است. وی در دو اثر خود یعنی «تاریخ طبیعی دین» و «گفتگوهای پیرامون دین طبیعی» به بحث درباره دین می‌پردازد. او در کتاب اول به بررسی سرچشمه‌های طبیعی دین در سرشت آدمی (علل گرایش به دین) توجه می‌کند. هیوم در آغاز بحث خود شرک را دین نخستین آدمیان می‌داند و بر این مطلب ادله و شواهدی را نیز اقامه می‌کند که عبارتند از:

۱. کهن‌ترین اسناد نشان از مردم‌پسند بودن عقیده شرک است.  
۲. دست‌نوشته‌های به‌جامانده از روزگار باستان نشان از این دارد که دین آن روزگار شرک بوده است. آیا می‌توان پذیرفت که دوران پیش از اختراع خط و کتابت که نوعی پیشرفت و ترقی در زندگی بشر محسوب می‌شود، مردمان به اصول خداشناسی محض و دین توحیدی معتقد بوده‌اند؟ آیا این بدان معنا نیست که انسان‌ها تا زمانی که نادان و درنده‌خو بودند، حقیقت را می‌دانستند، ولی همین که دانش و ادب را فرا گرفتند، راه را گم کردند و به دین شرک گرایش پیدا کردند.

۳. امروزه قبایل بدوی در مناطقی از آفریقا، آسیا و آمریکا هنوز بت‌پرست و دارای دین شرک‌آلود هستند.

۴. بنیاد نمودن هر آیینی بسیار دشوارتر از تأییرمند کردن و نگهداشتن آن است، به عبارت دیگر اگر انسان‌ها در همان آغاز با استفاده از نظام طبیعت به ذاتی متعالی عقیده پیدا می‌کردند، دیگر هرگز نمی‌توانستند آن عقیده را رها کنند و به شرک متمایل شوند؛ زیرا همان عقلی که در آغاز چنین عقیده‌ای را میان آنها رواج داده بود، می‌توانست آن را آسان‌تر میان ایشان پایدار نگه دارد (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۴۹ - ۵۰).

هیوم راجع به گرایش مردمان نخستین به دین می‌گوید:

«آنها در برخورد با هر حادثه‌ای آن را معلول علتی می‌پنداشتند، از سوی دیگر از آنجا که بسیاری از این حوادث و رویدادها در تعارض و تضاد با یکدیگر واقع می‌شوند، آنان به این

مطلب رسیدند که آن پدیده‌ها علت واحدی ندارند و به وجود علل متعددی برای آن حوادث معتقد شدند و به این دلیل که از سطح اندک تعقل برخوردار بودند، توانایی شناختن آن علل را نداشتند و آن علل را ناشناخته و پنهان تلقی می‌کردند. مطلب دیگر آنکه مردمان نخستین قدرت پیش‌بینی این حوادث و رویدادها را نداشته و نیز نمی‌توانستند از بلایا و مصیبت‌هایی که این حوادث بر آنها تحمیل می‌کرد جلوگیری کنند و لذا دائماً میان مرگ و زندگی، بیماری و سلامتی، خوشی و ناخوشی در حرکت بودند. با توجه به نکات یاد شده، انسان اولیه این علل ناشناخته را مایه امیدها و بیم‌های خود می‌دانست و با انجام آیین‌ها و مراسم خاص و قربانی، سعی در جلب رضایت آن علل و جلوگیری از غضب و خشم آنها می‌کرد؛ زیرا آن علل را همانند خود دارای احساسات، عواطف، خشم و غضب و حتی دارای اندام‌هایی مانند خود می‌پنداشت.» (همان، ص ۵۰ - ۵۱).

### بررسی و نقد نظریه هیوم

هیوم مبنای نظریه خود را اصل تقدم شرک بر توحید و چند خداپرستی بر یگانه‌پرستی قرار داده و شواهدی را بر این مدعا اقامه کرده است بر اساس نظریه مورد قبول که همان فطرت است، این مبنا قابل قبول نیست؛ زیرا از هنگامی که آدمی پا به عرصه وجود گذاشت، بر اساس فطرت به خدای واحد گرایش داشته و او را پرستیده است و تا زمانی که این فطرت بر اثر عوامل دیگری منحرف نشده باشد، اقتضای یگانه‌پرستی و توحید دارد. اما ادله و شواهدی که هیوم برای اثبات مبنای خود اقامه کرده است همگی قابل خدشه هستند.

شاهد اول هیوم قابل قبول نیست؛ زیرا توحید به‌عنوان مظهر یکتاپرستی امری قلبی است و نمی‌تواند همانند شرک و بت‌پرستی دارای نمادهای بیرونی همانند بت‌ها، بت‌خانه‌ها و... باشد؛ درحالی که شرک و بت‌پرستی نمادهای فیزیکی متعددی را از خود به یادگار گذاشته‌اند و لذا برای اثبات تقدم شرک بر توحید تمسک کردن به وجود چنین آثار مادی، نامعقول است. نقد شاهد دوم: هیچ‌گونه تلازمی بین پیشرفت مادی و پیشرفت‌های اعتقادی و معنوی وجود ندارد تا بتوان پیشرفت در یک بعد را شاهد بر شروع پیشرفت در بعد دیگر دانست. چه بسا آدمیان تا پیش از اختراع خط به دلیل هدایت انبیا و فطرت پاک خود، دارای اعتقاداتی کامل‌تر و صحیح‌تر نسبت به دوران پس از اختراع خط بوده، اما در اثر عوامل مختلف اجتماعی و... از آن فطرت اولیه منحرف شده است آنچه پس از اختراع خط به ثبت رسیده،





مربوط به دوران پس از انحراف از فطرت اولیه خداشناسی بوده است و چنین نیست که تمامی آثار بر جای مانده، حاکی از شرک و بت پرستی بوده باشد؛ بلکه می‌توان به آثاری که از توحید و یکتاپرستی حکایت دارد، دست یافت (همان، ص ۵۲).

نقد شاهد سوم: وی با استفاده از روش استقرای ناقص، درصدد ارائه یک حکم کلی بر آمده است؛ به این معنا که با نشان دادن وجود چند قبیله بدوی مشرک، درصدد اثبات شرک تمام پیشینیان و بت پرست بودن آنهاست؛ درحالی که چنین استدلالی منطقی صحیح نیست. نقد شاهد چهارم: ضرورتی وجود ندارد که انسان‌ها اگر واجد تفکری متعالی درباره خداوند بودند، بتوانند آن را به هر قیمتی حفظ کنند. چنانچه در ادوار مختلف نیز شاهد ترک توحید و ارتداد از یکتاپرستی در میان انسان‌ها بوده‌ایم (همان، ص ۵۳).

نظریه هیوم در بیان علت گرایش انسان‌ها به دین نیز دارای اشکال است. مهم‌ترین نقد وارد بر آن، نقد روش شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های متقن عقلی و یا نقلی و یا تجربی نظریه خودش را ارائه کند، حال آنکه هیوم از هیچ کدام از روش‌ها بهره نبرده و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی به درون روان انسان‌های اولیه رفته و بیم‌و امید را در آنان عامل گرایش به دین دانسته است. نقد دیگر اینکه هیوم پدیده‌های طبیعی را در نزد انسان‌های اولیه به علل ناشناخته نسبت می‌دهد. خود این انتساب محل بحث است؛ زیرا انسان‌های اولیه ممکن است پدیده‌های طبیعی را به علل و عواملی که خودشان آنها را ساخته بوده‌اند و یا به پدیده‌های طبیعی بزرگ‌تر همانند خورشید و ستارگان نسبت می‌دادند و لذا آن پدیده‌های برتر را مورد پرستش و احترام قرار می‌دادند. دیگر اینکه بر اساس آموزه‌های دینی، انسان‌های اولیه نه تنها از سطح نازل اندیشه برخوردار نبوده‌اند؛ بلکه در میان آنها انبیای الهی وجود داشته‌اند که عقاید توحیدی و دین یکتاپرستی را از سوی خداوند در میان انسان‌ها ترویج و تبلیغ می‌کردند (همان، ص ۵۲ - ۵۵).

### ۳. دیدگاه ترس

راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) دیگر اندیشمندی است که مذهب را ناشی از ضعف، زبونی و ترس انسان معرفی می‌کند. به عقیده راسل علت گرایش انسان‌ها به دین قبل از هر چیز ترس و وحشت آنها است که از سه عامل بلایای طبیعی، آسیب‌هایی که از ناحیه دیگر انسان‌ها به

افراد می‌رسد و اعمالی که انسان‌ها در اثر غلیان و طغیان شهوات خود مرتکب آنها شده‌اند و بعد احساس پشیمانی می‌کنند، ناشی می‌شود. راسل گرایش آدمی را به مذهب مضر دانسته و علت گرایش آنها در زمان کنونی را عادت آنان می‌داند. به عقیده او اگر آدمی در حل مسائل اجتماعی خود کامیاب باشد و اگر جهان از جنگ‌های بزرگ و بیدادگری‌ها و آزارهای بی‌رحمانه‌هایی یابد و در نهایت اگر اکثریت مردم در رفاه و آسایش روزگار بگذرانند، دیگر گرایش به دین وجود نخواهد داشت (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۵۲).

وی بر این باور است که اعتقاد به دین، ما را کم‌شهامت‌تر می‌کند. گروه بسیار زیادی از مردم، ایمان خود را به احکام مذهبی در سنینی که یأس و ناامیدی بر انسان چیره می‌شود از دست می‌دهند و تمسک جستن به اعتقادات به جهت ترس زندگی کردن به بهترین راه ممکن نبوده و از ارزش و مقام انسانی خواهد کاست. وی معتقد است انسانی که نتواند وجود مهلکه‌های زندگی را بدون قبول افسانه‌های تسلی‌بخش تحمل کند، وجودی ضعیف و قابل تهدید است. چنین انسانی قطعاً در بخشی از وجود خود بدین حقیقت معترف است که آنچه را او قبول کرده، جز افسانه و اسطوره نیست و قبول آنها صرفاً به خاطر آرامشی است که به وجود می‌آورند؛ اما هرگز جرئت روبرو شدن با چنین افکاری را ندارد، حتی می‌توان گفت که او چون به غیرمنطقی بودن افکارش داناست؛ بنابراین نسبت به آنها تعصب می‌ورزد و از بحث و مباحثه پیرامونشان گریزان است.

تشریح مطلب این است که انسان، پدیده‌هایی را می‌دید و می‌ترسید و در مقابل این ترس، احتیاج داشته که نگرانی درون خودش را، به یک صورتی به آرامش تبدیل کند؛ اما چون نمی‌توانست با شناخت واقعی پدیده‌ها که بعد منجر به پیدا کردن یک راه‌حل مناسب می‌شود، این آرامش را کسب کند، ناگزیر به جای علاج واقعی به مسکن پناه برده و یک خوشی برای خودش ایجاد کرده است، مثلاً با اعتقاد به قضا و قدر، ناملايمات زندگی را برای خودش حل کرده است، یا با اعتقاد به بهشت و اینکه اگر اینجا ما ناراحتی می‌کشیم، در عوض بهشتی هست، ناملايمات را برای خودش آسان می‌کرد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۰).

### بررسی و نقد نظریه راسل

۱. نقد روش‌شناسانه: راسل در ادعای خود مبنی بر اینکه علت گرایش آدمیان به دین در مرحله نخست ترس آنها بوده است، دلیل موجهی ارائه نمی‌کند و برای رسیدن به نتیجه





دلخواه خویش از تحلیل ذهنی خود بهره می‌برد و شاهدهی قاطع اعم از تجربی و عقلی یا نقلی بر مدعای خود اقامه نمی‌کند.

۲. نقد محتوایی: اولاً گرچه بر فرض علت‌گرایی بعضی از آدمیان ترس بوده است، اما این ترس با ترس ادعایی راسل متفاوت است؛ زیرا این ترس می‌تواند ماهیتی متفاوت از ترس مورد نظر راسل داشته باشد، مثل اینکه این ترس ناشی از تأثیر اعمال ناشایست در زندگی دنیوی آنان باشد؛ ثانیاً بسیاری از انسان‌ها بدون وجود چنین ترسی، به دین‌گرایی دارند و علت‌گرایی آنها نیز میل به رسیدن به سعادت است و چنین‌گرایی را در درون خود می‌یابد و دیگر اینکه این‌گرایی در حال امنیت کامل پدید آمده و آدمیان به آنها پاسخ مثبت می‌دهند. وی مدعی بود که در جوامع مختلف با برطرف شدن مشکل اجتماعی و اقتصادی و برطرف شدن دغدغه‌های فکری آنها، دیگر‌گرایی به دین نخواهند داشت؛ حال آنکه در بسیاری از جوامع چنین مشکلاتی برطرف شده، اما اعضای آن جوامع هنوز هم آگاهانه و با اختیار خود به دین‌گرایی پیدا می‌کنند و به اوامر و نواهی دینی پایبند هستند و به آنها عمل می‌کنند (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۵۳).

نکته دیگر اینکه فرض این نظریه بر این است که یک منطق نمی‌تواند منشأ پیدایش فکر مذهب باشد، حال که چنین است پس دنبال امور غیر منطقی مانند ترس و... می‌رود. در جواب این نظریه باید گفت گاهی یک فکر برای بشر، هر چند باطل باشد، ولی منشأ‌گرایی بشر به آن فکر باز هم منطق بشر بوده نه چیزی ماورای منطقش. مثلاً سالیان متمادی بشر فکر می‌کرد که خورشید به دور زمین می‌گردد و زمین ثابت است. آیا هیچگاه انسان دنبال این می‌رود که چه علتی سبب شد که بشر معتقد شود که زمین مرکز است و خورشید و ستارگان به دور زمین می‌گردند؟ آیا مثلاً ترس از اموات باعث این نظریه شد یا خیر؟ این جریان فکری و منطقی است که بشر را به آنجا رسانید و هیچ عاملی ماورای فکر و منطق در کار نبوده است. آیا بشر گذشته این مقدار فکر نداشت که فکرش او را به مذهب و خدا کشانده باشد؟ (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۶۶).

#### ۴. طبیعت‌گروی

پیشرو اصلی طبیعت‌گروی، ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م) می‌باشد. نظریه وی تلفیقی از سه مطلب است:

۱. تجربه‌گرایی و اینکه دین حقیقی تجربی است؛
۲. اعتبارات روان‌شناختی و حقیقت دین؛
۳. زبان، زبان‌شناسی و تحلیل زبان‌های هند و اروپایی.

### الف) دین حقیقی تجربی است

به اعتقاد مولر در میان معارف بشری هر چیزی برای اینکه مشروعیت پیدا کند، باید از تجربه حسی شروع شود. دین هم برای اینکه عنصر مشروعی میان معارف بشری شود، باید به نوعی به تجارب حسی ارجاع داده شود. مولر این اصل تجربه‌گرویی را می‌پذیرد که «هیچ چیزی در عقل نیست، مگر اینکه قبلاً در تجربه و حس بوده باشد».

اما درباره کیفیت ارجاع مفاهیم دینی به اشیای محسوس، وی می‌گوید: می‌توان به سهولت به ریشه اصلی اسامی خاصی رسید که برای خدایان در ادیان به کار می‌رود و سپس دید که ریشه اصلی این اسامی، در واقع اسامی ظواهر عمده طبیعی بوده است؛ به‌عنوان مثال در برخی ادیان ابتدایی اسم یکی از خدایان در اصل، به سوزاندن آتش اطلاق می‌شد یا در برخی از ادیان اسم یکی از خدایان در اصل، نامی برای خورشید بوده است. در ادیان ابتدایی می‌توان با تحلیل و ریشه‌یابی اسامی خدایان نشان داد که این اسامی در اصل برای اشیای طبیعی به کار رفته‌اند. نتیجه‌ای که مولر از ریشه‌یابی اسامی خدایان می‌گیرد، این است که نخستین بار بشر، طبیعت و نیروهای طبیعی را می‌پرستیده و عناصر طبیعی نخستین خدایان بشرند؛ بنابراین منشأ دین، پرستش عناصر و نیروهای طبیعی است.

### ب) اعتبارات روان‌شناختی و حقیقت دین

گرچه منشأ دین از نظر مولر پرستش طبیعت است و از این نظر طبیعت‌گراست؛ اما درباره حقیقت دین نظری روان‌شناختی دارد. به اعتقاد او مفهوم موجود الهی و یا غیرمتناهی از یک تجربه حسی گرفته شده است. از این جهت مولر نمی‌پذیرد که مفهوم غیرمتناهی و یا موجود الهی از وحی گرفته شده است. مولر می‌گوید: اعتبارات روان‌شناختی کافی بود که بشر از مشاهده پدیده‌های طبیعی به نخستین دین برسد. مولر این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «اولین باری که بشر با طبیعت مواجه شد، آنچه توجه او را جلب می‌کرد، خود طبیعت بود. طبیعت برای انسان ابتدایی حیرت‌انگیز و شگفت‌آور بود. طبیعت هم شگفت‌آور بود و هم





بسیار خطرناک. طبیعت حالت معجزه را برای انسان ابتدایی داشت. به عبارت دقیق‌تر طبیعت معجزه‌ای دائمی بود. بسیاری از پدیده‌های این معجزه طبیعی بودند؛ یعنی بشر ابتدایی می‌توانست به آنها پی ببرد و برای او حالت عادی و معقول داشتند. میدان وسیع طبیعت، میدان تحریک عواطف، ترس و احساسات بشر بود. طبیعت، این معجزه دائمی و امر خارق‌العاده، با همه مجهولاتی که برای بشر داشت، نخستین چیزی است که دین و زبان دینی را در ذهن بشر ایجاد کرده است. بعد روان‌شناختی و اعتبارات روانی ذهن بشر پس از مواجهه با این طبیعت به دین رسیده است.»

### ج) زبان

مولر می‌گوید: انسان بدون اینکه مسائل مابعدالطبیعه و مفهوم نامتناهی را درک کند، قادر نبود طبیعت را درک کند. هر چیزی در طبیعت نماد و رمزی است که به نیروی نامتناهی اشاره می‌کند. مثلاً رودی که در حال جریان است اگر پر آب باشد، نیروی نامتناهی را در ذهن بشر القا می‌کند. هر چیزی در طبیعت به نیروی نامتناهی اشاره می‌کند. احساس نامتناهی در اعماق وجود ماست و ما با مشاهده طبیعت و نیروهای طبیعی به آن رسیده‌ایم. منشأ دین هم در همین احساس منفصل از طبیعت است. به‌رغم اینکه طبیعت چنین احساسی در ما به وجود آورد، ولی دین زمانی بر کره خاکی پیدا شد که نیروهای طبیعی به موجودات مشخص زنده و عاقلی تبدیل شدند؛ یعنی همان نیروهای روحانی و یا خدایان؛ زیرا انسان‌ها فقط چنین موجوداتی را می‌پرستیدند. چرا موجودات طبیعی به موجودات روحانی تبدیل شدند و انسان‌ها به پرستش آنها تن دادند؟

حلقه اتصال میان مشاهده امور طبیعی و دین، به نظر مولر «زبان» است. نیروهای طبیعی در انسان احساسات مختلفی ایجاد می‌کنند. غریزه کنجکاوی انسان را واداشت که درباره این نیروها به تفکر بپردازد. این نیروها در ذهن انسان تصورات و مفاهیمی داشتند و انسان برای این تصورات و مفاهیم الفاظی را به کار گرفت. انسان در تفکرش هم از این الفاظ و واژه‌ها استفاده می‌کرد.

«زبان» لباس بیرونی افکار و تصورات نیست. افکار و تصورات ما این لباس را دارند. در تعبیر باطنی هم ما از زبان و واژه‌ها استفاده می‌کنیم. گرچه تعبیر باطنی و درونی ما با واژه‌ها و الفاظ همراه است، ولی زبان، قوانین و طبیعت خاص خود را دارد. زبان ویژگی‌هایی دارد که



در افکار انسان تأثیر می‌گذارد و تغییراتی در این افکار ایجاد می‌کند. فرایند تأثیر زبان بر اندیشه بشر نقطه آغاز مفاهیم و تصورات دینی اوست. تفکر بشری ارتباط استواری با زبان دارد. تفکر در حقیقت طبقه‌بندی مفاهیم است.

سپس مولر به بحث زبان‌شناختی در زبان‌های هند و اروپایی پرداخته و با بررسی این زبان‌ها به ریشه‌ها و اصولی می‌رسد که همگی زبان‌ها در آنجا ریشه دارند. این اصول از بررسی زبان‌های هندواروپایی به دست آمده است، ولی کم و بیش در زبان‌های دیگری نیز می‌توان آنها را یافت. از این اصول می‌توان نخستین زبانی را که بشر به آن تکلم کرده دریافت. این اصول زبان ابتدایی دو ویژگی اساسی دارند: یک، این اصول تعابیری از اشیای جزئی و خاص نیستند؛ بلکه برای اشاره به اصول کلی به کار می‌رفتند در این اصول عمومی‌ترین افکار را می‌یابیم؛ دو، این اصول بر افعال دلالت دارند نه بر اشیا.

در زبان ابتدایی واژه‌ها بر عام‌ترین صورت‌های افعال موجودات زنده و انسان مانند زدن، کشتن، دفاع کردن، راه رفتن و... دلالت می‌کرد. به عبارت دقیق‌تر انسان قبل از اینکه پدیده‌های طبیعی را نام‌گذاری کند، انواع اصلی افعالش را نام گذاشته است.

این اصول به انسان کمک کرد به پدیده‌های طبیعی بپردازد. آنگاه که انسان به پدیده‌های طبیعی توجه کرد و خواست آنها را نام‌گذاری کند، از واژه‌هایی استفاده کرد که به کار می‌برد. این واژه‌ها همان‌طور گفتیم بر اشیا دلالت نمی‌کرد؛ بلکه افعال انسان و موجودات زنده را گزارش می‌کرد. انسان‌های ابتدایی از این مجموعه برای حوادث طبیعی مناسب‌ترین را انتخاب می‌کردند. مثلاً می‌گفتند: صاعقه چیزی است که زمین را می‌شکافد و چیزهایی را آتش می‌زند؛ بادها چیزهایی هستند که می‌وزند و رودها چیزهایی هستند که جاری می‌شوند. با این عملیات نام‌گذاری، پدیده‌های طبیعی با افعال انسانی پیوند برقرار کردند و سپس در جامعه موجوداتی مشخص که افعال را انجام می‌دادند، برای انسان جلوه کردند. این بدان جهت بود که نخستین بار انسان‌ها اسامی افعال را برای آن پدیده‌های طبیعی به صورت مجازی به کار بردند، ولی انسان‌های بعدی خیال کردند این پدیده‌ها واقعاً افعالی را مانند موجودات زنده انجام می‌دهند؛ بنابراین اسامی‌ای که مجازاً درباره پدیده‌های طبیعی به کار رفته بود، به مثابه معانی حقیقی انگاشتند.

اوج فکر دینی در نظر مولر رسیدن بشر به مفهوم نامتناهی است. به اعتقاد مولر طبیعت انسان این چنین است که بدون تجاوز از حدود طبیعت، از حیث زمان و مکان قادر به فهم



طبیعت نیست. اگر انسان مفهوم زمان نامتناهی و مکان نامتناهی را به‌طور فطری درک نکند، نمی‌تواند به فهم طبیعت و بررسی آن نائل شود. به عبارت دقیق‌تر انسان به‌طور فطری نامتناهی را احساس می‌کند. انسان از احساس زمان و مکان بی‌نهایت به مفهوم نیروی نامتناهی برتر از خودش می‌رسد و وجودش را به آن نیروی نامتناهی وابسته می‌داند. تصویری که انسان از خدا دارد، از رهگذر همین مفهوم به دست آمده است. چگونه مفهوم نامتناهی عنصر مقوم خداست؟

مولر می‌گوید: دین زبانی است که انسان‌ها با آن احساسات پیچیده و عواطف خود را نشان می‌دهند. نخستین بار دین به‌صورت چند خدایی ظاهر شده است، ولی این خدایان در عرض هم نبوده‌اند؛ بلکه بشر هر بار خدایی را می‌پرستید که قوی‌تر و برتر از خدا و یا خدایان قبلی بوده است. تمام خدایان قبلی در این خدای واحد اخیر جمع می‌شدند. پرستش چنین خدایی مفهوم نامتناهی را در برداشت. خدایان هم اشاره‌ای به این مفهوم نامتناهی بودند. خدایی که می‌پرستیم در باطن تعداد غیرمتناهی از خدایان پیشین را گنجانده است. ریشه این مطلب در همان گرایش به نامتناهی است. بشر نامتناهی را به‌طور ذاتی و فطری حدس می‌زند و طبیعت را در آینه آن می‌بیند.

### بررسی و نقد نظریهٔ ماکس مولر

۱. بشر ابتدایی به‌لحاظ محدودیت تعبیر و الفاظ و نیز انس با پدیده‌های طبیعی، به ناچار برای موجودات برتر از این واژه‌ها استفاده می‌کردند و این به‌معنای عدم شناخت واقعیات متعالی توسط آنان نمی‌باشد. استدلال مولر بر پذیرش این پیش‌فرض مبتنی است که انسان ابتدایی واقعی متعالی را نمی‌شناخت و شناخت او به همین امور طبیعی محدود بود و آنها را می‌پرستید؛ درحالی‌که هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نداده است. قرآن کریم خود بیانگر این است که ذهن انسان ابتدایی هم می‌توانست موجودی غیرطبیعی را بشناسد و آن را بپرستد. در جریان احتجاجات حضرت ابراهیم علیه السلام با بت‌پرستان، ستاره‌پرستان (انعام: ۷۵-۷۸) و... مراد آن نیست که حضرت بت‌پرستی و یا ستاره‌پرستی کرده است؛ بلکه مراد این است که اگر ذهن خالی و صاف در پدیده‌های طبیعی کمی به تأمل بپردازد، بدون زحمت در می‌یابد که ممکن نیست امور طبیعی پروردگار او باشند. بشر ابتدایی که حضرت ابراهیم علیه السلام با او سخن می‌گوید قابلیت فهم این حقایق را دارا بود (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۱-۹۳).

۲. نقد زبان‌شناختی: اولاً زبان‌شناسانی که بعد از مولر در زبان‌های هند و اروپایی به تحقیق پرداختند، نظریه‌ی وی را نپذیرفتند؛ ثانیاً بحث زبان‌شناختی برای پی بردن به منشأ دین کافی نیست؛ زیرا ممکن است در ورای بحث‌های زبانی، عوامل دیگری باعث پدید آمدن گرایش به دین و حتی اختراع خود زبان باشد؛ ثالثاً بر فرض اینکه تحقیق زبان‌شناسانه در چند فرهنگ که مولر آنها را بررسی کرده، نتیجه دلخواه او را به بار آورد، بر چه اساسی وی این نتیجه استقرایی را تعمیم داده و مدعی می‌شود علت گرایش تمام آدمیان به دین و ریشه همه ادیان در خطا و بیماری زبان نهفته است؟ (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

۳. شکی نیست که طبیعت برای بشر ابتدایی شگفت‌آور بود؛ ولی صرف این امر موجب پرستش نمی‌شود و باید در پرستش عنصر دیگری را هم دخیل دانست و قداست داشتن طبیعت برای بشر یا در معرض حوادث ناخوشایند طبیعی بودن بشر ابتدایی دلیلی برای پرستش طبیعت نخواهد بود (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۶-۹۷).



## نتیجه‌گیری

۱. رویکرد همه دیدگاه‌های یادشده نسبت به دین و منشأ آن مادی‌گرایانه بوده، لذا جزء دیدگاه‌های الحادی محسوب می‌شوند.
۲. مهم‌ترین نقد بر این دیدگاه‌ها، نقد روش‌شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های متقن عقلی، نقلی و یا تجربی نظریه خود را ارائه کند، حال آنکه در این دیدگاه‌ها از هیچ‌کدام از روش‌ها بهره نبرده شده و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی به درون روان انسان‌ها اموری به عنوان عامل گرایش به دین معرفی شده است.
۳. با فرض قبول نظریات مطرح‌شده، نتایج آنها، موجه نیست. اگر علت دینداری انسان‌ها و پیدایش مفهوم خدا، جنایت اصلی یا غریزه جنسی، بیم‌و امید و یا ترس باشد، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم خدا توهم محض است. ممکن است منشأ باور به چیزی امر باطالی باشد، اما خود آن چیز واقعیت داشته باشد.
۴. دلایل و شواهد تاریخی ارائه شده سندیت قطعی ندارد همچنین دارای پیش‌فرض‌های قابل‌خدشه است.
۵. این دیدگاه‌ها با استفاده از روش استقرای ناقص، درصد ارائه حکم کلی بر آمده‌اند، درحالی‌که چنین استدلالی منطقاً صحیح نیست.
۵. مطابق برخی نظریه‌ها باید با رفتن منشأ گرایش به دین همچو بیم‌و امید و ترس، مذهب و گرایش به آن منتفی شود؛ درحالی‌که تجربه با این نظریات مخالفت می‌کند.



## پی‌نوشت‌ها:

[۱] ادیب مطابق اساطیر یونانی، قهرمان تبسمی، پسر لائیوس، پادشاه تبس و ژوکاست است. سروش غیبی، پیشگویی کرده بود که اگر لائیوس صاحب پسری شود، این پسر پدرش را کشته و با مادرش ژوکاست ازدواج خواهد کرد. این پسر به دنیا آمد. لائیوس بی‌درنگ دستور داد او را روی کوه سیترون بگذارند. شبانان او را پیدا کردند و چون پاهایش به سبب فشردگی بندهایی که او را به آن بسته بودند، متورم شده بود، اسم او را ادیب گذاشتند که به زبان، یونانی به معنای پای متورم است. او در نهایت پدرش را به قتل رساند و با مادرش ژوکاست ازدواج کرد (ر.ک: فروید: ۱۳۶۲، ص ۷).

[۲] و [۳] توتم به‌طور کلی، حیوانی است خوردنی، بی‌آزار یا خطرناک و وحشت‌آور. توتم به‌ندرت گیاه یا نیروی طبیعی مانند باران و آب است که با همه گروه رابطه ویژه‌ای دارد. توتم در مرحله نخست، حد گروه و در وهله دوم، فرشته حامی و نگهبان آن است و برای آن، پیام‌های غیبی می‌فرستد و در عین حالی که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسد و آنها را مصون نگه می‌دارد. کسانی که توتم واحدی دارند، وظیفه مقدسی را برعهده دارند که توتم خود را نکشند و یا از بین نبرند و از گوشت آن نخورند و قانون دیگر آنها این است که اعضای یک توتم معین نباید با یکدیگر روابط جنسی داشته باشند و با هم ازدواج کنند. بچه‌های زوجین در توتم‌پرستی تابع توتم زن هستند و تابو نیز به معنای محدود و ممنوع و محرمات است (ر.ک: همان، ص ۱۹ - ۲۴ و ۴۴).

[۴] عقده، مبین دسته‌ای از امیال و تصورات به هم پیوسته است که در ناخودآگاه به سر می‌برند. پسیکانالیست‌ها این عقده‌ها را گروه‌بندی کرده و بسیار برشمرده‌اند؛ چون عقده قاعدگی زنان، عقده اختگی، عقده خانوادگی، عقده دیپ، عقده الکتر، عقده ادیب، اولین نمودار و تجلی‌گریزه شهوانی هر فردی به خاطر مادرش می‌باشد. (ر.ک: همان، [بی‌تا]، ص ۶۵ و ۶۶).

[۵] Libido.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. استور، آنتونی، فروید، ترجمه حسن مرندي، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲. الياده، ميرچا، فرهنگ و دين، زير نظر بهاءالدين خرمشاهي، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳. بي ناس، جان، تاريخ جامع اديان، ترجمه علي اصغر حكمت، تهران: آموزش انقلاب اسلامي، [بي تا].
۴. پس، اداكار، اندیشه‌های فروید، ترجمه غلامعلي توسلي، تهران: سينا، ۱۳۳۲.
۵. جعفري، محمدتقي، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۳.
۶. حسيني، سيداكبر و امير خواص، منشأ دين: بررسي و نقد ديده‌گاه‌ها، تهران: كانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۷. دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، مكتب‌های روان‌شناسي و نقد آن، قم: دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲.
۸. دورانت، ويل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زرياب خويي، تهران: آموزش انقلاب اسلامي، [بي تا].
۹. شاله، فيليسين، فرويد و فرويديسم، ترجمه اسحاق وكيلى، [بي جا]، [بي تا].
۱۰. فروم، اريك، روانكاوي و دين، ترجمه آرسن نظريان، تهران: پويش، [بي تا].
۱۱. فرويد، زيگموند، آينده يك پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: كاوه، ۱۳۴۰.
۱۲. ———، توتوم و تابو، ترجمه ايرج پورياقر، تهران: آسيا، ۱۳۶۲.
۱۳. ———، روانكاوي براي همه، ترجمه هاشم رجبی، تهران: كاوه، [بي تا].
۱۴. قائمی‌نيا، عليرضا، درآمدی بر منشأ دين، قم: معارف، ۱۳۷۹.
۱۵. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۱۶. هميلتون، ملكم، جامعه‌شناسی دين، ترجمه محسن ثلاثی، قم: تبيان، ۱۳۷۷.
۱۷. هيک، جان، فلسفه دين، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی، ۱۳۷۳.



## نقد و بررسی شبهه وجود انحراف در مصرف وجوهات شرعیه

مهدی محمدزاده بنی‌طرفی\*

### چکیده

مرجعیت تقلید از حصون و دژهای محکم اسلام و ارکان تشیع است. جریان‌ها و فرقه‌های ضاله برای تضعیف تشیع و اثبات خود تلاش‌های فراوانی را برای تضعیف نهاد مرجعیت انجام داده‌اند و برای این کار روش‌های گوناگونی را نیز به کار برده‌اند که از آن جمله می‌توان به زدن تهمت‌های مالی اشاره کرد. آنها معمولاً سعی می‌کنند تا با ایجاد فضای مسموم در مورد وجوهات شرعی و چگونگی مصرف آن، میزان پرداخت وجوهات مومنان به مراجع را کاهش دهند تا در نتیجه استقلال اقتصادی‌ای را که قرن‌های متمادی تشیع را مستقل از حکومت‌ها و دربارها نگه داشته بود از بین ببرند. جریانی که احمد اسماعیل بصری معروف به احمدالحسن (مدعی یمانی) به راه‌انداخته نیز از این قاعده مستثنا نیست و این جریان هجمه‌های فراوانی به صلاحیت مراجع در دریافت و نوع مصرف وجوهات وارد کرده است. این جریان منحرف با استناد به روایات ضعیف و گاه بی‌ربط، سعی در تخریب جایگاه مرجعیت برای دریافت این وجوهات دارد و سپس با بیان اینکه نیابت خاص از آن مدعی یمانی است، به دنبال اثبات استحقاق خود برای دریافت وجوهات است.

بطلان ادعای یادشده را می‌توان با تبیین مطالب زیر اثبات کرد: نخست، با اشکال به دلیل مدعایی آنها بر نیابت خاص این مدعی دروغین و دوم با تبیین جایگاه مرجعیت در صلاحیت نیابت عام.

**کلیدواژگان:** احمدالحسن، وجوهات شرعی، خمس، وصی، نیابت عام و نیابت خاص.

---

\*. دکتری فقه و اصول حوزه علمیه قم، mahdi6030@gmail.com

## مقدمه

امروزه با توجه به گسترش روز افزون تشیع در جهان از یک سو و آشکار شدن نشانه‌های ظهور از سوی دیگر و گسترش ظلم و بیداد در جهان همه منتظر ظهور منجی و ظهور امام زمان علیه السلام هستند. در این میان استکبار جهانی و دشمنان اسلام عزیز که خود را بازنده این عرصه می‌بینند با حقه‌ها و تدارک برنامه‌های متعدد به دنبال انحراف جریان بیداری مهدوی در بین مردم هستند که مسلمانان و به‌ویژه شیعیان هدف اول این حيله‌ها و برنامه‌ها قرار گرفته‌اند. یکی از این برنامه‌ها به راه‌انداختن جریان منحرف یمانی به منظور ایجاد التقاط در اعتقادات مسلمانان است جریان مدعی یمانی بر این باور است که رهبر این جریان به نام احمد الکاظم اولین مهدی از دوازده مهدی قبل از ظهور بوده و نائب امام حجت علیه السلام بوده و همه شئون امام اعم از هدایت جامعه، پاسخ به سؤالات و دریافت وجوهات و اجازه خرج آن با اوست.

این جریان در کتاب *سقوط الصنم*<sup>[1]</sup> مراجع را بت‌های این زمان معرفی کرده و به آنها اتهام حیف و میل خمس را می‌زنند و می‌گویند که آنها استحقاق و صلاحیت دریافت خمس را ندارند. اینک این سؤال مطرح می‌شود که چرا مسئله خمس را هدف قرار داده‌اند؟ اگر مراجع استحقاق دریافت خمس را ندارند، پس خمس را به چه کسی باید پرداخت کرد و در چه زمینه‌هایی باید مصرف شود؟

در این مقاله ضمن معرفی این شخص ادعای او درباره انحراف در مصرف خمس بررسی و همچنین به سؤالات یادشده پاسخ داده می‌شود.

متأسفانه با توجه به گسترش این گونه شبهات، فضلا و پژوهشگران درصدد پاسخ به این شبهات بر نیامده‌اند؛ بلکه با توجه به انحرافی بودن اصل این جریان، آن را نقد کرده و زیر سوال برده‌اند؛ بنابراین با توجه به مطالعات انجام شده این مقاله از اولین پژوهش‌های مستقل در این زمینه محسوب می‌شود. در این مقاله سعی می‌شود با استفاده از روایات متواتر و صحیح و اقوال علما به رد شبهه پرداخته و نیز روایات و ادعاهای آنها در این زمینه نقد و بررسی شود.

### معرفی احمد اسماعیل بصری (معروف به احمدالحسن - مدعی یمانی)

در ابتدا لازم است با سرکرده این جریان انحرافی و برخی از باورهای مهم و منحرف او



آشنا شویم تا بهتر بتوانیم به مقاصد شوم این جریان پی ببریم. معرفی احمد اسماعیل بصری و عقاید او در دو بخش بررسی می‌شود؛ نخست، معرفی شخصیت از جهت نام واقعی و... و دوم بررسی آرا و اندیشه‌های مهم او و پیروانش.

### شخصیت مدعی یمانی

احمد اسماعیل صالح السلمی البصری (۱۹۶۸م) (احمد بن اسماعیل، ۱۹۹۹م، ص ۱۲۱) معروف به «احمد الحسن الیمانی» (بصری، ۲۰۱۰م، ص ۱۸)،<sup>[۲]</sup> یکی از جریان‌های نوظهور در مسیر مهدویت است.<sup>[۳]</sup> وی خود را پنجمین فرزند با واسطه امام دوازدهم علیه السلام می‌داند<sup>[۴]</sup> و افزون بر آن، ادعاهای بی‌شماری دارد که ادعای یمانی بودن،<sup>[۵]</sup> سفارت و وصایت حضرت حجت علیه السلام اساس ادعای این شخص را تشکیل می‌دهد.

احمد بصری در سال ۱۹۹۲م از دانشکده مهندسی در رشته شهرسازی فارغ‌التحصیل شد و تا سال ۱۹۹۹م، هیچ سندی از وی در دست نیست و این مدت به‌عنوان خلأ اطلاعاتی از زندگانی وی محسوب می‌شود. وی در سال ۱۹۹۹م به نجف اشرف می‌رود و مدت کوتاهی در حوزه درس حضرت آیت‌الله محمدصادق صدر حاضر می‌شود و در همان سال به علت فعالیت‌های سیاسی علیه دولت عراق به همراه فردی به نام «حیدر مشتت المنشاوی المحمداوی القحطانی»<sup>[۶]</sup> تا سال ۲۰۰۱م در زندان ابوغریب زندانی می‌شود که پس از مدتی بنا به درخواست صلیب سرخ جهانی، نام آنان در میان فهرست زندانیان ابوغریب در روزنامه‌های بغداد منتشر می‌شود. پس از آزادی از زندان دوباره به حوزه برمی‌گردد و پس از تحصیل دروس حوزوی تا سال ۲۰۰۴م، (احمد بن اسماعیل، ۱۹۹۹م، ص ۱۴۴) با زیر سؤال بردن نیابت عامه فقها و ادعای فساد مالی در حوزه‌های علمیه و ناکارآمدی دروس، مقدمات ایجاد تفرقه در حوزه علمیة نجف را آغاز می‌کند (ذوالفقار، ۲۰۱۳م، ص ۱۵۲).

احمد الحسن در پایگاه اطلاع‌رسانی رسمی خود درباره ماجرای تحصیل علوم حوزوی خود می‌گوید: «من به نجف اشرف رفته و با هدف تحصیل علون دینی در آنجا سکونت کردم ولی بعد از آنکه وارد حوزه شدم و از مجموعه دراسات این حوزه مطلع شدم، دیدم که در حوزه یک سری خلل بسیار بزرگ دیده می‌شود (لا اقل در نظر من) و صرفاً لغت عرب و اصول فقه و کلام و منطق و فلسفه و عقاید و فقه و احکام شرعی را مطالعه





می‌کنند و هیچگاه قرآن کریم یا سنت شریف نبوی یا احادیث محمد و آل محمد تدریس نمی‌شود و آنها درس اخلاق الهی که بر هر مومنی تخلّق به آن اخلاق واجب است را کنار گذاشته‌اند. پس به این دلیل تصمیم گرفتیم از حوزه دوری کنیم و در خانه‌ام گوشه عزلت گرفته و علوم حوزوی را بدون هیچ کمک کاری تنها خواندم و فقط صرفاً با بعضی از روحانیون حوزه نجف در ارتباط باشم... ولی آنچه که باعث شد تا من به حوزه علمیه نجف اشرف راه یابم این بود که من در رؤیا امام زمان عجل الله فرجه را دیدم که به من دستور داد تا به حوزه علمیه نجف بروم و وی از آنچه برایم اتفاق خواهد افتاد خبر داد و هرآنچه که وی گفته بود همان شد».

### حیدر مشتت

احمدالحسن هم‌زمان با تحصیل در حوزه علمیه صدر، در سال ۲۰۰۳م با همراهی حیدر مشتت ادعای مشترکی را آغاز کردند و خود را فرزند و فرستاده حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه و حیدر مشتت را با عنوان یمانی آل محمد عجل الله فرجه معرفی کرده است و برای نشر عقاید و تجهیز قوای نظامی خود، خانه‌ای را به‌عنوان مکتب امام احمدالحسن و یمانی موعود در محله صریفه در منطقه سهله در نظر گرفته و در آنجا سکونت کرده‌اند (ذوالفقار، ۲۰۱۳م، ص ۷).

احمدالحسن در اواخر سال ۲۰۰۳م طی بیانیه‌ای یمانیت حیدر مشتت را اعلام و بحث وصایت و سفارت خود را از یمانیت جدا کرد: «فاعلموا أيها الناس أنه لا یمانی إلا کان لی کیمینی داعی لأمری هادی لصراط الله الذی أسیر علیه یارشاد أبی الإمام المهدی محمد بن الحسن عجل الله فرجه...؛ ای مردم بدانید! هیچ یمانی وجود ندارد مگر اینکه در سمت راست من قرار گرفته و فراخوان‌کننده به امر ماست. امری که هدایت‌کننده به راه خداست و یمانی با ارشاد پدرم مهدی عجل الله فرجه حرکت می‌کند».

بر همین اساس، حیدر مشتت،<sup>[۷]</sup> (همان، ص ۱۵۳). اولین سفر تبلیغی‌اش را به زادگاه خود (العماره در جنوب عراق) آغاز و مردم را به سوی سفیر و فرزند امام دوازدهم عجل الله فرجه دعوت کرد. وی پس از مدتی به همراه شخصی به نام «عیسی المزرعاوی» وارد ایران شد. عیسی المزرعاوی تبلیغ خود را در شادگان خوزستان آغاز کرده و عده‌ای از مردم را به بیعت با احمدالحسن درآورده است. اما حیدر مشتت به سمت شهر مقدس قم آمد و پس از

دیدار با آیت‌الله روحانی و شیخ علی کورانی<sup>[۸]</sup> راهی از پیش نبرد و پس از تحمل هفت ماه زندان در ایران، به عراق بازگشت.

در سال ۲۰۰۵م با بروز اختلافات فراوان بین احمدالحسن و حیدر مشتت، احمد بصری در تناقضی آشکار، طی بیانیه‌ای خود را به صورت توأمان وصی امام و یمانی موعود معرفی کرد و گفت: «وَأَمْرِي أَبِيْن مِنَ الشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ وَ إِنِّي أَوَّلُ الْمَهْدِيِّينَ وَ الْيَمَانِيُّ الْمَوْعُودُ؛ امر من روشن‌تر از خورشید در وسط روز است و من اولین مهدی و همان یمانی موعود هستم».

وی پس از سقوط صدام، فرصت را برای طرح ادعاهای خود مناسب دید و تشکیلات وسیعی را در شهرهای نجف، کربلا، ناصریه و بصره به راه‌انداخت. وی با تشکیل لُجْنَه‌های مختلف، فرقه خود را ساماندهی کرد و جان دوباره‌ای به این حرکت انحرافی داد.

میریدان احمد، او را به‌عنوان احمدالحسن نام می‌گذ و علت به‌کار بردن نام الحسن برای او، استناد به این روایت است:

«وَ يُكْنِيهِ بِكُنْيَتِهِ وَ يَنْسَبُهُ لِأَبِيهِ الْحَسَنِ الْحَادِي عَشْرًا إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ؛ و او را به نام و کنیه جدش رسول خدا ﷺ می‌خوانند و از طریق پدرش حسن عسکری علیه السلام که امام یازدهم است به حسین بن علی علیه السلام نسبت داده می‌شود» (بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۳۸۰، الباب السادس و الأربعون).

در استدلال به این روایت چنین می‌گویند که او منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است و از طریق ایشان به امام حسین علیه السلام متصل می‌شود. (عقیلی، [بی‌تا]، (الف)، ص ۶۰) پس از اینکه این فرد، ادعای خود را در عراق آشکار و با کمک گروهی از پیروانش، جزوه‌ها و کتاب‌هایی را منتشر کرد برای گرفتن بیعت از مراجع تقلید و علمای عراق اقدام نمود. عالمان و بزرگان حوزه، پس از بررسی ادعاهای این فرد، مخالفت خود را با این جریان اعلام و کتاب‌های متعددی در بیان انحرافات و رد ادعاهای او منتشر کردند که این امر موجب شد تا احمد بصری به تخریب بیشتر چهره آنان همت گمارد.

هم‌اکنون کسی از زنده بودن وی خبری ندارد؛ زیرا کتاب‌ها و تمامی فایل‌های صوتی که منتسب به وی هستند، قدیمی است و در حال حاضر هیچ اثری از خود به جای





نگذاشته است؛ البته مبلغان فرد مدعی یمانی به سبب اشکالها و تناقضهای فراوانی که در آثار وی وجود دارد، منکر انتساب این آثار هستند.

احمد اسماعیل بصری پس از ابراز ادعاهای کذب خود، حرکت‌های نظامی را نیز آغاز کرد و با شکست این عملیات‌های سه‌گانه در مکانی نامعلوم مخفی شد. پس از مخفی شدن وی، مبلغان او فعالیت مجازی خود را آغاز و مهره‌هایشان را در بسیاری از کشورها آشکار کرده‌اند؛ آنها پایگاهی با نام مهدیون طراحی کرده‌اند و با طرح پرسش‌هایی، ذهن مخاطب را به خود مشغول می‌کنند.

جریان یادشده، مدارس در آلمان، بصره و مصر دارد و حتی در زمان ریاست جمهوری محمد المرسی در مصر، تمام مراکز شیعه تعطیل شدند و تنها مدرسه احمدالحسن توانست به فعالیت خود ادامه دهد. یکی از مؤلفه‌های جریان احمد اسماعیل بصری تکفیر افراد رو در روی خود است. این جریان معتقد است که باید به احمد اسماعیل بصری ایمان آورد و چنان‌که کسی ایمان نیاورد، کافر و نجس است.

حمله به مراجع عظام تقلید و حرمت تقلید بخشی از مؤلفه‌های این جریان است که حتی در این راستا حضرت آیت‌الله سیدعلی سیستانی را یکی از دشمنان امام زمان عجل الله تعالی فرجه خطاب می‌کنند و مدعی مناظره با رهبر معظم انقلاب در صدا و سیمای جمهوری اسلامی هستند. جریان مدعی یمانی تمامی کارکردهای حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه پس از ظهور را به نام احمد اسماعیل بصری می‌زنند؛ این اقدامات شباهت بسیاری به آغاز فعالیت جریان بهائیت دارد.

براساس روایات شیعه، یمانی به هنگام خروج سفیانی ظهور می‌کند؛ اما معتقدان به جریان احمدالحسن نه تنها سفیانی را معرفی نمی‌کنند؛ بلکه با جریان‌های جنایتکار هم برخورد نکرده و حتی بیانیه‌ای هم علیه آنان نمی‌نویسند. این جریان تاکنون کوچک‌ترین مخالفتی با داعش نکرده همگی آنان وابسته به استعمار هستند؛ چنانچه روزی طرفداران احمد اسماعیل بصری منکر اسلام و امامان معصوم علیهم السلام شوند، هیچ جای تعجبی نیست. جریان مدعی یمانی برای اثبات ادعاهای خود دلایل زیر را بیان می‌کند برخی آیات قرآن کریم، احادیث اهل بیت علیهم السلام، معجزه، خواب و رویا، دعوت به مباحله و مناظره و در آخر استخاره! (شهبازیان، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

## آرا و اندیشه‌های مهم مدعی یمانی

احمد اسماعیل بصری آرا و ادعاهای زیادی داشت که برخی از آنها ادعاهای بسیار بزرگی هستند که انسان با خواندن و شنیدن آنها شگفت‌زده می‌شود و برخی از آنها بسیار مضحک هستند.

این ادعاها آن است که او فرستاده و سفیر حضرت امام مهدی علیه السلام است (جابر، [بی‌تا]، ش ۱ - ۳، ص ۲۰)؛ وزیر حضرت امام مهدی علیه السلام بعد از ظهور است، (بصری، بی‌تا (ج)، ش ۱ - ۲، ص ۴۶) از فرزندان حضرت امام مهدی علیه السلام و امام چهارمین پدربزرگ او است، (جابر، بی‌تا، ش ۱-۳، ص ۳۶) اینکه او معصوم است (ولی مقصود از عصمت، عدم ارتکاب گناه نیست، بلکه خارج نکردن مردم از هدایت به گمراهی است،<sup>[۹]</sup> جابر، بی‌تا، ش ۴ - ۶، ص ۱۴۰) همچنین او اولین مهدی از دوازده مهدی است،<sup>[۱۰]</sup> (بصری، بی‌تا (ج)، ش ۱-۳، ص ۴۰) اولین مومنی که به حضرت امام مهدی علیه السلام بعد از ظهور ایمان می‌آورد، (جابر، بی‌تا، ش ۱-۳، ص ۳۶) امام سیزدهم است، (همان، ص ۸۹) دعوت خاصی دارد و دعوت او مشابه دعوت حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی علیهم السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله است، (جابر، بی‌تا، ش ۱ - ۳، ص ۹) او کتاب‌الله و قرآن کریم ناطق است، (بصری، بی‌تا (ج)، ش ۱-۲، ص ۱۴) پیامبر صلی الله علیه و آله به او وصیت کرده، اسم، نسب و صفت او را بیان کرده است؛ (جابر، بی‌تا، ش ۱-۳، ص ۲۰) ائمه علیهم السلام اسم، نسب و صفت او را بیان کرده‌اند، (جابر، بی‌تا، ش ۱-۳، ص ۲۱) اشعیا، ارمیا، دانیال و یوحنا امر او را قبل از سال‌های طولانی بیان کرده بودند، (همان) جاری شدن خون امام حسین علیه السلام، به خاطر خدا، احمد اسماعیل و پدرش است، (همان)؛ مقصود از رسول در برخی آیات، احمد اسماعیل بصری است، (بصری، بی‌تا (ج)، ش ۱-۲، ص ۴۳) قائم آل محمد است، (بصری، بی‌تا (الف)، ج ۴، سؤال ۱۴۴، ص ۴۴) او زمینه‌ساز دولت حضرت امام مهدی علیه السلام است، (آل محسن، ۱۴۳۴ق، ص ۶۲)؛ او یمانی مذکور در روایات است، (همان، ص ۶۳)؛ هرکس که به دعوت او ایمان نیاورد، اهل جهنم است، (بیان البراءة، ۱۳/۶/۱۴۲۵ق، سایت المهدیون)؛ او مؤید به روح القدس است، (سایت انصار احمدالحسن)؛ او داناترین مردم به تورات، انجیل و قرآن بعد از ائمه علیهم السلام است (بصری، بی‌تا (الف)، ج ۴، ص ۴۶)؛ و اینکه





برخی علوم متداول حوزه مانند علم رجال را قبول نمی‌کند و به شدت به پیکار با این علم مشغول است<sup>[۱۱]</sup> و همچنین او علم اصول فقه، منطق و نحو را بدعت می‌داند.<sup>[۱۲]</sup> (عقیلی، [بی تا] [الف)، ص ۱۷].

### بیان شبهه

مدعی یمانی و پیروان او اصل وجوب خمس را قبول دارند ولی اعتقاد دارند کسی می‌تواند در خمس تصرف کند که از طرف امام اذن داشته باشد. مراجع و فقهای شیعه از طرف امام معصوم اذن ندارند و تنها مدعی یمانی است که به عنوان وصی امام علیه السلام، از طرف امام علیه السلام اذن در تصرف دارد.<sup>[۱۳]</sup>

مدعی یمانی: خمس به صورت روزانه واجب است. مؤمن باید روزانه به حساب خود برسد؛ ولی چون این امر بر مردم مشقت دارد و مردم به مراجعه و حساب سالانه عادت کرده‌اند، ما هم به وجوب خمس به صورت سالانه حکم کردیم... بدان که خمس متعلق به امام است، امام این حق را دارد که با توجه به شرایط زمانی و غیرزمانی، خمس را واجب یا اسقاط کند... خمس حکمت‌های متعددی دارد، از حکمت‌های خمس می‌توان به رتق و فتق امور فقیران اشاره کرد... خمس در اقتصاد اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد.<sup>[۱۴]</sup> (سالم، ۱۴۳۱ق، ص ۵).

او همچنین می‌نویسد: هر چیزی که بر مؤونه سال اضافه باشد، بر انسان واجب است در زمان رسیدن سال خمسی، خمس خود را پرداخت کند. خمس عبادتی مانند روزه و نماز است که سبب طهارت نفس و پاکی آن می‌شود.<sup>[۱۵]</sup> (سایت المهدیون)  
علاء سالم یکی از پیروان این تفکر می‌نویسد: قرآن صراحت در وجوب خمس دارد و این تصریح در روایات آل محمد علیهم السلام نیز وارد شده است.<sup>[۱۶]</sup> (سالم، ۱۴۳۱ق، ص ۳).

پیروان مدعی یمانی در مقام جواب به این سوال که خمس به چه کسی داده شود؟ می‌گویند: خمس به امام تعلق می‌گیرد و امام هر طور که بخواهد تصرف می‌کند، بله! امام گاهی ممکن است به مکلف اجازه تصرف به مستحق او، به صورت مستقیم بدهد، مکلف بدون اذن امام نمی‌تواند در خمس تصرف کند.<sup>[۱۷]</sup> (سالم، اول صفرالخير ۱۴۳۴، سایت المهدیون)



احمد اسماعیل بصری: خمس به امام معصوم علیه السلام و حجت بر خلق در هر زمان، یعنی اوصیاء آن امام معصوم تعلق می گیرد، آنها این اختیار را دارند که هر طور که بخواهند تصرف کنند.<sup>[۱۸]</sup> (سالم، ۱۴۳۱ق، ص ۹).

مدعی یمانی و پیروان او خود را از طرف امام معصوم علیه السلام مأذون می دانند به همین جهت اجازه تصرف را به مبلغان و پیروان خود می دهند. به عنوان نمونه پاسخ به یکی از سؤالات پیروان این جریان در اینجا بیان می شود:

سؤال: آیا برای من جایز است که خمس جمع آوری کنم و از آن برای انتشار افکار شما (مدعی یمانی) و تعالیم اهل بیت در منطقه خود استفاده کنم؟ اگر جایز است، چند درصد را می توانم جهت تبلیغ افکار شما استفاده کنم؟ و چند درصد را به شما پس دهم؟ و چند درصد را به مبلغان بدهم؟

مدعی یمانی در جواب او می نویسد:

جایز است که جهت دعوت الی الله و کمک به مؤمنین در خمس تصرف کنید؛ اما برای دریافت خمس و حقوق شرعی و مصرف کردن آنها برای شما می توانید که بیت المال را در آن منطقه تشکیل دهید و شما مسئول این بیت المال شوید و از خمس و وجوهات شرعی استفاده کنید. نسبت خاصی در مصرف کردن، وجود ندارد؛ بلکه می توانید با بیت المال عام انصار (انصار جریان یمانی) در ارتباط بوده و نیازهای خود را برطرف کنید.<sup>[۱۹]</sup> (احمدالحسن - شعبان، ۱۴۳۳ق).

یکی از پیروان جریان مدعی یمانی، علاء سالم صاحب کتاب رساله فی فقه الخمس جهت استشهاد بر مدعای خود در این مقام (عدم اجازه تصرف فقها در خمس) یک روایت از شیخ صدوق را ذکر می کند:

شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین از «محمد بن محمد بن عصام الکلبینی» و او از «محمد بن یعقوب الکلبینی» و او از «اسحاق بن یعقوب» نقل می کند که در توقیعاتی که به خط صاحب الزمان علیه السلام به او رسیده بود آمده است: اما آنچه تو از امر کسانی که مرا مورد انکار قرار می دهند، پرسش نمودی تا آنجا که فرمود: اما آنان که در اموال ما چنگ آویخته اند. هر کس کوچکترین چیزی از آن را حلال بشمارد و آن را بخورد، گویا آتش خورده است. و اما خمس را برای شیعیان حلال کردیم و آنان از این جهت تا وقت ظهور امر



ما در گشایش هستند تا فرزندانشان پاک‌طینت بوده و خبیث نباشند<sup>[۲۰]</sup> (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ح ۱۶، ص ۵۵۰).

وی در تعلیقه‌ای به این روایت می‌نویسد: از این روایت دانسته می‌شود که چگونه فقهای ضلالت و گمراهی اموال آل محمد را برای خود حلال کرده‌اند و مصیبت آنجا نمایان می‌شود که مشخص شود آنها با امام غایب خود در جنگ هستند؛ زیرا با دعوت امام با فرستادن وصی او و یمانی او یعنی احمدالحسن، در جنگ هستند و اموال او را (خمس و وجوهات شرعیه) برای خود حلال کردند<sup>[۲۱]</sup> (سالم، ۱۴۳۱ق، ص ۹).

وی در ادامه می‌نویسد: برای صاحب خمس موضع‌گیری مهمی در روز قیامت وجود دارد که به حق خود مطالبه می‌کند و آن روز، روز شدیدی برای منکرین حق صاحب حق است، و آن روز برای کسانی که حق صاحب حق را خورده بودند شدیدتر خواهد بود. سپس استناد به حدیث شریف کرده که می‌فرماید: همانا شدیدترین چیز برای مردم در قیامت این است که صاحب خمس بایستد و بگوید: پروردگارا خمس من! (چه شد؟) ولی ما آن را برای شیعیان حلال قرار دادیم تا ولادت آنان پاک و فرزندان آنان حلال‌زاده باشند<sup>[۲۲]</sup> (سالم، ۱۴۳۱ق، ص ۹).

وی همچنین می‌نویسد: کارهای زشت و ناپسند و کلای مرجعیت آخرالزمان بر هیچ کسی پوشیده نیست، اسباب خیانت آنها به دین خدا زیاد است و این نوشته مختصر نمی‌تواند به آنها پردازد. من به کسانی که از خداوند بیم دارند تذکر می‌دهم که یکی از اسباب سقوط اخلاقی در دفاتر مرجعیت و وکلای آنها تصرف به ناحق در خمس است<sup>[۲۳]</sup> (همان، ص ۱۰).

### نقد و بررسی شبهه: وجود انحراف در مصرف وجوهات شرعیه

برخی با هیاهوی فراوان برای به کرسی نشاندن دو مسئله یکی تقلید و دیگری خمس تلاش و فعالیت می‌کنند. آشکارا دیده می‌شود که مسئله از صورت بحث‌های علمی خارج شده و شکل جنجالی، هوچی‌گری و عوام‌فریبی به خود گرفته است و هنگامی که بحث از صورت علمی خارج شود و در این مسیرها قرار گیرد، احتمال وجود انگیزه‌های دیگر پشت‌پرده تقویت می‌شود.

شواهد نشان می‌دهد که این افراد با نقشه حساب‌شده‌ای به جنگ این دو مسئله

رفته‌اند؛ زیرا می‌بینند مادامی که رهبری روحانی جامعه به دست اندیشمندان بزرگ اسلامی و مراجع شیعه است و آنها افزون بر نفوذ عمیق اجتماعی دارای استقلال اقتصادی نیز هستند، نمی‌توانند نقشه‌های فاسد خود را در زمینه تخریب عقاید اسلامی مردم پیاده کنند؛ بنابراین برای تخریب این دو مسئله حساس یعنی تقلید و خمس برنامه‌ریزی می‌کنند.

مسئله مهم خمس را به صورت حسابگرانه انتخاب کرده‌اند؛ زیرا نیمی از خمس به‌عنوان سهم امام پشتوانه حوزه‌های علمیه شیعه و برنامه‌های تبلیغاتی و کوشش‌های فرهنگی و هرگونه فعالیت دینی و علمی است. اگر مخالفان شیعه بتوانند مردم را از ادای خمس و سهم امام باز دارند، به یکی از اهداف خود که تضعیف حوزه‌های علمیه و یا تغییر مسیر آنهاست نائل می‌شوند.

به بیان روشن‌تر، وجود این دستور اسلامی و عمل گروهی از مسلمانان با ایمان به آن، سبب می‌شود که حوزه‌های علمیه و برنامه‌های علمی و تبلیغی جهان تشیع استقلال کامل داشته باشند؛ زیرا شرط نخست استقلال یک تشکیلات، استقلال اقتصادی است. ولی دشمنان باید بدانند که بسیاری از مردم از این توطئه آگاه شده‌اند و پی به اغراض شوم آنها برده‌اند و به همین دلیل، بعید به نظر می‌رسد که به اهداف خود برسند؛ بلکه برعکس ناکامی آنها از هم‌اکنون قابل پیش‌بینی است و نقشه آنها همانند نقش بر آب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ص ۱۳).

در نقد و بررسی این شبهه به دو مقام پرداخته می‌شود:

### مقام اول: نقد و بررسی وصی بودن احمد اسماعیل بصری

احمد اسماعیل بصری خود را به‌عنوان وصی امام زمان ع معرفی می‌کند و به همین جهت می‌گوید: کسانی که وصی هستند، می‌توانند در خمس و وجوهات شرعیه تصرف کنند. او به پیروان خود اجازه تصرف در خمس را می‌دهد.

مهم‌ترین دلیلی که پیروان احمد اسماعیل بصری برای وصی بودن او اقامه می‌کنند، روایت وصیت<sup>[۳۴]</sup> است که این فرقه انحرافی را با این روایت پایه‌گذاری کرده و کافر، گمراه و اهل جهنم دانستن مردم را با این روایت ثابت می‌کنند.

سعی می‌شود در این نوشته به اختصار، بطلان استدلال به این روایت در وصی بودن

احمد اسماعیل بصری نمایان شود:





### اشکال اول: ضعف سندی روایت

سند این روایت در نهایت ضعف است؛ زیرا در آن مجاهیلی همچون علی بن سنان موصلی، احمد بن محمد بن الخلیل، جعفر بن أحمد بصری و حسین بن علی وجود دارد. پس سند این روایت قابل دفاع نیست. بحث تفصیلی در مورد سند این روایت از حوصله این نوشته خارج است.<sup>[۲۵]</sup>

### اشکال دوم: اقوال علما در روایت وصیت

علامه مجلسی درباره این روایت می‌نویسد: این اخبار مخالف با مشهور است و طریق تأویل، یکی از دو وجه است:

اول مراد از دوازده مهدی، نبی اسلام و بقیه ائمه علیهم‌السلام باشد غیر از حضرت قائم علیه‌السلام، چون ملک نبی و یازده امام غیر از حضرت مهدی بعد از حضرت قائم علیه‌السلام است؛

دوم: مراد از دوازده مهدی، اوصیای قائم هستند که هدایت‌کننده مردم در زمان سایر امامانی که رجعت می‌کنند، می‌باشند تا زمین از حجت خالی نباشد.<sup>[۲۶]</sup>

اگر این روایت صحیح بود، علامه مجلسی به‌عنوان محدث و از بزرگان اهل حدیث می‌گفتند: این احادیث طبق عقیده شیعه است؛ اما فرمودند: خلاف مشهور بین شیعه است. مشهوری که علامه مجلسی به آن اشاره می‌کنند، یعنی مشهوری که بر طبق روایات صحیح بنا شده باشد.

شیخ حر عاملی نیز در این زمینه می‌نویسد: بدان مثل این مضمون در بعضی روایات آمده است که خالی از اشکال و غربت نیست و اصحاب ما به این روایت توجه نکرده‌اند.<sup>[۲۷]</sup> (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۵).

شیخ علی بن محمد عاملی نباطی<sup>[۲۸]</sup> نیز می‌فرماید: روایتی که دوازده مهدی را بعد از دوازده امام بیان می‌کند شاذ است و همچنین این روایات، با روایات صحیح و متواتر و مشهور مخالف است که بعد از دولت قائم، دولتی وجود ندارد.<sup>[۲۹]</sup> (عاملی بناملی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۱۵۲).

همان‌گونه که اهل خبره می‌دانند اعراض اصحاب و خلاف مشهور بودن روایت، چه در زمان حضور ائمه اطهار علیهم‌السلام و چه بعد از آن، به‌عنوان جرح حدیث محسوب شده است و روایت را از حیز انتفاع ساقط می‌کند.

## اشکال سوم: تناقض بین فقرات روایت

در فقرات روایت وصیت، تناقض آشکاری وجود دارد. این تناقض حاکی از عدم صدور این روایت از معصوم است؛ چون صدور تناقض از معصوم محال است.

### بیان تناقض

در صدر روایت وارد شده است: ای علی بعد از من دوازده امام خواهد بود و بعد از آنها دوازده مهدی؛ ای علی تو اولین امام از آن ائمه دوازده گانه هستی که خداوند در آسمانش تو را به چندین نام، نام گذاری کرده است: مرتضی، امیرالمؤمنین، صدیق اکبر، فاروق اعظم، المأمون و المهدی پس هیچ یک از این اسامی شایسته شخصی غیر از تو نیست.<sup>[۳۰]</sup> (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱).

در فقره دیگری از روایت آمده است: هرگاه وفات محمد مهدی رسید، آن را به پسرش اول مقربین واگذار کند، برای او سه اسم است؛ یک اسمش مانند اسم من و اسم دیگرش اسم پدر من است و آن عبدالله و احمد است، نام سوم مهدی است<sup>[۳۱]</sup> (همان). این تناقض آشکار بین صدر و ذیل روایت، صدر روایت اسم «مهدی» را حصر و مختص امیرالمؤمنین علیه السلام دانست؛ درحالی که در ذیل روایت این اسم به شخص دیگر داده شد. این تناقض کاشف از عدم صدور این روایت از معصومی که از نقص و عیب دور بوده است.

## اشکال چهارم: دلالت روایت خلاف مدعای احمد اسماعیل بصری

این اشکال با بیان دو مسئله تقریر می شود:

مسئله اول: این جریان گمراه به رهبری احمد اسماعیل گمان می کند که او اولین مهدی است. این گمان در عصر غیبت کبری که هنوز امام زمان علیه السلام ظهور نکرده اتفاق افتاده است.

مسئله دوم: روایت صراحت دارد که مهدیین بعد از وفات امام زمان علیه السلام هستند. نتیجه می گیریم با توجه به این روایت، شخص یاد شده که امور به دست او خواهد افتاد، بعد از وفات امام زمان علیه السلام خواهد آمد و قبل از امام نیامده و از مردم درخواست بیعت نمی کند؛ بنابراین روایت دجال بودن احمد اسماعیل بصری را آشکارتر می کند.





### اشکال پنجم: تعارض این روایت با روایات متواتر رجعت

روایت وصیت با روایات متواتر رجعت در تعارض است؛ زیرا روایت وصیت صراحت دارد که بعد از امام مهدی عجل الله فرجه امر متعلق به پسر اوست؛ در حالی که روایات رجعت تصریح دارد که بعد از امام زمان عجل الله فرجه امر به حضرت سیدالشهدا علیه السلام تعلق دارد<sup>[۳۲]</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۰۳، حدیث ۱۳۰).

### اشکال ششم: عدم وجود نیابت (وصایت) خاص در غیبت کبری

هر کس که اندک مطالعه‌ای در زمینه مهدویت داشته باشد، می‌داند که بزرگان شیعه در همه اعصار به این حقیقت تصریح کرده‌اند که نیابت خاص در غیبت کبری ممتنع است؛ ولی در این برهه از زمان به اشخاصی مبتلا شدیم که باید امور واضح را توضیح دهیم و برای ضروریات مذهب دلیل بیاوریم تا از عقاید مؤمنان دفاع کنیم.

دلیل اول: تکفیر مدعیان نیابت خاص در زمان غیبت کبری توسط علما

شیخ طوسی از استاد شیخ مفید، جعفر بن محمد بن قولویه نقل می‌کند که ایشان در حقّ ابی دلف می‌فرماید: او را لعن و از او بیزاری جستیم؛ زیرا هر کسی که بعد سمری (نائب خاص چهارم امام زمان عجل الله فرجه) ادعای امر کند، کافر و گمراه و گمراه‌کننده است<sup>[۳۳]</sup> (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۲)؛ شیخ طوسی و شیخ مفید هیچ تعلیقی ذکر نکرده و این به معنای اقرار به صحت کلام ابن قولویه است.

علت حکم به کفر کسی که ادعای سفارت و نیابت خاص می‌کند این است که او حکم ضروری مذهب را انکار کرده و کسی که حکم ضروری مذهب را انکار می‌کند، معصوم را تکذیب کرده پس محکوم به کفر است. علمای بزرگ شیعه به این نکته تصریح کرده‌اند.

### دلیل دوم: توقیع حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه

توقیع مبارک به علی بن محمد سمری

«به نام خداوند بخشنده مهربان - ای علی بن محمد سمری خدا اجر برادرانت را درباره تو بزرگ گرداند. تو در فاصله شش روز دیگر خواهی مرد. کارهای خود را جمع‌آوری کن و به احدی وصیت مکن که به جایت بنشیند. بعد از مرگت بتحقیق، غیبت

کامل واقع می‌شود و ظهوری نیست، مگر پس از اجازه‌ی خدای عزوجل و این پس از مدت دراز و سختی و تیرگی دلهاست و به زودی زمین پر از جور شود. کسانی نزد شیعیان من آیند که ادعای مشاهده‌ی امام را دارند. هر که پیش از خروج سفیانی و صحیحۀ آسمانی ادعای مشاهده کند افترا گوست و لاحول و لا قوه الا بالله العلی العظیم<sup>[۳۴]</sup> (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۷۹).

### وجه استدلال

فقرة اول: «فَأَجْمَعُ أَمْرَكَ وَلَا تُوصِلُنِي إِلَى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ الثَّانِيَةَ»

دلالت این فقره واضح است؛ مقام علی بن محمد سمری که نیابت خاص بود پایان یافت و امام زمان علیه السلام به او دستور می‌دهد که امر خود را جمع و از گذاشتن کسی بعد از خود پرهیز کند. امام با ذکر علت می‌فرماید: غیبت کبری به وقوع پیوسته است. تعلیل نهی، کاشف از این است که هیچ شخص دیگر صلاحیت این مقام را ندارد.

فقرة دوم: «فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»

در این فقره نکته دقیقی بر نفی سفارت و نیابت در زمان غیبت کبری وجود دارد که آن را با دو مقدمه بیان می‌کنیم:

مقدمه اول، امام دو نوع ظهور دارد: نوع اول: ظهور برای همه مردم؛ نوع دوم: ظهور برای نواب خاص

بر کسی پوشیده نیست که ظهور نوع اول از زمان ولادت امام علیه السلام محقق شده و این نوع به مدت پنج سال ادامه داشته است؛

اما نوع دوم، خاص سفیران امام از ابتدای غیبت صغری تا انتهای آن است.

مقدمه دوم: ظهوری که در این توقیع منتفی است، ظهور نوع دوم است؛ چون نفی

نوع اول لغو، بی‌هوده و تحصیل حاصل است و امام علیه السلام از لغوگویی بعید است.

اگر ظهور مرتبط با نواب منتفی باشد، وجود نائب خاص به تبع نیز منتفی است. پس

اصل نیابت خاص در زمان غیبت کبری منتفی است.

آیا احمد اسماعیل بصری روایتی دارد که به وصی اجازه می‌دهد در وجوهات شرعیه





تصرف کند؟

آیا بین وصی بودن و تصرف در خمس ملازمه‌ای وجود دارد؟  
نتیجه: با اشکالاتی که بیان شد، روایت مهدیین سننداً و دلالتاً و از جهت اعراض اصحاب و تعارض آن با روایات متواتر رجعت، قابل أخذ نیست.

### مقام دوم: تبیین نیابت عام مراجع و فقهای دین

نواب خاص امام زمان علیه السلام در غیبت صغری همان چهار نفر بودند و با شروع غیبت کبری حضرت امام عصر علیه السلام دیگر نایب خاصی باقی نمانده است؛ اما خود امام عصر علیه السلام مردم را در حوادث واقعه به فقیهان با شرایط خاصی ارجاع داده و این قضیه از مسلمات امامیه است.

محقق کرکی در این زمینه می‌نویسد: اصحاب ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا - و به اصطلاح مجتهد - در عصر غیبت، در همه آنچه که نیابت در آنها مدخلیتی دارد، از جانب ائمه علیهم السلام نیابت دارد<sup>[۳۵]</sup> (محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲).  
دلایلی که نسبت به مشروعیت ولایت فقها و مراجع اقامه می‌شود زیاد است که در این نوشته به ذکر دو دلیل نقلی بسنده می‌شود.<sup>[۳۶]</sup>

### اول: روایت امیرالمؤمنین علیه السلام

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «خدایا، جانشینان مرا رحمت کن». پرسیده شد که ای پیغمبر خدا، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: «کسانی که بعد از من می‌آیند، حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند»<sup>[۳۷]</sup> (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۰).

### دوم: روایت امام مهدی علیه السلام

حضرت امام مهدی علیه السلام می‌فرماید: «و اما در رخدادهایی که پیش می‌آید به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنان هستم»<sup>[۳۸]</sup> (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴).

بعد از غیبت صغری و با شروع غیبت کبری، حضرت امام عصر علیه السلام با یک بیان کلی که فرمودند: «اما وقایعی که رخ خواهد داد و مسائل مستحدثه، پس در مورد آنها به راویان احادیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شما و من حجت خداوند بر آنان هستم» و با

این بیان، فقها را به‌عنوان نواب عام خود بر مسلمانان قرار داد و فقها به خاطر آن نیابت، در بعضی از امور مردم مانند وجوه شرعی و اموال مجهول‌المالک و قضاوت و... دخالت و تصرف می‌کنند. به هر حال امروزه مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه از طرف امام عصر<sup>علیه السلام</sup> به نایب عام او که ولی فقیه است، واگذار شده و نایب عام بودن به معنای ارتباط مستقیم داشتن با امام عصر<sup>علیه السلام</sup> نیست. در نتیجه مراجع تقلید نواب عام امام عصر<sup>علیه السلام</sup> هستند و می‌توانند در وجوه شرعی تصرف کنند.

بیان این نکته در باب مصرف خمس ضروری است که نیمی از خمس که در اختیار مراجع تقلید قرار می‌گیرد، برای مصارف عمومی جامعه، اعم از هزینه‌های مربوط به تحقیق، تدریس، تبلیغ و ترویج علوم دینی، تأسیس حوزه‌های علمیه، مساجد، یا فقرا، مساکین، مصیبت‌زده‌ها و... است که البته تشخیص اولویت مصرف آن با ولی فقیه یا مرجع است و نیمی دیگر از خمس نیز سهم سادات فقیر و محتاج است که صدقه بر آنان حرام شده است.

مراجع تقلید همان‌طور که بخشی از خمس را به امور یاد شده در جامعه اختصاص می‌دهند، درصدی از سهم امام را نیز جهت تبلیغ و گسترش دین و البته گسترش کمی و کیفی آن و نیز پرورش افرادی که متخصص مسائل دینی باشند قرار می‌دهند که بخشی از آن شهریه است تا با شهریه اندکی که به دانش‌پژوهان در این عرصه داده می‌شود، دست کم بخشی از نیازهای اولیه زندگی آنها تامین شود تا بتوانند بدون دغدغه نان شب، به یادگیری مسائل دینی و سرانجام به تبلیغ دین، آموزش احکام مورد نیاز مردم و ترویج اعتقادات و اخلاقیات اسلامی بپردازند و البته رقم آن با هزینه‌های مشابه که از بیت‌المال برای رشته‌های دیگر پرداخت می‌شود، قابل مقایسه نیست.





## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این تحقیق به بررسی شبهه مدعی یمانی در مصرف خمس و اینکه به چه کسی باید خمس را پرداخت به شکل مفصل اشاره و مشخص شد روایات ادعایی جریان مدعی یمانی که با آنها علما را متهم به گمراهی می‌کنند قابل استناد نیست و روایتی که مطرح می‌کند مبنی بر اینکه احمد الحسن نایب و وصی خاص امام زمان علیه السلام است یا همان روایت اثنا عشر مهدی بعدی به دلیل اشکال در سند، تناقض در صدر و ذیل روایت، اعراض مشهور علما از این روایت و اشکالات دیگر، قابل استناد نیست.

در مقابل روایاتی از اهل بیت علیهم السلام نقل شده مبنی بر اینکه زمام هدایت شیعیان در زمان غیبت به عهده فقها گذاشته شده است. مانند «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴) که به استناد مشهور فقها مربوط به مراجع تقلید که نایب عام امام زمان علیه السلام است تعلق دارد؛ زیرا مردم بدون هدایت گمراه می‌شوند و این هدایت یا با حضور امام علیه السلام یا نایب خاص یا نایب عام محقق می‌شود. در این میان و با غیبت امام علیه السلام و اینکه دوران نیابت خاص که به توقیع امام به علی بن محمد سمری (همان، ص ۷۹) پایان یافته است و اگر کسی ادعای نیابت امام را داشته باشد، مأمور به تکذیب او هستیم، این سوال پیش می‌آید که آیا شیعیان بدون هادی رها شده‌اند؟

ائمه اطهار علیهم السلام امر جامعه را به دست فقیهان جامع شرایط واگذار کرده‌اند و وظیفه شیعیان را مراجعه به آنها دانسته‌اند. در نتیجه کسانی که آن شرایط را داشته باشند که فرمودند: «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ح ۱۲، ص ۸۸). از اتهامات مصرف شخصی خمس و حیف و میل بیت‌المال میرا هستند و خمس را در پیشبرد و تعالی جامعه اسلامی و در راه گسترش علوم دینی و تبلیغ اسلام عزیز که قطعاً مرضی امام عصر ارواحنا له الفداء است مصرف می‌کنند. همان‌گونه که در قرن‌های متمادی پیشین تجربه ثابت کرده، همین فقها و ساده‌زیستی و زهد آنها نسبت به وجوهات شرعی بوده که موجب پیشرفت اسلام و صیانت از تشیع شده است.

## پی‌نوشت‌ها:

- [۱] اثر توفیق مغربی.
- [۲] با توجه به اینکه عشیره ابوسویلیم در سه منطقه ناصریه، بصره و کربلا مستقر هستند، این عشیره در ناصریه و بصره را با عنوان «آل‌حسن» و ساکنان کربلا را «بنی‌حسن» نامیده‌اند. از این رهگذر، احمد نیز که از عشیره مستقر در بصره است با عنوان «الحسن» شناخته می‌شود. نکته قابل توجه این است که این عشیره از سادات نمی‌باشند.
- [۳] نام پدر احمد الحسن؛ اسماعیل و نام مادرش بئینه نجم از طایفه هنبوش و از قبیله ابوسویلیم ناصریه است.
- [۴] احمدالحسن نسب خود را این‌گونه تشریح کرده است: «أحمد ابن إسماعیل ابن صالح ابن حسین ابن سلمان ابن الإمام محمد بن الحسن العسکری علیه السلام».
- [۵] براساس برخی روایات، فردی با لقب «یمانی» ظهور می‌کند و به یاری امام دوازدهم علیه السلام می‌شتابد.
- [۶] وی اهل العماره عراق است که بعدها نام خود را به ابوعبدالله الحسین القحطانی تغییر داده و بر اساس حدیث موسوم به وصیت، ادعای فرزندی امام دوازدهم علیه السلام را کرده و احمدالحسن را دجال نامیده است.
- [۷] با توجه به وجود نیروهای صرخی در کربلا و نجف و مخالفت شدیدشان با انصار احمدالحسن، حیدر مشتت به بغداد رفته و با همراهی ضیاء الکرعاوی اقدام به تشکیل موسسه القائم و انتشار نشریه «القائم» کرده تا بدین وسیله بتواند احمدالحسن را تبلیغ کند. احمدالحسن نیز وارد بصره شده و نشریه «الصوت الحق الاسبوعیه التی تروج للفکر المهدوی» اقدام به گسترش دعوت انحرافی خود کرد.
- [۸] جهت اطلاع از ماجرای دیدار حیدر مشتت با شیخ علی کورانی ر.ک: کتاب دجال بصره، ص ۳۰-۴۰.
- [۹] ناظم العقیلی یکی از پیروان احمد اسماعیل بصری در مقام جواب به کسانی که به عصمت امامش طعنه زدند که غلط‌های زیادی در زبان عربی دارد، می‌نویسد: «حتی لو تنزلنا جدلاً و قلنا بوجود أخطاء فعلاً من قبل السید أحمد الحسن، فهو لم یعلن بأنه





معصوم فى اللغة العربية، بل قال إنّه معصوم من باب أنّه لا يدخل الناس فى الباطل و لا يخرجهم من حق، و هذا هو الهدف الذى بعث من أجله الأنبياء و المرسلون و الذى يكفل دخول الناس الجنة و رضا الله تعالى».

[۱۰] «لا أقول و لم أقل: إننى الإمام المهديّ ﷺ، بل أنا المهديّ الأول من ولده ﷺ، و وصيّه و اليماني».

[۱۱] اين بحث به صورت مفصل در كتاب كتاب الرد القاصم لدعوة المفترى على الإمام القائم صفحه ۱۵ و جلد يك صفحه ۶۳ كتاب المهديّية الخاتمة أمده است.

[۱۲] «أنّ اصول الفقه علم ظنّي و نظريات ظنية مستندة إلى قواعد وضعها كفره اليونان، و قالوا: إنّها بديهيات منطقية لاخلاف فيها بين العقلاء، و ليت شعري لو كان هؤلاء اليونانيين عقلاء لما أعرضوا عن الأنبياء». (جهل ايشان اينجا بيشتتر نمود پيدا مى كند، زيرا يونانى ها هيچ ارتباطى با علم اصول فقه ندارند، يونانى ها علم منطق را پايه گذارى كرده اند، اين فرد فرق بين علم منطق و علم اصول فقه را نمى داند).

[۱۳] ر.ك: سايت المهديون (جريان مدعى يمانى).

[۱۴] احمد اسماعيل البصرى: الخمس يوم بيوم وفقك الله، فالمؤمن يحاسب نفسه كل يوم و لأنّ هذا الأمر يشقّ على الناس، و لأنّهم إعتادوا أن يراجعوا و يدققوا حسابتهم أفراداً و مؤسسات و شركات سنوياً قلنا كل سنة... و أعلم أنّ الخمس للإمام، فله أن يسقطه فى زمن و يوجبه فى آخر... و اعلم سدّدك الله أنّ الخمس مهم جداً فى إقامة الإقتصاد الإسلامى العادل، فالإسلام لا يؤمن بالرأسمالية أو الإشتراكية... .

[۱۵] «كل ما زاد على مؤونة الإنسان يجب فيه الخمس عند بلوغ سنته الخمسية و الخمس عبادة مثله مثل الصوم و الصلاة و هو سبب لطهارة النفس و نقائها، قال تعالى:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ

سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (توبة: ۱۰۳)، و لا يهم كونه قليلاً أو كثيراً فربما كان درهم ممن يملك خمسة دراهم أعظم أجراً و ثواباً عندالله من ألف يدفعها من

يملك خمسة آلاف، والخمس والزكاة عموماً سبباً لسعة الرزق فلا يدرى المؤمن لعل إخراجة الخمس أو الصدقة تكون سبباً في أن يوسع الله رزقه».

[١٦] والآية تشير فيما تشير إليه إلى وجوب الخمس كما عن آل محمد.

[١٧] «ان الخمس يسلّم إلى الإمام عليه السلام، وهو يصرفه حيث يشاء نعم، قد يعطي الإمام إذناً للمكلف في أن يعطيه هو لمستحقه بنفسه مباشرة ومن ثم فليس من حقه ان يعطيه لمن شئت بارادتك وفقك الله الا باذن منه عليه السلام».

[١٨] الخمس يخص الإمام المعصوم عليه السلام والحجة على الخلق في كل زمان وهم أوصيائه لهم أن يضعوه حيث يشاءون.

[١٩] هل مسموح لي أن أستخدم الخمس و أن أجمع الخمس لأجل الدعوة الى دعوتك و الى تعاليم اهل البيت عليهم السلام في مكاني هنا (ماليزيا). اذا كان مسموحاً فكم هي النسبة التي يسمح لي باستخدامها للدعوة؟ وكم هي النسبة لارجعها اليك؟ وكم هي النسبة لاستخدامها في مساعدة الانصار؟

يجوز ان تصرف الخمس في الدعوة الى دين الله الحق و مساعدة المؤمنين حفظهم الله، أما استلام الخمس والحقوق الشرعية و صرفها فيمكنكم ان تنظموا بيت مال للانصار يخص ماليزيا وتكون انت مسؤولاً عنه أو أحد اخوتكم المؤمنين ممن ترونه مناسباً لهذا الأمر ولا توجد نسبة محددة للصرف من الخمس والحقوق الشرعية بل يمكنكم صرف كل ما يدخل لبيت المال عندكم ويمكنكم أيضاً التواصل مع بيت المال العام للانصار لتوصلوا لهم الفاضل عن حاجتكم إذا كان هناك فائض ليوصلوه الى المحتاجين له في بقية دول العالم وفقكم الله وسدد خطاكم. (ر.ك: سايت المهديون؛ <http://vb.almahdyoon.org>).

[٢٠] وَ فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامِ الكُلَيْنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الكُلَيْنِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ التَّوْفِيعَاتِ بِخَطِّ صَاحِبِ





الزَّمانَ ﷺ أَمَا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُتَكَبِّرِينَ لِي إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَا الْمُتَكَبِّرُونَ بِأَمْوَالِنَا فَمَنْ اسْتَحَلَّ مِنْهَا شَيْئًا فَأَكَلَهُ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ النَّيْرَانَ وَ أَمَا الْخُمْسُ فَقَدْ أُبِيحَ لِشِيعَتِنَا وَ جُعِلُوا مِنْهُ فِي حِلِّ إِلَى أَنْ يَظْهَرَ أَمْرُنَا لِتَطْيِيبِ وَ لَكَادُتُهُمْ وَ لَكَ تَخُبُثُ. بَابُ إِبَاحَةِ حِصَّةِ الْإِمَامِ مِنَ الْخُمْسِ لِلشَّيْعَةِ مَعَ تَعَذُّرِ إِيْصَالِهَا إِلَيْهِ وَ عَدَمِ احْتِيَاجِ السَّادَاتِ وَ جَوَازِ تَصَرُّفِ الشَّيْعَةِ فِي الْأَنْفَالِ وَ الْفَيْءِ وَ سَائِرِ حُقُوقِ الْإِمَامِ مَعَ الْحَاجَةِ وَ تَعَذُّرِ الْإِيصَالِ.

[۲۱] «و منه يعرف أن جناية التلبس و استحلال فقهاء الضلالة لأموال آل محمد واضحة للبيان جداً فكيف ستكون المصيبة إذن إذا علم الإنسان أنهم يقاتلون إمامهم المغيب بمحاربتهم لدعوته التي ابتدأت بإرساله لوصيه و يمانيه أحمد الحسن و بأمواله التي استحلوها ظلماً».

[۲۲] «إن لصاحب الخمس موقفاً يوم القيامة يطالب فيه بحقه، و سيكون يوماً شديداً على الجاحدين و المانعين صاحب الحق حقه الإلهي، فما بالك بالأكل له عدواناً!! عن محمد بن مسلم عن أحدهما قال: إن أشدَّ ما فيه النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَقُومَ صَاحِبُ الْخُمْسِ يَقُولُ يَا رَبِّ خُمُوسِي وَ قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِشِيعَتِنَا لِتَطْيِيبِ وَ لَكَادُتُهُمْ وَ لَتَرْكُوكُو وَ لَكَادُتُهُمْ».

[۲۳] «و ما لوحظ من قبح صنيع و كلاء المرجعية فقهاء آخر الزمان التي لا تكاد تخفى على أحد لحرى بالتأمل، رغم اسباب خيانتهم لدين الله كثيرة لا تحيط بها أسطر هذه الرسالة المختصرة و المعقودة لتوضيح مهمات مسائل الخمس، إلّا أني أنه من يخاف الله و أو شر له على أحد أسباب التحلل الأخلاقي في مكاتب المرجعية و وكلائها و بعض أتباعهم، هو بكل وضوح أكل مال الخمس بلا وجه حق».

[٢٤] أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ سُفْيَانَ الْبَزْوَغِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سِنَانِ الْمُوصَلِيِّ الْعَدَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْخَلِيلِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ الْمَصْرِيِّ عَنْ عَمِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ ذِي الثَّنَاتِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ الزَّكِيِّ الشَّهِيدِ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا وَفَاتَهُ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَبَا الْحَسَنِ أَحْضِرْ صَحِيفَةً وَدَوَاةً فَأَمْلَأْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصِيَّتَهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا وَمِنْ بَعْدِهِمْ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا فَأَنْتَ يَا عَلِيُّ أَوَّلُ الْإِثْنَيْنِ عَشَرَ إِمَامًا سَمَّاكَ اللَّهُ تَعَالَى فِي سَمَائِهِ عَلِيًّا الْمُرْتَضَى وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الصَّدِّيقَ الْكَبِيرَ وَ الْفَارُوقَ الْأَعْظَمَ وَ الْمَأْمُونِ وَ الْمَهْدِيِّ فَلَا تَصِحُّ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ لِأَحَدٍ غَيْرِكَ يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَصِيِّي عَلَى أَهْلِ بَيْتِي حَيْثُمْ وَ مَبِيَّتُهُمْ وَ عَلَى نِسَائِي فَمَنْ نَبَّهَتْهَا لِقَيْتِي غَدًا وَ مَنْ طَلَّقَتْهَا فَأَنَا بَرِيءٌ مِنْهَا لَمْ تَرْنِي وَ لَمْ أَرَهَا فِي عَرَصَةِ الْقِيَامَةِ وَ أَنْتَ خَلِيفَتِي عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي - فَإِذَا حَضَرَتْكَ الْوَفَاةُ فَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِي الْحَسَنِ الْبَرِّ الْوَصُولِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِي الْحُسَيْنِ الشَّهِيدِ الزَّكِيِّ الْمَقْتُولِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِي سَيِّدِ الْعَابِدِينَ ذِي الثَّنَاتِ عَلِيِّ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الْبَاقِرِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ مُوسَى الْكَاظِمِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ عَلِيِّ الرِّضَا فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الثَّقَفِيِّ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ عَلِيِّ النَّاصِحِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ الْفَاضِلِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الْمُسْتَحْفَظِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا (فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ) فَلْيَسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ أَوَّلِ الْمُقَرَّبِينَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَسْمَاءٍ اسْمُ كَاسِمِي وَ اسْمُ أَبِي وَ هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَ أَحْمَدُ وَ الْإِسْمُ الثَّلَاثُ الْمَهْدِيُّ هُوَ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (طوسي، ص ١٥١).





[۲۵] برای بررسی بیشتر در سند ر.ک: به صفحه ۲۸ کتاب الردّ القاصم لدعوة المفتری علی الإمام القائم.

[۲۶] «بیان: هذه الأخبار مخالفة للمشهور و طریق التأویل أحد وجهین: الأول: أن يكون المراد بالاثني عشر مهدياً: النبي ﷺ و سائر الأئمة سوى القائم ﷺ بأن يكون ملكهم بعد القائم ﷺ و قد سبق أن الحسن بن سليمان أولها بجميع الأئمة و قال برجة القائم ﷺ بعد موته و به أيضاً يمكن الجمع بين بعض الأخبار المختلفة التي وردت في مدة ملكه و الثاني: أن يكون هؤلاء المهديون من أوصياء القائم، هادين للخلق في زمن سائر الأئمة الذين رجعوا لثلا يخلو الزمان من حجة و إن كان أوصياء الأنبياء و الأئمة أيضاً حججاً و الله تعالى يعلم». (مجلسی، ج ۵۳، ص ۱۴۹، باب خلفاء المهدي ﷺ و أولاده و ما يكون بعده عليه و علی آبائه السلام، حدیث ۸).

[۲۷] «حدیث الاثني عشر بعد الاثني عشر: إعلم أنه قد ورد هذا المضمون في بعض الأخبار و هو لا يخلو من غرابة و إشكال».

[۲۸] تاریخ دقیق ولادت شیخ زین الدین، ابومحمد، علی بن یونس نباطی بیاضی مشخص نیست؛ اما آنچه شیخ آقابزرگ تهرانی نیز تأیید کرده، ولادت او را در حدود سال های ۸۰۴ یا ۸۰۵ هجری قمری نشان می دهد. بنابر شهادت بزرگان از علما و شاگردان، او عالمی فاضل و محقق، فقیه، مفسر و متکلم و در عین حال ادیبی فرزانه و شاعر بوده است. همچنان که با اندک تأملی در آثار او به خوبی جنبه های فراوان علمی و روحی او بر انسان آشکار می شود. شیخ علی نباطی در کمالات روحی و سیر معنوی نیز به بالاترین درجات ممکن رسیده و ولایت ناب در سراسر نوشته های او مشهود است.

[۲۹] «الرواية بالاثني عشر بعد الاثني عشر شاذة و مخالفة للروایات الصحيحة المتواترة الشهيرة بأنه ليس بعد القائم دولة و أنه لم يمض من الدنيا إلا أربعين يوماً فيها الهرج و علامة خروج الأموات و قیام الساعة علی أن البعدية في قوله من بعدهم لا تقتضي البعدية الزمانية كما قال تعالى فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ فِجَاز كُونَهُمْ فِي زَمَانِ الْإِمَامِ وَ هُمْ نَوَابِهِ».

[٣٠] يَا عَلِيُّ إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا وَمِنْ بَعْدِهِمْ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا فَأَنْتَ يَا عَلِيُّ  
أَوَّلُ الْإِثْنِي عَشَرَ إِمَامًا سَمَّاكَ اللَّهُ تَعَالَى فِي سَمَائِهِ عَلِيًّا الْمُرْتَضَى وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ  
الصِّدِّيقَ الْأَكْبَرَ وَ الْفَارُوقَ الْأَعْظَمَ وَ الْمَأْمُونَ وَ الْمَهْدِيَّ فَلَا تَصِحُّ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ لِأَحَدٍ  
غَيْرِكَ.

[٣١] فَلْيُسَلِّمْهَا إِلَى ابْنِهِ أَوَّلِ الْمُقَرَّبِينَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَسْمَاءٍ كَاسْمِي كَاسْمِي وَ اسْمِ أَبِي وَ هُوَ عَبْدُ  
اللَّهِ وَ أَحْمَدُ وَ الْإِسْمُ الثَّلَاثُ الْمَهْدِيُّ.

[٣٢] «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام سُئِلَ عَنِ الرَّجْعَةِ أَحَقُّ هِيَ قَالَ نَعَمْ فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَوَّلُ مَنْ  
يَخْرُجُ قَالَ الْحُسَيْنُ يُخْرَجُ عَلَى أَثَرِ الْقَائِمِ عليه السلام. وَ عَنْهُ عليه السلام وَ يُقْبَلُ الْحُسَيْنُ عليه السلام فِي  
أَصْحَابِهِ الَّذِينَ قُتِلُوا مَعَهُ وَ مَعَهُ سَبْعُونَ نَبِيًّا كَمَا بَعَثُوا مَعَ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فَيَدْفَعُ إِلَيْهِ  
الْقَائِمُ عليه السلام الْخَاتَمَ فَيَكُونُ الْحُسَيْنُ عليه السلام هُوَ الَّذِي يَلِي عُسْلَهُ وَ كَفَنَهُ وَ حَنُوطَهُ وَ  
يُؤَارِيهِ فِي حُفْرَتِهِ».

فَإِذَا اسْتَقَرَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ الْحُسَيْنُ عليه السلام جَاءَ الْحُجَّةَ الْمَوْتُ فَيَكُونُ  
الَّذِي يُعَسِّلُهُ وَ يُكْفِنُهُ وَ يُحَنِّطُهُ وَ يَلْحَدُهُ فِي حُفْرَتِهِ - الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام وَ لَا يَلِي  
الْوَصِيَّ إِلَّا الْوَصِيُّ. (كَلِينِي، ١٤٠٧ق، ج ٨، ص ٢٠٦، ح ٢٥٠).

[٣٣] «فَلَعْنَاهُ وَ بَرْتَنَاهُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ عِنْدَنَا أَنَّ كُلَّ مَنْ ادَّعَى الْأَمْرَ بَعْدَ السَّمْرِىِّ فَهُوَ كَافِرٌ  
مَنْمَسٌّ، ضَالٌّ مُضَلٌّ، وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ».

[٣٤] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - يَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمْرِىِّ أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ  
فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ سِتَّةِ أَيَّامٍ فَاجْمَعْ أَمْرَكَ وَ لَا تُوصِ إِلَى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ  
بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْعَيْبَةُ الثَّانِيَةُ فَلَا تُظْهِرْ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ذَلِكَ بَعْدَ  
طُولِ الْأَمَدِ وَ قَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا وَ سَيِّئَاتِي شِيْعَتِي مَنْ يَدَّعِي  
الْمُشَاهَدَةَ إِلَّا فَمَنْ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِيِّ وَ الصَّيْحَةِ فَهُوَ كَاذِبٌ مُفْتَرٍ  
وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.



[۳۵] «اتفق اصحابنا على ان الفقيه العدل الامامى الجامع لشرايط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد فى الاحكام الشرعيه نايب من قبل ائمة الهدى صلوات الله و سلامه عليهم فى حال الغيبة فى جميع ما للنيابة فيه مدخل».

[۳۶] ر.ک: کتاب ولايت فقيه آيت الله جوادى املی و پرسش و پاسخ های آيت الله مصباح يزدی.

[۳۷] «وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ؟ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرَوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي».

[۳۸] أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. احمد بن اسماعیل، ادعیاء المهدویة، بیروت: الغدير، ۱۹۹۹م.
۲. آل محسن، علی، الرد القاصم لدعوة المقتدی علی الإمام القائم، نجف: مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدی، ۱۴۳۴ق.
۳. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، حلیة الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار علیهم السلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۴. بصری، احمد اسماعیل، المتشابهات، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، [بی تا]، (الف).
۵. بصری، احمد اسماعیل، رسالة الهدایة، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، [بی تا]، (ب).
۶. بصری، احمد اسماعیل، بیان الحق و السداد من الأعداد، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، [بی تا]، (ج).
۷. بصری، ناصر محمد مهدی، الطامة الكبرى، بغداد: [بی نا]، ۲۰۱۰م.
۸. بیان البراءة، سایت المهدیون، ۱۳/۶/۱۴۲۵ق.
۹. جابر، ابو محمد، الجواب المنیر عبر الأثیر، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، [بی تا].
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه: رهبری در اسلام، تهران: رجا، ۱۳۶۷.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، قم: مطبعة العلمية، ۱۴۰۳ق.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: موسسه آل البيت ﷺ، ۱۴۰۳ق.
۱۳. ذوالفقار، علی ذوالفقار، الحركات المهدویة، بیروت: الغدير، ۲۰۱۳م.
۱۴. زیدی، ضیاء، قراءة جديدة فی رواية السمري، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، [بی تا].
۱۵. سالم، علاء، رسالة فی فقه الخمس، [بی جا]، انصار الامام المهدی ﷺ، ۱۴۳۱ق.
۱۶. سایت المهدیون
۱۷. سایت انصار احمد الحسن.
۱۸. سایت مرکز تخصصی مهدویت
۱۹. شهبازیان، محمد، ره افسانه (نقد و بررسی یمانی بصری)، چاپ دوم، قم: مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۹۳.
۲۰. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.



٢١. صدوق، ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق.
٢٢. طوسي، محمد بن حسن، كتاب الغيبة للحجة، اصفهان: مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت (عليه السلام)، ١٤١١ق.
٢٣. عاملی نباطی، علی بن محمد، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم، نجف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٤ق.
٢٤. عقيلي، ناظم، الإفحام لمكذب الإمام، [بی جا]، انصار الامام المهدي (عليه السلام)، [بی تا]، (ب).
٢٥. عقيلي، ناظم، الوصية المقدسة، [بی جا]، انصار الامام المهدي (عليه السلام)، [بی تا]، (الف).
٢٦. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٢٧. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٢٨. محقق کرکی، رسائل کرکی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ١٤٠٩ق.
٢٩. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش ها و پاسخ ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عليه السلام)، ١٣٨١.
٣٠. مغربی، توفیق، سقوط الصنم - تقلید غیر المعصوم، [بی جا]، انصار الامام المهدي (عليه السلام)، [بی تا].
٣١. مکارم شیرازی، ناصر، خمس پشتوانه استقلال بیت المال، قم: مدرسة الإمام امیرالمؤمنین (عليه السلام)، ١٣٧٠.
٣٢. یمانی، حجت الله، ادله جامع یمانی، [بی جا]، انصار الامام المهدي (عليه السلام)، ١٣٩٣.



## نگاهی تحلیلی به ادله انتصاب امام علی علیه السلام

### به عنوان پیشوای سیاسی؛ با تأکید بر واقعه غدیر خم

احمد رضا دردشتی \*

رضانعلی حسنی \*\*

#### چکیده

انتصاب امام علی علیه السلام از سوی پیامبر به عنوان رهبر سیاسی جامعه اسلامی، مهم ترین مسئله ای است که از زمان رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله تاکنون تحولات عمیق و گسترده ای را موجب شده است. تحلیل مفاد نصوص دینی در دلالت بر انتصاب امام به رهبری سیاسی از خاستگاه اسلامی یکی از مباحث مهم در این راستاست. برخی از نواندیشان دینی می گویند مفاد آیات قرآن و بیانات پیامبر صلی الله علیه و آله و سخنان امام علیه السلام، معرفی امام علیه السلام به عنوان الگوی ایمانی است و دلیل معتبری بر نصب ایشان به عنوان حاکم سیاسی وجود ندارد!

این ادعا با تحلیل آیات قرآن، شواهد درون متنی و برون متنی سخنان پیامبر غدیر خم و سخنان امام علیه السلام بررسی و نقد می شود. ۱. بازخوانی ادله قرآنی و روایی و گزارش های تاریخی، بر نصب امام علیه السلام به عنوان حاکم سیاسی دلالت دارد و فروگاهیدن مفاد آن به معرفی ایشان به عنوان الگوی ایمانی، فاقد اعتبار کلامی و قرآنی است؛ ۲. دلائل قرآنی و روایی ادعا شده توان اثبات عرفی بودن حکومت را ندارد؛ ۳. تفسیر سکولاریستی سخنان امام علیه السلام، فاقد اعتبار روش شناختی تفسیر متون دینی است!

**کلید واژگان:** امامت، غدیر خم، مولا، مشورت، الگوی ایمانی، پیشوای سیاسی

\*. دانشجوی دکتری قرآن و علوم روان شناختی، Porsech.Ahmad.reza@gmail.com

\*\* کارشناسی ارشد روان شناسی بالینی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، khan\_bulbul80@yahoo.com

## مقدمه

مسئله جانشینی پیامبر ﷺ مهم‌ترین مسئله‌ای بود که از همان آغاز دعوت هم برای شخص پیامبر ﷺ و هم برای دیگران سرنوشت‌ساز بود بیحرة بن فراس از قبیله بنی عامر بن صعصعه، پذیرش اسلام خود و قبیله‌اش را به این امر مشروط کرد که پس از پیامبر ﷺ سهمی در امر جانشینی او داشته باشند (ابن هشام، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰). قبیله کنده هنگام پذیرش اسلام از پیامبر ﷺ چنین درخواست کردند که با تو بیعت می‌کنیم بر این پیمان که اگر بر دشمنانت چیره گشتی، ما را در جانشینی پس از خود سهیم نمایی! (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۰). پیامبر ﷺ در پاسخ به این دو گروه و همه کسانی که چنین مسئله‌ای را مطالبه می‌کردند، پاسخ می‌داد که امر امامت و جانشینی پس از من به عهده خداست و او هر کس را شایسته بداند به این منصب مفتخر خواهد کرد.

شیعیان، بر اساس ادله گوناگون عقلی، قرآنی، روایی و تاریخی، باور دارند که امام علی علیه السلام وصی و خلیفه بلافصل پیامبر ﷺ پس از رحلت اوست و حوادث بعد از آن و خلافت سه تن از صحابه، یکی پس از دیگری، هرگز به اعتبار و حقانیت این جایگاه خدش‌های وارد نمی‌کند. (ر.ک: عسکری، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۵). ماجرای سقیفه بنی‌ساعده و انتخاب شتابزده ابوبکر از سوی شماری از مهاجر و انصار و انتقال جایگاه امامت از خاندان پیامبر به افراد و گروه‌های دیگر، به انشقاق در صف واحد مسلمانان منتهی شد. جریان فکری شیعی، اگرچه ریشه در دوران پیامبر و توصیه‌های ایشان به پیروی از امام علی علیه السلام داشت (صدر، ۱۳۸۱، ص ۷۹)؛ اما مقطع رحلت پیامبر و انتخاب ابوبکر از سوی اهالی سقیفه سرنوشت‌سازترین مقطع جدایی راهبردی اهل سنت از شیعیان به‌شمار می‌رود.

شیعیان بر اساس ادله فراوان عقلی، قرآنی و روایی معتقدند که امامت، امری الهی است و تعیین و نصب امام باید به امر خداوند و به وسیله پیامبر صورت گیرد و این کار در مواقع مختلف، به‌ویژه در روز غدیر خم انجام شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۷). پس از شکل‌گیری و استقرار خلافت، پیروان مکتب خلفا همواره کوشیده‌اند تا ضمن ارائه نظریه‌های



گوناگونی در باب مشروعیت جریان خلافت پس از پیامبر، ادله ارائه شده از سوی شیعیان بر الهی بودن امامت و منصوبیت ولایت امام علی علیه السلام را توجیه کنند.

یکی از نظریه‌های مطرح در این عرصه امامت را پیشوایی معنوی و امام را الگوی ایمانی برای جامعه اسلامی معرفی می‌کند و معتقد است که امر دین از امر سیاست جداست و حکمرانی سیاسی به خود مردم واگذار شده است (غروی، ۱۳۹۲). مقصود از الگوی ایمانی معرفی امام به عنوان فردی است که از لحاظ فکر، عاطفه و رفتار، ایمان به خدا و حقیقت دینداری را در وجود خویش متجلی کرده و می‌توان او را ایمان مجسم و متبلور دانست.

بنابر چنین تعریفی از واژه «ولی»، امام علی علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام، تنها الگوی دینداری و ایمان خالصانه برای مسلمانان به‌شمار می‌روند و حق ویژه‌ای در امور سیاسی جامعه اسلامی ندارند و از این رو امام معصوم و غیر او در داشتن حق حاکمیت سیاسی یکسان هستند. این نظریه با استناد به آیه «وَأْمُرُهُمْ سُورِي بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) و برخی از نامه‌ها و خطبه‌های امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه (نامه ۶ و خطبه ۹۲) این نگرش را پشتیبانی می‌کند که واقعه غدیر، ارتباطی به نصب پیشوای سیاسی ندارد و پیامبر در آن زمان و مکان، امام علی علیه السلام را به‌عنوان بهترین الگوی ایمانی به مردم معرفی کرده است.

در این مقاله با تحلیل و بررسی درون و برون‌متنی آیات و گزارش‌های تاریخی مربوط به غدیر و دیگر ادله مربوط به مسئله امامت، از جمله آیات مشورت (آل عمران: ۱۹۵ و شوری: ۳۸) و برخی نامه‌ها و خطبه‌های امام در نهج‌البلاغه مدعیات نظریه یادشده بررسی و نقد می‌شود.

۱. واقعه غدیر خم و معرفی امام علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به‌عنوان ولی مؤمنان، از موضوعات مهم و بحث‌انگیز تاریخ اسلام است. فراوانی گزارش‌های تاریخی به‌صورت تواتر امکان انکار اصل حادثه را منتفی کرده و از این رو همه عالمان مسلمان از هر فرقه و گروهی به وقوع قطعی چنان رویدادی اعتراف دارند. تفاوتی که میان پیروان مکتب اهل‌بیت علیهم السلام با دیگر فرقه‌های اهل سنت در این رابطه وجود دارد، در تفسیر این حادثه و نتایج اعتقادی و عملی رفتار پیامبر در آن زمان و مکان دارد. اهل سنت عموماً حادثه غدیر را به توصیه عاطفی





پیامبر ﷺ دربارهٔ محبت و دوستی با اهل بیت ﷺ و امام علی ﷺ تفسیر و نصب امام به‌عنوان پیشوای سیاسی را انکار می‌کنند؛ اما پیروان مکتب اهل بیت ﷺ با استناد به ادلهٔ فراوان و شواهد درون و برون‌متنی واقعهٔ غدیر، آن را روشن‌ترین دلیل بر انتصاب امام ﷺ به خلافت سیاسی پس از پیامبر می‌دانند. در این خصوص توجه به چند نکته اهمیت دارد:

یکم: به باور اکثریت قریب به اتفاق شیعیان، پیامبر اسلام ﷺ در روز هجدهم ذی‌الحجهٔ سال دهم هجرت، امام علی ﷺ را به‌عنوان جانشین سیاسی، دینی و معنوی خود معرفی کرده است. این رویداد مهم و سرنوشت‌ساز نه تنها از طریق عالمان و تاریخ‌نگاران شیعه، بلکه از طرق اهل سنت نیز به‌صورت متواتر نقل شده است. واقعهٔ غدیر خم توسط صد و ده نفر از اصحاب و هشتاد و چهار نفر از تابعین روایت شده است و عالمان پرشماری از اهل سنت و شیعه آن را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که جای هیچ‌گونه تردید و تشکیکی در وقوع چنان رویدادی باقی نمی‌ماند (حسینی طهرانی، ۱۳۸۰، ج ۷).<sup>[۱]</sup>

آنچه که از طریق اهل سنت، دربارهٔ رویداد غدیر خم نقل شده، به دو گونه است:

۱. برخی از کتاب‌ها ضمن پرداختن به شأن نزول آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده: ۶۷) به بیان ماجرای نصب امام علی ﷺ به ولایت پس از پیامبر ﷺ تصریح کرده و نزول آیه یاد شده را در همین راستا دانسته‌اند.

۲. برخی دیگر از کتاب‌های اهل سنت تنها به اصل ماجرا اشاره کرده و ذکر آن را از آیه به میان نیاورده‌اند.

دوم: چنان‌که پیشتر اشاره شد، شیعه و سنی بر این موضوع متفق‌اند که پیامبر اکرم ﷺ در روز هجدهم ذی‌الحجهٔ سال دهم هجرت و در حضور نزدیک به صد هزار نفر از مسلمانان، دست امام علی ﷺ را بالا برد و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ أَللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ» علاوه بر اکثریت قریب به اتفاق شیعیان، بسیاری از عالمان و محققان اهل سنت نیز اعتراف کرده‌اند که مقصود پیامبر از کلمهٔ «مولا» همان ولایت و سرپرستی عام و کلی است که شامل ولایت و پیشوایی سیاسی پس از ایشان هم می‌شود.

واژه مولا در لغت به معنای سرور، مخدوم و سرپرست است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل حرف میم). بنابراین پیامبر ﷺ با معرفی امام علی علیه السلام به عنوان ولی مؤمنان، او را به سرپرستی امور دینی و دنیایی مردم، پس خود، نصب فرموده است. بر درستی برداشت این معنا از واژه مولا، شواهد فراوانی وجود دارد که به بخشی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بسیاری از مفسران و عالمان اهل سنت و اکثریت قریب به اتفاق عالمان و مفسران شیعی، اذعان کرده‌اند که آیه شریفه تبلیغ<sup>[۲]</sup> در روز غدیر خم و در ارتباط با معرفی و انتصاب امام علی علیه السلام به مقام ولایت عام - پس از پیامبر نازل شده است.

«ای پیامبر! آنچه را که از سوی خداوندگار به سوی تو نازل شده است به مردم برسان و اگر چنین نکنی، پس رسالت را به مردم نرسانده‌ای و خداوند تو را از گزند مردم ننگه خواهد داشت. یقیناً خداوند کافران را هدایت نخواهد کرد»

از طنین آیه و جملات آن، به روشنی می‌توان فهمید که مسئله بسیار مهمی در میان بوده که پیامبر ﷺ باید به مردم می‌رسانده است. یقیناً این موضوع نمی‌توانسته یک موضوع ساده یا مثلاً حکمی فقهی یا اخلاقی باشد؛ بلکه به صورت طبیعی، مسئله‌ای بوده که ابلاغ آن برابر با کل رسالت پیامبر ﷺ به حساب می‌آمده است. از سوی دیگر آن مسئله چنان حساس بوده که واکنش‌های احتمالی خطرناکی را در پی داشته و همین امر، پیامبر را در ابلاغ آن دچار تردید کرده بود.

آیا هیچ مسئله‌ای جز معرفی و نصب جانشین سیاسی پیامبر ﷺ می‌تواند از چنان اهمیت و حساسیتی برخوردار باشد؟! روایات شیعه و سنی گویای این حقیقت است که آیه یاد شده در شأن امام علی علیه السلام و در ارتباط با نصب ایشان به امامت و ولایت پس از پیامبر ﷺ نازل شده است. به عنوان نمونه، ابن عساکر به سند صحیح از ابی سعید الخدری نقل می‌کند که آیه کریمه تبلیغ در روز غدیر خم بر پیامبر اکرم ﷺ و در شأن امام علی علیه السلام نازل شده است (رضوانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۴۷).

همچنین خبری، از محدثان اهل سنت، به سند صحیح از ابن عباس نقل می‌کند که این آیه در شأن امام علی علیه السلام نازل شده است. در این آیه خداوند پیامبر ﷺ را به تبلیغ انتصاب





ولایت امام علی علیه السلام به جانشینی پس از خود امر کرده و پیامبر پس از نزول این آیه دست امام علی علیه السلام را بالا برد و فرمود: «هر کس من مولای اویم این علی مولای اوست!» (همان).

بر این اساس آیا می‌توان باور کرد و آیا ساده‌انگاری نیست که گفته شود خداوند توصیه به محبت و دوستی امام علی علیه السلام را از پیامبر صلی الله علیه و آله خواسته و پیامبر نیز در چنان شرایط زمانی، مکانی و زیر تابش سوزان خورشید، مردم را نگه داشته تا آنان را به دوستی امام علی علیه السلام امر کند؟! آیا می‌توان باور کرد مسئله دوستی امام علی علیه السلام (که در این فرض، امری اخلاقی به‌شمار می‌رود) چیزی است که عدم تبلیغ آن برابر با بی‌اثر بودن رسالت ۲۳ ساله پیامبر است؟! افزون بر این، چه امری می‌توانست پیامبر صلی الله علیه و آله را دچار هراس و تردید کند به‌طوری که از واکنش‌های احتمالی یارانش بیمناک شود؛ جز مسئله خلافت سیاسی پس از او؟! زیرا مسئله دوستی و سفارش به محبت یا معرفی امام به‌عنوان الگوی ایمانی، مسئله‌ای چنان حساسیت‌برانگیز نبود که خداوند به پیامبر قوت قلب دهد و او را مطمئن کند که از گزند مردم در امان خواهد بود. پیامبر صلی الله علیه و آله در طول سال‌های رسالت بارها در مواقع گوناگون از امام علی علیه السلام دفاع کرده و مردم را به دوستی و مودت او و بهره‌بردن از علم و حکمت او سفارش کرده بودند و این امر جز واکنش‌های گذرا و مقطعی پیامدی در پی نداشت.

۲. شاهد دیگر بر اینکه مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله از «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» ولایت عام و کلی است که شامل ولایت سیاسی هم می‌شود، این است که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از نصب امام علی علیه السلام به ولایت، از مردم بر ولایت خویش اعتراف گرفت و فرمود: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ يَا رَسُولَ اللَّهِ!» آیا من از خود شما به شما سزاوارتر نیستیم؟! همه حاضران گفتند: آری! ای رسول خدا! پس از آن پیامبر فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ». آیا عاقلانه است که پیامبر صلی الله علیه و آله بفرماید: آیا من از خود شما به شما دوست‌تر نیستیم؟! آیا ممکن است گفته شود مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله در جمله اول (الست اولی بکم من انفسکم) اولویت در شئون سیاسی و اجتماعی است؛ اما در جمله دوم (من کنت

مولاه... مقصودش از ولایت، دوستی امام و الگویی ایمانی بودن اوست؟! یقیناً کلمه «اولی بکم» در جمله اول پیامبر به معنای اولی به تصرف و صاحب اختیار است؛ بنابراین سیاق کلام پیامبر ﷺ دلالت روشنی بر این حقیقت دارد که کلمه «مولا» در «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» هم به معنای ولایت عام سیاسی، اجتماعی و دینی است. به ویژه اینکه در بعضی از تعبیرها «من بعدی» دارد که این قید با مفهوم دوست داشتن سازگاری ندارد؛ زیرا عاقلانه نیست که پیامبر بفرماید علی را پس از من دوست داشته باشید! بنابراین پیامبر ﷺ می‌خواهد بگوید: ای مردم! علی امام و سرپرست شما پس از من است!

۳. قرینه دیگر بر اینکه مفهوم مولی در کلام پیامبر ﷺ ولایت عام دینی و دنیایی هر دو بوده، معنایی است که حاضران، اعم از اصحاب و دیگران، از کلام پیامبر فهم کردند. چنان که پس از معرفی امام علی ﷺ همه اصحاب، به ویژه خلیفه اول و دوم، با امام ﷺ به عنوان ولی و جانشین پیامبر بیعت کردند و به او تبریک گفتند؛

۴. معرفی امام علی ﷺ به عنوان خلیفه، وصی و امام پس از پیامبر ﷺ مسئله‌ای نیست که تنها در روز غدیر خم مطرح شده باشد. این مسئله از همان ابتدای رسالت پیامبر ﷺ در مواقع و موارد گوناگونی از سوی پیامبر ﷺ تبیین شده است. در این راستا می‌توان به حدیث یوم‌الانذار (یوم‌الدار) (امینی، ۱۳۹۷ ق، ج ۲، ص ۲۷۸) و حدیث منزلت (متقی هندی، ۱۳۱۲ ق، ج ۵، ص ۷۲۴ و ج ۶، ص ۳۹۰) که به صورت صریح، و حدیث سفینه (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۶۳۳) و حدیث تقلین (صدوق، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳) که به دلالت التزامی بر خلافت و جانشینی عام امام علی ﷺ و فرزندان او پس از پیامبر دلالت می‌کند، اشاره کرد. مرحوم علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین در کتاب شریف المراجعات می‌فرماید: حدیث منزلت از احادیث متواتر است و گروه بسیاری از اصحاب پیامبر آن را روایت کرده‌اند. این حدیث از افرادی مانند سعد بن ابی وقاص، معاویه، جابر، ابوسعید الخدری، عبدالله بن عمر، عمر بن الخطاب، اسماء بنت عمیس، ابوهریره، و... نقل شده است. آنها اعتراف کرده‌اند که پیامبر ﷺ هنگام عزیمت به سوی تبوک، امام علی ﷺ را در مدینه به جای خود گماشت و پس از اظهار ناراحتی امام از عدم همراهی با پیامبر ﷺ و اجبار به ماندن در کنار زنان





و کودکان، به او فرمود: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَأَنْبِيٌّ بَعْدِي!» آیا راضی نمی شوی که نسبت به من، چون هارون نسبت به موسی باشی؛ جز اینکه پس از من پیامبری نیست؟! (متقی هندی، ۱۳۱۲ق ج ۵، ص ۷۲۴ و ج ۶، ص ۳۹۰). در این سخن شریف، پیامبر ﷺ همه مناصب دینی و دنیایی خود را که از جانب خداوند به او عطا شده بود، برای امام علی علیه السلام ثابت دانسته و از آن میان تنها منصب پیامبری را استثنا کرده است (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴-۱۱۵).

افزون بر این، نزدیک به صد کتاب از کتاب‌های معتبر اهل سنت، این حدیث را در خود ثبت کرده‌اند. برخی از این کتاب‌ها عبارت است از صحیح بخاری، ج ۶، ص ۳ در باب غزوة تبوک؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۰، باب فضائل علی علیه السلام؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۵، باب فضائل أصحاب النبی ﷺ، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۷۳؛ سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۱۶۳ غزوة تبوک (شرف‌الدین، ۱۴۰۲ق. ص ۳۲۴-۳۳۰).

در حدیث یوم‌الانذار که در اوائل بعثت پیامبر ﷺ روی داده است، پیامبر ﷺ در برابر بزرگان قریش و از جمله عمویش ابوطالب، دست امام علی علیه السلام را گرفت و فرمود: «این علی پس از من وصی و وزیر و جانشین من است؛ از او بشنوید و اطاعتش کنید» (متقی هندی، ۱۳۱۲ق، ج ۶، ص ۳۹۲).

ابن هشام در سیره خود آورده است که پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام فرمود: «انت الخلیفه من بعدی؛ تنها تو جانشین پس از من هستی» (ابن هشام، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۶۳). در این راستا روایات معتبر دیگری نیز وارد شده است که پیامبر ﷺ به صراحت یا اشارت، مسئله خلافت اهل بیت را بیان فرموده است. حدیث سفینه<sup>[۳]</sup> (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۳) و حدیث ثقلین<sup>[۴]</sup> (شیخ صدوق، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳) از روایات مشهور و معتبر میان اهل سنت و شیعه است و هر دو به دلالت التزامی، بر جانشینی اهل بیت را در شئون مختلف سیاسی و غیر آن دلالت دارد.

در روایت دیگری آمده است که مردی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای پیامبر خدا! آیا علی راست می‌گوید که خداوند پس از شما رهبری مردم را به او تفویض کرده است؟ پیامبر فرمود: علی امیر مؤمنان است و ولایت او از جانب خداست... همانا علی خلیفه خدا و حجت

اوست، او امام مسلمین است. «إِنَّ عَلِيًّا خَلِيفَةُ اللَّهِ وَ حُجَّةُ اللَّهِ وَ إِنَّهُ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ...» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق. ص ۱۹۴).

پیامبر به امام علی علیه السلام فرمود: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِمَامُ الْمُتَّقِينَ يَا عَلِيُّ أَنْتَ سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ وَ وَارِثُ عِلْمِ النَّبِيِّينَ... يَا عَلِيُّ أَنْتَ خَلِيفَةُ خَيْرِ الْمُرْسَلِينَ يَا عَلِيُّ أَنْتَ مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْحُجَّةُ بَعْدِي عَلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ؛ ای علی! تو امیر مؤمنان و پیشوای اهل تقوایی، ای علی! تو آقای اوصیا و وارث علم پیامبرانی، ای علی! تو جانشین پیامبران هستی، ای علی! تو پیشوای مؤمنانی، ای علی! تو حجت خدا بر همه مردمان هستی!» (مجلسی، ج ۲۷، ص ۱۹۹).

پنجم: عقل، فطرت، سیره عقلا، سیره پیامبران پیشین و سیره خود پیامبر صلی الله علیه و آله، دلالت روشنی بر لزوم نصب جانشین از سوی آن حضرت برای دوران پس از حیات خود دارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۵). تاریخ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله گواه این واقعیت است که هرگاه، حتی برای مدت یک روز، از مدینه خارج می شد، کسی را به جای خود می گماشت تا امور اجتماعی و سیاسی را سامان دهد و امر مردم، حتی برای مدت چندین ساعت بر زمین نماند (همان). حال آیا ممکن است که پیامبر صلی الله علیه و آله، با توجه به شرایط خاص فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، دینی و امنیتی که جامعه اسلامی را در وضعیت حساسی قرار داده بود، مردم را به حال خود رها کند و با درگیر کردن آنها به مسئله خلافت که به صورت طبیعی، موجب پدید آمدن اختلافها و تنش های زیادی می شد و نتیجه حاصل از آن هم معلوم نبود، امر جانشینی خود را به مردم کوچه بازار واگذار کند؟ اساساً آیا چنان مردمی توانایی تعیین امیر و حاکم صالح را برای خود داشتند؟ با توجه به اینکه در آن زمان تفکیک امور دینی از امور دنیایی به دشواری قابل تمییز بود و هرکس متولی امور دنیایی می شد، به طور طبیعی، بر امور دینی هم تسلط و دخالت می یافت، آیا می توان گفت که پیامبر صلی الله علیه و آله امور دنیایی را به مردم و امور دینی را به امام علی علیه السلام واگذار کرد؟

این مسئله چنان روشن و عقلایی است که حتی خلیفه اول و دوم هم برای پس از مرگ خود در اندیشه تعیین جانشین بودند (مسعودی، ۱۴۴۶ق، ج ۳، ص ۲۲-۲۱). آیا آن دو نفر از





پیامبر ﷺ به مردم دلسوزتر بودند؟ آیا آن دو ضرورت نصب جانشین را بهتر از پیامبر ﷺ می فهمیدند؟! چنین تلقی ساده‌انگارانه و غیرعالمانه‌ای از سیره و رفتار سیاسی پیامبر ﷺ، یقیناً جفایی نابخشودنی در حق آن الگوی حکمت و عقلانیت است؛

۲. در نظریه امامت، الگوی ایمانی، نظریه پرداز، با ارائه تفسیر تازه‌ای از آیه شریفه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ ضمن انکار تلویحی نزول این آیه در روز غدیرخیم، اکمال دین و اتمام نعمت را ناشی از پایان یافتن رسالت پیامبر و تبلیغ آموزه‌های دین دانسته است! احکامی که به زعم او در پیش و پس از این آیه بیان شده است (غروی، ۱۳۹۲). برخلاف آنچه این نویسنده ادعا کرده است، شواهد بسیاری بر این معنا دلالت می کند که نه تنها آیه اکمال در روز غدیرخیم نازل شده بلکه قرائن فراوانی بر ارتباط محکم و منطقی آیه با نصب امام علی علیه السلام به عنوان جانشین پیامبر دلالت دارد. در این راستا توجه به چند نکته اهمیت دارد:

نکته اول: این قسمت از آیه سوم از سوره مائده، هیچ ارتباط منطقی با صدر و ذیل آیه ندارد؛ بلکه یک مطلب جداگانه و مستقل را بیان می کند. شواهد این مدعا عبارتند از:  
الف) اگر این قسمت از آیه برداشته شود و صدر و ذیل آیه با هم در نظر گرفته شود و محتوای آن مورد توجه قرار گیرد ملاحظه خواهد شد که در معنای آیه هیچ خللی پیش نمی آید (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۱۶۹)؛

ب) شأن نزول این قسمت از آیه، غیر از شأن نزول قسمت اول و ذیل آیه است؛ چه شأن نزول آیه در مورد وقوف در عرفات و روز عرفه باشد و چه مربوط به ماجرای غدیرخیم. کلام مفسران نشان می دهد که این قسمت از آیه، مستقل است و ربطی به صدر و ذیل آن ندارد (همان، ص ۱۷۰).

ج) قسمت اول و آخر آیه شریفه همانند آیات سوره بقره (۱۷۳)، انعام (۱۴۵)، نحل (۱۱۵) است و از نظر محتوا و موضوع، هیچ ارتباط منطقی با جملات ... الیوم اکملت لکم ... فلا تخشوه و اخشونی ... ندارد. در این قسمت از آیه، خداوند آن روز به خصوص را این گونه توصیف می کند:

۱. روز ناامیدی کفار از دین مسلمانان؛

۲. مسلمانان پس از این روز دیگر نباید از کفار بترسند؛ زیرا با اتفاقی که در آن روز افتاده، دین، چنان محکم و استوار شده که دیگر از گزند کافران در امان خواهند بود و تنها باید از خداوند و سنت‌های او بترسند که در صورت بی‌اعتنایی به آن حکم الهی، هم آن نعمت‌ها را از کف خواهند داد و هم سختی‌های فراوانی برایشان پدید خواهد آمد و هم باید منتظر کیفر اخروی خداوند باشند؛

۳. در این روز دین به اکمال رسیده است؛

۴. در این روز نعمت الهی بر مسلمانان تمام شده است؛

۵. با این واقعه خداوند اسلام را به‌عنوان دین، برای مسلمانان پسندیده است (همان، ص ۱۷۱).

از این خصوصیات روشن می‌شود که تا قبل از این روز، اسلام آنچنان محکم و استوار و تزلزل‌ناپذیر نبود و راه نفوذ در آموزه‌های دین و اتحاد مسلمانان باز بود؛ آنچنان که کفار، طمع و امید داشتند که اسلام را در آینده از بین ببرند. ولی خداوند با آن حکم، آنها را نا امید کرد و به مسلمانان اطمینان داد که ترس و هراس از جانب کافران نسبت به آینده اسلام را از دل بیرون کنند که با آمدن آن حکم الهی، کفار هرگز نخواهند توانست در معارف اسلام و پیشرفت و اتحاد جامعه اسلامی خللی وارد کنند؛ اما باید از سنت الهی بترسند که اگر به آن حکم، بی‌اعتنایی کنند و آن را پشت سر اندازند، آن تحریف و این تفرقه و تشتت، این بار نه به دست کفار، بلکه به دست خود مسلمانان روی خواهد داد (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۰۳).

حوادث تاریخی جامعه اسلامی پس از پیامبر ﷺ تا به امروز، حقیقت این هشدار و انذار الهی را به‌خوبی نشان می‌دهد. مسلمانان با سرپیچی از دستور خداوند و وانهادن امر پیامبر در مسئله ولایت اهل بیت علیهم‌السلام، با اسلام همان کردند که از روز نخست آرزوی قلبی کافران بوده و هست!؟

حال این سؤال مطرح است که در آن روز چه حکمی نازل شد که این خصوصیات را به دنبال داشت؟ آیا بیان احکام گوشت‌های حلال و حرام، می‌تواند موجب ناامیدی کفار و رفع ترس مسلمانان شود؟! مسلماً چنین امری مورد تأیید عقل سلیم نخواهد بود؛ زیرا با بیان چند حکم فقهی مربوط به مأكولات، هرگز کفار از رخنه در دین و جامعه اسلامی ناامید





نمی‌شوند؟! به علاوه، این احکام در سوره‌های (بقره: ۱۷۳، انعام: ۱۴۵، نحل: ۱۱۵) بیشتر نیز بیان شده بود. آیا می‌توان باور کرد که با بیان چند حکم فقهی مربوط به خوردنی‌ها، چنان تحولی در دین و جامعه دینی پدید آمد که دین به اکمال رسید، نعمت خداوند تمام شد و اکنون اسلام به‌عنوان یک دین سازنده و تعالی‌بخش مورد رضایت خداوند قرار گرفت؟! اگر گفته شود که شأن نزول آیه مربوط به روز عرفه است، باز هم همین پرسش مطرح می‌شود که آیا اجتماع مسلمانان در روز عرفه و کامل شدن مراسم و مناسک حج می‌تواند باعث ناامیدی کفار بشود؟! هرگز چنین اجتماعی در روز عرفه نخواهد توانست باعث ناامیدی کفار از دین شود؛ زیرا پیشتر با فتح مکه این اجتماع فراهم آمده بود و اضافه بر این، آیه برائت نیز نازل شده بود و کفار از تغییر مناسک حج ناامید شده بودند! بنابراین آیه ربطی به عرفات و مراسم حج ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۱۷۵).

از نظر عقل، تجربه و گزارش‌های تاریخی روشن است که کفار و منافقان (که در حقیقت کافرند) منتظر این بودند که بعد از مرگ پیامبر ﷺ که رکن اساسی اسلام بود، ضربه کاری خود را بر پیکر اسلام بزنند و دین جوان و نواخته اسلام را از ریشه برکنند؛ اما هنگامی که پیامبر ﷺ از طرف خداوند، امام علی علیه السلام را به جانشینی خود منصوب کرد، کافران و منافقان نسبت به آینده اسلام و شکست آن ناامید شدند.

۴. مفسران گفته‌اند: سوره مائده مدنی است؛ مگر آیه «الیوم اکملت لکم دینکم...» که در مکه یا در راه مدینه و مکه نازل شده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۴۱). از این کلام مفسران معلوم می‌شود که این قسمت از آیه، مستقل است؛ چون این مطلب را در مورد کل آیه سوم نگفته‌اند.

نکته دوم: ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که اگر بپذیریم این قسمت از آیه، هم از نظر موضوع و هم از نظر پیام و هم از نظر طنین با قبل و بعد خود متفاوت است و مطلب مستقلی را بیان می‌کند، پس چرا به صورت آیه‌ای مستقل قرار داده نشده و در وسط این آیه جا گرفته است؟

پاسخ: در پاسخ به این پرسش، نظریه‌های متعددی مطرح شده است:

الف) با نگاهی اجمالی به این آیه ملاحظه می‌شود که خداوند یک روز خاص را با

ویژگی‌های ویژه بیان می‌کند. از آن خصوصیات برجسته، اهمیت فوق‌العاده آن روز معلوم می‌شود. به سبب اهمیت این آیه، پیامی که از طریق این آیه باید به نسل‌های بعد منتقل شود و جریانی که در آن روز به خصوص رخ داده است، آیه را در معرض احتمال تحریف قرار می‌دهد. خداوند متعال برای محافظت آیه از تحریف و تغییر، آن را در لابه‌لای آیه‌ای با محتوای غیرمرتبط قرار داده است تا انگیزه تحریف‌کنندگان احتمالی را برای تحریف آن کاهش دهد. این یک شیوه عقلاهی است که گاه برای محفوظ ماندن یک چیز نفیس از دستبرد سارقان، آن را با چیزهای ساده و کمتر جلب‌توجه‌کننده می‌آمیزند تا سارقان متوجه آن نشوند. مثل کسی که پول‌ها یا جواهرات خود را لابه‌لای جویات منزل جاسازی می‌کند (همان، ص ۲۷۱).

### تفسیر آیه از نگاه روایات

در اینکه شأن نزول آیه «الیوم اکملت لکم دینکم...» (مائده: ۳) چیست؟ روایات بسیاری در کتاب‌های شیعه و سنی نقل شده که همه بر این نکته اتفاق نظر دارند که قطعه میانی آیه سوم از سوره مائده در ارتباط با ماجرای غدیر خم و انتصاب امام علی علیه السلام به خلافت و ولایت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است. در این مجال کوتاه به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

۱. خوارزمی در کتاب مناقب از ابی سعید خدری چنین نقل می‌کند: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا النَّاسَ إِلَى عَلِيٍّ فِي غَدِيرِ خُمٍّ أَمْرًا بِمَا كَانَتْ تَحْتَ الشَّجَرَةِ مِنْ شَوْكٍ فَقُمَّ وَ ذَلِكَ يَوْمَ الْخَمِيسِ ثُمَّ دَعَا النَّاسَ إِلَى عَلِيٍّ فَأَخَذَ يَضْبَعِيهِ فَرَفَعَهُمَا حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَى بِيَاضِ إِبْطِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ لَمْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ الْيَوْمِ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...» (خوارزمی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۵).

روزی که پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را به گرد غدیر خم فراخواند، فرمان داد تا خار و خاشاک زیر درخت را جاروب کردند و آن روز، پنج‌شنبه بود، سپس مردم را دعوت کرد تا به سوی علی علیه السلام بیایند. پیامبر صلی الله علیه و آله بازوی علی را گرفت و آنچنان بالا برد که سفیدی زیر بغل پیامبر صلی الله علیه و آله معلوم شد. هنوز پیامبر صلی الله علیه و آله و مردم پراکنده نشده بودند که این آیه نازل شد:





«امروز دینتان را کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم و اسلام را به‌عنوان دین، برایتان پسندیدم». این روایت را علی بن محمد حموی، در جلد اول کتاب فرائد السبطين، صفحه ۷۳-۷۴ نیز نقل کرده است.

۲. عبدالله حسکانی، جلد اول کتاب شواهد التنزیل، صفحه ۲۰۲ چنین آورده است: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَنْ صَامَ يَوْمَ ثَمَانِيَةِ عَشَرَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ صِيَامَ سِتِّينَ شَهْرًا وَ هُوَ يَوْمٌ غَدِيرِ خُمٍّ لَمَّا أَخَذَ النَّبِيُّ يَدِيَّ عَلِيٍّ فَقَالَ: أَلَسْتُ وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: بَخَّ بَخَّ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ!! وَ أَنْزَلَ اللَّهُ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...! ابوهريره گفت: هر کس روز هجدهم از ماه ذی‌الحجه را روزه بدارد، خداوند به او پاداش شصت ماه روزه‌داری را عطا فرماید. این روز همان روز غدیرخیم است که پیامبر دست علی علیه السلام را گرفت و فرمود: آیا من سرپرست مؤمنان نیستم؟ همه گفتند: آری ای رسول خدا! پیامبر فرمود: هر کس من مولای اویم پس این علی مولای اوست! پس از آن عمر بن الخطاب به علی علیه السلام گفت: آفرین بر تو آفرین بر تو ای پسر ابوطالب! زین پس مولای من و مولای همه مؤمنان شدی! خداوند در این روز آیه‌ی الیوم اکملت لکم دینکم ... را نازل کرد» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

علی بن محمد حموی، پس از نقل این روایت می‌گوید: «هذا حديث الغدير و له طرق كثيرة الى ابى سعيد سعد بن مالك الخدرى الانصارى؛ این حدیث غدیر است و برای آن، طرق روایی و رجالی بسیاری تا ابی سعید سعد بن مالک الخدری الانصاری است». این گونه روایات را می‌توان در کتاب‌های المناقب (ابن مغزلی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹)، ترجمه‌ی امام علی بن ابی‌طالب (ابن عساکر، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۷۵) و تاریخ بغداد (الخطیب البغدادی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۹۰) پیگیری کرد.

۳. یکی از مباحثی که در نظریه‌ی امام الگوی ایمانی مورد توجه قرار گرفته است، مسئله‌ی مشروعیت سیاسی در قرآن کریم است. نویسنده‌ی مقاله می‌نویسد: اگر به انتصاب امام علی علیه السلام

توسط پیامبر باور داشته باشیم، لازمه آن تعارض این مسئله با آیاتی است که پیامبر و مؤمنان را به شورا و رایزنی در امور خود فرا می‌خواند! (آل عمران: ۱۵۹ و شوری: ۳۸).

در نقد این ادعا گفتنی است: اساساً این مسئله مشروعیت سیاسی الهی و مسئله واگذاری امور مردم به خودشان، هیچ تعارضی باهم ندارند. می‌توان هم به لزوم و وقوع نصب امام توسط پیامبر باور داشت و هم به استحباب یا وجوب مشورت و رایزنی با مردم در پاره‌ای از امور معتقد شد. خداوند در آیه ۱۵۹ آل عمران به پیامبر چنین خطاب می‌کند: «ای پیامبر! پس به سبب رحمتی که از سوی خداوند به تو رسیده با مردم نرم‌خو و مهربان شدی و اگر فردی خشن و سخت‌دل بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند؛ پس (از روی رحمت و مهربانی) از لغزش‌های آنان درگذر و برایشان آموزش بخواه و با آنها در کارها رایزنی کن! پس چون تصمیم به کاری گرفتی بر خداوند اعتماد کن. یقیناً خداوند اعتمادکنندگان بر خود را دوست دارد». در آیه ۳۸ از سوره مبارکه شوری، در توصیف اهل ایمان و توکل چنین می‌فرماید: «... و کسانی‌اند که دعوت خداوندگار خویش را استجابت می‌کنند و نماز را به پا می‌دارند و کارشان را با رایزنی در میانشان سامان می‌دهند و از آنچه روزی‌شان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند».

در این راستا توجه به چند نکته ضروری است:

اول: آیاتی که در قرآن کریم، پیامبر یا مؤمنان را به مشورت و رایزنی دعوت می‌کند، ناظر به اموری است که مشورت و رایزنی در آن مشروع و موجه است؛ بنابراین هر امری که شرعاً یا عقلاً صلاحیت مشورت در آن نیست، تخصصاً یا تخصیصاً از شمول این حکم خارج است. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، ص ۷۰).

اصولاً مشورت، در جایی مشروعیت و معقولیت پیدا می‌کند که هم امر مورد نظر، قابلیت رایزنی داشته باشد و هم کسانی که طرف مشورت قرار می‌گیرند، صلاحیت قرار گرفتن در چنین موقعیتی را داشته باشند. از این‌رو مشورت در احکام شرعی، مسائل و اموری که عقلاً یا عقلاً وضعیتی روشنی دارند و نیز مشورت با کسانی که صلاحیت آن را ندارند، امر بیهوده و نادرستی است و مسلماً از جانب خداوند توصیه نمی‌شود. به عقیده ما و با تکیه بر ادله دینی و عقلی که پیشتر به پاره‌ای از آن اشاره شد، تعیین جانشین پیامبر و انتخاب حاکم برای





جامعه اسلامی باید به امر خداوند و نصب پیامبر و امام معصوم پیشین انجام گیرد؛ زیرا مردم نمی‌توانند فرد شایسته را شناسایی کنند و اگر به فرض او را بشناسند، انواع موانع فردی و اجتماعی، مانع واگذار کردن امر حکومت به او خواهد شد.

دوم: سیاق آیه ۱۹۵ آل عمران، نشان می‌دهد که توصیه خداوند به پیامبر ﷺ درباره مشورت با مردم، نه یک امر واجب، بلکه یک امر پسندیده و مستحب است که از روی رحمت و مهربانی صورت می‌گیرد و نوعی لطف و مهربانی در حق مؤمنان محسوب می‌شود. سیاق آیه نشان می‌دهد که پیامبر، نه به سبب اینکه خود از حقیقت امور ناآگاه است و برای روشن شدن مسائل باید با مردم مشورت کند، بلکه به سبب اینکه گذشت از لغزش‌ها، استغفار و نیز مشورت با آنان در امور، موجب تلطیف دل‌ها، تحکیم محبت‌ها و دل‌بستگی‌ها و تقویت احساس عزت‌مندی و اعتماد به نفس آنها می‌شود، باید چنین کند. در ادامه آیه، خداوند با این جمله که ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ ابهامی را که ممکن است به ذهن مخاطبان وارد شود و گمان کنند که پیامبر باید با مردم در همه امور مشورت کند و همه جا به نظر آنان هم ترتیب اثر بدهد، را از میان بر می‌دارد و به پیامبر می‌فرماید: وقتی به کاری تصمیم گرفتی (یعنی تصمیم با توست) بر خداوند توکل کن و تصمیمت را عملی نما (چه تصمیم تو عمل به رأی آنان باشد و چه عمل به نظر خودت)! (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۷).

بنابراین اولاً: از آیه نمی‌توان استفاده کرد که پیامبر موظف است در همه امور، به‌ویژه امر تعیین جانشین، با مردم مشورت و نظر آنان را اعمال کند و ثانیاً: اگر بپذیریم که پیامبر موظف بوده است که در امر تعیین جانشین هم با مردم مشورت کند، از آنجا که پیامبر معصوم است و به همه وظایف الهی‌اش عمل کرده است، باید حتماً پس از مشورت با مردم، کسی را برای پس از خود معرفی کرده باشد و اگر بگوییم که امام علی علیه السلام را به‌عنوان جانشین خود معرفی نکرده است، پس به این امر مهم الهی عمل نکرده و گناهکار خواهد بود و این امر با فرض عصمت پیامبر ناسازگار است. از این‌رو، حتی با فرض وجوب مشورت با مؤمنان در امر حکومت، باید بپذیریم که پیامبر صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام را به‌عنوان جانشین خود معرفی کرده است؛ زیرا یقیناً شخص دیگری از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله برای این کار معین نشده است.

سوم: حکمت توصیه‌ی خداوند به پیامبر درباره‌ی مشورت با مردم، برای آن است که این روش نیکو الگویی برای دیگر حاکمان پس از ایشان باشد و از استبداد به رأی و بی‌اعتنایی به نظر مردم بپرهیزند و عقلای آنان را در امور حکومت و حل مشکلات به همکاری بگیرند تا هم به عزت نفس و توانایی‌های آنان بیفزایند و هم مردم احساس کنند که باری را که باید به دوش بگیرند، از خود آنان و برای سامان دادن امور آنهاست و صرفاً انجام یک حکم اجباری نیست. چنین شیوه‌ای یقیناً احساس همدلی و همکاری را در توده‌های مردم و نخبگان جامعه تقویت می‌کند و حل مشکلات و تحقق اهداف اجتماعی با سهولت و کیفیت بیشتری و بهتری انجام می‌شود (همان، ص ۵۸).

چهارم: در آیه ۳۸ سوره شوری آنچه به‌عنوان نقطه قوت و خصلت برجسته شخصیتی مؤمنان مطرح شده است، توجه به ظرفیت‌های عقلانی و تجربی در رسیدگی به امور دنیایی و پرهیز از خودرأیی است. مؤمنان همان‌گونه که به مسائل شرعی و اخلاقی اهمیت می‌دهند، از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های عقلی فردی و جمعی هم که خداوند در اختیار آنان قرار داده است، محروم نمی‌مانند. نکته‌ای که از این آیه فهمیده می‌شود، همین اندازه است و بیش از این نیست؛ اما اینکه آیا مسائل مهم و سرنوشت‌سازی مانند حکومت نیز باید به شوری سپرده شود یا خیر؟ از آیه نمی‌توان استنباط کرد. آنچه که امر مردم است و مربوط به امور شخصی دنیایی آنان است، به خود آنان واگذار شده و خوب است که با مشورت و خرد جمعی به پیش برود؛ ولی آنچه که به خداوند مربوط است و از جمله مسئله حکومت و ولایت، باید از سوی خداوند و پیامبر ابلاغ و انجام شود.

اساساً تعیین اینکه چه مسائلی باید با مشورت و رایزنی دیگران بررسی و تصمیم‌گیری شود، چیزی است که این آیه آن را نمی‌فهماند و آیه درصدد بیان چنین امری نیست؛ بنابراین آیه مورد نظر فاقد قابلیت اطلاق است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۶۳). سعه مفهومی و مصادیق «امرهم» در آیه باید از طریق وحی، عقل و تجربه بررسی شود؛ بنابراین اگر با ادله محکم عقلی و روایی و دیگر آیات قرآن اثبات شود که تعیین امام و پیشوای سیاسی و دینی امری است که جز به نصب الهی و تعیین شرایط و ویژگی‌های ضروری آن توسط خداوند، پیامبر و امام پیشین، میسر نمی‌شود و در این خصوص مردم نمی‌توانند طرف مشورت قرار گیرند، موافق با مفاد آیه مشورت خواهد بود.





۴. نویسنده مقاله امام الگوی ایمانی، برای اثبات نظر خود به برخی سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و نامه‌های حضرت به معاویه استناد می‌کند و براساس آن به مشروعیت حکومت بر پایه رأی و نظر مردم فتوا می‌دهد. در این خصوص باید گفت:

اول: اگر برای اثبات مشروعیت رأی مردم در انتخاب حاکم بخواهیم به برخی خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه استناد کنیم، چنین مستنداتی یقیناً با ده‌ها دلیل دیگری که بر لزوم نصب امام و پیشوای سیاسی پس از پیامبر توسط خداوند دلالت دارد، متعارض خواهد بود و به همین سبب باید از ظاهر سخنان امام در نهج البلاغه دست کشید و آن را بر روش مجادله با رقیب، بر اساس مقبولات او حمل کرد.

دوم: سخنان و نامه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه پس از رسیدن به خلافت صادر شده است. در چنان فضای فکری که بسیاری از آموزه‌های اسلام دستخوش تحول و دگرگونی قرار گرفته بود و با ممنوعیت کتابت و روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله، سخنان آن حضرت نیز به دست فراموشی سپرده شده بود، دیگر استناد به حق الهی و نصب از طرف پیامبر مورد قبول مردم، به‌ویژه افرادی مانند معاویه قرار نمی‌گرفت و امام مجبور بود با نگرش‌ها و باورهای مورد قبول عامه مردم با طرف مقابلش به مجادله بپردازد. خود امام در نهج البلاغه به این مسئله اشاره می‌کند و می‌فرماید: دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُوا عَيْرِي فَاِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ اَمْرًا لَهُ وَجُوهُ وَ اَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَ اِنَّ الْاَفَاقَ قَدْ اَغَامَتْ وَ الْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ وَ اِعْلَمُوا اَنِّي اِنْ اُجِبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا اَعْلَمُ وَ لَمْ اُصْغِ اِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَنَبِ الْعَاتِبِ وَ اِنْ تَرَكَتُمُونِي فَاِنَا كَاَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَلِيْتُمُوهُ اَمْرُكُمْ وَ اَنَا لَكُمْ وَ زِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّْي اَمِيْرًا (امامی و آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹)؛ مرا رها کنید و دیگری را برای خلافت بجویید؛ چراکه ما به استقبال کاری می‌رویم که چهره‌ها و رنگ‌های گوناگونی دارد که دل‌ها بر آن استوار نماند و عقل‌ها بر آن ثبات نگیرد و (اکنون هنگامه‌ای است که) افق‌ها پوشیده شده و راه روشن ناشناخته شده است... .

سوم: معاویه مدت‌ها پیش از خلافت امام علی علیه السلام مقدمات خلافت را در شام برای خود مهیا کرده بود و حتی در زمان محاصره خانه عثمان او را یاری نکرد تا کشته شود و راه برای

خلافت او هموار گردد. وقتی امام علیه السلام به خلافت رسید و فرمان عزل او را صادر کرد، به بهانه خونخواهی عثمان عَلم مخالفت با امام علیه السلام را برافراشت و حکم امام را نپذیرفت؛ از این رو مکاتباتی میان امام و معاویه صورت گرفت که سیدرضی در نهج البلاغه شانزده نامه از آن را آورده است. معاویه افزون بر اینکه زیر بار بیعت با امام علی علیه السلام نرفت، توطئه‌هایی علیه امام نیز صورت داد و حتی دیگران را نیز بر ضد امام شوراند. او طلحه و زبیر را تشویق به نقض بیعت و جنگ با امام علیه السلام کرد (معتزلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷) و به بهانه‌های واهی، مشروعیت خلافت امام را زیر سؤال می‌برد.

امام در نامه ششم نهج البلاغه که پس از جنگ جمل نوشت و توسط جریر بن عبدالله به شام فرستاد، به این شبهه‌افکنی‌ها پاسخ داد و چنین فرمود: «همانا کسانی با من بیعت کرده‌اند که با ابابکر و عمر و عثمان، با همان شرایط، بیعت کرده بودند؛ پس آن که در بیعت حضور داشت، نمی‌تواند خلیفه‌ای دیگر انتخاب کند (اشاره به مخالفت طلحه و زبیر که در ابتدا با امام بیعت کردند و سپس بیعت خود را شکستند) و آن کس که غایب بود نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد (اشاره به خود معاویه که در مدینه حضور نداشت و این را بهانه قرار داده بود). همانا شورای مسلمانان از آن مهاجرین و انصار است؛ پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام و رهبر خود خواندند، پس رضایت خدا هم در آن است؛ حال اگر کسی کار آنان را نکوهش یا بدعتی پدید آمده بداند، او را به جایگاه بیعت قانونی باز می‌گردانند و اگر سرباز زد با او پیکار می‌کنند؛ زیرا که به راه مسلمانان در نیامده، خدا هم او را در گمراهی رها می‌کند...» (امامی و آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۵۷۲).

این سخن امام علیه السلام روش استدلال و مناظره بر اساس باورهای دشمن است؛ زیرا معاویه به ولایت و امامت امام علی علیه السلام و نصب الهی و ابلاغ رسول خدا صلی الله علیه و آله اعتقاد ندارد و تنها در شعارهای خود، بیعت مردم و شورای مسلمین را مطرح می‌کند. امام در استدلال با معاویه به ناچار معیارهای مورد قبول او را طرح می‌کند و می‌گوید که اگر بیعت را قبول داری، مردم با من بیعت کردند و اگر شورا را قبول داری، شورای مهاجرین و انصار مرا برگزیدند! دیگر چه بهانه‌ای می‌توانی داشته باشی؟! (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۴۸۵). این استدلال‌ها در صورتی بیان می‌شود که امام در خطبه‌ها و نامه‌های متعدد باور و اعتقاد خود را نسبت به امامت و رهبری عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از آن حضرت بیان کرده است<sup>[۵]</sup> و در مکاتبه با معاویه از روش استدلال جدلی برای مجاب ساختن خصمی که بهانه‌تراشی می‌کند، کمک می‌گیرد.



## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. ادله فراوان عقلی و نقلی، به‌ویژه خطبه و حادثه غدیر، بر نصب امام علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و به فرمان خدا، به‌عنوان پیشوای سیاسی جامعه اسلامی دلالت روشنی دارد.
۲. شواهد درون و برون‌متنی آیه پنج‌سوره مائده، گویای نزول آن پس از معرفی امام علی علیه السلام در روز غدیرخیم است.
۳. مشورت در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما روایی مشورت در امور شخصی و برخی از امور اجتماعی است و اثبات گسترش مصادیق این مفهوم به حوزه ولایت و رهبری، دلائل و شواهد معتبری ندارد. ضمن اینکه شواهد متعددی بر بیرون بودن مسئله ولایت از مصادیق امور مشورت‌پذیر وجود دارد.
۴. سخنان امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه در تبیین منشأ مشروعیت ولایت سیاسی، متفاوت است و با توجه به دلائل پرشماری که بر الهی بودن خاستگاه این مشروعیت دلالت می‌کند، مواردی مانند اجماع مسلمانان، اجماع مهاجر و انصار و غیره از باب سخن بر مبنای مقبول خصم و از سر مجادله مطرح شده است.



## پی‌نوشت‌ها:

[۱] ر.ک: جلال‌الدین، سیوطی، الدر المنثور، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی‌ المرعشی‌ النجفی، ۱۴۰۴ق؛ نورالله، حسینی‌ مرعشی‌ تستری (قاضی‌ نورالله‌ شوشتری)، إحقاق‌ الحق‌ و إزهاق‌ الباطل، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی‌ المرعشی‌ النجفی، ۱۴۰۹ق؛ سیدمحمدحسین، شرف‌الدین، المراجعات، قم: سایه، ۱۳۸۰ و محمدحسن، مظفر، دلائل‌ الصدق‌ لنهج‌ الحق، بیروت: موسسه آل‌البتیت‌ لاحیاء‌ التراث، ۱۴۲۲ق.

[۲] ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده: ۶۷).

[۳] پیامبر فرمود: مثل اهل بیت من در میان شما مثل کشتی نوح است که هر کس بر آن سوار شد، نجات یافت و هر که از آن باز ماند، غرق شد.

[۴] پیامبر فرمود: من در میان شما دو چیز گرانبها باقی می‌گذارم، کتاب خدا و اهل بیت، مادامی که به این دو چنگ زنید، هرگز پس از من گمراه نخواهید شد!

[۵] به‌عنوان مثال در خطبه اول نهج‌البلاغه می‌فرمایند: رسول گرامی اسلام، در میان شما مردم جانشینانی برگزید که تمام پیامبران گذشته برای امت‌های خود برگزیدند؛ زیرا آنها هرگز انسان‌ها را سرگردان‌رها نکردند و بدون معرفی راهی روشن و نشانه‌های استوار، از میان مردم نرفتند.

[۶] ابن‌عساکر در تاریخ دمشق، ج ۲، فخر رازی در مفاتیح‌الغیب و تفسیر کبیر، ج ۱۲، ثعلبی در الکشف و البیان (نسخه خطی)، حموی در فرائد‌السمطین، ج ۱، ابن‌صباغ مالکی در الفصول‌المهمه و آلوسی در روح‌المعانی، ج ۶، از جمله عالمان و محدثان اهل سنت‌اند که ماجرای غدیر خم و نزول آیه ۶۷ سوره مائده را مطرح کرده‌اند.

[۷] از میان عالمان و محدثان اهل سنت که تنها به اصل داستان و حدیث غدیر تصریح کرده ولی ذکر از نزول آیه به میان نیاورده‌اند، می‌توان به احمد بن حنبل در المسند، ج ۴، حاکم نیشابوری در المستدرک، ج ۳، طبری شافعی در الریاض‌النضرة فی فضائل‌العترة، ج ۳، سیوطی در الحاوی‌للفتاوی، ج ۱، بلاذری در انساب‌الاشراف، ج ۲، خوارزمی در المناقب، متقی‌هندی در کنز العمال، ج ۱۳، سمهودی در وفاء‌الوفاء باخبار دارالمصطفی، ج ۲، اشاره کرد. علامه عبدالحسین امینی در کتاب گرانسنگ‌الغدیر ده‌ها کتاب از اهل سنت نام می‌برد که همه آن کتاب‌ها، حدیث غدیر را روایت کرده‌اند. (امینی، ۱۳۷۹ق، ج ۲-۱، ص ۱۴ تا ۱۰۸)



## فهرست منابع

قرآن کریم  
نهج البلاغه

۱. ابن عساکر، علی بن حسن، ترجمه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام من تاریخ مدینة دمشق، ج ۲، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه المحمودی للطباعة و النشر، ۱۴۰۰ ق.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ - ۱۹۸۶ ق.
۳. ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام (مناقب مغازلی)، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۲ ق.
۴. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۵. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، ج ۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق.
۶. امامی، محمدجعفر و محمدرضا آشتیانی، نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۷.
۷. امینی، عبدالحسین، الغدیر، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۷۹ ق.
۸. حسکانی، عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الایات النازلہ فی اهل البیت، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۹. حسینی طهرانی، محمدحسین، امام شناسی، ج ۷، درس های ۹۸ - ۹۹، چاپ هشتم، تهران: موسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام، ۱۳۸۰.
۱۰. حسینی مرعشی تستری (قاضی نورالله شوشتری) نورالله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حموی، ابراهیم بن محمد، فرائد السبطين، ج ۱، بیروت، مؤسسه المحمودی، ۱۳۹۸ ق.
۱۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۸، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۱۳. خوارزمی، احمد بن محمد، المناقب، چاپ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم: الهادی، ۱۳۷۹.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا (۱۶ جلدی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.



۱۶. ربانی گلیپایگانی، علی، عقائد استدلالی، ج ۲، قم: نصاب، ۱۳۸۰.
۱۷. رضوانی، علی اصغر، شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۱، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۴.
۱۸. سبحانی، جعفر، فروغ ولایت، تاریخ تحلیلی زندگانی امیرالمؤمنین علیه السلام، قم: صحیفه، ۱۳۸۷.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. شرف‌الدین، سیدمحمدحسین، المراجعات، قم: سایه، ۱۳۸۰.
۲۱. ———، المراجعات، تحقیق: حسین الراض، بیروت: جمعیة الاسلامیه، ۱۴۰۲ق.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر، برآمدن شیعه و تشیع، ترجمه مهدی زنده، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۳. صدوق، ابن بابویه، الخصال، باب اثنی عشر، قم: اسلامیه، ۱۳۷۰.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۵. طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، تحقیق محمد أبو‌الفضل ابراهیم، ج ۲، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷-۱۹۶۷.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن، الامالی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۲۷. عسکری، سیدمرتضی، نقش عایشه در تاریخ اسلام، چاپ نهم، قم: دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۷۷.
۲۸. ———، عبدالله بن سبا و دیگر افسانه‌های تاریخی، ترجمه سیداحمد فهری زنجانی، قم: مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۹. غروی، علی اصغر، «امام پیشوای سیاسی یا الگوی ایمانی»، سایت ارباب حکمت، تاریخ ۱۳۹۲/۰۸/۱۱.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۱. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۳۲. متقی هندی، کنز العمال، ج ۵ و ۶، حیدرآباد دکن: مطبعه دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۱۲ق.
۳۳. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۳، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.



۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۷، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق لنهج الحق، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۳۶. معتزلی، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۵.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۴، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.



## بررسی و نقد نظریه ناهمسازی وجود شرور با توحید فاعلی خداوند

میثم فروغی\*

### چکیده

منتقدان خداآوری، وجود شرور در جهان را دلیلی بر نفی خدا یا نفی صفات کمالیه او می‌دانند. در مقابل، خداباوران با ارائه پاسخ‌هایی این تلازم را انکار کرده، ادله اثبات خدا را بدون معارض می‌شمرند. یک پاسخ اجمالی این است که انسان به دلیل معلومات اندکش نمی‌تواند حکم به تنافی وجود شرّ با وجود خدا بدهد؛ زیرا ممکن است خداوند به خاطر دلایل قانع‌کننده‌ای که از انسان مخفی است، جلوی شرور را نگرفته باشد.

یکی دیگر از راه‌های حل این شبهه، توجه به ساختار وجودی انسان است. انسان موجودی است مختار؛ در نتیجه، رسیدن او به کمال نیز با انتخاب خوبی‌ها و همراه با تلاش حاصل می‌شود. در این بین، سوء استفاده برخی از انسان‌ها از اختیارشان، شرور اخلاقی را در پی داشته است؛ اما معقول نیست که برای دفع شرور اخلاقی، جلوی راه کمال انسان‌ها گرفته شود. شروری هم که ناشی از اختیار انسان نیستند، از ویژگی‌های طبیعی عالم ماده و زندگی اجتماعی محسوب می‌شوند و موجب امتحان انسان و زمینه رشد او هستند. همچنین بر اساس روایات دینی، خسارت‌هایی که به برخی از انسان‌ها در اثر شرور وارد می‌شود، اگر متأثر از گناهان آنها و نوعی عذاب و تأدیب نباشد، به شیوه‌های گوناگونی از سوی خداوند جبران خواهد شد.

**کلیدواژه‌گان:** خدا، صفات خدا، شرّ اخلاقی، شرّ طبیعی، اختیار.

---

\*. دانشجوی کارشناسی‌ارشد کلام اسلامی مؤسسه امام‌صادق علیه السلام، [foroughi.m65@gmail.com](mailto:foroughi.m65@gmail.com).

## مقدمه

خدای متعال در ادیان توحیدی - به‌ویژه در اسلام - با صفاتی چون قدرت، علم، حکمت و منزّه از ظلم و ستم معرفی شده است؛ دینداران نیز خدای خود را این‌گونه شناخته و باور کرده‌اند و برای این اعتقاد خود ادله و براهین محکمی اقامه می‌کنند. از طرفی این باور و اعتقاد، با سؤالات و اشکالاتی - البته با انگیزه‌های مختلف، مواجهه بوده است. یکی از مسائلی که باعث ایجاد سؤالات و ابهاماتی شده و دستاویز مهمی برای ملحدان و منتقدان خدا باوری گردیده، مسئله وجود شرور و نابسامانی‌های عالم است؛ سؤالاتی از این دست که چرا در جهان خلقت، رنج و سختی وجود دارد؟ چرا خداوند جلوی شر و ناگواری‌ها را نگرفته است؟ آیا بلاها، مصائب، نقص‌ها و... با وجود خدا و صفات او سازگار است؟

عالمان دینی و فیلسوفان برای پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها و گره‌های ذهنی، از دیر باز تلاش‌های علمی زیادی کرده و پاسخ‌های مختلفی ارائه نموده‌اند. (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۵، ص ۹). البته افرادی که در اثر این‌گونه ابهامات فکری، اعتقادات دینی خود را کنار نهاده‌اند نیز کم نبوده‌اند (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶).

از این رو اهمیت این مسئله و ضرورت پرداختن به آن آشکار می‌شود و می‌توان گفت که مسئله شر از مهم‌ترین مباحث الهیات و فلسفه دین به شمار می‌آید (خلیلی نوش‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۹).

ما در این نوشتار بر آنیم که با تحلیل این مسئله، نشان دهیم که وجود شرور در عالم، منافاتی با خدا باوری ندارد و نمی‌توان از آن به‌عنوان دلیلی بر نفی وجود خدا یا صفات او استفاده کرد.

## مقصود از شر

مقصود از شر، هرگونه وضعیت نامطلوب و ناپسندی است که عقل یا طبع انسان - لااقل در ظاهر امر - از آن بیزار بوده و نبودن آن را بر بودنش ترجیح می‌دهد. هر چند در تعریف شر اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد (جبرئیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۴) که محل بحث و تأمل دقیق است؛ اما به نظر می‌رسد که این واژه برای همگان معنای روشنی را تداعی می‌کند



(محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲) و لااقل اغلب مردم و حتی فیلسوفان در تعیین مصادیق شر و وضعیت‌هایی که شر تلقی می‌شوند، اتفاق نظر دارند (ر.ک: پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷). از این رو به ذکر و بررسی اقوال و تعریفات موجود در این زمینه نمی‌پردازیم.<sup>[۱]</sup>

### تبیین شبهه

منتقدان خداباوری، وجود شرور در عالم را معارض با وجود خدا یا نافی صفات او می‌دانند. برخی از آنها وجود شر در جهان را دلیلی بر نبود خدا (ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۸) و برخی دیگر، آن را دلیلی بر فقدان برخی از صفات خدا همچون عدالت (ر.ک: هیک، ۱۳۷۶، ص ۹۶)، قدرت مطلق (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷) یا علم مطلق (ر.ک: گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۴۴۰) پنداشته‌اند. همچنین گروهی از معتقدان به خدا (ثنویه) برای حل مسئله شر به وجود دو آفریدگار معتقد شده و یگانگی خدا را کنار نهاده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰).

به تعبیر دیگر می‌توان گفت که در نظر منتقدان، بین وجود شر و نبود خدا یا نفی صفات کمالیه او تلازم منطقی برقرار بوده یا دست‌کم، وجود شر، دلیلی علیه خداباوری است (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸). آنها می‌گویند اگر خدا عادل است چرا اجازه می‌دهد که شر در جهان وجود داشته باشد؟ اگر هم صفت عدالت او را بپذیریم، پس قدرت و توان دفع شرور را ندارد و اگر دارای قدرت است، پس علم او کامل نیست و راه مقابله با نابسامانی‌ها را نمی‌داند. اصلاً ممکن است خدایی نباشد که بخواهد در مقابل شرور بایستد!

### روش نقد

از آنجا که اشکالات منتقدان مبتنی بر این است که لازمه وجود شر، نبودن خدا یا فقدان صفات اوست، لذا معتقدان به خدا در دفاع از عقیده خود باید نشان دهند که نتیجه منطقی وجود شر لزوماً یکی از این دو امر، یعنی انکار خدا یا نفی صفات کمالیه او نیست؛ بلکه احتمالات دیگری هم در بین هست که مبین سازگاری وجود شر با خداباوری است، مثلاً ممکن است خدای متعال نه به خاطر بی‌عدالتی، عجز یا جهل، بلکه به خاطر وجود مصالح





و فواید بسیار مهم یا دلایل و حکمت‌هایی قابل قبول، جلوی شرور عالم را نگرفته باشد؛ صرف اینکه انسان خدا باور بتواند نشان دهد که امکان چنین احتمالاتی هست، تلازم ادعا شده از بین می‌رود و در نتیجه، دیگر نمی‌توان وجود شر را معارض با ادله خداشناسی مطرح کرد. بنابراین، ادله اثبات خدا بدون معارض باقی می‌مانند و نتیجه قطعی خود را خواهند داشت؛ زیرا با وجود ادله قوی و مستحکم اثبات خدا و صفات او، مجالی برای تردید و انکار باقی نمی‌ماند.

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که لزومی ندارد انسان خدا باور حتماً ادله‌ای قطعی و بی‌چون و چرا برای تبیین چرایی وجود شر ارائه دهد؛ بلکه صرف اینکه نشان دهد وجود خدای یکتا می‌تواند با وجود اشرار سازگار باشد، در خلع سلاح مخالفان کفایت می‌کند<sup>[۲]</sup> (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴). البته پاسخ‌ها و راه‌حل‌های خدا باوران بسیار فراتر از احتمال و قابل اثبات‌اند؛ اما سخن در این است که اگر به این پاسخ‌ها به چشم یک احتمال هم نگریسته شود، باز هم در دفع شبهه شر و رد تلازم ادعا شده، کارآمدند. ما نیز در این نوشتار می‌کوشیم که با ارائه برخی پاسخ‌ها و راه‌حل‌های مطرح شده، نشان دهیم که وجود چنین احتمالاتی کاملاً معقول و پذیرفتنی است.

### تبیین سازگاری

بیان شد که معتقدان به خدا، وجود شر را نافی خدا و صفات او نمی‌دانند. آنها برای تبیین این سازگاری به ارائه راهکارها و پاسخ‌های متنوع و گوناگونی پرداخته‌اند.<sup>[۳]</sup> مجموعه این پاسخ‌ها می‌تواند به‌عنوان فلسفه و چرایی تحقق شر در عالم مطرح شود و دست‌کم شبهه شرور و ادعای ملحدان در تنافی وجود شر با وجود خدا را ناکام بگذارد. ما در اینجا به بیان برخی از این پاسخ‌ها می‌پردازیم.

### پاسخ کلی و اجمالی

یکی از راه‌های دفع شبهه شرور، توجه به علم محدود و ناقص انسان است؛ زیرا بدون شک، معلومات ما در برابر مجهولاتمان، بسیار اندک و ناچیز می‌باشد، بنابراین اگر نتوانستیم به شکل تفصیلی و کامل، اسرار و چرایی وقوع حوادث ناگوار و نابسامانی‌ها را

دریابیم، نباید با قضاوت عجولانه، خدا و صفات او را انکار کنیم؛ چراکه همواره این احتمال وجود دارد که در پس شرور و ناگواری‌ها، حکمت‌ها و مصالح خاصی نهفته باشد که ما از آن بی‌اطلاع باشیم. شاید خداوند دلیل خوب و قانع‌کننده‌ای برای وقوع شر دارد که پیچیده‌تر از آن است که ما بتوانیم آن را درک کنیم (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲).

این احتمال در پرتو مشاهده اتقان صنع و پیچیدگی‌ها و دقائق حکیمانه این جهان قوت می‌گیرد و باعث می‌شود که در برابر ابهاماتی چون دلیل وقوع زلزله، سیل و... قضاوت ناصحیح نداشته باشیم و ندانستن خود را دلیل بر نفی خدا نگیریم؛ کما اینکه هیچ عاقلی به دلیل وجود برخی مطالب مبهم و معلق، فضیلت و اصل وجود نویسنده یک دائرةالمعارف صد جلدی عمیق و دقیق را انکار نمی‌کند.

در منابع دینی نیز به این مطلب توجه شده است؛ چنانکه خدای متعال در قرآن، قَلْتَ و کمی علم بشر را به او گوشزد می‌کند: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ (اسراء: ۸۵)؛ «از دانش جز اندکی به شما داده نشده است». همچنین برای تبیین این نکته که بشر به خاطر محدودیت دانسته‌هایش نمی‌تواند تنها به ظاهر حوادث نگاه و بر اساس آن، قضاوت کند، می‌فرماید: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ (بقره: ۲۱۶)؛ «چه بسا از چیزی اکراه داشته باشید، در حالی که خیر شما در آن است یا چیزی را دوست داشته باشید درحالی که بدی شما در آن است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید». یکی از اهداف اصلی طرح داستان خضر و موسی علیهما السلام نیز همین مطلب بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۴۶). امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «بدان که دنیا استقرار نمی‌یابد؛ مگر بر آن حال که خداوند مقرر داشته، از نعمت‌ها و بلاها و پاداش در روز جزا و دیگر اموری که او خواسته و ما نمی‌دانیم. اگر [درباره جهان و نظام حاکم بر آن] درک بعضی امور بر تو دشوار آمد، آن را به حساب نادانی خود گذار.»<sup>[۴]</sup> (نهج البلاغه، نامه ۳۱).





## پاسخ تفصیلی

برای تبیین این پاسخ ابتدا شرور را به دو دسته کلی تقسیم کرده، سپس هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم. شرور در یک تقسیم‌بندی کلی به شرهای اخلاقی و شرهای طبیعی تقسیم می‌شوند (جبرئیلی، ۱۳۸۵، ص ۳۱). ملاک این تقسیم، منشأ ایجاد شر است که در یکی (اخلاقی) انسان منشأ و ایجادگر آن است و در دیگری (طبیعی) طبیعت منشأ است و در ظاهر از انسان و فعل او خبری نیست.

### ۱. شرور اخلاقی

منظور از شرور اخلاقی آن دسته از رنج‌ها و ناملایماتی است که انسان نقش مستقیم و آشکار در ایجاد آنها دارد و به عبارتی فعل انسان به حساب می‌آیند و به او استناد دارند (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۵، ص ۳۱)؛ مانند قتل، جنگ، شکنجه، دزدی و ... .

### ۱.۱. چرایی شرور اخلاقی

می‌دانیم که این‌گونه شرور نتیجه آزادی و اختیار انسان است؛ یعنی هنگامی که انسان‌ها با سوء استفاده از اختیار خود، دست به افعال زشت و ناشایستی مانند قتل، خون‌ریزی، اهانت و... می‌زنند، نتیجه‌اش ایجاد ناگواری‌ها، رنج‌ها و محنت‌های فراوان است. حال سؤال این است که چرا خدای متعال جلوی آزادی و اختیار انسان را نمی‌گیرد تا این‌گونه شرور رخ ندهد؟

پاسخ:

به نظر می‌رسد اختیار و آزادی تکوینی انسان به اندازه‌ای مهم و اساسی است که طراح و خالق عالم نخواست به خاطر دفع برخی از شرور، این اختیار را از بین ببرد؛ کما اینکه عقلا هیچگاه برای جلوگیری از تعدادی تصادف و کشته و زخمی شدن عده‌ای، یک بزرگراه مهم و اصلی را برای همیشه مسدود نمی‌کنند؛ زیرا این کار هرچند شرّ قلیلی را دفع می‌کند، اما باعث ایجاد مشکلات و گرفتاری‌های بسیار بزرگ‌تری می‌شود (شرّ کثیر). در مورد انسان هم باید توجه داشت که هدف خلقت و ایجاد او، رسیدن به کمال و رشد و تعالی است و این هدف مهم، جز از راه «اختیار» و گزینش و انتخاب حاصل

نمی‌شود؛ یعنی انسان زمانی رشد می‌کند و به سمت تعالی پیش می‌رود که با وجود قدرت بر انجام افعال ناپسند و علی‌رغم جاذبه و کشش کارهای بد، از انجام آن صرف‌نظر کند و با اختیار و تلاش و کوشش خود، خوبی را برگزیند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶). در این صورت است که انتخاب او ارزشمند بوده و موجب کمال نفس او می‌شود.

حال اگر اراده خداوند به این تعلق می‌گرفت که شرور اخلاقی ایجاد نشود، یا باید انسان را خلق نمی‌کرد یا او را خلق می‌کرد، اما قدرت انتخاب و آزادی‌اش را می‌گرفت. در هر صورت، جلوی پیشرفت و تعالی بشر سدّ می‌شد و در نتیجه خیری کثیر، فدای شریّ قلیل می‌گشت که این خود ابتلا به شرّ کثیر و در تعارض با حکمت و فیاضیت خداوند است.

## ۱.۲. اختیار و کمال انسان

ممکن است گفته شود که خدای متعال با قدرت نامحدود و مطلقش می‌تواند انسان را از راهی غیر از اختیار به کمال مطلوب برساند تا هم کمال انسان و هدف خلقتش محفوظ باشد و هم شرور و مشکلات ناشی از سوء اختیار انسان پیش نیاید.

پاسخ:

باید توجه داشت که هر موجودی در این عالم، دارای یک مرتبه خاص و ساختار وجودی مختص به خود است؛ مثلاً ساختار وجودی فرشته و ویژگی‌های او متفاوت از انسان، حیوان و دیگر موجودات است و همین واقعیت است که موجودات را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کند.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که کمال و رشد هر موجودی متناسب با ساختار و ویژگی‌های آن موجود تعریف می‌شود؛ مثلاً آنچه برای انسان کمال به حساب می‌آید، برای گیاه اصلاً کمال نیست؛ زیرا متناسب با ساختار وجودی او نمی‌باشد. یا آنچه برای یک خانه کمال و حُسن است، نمی‌تواند برای استخر کمال باشد. از این رو، چون اختیار، انتخاب و قرار گرفتن بر سر دو راهی خیر و شر، جزء ساختار وجودی انسان است، در نتیجه کمال متناسب برای او هم تنها کمال اختیاری است؛ یعنی انسان فقط از این





مسیر است که می‌تواند حرکت کند و به مقصد برسد (ر.ک: سهرابی‌فر، ۱۳۸۸، ش ۵۲، ص ۱۰۸). حال اگر فرضاً ساختار وجودی انسان عوض شود، کمال او هم عوض می‌شود؛ اما آن موجود، دیگر انسان نیست، بلکه یا فرشته است یا حیوان؛ ولی اگر قرار است انسان آفریده شود - که با توجه به خیر کثیر بودنش مقتضای حکمت الهی است - راه رشد و تعالی‌اش همان راه انتخاب خوبی از بدی است.

شاهد این مطلب آن است که در زندگی انسان و کارهای مختلف او هیچ کاری نیست که کمال شمرده شود و حقیقتاً ارزشمند باشد مگر آنکه با اختیار و تلاش و کوشش او حاصل شود. به‌عنوان نمونه، یک کوهنورد اگر با تلاش خود قلّه‌ای رفیع را فتح کند، کار او ارزشمند به حساب می‌آید و مورد تقدیر قرار می‌گیرد؛ اما اگر او را به‌وسیلهٔ بالگرد به بالای کوه ببرند، هر چند که روی قلّه قرار می‌گیرد، اما این کار او ارزشمند نخواهد بود، زیرا مستند به تلاش او نبوده است.

جان هیک، فیلسوف معاصر در تبیین این نکته می‌گوید:

ما لاقلاً می‌توانیم عالمی سفارشی را تخیل کنیم که در آن از هر درد و رنجی احتراز شده است؛ ولی واقعیت هولناکی که در این صورت ظاهر می‌شود، این است که در چنین عالمی، صفات اخلاقی، دیگر هیچ اهمیتی و ارزشی ندارند. مثلاً دیگر سرقت هیچ جنبه ناصوابی ندارد؛ زیرا ممکن نیست کسی در اثر سرقت، چیزی از کف بدهد یا جنایتی مانند قتل عمد وجود نخواهد داشت؛ چراکه اصولاً ممکن نیست کسی به قتل برسد و خلاصه این که همه اصطلاحات مرتبط با آسیب، مانند بی‌رحمی، خیانت، تقلب، غفلت، ضرب و شتم و بی‌وفایی، مفاد و معنای خود را از دست می‌دهند.

چنین عالمی از فضائلی مانند ایثار، توجه به دیگران، فداکاری در راه منافع عموم جامعه، شجاعت، استقامت، مهارت یا صداقت بی‌نیاز است. در حقیقت، این قبیل کیفیات در آن عالم هیچ کاره‌اند و هرگز به وجود نمی‌آیند؛ زیرا در موقعیتی که هیچ کس اصولاً در معرض نیاز یا خطر واقعی قرار نمی‌گیرد، از خودگذشتگی پدید نمی‌آید و با نبود هرگونه چالش و مانع، شجاعت مجال ظهور نمی‌یابد. در عالمی که دروغ‌گویی هرگز هیچ اثر سویی ندارد، راستگویی نیز هرگز پدید نمی‌آید (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۵۰۴ و ۵۰۵).

بنابراین کمال انسان فقط از راه اختیار و آزادی تکوینی حاصل می‌شود. البته باید توجه داشت که این امر، قدرت خدای متعال را محدود نمی‌کند؛ زیرا فاعلیت و قدرت خداوند، تام و مطلق است و این انسان است که بدون اختیار قابلیت رسیدن به کمال را ندارد. بنابراین فاعلیت فاعل تام است؛ اما قابلیت قابل تمام نیست؛ کما اینکه معادله «۲+۲» این قابلیت را ندارد که نتیجه‌اش غیر از «۴» شود و نمی‌توان از یک ریاضیدان ماهر توقع داشت که نتیجه آن را هرطور که می‌خواهد تعیین کند (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

### ۱.۳. قلیل بودن شرور

گفته شد که نتیجه خلق نشدن عالم و انسان به دلیل وجود برخی از شرور، از دست رفتن خیر کثیر است که این مسئله با حکمت الهی مطابقت ندارد. نکته در خور توجه آن است که منظور از قلیل و کثیر، معنای کمی و عددی آن نیست، بلکه اصل، مقایسه کیفی است (ر.ک: همان، ص ۱۵۰)؛ یعنی خیرات عالم از جهت کیفی و اهمیت و ارزشی که دارند از شرور برترند، به گونه‌ای که نیافریدن عالم به سبب بروز شرور و در نتیجه از دست رفتن آن خیرات، خلاف عقل و حکمت محسوب شود. البته از جهت کمی هم می‌توان گفت که خوبی‌های عالم از ابتدا تا انتهای آن، بسیار بیشتر از شرور و بدی‌هاست.

### ۲. شرور طبیعی

منظور از شرور طبیعی آن دسته از رنج‌ها و نامالیماتی است که بشر در ایجاد آنها دخالتی مستقیم نداشته و در ظاهر مستند به انسان نیستند؛ بلکه منشأ ظاهری آن، محدودیت‌ها، تحولات و ارتباطات اجزای طبیعت با یکدیگر است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳)؛ مانند زلزله، سیل، خشکسالی و... البته برخی حوادث طبیعی، معلول رفتار انسان است؛ به‌عنوان مثال، انفجار یک سد موجب ایجاد سیل می‌شود یا رفتار غلط در برخورد با محیط زیست، باعث خشکسالی می‌گردد؛ ولی این موارد در حقیقت جزء شرور اخلاقی‌اند. بنابراین شرور طبیعی یعنی آن مواردی که انسان در آنها دخالت مستقیم و طبیعی ندارد؛ هرچند ممکن است که در باطن عالم، افعال انسان‌ها از ریشه‌ها و دلایل ایجاد آن حادثه طبیعی باشد که توضیح آن خواهد آمد.





شورر طبیعی به دو قسم کیفری (استحقاقی) و غیر کیفری (ابتدایی) تقسیم می‌شوند (بحرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹ و علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۹) که برای بررسی و بیان چرایی وجود این شورر، بحث را ذیل این دو قسم پی می‌گیریم.

## ۲.۱. شورر کیفری

طبق منابع معتبر و آموزه‌های دینی، اعمال و رفتار انسان، علاوه بر نتایج و بازتاب‌های ظاهری و طبیعی، پیامدهای پنهان و غیر آشکاری نیز دارد که می‌تواند خود او یا دیگر انسان‌ها یا محیط پیرامونش را تحت تأثیر قرار دهد. قرآن کریم در یک تعبیر عام، همه «مصائب» بشر را نتیجه گناه و اعمال سوء او می‌داند: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾؛ (شوری: ۳۰)؛ «هر مصیبتی به شما رسد، به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز عفو می‌کند.» از امیر مؤمنان علی علیه السلام منقول است که فرمود: «از گناهان دوری کنید؛ زیرا هیچ بلا و کمبود روزی نیست، مگر اینکه از ناحیه گناه است، حتی خراش در بدن، به رو زمین خوردن و مصیبت.» آن حضرت در پایان این روایت، به همین آیه سوره شوری استناد نموده است<sup>[۵]</sup> (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۶).

بنابر این انسان نباید خود و اعمالش را جدا و منفک از محیط و طبیعت پیرامون بداند؛ بلکه این دو دارای تأثیر و تأثر متقابل هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۴۷). البته باید توجه داشت که نمی‌توان هر حادثه طبیعی را برای همگان عذاب و نتیجه گناه دانست؛ بلکه ممکن است حادثه‌ای برای عده‌ای، کیفر گناه و در همان حال برای دیگران، امتحان یا ترفیع درجه و... باشد. در روایت آمده است: «بلا برای ستمگر، ادب، و برای مؤمن، آزمون، و برای پیامبران، درجه، و برای اولیا، کرامت است.»<sup>[۶]</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۲۳۵).

حال با توجه به این مطلب می‌توان گفت که شورر طبیعی برای عده‌ای، کیفر و نتیجه اعمال ناشایست و انتخاب‌های نادرست آنهاست که در قالب حوادث طبیعی گریبان‌گیر آنها می‌شود تا بدین شکل مجازات شوند. از این رو، این دسته از شورر طبیعی به اختیار

انسان مربوط است و همان توضیحی که در شرور اخلاقی بیان شد، اینجا نیز کارایی دارد.<sup>[۷]</sup>

## ۲.۲. شرور غیر کیفری

مراد از شرور غیر کیفری، آن دسته از بلاها و حوادث طبیعی است که متوجه انسان‌های بی‌گناه و غیرمقصر می‌شود. سؤالی که در اینجا وجود دارد این است که چرا خداوند، افراد بی‌گناه و غیرمقصر را از مبتلا شدن به تبعات شرور طبیعی حفظ نمی‌کند؟  
پاسخ:

در تبیین چرایی این شرور توجه به نکات زیر راهگشا خواهد بود (البته این نکات عام بوده و برای تبیین دیگر اقسام شرور نیز قابلیت دارند).

۱. نکته اول اینکه انسان موجودی است اجتماعی که در زندگی او پیوستگی، اجتماع و در نتیجه تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد. از سوی دیگر، زندگی انسان متأثر از یکسری قوانین طبیعی و فراطبیعی است؛ از این رو لازمه زندگی اجتماعی و قوانین آن این است که افراد اجتماع، در معرض تأثیرپذیری از خوب و بد افعال و کردار هم‌نوعان خود هستند. نظام عالم این‌گونه طراحی شده و در پس آن، نکته‌ها و حکمت‌هایی نهفته است. به‌عنوان نمونه می‌توان گفت که یکی از حکمت‌ها و فواید این پیوستگی و درهم‌تنیدگی زندگی‌ها، ایجاد حس مسئولیت نسبت به خود و اجتماع است؛ به این شکل که هر انسانی خود را مسئول اعمال و رفتار خود و نتایج و اثرات آن بداند و تبعات رفتارهای غلط و گناه‌آلود را بشناسد. همچنین باعث می‌شود که انسان، خود را از آسیب‌های رفتار و کردار دیگران در امان نداند تا همواره نسبت به اصلاح جامعه، دغدغه‌مند و در تلاش برای رفع بدی‌ها و بسط و گسترش خوبی‌ها باشد.

۲. بیان شد که چون انسان موجودی است مختار، حرکت او نیز از مسیر اختیار و انتخاب صورت می‌گیرد و از آنجا که در درون انسان تمایل به بدی‌ها نیز وجود دارد، قهراً انتخاب خوبی‌ها، همراه با تلاش و صبر خواهد بود. از این رو اگر دنیا سراسر عیش و راحتی می‌بود و هیچ‌گونه رنج و کاستی‌ای در آن یافت نمی‌شد، طبیعتاً مفاهیمی چون





صبر، تلاش، کوشش و... نیز معنا پیدا نمی‌کرد و این مساوی بود با عدم راه‌یابی انسان به هدف خلقت و تبدیل شدن او به موجودی لغو و بی‌فایده.

بنابراین محیط و فضای زندگی انسان باید به گونه‌ای باشد که زمینه مناسب برای کار و تلاش و در نتیجه شکوفا شدن استعدادها و آزمایش و درگیر شدن انسان با حوادث و سختی‌هاست. خدای متعال می‌فرماید: «و ما بی‌گمان شما را با گونه‌ای از ترس و گرسنگی و نقصان مال و جان و محصول، امتحان خواهیم کرد و [تو ای پیامبر] صابران را بشارت ده».<sup>[۸]</sup> عبارت «بشر الصابرين» اشاره است به اینکه پاداش و فرجام نیکو در پرتو صبر و استقامت انسان در مقابل بلاها حاصل می‌شود.

در روایت آمده است: «همانا در بهشت درجه‌ای است که هیچ بنده‌ای به آن نرسد، جز به سبب آزمایشی که در بیماری می‌بیند».<sup>[۹]</sup> (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۳۹). این روایت نشان می‌دهد که رسیدن به آن درجه از بهشت فقط از طریق ابتلاء صورت می‌گیرد و معلوم است که صرف ابتلاء منظور نیست؛ بلکه برخورد صحیح و صبر و تلاش انسان در برابر آن بلا است که او را سزاوار چنین مقامی می‌گرداند.

البته باید توجه داشت که هر فردی به اندازه وسع و توانی که دارد مورد امتحان الهی قرار می‌گیرد.<sup>[۱۰]</sup> (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۳۴). همچنین نصرت و یاری الهی و بشارت‌های او در سختی‌ها و مشکلات همواره راهگشا و کمک‌رسان انسان است و اگر کسی با جهالت و کم‌صبری از امتحان الهی سربلند بیرون نیاید، مقصر خود اوست، نه خدای متعال.

۳. در مورد افراد بی‌گناه، مخصوصاً کودکان باید گفت که ضررها و آسیب‌هایی که به این افراد می‌رسد، از نتایج عوامل طبیعی و تحت نظام علی و معلولی است؛ مثلاً در مواردی، نتیجه طبیعی رعایت نکردن بهداشت توسط پدر و مادر، ناقص‌الخلقه شدن کودک است یا نتیجه طبیعی آتش، سوزاندن است و موارد دیگری که همه از ویژگی‌های عالم ماده است.

البته خدای متعال این قدرت را دارد که از طریق معجزه و خرق عادت جلوی آسیب‌های



طبیعی را بگیرد؛ اما قدرت او در چارچوب حکمتش اعمال می‌شود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۴۹) و حکمت الهی به این تعلق گرفته است که عالم بر اساس نظام طبیعی خودش پیش برود و معجزه و خرق عادت در موارد خاص و استثنایی صورت پذیرد.

اما نکته مهم و اساسی در این زمینه آن است که خدای متعال ابتلائات و رنج‌های بی‌گناهان را به نحوی در دنیا و آخرت جبران خواهد نمود؛ مثلاً در دنیا برخی از تکالیف افراد معلول و ناتوان را یا به طور کلی برداشته یا تکالیف آنان را نسبت به افراد سالم آسان‌تر کرده است؛ همچنین انسان‌های سالم و توانمند و نیز دستگاه‌های حکومتی را موظف کرده که نسبت به رفع مشکلات چنین افرادی اقدام کنند. در آخرت نیز برای آنها عوض و اجر بزرگی مقرر داشته است تا سختی‌ها و مرارت‌های دنیا به شکل کامل جبران شود (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۹ - ۳۳۹ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵). از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «اگر مؤمن می‌دانست که در مصیبت‌ها چه اجری خواهد داشت، آرزو می‌کرد که او را با قیچی ریز ریز کنند.»<sup>[۱۱]</sup> (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۴۰).

۴. نکته آخر اینکه حوادث و اتفاقاتی که برای افراد رخ می‌دهد، مواردی جزئی و مصداقی است که علل و عوامل گوناگونی در پیدایش آنها دخالت دارد؛ از این رو نمی‌توان این حوادث و رنج‌ها و سختی‌ها را دلیل نفی خدا یا عدل او بدانیم؛ زیرا ما از جزئیات زندگی اشخاص، گذشته، آینده، اعمال، رفتار و صلاح و فساد آنها اطلاعی نداریم؛ لذا نمی‌توانیم بر اساس ظاهر حکم کنیم و به قضاوت بنشینیم.

### وجود شرور و نظم جهان

برخی گفته‌اند که وجود شرور و برخی کاستی‌ها و ابهام‌ها در عالم، نفی‌کننده برهان نظم است؛ اما باید توجه داشت که برهان نظم منافاتی با وجود شرور ندارد. زیرا اولاً متضرر شدن انسان از برخی پدیده‌های طبیعی دلیل بی‌نظمی آن پدیده‌ها نیست؛ چراکه ممکن است آن پدیده واجد ملاک نظم - یعنی اجزای مرتبط و دارای غایت خاص - باشد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸)، مانند اسلحه که هرچند موجب قتل می‌شود اما ساختاری کاملاً منظم داشته و نظم آن حکایت از سازنده‌ای آگاه دارد. ثانیاً حتی اگر به فرض بپذیریم که شرور عالم نظم ندارد، باز هم برهان نظم بی‌اعتبار نمی‌شود؛ زیرا همین مقدار که بخشی از پدیده‌های جهان طبیعت (غیر از شرور) منظم بوده و از



هماهنگی شگفت و خارق‌العاده‌ای برخوردارند، کافی است که نشان دهد در پس این نظم،  
ناظمی مدبّر وجود دارد (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۱، ص ۴۹-۵۰).

البته باید توجه داشت که رسالت برهان نظم هم بیش از این نیست که ثابت کند این  
عالم سازنده و ناظمی دانا دارد؛ حال آن سازنده چه صفاتی دارد، عادل است یا غیرعادل  
و... از رسالت برهان نظم خارج و بر عهده‌ی براهین دیگر است (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲).

### شرّ و دوگانه‌انگاری

بحث عدمی بودن شرور برای پاسخ به فکر ثنویّت<sup>[۱۲]</sup> مطرح شده است. البته مقصود از عدمی  
بودن شرور این نیست که شرّ اصلاً وجود ندارد تا گفته شود این خلاف ضرورت است؛ بلکه  
منظور چیز دیگری است. توضیح اینکه در نظر متفکران اسلامی، وجود مساوی با خیر است و  
هرچه جامه هستی بر تن کند، از آن جهت که هست و وجود دارد، خیر است (مطهری،  
۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۰). به عبارت دیگر، چیزی که ذاتاً و برای خودش هم شرّ باشد، نداریم.  
بلکه شرّ یا نیستی است، مانند نایبایی که همان فقدان و نبود بینایی است و خود واقعیت  
ویژه‌ای ندارد، یا چیزی است که هرچند بذاته و برای خودش خیر است، اما منشأ و موجب  
فقدان و عدم برای شیء دیگری است؛ مثلاً نیش عقرب و زهر مار برای خود عقرب و مار،  
خیر و نوعی وسیله دفاعی است، ولی در مقایسه با انسان، بد است؛ زیرا موجب هلاکت یا  
رنجش انسان می‌شود.

از اینجا معلوم می‌شود که فکر ثنویّت اساسی ندارد؛ زیرا ما دو موجود که یکی خوب و  
دیگری بذاته بد باشد نداریم تا بگوییم به دو فاعل و آفریننده نیاز است؛ بلکه شرور یا از  
نستی‌ها هستند که قهراً در صف موجودات قرار نمی‌گیرند تا فاعل و آفریننده بخواهند، یا  
هستی‌هایی هستند که از جهت وجود داشتن خوب‌اند، ولی از آن جهت بد شمرده شده‌اند که  
منشأ بدی و نیستی در موجودی دیگر شده‌اند؛ یعنی به حسب وجود نسبی و قیاسی، بد  
هستند. بدیهی است که وجود نسبی و قیاسی، وجود بالعرض است و وجود بالعرض، امری  
اعتباری است و طبعاً نیازی به فاعل و آفریننده ندارد. نتیجه اینکه بدی‌ها - چه بدی‌های  
بالذات که از نوع اعدام و فقدان‌ها هستند و چه بدی‌های نسبی و بالقیاس که از نوع  
موجودات‌اند - یا فاعل و جاعل ندارند و یا فاعل و جاعل آن‌ها همان فاعل و جاعل خیرات  
است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۴۳۷).

## نتیجه گیری

از مجموع مباحث طرح شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

- بین وجود شر و نبود خدا یا فقدان صفات کمالیه او تلازمی برقرار نیست. از این رو وجود شر در عالم سازگار با وجود خدا و ویژگی‌های اوست.
- نتیجه عدم تلازم وجود شر با خدا باوری این است که ادله اثبات خدا و صفات او بدون معارض باقی می‌ماند؛ لذا با وجود این ادله، جایی برای نفی خدا باوری نیست.
- شرور اخلاقی نتیجه اختیار انسان و برآمده از آن است. خدای متعال برای اینکه مسیر کمال و رشد بشر سد نشود، جلوی این شر را نگرفته است تا برای دفع شرّ قلیل، مرتکب شرّ کثیر نشود.
- شرور طبیعی کیفری، نتیجه انتخاب‌های نادرست انسان و مجازات اعمال ناشایست اوست و از این جهت به شرور اخلاقی ملحق می‌شوند.
- شرور طبیعی ابتدایی و مصائب بی‌گناهان، علاوه بر اینکه از لوازم نظام طبیعی این عالم است، موجب ترفیع درجه بوده، فوایدی به دنبال دارد و به گونه‌ای در دنیا و آخرت جبران می‌شود.
- با وجود شر، برهان نظم کارایی‌اش را از دست نمی‌دهد.
- شر یا عدمی است یا موجب فقدان و عدم در شیء دیگر؛ از این رو فاعل جدا و مستقل ندارد و عقیده ثنویت باطل است.





### پی‌نوشت‌ها:

[۱] برای آگاهی از اقوال مختلف در تعریف مسئله شر به کتاب کلام جدید با رویکرد تطبیقی از محمد محمدرضایی (ص ۲۹۲ - ۳۰۹) مراجعه شود.

[۲] برخی اندیشمندان غربی بر این باورند که نیازی نیست (یا ما نمی‌توانیم) چرایی تحقق شرور را تبیین و درباره فلسفه شرور نظریه‌پردازی کنیم، آنچه باید (یا می‌توان) انجام داد، خلع سلاح مخالفان است؛ یعنی همین اندازه کافی است که نشان دهیم وجود خدای ادیان توحیدی و وجود شر می‌توانند با یکدیگر سازگار باشند (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴ و ر.ک: آلون پلانتیگا، بی‌تا، ص ۴۰ - ۴۳ و پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰-۱۹۲).

[۳] برای آگاهی از پاسخ‌های مختلف داده شده به شبهه شر می‌توان از منابع زیر بهره برد: عدل الهی و اصول فلسفه و روش رئالیسم، شهید مطهری؛ شرح اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۳۳۳ و ۳۱۹؛ الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۷؛ المیزان، علامه طباطبایی، ج ۱۳، ذیل آیه ۸۳ سوره نساء؛ پیام قرآن، تفسیر موضوعی قرآن، آیت‌الله مکارم، ج ۴، دانشنامه عقاید اسلامی، آیت‌الله ری‌شهری، ج ۸ و ۹؛ عدل الهی (دفتر ششم از مجموعه پاسخ به شبهات کلامی)، محمدحسن قردان قراملکی؛ کلام جدید، حسن یوسفیان، درآمدی بر کلام جدید، هادی صادقی؛ فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، پلانتیجا؛ عقل و اعتقاد دینی، پترسون و دیگران، ترجمه نراقی و سلطانی؛ فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهزاد سالکی؛ سلسله مقالاتی پیرامون مسئله شر، علی عابدی شاهرودی، کیهان اندیشه، ش ۴۷ تا ۵۲.

[۴] امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَأَنَّ الدِّنْيَا لَمْ تَكُنْ لِيَسْتَفْرَ إِلَّا عَلَى مَا جَعَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعْمَاءِ وَالْإِيْتَاءِ، وَالْجَزَاءِ فِي الْمَعَادِ، أَوْ مَا شَاءَ مِمَّا لَا نَعْلَمُ، فَإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاحْمِلْهُ عَلَى جَهَالَتِكَ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

[۵] امیرالمؤمنین علیه السلام: «تَوَقَّوْا الذُّنُوبَ فَمَا مِنْ بَلِيَّةٍ وَلَا نَقْصِ رِزْقٍ إِلَّا بَدَنِبِ حَتَّى الْخَدَشِ وَالْكَبُورَةِ وَالْمُصِيبَةِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۶). ترجمه در متن از کتاب ترجمه خصال اثر آقای یعقوب جعفری می‌باشد.

[۶] از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده که فرمودند: «إِنَّ الْبَلَاءَ لِلظَّالِمِ أَذْبٌ، و لِلْمُؤْمِنِ إِمْتِحَانٌ، و لِلْأَنْبِيَاءِ دَرَجَةٌ و لِلْأَوْلِيَاءِ كَرَامَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۴، ص ۲۳۵).

[۷] برای اطلاع از ادله تفصیلی این بحث به مقاله نقش انسان در شرور طبیعی از نگاه وحی و عقل الهی در فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۹۱ مراجعه شود.

[۸] ﴿وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشْيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصِ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشْرِ الصَّابِرِينَ﴾؛ (بقره: ۱۵۵).

[۹] «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْإِيتَاءِ فِي جَسَدِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۶۳۹).

[۱۰] «ذکر عند ابي عبد الله علیه السلام البلاء و ما يخص الله عزوجل به المؤمن، فقال سئل رسول الله صلی الله علیه و آله من أشد الناس بلاءً في الدنيا؟ فقال النبيون، ثم الأمثل فالأمثل و يتلى المؤمن بعد على قدر إيمانه و حسن أعماله؛ نزد امام صادق علیه السلام سخن از بلا و گرفتاری که خداوند مؤمن را به آن اختصاص می دهد به میان آمد، آن حضرت فرمود: «از رسول خدای صلی الله علیه و آله پرسیدند: گرفتارترین مردم در دنیا چه کسانی هستند؟ فرمود: پیامبران، سپس به ترتیب هر کس که از دیگران بهتر است، وانگهی مؤمن به اندازه ایمان و نیکی اعمالش مبتلا می شود.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۶۳۴). ترجمه از کتاب ترجمه اصول کافی اثر آقای حسین استادولی است.

[۱۱] «لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا لَهُ مِنَ الْأَجْرِ فِي الْمَصَائِبِ لَتَمَنَّى أَنَّهُ قُرْضٌ بِالْمَقَارِيضِ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۶۴۰).

[۱۲] ثنویت یعنی اعتقاد به دو مبدأ برای عالم، یکی مبدأ خیرها و خوبی ها و دیگری مبدأ شرور و بدی ها.



## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۳۹۱ق.
۲. پترسون و دیگران، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳.
۳. تالیا فرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۴. جبرئیلی، محمدصفر، مسئله شر و راز تفاوتها، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
۵. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، کلام نوین اسلامی، قم: انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۰.
۷. خلیلی نوش آبادی، اکرم، خدای عشق و مسئله شر، قم: کتاب طه، ۱۳۹۵.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، خدا باوری و چالش شرور پاسخها و راه حلها، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۳.
۹. ———، کلام تطبیقی (توحید، صفات و عدل الهی)، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۰. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۱۱. سعیدی مهر، محمد، کلام (۱)، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۹۱.
۱۲. سهرابی فر، محمدتقی، شر و اختیار، فصلنامه قیسات، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۸.
۱۳. شیروانی، علی، نهج البلاغه (ترجمه)، قم: نشر معارف، ۱۳۹۰.
۱۴. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بابویه، الخصال، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه)، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول، فلسفه مقدماتی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲.



۱۸. قدردان قراملکی، محمدحسن، *خدشناسی* (پاسخ به شبهات کلامی، دفتر اول)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۰. گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت، ۱۳۹۱.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۲. محمدرضایی، محمد، *کلام جدید با رویکرد تطبیقی*، قم: نشر معارف، ۱۳۹۰.
۲۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (عدل الهی)*، ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴.
۲۵. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی، ۱۳۷۶.
۲۶. یوسفیان، حسن، *کلام جدید*، تهران: سمت، ۱۳۹۰.



