

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

مدیرمسئول: محمدباقر پورامینی

سر دبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه آرا: سجاد ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا).

ابوالحسن بکتاش: مدیر گروه سیاست و جامعه مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

امیرعلی حسنلو: مدیر گروه تاریخ و سیره مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

نصرالله درویشی: معاونت پژوهش مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

عزالدین رضانزاد: استاد جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضا رضایی: استادیار جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه المصطفی العالمیه

احمدرضا فامیل دردشتی: مدیر گروه شبهه‌شناسی مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم: خیابان ۱۹دی (باجک)، انتهای کوچه ۸، پلاک ۱۵،

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com وبگاه: www.pasokhmag.ir

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

تقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری بفرمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- واژگان کلیدی: حداقل سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های 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 به‌طور 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 مؤلف، 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 زیرنویس 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 ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

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 سه سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور همزمان 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 است و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.pasokhmag.ir ارسال شود.

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

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

- مسئولیت مطالب مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

فهرست مطالب

شیوه مناظره در پاسخگویی به شبهات	
آیت‌الله نجم‌الدین مروجی طبسی	۷
صحت سنجی ادعای بیعت امام سجاد <small>علیه السلام</small> با یزید	
یدالله حاجی‌زاده	۲۱
امکان فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی <small>علیه السلام</small>	
امیرعلی حسنلو و ذکراه محمدی	۴۱
بررسی دلالت امامت جماعت در مسجداً نبی بر جانشینی پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	
رسول چگینی	۵۹
جامعیت قرآن از منظر امام خمینی <small>علیه السلام</small>	
ابوطالب ربیع‌نیا	۸۱
علل و عوامل مخالفت برخی از صحابه با رسول خدا <small>صلی الله علیه و آله</small>	
محمد شهبازی	۹۷
درآمدی بر کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام	
علی مجتبی‌زاده	۱۱۹
الهیات و هوش مصنوعی / نشست علمی	
محمودرضا قاسمی	۱۳۹
پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب / گروه تاریخ	۱۶۱

شیوه مناظره در پاسخگویی به شبهات

آیت‌الله نجم‌الدین مروجی طبسی*

مناظره و شیوه مناظره از مسائل مهم در پاسخگویی به شبهات است که شما طلبه‌ها باید نسبت به آن آگاهی پیدا کرده و در پاسخگویی به شبهات به این نکاتی که گفته می‌شود دقت کنید و برخی از این شیوه و فنون مناظره‌ای که بیان می‌شود مربوط است به بعضی از خاطراتی که خودم درگیر آنها بودم، به تناسب سال‌هایی که به مکه معظمه مشرف می‌شدم، گاهی در بعثه مقام معظم رهبری در مکه یا مدینه یا در کشورهای دیگر، بحث‌هایی که داشتیم.

مسئله مناظره در پاسخگویی به شبهات آن هم در این دوران که دشمن کمر همت بسته است، با تمام ابزارها و اهرم‌ها وارد شده است که مذهب را به خیال خودش به شکست بکشد، خیلی مهم است. چون اقتدار مذهب را فهمید، هنوز باور نمی‌کرد که مذهب این قدر قدرت داشته باشد، باور نمی‌کرد علمای مذهب این قدر بُرد دارند، لذا با تمام قدرت و امکانات، اتاق‌های بی‌فکری (اتاق فکر می‌گویند)، اما من می‌گویم اتاق شیطنت. اتاق‌های شیطنت راه انداختند، افراد را خریدند، امکانات در اختیار آنها گذاشتند

*. استاد درس خارج حوزه علمیه قم و عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و مدیریت مؤسسه ولاء صدیقه کبری (ع). این متن گزیده‌ای است از سخنان معظم‌له در آئین اختتامیه دومین دوره آموزشی شبهه‌شناسی روش پاسخ و مواجهه که از سوی مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات (حوزه‌های علمیه) در سالن همایش‌های مؤسسه امام صادق (ع) در پردیسان قم در مورخ شهریورماه سال ۱۴۰۲ برگزار شد.

که اعتقادات مردم را سست و ضعیف کنند.

لذا در این موقعیت، ضرورت پاسخ به شبهات و شرکت در مناظرات مهم است. کتاب شریف الذریعة علامه آغا بزرگ تهرانی را مطالعه می‌کردم، که بنده ایشان را از نزدیک دیده بودم، خداوند ایشان را رحمت کند. در کتاب ایشان، بیش از صد و بیست کتاب راجع به مناظره اسم برده بود، از شخصیت‌های بزرگ، سید مرتضی، شیخ مفید، مناظرات در بغداد، مناظرات در لبنان، مناظرات در هند و معمولاً یک طرف مناظره شیعه هست. چند مورد از آنها را نوشتم، کتاب المناظرات، اهمیت این مطلب را می‌رساند که مسئله مناظره یک مسئله مهم است، رساندن فکر و تضعیف تفکر طرف مقابل است. یکی از فوائد مناظره این است که مناظره‌گر خیال می‌کند حرف او حق است، وقتی بحث می‌کند و به چالش کشیده می‌شود، می‌فهمد خبر دیگری است.

هجومی بودن در مباحثه

در ارتباط با مناظره شیوه‌هایی است؛ آنکه من انتخاب کردم و الحمدلله موفق بودم، بحث‌های من هجومی است، نه دفاعی. این بحث‌های دفاعی که صبر کنم او ضربه خودش را بزند و من جواب او را بدهم، صبر کنم او اشکال خودش را بگوید و من جواب او را بدهم؛ او نمی‌خواهد جواب بگیرد، او مثل شبکه المستقله لندن که با حمایت آل یهود، آل سعود اداره می‌شد، من تقریباً همه منازعات ماه مبارک رمضان را دیدم، شروع آن از یک وهابی و پنج دقیقه بعد از یک شیعه، حالا شیعه چقدر قوی است؟ از طرف چه کسی رفته است؟ کاری به این حرف‌ها ندارم، ده دقیقه این وهابی صحبت می‌کند و ده تا اشکال مطرح می‌کند، حالا اینطرف اگر اهل باشد، عاقل باشد، بتواند یکی از آنها را جواب بدهد، نه تای دیگر می‌ماند، نوبت به این آقا می‌رسد دوباره ده تا اشکال دیگر می‌کند، حساب شده وارد شدند. لذا باید جوانب را در نظر گرفت و بحث‌ها هم هجومی باید باشد؛ هجومی نه اینکه فیزیکی و درگیری، این درست نیست، بنا نیست ما با کسی درگیر شویم؛ بحث هجومی؛ یعنی او را در موضع انفعال قرار بدهید، او پاسخگو باشد و این یکی از شیوه‌ها است که به نظر من از موفق‌ترین شیوه‌ها است؛ هم در کتاب‌های خودم این را به کار گرفتم و هم در مناظرات خودم، موفق بودم، نگذاشتم او از من بپرسد چه دلیلی بر

امامت علی بن ابیطالب علیه السلام دارید؟ برای او آیه راجع به غدیر، «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» (بحرانی، عوالم العلوم، ج ۱۵، ص ۲۴۰)، روایت را بیاورم و بعد او اشکال کند، او هم راجع به جیش الیمن بوده است و بالاخره دستور به محبت داده است، هرچه بگویم جواب بدهد، اشکال کند، نه، من اشکال می‌کنم؛ مگر نمی‌گویید خلفا مشروع هستند، به چه دلیل؟ مشروعیت خلافت آنها به چه دلیل است؟ چرا از من می‌پرسید، من از شما می‌پرسم. بلکه از نظر تاریخی این‌ها خلیفه شدند ولی صحبت تاریخ نیست بلکه صحبت مشروعیت است. به چه دلیل؟ تلاش می‌کنند ده تا آیه می‌آورند، بیشتر هم ندارند، نه تا روایت هم می‌آورند، بیشتر هم ندارند، عمده ادله آنها این است، نگاه کنید کتاب‌های اعتقادی آنها را، همین‌ها را مطرح می‌کنند و همه را ما جواب دادیم، حُب دیگر چه چیزی دارید؟ چه می‌گویند؟ هرچه در توشه علمی آنها بود تمام شد. این شیوه تهاجم است.

جواب نقضی دادن

نقض، در واقع نقض جواب نیست اما طرف به چالش کشیده می‌شود. من فراموش نمی‌کنم یک نفر از آفریقا به دفتر ما آمده بود. البته مدعی، باسواد، نخبه، دکتر و اهل مطالعه بود، همین که نشست، طلبکارانه گفت مشکل شما با امت اسلام چیست؟ گفتم: مشکلی! گفت: نه، شما راجع به خلافت مشکل دارید، گفتم: قضیه غدیر و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام، گفت: غدیر را من قبول دارم، من کنت مولا را هم پیامبر فرمودند: ولی به معنای دوستی است، پیامبر دستور دادند که دوست باشید؛ بلافاصله کتاب صحیح مسلم را باز کردم، گفتم: در بحث امیرالمؤمنین علیه السلام و عباس با خلیفه دوم ببینید خلیفه دوم به امیرالمؤمنین علیه السلام چه می‌گوید، می‌گوید وقتی پیامبر رحلت کرد، قَالَ فَلَمَّا تُوَفِّي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۷)، این ولی در اینجا به چه معناست؟ ابوبکر بعد از فوت پیامبر گفت من دوست پیامبر هستم؟ گفت: نه؛ به معنای خلافت است، گفتم خلیفه که می‌گوید بعد از ابوبکر من ولی رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ولی ابوبکر هستم؛ یعنی دوست؟ گفت: نه، به معنای خلافت است، گفتم چطور می‌شود؟ یک ولی است، اگر پیامبر دست علی را بگیرد و بگوید من کنت مولا فهذا علی مولا می‌شود دوست و اگر عمر بگوید، خلافت می‌شود، «مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (قلم: ۳۶). خدا را شاهد می‌گیرم زد زیر

گریه، همینطور گریه می‌کرد، بعد گفت مطلب به این واضحی ما اصرار بر خلاف آن می‌کردیم! من تسلیم شدم، شیعه شد و بعد به پای ما پیچید، گفت شما علمای شیعه خائن هستید، گفتم: چرا؟ گفت: چرا از طریق ماهواره‌ها این‌ها را برای مردم نمی‌گویید؟ من خیلی با او بحث نکردم، به هرحال یک مطلبی را که خودش هم قبول داشت، من نقض کردم، طرف تسلیم شد و برگشت. نکته دیگر در مورد معنای دوستی، گفتم: همه این‌ها دشمن علی بن ابیطالب علیه السلام بودند؟! گفت: شاید در این جنگ‌ها دشمن پیدا کرده است، گفتم: مگر پیامبر اکرم نفرموده است نسبت به امیرالمؤمنین «لَا يَحِبُّكَ إِلَّا الْمُؤْمِنُ وَلَا يَبْغُضُكَ إِلَّا الْمُنَافِقُ» (ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۷، ص ۳۹۱)؛ یعنی همه صد و بیست هزار صحابه پیامبر همه منافق بودند و پیامبر اکرم از این‌ها خواست که منافق نباشند؟ شما آمدید ابرو را درست کنید ولی چشم را کور کردید. شما می‌خواهید ولایتی که به معنای امامت و خلافت است را به معنای دوستی برگردانید، دیگر متوجه نشدید که همه صحابه پیامبر را منافق دانستید. ماند چه بگوید.

بنابراین در مناظرات، شروع کننده باشید، البته این‌ها نیاز به مطالعه دارد، حدیث و رجال را بلد باشید، البته کمک این هم با خداوند عز و جل است. بنده زمانی از استادم شنیدم، البته این حدیث را ندیدم، امام صادق علیه السلام فرمودند شما برای ما کار کنید ما بر زبان شما جاری می‌کنیم که چه بگویید. فراموش نمی‌کنم موارد متعدد بنده داشتم که از طریق همین نقض بساط بحث جمع شد و طرف تسلیم شد. حدود بیست و پنج سال قبل وارد یکی از روستاهای طرابلس لبنان شدم، طرابلس منطقه شیعه نشین بود، به فتوای ابن تیمیه علیه ما يستحق من اللعن و العذاب، هزاران شیعه را قتل عام کردند، لذا برخی‌ها از روی تقيه مسیحی شدند، الان افرادی هستند، سید هستند ولی مسیحی هستند.

در این روستا، یکی از این کشاورزها، که اهل مطالعه بود آمد جلوی ماشین ما، شیخ شیخ پیاده شو، گفتم بفرمائید، گفت یک وهابی به اینجا آمده است که از عهده او برغی آیم، گفتم بنده برای همین جهت آمدم؛ آمدم دیدم پشت میز نشسته است و سینه خودش را سپر کرده است و باد هم به غبغبه و خیلی احساس پیروزی می‌کند، نشسته بود و چندتا از این کاغذ پاره‌ها، کپی جلو او بود، جلوی او نشستم و به زبان عربی به او گفتم

آداب مناظره این است که اول اسم یکدیگر را سؤال کنیم، ما اسمک، گفت أنا رکن الدین، گفتم و أنا نجم الدین، یک مقدار دست و پای خودش را جمع کرد، گفتم بفرمائید، گفت أنتم قرآنکم محرّف، شما به قرآن دیگری اعتقاد دارید نه به این قرآن مسلمین، گفتم به چه دلیل؟ دو صفحه کپی از کتاب فصل الخطاب، نوشته مرحوم میرزا حسین نوری آورد. دو صفحه آن را آورده است که قرآن حذفیات دارد و روایات نقل می‌کند، گفتم: به او چرا فقط دو صفحه از کتاب فصل الخطاب آوردی؟ گفت: پس چه کار کنیم؟ گفتم: دو صفحه هم از بخاری کپی می‌کردی، گفت مگر دارد؟ گفتم: بله. «آیه رجم» خلیفه دوم می‌گوید: «الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما...» در قرآن این آیه جا مانده است، سوره توبه، براءت سه برابر فعلی بوده است، سوره البقرة، الان یک سوم بقره است، پس حذف شده است. سوره حقد و خلع را ابوموسی اشعری می‌گوید جزو قرآن بوده است، الان خبری از آن نیست. جناب عایشه می‌گوید: قرآن جلد دوم هم داشته است، گرفتار ختم و مسائل پیامبر اکرم ﷺ شدیم بعد دابّه‌ای (حیوانی) حالا چه موجودی بوده است، جلد دوم قرآن را خورده است، چند مورد از این‌ها را برای او بیان کردم، گفت: این‌ها هم در کتاب است؟ گفتم: بله این‌ها هم است، گفت: بلند شوم بروم بیاورم، الان بیست و هفت سال است که رفته است بیاورد، بیست و هفت سال است، تلفن و آدرس هم به او دادم. وقتی جواب نقض وجود دارد؛ جواب حلی ندهید، نمی‌خواهد بفهمد، باید طرف را شرمسار کرد.

یک شب از ماه مبارک رمضان که در بیروت بودیم، دانشجویی آمد و گفت تو را به خدا من را از پدرزنم خلاص کنید، گفتم چه شده است؟ گفت: من دانشجو هستم، با یک دختری در دانشگاه آشنا شدم، معلوم شد سنی بود، خلاصه به توافق رسیدیم و پدرم قبول کرد و ازدواج کردیم، حالا یک پسر داریم، این پدر زنم برای سفر عمره به مکه رفته است، ذهنش را شستشو دادند و از این‌رو به آن رو شده است، می‌گوید تو (داماد) کافر هستی و ما را اذیت می‌کند، وقتی را مشخص کردیم که پدرزنش را بیاورد، پدرخانم آن جوان بدون اینکه سلام کند مقابل بنده نشست، چون ما را مسلمان نمی‌دانست، گفت: أنتم تبغضون الصحابة، نسبت به صحابه پیامبر بغض دارید، گفتم: و أنتم تحبون الصحابة، شما صحابه پیامبر را دوست دارید؟ گفت: بله، گفتم: ما رأیکم فی قتلة عثمان، نظر شما نسبت به قاتلین عثمان

چیست؟ چیزی نگفت، گفتم من به شما می‌گویم، ذهبی با تعابیر مختلف می‌گوید جهنمی هستند، نبراً إلى الله منهم، نبغضهم فی الله، همچنان ابن حزم می‌گوید فساق ملعونون، هیچکس نسبت به قاتلین عثمان نظر مثبت ندارد، گفت: بله نظر ما همین است، گفتم: هشتصد تا از آنها صحابی بودند، شما آرزوی جهنم برای صحابه پیامبر دارید، هشتصد نفر، حالا ما با یکی دو تا مشکل داریم، به ما گیر می‌دهید؟ خودتان هشتصد تا صحابه را فاسق می‌دانید، گفت چه کسی؟ گفتم: عمر بن حَمِق؛ که ذهبی می‌گوید: خنجر خودش را از جیب خودش درآورد گفت عثمان نُه تا به شکم تو می‌زنم، ثلاث لله و ستُّ لما فی نفسی، سه تا برای خدا و شش تا هم برای خودم، بفرمائید این عبارت، این عمرو بن حَمِق صحابی است. عبدالرحمن بن عدیس (از مصر و اصحاب شجره) رئیس هجده کنگدگان به خانه عثمان بود است. همینطور یکی یکی برای او اسم بردم، گفتم شما که به ما گیر می‌دهید ما با دو سه تا زاویه داریم، مشکل خودتان را با صحابه حل کردید؟ جواب آن چیست؟ چیزی نگفت، گفت جواب این را برای شما می‌آورم، بلند شد رفت و دیگر بحث نکرد. دو شب بعد همان دانشجو آمد، گفت آقا چکار کردید؟ او (پدرخاتم) را ضربه فنی کردید؟ من نبودم ولی این‌طور که می‌بینم این پای تلفن نشسته است و به این شیخ و آن شیخ از خودشان زنگ می‌زند که جواب بگیرد، جواب به او داده نمی‌شود و همینطور مانده است.

در مناظرات بعضی‌ها نمی‌خواهند جواب بگیرند، حالا ما بخواهیم برای او قضیه سقیفه را نقل کنیم. شما نیم‌نگاهی به روش بحث ائمه علیهم‌السلام بیندازید. من سفارش می‌کنم که کتاب «احتجاج» طبرسی را یا تدریس کنید یا مباحثه کنید، اگر مباحثه کردید برای تدریس خودتان را آماده کنید. پر از مناظرات است و روش مناظرات، با چه کسی چطوری باید بحث کرد، بعضی‌ها می‌خواهند بفهمند، زمینه به او بدهید، بعضی‌ها نمی‌خواهند بفهمند، آن دو که سه نیست، آن سه که چهار نیست، آن چهار که پنج نیست، یهودی‌ها این‌طور مناظره می‌کنند. در مناظرات اگر هم می‌خواهید جواب بدهید، اول از طرف مقابل تعهد بگیرید، طرف مقابل از امام علیه‌السلام سؤال کرد: عددی که بر هر عددی تقسیم شود زیاد نمی‌آورد چیست؟ آقا فرمود اگر بگویم مسلمان می‌شوید؟ حُب او نمی‌خواهد بحث کند، او می‌خواهد شما را به چالش بکشاند، شما از او تعهد بگیرید. امام رضا علیه‌السلام اجازه نمی‌دهد

یهودی صحبت کند، اجازه نمی‌دهد سؤال مطرح کند، خود آقا مطرح می‌کنند. اما به مسیحی اجازه می‌دهد. امام صادق علیه السلام ببینید با ابن‌ابی‌العوجاء، اسم او روی خودش است، ابن‌ابی‌العوجاء، کج است، چند دفعه که با او بحث کردند دفعه آخر گفتند تو با این تفکرات برای چه به حج می‌آیی؟ گفت: مَا جَاءَ بِكَ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ عَادَةُ الْجَسَدِ وَ سُنَّةُ الْبَلَدِ وَ لِنَنْظُرَ مَا النَّاسُ فِيهِ مِنَ الْجُنُونِ، من از روی عادت به حج آمده‌ام، نه از روی اعتقاد. و از این رو که اهل شهر ما برای حج می‌آیند من هم همراهشان آمدم تا دیوانه‌ها را ببینم، ببینید چطور حرف می‌زند، سه دفعه امام با او بحث کرد، او را خجالت‌زده کرد، ولی باز نمی‌خواهد قانع شود. امام فرمود: أَنْتَ بَعْدُ عَلَى عَتُوكَ وَ صَلَاكِكَ، بعد از سه جلسه بحث با تو هنوز گمراه هستی، وقتی می‌خواست صحبت کند و جواب بدهد، فرمود: «لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَ نَفَضَ رِدَاءَهُ مِنْ يَدِهِ وَ قَالَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجَوْنَا وَ نَجَوْتَ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ هُوَ كَمَا تَقُولُ نَجَوْنَا وَ هَلَكْتَ فَأَقْبَلَ عَبْدُ الْكَرِيمِ عَلَى مَنْ مَعَهُ فَقَالَ وَجَدْتُ فِي قَلْبِي حَزَاوَةً فَرَدُّوْنِي فَرَدُّوهُ فَمَاتَ لَا رَحِمَهُ اللَّهُ»؛ دست گرفت به عبای امام، آقا عبای خودش را کشید، دیگر با تو بحث کردن فایده‌ای ندارد، اگر حرف همان حرف تو باشد که نه خدایی و نه قیامتی خُب تو بردی، ما هم ضرر نکردیم، یک حجتی انجام دادیم، ضرر نکردیم ولی اگر امر آن باشد که من می‌گویم، من بردم و تو ضرر کردی، این برخورد و جواب امام. این دفعه گفت مثل اینکه قلبم به من فشار می‌آورد من را برگردانید، سپس مُرد (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۷۸).

در مناظرات تفوق و تسلط علمی مهم است که ثابت کنید تسلط علمی دارید، طرف حساب کار خودش را بکند. در جلسه دوم ابن‌ابی‌العوجاء به ابن‌مقفع گفت: اینکه من با او (امام صادق علیه السلام) بحث کردم بشر نیست، این فوق بشر است (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۷۴، ح ۲). این‌ها را دیده است در عین حال می‌گوید این‌ها مجنون و دیوانه هستند.

در مطالعاتان روش بحث‌ها را ببینید، چه در کتاب شریف احتجاج، کافی جلد یک، بحار الانوار جلد نهم و دهم که پُر از احتجاجات است. قلم دست بگیرید، کسانی که ائمه علیهم السلام روی آنها نظر داشتند، بحث‌های آنها را ببینید، یکی از کسانی که امام روی ایشان نظر داشت، مؤمن الطاق بود، بحث‌های او را دیدید؟ طرف را مُجاله می‌کند، از طریقی وارد

می‌شود که طرف اصلاً احتمال آن را هم نمی‌دهد، بعضی از عبارات را برای شما می‌خوانم. صحبت‌های ابان بن تغلب را دیدید، ایشان یک تاجر، کوفی و سخنور بود، پاسخ به شبهات داشت. وقتی که ابان بن تغلب به مدینه می‌آمد مساجد دیگر خالی می‌شد، جوان‌ها برای سؤال و جواب به مسجدی که ایشان بود، می‌آمدند. یکی از سؤالات او این بود که چندتا صحابی در جنگ‌های علی بن ابیطالب علیه السلام شرکت داشتند؟ جواب این چیست علما؟ چندتا صحابی در جنگ‌های امیرالمؤمنین علیه السلام بودند؟ بگوییم دو هزار؟ سه هزار؟ چهار هزار؟ سؤال غلط انداز است. او می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد میزان حقانیت علی بن ابیطالب علیه السلام را از شرکت صحابه به دست بیاورد. سؤال را روی سر آنها خراب کرد، بهتشان زد، همینطور انگشت حیرت به دهان گرفتند؛ این مطلب را مرحوم آقای خوئی در جلد اول کتاب خودشان آورده‌اند، در عبارت آمده است که شما خیال می‌کنید ما حقانیت علی بن ابیطالب را با شرکت صحابه به دست می‌آوریم؟ ملاک حق بودن صحابی، تبعیت از علی است. هر صحابی که تابع علی باشد از نظر ما مورد تأیید است، ملاک علی است نه اینکه ملاک صحابه باشد. بهتشان زد. این جواب‌ها را شخصیت‌هایی که امام این‌ها را تربیت کرده است همین آقای الطاق، طرف یک چیزی می‌گوید، چطوری باید به او جواب داد؟ جواب حلی؟ نه، همان نقد کف دست او بگذارید. ابوحنیفه بعد از رحلت امام صادق علیه السلام گفت: مؤمن الطاق امامک مات؛ یعنی (به خوشحالی) امام صادق علیه السلام از دنیا رفت، ایشان هم گفت لکن امامک «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر: ۳۷)، یعنی چه؟ امام تو زنده است و شیطان است و حالا هست (طبرسی، الإحتجاج، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸۱)، باز در یک وقت دیگری رو کرد به او گفت شما اعتقاد به رجعت دارید، گفت بله، گفت أقرضنی من کیسک هذا خمس مائة الدینار، پانصد دینار به من قرض بده، ان شاء الله در رجعت به تو برمی‌گردانم، گفت بله من تقدیم می‌کنم ولی برای من ضامن بیاور که تو خوک برنگردی، آدم برگردی، چون او هم قائل به نسخ و تناسخ بود، اُرید ضمیناً یضمن لی أَنَّهُ تَعُودُ انسانیّاً فإِنَّی أَخاف أَن تَعُودَ قَرْداً، می‌ترسم تو میمونی برگردی، آن وقت دیگر من تو را نشناسم. چیزی نگفت.

بنابراین اگر ابوحنیفه می‌خواست چیزی بفهمد که این‌طور اشکال نمی‌کرد، او می‌خواهد

دست بیندازد. عرض کردم بعضی‌ها جواب نمی‌خواهند بلکه می‌خواهند مسخره و استهزاء کنند، وقت خودتان را برای این‌ها نگذارید، یک مطلبی کف دست او بگذارید که دیگر اسم خودش را فراموش کند. از این بحث‌های متعددی که بین من و این‌ها بود، فراموش نمی‌کنم شب آخر که در مکه معظمه بودیم، در کاروان همه اعمال خودشان را انجام داده بودند، من هم کار دیگری نداشتم، گفتم نگاهی به کعبه بیندازم که در روایت آمده است «الَنْظَرُ إِلَى الْكَعْبَةِ عِبَادَةٌ» (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ق، ج ۴، ص ۲۴۰)، همانطور که نشسته بودم دیدم یک جوانی جلوی من نشسته است، کتابی دست او است، گفتم ما تلک بیمینک یا موسی، این چیست در دست تو؟ گفت الرحیق المختوم، کتاب راجع به فی حیاة سید المرسلین، شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، خوب نگاه کردم دیدم نوشته است فاز بالجائزة الاولى، یعنی برنده کتاب سال عربستان است. من باز کردم رحلت پیامبر اکرم را، یک آقایی گفت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یهجر یا فلانی اسم می‌برد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غلبه الوجأ، گفتم این چیست؟ این را برای من توضیح بدهید؟ آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخر عمری یهجر، دیوانه می‌شود نعوذ بالله؟ خب وقتی آخر عمر دیوانه شود چه تضمینی است که اول عمر خودش هم دیوانه نشده باشد؟ نعوذ بالله، اختلاف کنار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درست است؟ کثر اللغة، بعد گفتند قلم و دوات بیاور، عده‌ای گفتند بیاور و عده‌ای گفتند بیاور، اگر تو بودی چکار می‌کردی؟ طرف خلیفه را می‌گرفتی که بیاورد یا طرف پیامبر را می‌گرفتی؟ گفتم به او یا باید بگویند این کتاب اشتباه کرده است، یک چنین حرفی را نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفته است، یا باید بگویند مدرک اصلی آنکه بخاری است، بخاری اشتباه کرده است، یا باید بگویند خلیفه دوم اشتباه کرده است یا باید بگویند آخر عمری پیامبر مجنون می‌شود. این خیال کرد قضیه زود تمام می‌شود، به من گفت این کتاب اشتباه کرده است، گفتم برنده کتاب سال شده است، آن کسانی که این را داوری کردند نفهمیدند یک چنین اشتباه به این بزرگی را؟ گفت بخاری اشتباه کرده است، گفتم پس دیگر نگویند صحیح البخاری بلکه بگویند غلط البخاری. این آقا یکدفعه به هم ریخت، به من گفت ترید أن تقول، ترید أن تقول إنَّ عُمَرَ أخطأ، گفتم استغفار کن، می‌خواهی بگویی عُمَرُ، گفتم نه نه نه، استغفار کن، من چه زمانی می‌گویم اشتباه کرده است، استغفر ربک، استغفر ربک، چند دفعه به او گفتم، بعد گفت: اگر بگویم جناب

خلیفه أخطأ، خیلی راحت، باید بگوییم پیامبر دورگو است، نعوذ بالله، خیلی راحت، گفتم چرا؟ گفت لأنّ النبی بشّره بالجنة، گفتم عشره مبشره (بر طبق این حدیث پیامبر اسلام ﷺ به ده نفر بشارت بهشت داده است) را می‌گویید؟ گفت: آری، گفتم: همان روایتی که حمید از عبدالرحمن نقل می‌کند؟ گفت: بله، بله، گفتم: حمید هنوز به دنیا نیامده بود که پدر او فوت شد، یا یک ساله بود، چون حمید ۳۲ ق به دنیا آمده است و پدر او هم ۳۳ ق فوت شده است، یا در شکم مادرش بوده است یا یک ساله بوده است، این اگر در شکم مادرش بوده است این را برای او پیام و پیامک و تلفن زده بود، این بچه جنین است، چطور از پدر نقل می‌کند؟ این یکی. دیگر اینکه مگر شما نمی‌گویید پیامبر به او بشارت بهشت را داده است؟ گفت: بله. گفتم: چرا از حدیفه سؤال می‌کند که من جزو منافقین هستم یا نیستم؟ حُبّ اگر پیامبر به او بشارت بهشت را داده است، سؤال از حدیفه یعنی چه؟ گفت: من صد مرتبه این حدیث را خوانده بودم، برای من شبهه ایجاد نشده بود ولی الان شبهه ایجاد شد، تو فکر من را به هم زدی، این‌طور کرد و گفت: خدا لعنت کند آن ساعتی که من تو را دیدم، تو فکر من را به هم زدی، من می‌روم، گفتم این فاکس من، این هم تلفن ثابت، این هم موبایل، جواب هم به من بده، هنوز پانزده، بیست سال است جواب نداده است.

در این بحث‌ها، در مناظرات، عرض کردم یک مقدار بحث رجالی، یک مقدار بحث حدیثی و گلوگاه‌ها و بزنگاه‌ها را بزیند و من از این موارد زیاد داشتم. این کتابی که الان در اختیار شما قرار داده شده به نام از مناظره تا دستگیری. بنده را مثل یک سارق، متهم، دست‌های ما را بستند و بردند برای محاکمه و دادگاه و زندان، خداوند عزوجل ما را از شر این‌ها خلاص کرد، با قاضی درگیر شدیم، بحث کردیم. خب چه بود؟ بزرگ وهابی‌ها برای بحث به دنبال بنده فرستادند. گفت: أنتم تقولون بعصمة علی، أنتم تقولون بأنّ الوحي ينزل علی علی، چه جوابی می‌دهید؟ شما می‌گویید وحی بر علی نازل می‌شود. گفتم: الوحي ينزل علی النحل، الوحي ينزل علی أم موسى، وقتی وحی بر نحل و ام موسی نازل شود چرا بر علی نازل نشود؟ گفت: هذا بالمعنی اللغوی، گفتم: و هذا بالمعنی اللغوی، این لغت آن هم لغت. چیزی نگفت، گفت: أنتم تقولون بعصمة علی، ما الدلیل علی عصمة علی، گفتم: و أنتم تقولون بعصمة النبی، ما الدلیل علی عصمة النبی، گفت: النبی لیس بمعصوم، پیامبر

معصوم نیست، گفتم: اگر پیامبر معصوم نباشد چه کسی می‌گوید این قرآن از خداست؟ شاید دستکاری خود پیامبر است، گفت: لا إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون، گفتم: همین را هم پیامبر آورده است، آیه چیز دیگری بوده است، گفت: أُوْحِجُّكَ بِالنَّقْلِ تُحَاجِّجُنِي بِالْعَقْلِ، گفتم: لعلكم تعقلون، گفت خب من برای شما روایت می‌آورم، گیر کرد، آیه نتوانست بیاورد، روایت می‌آورم، آیه را آورد إن نسینا أو أخطأنا، گفتم: همین‌ها را هم پیامبر آورده است، ممکن است اشتباه کرده باشد، آیات چیزهای دیگری بوده است، می‌گویید معصوم نیست، اشتباه کرده است، چیز دیگری بوده است، گفت: أعطی بروایة صحیحة، گفتم: بفرما، گفت: فی صحیح البخاری، گفتم: هل الروایة صحیحة؟ گفت: نعم فی صحیح البخاری، گفتم: النبی یخطأ بخاری لایخطأ؟ آقا شش تا فحش داد، گفتم: بچه ابن تیمیه هستی، ابن تیمیه هم خیلی فحش می‌داد، فحش می‌داد، تا می‌توانست فحش می‌داد ولی من سطح خودم را در سطح تو نمی‌آورم، حرف‌های خودت را بگو، بعد وقتی گیر کرد، اشاره کرد، آمدند ریختند داعیه داعیه؛ یعنی مُبْلِغ، دست ما را بستند و بردند به دادگاه برای محاکمه. خیلی سریع، خارج از نوبت، ما هم رفتیم، قاضی گفت: بلند شو بایست، چرا نشستی؟ اینجا دادگاه است، گفتم خسته هستم، گفت نه، بایست، گفت: تو برای حج آمدی نه برای تبلیغات، گفتم: من هم برای حج آمدم نه برای تبلیغات. ولی وقتی به من می‌گوید کافر هستی نگویم من مسلمان هستم؟ این برای شما بد است، به معنای این است که به من که مشرک هستم دولت شما ویزا داده است، این برای شما بد است، من از حکومت خودتان دفاع می‌کنم، چیزی نگفت؛ قضیه مفصل است، به نماز عشاء کشید و من در نماز به حضرت ام البنین متوسل شدم (این هدیه‌ای از بنده برای شما باشد، اگر می‌خواهید مشکلات شما حل شود متوسل به حضرت ام البنین شوید، ده تا صلوات، صد تا صلوات، به تناسب مشکل)، خلاصه عرض کنم الحمدلله آزاد شدیم و الا برنامه‌هایی برای ما داشتند.

اما طرف را مُچاله کردم، قضیه سرداب را گفت: أنتم تقولون بأن المهدي في السرداب، گفتم: کجا؟ گفت: فی الکافی، گفتم: اگر از کافی شریف آوردی من الان وهابی می‌شوم و اگر تو نیاوردی حاضر هستی بگویی من دروغگو هستم؟ حاضر هستی؟ چیزی نگفت.

گفت: فی النعمانی، گفتم: نعمانی جزو کتب اربعه نیست، از کتب کافی نیست، ولی همین نعمانی را هم اگر شما آوردید من وهابی می شوم و اگر نیاوردید حاضر هستید بگویید من دروغ گفتم و تهمت زدم؟ از این موارد خیلی است.

بنده در پایان به یک موردی که در فضای مجازی است اشاره می کنم. عرض کردم طرف را بسنجید، گاهی باید جواب علمی بدهید، گاهی باید نقض کنید، گاهی باید کف دست او جواب آبداری بگذارید، طرف را باید بسنجید و همه این موارد را، یک مورد بود که او ادعا داشت آمده بود امام جمعه یکی از شهرستان های بزرگ آفریقا بود و هر جمعه شیعه را لعن می کرد. یکی از رفقا طلبه آفریقایی، ساکن قم بود، گفت: امام جمعه ما آمده است و وضع او همین است، شما حاضر هستید با او بحث کنید؟ گفتم: باشد، بعد از نماز ظهر یا عصر بود آمد، خیلی هم مدعی بود، ما رأیکم فی نبوة الخمینی، ببینید چه چیزی در گوش او می خواندند که شیعه ها می گویند امام خمینی پیامبر است، ما رأیکم فی نبوة الامام علی، ما رأیکم فی طهارة عایشة، پنج تا سؤال داشت، گفتم: من از شما یک سؤال می کنم، این می خواست بفهمد، از اینجا شروع کردم که کسی شما را به منزل خودش دعوت کند، در محله هفتاد و سه تا خانه مثل یکدیگر هستند، ساخت آنها یکی است، یک مهندس، در همه خانه ها درنده است، مگر خانه خودش، آدرس درست را به شما نداد، رفتید درب خانه دیگری را زدید، وارد شدید و به شما آسیب رسید چه کسی مسئول است؟ گفت همین کسی که دعوت کرده است و آدرس درست نداده است، گفتم: مگر پیامبر نفرموده است: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرَقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ؛ حدیث منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره انشعاب امت اسلامی به بیش از هفتاد فرقه، که تنها یک فرقه از آنها نجات می یابد (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۲۲). گفت: بله، گفتم: اگر پیامبر آدرس درست ندهد و کسی هلاک شود چه کسی مسئول است، گفت: نبی مسئول است سپس سؤال کرد آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آدرس داده است یا آدرس نداده است؟ گفتم: بله، از وقت علنی شدن دعوت «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴) - و آیه: «فَأَصْدَعْ مِمَّا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۹۴)، شروع کرد به تبلیغ از علی بن ابیطالب امیرالمؤمنین علیه السلام، اَیْکُمْ یحاضرون علی أن یکون أخی و وصیی و خلیفتی من بعدی، وزیری و خلیفتی، همینطور یک یک تا در غدیر علنی، بعد از آن هم می خواست این را مکتوب کند که نگذاشتند، شروع کرد، او به این گفت نویس، فقط گوش کن بنویسد،

بنابراین بعد از علی چه کسی؟ خودش سؤال کرد، اسم امام‌ها را بردم، گفت: تشیع این است؟ گفتم: بله، گفت: أنا شیعی، اگر تشیع این است من شیعی هستم، شهادتین، گفتم: تو از اول مسلمان بودی، اسم ائمه علیهم‌السلام را هم برد و گفت: من شیعه هستم.

آقا دو روز بعد همین طلبه آمد گفت: آقا چکار کردید؟ این با کاروانی آمده بود که هزار نفر همراه او بودند، بعد از بحث، بعد از نماز گفته است من گمراه بودم، یک بحثی کردم و در این بحث فهمیدم من گمراه هستم و الان راه حق را پیدا کردم، حرف‌های شما را مو به مو منعکس کرده بود، هفتصد نفر در مکه شیعه شده بودند.

اما نکته آخرم این است که طرف مقابل را بسنجید، اگر نمی‌خواهد بفهمد و فقط می‌خواست دست بیندازد، هیچ مانعی ندارد، شما هم او را دست بیندازید. قضیه دیگری که با آن برخورد کردیم این بود که کنار قبر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نشسته بودم، با عمامه بودم، دیدم یکی از این فضولچه‌ها بی‌ها آمد کنار من نشست، از این چفیه‌های قرمز و بعد رو کرد به من گفت: اهل کجایی؟ گفتم: ایرانی، همین که گفتم: ایرانی این‌طور کرد یا مشرک، گفتم باز هم خدا را شکر در ایران می‌گویند مفت خور، دیگر یا مشرک نمی‌گویند، کاری به دین ما ندارند، لماذا أنا مشرک؟ گفت: لأنکم تقولون: علیّ رسول الله، گفتم: استغفر الله، محمد رسول الله، علی ولیّ الله، گفت: نه، شما می‌گویید جبرئیل خیانت کرد، خان الامین، در تشهد می‌گویید خان الامین. گفتم: آقا جان اینکه شما می‌گویید شیعه که آدم‌های گمنامی نیستند، حوزه نجف، حوزه قم، حوزه‌های شهرستان‌ها، این همه ماهواره، این همه سی دی، این همه کتاب، این در کجا آمده است؟ گفت: لیست فی هذه الكتب، گفتم: فی ای الكتب؟ گفت: در این کتاب‌ها نیست، گفتم پس کجاست؟ گفت: فی کتبکم السّرّ، این حرف‌ها را به آنها می‌گویند، گفتم: شما هم همین‌طور، وقتی تشهد می‌گویید این‌طور می‌کنید و می‌گویید إنّ الشیطان ربی و رب آبائی الاولین، گفت: نحن نقول، گفتم: آری، گفت: این؟ گفتم: فی کتبکم السّرّ، عصبانی شد، گفت: یا رافضی نمی‌شود با تو حرف زد، گفتم: حرف نزن، راه خودش را کشید و رفت الحمدلله. این کسی نبود که بخواهد بفهمد، کسی بود که می‌خواست دست بیندازد، الحمدلله مُجاله شد و راه خودش را گرفت و رفت.

«والسلام علیکم و رحمة الله و بركاته»

صحت سنجی ادعای بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید

یدالله حاجی زاده*

چکیده

یکی شبهاتی که درباره زندگی امام سجاد علیه السلام و عملکرد آن حضرت در برابر یزید مطرح شده شبهه «بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید و سانسور علمای شیعه» است. با توجه به روایت صحیح السنّی که کلینی در کافی درباره بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید نقل کرده و در آن روایت، امام به بندگی یزید اعتراف کرده، این گمانه شکل گرفته که آن حضرت در حقیقت با حاکم ظالم زمان خویش سازش کرده است. در این میان علمای شیعه نیز متهم به پنهان کاری این روایت شده اند! بررسی شبهه با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با بهره گیری از منابع حدیثی و آثار پژوهشی ای که درباره امام سجاد علیه السلام به نگارش درآمده نشان می دهد که روایت مذکور هرچند از نظر سنّی ایرادی ندارد، اما از جهت محتوایی ایراداتی جدی بر آن وارد است. ادعای پنهان کاری علمای شیعه نیز - به جهت نقل این روایت توسط بسیاری از علما و نویسندگان شیعی - قابل پذیرش نیست.

واژگان کلیدی: امام سجاد علیه السلام، بیعت، یزید، عالمان شیعه، کلینی.

مقدمه

امروزه در فضای مجازی و شبکه‌های ماهواره‌ای شبهات فراوانی دربارهٔ اسلام و مذهب شیعه از سوی برخی از افراد مطرح می‌شود. لزوم توجه به شبهات، به خصوص دربارهٔ زندگی و سیره پیشوایان دینی و ارائه پاسخ درخوری به آنها، ضرورتی انکارناپذیر است. یکی از شبهاتی که در فضای مجازی دربارهٔ امام سجاد علیه السلام مطرح شده، شبهه بیعت آن حضرت با یزید و نوع عملکرد علمای شیعه در این باره است. برخی این شبهه را مطرح کرده‌اند:

«با توجه به روایتی که در کتاب کافی کلینی آمده، امام سجاد علیه السلام در سفری که یزید پس از واقعه کربلا به مدینه داشته، از ترس جان خویش با خفت و خواری با یزید که قاتل پدر و برادرانش بوده، بیعت کرده و برخلاف پدرش امام حسین علیه السلام و در تضاد با سیره آن حضرت که علیه ظلم قیام کرد، خود را به‌عنوان برده یزید معرفی کرده است. این روایت هم از نظر سندی و هم از نظر محتوایی صحیح است. در سند این روایت ابن‌محبوب، ابی‌ایوب و بریدبن‌معاویه هستند که هر سه توثیق شده‌اند. علاوه بر این علامه مجلسی در مرآة العقول روایت را به‌عنوان حدیث حسن معرفی کرده و آن را معتبر دانسته است. متن روایت هم معتبر است و اینکه اشکال شده که یزید بعد از آن وقایع تا زمان وفات از شام خارج نشده بود، به جهت اینکه بر خلاف گفتار امام معصوم است، اعتباری ندارد. چراکه نظر مورخین در مقابل کلام امام معصوم حجت نیست و شیعیان باید مقید به کلام معصوم باشند! ضمن اینکه علامه مجلسی در بحارالانوار بیان کرده که منظور از یزید، نماینده یزید؛ یعنی مسلم‌بن‌عقبه است و این اشکال رفع می‌شود. سایت رسمی مرکز الأبحاث العقائدية هم که زیر نظر آیت‌الله سیستانی است، این دو اشکال را باطل کرده و رأی به صحت و اعتبار روایت داده است. بنابراین بر اساس این روایت صحیح و علی‌رغم ادعای فقهای شیعه که یکی از وظایف امام معصوم را قیام علیه حاکم جائر می‌دانند، امام چهارم شیعیان با یزید که از دید شیعیان حاکمی جائر، ظالم بوده، بیعت کرده و اینچنین با حقارت خود را به او تسلیم کرده است. در طول تاریخ، علمای شیعه که از آشکارشدن حقایق واهمه داشته‌اند، از این روایت پریشان خاطر و آزرده گشته و به همین جهت تلاش کرده‌اند این روایت را



کتمان کنند تا هیچ یک از شیعیان از محتوای آن آگاهی پیدا نکند. چراکه آگاهی شیعیان از این دست واقعیت‌ها سبب بیدار شدن آنان از خواب غفلت شده و سبب می‌شود آنان به نادرستی مذهب خویش پی ببرند. آیت‌الله محمد حسینی تهرانی در کتاب «معرفة الامام» نقلی از آیت‌الله صدرالدین جزایری دارد که تعدادی از علمای بزرگ شیعه در خانه علامه محسن الامین جمع بودند و در آن مجلس شیخ عباس قمی به علامه محسن الامین اعتراض می‌کند که چرا بیعت امام سجاد با یزید را ذکر کرده‌ای و مردم را در جریان گذاشته‌ای؟! علامه سید محسن الامین در پاسخ می‌گوید: کتاب اعیان الشیعه کتاب تاریخ و سیره است و ثابت شده که امام علی بن الحسین علیه السلام برای حفظ جان و جان اهل بیت علیهم السلام از روی تقیه بیعت کرده است. مگر می‌شود آن را ذکر نکنم؟! شیخ عباس قمی به علامه محسن الامین می‌گوید: گرچه این وقایع در تاریخ ثابت است اما به مصلحت نیست که در کتب نقل شود و بهتر است که نقل نشود تا عقیده شیعیان سست نشود. البته آیت‌الله محمد حسینی تهرانی در کتاب معرفة الامام با نظر شیخ عباس قمی مخالف است و می‌گوید لزومی ندارد بیعت را از مردم پنهان کنیم، چون بیعت با تقیه اشکالی ندارد و امام واقعی، امامی است که با رعایت تقیه بیعت کند و امروزه ما هم اگر به حاکمی مانند یزید مبتلا شویم برای حفظ جان خود حتماً بیعت خواهیم کرد، چون ائمه علیهم السلام ما بیعت می‌کردند».

متن روایت و یادکرد آن در آثار شیعیان

به منظور پاسخ به این شبهه، ابتدا متن کامل روایت کلینی را نقل می‌کنیم، سپس سند و محتوای آن، به همراه ادعاهایی که در شبهه مطرح شده را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

روایتی که در کتاب کافی آمده به این صورت است: ابن‌محبوب از ابی‌ایوب از بریدبن معاویه نقل کرده که از امام باقر علیه السلام شنیدم: «یزیدبن معاویه در راه رفتن به حج، به مدینه آمد. به دنبال مردی از قریش فرستاد و زمانی که آن شخص به نزدش آمد، گفت: آیا اقرار می‌کنی که بنده من هستی؛ اگر بخواهم تو را بفروشم و اگر نخواهم؛ تو را به بردگی خویش درآورم؟! آن مرد گفت: ای یزید! به خدا قسم! در میان قریش نه تو در حَسَب از من گرامی‌تری و نه پدرت در زمان جاهلیت و اسلام از پدر من برتر بوده، و نه تو خود در دین

و مذهب از من برتر و بهتری، پس من چگونه چنین اقراری برای تو کنم؟! یزید گفت: اگر چنین اعترافی نکنی به خدا قسم تو را می‌کشم! آن مرد گفت: کشتن من به دست تو بالاتر از کشتن حسین بن علی علیه السلام فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست! یزید دستور داد آن مرد را کشتند. سپس به دنبال امام سجاده علیه السلام فرستاد و مانند همان سخنی که به مرد قریشی گفته بود به آن حضرت نیز اظهار کرد، امام علیه السلام در جواب فرمود: اگر من چنین اعترافی برای تو نکنم مانند مرد دیروزی مرا خواهی کشت؟! یزید گفت: بلی. حضرت سجاده علیه السلام فرمود: در چنین وضعیتی من به آنچه تو می‌خواهی اقرار می‌کنم و من فردی هستم که با اکراه برده‌ات شده‌ام اکنون چنانچه خواهی نگاه‌دار و چنانچه خواهی بفروش! یزید گفت: وای بر تو! هم خونت را حفظ کردی و هم چیزی از شرف و مقامت کاسته نشد! (کلینی، الکافی، ۱۳۱۲، ج ۸، ص ۲۳۵)

اینکه نویسنده در همان ابتدای شبهه‌ای که مطرح کرده مدعی شده علمای شیعه با چنگ و دندان به دنبال مخفی کردن و کتمان واقعیت بیعت امام سجاده علیه السلام با یزید بوده‌اند، ادعایی است که حتی خود نویسنده هم موارد نقضی برای آن ذکر کرده است! ایشان به جز کلینی که خود، راوی اصلی حدیث است، علامه سید محسن الامین، علامه مجلسی، آیت‌الله سید محمدحسین حسینی تهرانی و آیت‌الله سیستانی را از کسانی معرفی کرده که بیعت امام سجاده علیه السلام با یزید را پذیرفته‌اند و آن را در آثار خویش نقل کرده‌اند. برخلاف این ادعا، باید گفت بسیاری از علمای شیعه و محققان و نویسندگان این روایت را در آثار خویش آورده‌اند. برخی از ایشان - صرف‌نظر از اینکه روایت را پذیرفته یا رد کرده‌اند، عبارتند از: مولی محمد صالح مازندرانی در شرح اصول کافی (مازندرانی، شرح اصول کافی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۳۲۰)؛ ملامحسن فیض کاشانی در الوافی (فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۱۸)، شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه در دو مورد (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ۴۹۷؛ ج ۱۶، ص ۲۵۳)، همچنین در کتاب «هدایة الامه الی احکام الائمة علیهم السلام»، (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۹۲)، علامه محمدباقر مجلسی در سه کتاب بحارالانوار، مرآة العقول و جلاء العیون (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۱۷۹؛ مجلسی، جلاء العیون، ۱۳۸۲ق، ص ۸۳۹) شیخ عبدالله

بحرانی در عوالم العلوم (بحرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۶۶) سید عبدالله شبّر در جلاء العیون، (شبّر، جلاء العیون، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۰)، ملاحسین نوری در خاتمه مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۹۷-۱۹۸) آیت‌الله بروجردی در جامع احادیث الشیعه (بروجردی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۵۲۷)، میرزا ابوالحسن شعرانی در شرح اصول و روضه کافی، شیخ علی نمازی شاهرودی در مستدرک سفینه البحار (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۵۴)، آیت‌الله سیدمحمدحسین حسینی تهرانی در کتاب معرفة الامام (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۲۲۵)، شیخ محمد آصف محسنی در الأحادیث المعتمدة فی جامع احادیث الشیعه (آصف محسنی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۶) محمد مهدی خرسان در «موسوعه عبدالله بن عباس حبر الامه و ترجمان القرآن» (خرسان، موسوعه عبدالله بن عباس حبر الامه و ترجمان القرآن، ۱۴۳۷ق، ج ۱۹، ص ۹۱-۹۲)، شیخ علی آل محسن در کتاب «لله و للحقیقه» (آل محسن، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳) محمدحسن ربّانی در اصول نقد الحدیث (ربّانی، [بی تا]، ص ۳۹۲-۳۹۳) دکتر شریعتی در مجموعه آثار (شریعتی، ۱۳۵۹، ج ۹، ص ۱۶۰)، دکتر سیدجعفر شهیدی در زندگانی علی بن الحسین (ع) (شهیدی، ۱۳۸۶، ص ۹۰)، شیخ علی کورانی در جواهر التاریخ (کورانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۳۲)، مهدی مهریزی در شناخت نامه علامه مجلسی (مهریزی و ربّانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۶)، ابراهیم ابراهیمی در رهیافتی بر فهم حدیث (ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص ۴۲) سیدعلیرضا واسعی در واقعه حرّه (واسعی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۸) محسن رنجبر، در کتاب نقش امام سجاد (ع) در رهبری شیعه پس از واقعه کربلا (رنجبر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱) و در مقاله «مواضع سیاسی امام سجاد (ع) پس از واقعه کربلا» (رنجبر، ۱۳۸۰، ص ۲۶)، محسن قرائتی در فیش‌های تبلیغ (قرائتی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲)، رضا استادی در ده رساله (استادی، ده رساله، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲)، محمدحسن زاهدی توچایی در مقاله «تأملی در اخبار ملاقات امام زین العابدین (ع) با مسلم بن عقبه در قیام حرّه» (زاهدی توچایی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴-۱۰۸)، سایت رسمی مرکز الأبحاث العقائدیة زیر نظر آیت‌الله سیستانی ذیل سؤالی درباره امام سجاد (ع) با این عنوان: «هل بايع یزید»؟ (رک: <http://www.aqaed.com>) و پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله مکارم شیرازی ذیل عنوان «باب جواز اقرار الحر بالرقیة مع التقیة وان کان سیدا» (رک: <https://makarem.ir>).

نویسنده شبهه، تنها شیخ عباس قمی را به‌عنوان عالمی که نظرش بر این بوده، اشاره کرده است و جنجال به راه انداخته و توهین کرده که علمای شیعه «با چنگ و دندان به دنبال مخفی کردن و کتمان این واقعیت از دید مردم بوده‌اند» و در پایان هم نتیجه‌گیری کرده که «علمای بزرگ شیعه حقایق تاریخی را در کتب تاریخی خود نقل نمی‌کنند و حتی به هم توصیه می‌کنند، برای مردم نقل نشود و باید کتمان کرد تا شیعیان از آنها باخبر نشوند و از خواب غفلت بیدار نشوند!»

بررسی سندی و محتوایی روایت

در ادامه به منظور کشف درستی یا نادرستی بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید، روایت کافی کلینی که پیش از این متن آن ذکر شد و اشاره شد که مورد استناد شبهه افکنان قرار گرفته، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. بررسی سندی

هرچند برخی از نویسندگان، سند این روایت را ضعیف شمرده‌اند، اما همان‌گونه که بسیاری از محققان گفته‌اند، سند روایت ایرادی ندارد (مجلسی، مرآة العقول، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۱۷۸؛ خراسان، موسوعه عبدالله بن عباس حر الامه و ترجمان القرآن، ۱۴۳۷ق، ص ۹۲؛ استادی، ده رساله، ۱۳۸۰، ص ۳۷۱-۳۷۲) چراکه سند آن به این صورت است: «عن ابن محبوب عن ابي أيوب عن يزيد بن معاوية» عموم راویان این روایت یعنی ابن محبوب، (طوسی، الفهرست، [بی تا]، ص ۱۲۳) اَبی‌ایوب، (نجاشی، رجال نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۰) و يزيد بن معاوية (طوسی، إختيار معرفة الرجال، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰) توثیق شده‌اند. بنابراین این سند که به امام باقر علیه السلام می‌رسد، ایراد جدی ندارد. علامه مجلسی نیز در مرآة العقول که شرحی است بر کافی کلینی، روایت را به‌عنوان «روایت حسن» معرفی کرده است (مجلسی، مرآة العقول، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۱۷۸). روایت یا حدیث حسن از منظر شیعه خبر متصلی است که تمام سلسله سند آن امامی مذهب و ممدوح باشند ولی تصریح به عدالت آنها نشده باشد یا بعضی ممدوح و بقیه ثقه باشند.

اینکه نویسنده شبهه مدعی شده در سایت رسمی مرکز الأبحاث العقائدية زیر نظر آیت‌الله سیستانی رأی به صحت و اعتبار روایت داده، صرفاً ادعایی است که نویسنده دارد.

در این سایت همان اشکالی که علامه مجلسی به روایت وارد کرده و همان احتمالی که علامه درباره روایت مطرح کرده آمده و رأی به صحت و اعتبار حدیث نداده است. مطلبی که در سایت ایشان در پاسخ به سؤال پرسش‌گر لبنانی - که از روایت کلینی درباره بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید پرسیده - آمده چنین است: «هذا غریب إذ المعروف بین أهل السیر أن هذا الملعون بعد الخلافة لم یأت إلى المدینة بل لم یخرج من الشام حتی مات ودخل النار، ولعل هذا کان من مسلم بن عقبه...» (رک: <http://www.aqaed.com>).

۲. بررسی محتوایی

سؤالی که در این جا مطرح است این است که آیا معیار در پذیرش یا عدم پذیرش یک روایت، تنها سند آن است؟ به فرض که روایتی از نظر سندی ایراد نداشته باشد، آیا محتوای آن هرچه باشد باید آن را پذیرفت؟

کاملاً واضح است که پاسخ به این سؤال منفی است. با این توضیح که همان‌گونه که گاهی سند روایت ضعیف است و یا اصلاً سند ندارد و مرسل است، اما قرائن صدق دارد، عکس این مطلب هم هست و آن اینکه چه بسا حدیثی از جهت سندی مشکلی نداشته باشد و در منبع معتبری چون کافی هم نقل شده باشد، اما از جهت محتوایی ایراد داشته باشد و مورد پذیرش قرار نگیرد (رک: شبیری زنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰؛ استادی، ده رساله، ۱۳۸۰، ص ۳۷۱-۳۷۲). علت این امر این است که در همان زمان ائمه علیهم السلام کسانی همانند ابوالخطاب (درباره وی رک: حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۷۱-۷۲) و مغیره بن سعید (درباره وی رک: بهرامی، ۱۳۸۹: ۲۹-۵۲) که در زمره غالیان بوده‌اند، به جعل حدیث اقدام می‌کردند و به ائمه علیهم السلام نسبت می‌دادند. روش آنان به این صورت بود که توسط پیروان خودشان کتاب‌های حدیثی اصحاب ائمه علیهم السلام همانند: زراره، محمد بن مسلم و دیگران را به بهانه نسخه‌برداری از احادیث می‌گرفتند و احادیث باطل خویش را در آن کتاب‌ها داخل می‌کردند.

به همین جهت بوده که ائمه علیهم السلام تأکید زیادی داشتند تنها احادیثی را بپذیرید که موافق با قرآن و سنت قطعی باشد (کلینی، الکافی، ۱۳۶۲، ص ۶۹). از این رو «روایات عرضه احادیث بر قرآن و سنت قطعی»، به‌طور گسترده در جوامع حدیثی راه یافته و صاحب

نظران شیعه از آن‌ها به‌عنوان روایات متواتر معنوی یاد کرده‌اند (انصاری، فرائد الاصول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). امام باقر علیه السلام در حدیثی تأکید دارد که احادیث مخالف قرآن را باید به کتاب خدا و سنت (قطعی) برگرداند (کلینی، الکافی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۲؛ ج ۶، ص ۵۸؛ طوسی، أمالی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۲).

امام صادق علیه السلام نیز تأکید داشت حدیثی که ما برایتان روایت می‌کنیم، جز موافق قرآن و سنت را نپذیرید، چراکه مغیره بن سعید در احادیث پدرم دست برده است (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴؛ برقی، محاسن، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۲۵؛ کلینی، الکافی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۹). امام رضا علیه السلام به‌منظور مقابله با احادیث جعلی و در جواب درخواست یونس بن عبدالرحمن که به عراق سفر کرده بود، کتاب‌های اصحاب ائمه علیهم السلام را گرفته و از روی آن‌ها نسخه برداری کرده بود و از حضرت می‌خواست که آن احادیث را بررسی کند، تعداد زیادی از آن احادیث را جعلی خواند و نسبت آن‌ها را به امام صادق علیه السلام انکار کرد و با قاطعیت بر نقش ابوالخطاب در این زمینه تأکید کرد. سپس حضرت رضا علیه السلام ابوالخطاب و کسانی را که با حيله‌گری و مخفی‌کاری احادیث دروغ را در کتب اصحاب امام صادق علیه السلام جای می‌دهند، لعن کرد و به ارائه معیار در این زمینه پرداخت. آن حضرت به یارانش سفارش کرد احادیث مخالف قرآن را به هیچ روی نپذیرند و یادآوری کرد که ما هر چه بگوئیم موافق قرآن و سنت پیامبر است و از خدا و رسولش حدیث می‌گوئیم، وقتی با احادیث مخالف قرآن و سنت مواجه شدید، آن‌ها را نپذیرید (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴).

بنابراین با توجه به مطالبی که بیان شد، اینکه نویسنده شبهه تلاش دارد اثبات کند، چون سند درست است، پس محتوای آن هم درست است و «نظر مورخین در مقابل کلام امام معصوم حجت نیست و شیعیان باید مقید به کلام معصوم باشند، نه نظریات مورخین!» چیزی جز هوچی‌گری نیست. بله اگر اثبات شود که روایتی از زبان امام معصوم نقل شده و در شرایط تقیه هم نقل نشده، محتوای آن هم ایرادی ندارد، باید مورد پذیرش قرار گیرد، اما سؤال این است که آیا این روایت چنین است؟ در ادامه ایرادات محتوایی روایت بیان می‌شود.

ضعف محتوایی

تردیدی نیست که اگر محتوای روایت بیعت امام سجاد علیه السلام با یزید، با داده‌های مسلم تاریخی و یا با آنچه از سیره ائمه علیهم السلام سراغ داریم در تعارض باشد، باید به آن محتوا به دیده تردید بنگریم. در ادامه ضعف محتوایی روایت با توجه به داده‌های مسلم تاریخی و با توجه به مشی سیاسی امام سجاد علیه السلام بیان می‌شود. قبل از این، به این نکته هم باید توجه شود که متن روایت توسط امام باقر علیه السلام نقل شده و آن حضرت در این روایت در سه مورد به جای تعبیر «أبی»؛ یعنی پدرم، تعبیر علی بن الحسین علیه السلام را در مورد ایشان به کار برده که تا حدوی می‌تواند، حاکی از ناسازگاری متن روایت باشد.

۱. عدم ورود یزید به مدینه پس از واقعه کربلا

اولین ایراد همان‌گونه که علامه مجلسی و برخی دیگر از اندیشمندان بیان کرده‌اند و در متن شبهه هم به آن اشاره شده، این است که یزید پس از واقعه کربلا به حجاز مسافرت نکرده که بخواهد با امام سجاد علیه السلام دیدار کند و این سخنان میان آنان رد و بدل شود (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۳۸؛ همان، مرآة العقول، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۱۷۸ همو، جلاء العیون، ۱۳۸۲، ص ۸۳۹؛ خراسان، موسوعه عبدالله بن عباس حبر الامه و ترجمان القرآن، ۱۴۳۷ق، ص ۹۴؛ شتر، جلاء العیون، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۰). شعرانی که بر شرح اصول کافی تعلیقه زده، می‌نویسد: از علائم دروغ بودن یک خبر عدم تواتر خبری است که شأن آن این است که متواتر باشد.. سفر یزید به حجاز در زمان خلافتش از این دست اخبار است که کسی آن را نقل نکرده و اگر واقع شده بود، به صورت متواتر نقل می‌شد (مازندرانی، شرح أصول کافی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۳۲۰). به جهت همین اشکال اساسی بوده که علامه مجلسی رحمته الله علیه - به عنوان محدثی که تلاش دارد روایات منسوب به امام را رد نکند - (مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۵۸)، ضمن اذعان به این مطلب که حضور یزید در حجاز پس از شهادت امام حسین علیه السلام مخالف با منابع تاریخی مشهور است (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۳۸؛ مجلسی، جلاء العیون، ۱۳۸۲، ص ۸۳۹)، احتمال داده کسی که با امام گفت‌وگو داشته، به ناچار نماینده یزید؛ یعنی مسلم بن عقبه (مأمور یزید جهت حمله به مدینه) بوده است (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۳۸؛ همان، جلاء العیون، ۱۳۸۲، ص ۸۳۹).



در مقابل، برخی از اندیشمندان این احتمال و توجیه که داستان، مربوط به مسلم بن عقبه بوده و به اشتباه به یزید نسبت داده شده، را رد کرده‌اند و برخی بر مجلسی خرده گرفته‌اند که چرا توجیهی غیرقابل قبول برای این روایت ذکر کرده است (استادی، ده رساله، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳). استدلال مخالفین توجیه مجلسی این است که در متن حدیث، شخصی که قریشی است مخاطب خود را نیز قریشی می‌داند، حال آنکه مسلم بن عقبه قریشی نمی‌باشد. علاوه بر این، مسعودی مطلبی نقل کرده که خلاف این برخورد است (مازندرانی، شرح اصول کافی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۳۱۳؛ کلینی، الکافی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۳۴؛ مهریزی، شناخت‌نامه علامه مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۹). نقلی که مسعودی به آن اشاره کرده، چنین است: وقتی به مسلم بن عقبه گفته شد شما که پیش از این دیدار با علی بن حسین، به او و خاندانش دشنام می‌دادی، چه شد که وقتی نزد تو آمد، او را احترام کرده و منزلتش را بالا بردی؟! مسلم بن عقبه گفت ناخواسته این کار را انجام دادم، چراکه قلب من هنگام دیدار با وی از ترس (به جهت جایگاه وی) مالمال شد (مسعودی، مروج الذهب، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۰-۷۱). در توضیح مطالب مذکور باید گفت دقت در متن حدیث نشان می‌دهد فرد اولی که از سوی یزید به قتل رسیده در گفت‌وگوی خویش با یزید، خود را از قبیله قریش معرفی می‌کند و از این جهت برای یزید برتری‌ای قائل نیست که بخواهد تسلیم او شود. از طرفی می‌دانیم که مسلم بن عقبه از قبیله قریش نبوده، پس آنچه در روایت است، گفت‌وگو با یزید است، نه با مسلم بن عقبه که قریشی نیست. بنابراین، اصل روایت به علت عدم مسافرت یزید به حجاز زیر سؤال می‌رود.

۲.۲. مشی سیاسی امام سجاد

ایراد دیگری که بر این روایت هست و احتمال علامه مجلسی را هم زیر سؤال می‌برد، این است که اصولاً سیاست امام سجاد علیه السلام درباره قیام حرّه، عدم پشتیبانی از قیام کنندگان بوده است. همچنانکه آن حضرت در قیام مختار نیز صراحتاً از این قیام حمایت نکرد. علت عدم همراهی امام با قیام‌کنندگان حرّه نیز بدان سبب بود که این قیام متأثر از عبدالله بن زبیر بوده است. بر اساس نقل مسعودی این قیام با اجازه ابن زبیر صورت گرفته است (مسعودی، مروج الذهب، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۸). علاوه بر این امام در این زمان در

شرایط تقیه به سر می‌برد و همراهی با قیام‌کنندگان که شکست آنان دور از انتظار هم نبود، می‌توانست عواقب بسیار ناگواری برای امام در پی داشته باشد.

بر اساس روایتی از امام باقر علیه السلام، امام سجاد علیه السلام به همراه دیگر خاندان ابوطالب و عبدالمطلب با قیام‌گران همراهی نکردند و همین امر سبب شد مسلم‌بن‌عقبه احترام امام را نگه دارد (ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۶۶). در این نقل و نقل طبری دیگر مورخان آمده: یزید درباره امام سجاد علیه السلام به مسلم به عقبه سفارش کرده بود که متعرض حضرت نشود (دینوری، ۱۳۷۳: ۲۶۶؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۱۴۱/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۸۴/۵؛ «بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۲۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۲/۲) به همین جهت - و برخلاف روایت کلینی - منابع تاریخی اتفاق نظر دارند یکی از معدود کسانی که مجبور نشد با نماینده یزید به‌عنوان برده بیعت کند، امام سجاد علیه السلام بود. در اخبار الطوال دینوری آمده است: هنگامی که نوبت به علی‌بن‌حسین علیه السلام رسید، مسلم ایشان را کنار خودش نشانند و گفت: امیرالمؤمنین (یعنی یزید) درباره تو، به من سفارش کرده است. حضرت گفتند: من با شورش مردم مدینه موافق نبودم و مسلم ایشان را به خانه‌اش روانه کرد (دینوری، الأمامة و السیاسة، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵-۲۶۶). یعقوبی هم مطلبی دارد که عدم لزوم بیعت امام با یزید به‌عنوان برده را تأیید می‌کند (یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۱). در روایتی از طبری هم از حفظ حرمت امام سجاد علیه السلام و برخورد شایسته مسلم‌بن‌عقبه با وی سخن به میان آمده است. در این روایت آمده است: «چون یزید، مسلم‌بن‌عقبه را به مدینه گسیل داشت، به او چنین سفارش کرد که علی‌بن‌الحسین علیه السلام، در کار شورشیان دخالتی نداشته است، دست از وی باز دار و با او به نیکی رفتار نما؛ چون علی‌بن‌الحسین علیه السلام، به نزد مسلم رفت، به حضرت گفت: اهلاً و مرحباً! سپس وی را بر مسند و جایگاه خویش نشانند و گفت: پلیدکاران (مردم مدینه) نگذاشتند به کار تو رسیدگی کنم؛ امیرالمؤمنین یزید سفارش تو را به من کرده است؛ سپس دستور داد چارپای او را زین کرده و او را با احترام به خانه‌اش روانه نمود» (طبری، تاریخ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۹۳). بر اساس این روایت، مسلم ضمن اشاره به سفارش یزید درباره امام سجاد علیه السلام، از اینکه نتوانسته به خوبی به امام نیکی کند، عذرخواهی می‌کند و وقتی متوجه می‌شود خانواده امام ترسیده‌اند، امام را سوار بر مرکب راهی خانه می‌کند.



ابن اعثم کوفی نیز به رعایت حرمت امام سجاد علیه السلام از سوی مسلم به عنوان خواسته یزید خبر داده و سخنی از بیعت امام به میان نیاورده است (ابن اعثم کوفی، الفتوح، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۶۳). مسعودی نیز در مروج الذهب آورده: مردم مدینه پس از شکست قیام حره بیعت کردند که برده یزید هستند و تنها امام سجاد و علی بن عبدالله بن عباس این گونه بیعت نکردند (مسعودی، مروج الذهب، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۰). عبارت شیخ مفید نیز چنین است: مسلم گفت: امیرالمؤمنین مرا سفارش کرده است که حساب تو را از دیگران جدا سازم و نیز نوشته است که به او بگو: اگر در دست ما چیزی بود، چنان که سزاوار هستی، تو را صلّه می‌دادیم... سپس امام سجاد علیه السلام سوار بر مرکبش شد و رفت» (مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ أربلی، کشف الغمّه، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۰۱). ابن ابی‌الحدید نیز می‌نویسد: مسلم بن عقبه از همگان به عنوان برده یزید بیعت گرفت جز از علی بن‌الحسین که به عنوان برادر و پسر عموی یزید بیعت کرد و این بنا به توصیه یزید بوده است» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۲۵۹). ابن‌اثیر نیز از بازگرداندن امام سجاد علیه السلام بدون اینکه مجبور باشد همانند مردم مدینه بیعت کند، خبر داده است. در نقل وی آمده است: اگر وصیت یزید دربارهٔ تو به من نبود، تو را می‌کشتم... وی سپس امام را بر تخت نشانند و چون متوجه شد اهل و عیال امام ترسیده‌اند، دستور داد با احترام امام را به خانه برگردانند و حضرت را مجبور به بیعت با یزید - آن‌گونه که اهل مدینه بیعت کردند - نکرد (ابن‌اثیر، الکامل، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۲۰).

تردیدی نیست که نوع برخورد مسلم بن‌عقبه با امام سجاد علیه السلام به جهت سیاست تقیه‌ای آن حضرت، برخوردی تند و خشونت‌آمیز نبوده و امام به‌عنوان برده با وی بیعت نکرده است. بنابراین محتوای روایت کلینی با ایراداتی جدی روبروست و نمی‌تواند درست باشد.

پاسخ به شبهه به فرض پذیرش روایت

اما به فرض که روایت کلینی را بپذیریم باید بگوییم چه ایرادی دارد که امام سجاد علیه السلام در مقام تقیه و به منظور حفظ جان خویش، خود را برده یزید معرفی کرده باشد؟ یکی از نویسندگان ضمن ایراد به سند و محتوای روایت می‌نویسد: «به فرض که روایت را بپذیریم چنین عملی از یزید (که بخواهد امام را به جهت عدم بیعت به قتل برساند) بعید نبوده

است (آل محسن، لله و للحقیقه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱). اینکه شیخ حر عاملی و آیت الله بروجردی این روایت را ذیل «بَابُ جَوَازِ إِفْرَارِ الْخُرِّ بِالرَّقِيَةِ مَعَ التَّقِيَةِ» آورده‌اند، (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۹۷ و ج ۱۶، ص ۲۵۳؛ بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۵۲۷) خود نشان از این است که ایشان عمل امام سجاد علیه السلام را عملی در شرایط تقیه دانسته و آن را مجوزی در جهت اقرار به بندگی در شرایط تقیه دانسته‌اند. نکته‌ای که در این جا باید اضافه کرد این است که سید محمدحسین حسینی تهرانی ضمن پذیرش روایت کافی، دیدگاه شیخ عباس قمی (مبنی بر لزوم عدم ذکر روایت) را تخطئه کرده است. خلاصه نظر ایشان چنین است: مفسد چنین گمانه‌ای واضح است. چراکه امام حقیقی بیعتش از روی مصلحت است و عمل او چون از روی تقیه است می‌تواند برای پیروانش نیز راهگشا باشد و در شرایط مشابه جان آنان را نجات دهد. چراکه تقیه از اصول ثابت شیعه است. کتمان این گونه امور، سبب عسر و حرج و سردرگمی برای شیعیان است و مفسد آن بر عهده کتمان کننده آن است...» (حسینی تهرانی، معرفة الإمام، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۲۲۵).

اما در پاسخ به این سؤال که چرا امام سجاد علیه السلام برخلاف پدرش امام حسین علیه السلام تقیه کرده و تسلیم یزید شده و حاضر شده به‌عنوان برده با یزید بیعت کند، باید گفت: حکم تقیه، حکمی همیشگی نیست، بلکه به موضوع و شرایط آن بستگی دارد. گاهی تقیه در یک مقتضای زمانی و مکانی نه تنها واجب نیست بلکه حرام است و لازم است بدون تقیه به مبارزه دست زد. این مورد جایی است که خطری، اصل اسلام را تهدید می‌کند و می‌توان با بذل جان جلوی این خطر را گرفت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در یکی از سفارشات خویش به یکی از اصحابش می‌فرماید: مال و خونت را فدای دینت کن (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۸)، یکی از اندیشمندان در این باره می‌نویسد: «می‌توان انکار کرد که در بعضی از موارد تقیه حرام است و آن در جایی است که اساس دین و اسلام و قرآن، یا نظام اسلامی به خطر بیفتد، در چنین مواردی باید عقاید را اظهار نمود، هرچند انسان قربانی اظهار عقیده اش شود...» (مکارم شیرازی، اعتقاد ما، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴). در زمان امام حسین علیه السلام شرایط به‌گونه‌ای بوده که عدم مخالفت و سکوت در برابر حاکمیت یزید، مساوی با نابودی اصل اسلام و رخت بربستن دین از جامعه بود. در یکی از سخنان

سیدالشهدا علیه السلام آمده است: «اگر بنا باشد شخصی چون یزید حاکم جامعه اسلامی باشد (و کسی با او درنیفتد)، باید فاتحه اسلام را خواند (ابن اعمش کوفی، الفتوح، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۷؛ خوارزمی، مقتل الحسین علیه السلام، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸). به همین جهت امام حسین علیه السلام به منظور آشکار کردن ماهیت پلید حکومت یزید، مصلحت اسلام را بر مصلحت حفظ جان خویش ترجیح داد و لازم دید که تقیه نکند و بی پروا با قیامی خونین، جان خود و یارانش را فدا کند تا اسلام باقی بماند.

از طرفی در برخی از موارد تقیه واجب می شود. در این موارد امامی که تقیه می کند، نمی خواهد با دستگاه ظلم و جور زمان خویش سازش کند، بلکه او شکل مبارزه را از علنی (قیام با شمشیر) به مبارزه مخفیانه تغییر داده است. در بخشی از سخنان شهید مطهری رحمته الله علیه آمده است: «برخی این طور خیال می کنند، می گویند: در میان ائمه، امام حسین علیه السلام بنایش بر مبارزه با دستگاه جور زمان خود بود ولی سایر ائمه این اختلاف را داشتند که مبارزه نمی کردند. اگر این جور فکر کنیم سخت اشتباه کرده ایم. تاریخ خلافت را می گوید و قرائن و دلایل همه بر خلاف است... هیچ وقت مقتضیات زمان در این جهت نمی تواند تأثیر داشته باشد که در یک زمان سازش با ظلم جایز نباشد ولی در زمان دیگر سازش با ظلم جایز باشد. خیر، سازش با ظلم هیچ زمانی و در هیچ مکانی و به هیچ شکلی جایز نیست، اما شکل مبارزه ممکن است فرق کند. ممکن است مبارزه علنی باشد، ممکن است مخفیانه و زیر پرده و در استتار (تقیه) باشد» (رک: مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۷۲، ج ۱۸، ص ۹۷) بنابراین همین تفاوت در موضوع و شرایط است که سبب شده امام حسین علیه السلام تقیه نکند و امام سجاد علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام تقیه کنند.

اما اینکه یعقوبی مطرح کرده که پس از سرکوب قیام مردم مدینه توسط مسلم بن عقبه، امام سجاد علیه السلام را نزد مسلم آوردند و آن حضرت حاضر بود با یزید به عنوان بنده خالص بیعت کند (یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۵۱)، به فرض که مورد پذیرش قرار گیرد و ساخته و پرداخته فرزندان کسانی از اهالی مدینه که خواسته اند، بیعت پدران خویش را با یزید توجیه کنند نباشد، (رک: شهیدی، زندگانی علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۸۶، ص ۹۱) سیاست تقیه امام سجاد علیه السلام را نشان می دهد و بر این امر دلالت دارد که امام

سجاد علیه السلام در شرایط تقیه و به منظور حفظ جان خویش و مردم مدینه حاضر بوده خواسته دشمنان خویش را بپذیرد. در حقیقت و بر اساس یک تحلیل امام حاضر شد به عنوان برده یزید بیعت کند تا مردم مدینه نیز که حفظ جانشان به پذیرش بردگی یزید بود، از امام الگو گرفته و جان خویش را با پذیرش بردگی حفظ کنند.

در بیان برخی از نویسندگان آمده است: «ممکن است امام علیه السلام در چنین واقعه‌ای با توجه به شرایط سخت آن چند روز و خون‌خواری و دیوانگی مسلم، جملاتی بر زبان آورده باشد تا مردم بدانند که در چنین مواردی تقیه برای حفظ جان لازم است، چراکه اقرار نکردن در آن شرایط، مساوی با اعدام و اقرار ملازم با حفظ جان بود و این مورد جزء همان مواردی است که به حکم قرآن کریم، اظهار کفر برای حفظ جان جایز است» (استادی، ده رساله، ۱۳۸۰، ص ۳۵۸ - ۳۵۹؛ الکورانی، جواهر التاریخ، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۳۱).

این تحلیل، خاصه از آن جهت تقویت می‌شود که برخی از منابع از کشته شدن کسانی خبر داده‌اند که حاضر نبودند به عنوان برده خالص با یزید بیعت کنند (بلاذری، أنساب الأشراف، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲۸؛ یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ابن‌عبدربه اندلسی، العقد الفرید، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۳۸) و برخی از منابع نیز از سرگردانی گروهی از اهالی مدینه درباره جواز یا عدم جواز بیعت با یزید سخن گفته‌اند. بر اساس نقلی از ابن‌عبدالبر جابر بن عبدالله انصاری سرگردان بود او که ظاهراً امام سجاد علیه السلام را ندیده بود تا از تکلیف خویش بپرسد، نزد ام‌سلمه (همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم) رفت و از وی نظرخواهی کرد، ام‌سلمه نیز ضمن اینکه سوگند یاد کرد که این بیعت، گمراهی است، گفت: اما من در عین حال از برادرم خواستم برای حفظ جانش بیعت کند (ابن‌عبد البر، الأستیعاب، ۱۴۲۹ق، ج ۱۶، ص ۳۵۴).

نتیجه‌گیری

در بررسی روایات پیشوایان دینی، علاوه بر بررسی سندی، بررسی محتوایی نیز لازم است. این‌گونه نیست که اگر روایتی از جهت سندی ایرادی نداشت، محتوای آن هم لابد صحیح است و باید آن را پذیرفت. چراکه با توجه به وجود جاعلان حدیث، چه بسا برخی از روایات دروغ به جوامع حدیثی راه یافته باشند. ارائه معیار، توسط ائمه علیهم السلام در این باره که روایات مخالف قرآن و سنت قطعی را نپذیرید، دال بر این امر است. به این ترتیب باید گفت:

بررسی روایتی که در کافی کلینی حکایت از رضایت امام سجاد علیه السلام به بیعت با یزید پس از واقعه کربلا و حضور وی به مدینه دارد، نشان می‌دهد این روایت هر چند از نظر سندی صحیح است، اما از جهت محتوایی ایراداتی جدی دارد، چراکه در این روایت از حضور یزید به حجاز پس از واقعه کربلا سخن به میان آمده، درحالی که بر اساس منابع تاریخی، تردیدی نیست که یزید پس از واقعه کربلا به حجاز سفر نکرده است. علاوه بر این، عموم منابع تاریخی از برخورد شایسته مسلم بن عقبه به عنوان نماینده یزید با امام سجاد علیه السلام سخن گفته‌اند و سخنی از بیعت آن حضرت با یزید و نماینده وی در میان نیست. به فرض هم که روایت مذکور مورد پذیرش هم قرار گیرد، باز ایرادی بر سیاست مداراگونه امام سجاد علیه السلام نیست؛ چراکه امام سجاد علیه السلام در این زمان در شرایط تقیه به سر می‌برده و حضرت به منظور حفظ جان خویش و اهالی مدینه، به گونه‌ای برخورد کرده که این مقصود حاصل شود. متن این روایت توسط بسیاری از علمای شیعه در جوامع حدیثی و در آثار و تحقیقات نویسندگان معاصر ذکر شده است. بنابراین ادعای پنهان کاری این روایت توسط علمای شیعه، ادعایی است که قابل پذیرش نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی، ابراهیم، رهیافتی بر فهم حدیث، اراک: دانشگاه اراک، ۱۳۹۳.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله، ۱۳۳۷.
۳. ابن اثیر، عزالدین، الكامل، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۶.
۴. ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد، الفتوح، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن حزم اندلسی، ابو محمد، جمهرة أنساب العرب، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، الإشتقاق، قاهره: مکتبه الخانجی، [بی تا].
۷. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۸. ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد، العقد الفريد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۹. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، الإستیعاب، قاهره: الفرووق الحدیثه للطباعه و النشر، ۱۴۲۹ق.
۱۰. أربلی، علی بن عیسی، كشف الغمّه، بیروت: دارالأضواء، [بی تا].
۱۱. استادی، رضا، ده رساله، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۲. آصف محسنی، شیخ محمد، الأحادیث المعتبرة فی جامع أحادیث الشیعه، قم: صبح صادق، ۱۳۷۸.
۱۳. آل محسن، علی، لله و للحقیقه، تهران: مشعر، ۱۴۲۴ق.
۱۴. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۵. بحرانی، عبدالله، عوالم العلوم و المعارف، قم: موسسه الامام المهدي رحمته الله، ۱۳۸۲.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، محاسن، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰.
۱۷. بروجردی، سید حسین، جامع أحادیث الشیعه، قم: منشورات مدینه العلم، ۱۴۰۷ق.
۱۸. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.



۱۹. بهرامی، روح‌الله، مغیره بن سعید و ظهور اندیشه حروفی‌گری در عصر امویان، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۵، ۱۳۸۹.
۲۰. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الإيمان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۲۱. حاجی‌زاده، یدالله، «شخصیت غالیانه ابوالخطاب و واکاوی مواضع ائمه اطهار علیهم‌السلام در برابر او و پیروانش»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال دهم، شماره دوم، شماره ۳۵، ۱۳۹۲.
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن، هدایة الأمة الى أحكام الائمة علیهم‌السلام، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴ق.
۲۳. _____، وسائل الشيعة، قم: آل‌البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۴. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معرفة الإمام، بیروت: دار محجہ البيضاء، ۱۴۱۸ق.
۲۵. خراسان، محمد مهدی، موسوعه عبدالله بن عباس حبر الامه و ترجمان القرآن، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۳۷ق.
۲۶. خوارزمی، موفق بن احمد، مقتل الحسين علیه‌السلام، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۳ق.
۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۱۳ق.
۲۸. دینوری، ابن قتیبه عبدالله بن مسلم، الإمامة و السياسة، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
۲۹. دینوری، احمد بن داود، الأخبار الطوال، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۳.
۳۰. ربانی، محمد حسن، أصول نقد الحديث، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۱. رنجبر، محسن، مواضع سیاسی امام سجاد علیه‌السلام پس از واقعه کربلا، مجله معرفت، شماره ۴۰، ۱۳۸۰.
۳۲. _____، نقش امام سجاد علیه‌السلام در رهبری شیعه پس از واقعه کربلا، قم: معارف، ۱۳۸۱.
۳۳. زاهدی توچایی، محمد حسن، تأملی در اخبار ملاقات امام زین العابدین علیه‌السلام با مسلم بن عقبه در قیام حرّه، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره ۱، ۱۳۹۱.

۳۴. زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، قاهره: دارالمعارف، [بی تا].
۳۵. شبر، سید عبدالله، جلاء العیون، بیروت: دار المرتضی، ۱۴۲۸ ق.
۳۶. شبیری، سید محمدجواد، لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی با استفاده از دروس حضرت آیت الله شبیری زنجانی، مجله مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شماره ۲، ۱۳۸۳.
۳۷. شریعتی، علی، مجموعه آثار، تهران: تشیع، ۱۳۵۹.
۳۸. شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین (ع)، چاپ شانزدهم، تهران: دفتر نشر- فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۹. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، إختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. _____، الفهرست، نجف: المکتبة المرتضویة، [بی تا].
۴۲. _____، آمالی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۴۴. قرائتی، محسن، فیش های تبلیغ، تهران: نشر مؤلف، [بی تا].
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۶. کورانی، علی، جواهر التاریخ، [بی جا]: دارالهدی، ۱۴۲۷ ق.
۴۷. مازندرانی، مولی محمد صالح، شرح أصول کافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۴۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۹. _____، جلاء العیون، چاپ نهم، قم: سرور، ۱۳۸۲.
۵۰. _____، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۱۱ ق.
۵۱. _____، زاد المعاد، بیروت: أعلمی، ۱۴۲۳ ق.

۵۲. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۵۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هشتم، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۵۴. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، اعتقاد ما، قم: نسل جوان، ۱۳۷۵.
۵۶. مهریزی، مهدی و هادی ربانی، شناخت نامه علامه مجلسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۵۷. نجاشی، احمد بن علی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال نجاشی)، چاپ ششم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.
۵۸. غمزی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، قم: مؤسسة النشر- الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۲ق،
۵۹. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
۶۰. واسعی، سید علی رضا، واقعه حره، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۶۱. یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر، [بی تا].
۶۲. <https://makarem.ir>
۶۳. <http://www.aqaed.com>



امکان فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام

امیر علی حسنلو*

ذکر اله محمدی**

چکیده

شکی نیست که فهم هر متن و نوشته‌ای نیازمند پیش شرط‌های علمی همچون دانستن زبان و فرهنگ و زمانه صدور و تولید متن است؛ بدون در نظر گرفتن شرایط خاص، فهم متن ناممکن است؛ فهم متون مقدس و کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن کریم نیز از این قاعده مستثنی نیستند. مقاله پیش‌رو درصدد بررسی شبهه‌ای است که نگاه امام خمینی به فهم قرآن را بر خلاف شیعیان اصیل و متقدم زمان ائمه علیهم السلام دانسته و شبهه‌گر برای اثبات ادعای خود معتقد است که شیعیان کنونی بویژه مراجع و بنیان‌گذار نظام مقدس اسلامی در عقاید و باورهای شیعه بدعت نموده و بر این باور است که شیعه کنونی ساخته افکار و سیاست بازی آنها می‌باشد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نسبت به گزاره‌های روایی در آثار امام خمینی علیه السلام، درصدد رد ادعای شبهه‌گر است، این تحقیق اثبات می‌کند که عقاید شیعه اولیه با شیعه کنونی با توجه به رویکرد کلی شیعه در تفسیر قرآن به خود قرآن و اصولی که پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن ارائه نموده‌اند تفاوتی نمی‌کند؛ شرایط تفسیر قرآن و کسی که بتواند قرآن را تفسیر کند بعنوان اصل و اساس است که در بین مفسران شیعه هرگز در طول تاریخ قابل تغییر نبوده است.

واژگان کلیدی: امام خمینی، فهم قرآن، شرایط فهم قرآن، قرآن و اهل بیت علیهم السلام، وسوسه‌های شیطان.

*. دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی؛ hasanloo8746@gmail.com

** . فارغ التحصیل سطح سه حوزه (فوق لیسانس)، رشته فقه و اصول.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶

مقدمه

آیا قرآن برای همگان قابل فهم است، یا فهم آن به امامان علیهم السلام یا گروه خاص اختصاص دارد؟ در صورت نخست، آیا برای آن حد و مرزی وجود دارد؟ یا حد و مرزی وجود ندارد، و همگان می‌توانند به فهم نهایی و جامع و کامل قرآن دست یابند؟ زمینه‌ها و بسترهای مناسب فهم و استفاده از قرآن کریم، و موانع آن و شیوه مطلوب در تفسیر کدام است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که پاسخ آن، در این مقاله، از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه بررسی می‌شود؛ ولی پیش از ورود به بحث یادآور می‌شود که مقصود از فهم قرآن کریم، تنها درک معنای ظاهری آن نیست؛ بلکه مراد معنای عام و فراگیر و ژرفای آن است که علاوه بر درک معنای ظاهری، هرگونه برداشت و استفاده صحیح از قرآن را شامل می‌شود. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده است که قرآن ظاهری دارد و باطنی و فهم باطن قرآن کار هرکس نیست قرآن ظاهرش زیبا، و باطنش عمیق و ناپیداست، شگفتی‌هایش تمام نمی‌شود و غرائبش به پایان نمی‌رسد، و تاریکی‌ها جز با قرآن از فضای حیات زدوده نمی‌شود (سید رضی، نهج البلاغه، ۱۳۶۴، خطبه ۱۸؛ حسنلو، قرآن و معصومان در آینه علوی، ۱۳۸۸، ص ۱۴). امام خمینی رحمته الله علیه فقهی است جامع در علوم عقلی و نقلی و در تفسیر قرآن و تبیین روایات اهل بیت علیهم السلام دارای آثار و روش خاص که بر اهل فضل پوشیده نیست، ایشان قبل از اینکه رهبری انقلاب بزرگ اسلامی ایران را رهبری کند یکی از علمای بزرگ حوزه و از شاگردان آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه و آیت‌الله بروجردی است (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۴۲۷).

در عصر حاضر شخصیت ممتازی چون امام خمینی اگرچه کمتر به‌عنوان مفسر-قرآنی مطرح است و بیشتر به‌عنوان رهبر سیاسی و اجتماعی شناخته شده است، اما در بسیاری از آثار برجامانده از ایشان آیات بسیاری از قرآن به‌گونه‌ای نغز تفسیر و تأویل شده است. متأسفانه آگاهی بسیاری از اهل دانش و مردم از آثار بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران در حد چند کتاب محدود از آن عالم ربّانی است. درحالی‌که ده‌ها اثر فقهی، عرفانی، تفسیری و... از ایشان وجود دارد که مرجع خوبی برای پاسخ بسیاری از نیازهای علمی به‌شمار می‌رود؛ چهارچوب‌ها و ایده‌های فکری و مبانی علمی ایشان برای همه قابل اقتباس و هنوز زوایایی از اندیشه‌ها و ابداعات علمی ایشان نمایان نشده است.





حضرت امام خمینی با وقوف کامل از تفسیر اجتهادی جامع، نظریات اشاری (تفسیر با رویکرد تأویلی مشتمل بر اشارات معنوی و عرفانی) و باطنی خود را به گونه‌ای روشمند در باب آیات قرآن به زیبایی بیان می‌دارد و به خوبی چگونگی ورود به وادی تفسیر قرآن و بهره‌مندی از معارف و اشارت‌های قرآنی را به علاقه‌مندان می‌آموزد، این فقیه وارسته برخلاف ادعای دیگران، فهم قرآن را برای همه اقشار و سطوح مخاطبان قرآن ممکن می‌داند و این گمان که فهم آیات، منحصر به گروهی خاص از افراد یا مفسران است را رهزن فهم معارف قرآن می‌داند (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۱۵۵). قرآن بوستانی گسترده و درختی است پر ثمر که در دسترس همه انسانهاست و نباید به دور آن حصار کشید و اختصاصی نمود.

الف) شرایط فهم قرآن از منظر امام خمینی علیه السلام

فهم همه متون دینی و غیردینی مهارت و تخصص ویژه لازم دارد بویژه کتاب‌های آسمانی و منابع قدسی، فهم قرآن کریم و درک کامل مفهوم این کتاب مقدس آسمانی نیز نیازمند مقدمات و تخصص‌های ویژه است، دانستن زبان و قواعد زبانی و ادبیات و درک درست شرایط نزول وحی و زمان نزول و فرهنگ حاکم تنها بخشی از شروط فهم این کتاب آسمانی است، این شرایط مقدمه برای درک درست عمل نمودن به فرامین این کتاب مقدس هست. وجه مطلوب در تلاوت درست و خواندن قرآن کریم، فهمیدن، عمل نمودن، رشد و تکامل یافتن است؛ به عبارت دیگر، مطلوب در تلاوت قرآن شریف آن است که در قلب انسان تأثیر کند و باطن انسان صورت کلام الهی گردد و از مرتبه ملکه به مرتبه تحقق برسد؛ این مطلوب، بدون رعایت آداب و شرایط ظاهری و باطنی تلاوت قرآن، حاصل نمی‌گردد؛ از این رو، بزرگان علم و معرفت، از جمله امام خمینی علیه السلام، با الهام از آیات قرآن کریم و بیانات پیشوایان دین علیهم السلام، برای بهره‌مندی هر چه بهتر و بیشتر از این مانده آسمانی، نکاتی را به طالبان فهم قرآن و جویندگان معارف این کتاب آسمانی، یادآور شده‌اند که عمده‌ترین آنها به اختصار چنین است:

۱. استمداد از خدا

یکی از شروط و مقدماتی که خداوند برای اُنس و تلاوت قرآن ذکر نموده است، استعاذه و پناه بردن به خداوند از وسوسه‌های شیطانی است؛ امام خمینی علیه السلام با استناد به این آیه شریفه قرآن کریم، وسوسه‌های شیطان را خارهای طریق معرفت می‌شمارد و می‌فرماید بدون پناه بردن حقیقی به دژ محکم اُلوهیت، از شر او ایمنی حاصل نشود؛ چراکه خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ؛ (نحل: ۹۸) هرگاه، خواستی قرآن بخوانی، از شیطان رانده شده، به خدا پناه بر» (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۲۱) چون امکان این نفوذ وجود دارد که بدون پناه گرفتن در حصن پرودگاران، شیطان به وسوسه در دل نفوذ نموده و راه استفاده درست از قرآن و عمل به آن را بر تلاوت‌کننده و بنده مسدود یا از فهم درست منحرف می‌نماید. از این‌روی امام به این نکته مهم تذکر و توجه می‌دهد.

۲. پاکیزگی درون و بیرون

شریعت اسلام برای قبولی اعمال شریعی گذاشته است، از طهارت ظاهری تا وضو و غسل همه این پیش‌نیازها برای رسیدن به تطهیر و پاکیزگی باطن و تزکیه درونی است. امام علیه السلام یکی از شروط فهم قرآن را پاکیزگی ظاهر و تزکیه باطن می‌داند و می‌فرماید تا قذارات و کثافات عالم طبیعت، در قلب هست، استفاده از قرآن شریف، میسور نشود و این معنا از این آیه استنباط می‌شود «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» (واقعہ: ۷۷)؛ «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ: ۷۹) آن، قرآنی گرانمایه است که جز پاکان بر آن دست نیآورند (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).

۳. کسب اخلاص

اخلاص پیمانانه و قالبی است که خداوند قرار داده است برای پذیرش اعمال انسان، اخلاص چهار چوب پذیرش اعمال انسان در درگاه الهی است؛ هیچ یک از اعمال تا به این قالب که خداوند مد نظر قرار داده است قرار نگیرد، پذیرفته نیست. امام خمینی علیه السلام در این‌باره فرموده است: این امر یعنی اخلاص تأثیر در قلوب، نقش بنیادی داشته و بدون آن هیچ عملی را جایگاهی نیست، بلکه ضایع، باطل و موجب سخط الهی است (همان، ص ۵۰۰).

۴. مداومت بر تلاوت قرآن

تلاوت قرآن یکی از شرایط و مقدمات انس با قرآن است و دارای آدابی خاص؛ یکی از آداب تلاوت قرآن علاوه بر تأمل و تأنی و توجه به معنا، رعایت شرط ظاهری خوانش قرآن است که خود قرآن از این خوانش به ترتیل خوانی یاد نموده است؛ قطعاً این نوع خوانش تأثیری در فهم قرآن و تأثیر آن در دل انسان خواهد داشت که قرآن به آن توجه داده است؛ قرائت ترتیل قرائتی است که در نفس آدمی تأثیر می‌گذارد، عبارت است از: حد وسط بین سرعت و تعجیل و تأنی و فتور مفرط (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).
چنین قرائتی را ترتیل می‌خوانند؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیلاً؛ و قرآن را به آرامی بخوان» (مزمّل: ۴).

۴. حفظ حرمت قرآن

امام راحل، تعظیم قرآن کریم را موجب نورانیت قلب و حیات باطن و از آداب مهم قرائت قرآن کریم می‌شمارد (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱) تعظیم، یک امر صوری نیست؛ بلکه عملی است مبتنی بر شناخت و درک واقعی عظمت قرآن و فرستنده آن و پیامبری که قرآن بر او نازل گشته؛ در عظمت این کتاب آسمانی همین بس که خدای بزرگ درباره آن فرمود: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ؛ اگر این قرآن را بر کوهی فرود می‌آوردیم، آن را از ترس خدا هموار و متلاشی می‌یافتی» (حشر: ۲۱).

۵. تدبیر در قرآن

قرآن خود مردم را به تدبیر برای فهم خود دعوت می‌کند (نساء: ۸۲) از این‌روی اندیشیدن در معانی آیات شریفه و تفکر در چگونگی بیرون آمدن از مراتب ظلمات به عالم نور، در پرتو نور آیات، یکی دیگر از آداب و شرایط و بلکه از اعظم آدابی است که در شریعت مطهر به آن توصیه شده است (خمینی، شرح جهل حدیث، ۱۳۷۲، ص ۵۰). تفکر و اندیشیدن از اهداف فرو فرستادن قرآن به‌شمار رفته است (نحل: ۴۴؛ ص: ۲۹)؛ امام علی علیه السلام نیز قرائت بدون تدبیر را بی‌فایده و فاقد خیر و خوبی می‌داند (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۱۲؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳۷).

از نظر امام علیه السلام با تدبیر، طُرُق استفاده از قرآن هموار می‌شود و ابوابی جدید برای انسان



مفتوح می‌گردد و معارفی نو از قرآن استفاده می‌کند (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰۵). بنابراین تدبر و تفکر عمیق یکی از شروط راه‌یابی به فهم قرآن است.

۶. عرضه یا تطبیق

قرآن کتاب انسان‌ساز است و هر کس خود را در مقابل شعاع نور آن قرار دهد، نجات خواهد یافت و از بیماری‌های روحی و تن نجات خواهد یافت؛ لذا اگر شخص، مفاد هر یک از آیات را با حال خود تطبیق کند و بدین وسیله، کاستی‌های خود را برطرف و امراض و بیماری‌های خود را درمان نماید (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶).

نکته جالب توجه در این زمینه این است که از دیدگاه امام، همان‌گونه که میزان در تشخیص صحت و عدم صحت روایات و اعتبار یا عدم اعتبار اخبار، عرضه آنها بر کتاب خداست و آنچه مخالف کتاب خدا باشد، باطل است (عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۷۸) میزان در تشخیص سعادت و شقاوت آدمی نیز عرضه اعتقادات، خلیقات و اعمال بر کلام خدا، قرآن است؛ هر آنچه موافق کتاب خدا باشد، مطلوب و موجب سعادت و آنچه مخالف آن باشد، باطل و مایه شقاوت است و باید کنار گذاشته شود (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸).

۷. اهل بیت علیهم‌السلام مفسر حقیقی قرآن

بی‌گمان اولین کسی که قرآن را تبیین کرده است، رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، اما در رتبه پس از حضرت، فهم قرآن اختصاص به اهل بیت علیهم‌السلام دارد؛ از جمله دلایل قرآنی که فهم قرآن را برای عموم غیرممکن می‌شمارد، این آیات هستند: «إِنَّهُ لَفَرَّقَ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»؛ راستی که این کتاب ارجمندی است که در نوشتاری پنهان قرار دارد و جز پاک‌شدگان بدان دسترسی ندارند (واقعه: ۷۹). و مقصود از «مطهرون»، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام و مقصود از «مس»، پی بردن به مفاد و مراد آیات است. بدین‌سان، مفاد آیه آن است که جز معصومان کسی به معانی و معارف قرآن دست نمی‌یابد. و این معنا دقیقاً از آیه تطهیر فهمیده می‌شود که منظور قرآن این است که اهل بیت علیهم‌السلام عترت و طهارت شایسته فهم قرآن هستند «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) امام خمینی علیه‌السلام در این باره تصریح می‌کند که فهم قرآن

نیازمند تطهیر باطنی و ظاهری است (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۷۷، ص ۵۰)، بی‌تردید ائمه علیهم‌السلام در رتبه اول این مقام قرار دارند.

ب) موانع فهم قرآن

از دیدگاه امام خمینی و دیگر بزرگان صاحب بصیرت، برای فهم و استفاده از قرآن کریم، موانعی وجود دارد که طالب فهم قرآن و جویندگان معارف قرآنی، باید این موانع را از میان بردارند؛ امام از این موانع به حجاب‌های بین مستفید و قرآن تعبیر می‌کند (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷-۱۹۵؛ همان فیض، ج ۲، ص ۲۴۱؛ نراقی، جامع السعادات، ۱۳۸۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۴)؛ اینک به برخی از آن موانع و حجاب‌ها اشاره می‌شود:

۱. غرور علمی

از موانع و حجاب‌های بزرگ فهم قرآن، خودبینی است که موجب می‌گردد، آدمی خود را از راهنمایی‌های قرآن بی‌نیاز بداند؛ از نظر امام، احساس بی‌نیازی از بهره‌گیری از این خوان نعمت الهی، از این طریق به وجود می‌آید که شیطان کمالات موهوم را برای انسان جلوه دهد و او را به آنها راضی و قانع سازد و کمالات و مقامات واقعی را از چشم او ساقط کند؛ مثلاً اهل تجوید را به دانش تجوید دلخوش کند و علوم دیگر را در دید آنان ناچیز جلوه دهد (فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۱)؛ اصحاب ادب را به همان پوسته بی‌مغز راضی کند و تمام شوون قرآن را در همان چیزی که آنان می‌دانند، نمایش دهد؛ مفسران را به وجوه قرائات و آراء مختلف ارباب لغت و وقت نزول و شأن نزول و مدنی و مکی بودن و تعداد آیات و حروف و امثال آن سرگرم کند و اصولاً بحث و جدال در اطراف مفاهیم کلی و غور در جزئیات، از موانع بزرگ سیر به سوی خداست که پیاده را از راه باز دارد و باید از میان برداشته شود (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۷۷، ص ۸). امام علیه‌السلام در این زمینه یادآور می‌شود که ممکن است «حجاب غلیظ اصطلاحات» حتی دامن فیلسوفان و حکیمان و عارفان را گرفته و آنان را در حصار خود محبوس نماید (همان، ص ۶۲).

۲. گناه و معصیت

از مسلمات است که گناه و معصیت مانع و حجابی است که انسان را در درک حقایق عالم و حقایق قرآن باز می‌دارد؛ آثار گناه و معصیت بویژه گناهان کبیره در زندگی انسان نیز



نمود دارد، چه رسد به فهم معانی قرآن براین اساس است که امام علیه السلام، یکی دیگر از حجاب‌ها که مانع فهم قرآن شریف و استفاده از معارف و مواعظ این کتاب آسمانی می‌گردد، معاصی و کدورات و تاریکی‌هایی است که از طغیان و سرکشی نسبت به ساحت قدس پروردگار عالمیان پدید می‌آید (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰۱).

ناگفته نماند که این دیدگاه امام علیه السلام برخاسته از آیات و احادیث و موافق برهان عقلی و فلسفی است و در کلام عرفا و فلاسفه نیز آمده؛ قرآن کریم، شرط فهم و بهره‌مندی از خود را به صراحت، انابه و بازگشت به سوی خدا اعلام فرموده (ق: ۸؛ مؤمن: ۱۳)؛ روشن است که گناه و عصیان، دقیقاً نقطه مقابل انابه و بازگشت و قلب منیب نیز قطب مخالف قلب مُذنب و مُسیء است.

گناه و معصیت در روایات

در احادیث و کلمات اهل بیت علیهم السلام، نیز از گناه و معصیت، به‌عنوان «نکته سودا» یا نقطه تاریک در جان و روح او یاد و ترک برخی از واجبات، موجب محروم شدن از برکت وحی اعلام شده است (فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۲)؛ از نظر روایات، قلب‌ها آنگاه جایگاه حکمت خواهد بود که خواهش‌های نفسانی، آن را تیره نساخته باشد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۳۴۶، ص ۳۲۹).

معصیت در نگاه فلاسفه

فلاسفه و عرفا نیز در فلسفه و عرفان مطرح کرده‌اند: هر عمل صالح یا سیئی همان‌گونه که در عالم ملکوت صورتی مناسب با خود دارد، در ملکوت نفس نیز اینگونه است؛ یعنی یا صورتی دارد که موجب نورانیت باطن می‌شود و قلب به واسطه آن، مطهر و منور و شایسته تجلیات غیبی و ظهور حقایق و معارف الهی می‌گردد و یا صورتی ظلمانی و پلید و چون آینه زنگار زده دارد؛ به‌طوری که معارف الهی و حقایق غیبی در آن منعکس نمی‌شود (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۲).

فیض کاشانی می‌گوید: «خواهش‌های نفسانی، بزرگترین حجاب دل است و بسیاری در این حجاب بسر می‌برند؛ هر قدر خواهش‌های نفسانی انباشته‌تر باشد، «معانی کلام خدا نیز بیشتر در حجاب است» (فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۲).

از بزرگترین گناهان قلبی که پرده‌ای ضخیم بین انسان و فهم درست معارف و حقایق می‌افکند، حب دنیا است که به تعبیر روایت ریشه هر خطاست (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹).

امام می‌فرماید: «کسی که بخواهد از معارف قرآن استفاده کند و از مواظ الهیه بهره بردارد، باید قلب را از این ارجاس (حب دنیا و حب جاه) تطهیر کند و لوث معاصی قلبیه را که اشتغال به غیر است، از دل بزدايد؛ زیرا که غیر مطهر محرم این اسرار نیست؛ قال تعالی: « إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ؛ آن قرآنی گرانمایه است، در نوشته‌ای پنهان شده، بر آن، جز پاکان دست نیندند» (واقعه: ۷۷-۷۹).

«چنانکه از ظاهر این کتاب و مس آن در عالم ظاهر، غیر مطهر ظاهری، ممنوع است، تشریحاً و تکلیفاً، از معارف و مواظ آن و سر آن ممنوع است کسی که قلبش ملوث به ارجاس تعلقات دنیویه است» (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۰۲).

۳. جمود بر اقوال مفسران

چنانچه طالب فهم قرآن تصور کند، جز آنچه را که مفسران نوشته یا فهمیده‌اند، دیگری را حق استفاده از قرآن و درک بیشتر و برتر آن نیست، دچار خطایی بزرگ شده است و بی‌گمان این پندار غلط، سدی را میان او و فهم قرآن ایجاد خواهد نمود.

مفسر نیز در صورتی می‌تواند در اقیانوس ژرف و بیکران کلام الهی غواصی کند و از آن گوهرهای ناب به چنگ آورد که از جمود بر گفته‌های مفسران و منحصر ساختن فهم قرآن به بزرگان و پیشینیان بهره‌یزد و درک و برداشت بیشتر و برتر را - البته با رعایت موازین - برای خود و هر مفسر و جوینده دیگر ممکن بدانند.

جمود و بسنده نمودن به افکار و آراء پیشینیان در زمینه فهم و تفسیر قرآن کریم، به هر دلیلی که صورت گیرد، خواه به دلیل برداشت نادرست از مفهوم تفسیر به رأی، یا به خاطر ضعف نفس و نداشتن شهامت و حریت علمی و یا به هر دلیل دیگر، علاوه بر آنکه انحطاط آور و عقلا مردود است، برخلاف آموزه‌های دینی نیز تلقی می‌شود.

قرآن مجید، همگان را به تدبر و تفکر در آیاتش فرا خوانده (محمد: ۲۴؛ نساء: ۸۴) و پیشوایان دین، این کتاب آسمانی را گنجینه‌ها و سرچشمه‌های دانش دانسته (کلینی، الکافی،

۱۳۸۰ق، ۲، ص ۶۰۹) و صاحبان نظر و بصیرت را به گشودن دیدگان و به جولان درآوردن اندیشه در معانی آیات قرآن سفارش فرموده‌اند (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ق، ۲، ص ۶۰۰).

۴. تعصب به رأی فاسد

آراء و مذاهب باطل که افراد به هر دلیلی، از روی سوء اندیشه یا تقلید کورکورانه و یا علل دیگر برمی‌گزینند و بدان گرایش می‌یابند، از اموری است که آنان را از معارف قرآن محجوب می‌سازد.

امام می‌فرماید: «اگر اعتقاد فاسدی به مجرد استماع از پدر و مادر یا بعضی از جهله از اهل منبر، در دل ما راسخ شده باشد، این عقیده حاجب شود، مابین ما و آیات شریفه الهیه، و اگر هزاران آیه و روایت وارد شود که مخالف آن باشد، یا از ظاهرش مصروف کنیم و یا به آن، به نظر فهم نظر نکنیم» (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷-۱۹۶).

بنابراین، بر جویندگان حقایق قرآن لازم است که از اعتقادات و گرایش‌های موروثی تعصب‌آلود که مبتنی بر منطق و عقل نیست، بپرهیزند و با فکری پیراسته از این‌گونه تعلقات به فهم قرآن رو آورند.

مبانی تفسیری امام

تفسیر قرآن کریم بر اساس مبانی و اصولی صورت می‌پذیرد که در اینجا به برخی از مهم‌ترین آنها از دیدگاه امام خمینی پرداخته می‌شود:

الف) فهم کامل قرآن

از نظر امام علیه السلام، علم به باطن و حقایق ژرفای قرآن کریم، جز برای پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از او وارثان علم وی؛ یعنی ائمه اهل البیت علیهم السلام امکان ندارد؛ این بینش آن بزرگوار، گذشته از آنکه مبنای روایی دارد (کلینی، الکافی، ۱۳۸۰ق، ۲، ص ۲۲۸)، با تأملات عقلی و تجارب عرفانی نیز قابل تأیید است؛ با این توضیح که حقایق و علوم نهفته در کلام الهی نامحدود است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا..؛ بگو اگر دریا برای (نوشتن) کلمات پروردگرم، مرکب شود، دریا پایان بگیرد، پیش از آنکه کلمات پروردگرم پایان یابد، اگرچه همانند آن را به کمک بیاوریم» (کهف: ۱۰۹).

توضیح اینکه بشر محدود را توان آن نیست که بر خدای نامحدود احاطه یابد؛ مگر آنکه از محدودیت خارج شود و خود نیز نامحدود گردد.

در نگاه امام علیه السلام، مصداق این انسان نامحدود، پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام است که در اثر اتصال به کمال مطلق و فناء در مبدأ نامحدود، در همه صفات نامحدود گردیده‌اند؛ لذا می‌توانند به علوم و حقایق قرآن به‌طور کامل احاطه یابند و از کتاب الهی آن‌گونه که باید و شاید بهره گیرند؛ ولی بهره دیگران از قرآن برحسب مراتب وجود و کمال محدود آنان، محدود است.

امام در فرازی از بیانات خود می‌فرماید: «این حقیقت (قرآن کریم) برای احدی حاصل نشود، به علوم رسمیه و نه به معارف قلبیه و نه به مکاشفه غیبیه، مگر به مکاشفه تامه الهیه برای ذات مبارک نبی ختمی صلی الله علیه و آله در محفل انس «قاب قوسین»، بلکه در خلوتگاه سر مقام «او آدنی» و دست آمال عائله بشریت از آن کوتاه است، مگر خلص از اولیاء الله که به حسب انوار معنویه و حقایق الهیه، با روحانیت آن ذات مقدس، مشترک و به واسطه تبعیت تامه فانی در آن حضرت شدند که علوم مکاشفه را بالوراثة از آن حضرت تلقی کنند...» (خمینی، تفسیر سوره حمد، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸).

در جای دیگر می‌گوید: «آن استفاده‌ای که باید (از قرآن نمی‌شود)؛ آن استفاده را به حسب « مَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ إِلَّا مَنْ حُوِّطَ بِهِ »، قرآن را تنها مخاطبانش می‌فهمند؛ خود رسول الله می‌برد» (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱).

ب) فیض همگانی و عمومی قرآن

دومین اصلی که از بیانات امام علیه السلام، برداشت می‌شود، این است که استفاده از قرآن کریم، برای همگان به فراخور حال خویش ممکن است و اینگونه نیست که قرآن مردم را از سفره کرم خود منع کرده باشد قرآن فیض مطلق و عام است اگرچه فهم درک تمام ابعاد آن نیازمند شروط خاص است که بیان شد اما به‌نحوی نیست که دیگران از فیوضات آن مطلقاً بی‌بهره باشند، بلکه همه به سهم خود می‌توانند با درک و تحصیل شرایط از معنویت آن بهره‌مند شوند و لو شنونده‌ای که به آن گوش دهد. لذا فرموده است وقتی قرآن خوانده می‌شود برای شنیدنش سکوت کنید تا رحمتی شامل حالتان شود «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ۲۰۶).

چنانکه در سخن حضرت علی علیه السلام هست «عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث ثم قال: «ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ لِسَعَةِ رَحْمَتِهِ وَرَأْفَتِهِ بِخَلْقِهِ وَ عِلْمِهِ بِمَا يَحْدِثُهُ الْمُبْدِلُونَ مِنْ تَغْيِيرِ كِتَابِهِ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ وَ قِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَ لَطَفَ حِسُّهُ وَ صَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ قِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ أَمَّاؤُهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»؛ کلام خداوند دارای چند لایه هست و چند قسم که قسمی قابل فهم برای همه و قسمی مختص عالمان و انبیاء (موسوی سبزواری، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱؛ طبرسی، الإحتجاج، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۷۶).

امام، همچون برخی از اخباریون نمی‌اندیشد که باب فهم قرآن را به روی غیرمعصوم ببندد و فکر و عقل و اندیشه بشری را در این زمینه بی‌اعتبار بشمارد؛ در اندیشه آن بزرگوار، اساساً انگیزه نزول این کتاب مقدس و بعثت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، آن است که این کتاب در دسترس همگان قرار گیرد و همه به اندازه گنجایش فکر خود از آن استفاده کنند (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۲۵۲).

شایان ذکر است که عالمان از فقیهان و محدثان گرفته تا فیلسوفان و عارفان، گاه از آیات قرآن به فراخور فکر و دانش خود، برداشت‌های مختلف و حتی گاه متباین دارند. نکته جالب توجه اینکه امام علیه السلام، هر یک از آن برداشت‌ها را در جای خود درست و قابل قبول می‌داند (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۸۵) و از صحت‌گذاری مفسران بر مشرب تفسیری خود و تخطئه مشرب‌های دیگران انتقاد می‌کند. به نظر می‌رسد، راز آن این باشد که فهم قرآن، دارای مراتب طولی است و هر عالمی ممکن است، تنها به مرتبه‌ای از آن دست یافته باشد.

ج) جمع بین ظاهر و باطن

یکی از دیگر اصول تفسیر در اندیشه امام آن است که درک و فهم قرآن کریم، مراتب و مراحل دارد که از ظاهر شروع می‌شود و تا آخرین مرتبه باطن آن پیش می‌رود. از نظر آن جناب، تصور اینکه این کتاب آسمانی، همین قشر و صورت است، ظاهرگرایانه و ابلیسانه است و ماندن در حد صورت و توقف در مرحله ظاهر و حرکت نکردن به سوی لب و باطن، ریشه تمام جهالت‌ها و پایه انکار نبوت‌ها و ولایت‌ها است (امام خمینی، شرح دعای سحر، ۱۳۷۴، ص ۵۹).

شایان ذکر است که ابلیس، نخستین کسی بود که تنها ظاهر و صورت (طین) را دید و در ورای آن، مقام روحانی و نورانی و خلیفة اللہی آدم علیه السلام را ندید؛ ازاین‌روی، در مقام اعتراض به پروردگار برآمد و گفت: «من از او بهترم؛ من را از آتش و او را از گل آفریدی»؛ (ص: ۶۷) و نیز مردمانی که نبوت را انکار کردند و از پذیرش انبیاء الهی سر بر تافتند، تنها به ظاهر نگریستند و نتوانستند یا نخواستند، ژرف‌نگر باشند و ارتباط ویژه باطنی و معنوی پیامبران با مبدأ هستی را بپذیرند و لذا اظهار می‌داشتند: «این چه پیامبری است که همچون دیگران غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود»؛ (فرقان: ۷) و یا خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گفتند: «شما جز بشری مانند ما نیستید، و خدای رحمان هیچ چیزی نازل نکرده است» (یس: ۱۵). به هر حال، از قشری‌گری و ماندن در ظاهر و عدم گذر به باطن و عمق، مذاهب و مکاتب چندی چون اخباری‌گری، ظاهریه، اشاعره، مجسمه و سلفیه سر بر آوردند.

شایان گفتن است که گذر از ظاهر به باطن و عبور از پوست به مغز، همان علم به تأویل است که به نظر امام، علم به تمام مراتب آن مخصوص پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است؛ لکن علم به مراتب و مراحل از آن، برای غیرمعصوم نیز ممکن است؛ البته امام راحل، شرط حصول این علم و نائل شدن به مراتبی از آن را مجاهدت علمی، تمرین‌های عقلی، همراه با ریاضت‌های عملی و تطهیر نفس و تنزیه قلب و تقدیس روح می‌داند (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۱) و معتقد است هر قدر انسان از پاکی و وارستگی بیشتری برخوردار باشد، بهره‌اش از حقایق قرآن، بیشتر و تجلی قرآن بر او فزون‌تر است (خمینی، شرح دعای سحر، ۱۳۷۴، ص ۵۹).

نگاه امام در جمع ظاهر و باطن

آنچه امام علیه السلام فرموده و جویندگان حقایق قرآنی را به آن فرا خوانده (همان، ص ۶۱)، با تأویل‌ها و برداشت‌های بی‌ضابطه‌ای که توسط متصوفه و باطنیه از آیات قرآن کریم صورت می‌گیرد، تفاوت اساسی دارد؛ آنان اصولاً ظواهر آیات را نادیده می‌گیرند و کنار می‌نهند و ذوقیات، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ویژه خود را به نام «علم به باطن قرآن» عرضه می‌کنند؛ همان چیزی که تفسیر به رأی خوانده می‌شود و در روایات فریقین شدیداً از آن نکوهش و منع شده است (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ حکیمی، الحیاء، ۱۳۸۵،

ج ۲، ص ۱۳؛ بحرانی، تفسیر البرهان، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۹؛ عیاشی، التفسیر، ۱۳۸۰-۱۳۸۱، ج ۱ ص ۱۷؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷)

امام در فهم قرآن، باطن منهای ظاهر را قبول ندارند؛ همان‌گونه که ظاهر بدون باطن را نمی‌پسندند؛ ایشان به صراحت اعلام می‌دارد: همان‌گونه که ظاهر بدون باطن، همانند جسد بدون روح و دنیای بدون آخرت است، رسیدن به فهم باطنی آیات نیز جز از طریق ظاهر و با حفظ آن میسر نمی‌گردد و هر کس بدون توجه به ظاهر آیات، راه باطن را در پیش گیرد، هم خود گمراه شده است و هم دیگران را به گمراهی و بیراهه کشانده است (خمینی، شرح دعای سحر، ۱۳۷۴، ص ۶۲ - ۶۱؛ خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱).

(د) شیوه صحیح تفسیر

از دیدگاه امام علیه السلام، تفسیر قرآن کریم، کار آسانی نیست که از عهده هرکس برآید (خمینی، تفسیر سوره حمد، ۱۳۸۱، ص ۹۳) و این صحیفه الهی برتر از آن است که مفسران بتوانند آن را چنانکه باید تفسیر کنند. مفسران طراز اول جهان اسلام اعم از خاصه و عامه که در طول تاریخ اسلام، تفاسیر فراوانی نوشته‌اند، تنها پرده‌ای از معانی قرآن کریم را به نمایش گذاشته‌اند و شَبَهِی از این کتاب آسمانی را نشان داده‌اند (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۹۵).

آن بزرگ مرد، ضمن ارج‌گزاری بر تلاش‌های مفسران و خوب توصیف نمودن برخی از آنها، به صراحت اعلام می‌دارد: «قرآن عبارت از آن نیست که آنها نوشته‌اند» و معتقد است «این تفسیرهایی که بر قرآن نوشته شده است از اول تا حالا، این‌ها تفسیر قرآن نیستند. این‌ها البته یک ترجمه‌هایی؛ یک بویی از قرآن بعضی شان دارند و الا تفسیر این نیست که این‌ها نوشته‌اند» (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۲۵۱ و ج ۱۹، ص ۲۷).

این نظریه امام، از یک سو مبتنی است بر عظمت قرآن که کلام خالق و اقیانوسی ژرف و ناپیدا کرانه و فراتر از افق فکر و درک بشری است (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۸۲) و از سوی دیگر مبتنی است بر این مطلب که مفسران - با آنکه زحمتهای فراوانی را متحمل شده‌اند و مساعی آنان قابل تقدیر و تجلیل است - اغلب در تفسیر خود، به مقصد اصلی نزول، توجه شایسته و بایسته نکرده‌اند.

بسیاری از مفسران، به جنبه‌های ادبی یا بلاغی یا تاریخی و... پرداخته‌اند؛ گویا که تفسیر آنان، یک کتاب ادبی یا بلاغی یا تاریخی است؛ در واقع به جای پرداختن و توجه تام به هدف اصلی، بیشتر به اهداف فرعی توجه نموده‌اند؛ درحالی‌که از نظر امام علیه السلام، مقصد این کتاب آسمانی، نه بلاغت و فصاحت است و نه صرف و نحو و نه تاریخ و نه امثال این امور؛ شیوه مطلوب تفسیر، این نیست که همچون سکاکی و شیخ طوسی در لابلای آیه‌های قرآن به دنبال کشف و تبیین جنبه‌های فصاحت و بلاغت و محسنات لفظی و معنوی بود یا همانند سیبویه و خلیل به تبیین تصاریف کلمات و دستور زبان آن همت گمارد و یا مانند مسعودی و ابن‌خلکان به شرح و بسط وقایع و بیان جزئیات حوادث تاریخی پرداخت.

امام، از مفسرانی که استفاده از قرآن را منحصر- به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محسنات لفظی و معنوی و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفی می‌دانند و از دعوات قرآن و جهات روحی و معارف الهی آن غافلند، به شدت انتقاد کرده است (همان، ص ۱۷۱ و ص ۱۸۲ و ص ۱۹۴؛ امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۷۷، ص ۱۱).

به‌علاوه، از یک‌سونگری در تفسیر قرآن گله و شکوه دارد و از تفسیرنگاران یک‌سونگر که قرآن کریم را تنها بر پایه تخصص ویژه و مشرب خاص خویش تفسیر نموده و به تخطئه مشرب‌های دیگران پرداخته‌اند، خرده می‌گیرد (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۵). در منظر امام خمینی، مفسر واقعی کسی است که «مقصد نزول» را بفهماند، نه سبب نزول را (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳-۱۹۲).

هـ) اهداف و مقاصد قرآن

از آنجا که هر صاحب اثری مقصد خود را در اثر خود بهتر از دیگران می‌داند، خدای تعالی که صاحب این اثر؛ یعنی قرآن کریم است، هدف خود را از فرو فرستادن آن، بهتر از دیگران آگاه است.

امام معتقد است که باید هدف از تنزیل کتاب الهی را - قطع نظر از راه عقل و برهان - از خود قرآن دریافت (خمینی، آداب الصلوة، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳).

با توجه به آیات شریفه، هدف از نزول قرآن کریم، هدایت و تربیت، شفای امراض قلبی انسان و سیر او به سوی خداست (همان، ص ۱۸۴).

امام علیه السلام، قرآن را درسنامه سلوک الی الله و یکتا کتاب تهذیب نفوس و بزرگترین وسیله ارتباط خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل المتین تمسک به عز ربوبیت می‌شمارد (همان، ص ۱۹۴) و آن را کتابی می‌خواند که به شئون الهیه دعوت می‌کند؛ لذا شیوه مفسر- باید به‌گونه‌ای باشد که شئون الهیه را به مردم تعلیم دهد (همان).

قرآن کریم در نگاه امام علیه السلام، کتاب معرفت، اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است؛ از این رو، کتاب تفسیر نیز باید عرفانی، اخلاقی و بیان‌کننده دیگر جهات دعوت به سعادت باشد (همان، ص ۱۹۲).

از نظر امام خمینی علیه السلام، مفسری که به این شیوه، قرآن را تفسیر نکند، مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل را نادیده گرفته و مردم را از استفاده از قرآن محروم و راه هدایت را به روی آنان مسدود کرده است (همان، ص ۱۹۴).

آن بزرگوار، به مفسران قرآن چنین سفارش می‌کند: «علما و مفسرین، تفاسیر فارسی و عربی بنویسند و مقصود آنها بیان تعالیم و دستورات عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور و الخلود باشد؛ به طوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده ...؛ چه خسارتی بالاتر از اینکه سی، چهل سال کتاب الهی را قرائت و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازمانیم» (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵).

نتیجه‌گیری

آنچه امام خمینی درباره فهم قرآن و شرایط درک محتوا و مفاهیم واقعی قرآن در آثار خود مطرح نموده است، دقیقاً منطبق با آیات قرآن و کتاب الله و فرامین و رهنمودهای پیامبر و بر طبق سنت و سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام است؛ بنابراین آنچه شبهه نموده‌اند مبنی بر غیرممکن دانستن فهم قرآن از منظر امام خمینی تصویری ناصواب و غیرواقعی است؛ شرایطی که در آثار امام برای درک قرآن شمرده شده است در تفاسیر اهل بیت علیهم السلام و دانشمندان مسلمان و صحابه وجود دارد و نظرات امام برگرفته از این منابع متقن و آیات و روایات است و علاوه بر امام همه دانشمندان و مفسران برای فهم قرآن شرایطی برشمرده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بحرانی، سیدهاشم، تفسیر البرهان، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۲. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.
۳. حسنلو، امیرعلی، قرآن و معصومان در آینه علوی، قم: مشهور، ۱۳۸۸.
۴. حکیمی، محمدرضا، الحیاء، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۵. رضی، سیدشریف، نهج البلاغه، تهران: سپهر، ۱۳۶۵ق.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبیه، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۷. طبرسی، احمد، الإحتجاج، [بی جا]: دارالنعمان، ۱۴۰۳ق.
۸. عیاشی، محمدبن مسعود، التفسیر، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
۹. فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء، چاپ دوم، قم: دفترانتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ق.
۱۰. قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دارالوفا، ۱۴۰۳ق.
۱۳. موسوی سبزواری، سید عبدالأعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه اهل بیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۴. موسوی خمینی، سید روح الله، تفسیر سوره حمد، تهران: عروج، ۱۳۸۱.
۱۵. ———، شرح جهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ع)، ۱۳۷۲.
۱۶. ———، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۷.
۱۷. ———، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۹.

۱۸. _____، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰.
۱۹. _____، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۴.
۲۰. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، چاپ سوم، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۳ ق.



بررسی دلالت امامت جماعت در مسجدالنبی بر جانشینی پیامبر ﷺ

رسول چگینی*

چکیده

از مهمترین ادله اهل سنت بر مشروعیت خلافت خلیفه اول، نماز ابوبکر در زمان بیماری رسول خدا ﷺ است. این دلیل بسیار مورد توجه اهل سنت قرار گرفته و آن را در زمره نخستین ادله روایی ذکر می‌کنند. در این گفتار با روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع حدیثی، کلامی و تاریخی اهل سنت، ماجرای نماز ابوبکر مورد کاوش علمی قرار می‌گیرد و نقدهای درونی و بیرونی این جریان بیان می‌شود. عدم وجود نص بر خلافت ابوبکر و عدم دلالت نیابت در نماز جماعت بر نیابت در خلافت از نقدهای بیرونی است که ناسازگاری این ماجرا با دیدگاه اهل سنت را به نمایش می‌گذارد. نقد درونی این جریان با طرح پرسشهایی ارائه می‌شود از قبیل چرایی تخلف و تعلل عایشه در برابر امر پیامبر ﷺ؛ چرایی حضور پیامبر ﷺ در نماز جماعت با وجود ناتوانی و ضعف شدید؛ چگونگی حکم اقامه شدن نماز توسط پیامبر ﷺ، و عدم قصد پیامبر ﷺ از نیابت نماز جماعت برای نیابت امامت جامعه که پذیرش این ماجرا را برای اهل سنت با چالش مواجه می‌سازد. جدای از اینکه پذیرش این ماجرا مستلزم اثبات مخالفت ابوبکر با دستور رسول خدا ﷺ و عدم صلاحیت او و عمر برای زمامداری جامعه است که لازم است باورمندان به آن، به لوازم این ماجرا نیز اعتقاد داشته باشند.

واژگان کلیدی: نماز ابوبکر؛ صلاة ابي بکر؛ خلافت؛ جانشین پیامبر ﷺ؛ جیش اسامه.

*. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع): Rsl.chegini@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

مقدمه

مهمترین اختلاف شکل گرفته در میان امت اسلامی، مسئله جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. اهل سنت بر این نظر هستند که جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله، ابوبکر بن ابی قحافه است که با بیعت حاضرین در سقیفه بنی ساعده به خلافت رسید و شیعیان عقیده دارند رسول الله صلی الله علیه و آله در طول حیات گهربار خویش، بارها بر جانشینی علی بن ابی طالب علیه السلام تأکید کرده‌اند، اما به دلیل کارشکنی تعدادی از صحابه، این دستور پیامبر صلی الله علیه و آله محقق نشد و پس از خلافت عثمان، حضرت علی علیه السلام با پافشاری مردم، خلافت را در دست گرفتند.

از زمان وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله تا به امروز، همواره پیروان هر دو مکتب، برای اثبات مشروعیت خلافت خلیفه مورد نظر خود، به ادله‌ای دست یازیده‌اند که دو تفاوت عمده میان این دو دسته از ادله شیعه و سنی وجود دارد:

تفاوت اول: امامیه از اثبات حقانیت خلافت حضرت علی علیه السلام، به دنبال اثبات عدم مشروعیت خلافت ابوبکر است ولی اهل سنت خلافت حضرت علی علیه السلام به عنوان خلیفه چهارم را پذیرفته و تنها جانشینی بلافصل علی بن ابی طالب علیه السلام را انکار می‌کنند. در حقیقت آنان شایستگی خلافت حضرت علی علیه السلام را پذیرفته‌اند و تنها در ترتیب آن اختلاف دارند اما امامیه صلاحیت ابوبکر برای امامت جامعه را زیر سؤال برده و این جایگاه را منصب ویژه‌ای می‌داند که جز خدا و رسولش کسی سزاوار تعیین خلیفه نیست.

تفاوت دوم: بیشتر اهل سنت بر این باور هستند که هیچ نصی از رسول خدا صلی الله علیه و آله بر خلافت ابوبکر وجود ندارد و ادله نقلی که ذکر می‌کنند، بیانگر شایستگی ابوبکر برای خلافت است در حالی که امامیه عقیده دارند، نصوص فراوانی بر امامت بلافصل حضرت علی علیه السلام وجود دارد و شایستگی خلافت امری است که تنها در مقام احتجاج به آن استناد می‌کنند.

پس از ذکر این مقدمه، باید گفت یکی از مهمترین ادله مشروعیت خلافت ابوبکر، نماز ابوبکر در زمان بیماری رسول خدا صلی الله علیه و آله است. هدف اهل سنت از ارائه این دلیل، اثبات شایستگی ابوبکر برای زمامداری جامعه اسلامی است.

نوشته حاضر به بررسی این دلیل پرداخته و با استناد به منابع حدیثی، کلامی و تاریخی



اهل سنت، با روش تحلیلی - توصیفی و به شیوه نقد درونی و بیرونی، این دلیل را مورد ارزیابی قرار داده و میزان دلالت آن بر شایستگی ابوبکر بر خلافت را محک می‌زند. در ادامه بایسته‌های پذیرش این ماجرا را برای باورمندان به آن به تصویر می‌کشد.

اهمیت این دلیل از جانب اهل سنت، باعث شده که تاکنون مطالب فراوانی در نقد این دلیل از سوی علمای شیعه به رشته تحریر در آید و از قدیمی‌ترین کتب کلامی شیعه تا به امروز، همواره به نقد این دلیل پرداخته‌اند. شیخ مفید بخشی را در کتاب «الإفصاح فی إمامة أميرالمؤمنين (ع)» به این موضوع اختصاص داده است (مفید، [بی‌تا]، ص ۲۰۱). یکی از موضوعاتی که سید مرتضی در «الشافی» و شیخ طوسی در «تلخیص الشافی» به آن اشاره کرده‌اند، موضوع «صلاة أبي بكر» است (شریف مرتضی، الشافی فی الامامة، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ طوسی، تلخیص الشافی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۹). کتاب «رسالة فی صلاة أبي بكر» که ترجمه فارسی آن با عنوان «چگونگی نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ» منتشر شده، از اولین کتاب‌هایی است که به صورت مستقل این موضوع را بررسی کرده است (میلانی، چگونگی نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ، ۱۳۸۹، سراسر کتاب). در کتاب «الفصول المهمة فی صلاة أبي بكر فی مرض رسول الله ﷺ» دیدگاه ۱۲ تن از علمای شیعه پیرامون این ماجرا به تفصیل ذکر شده است (ابومعاش، الفصول المهمة فی صلاة أبي بكر فی مرض رسول الله ﷺ، ۱۴۲۵ق، ص ۷). اما سوگمندانه شاهد انتشار مقالات معدودی در این موضوع هستیم. نگارنده با جستجوی فراوان به هیچ مقاله علمی در حوزه زبان فارسی که این موضوع را به صورت مستقل مورد بررسی قرار داده باشد، دست نیافت. اگرچه برخی نوشته‌ها به صورت پراکنده به این مسئله اشاره کرده‌اند.

با این پیشینه، بر آن شدیم تا این مسئله را به صورت مستقل و با رعایت چارچوب‌های نهاده، برای نشر در مقالات علمی و به منظور دسترسی آسان مخاطبان، در ترازوی اعتبارسنجی وانهیم.

در این گفتار پس از بیان استناد اهل سنت به نماز ابوبکر برای اثبات شایستگی او برای خلافت، این دلیل را از زوایای مختلف درون متنی و برون متنی به چالش می‌کشیم.

۱. جایگاه «نماز ابوبکر» در منظومه اعتقادی اهل سنت

یکی از مهمترین ادله‌ای که از دیدگاه اهل سنت بر استخلاف ابوبکر از سوی رسول خدا ﷺ دلالت دارد، گزینش ابوبکر برای اقامه نماز جماعت توسط پیامبر اکرم ﷺ است. بر اساس این برداشت، پیامبر اکرم ﷺ در واپسین روزهای حیات خویش، ابوبکر را برای اقامه نماز جماعت به مسجد فرستادند و این دلالت بر شایستگی او برای تصدی امامت جامعه را دارد؛ زیرا آنان مدعی شده‌اند نیابت در امامت نماز جماعت، دلالت بر نیابت در امامت جامعه دارد (جرجانی، شرح المواقف، ۱۳۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۶). شمس الدین اصفهانی از متکلمان اهل سنت، پس از ذکر دو دلیل قرآنی، سومین دلیل خود بر خلافت ابوبکر را ماجرای نماز ابوبکر می‌داند:

«سوم: اینکه پیامبر خدا ﷺ ابوبکر را جانشین خود در نماز در ایام بیماری خود کرد و او را از این مقام عزل نکرد، پس بعد از وفات پیامبر ﷺ، ابوبکر جانشین پیامبر ﷺ در نماز باقی ماند و هنگامی که جانشینی او در نماز ثابت شود، جانشینی او در غیرنماز نیز ثابت می‌شود؛ زیرا هیچ کسی میان این دو جدایی قائل نیست» (اصفهانی، مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار، [بی‌تا]، ص ۲۳۲).

ابن حزم اندلسی نیز همین دلیل را برای اثبات شایستگی ابوبکر ارائه کرده و حتی جانشینی در نماز را مهمتر از جانشینی در اداره شهر در زمان جنگ‌ها می‌داند:

«پس می‌بینیم که پیامبر ﷺ ابوبکر را در حضور خود برای نماز تعیین کرد در طول زمان بیماری و همه بزرگان صحابه مانند علی و عمر و ابن مسعود و اُبی و غیر آنها حاضر بودند و این بر خلاف جانشینی پیامبر ﷺ در هنگام جنگ است زیرا جانشین پیامبر ﷺ در جنگ، تنها بر زنان و کسانی که عذر دارند، خلافت دارد، پس ضرورتاً باید بدانیم که ابوبکر اعلم مردم به نماز و احکام آن و اعلم مذکورین به نماز که ستون دین است، است» (ابن حزم، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۰۸).

ابن تیمیه حرانی (ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۵۱۷) و فیروزآبادی (فیروزآبادی، الرد علی الرافضه او القضاة، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵) نیز همین سخن را تکرار کرده‌اند.

برخی پا را فراتر گذاشته و مدعی شده‌اند نه تنها پیامبر ﷺ، ابوبکر را به امامت نماز جماعت تعیین کردند، بلکه خود حضرت نیز در نماز به ابوبکر اقتدا کردند! بنابراین دلالت ماجرای نماز ابوبکر بر صلاحیت جانشینی را صریح‌تر می‌دانند. درحالی‌که اقتداء پیامبر ﷺ به ابوبکر، از ادعاهای باطلی است که مورد انکار غالب علمای اهل سنت قرار گرفته و حتی ابوالفرج ابن جوزی، کتابی به نام «آفة اصحاب الحدیث» در رد این ادعا تألیف کرده و مدعی شده که اجماع فقها بر اقتداء ابوبکر به پیامبر ﷺ است و نه بالعکس (ابن‌الجوزی، آفة اصحاب الحدیث، [بی‌تا]، ص ۹۴).

۲. گزارش نماز ابوبکر در صحیح بخاری

اما ماجرای نماز ابوبکر در منابع زیادی نقل شده است. صحیح بخاری ده روایت پیرامون نماز ابوبکر نقل کرده است. کامل‌ترین نقل این ماجرا اینگونه است:

«احمد بن یونس، از زائده، از موسی بن ابی‌عایشه، از عبیدالله بن عبدالله بن عتبه نقل می‌کند که روزی نزد عایشه رفتم و گفتم: آیا از دوران بیماری رسول خدا ﷺ به من خبر می‌دهی؟ گفت: آری (هنگامی که بیماری پیامبر ﷺ شدت یافت، فرمود: آیا مردم نماز خوانده‌اند؟ عرض کردیم: نه، آن‌ها منتظر شما هستند. فرمود: برایم مقداری آب در تشت آماده کنید. عایشه گوید: ما این کار را انجام دادیم، سپس پیامبر شست و شو کرد و نزدیک بود که به زمین بیفتد، پس همان لحظه بی‌هوش شد. پس از به هوش آمدن فرمود: آیا مردم نماز خوانده‌اند؟ عرض کردیم: نه ای رسول خدا! آن‌ها منتظر شما هستند. فرمود: برایم در تشت مقداری آب آماده کنید. آن‌گاه پیامبر نشست و غسل کرد، و نزدیک بود به زمین بیفتد و بی‌هوش شد پس از به هوش آمدن فرمود: آیا مردم نماز خوانده‌اند؟ عرض کردیم: نه ای رسول خدا! منتظر شما هستند، مردم نیز برای خواندن نماز عشاء، در مسجد، در انتظار پیامبر ﷺ به سر می‌بردند. پیامبر ﷺ شخصی را به دنبال ابوبکر فرستاد تا برای مردم نماز بخواند. آن شخص دنبال او رفت و گفت: رسول خدا ﷺ دستور داد که تو برای مردم نماز بخوانی.

ابوبکر که مردی رقیق‌القلب بود گفت: ای عمر! تو برای مردم نماز بخوان. عمر پاسخ داد: تو به این کار شایسته‌تری. در نتیجه آن روزها ابوبکر برای مردم نماز می‌خواند. پس از

مدتی پیامبر ﷺ در خود احساس سبکی و آرامش کرد و برای نماز ظهر درحالی که بین دو مرد - که یکی از آن‌ها عباس بود - تکیه کرده بود از خانه خارج شد و ابوبکر برای مردم نماز می‌خواند. وقتی ابوبکر پیامبر را دید، خواست که عقب بایستد، پیامبر ﷺ به او اشاره کرد که عقب نرود. سپس به آن دو مرد فرمود: مرا کنار او بنشانید. آن‌ها پیامبر را کنار ابوبکر نشاندهند. راوی گوید: ابوبکر نمازش را با اقتدا به پیامبر خواند و مردم نیز به ابوبکر اقتدا کرده بودند، درحالی که پیامبر ﷺ نشسته بود. عبیدالله گوید: من نزد عبدالله بن عباس رفتم و به او گفتم: آیا مطالبی را که عایشه درباره بیماری پیامبر ﷺ به من گفت، به تو باز نگویم؟ گفت: بگو. من ماجرا را به او عرضه داشتم. او چیزی از آن مطالب را انکار نکرد، جز اینکه گفت: آیا عایشه نام مردی را که با عباس بود به تو گفت؟ گفتم: نه. گفت: آن شخص علی بود» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

همانگونه که بیان شد، این ماجرا در احادیث دیگری در صحیح بخاری و دیگر منابع حدیثی و تاریخی اهل سنت نیز نقل شده است که به فراخور بحث، به بخش‌هایی از آنها اشاره خواهد شد.

۳. نقد بیرونی ماجرای نماز ابوبکر

نخست باید متذکر شد به منظور پرهیز از طولانی شدن نوشته و با توجه به اینکه حدیث نماز ابوبکر مورد پذیرش عموم اهل سنت قرار گرفته، از ارزیابی سندی روایات اجتناب کرده و به بررسی محتوای آنها می‌پردازیم. ناگفته نماند در کتاب «چگونگی نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ» تألیف آیت‌الله میلانی (حفظه الله) اسناد این روایات مورد بررسی قرار گرفته و ضعف بسیاری از این اسناد به اثبات رسیده است (میلانی، چگونگی نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

دیدگاه مزبور را در چند مقام مورد نقد قرار می‌دهیم. نخست این ادعا را پاسخ می‌دهیم که آیا رسول خدا ﷺ نصی بر خلافت ابوبکر بیان فرموده است؟ سپس دلالت نیابت در نماز جماعت بر نیابت در خلافت را بررسی می‌کنیم و در ادامه ابهامات موجود در ماجرای نماز ابوبکر را می‌شماریم که بر وجود گم‌شده‌ای در واقعیت ماجرا رهنمون می‌سازد.

پس از آن اغراض رسول الله ﷺ در تعیین امام جماعت را می‌کاویم. از دیگر نقدهای وارده بر ادعای شایستگی ابوبکر، اثبات مخالفت او با دستور صریح پیامبر ﷺ است که از خلال آن می‌توان به عدم صلاحیت ابوبکر و عمر برای جانشینی پی برد.

الف) عدم وجود نص بر خلافت ابوبکر

بر اساس باورهای اهل سنت، پیامبر خدا ﷺ هیچ کسی را به‌عنوان خلیفه تعیین نکرده است. در روایتی که بخاری و مسلم نقل کرده‌اند، عمر بن خطاب بر این مطلب تصریح کرده است: «به عمر گفته شد آیا برای خود جانشین تعیین می‌کنی؟ گفت: اگر جانشین تعیین کنم، پس ابوبکر که بهتر از من بود جانشین تعیین کرد و اگر این کار را ترک کنم، پس رسول الله ﷺ که بهتر از من بود نیز این عمل را ترک کرد» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۸۱؛ نیشابوری، صحیح مسلم، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۴۵۴).

با استناد به این روایت، علمای عامه تصریح کرده‌اند که اجماع اهل سنت بر عدم وجود نص بر امامت ابوبکر است. نووی شافعی می‌گوید: «در این حدیث دلیل است بر اینکه پیامبر ﷺ بر هیچ جانشینی تصریح نکردند و این اجماع اهل سنت و غیر آنها است» (نووی، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ۱۳۹۲ق، ج ۱۲، ص ۲۰۵).

البته این ادعا نادرست است و امامیه به‌عنوان بخش بزرگی از امت اسلامی بر این باور هستند که پیامبر ﷺ جانشین خود را معین کرده‌اند.

اهل سنت بر این باورند که هیچ‌گونه نصی بر خلافت ابوبکر وجود ندارد (ابن کثیر، البداية و النهاية، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۷۰) و اگر حتی نصی خفی بر امامت ابوبکر وجود می‌داشت، صحابه نباید در این مسئله دچار اختلاف می‌شدند. ابویعلی الفراء حنبلی با استناد به همین دلیل، مشروعیت‌گزینه‌ش صحابه را اثبات می‌کند (ابویعلی، المعتمد فی اصول الدین، ۱۹۷۴م، ص ۲۲۶).

این دیدگاه اختصاص به علمای گذشته اهل سنت ندارد بلکه حتی در میان معاصران نیز، وجود نص بر خلافت ابوبکر نفی شده است. دمیجی از علمای معاصر عامه، ادعای وجود نص جلی یا خفی بر امامت ابوبکر را دشوار می‌داند و می‌گوید: «همانا اعتقاد اینکه امامت



ابوبکر با نص ثابت شده، استدلال برای آن دشوار است، زیرا اقوال پیامبر ﷺ و افعال ایشان که بر خلافت منصوص ابوبکر استدلال می‌کنند، این فایده صریح را ندارند، پس اینکه پیامبر ﷺ ابوبکر را برای نماز مقدم داشتند، نص بر خلافت او نیست، نه نص آشکار و نه نص مخفی» (دمیجی، الإمامة العظمی عند أهل السنة و الجماعة، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

ب) عدم دلالت نیابت در نماز جماعت بر نیابت در خلافت

به فرض صحیح بودن ماجرای امامت ابوبکر در نماز جماعت، نیابت در امامت نماز جماعت، دلیل بر نیابت در امامت جامعه نیست؛ زیرا پیامبر ﷺ افراد زیادی را در امور مختلف نائب خود قرار دادند که بر این اساس باید همه آنها را شایسته خلافت بدانیم. قرطبی تصریح کرده است که پیامبر ﷺ در هر جنگی که می‌رفتند شخصی از اصحاب را جانشین خود می‌کردند، از آن جمله ابن‌ام مکتوم و محمد بن مسلمه و غیر این دو از صحابه (قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸).

نکته قابل توجه اینکه ابن‌تیمیه حرانی نیز به نیابت افراد زیادی اشاره می‌کند که در زمان حیات پیامبر ﷺ، جانشین ایشان بوده‌اند، اما هیچ استلزامی میان جانشینی پیامبر ﷺ در یک امر، با شایستگی آن شخص برای جانشینی در همه امور وجود ندارد؛ زیرا پیامبر ﷺ افراد زیادی را در زمامت حیات، جانشین خود کردند که برخی از آنها شایستگی خلافت بعد از وفات ایشان را ندارند (ابن‌تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۳۹).

اشاره این افراد، به اصحابی است که در برهه‌هایی از زمان، مسئولیت جانشینی پیامبر ﷺ در مدینه یا در امور معینی بر عهده داشتند؛ برای نمونه «ابن‌ام مکتوم» (ابوداود سجستانی، سنن أبي داود، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۲)، «سالم مولى ابي حذیفه» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۰)، «عبدالرحمن بن عوف» (ابن‌کثیر، البداية و النهاية، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۸) از افرادی بوده‌اند که توسط پیامبر ﷺ به‌عنوان امام جماعت تعیین شده‌اند، اگر تعیین امام جماعت، دلیل صلاحیت افراد برای امامت جامعه باشد، این افراد را باید در امامت جامعه سهیم دانست! به‌ویژه اینکه افرادی مانند ابن‌ام مکتوم ۱۳ مرتبه به نیابت از رسول الله ﷺ، نماز جماعت به جای آوردند (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۴۹۵)، که با استدلال فوق، صلاحیت او از همگان بیشتر است!

افزون بر اینکه امامت جامعه امری اجتماعی است و نیازمند وجود شرائطی در افراد است که امامت نماز جماعت متوقف بر آن شرائط نیست، در نتیجه افرادی که نایب پیامبر ﷺ در امور اجتماعی و مدیریت جامعه بوده‌اند، لیاقت بیشتری به امامت جامعه دارند، درحالی‌که کسی قائل به اولویت امامت این افراد نشده است. برای نمونه می‌توان به عمال پیامبر ﷺ اشاره کرد که برای انجام مأموریت‌های گوناگون در مناطق مختلف برگزیده شده بودند و حتی برخی از آنان، هنگام وفات رسول الله ﷺ نیز در آن مسند باقی بودند. خلیفه بن‌خیاط شیبانی به حدود بیست نام از صحابه اشاره می‌کند که جانشین پیامبر ﷺ در انجام امور اجتماعی و مدیریتی جامعه بودند (العصفری، تاریخ خلیفه بن‌خیاط، ۱۳۹۷ق، ص ۹۶-۹۷).

بنابراین می‌توان جانشینی پیامبر ﷺ در زمان حیات را دلیل بر شایستگی افراد برای منصب خلافت دانست.

۴. نقد درونی ماجرای نماز ابوبکر

نقد درونی این ماجرا، با بازخوانی آن و طرح پرسشهایی که از محتوای این جریان فهمیده می‌شود، به دست می‌آید. ماجرای نماز ابوبکر دارای ابهامات زیادی است که نیابت ابوبکر از رسول خدا ﷺ را زیر سؤال می‌برد. برای نمونه به چند ابهام این ماجرا اشاره می‌کنیم:

الف) چرایی نعل و تخلف عایشه در برابر امر پیامبر ﷺ

در یکی دیگر از نقلهای نماز ابوبکر در صحیح بخاری، این عبارت آمده است:

«[عایشه] گفت: دوباره حرفم را تکرار کردم و در مرتبه سوم یا چهارم پیامبر ﷺ فرمود: شما همانند زنان مصر در زمان یوسف هستید، به ابوبکر بگویید نماز بخواند. پیامبر ﷺ با قامتی خمیده و درحالی‌که به دو نفر تکیه کرده بود از منزل خارج شد. گویی می‌دیدم که پاهایش بر زمین کشیده می‌شد» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

با توجه به این متن آیا می‌توان احتمال دیگری داد و آن اینکه امر رسول خدا ﷺ برای نماز به شخص دیگری همچون امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده ولی هر بار که حضرت امر می‌کرده، عایشه آن را به پدرش ابوبکر حواله می‌کرده تا اینکه حضرت ناراحت شده و آن جمله را خطاب به عایشه و حفصه می‌فرماید و خود نیز با ناراحتی و با آن حال ناخوش به مسجد می‌آیند و ابوبکر هم نماز را نمی‌تواند کامل کند!؟

قرینه و تایید برداشت فوق، برخی نقل‌های حدیث نماز ابوبکر است که پیش از دستور به اقامه نماز، رسول الله ﷺ، حضرت علی ؑ را فراخواندند اما عایشه و حفصه، هر یک پدران خود را دعوت کردند. در نهایت وقتی پیامبر خدا ﷺ سر بلند کرده و حضرت علی ؑ را ندیدند، از اجابت خواسته خویش ناامید شده و به ناچار سکوت اختیار کردند:

«هنگامی که رسول خدا ﷺ بیمار شد، همان بیماری که به سبب آن وفات یافت، آن حضرت در خانه عایشه بود. حضرتش فرمود: علی را برایم صدا کنید. عایشه گفت: برایتان ابوبکر را صدا بزنیم؟ فرمود: صدایش کنید. حفصه گفت: ای رسول خدا! برایتان عمر را صدا بزنیم؟ فرمود: صدایش کنید. أمّ فضل گفت: ای رسول خدا! عباس را برایتان صدا بزنیم؟ فرمود: صدایش کنید. هنگامی که همه آن‌ها جمع شدند، پیامبر خدا ﷺ سر مبارکش را بلند کرد و علی را ندید در نتیجه ساکت ماند. در این هنگام عمر گفت: رسول خدا ﷺ را ترک کنید» (شیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۳۵۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۹۱).

به‌ویژه اینکه قابل انکار نیست که عایشه میانه خوبی با امیرالمؤمنین ؑ نداشته و حتی از شنیدن خبر شهادت حضرت علی ؑ، اشعاری دال بر خوشحالی خواند (طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۱۵۰؛ ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۴۳)؛ در روایتی که در ابتدای بحث درباره نماز ابوبکر از صحیح بخاری نقل کردیم (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۸)، عایشه حتی از ذکر نام امیرالمؤمنین ؑ اجتناب کرده، که شارحان روایت، علت آن را دل خوش نداشتن عایشه از حضرت علی ؑ تفسیر کرده‌اند (بدرالدین عینی، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، [بی تا]، ج ۵، ص ۱۹۲)؛ از این رو آیا این احتمال تقویت نمی‌شود که خواسته رسول خدا ﷺ نماز خواندن امیرالمؤمنین ؑ به نیابت از ایشان بوده، اما هر مرتبه که تکرار می‌کردند، دستور ایشان نادیده گرفته می‌شد تا اینکه حضرت جملات فوق را بیان کردند و عایشه و حفصه را مانند زنان پیرامون یوسف صدیق ﷺ که تنها در فکر طمع و هوس‌های خود بودند، تشبیه کردند (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

ب) جرایبی حضور پیامبر ﷺ در نماز جماعت

چرا با وجود اینکه رسول الله ﷺ حال مساعدی نداشتند، اما حاضر شدند به مشقت و سختی خود را به مسجد برسانند و نماز را خودشان به جای آورند؟! در صحیح بخاری نقل شده:

«رسول خدا ﷺ از منزل به طرف مسجد خارج شد درحالی که دو نفر زیر بغل‌های حضرت را گرفته و درحالی که پاهای حضرت از شدت بیماری به زمین کشیده می‌شد» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

چه اتفاقی افتاد که رسول خدا ﷺ که به خاطر شدت بیماری و ضعف، توانائی حضور در مسجد را نداشته و امر می‌کند تا شخص دیگری به نیابت از ایشان، برای نماز حاضر شود، به محض اقامه نماز توسط ابوبکر، به کمک دو نفر که زیر بغل‌های آن حضرت را گرفته و پاهای حضرت به روی زمین کشیده می‌شود، خود را به سختی به مسجد رساندند و نماز را در حالت نشسته به جای آوردند:

«پس رسول خدا ﷺ آمد و در سمت راست ابوبکر نشستند، عایشه گفت: پس رسول الله ﷺ نشسته برای مردم نماز می‌گذارند و ابوبکر ایستاده» (نیشابوری، صحیح مسلم، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۱۳).

در صورت شایستگی ابوبکر برای امامت نماز جماعت، چرا حضرت خود را به مسجد رسانده و در حین برگزاری نماز جماعت، به او اقتدا نکرده و خودشان نماز را اقامه کردند؟

ج) چگونگی حکم نماز خوانده شده

در روایاتی که ماجرای نماز ابوبکر را نقل کرده‌اند، به شیوه عجیبی از نماز جماعت اشاره می‌کند که هیچ سابقه‌ای نداشته و هرگز نیز تکرار نشده است. در این روایات آمده:

«پس رسول الله ﷺ نشسته با مردم نماز گذاردند و ابوبکر ایستاده بود، او به نماز پیامبر ﷺ اقتدا کرد و مردم به نماز ابوبکر اقتدا کردند» (نیشابوری، صحیح مسلم، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۱۳).

بر اساس روایات مزبور، در این نماز، امام جماعتی (ابوبکر) که به نماز ایستاده، با آمدن رسول خدا ﷺ قصد ترک مکان را داشته و می‌خواسته که در حین نماز از جای خود عقب



رفته تا آن حضرت به جای او به امامت بایستد، اما حضرت با اشاره به او می‌فهماند که در جای خود بماند و نماز را ادامه دهد؛ آن‌گاه حضرت آمده و در کنار ابوبکر می‌نشیند و نماز خود را شروع می‌کند و مردم که به همراه ابوبکر نماز را شروع کرده بودند، همچنان به نماز با او ادامه می‌دهند ولی ابوبکر به نماز پیامبر ﷺ اقتدا می‌کند!

آیا عجیب نیست درحالی‌که مردم از قبل به ابوبکر اقتدا کرده‌اند، با حضور پیامبر ﷺ و اقتدای ابوبکر به پیامبر ﷺ، اما همچنین نماز خود را به امامت ابوبکر ادامه می‌دهند! اگر تغییر امام جماعت در نماز جایز نیست، چرا ابوبکر این کار را کرد و اگر جایز است، چرا صحابه به حضرت اقتدا نکردند؟! اصلاً چرا پیامبر ﷺ به ابوبکر اقتدا نکرده و مستقلاً نماز را به جای آوردند، درحالی‌که بر اساس منابع اهل سنت، پیامبر ﷺ به افراد دیگری در نماز اقتدا کرده‌اند؟! آیا چنین نمازی در طول ۲۳ سال نبوت پیامبر ﷺ سابقه داشته است؟!

با توجه به اینکه پیامبر ﷺ نماز را از دنباله قرائت ابوبکر، ادامه داده‌اند (ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۹۱)، حکم نماز خود حضرت چگونه است؟ زیرا هیچ نمازی بدون «فاتحه‌الکتاب» پذیرفته نیست (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۵۱) و حتی اگر یک آیه را ابوبکر از سوره حمد خوانده باشد، حضرت آن آیه را نخوانده، در نتیجه سوره حمد را کامل ادا نکرده‌اند، و در این صورت، این نماز باطل خواهد بود!

ظاهراً به دلیل پرسشهای فوق بوده که این شیوه نماز جماعت برای راویان حدیث نیز نادرست به نظر رسیده، لذا راویان حدیث وقتی این روایت را از اعمش شنیدند از او با تأکید پرسیدند «آیا پیامبر ﷺ نماز خواند و ابوبکر به نماز ایشان اقتدا کرد و مردم به نماز ابوبکر اقتدا کردند؟» اعمش نیز با اشاره سر، پاسخ بله به آنها داد (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

همه این ابهامات بیانگر این است که ماجرای نماز پیامبر ﷺ به صورت دقیق و کامل نقل نشده و برخی زوایای پنهان در این ماجرا وجود دارد که لازم است مورد بازخوانی قرار گیرد.

د) عدم قصد تعیین خلیفه از اقامه نماز جماعت

اگر دستوری برای اقامه نماز وجود داشته باشد، این دستور به معنای قصد رسول خدا ﷺ برای تعیین خلیفه نیست؛ زیرا در برخی روایات نقل شده که حضرت بدون اشاره به شخص

معینی، دستور دادند که مردم نماز بخوانند:

«عبدالله بن زمعنه بن اسود گفت: پیامبر ﷺ را در زمان بیماری وفات ایشان عیادت کردم، پس بلال آمد تا برای نماز اذان بگوید، پس پیامبر ﷺ به من فرمود: به مردم دستور بده نماز بخوانند» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

حتی در برخی دیگر از نقلها، این دستور خطاب به بلال حبشی بوده است و پیامبر ﷺ از او خواست تا اذان بگوید و با مردم نماز بخواند (ابن العدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، [بی تا]، ج ۹، ص ۴۱۵۲).

وقتی پیامبر خدا ﷺ بدون اشاره به شخص معینی، دستور به اقامه نماز داده‌اند، این دستور بیانگر این است که حضرت هیچ قصدی از این نیابت در امامت نماز نداشته‌اند و چندان تفاوتی برای ایشان نداشته که چه کسی نماز را به جای آورد. به‌ویژه اینکه حضرت بارها افراد مختلفی را برای اقامه نماز و دیگر مأموریت‌ها، انتخاب کرده بودند و قصد خلافت و جانشینی را از آن نداشته‌اند.

۵. بایسته‌های پذیرش ماجرای نماز ابوبکر

غیر از نقدهای درونی و بیرونی که در جریان نماز ابوبکر ارائه شد، برخی لوازم و بایسته‌ها نیز در پرتو این ماجرا وجود دارد که لازم است اهل سنت در صورت پذیرش این ماجرا، به آنها نیز پایبند باشند. در ادامه به برخی از این لوازم اشاره می‌شود:

الف) مخالفت ابوبکر با دستور پیامبر ﷺ درباره جیش اسامه

اثبات نماز ابوبکر در زمان بیماری رسول الله ﷺ، نه تنها هیچ فضیلتی برای ابوبکر ثابت نمی‌کند، بلکه بیانگر یکی از مخالفت‌های او با دستور صریح رسول الله ﷺ درباره تجهیز سپاه اسامه است. جیش اسامه، نام آخرین سپاه فراهم شده به دستور پیامبر ﷺ برای دفاع در برابر حملات امپراطوری روم بوده است. ماجرای جیش اسامه و تخلف برخی صحابه از حضور در آن، از مواردی است که همه اهل سنت آن را قبول دارند و آن را از مواردی می‌دانند که باعث بروز اختلاف در میان صحابه شد. برخی از متکلمان برجسته اهل سنت برای برشمردن مهمترین اختلافات درگرفته میان صحابه، دومین اختلاف تاثیرگذار در میان صحابه را ماجرای جیش اسامه می‌دانند (شهرستانی، الملل و النحل، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۱).

ابوحامد مقدسی نیز به این اختلاف اشاره کرده و جز عده‌ای معدود، همگان را جزء سرپیچی کنندگان از دستور پیامبر ﷺ می‌داند (مقدسی، الرد علی الرافضه، [بی‌تا]، ص ۱۲۹). تخلف صحابه از این دستور پیامبر ﷺ، موجب استحقاق لعن برای آنان شد. لعن پیامبر ﷺ نسبت به کسانی که از این لشکر سرپیچی کردند، در منابع متعددی به ثبت رسیده و قابل انکار نیست. قاضی عضدالدین ایجی این سخن پیامبر ﷺ را ذکر کرده است: «لشکر اسامه را آماده کنید، خداوند لعنت کند هرکسی از آن سرپیچی می‌کند» (ایجی، المواقف، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۶۵۰).

با توجه به مطالب بیان شده، این اشکال به وجود می‌آید که پذیرش نماز ابوبکر، به معنای حضور او در مدینه و در گام بعد، دلالت بر تخلف او از دستور صریح رسول الله ﷺ دربارهٔ جیش اسامه دارد؛ زیرا نیابت ادعا شده در نماز جماعت، در واپسین روزهای حیات رسول خدا ﷺ واقع شده درحالی که ابوبکر باید در آن روزها در جیش اسامه به سر می‌برده و امکان حضور او در مدینه وجود نداشته است. ابن حجر عسقلانی بزرگان مهاجران و انصار از جمله ابوبکر و عمر را در زمره دعوت شدگان به حضور در سپاه اسامه نام برده است (ابن حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ۱۳۷۹ق، ج ۸، ص ۱۵۲).

با توجه به تأکیده‌های فراوان پیامبر ﷺ برای اعزام جیش اسامه و لعنت کردن متخلفان از این دستور، حضور ابوبکر در نماز مسجد پیامبر ﷺ، به معنای تخلف او از دستور رسول خدا ﷺ بوده است. آیا فضیلت برگزاری یک نماز جماعت بر طرد شدن از رحمت الهی ترجیح دارد؟

افزون بر اینکه دستور به نماز خواندن ابوبکر، مستلزم زیر سؤال بردن عصمت پیامبر ﷺ و غیرحکیمانه دانستن سخنان حضرت است؛ زیرا اگر آن‌گونه که مستدلین به روایات نماز ابوبکر ادعا می‌کنند، واقعاً رسول خدا ﷺ هرگونه اشاره‌ای در تایید ابوبکر برای صلاحیت و شایستگی او برای خلافت و جانشینی پس از خود می‌داشتند، چرا آن حضرت در آخرین روزهای عمر شریف خود و با علم به این مطلب که چند روزی بیش در این دنیا نخواهند بود، سپاهی را به فرماندهی اسامه بن زید، تدارک دیدند و عده‌ای از صحابه از جمله ابوبکر و عمر را مأمور به متابعت از او نمودند، به‌گونه‌ای که آن حضرت در بستر بیماری، چشم باز

کردند، از عَلتِ تَخَلُّفِ این گروه سؤال نمودند، تا جائی که کار به لعن و نفرین تَخَلُّف‌کنندگان از جیش و سپاه اسامه انجامید؟ درحالی‌که اگر واقعا آن حضرت چنین قصدی برای خلافت ابوبکر می‌داشتند نباید آنها را در چنین لحظات حساسی مأمور به چنین امر خطیری (که احتمال کشته شدن در آن منتفی نیست) نمایند؟

نکته دیگری که از ماجرای جیش اسامه فهمیده می‌شود اینکه اگر اشکال شود که نمی‌توان نیابت ابوبکر را با نیابت سایر صحابه یکسان دانست؛ زیرا نیابت ابوبکر، در آخرین روزهای حیات رسول الله ﷺ بوده و این دلالت دارد بر اینکه حضرت در صد اشاره به نکته ویژه‌ای بوده‌اند و آن همان شایستگی خلافت است!

در پاسخ می‌گوییم نیابت ابوبکر - بر فرض وقوع آن - مهمتر از نیابت اسامه از پیامبر ﷺ در رهبری لشکر مسلمانان نیست؛ زیرا آن هم در آخرین روزهای حیات رسول خدا ﷺ واقع شده با این تفاوت که فرماندهی یک لشکر، دلالت بیشتری بر شایستگی جانشینی دارد. اما با این وجود کسی قائل نشده که اسامه باید جانشین رسول الله ﷺ می‌شد.

(ب) اثبات عدم صلاحیت ابوبکر برای خلافت

در صورت پذیرش روایت نماز ابوبکر، نه تنها بر شایستگی خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه عدم شایستگی او برای این مسند را نشان می‌دهد؛ زیرا طبق اعتراف عایشه، ابوبکر به جهت دل‌نازکی و عدم توانایی کنترل گریه خود، صلاحیت امامت نماز جماعت را نداشته و به همین جهت عایشه تا سه مرتبه تقاضا کرد که شخص دیگری نماز جماعت را به جای آورد (نیشابوری، صحیح مسلم، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۳). افزون بر اینکه خود ابوبکر نیز، عمر را شایسته‌تر به این نیابت می‌دانسته است و وقتی از این دستور پیامبر ﷺ آگاه شد، به عمر گفت که او نماز را به جای آورد (ابن‌ابی‌شیبه، المصنّف فی الأحادیث و الآثار، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

کسی که در خود شایستگی امامت نماز جماعت را نمی‌بیند، آیا می‌تواند امامت جامعه را در دست گیرد؟ غیر از اینکه کسی با این خصوصیت، در موضوع شجاعت در مرتبه ضعف قرار دارد. این در حالی است که یکی از شروط خلافت، شجاعت است (ماوردی، الأحکام السلطانیة، [بی‌تا]، ص ۲۰) و معمولا شجاعت با دل‌نازکی همخوانی ندارد؛ زیرا

شجاعت را به «استواری دل در هنگام بروز حوادث اگرچه از جهت قوت بدن، ضعیف باشد» (ابن قیم الجوزیه، الفروسیه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۰) و «اقدام به انجام سختی‌ها و مهلکه‌ها در زمان نیاز و ثبات قلب در امور هولناک» (جاحظ، تهذیب الاخلاق، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷) معنا کرده‌اند. کسی که نمی‌تواند در برابر احساسات و حوادث پیرامونی بر خود مسلط باشد، به او شجاع گفته نمی‌شود. در نتیجه این حدیث یکی از شروط خلافت را از ابوبکر نفی می‌کند.

ج) اثبات عدم صلاحیت عمر برای خلافت

در صورت پذیرش این روایت، صلاحیت عمر بن خطاب نیز مخدوش می‌شود؛ زیرا در بخشی از روایت آمده که عایشه از پیامبر ﷺ می‌خواهد که عمر بن خطاب را به جای ابوبکر به اقامه نماز مأموریت دهند، اما پیامبر ﷺ این پیشنهاد را قبول نکرده و حتی وقتی عایشه به حفصه می‌گوید که به پدرش دستور دهد نماز جماعت را به جای آورد، رسول خدا ﷺ با شنیدن این سخن، ناراحت شده و آنان را به زنان همراه یوسف پیامبر ﷺ که به دنبال امیال نفسانی خود بودند، تشبیه کردند:

«عایشه گفت: به حفصه گفتم: به پیامبر بگو ابوبکر اگر در جایگاه شما بایستد مردم صدای او را به دلیل گریه نمی‌شنوند، پس به عمر دستور بدهد تا برای مردم نماز بخواند، پس حفصه این کار را کرد و رسول الله ﷺ فرمود: شما همانند زنان مصر- در زمان یوسف هستید» (ترمذی، سنن ترمذی، ۱۹۹۸ق، ج ۶، ص ۵۴).

شاهد دیگر بر این ادعا آن است که در برخی نقلها آمده که عمر به جای ابوبکر، به اقامه نماز پرداخت و وقتی رسول الله ﷺ صدای عمر را شنید، فرمود: «خداوند و مومنون از آن ابا دارند، به ابوبکر دستور بدهید برای مردم نماز بخواند» (شیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۰، ص ۶۸).

اگر عمر بن خطاب صلاحیت امامت نماز جماعت را داشته است، چرا رسول خدا ﷺ نپذیرفتند که او نماز را به جای آورد؟ چرا با وجود اصرار عایشه مبنی بر ناتوانی ابوبکر در نماز و جایگزینی عمر با او، اما پیامبر ﷺ این پیشنهاد را نپذیرفته و شایستگی عمر برای امامت را تأیید نکردند؟ چرا وقتی رسول الله ﷺ شنیدند که عمر در حال خواندن نماز است،

اجازه ندادند این نماز اقامه شود؟!

از سوی دیگر می‌توان گفت همانگونه که برخی امامت نماز جماعت را، دلیل بر شایستگی امامت جامعه دانسته‌اند، در نقطه مقابل، عدم صلاحیت برای امامت نماز جماعت، به طریق اولی بر عدم صلاحیت برای امامت جامعه دلالت دارد؛ زیرا همه شروط مورد نیاز برای امامت نماز جماعت، غیر از قدرت بر قرائت، برای امامت جامعه نیز لازم است، در نتیجه کسی که شایستگی امامت نماز جماعت را ندارد، هرگز نمی‌تواند امامت جامعه را به دست بگیرد؛ با این وجود چرا عمر بن خطاب امامت جامعه را به دست گرفت؟!

نتیجه

از مهمترین دلائل اهل سنت بر مشروعیت خلافت ابوبکر، نماز ابوبکر در زمان بیماری پیامبر ﷺ است. مهمترین کارکرد این ماجرا، اثبات شایستگی ابوبکر برای نیابت از پیامبر ﷺ در امامت جامعه است. با بررسی‌های انجام گرفته به این نتیجه رسیدیم که اولاً: طبق اعتراف بزرگان اهل سنت، هیچ نصی از پیامبر ﷺ بر خلافت ابوبکر وجود ندارد بنابراین نمی‌توان این ماجرا را نصی بر خلافت ابوبکر دانست.

ثانیاً: با فرض اثبات ماجرای نیابت ابوبکر از رسول الله ﷺ در نماز، این نیابت ناتوان از اثبات شایستگی ابوبکر برای نیابت در امامت جامعه است؛ زیرا افراد زیادی بوده‌اند که به نیابت از پیامبر ﷺ، اموری که حتی به مراتب دشوارتر و حساس‌تر از امامت نماز جماعت است را انجام داده‌اند. درحالی‌که کسی شایستگی خلافت را برای آنان قائل نیست.

ثالثاً: ماجرای نماز ابوبکر دارای ابهامات فراوانی است از قبیل اینکه چرا عایشه برای انجام دستور پیامبر ﷺ، تعلل و سرپیچی داشت؟ چرا رسول الله ﷺ پس از آگاهی از اقامه نماز توسط ابوبکر، با وجود ضعف و ناتوانی بسیار، خودشان را با کمک دو نفر به مسجد رساندند و بدون اقتداء به ابوبکر، نماز را اقامه کردند؟ این نماز خوانده شده توسط پیامبر ﷺ، از جهت شرعی چه حکمی دارد؟ آیا امام جماعت می‌تواند در میانه نماز، از امام جماعت به مأموم تبدیل شود؟ کاستی‌های نمازی که حضرت در ادامه نماز ابوبکر به جای آوردند، چگونه جبران می‌شود و آیا نماز بدون فاتحة الكتاب، پذیرفته است؟ این ابهامات و دیگر سؤالاتی که پیرامون این نماز وجود دارد، خبر از حقیقتی در این ماجرا می‌دهد که در



روایات منعکس نشده است.

رابعاً: حتی با فرض تعیین ابوبکر برای نماز جماعت، اما این دستور ایشان به معنای قصد حضرت برای تعیین جانشین برای اداره جامعه نیست؛ چه اینکه در این صورت دستور پیامبر ﷺ به حضور ابوبکر در لشکر اسامه، نقض غرض بوده و با رفتار حکیمانه رسول الله ﷺ تعارض دارد.

خامساً: پذیرش این ماجرا، به معنای پذیرش تخلف ابوبکر از دستور رسول خدا ﷺ برای حضور بزرگان صحابه در لشکر اسامه است که پیامبر ﷺ سرباززندگان از این دستور را به صورت صریح لعن کردند! آیا فضیلت به جای آوردن نماز در مسجدالنبی ﷺ بیشتر است و یا مشمول لعن خاتم نبیین ﷺ شدن؟

سادساً: از محتوای ماجرای نماز ابوبکر، فهمیده می‌شود که ابوبکر شایستگی خود برای امامت نماز جماعت را قبول نداشته و به دنبال جایگزین کردن فردی دیگر به جای خود است. کسی که صلاحیت اقامه نماز جماعت را در خود نمی‌بیند، آیا برای زمامداری جامعه شایسته است؟

سابعاً: از میان نقلیهایی که برای این ماجرا بیان شده، فهمیده می‌شود علاوه بر ابوبکر، عمر بن خطاب نیز صلاحیت امامت جامعه را ندارد زیرا وقتی رسول خدا ﷺ از اقامه نماز توسط عمر آگاه شدند، دستور دادند که شخص دیگری این نماز را اقامه کند. همه شرائطی که برای امامت نماز جماعت لازم است در امامت جامعه نیز لازم است، در نتیجه کسی که صلاحیت امامت جماعت را ندارد، به طریق اولی صلاحیت امامت جامعه را نیز ندارد.

فهرست منابع

قرآن كريم.

كتاب مقدس.

١. ابن أبي شيبة، عبدالله، المصنّف في الأحاديث و الآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
٢. ابن الأثير جزري، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧ق.
٣. ابن الجوزي، عبدالرحمن، آفة اصحاب الحديث، [بج]: [بنا]، [بنا].
٤. ابن العديم، عمر بن احمد، بغية الطلب في تاريخ حلب، قم: دار الفكر، [بنا].
٥. ابن تيمية حراني، احمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ق.
٦. ابن حبان، محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ق.
٧. ابن حجر عسقلاني، احمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ق.
٨. ابن حزم اندلسي، علي بن احمد، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، [بنا].
٩. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١ق.
١٠. ابن قاضي شهبه، ابوبكر بن احمد، طبقات الشافعية، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧ق.
١١. ابن قيم الجوزية، محمد بن ابى بكر، الفروسيه، المحقق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، السعودية: دار الأندلس، ١٤١٤ق.
١٢. ابن كثير دمشقي، إسماعيل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ق.
١٣. ابن ماجه قزويني، محمد، سنن ابن ماجه، قم: دار إحياء الكتب العربية، [بنا].



١٤. ابوداود سجستاني، سليمان، سنن أبي داود، بيروت: المكتبة العصرية، [بى تا].
١٥. ابومعاش، سعيد، الفصول المهمة فى صلاة ابى بكر فى مرض رسول الله ﷺ، چاپ دوم، قم: دارالهدى، ١٤٢٥ق.
١٦. ابويعلی حنبلى، محمد بن حسين، المعتمد فى اصول الدين، بيروت: دارالمشرق، ١٩٧٤م.
١٧. اصفهانى، شمس الدين، مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار، مصر: دارالكتبة، [بى تا].
١٨. ايجى، عضدالدين، المواقف، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م.
١٩. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخارى، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ق.
٢٠. بدرالدين عيني، محمود بن احمد، عمدة القارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٢١. ترمذى، محمد، سنن الترمذى، بيروت: دارالغرب الإسلامى، ١٩٩٨م.
٢٢. تفتازانى، سعدالدين، شرح المقاصد، قم: الشريف الرضى، ١٤٠٩ق.
٢٣. جاحظ، عمرو بن بحر، تهذيب الاخلاق، طنطا: دارالصحابة للتراث، الاولى، ١٤١٠ق.
٢٤. جرجانى، مير سيد شريف، شرح المواقف، قم: الشريف الرضى، ١٣٢٥ق.
٢٥. دميحى، عبدالله بن عمر، الإمامة العظمى عند أهل السنة و الجماعة، [بى جا]: [بى نا]، ١٤٠٧ق.
٢٦. شريف مرتضى، على بن حسين، الشافى فى الإمامة، عراق: مؤسسة الصادق، ١٤٢٦ق.
٢٧. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، قاهره: مؤسسة الحلبي، [بى تا].
٢٨. شيبانى، احمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
٢٩. طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، چاپ دوم، بيروت: دارالتراث، ١٣٨٧ق.
٣٠. طوسى، محمد بن حسن، تلخيص الشافى، قم: محبين، ١٣٨٢.
٣١. العصفري، خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، الثانية، دمشق: دار القلم، ١٣٩٧ق.
٣٢. الفيروز آبادى، محمد بن يعقوب، الرد على الرافضة او القضاة المشتهر على رقاب ابن المطهر، مصر: مكتبة الإمام البخارى، ١٤٢٨ق.

۳۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ریاض: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ق.

۳۴. الماوردی، علی بن محمد، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، [بی تا].

۳۵. مفید، محمد بن محمد، الإفصاح فی امامة امیر المؤمنین علیه السلام، قم: بعثت، [بی تا].

۳۶. مقدسی، محمد بن خلیل، الرد علی الرافضة، بیروت: دار الجیل، [بی تا].

۳۷. میلانی، علی، چگونگی نماز ابوبکر به جای رسول خدا صلی الله علیه و آله، قم: حقائق اسلامی، ۱۳۸۹.

۳۸. النووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۲ق.

۳۹. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].



جامعیت قرآن از منظر امام خمینی علیه السلام

ابوطالب ربیع نیا *

چکیده

امروزه بشر نیازمند به وجود مجموعه‌ای از رهنمودها، دستورات و قوانینی است که پاسخ‌گوی نیازهای او در راه دستیابی به سعادت، رشد و پیشرفت در هر عصر و زمان باشد که در صورت نبود آن احکام و قوانین انسان از دستیابی به تکامل و تعالی بازمی‌ماند. مقاله پیشرو به صورت تحلیلی - توصیفی به بررسی جامعیت قرآن و نقش اساسی و بنیادین آن در سعادت ابدی انسان پرداخته است.

در این نوشتار در مورد جامعیت قرآن، به سه دیدگاه ارائه شده است: دیدگاه اول معتقد است، جامعیت قرآن بدین معنا است که این کتاب الهی جامع علوم اولین و آخرین بوده، و مشتمل بر مسائل جزئی و کلی، در همه علوم است. دیدگاه دوم؛ قرآن را کتاب هدایت دانسته، و تنها به ذکر کلیات مباحث هدایت انسان به سوی سعادت بسنده کرده است. دیدگاه سوم؛ در واقع تعدیل دو نظریه پیشین است. به این معنا که از یک سو همه علوم بشری در ظواهر قرآن وجود ندارد و هدف اصلی آن را هدایتگری به سوی خدا دانسته و از سوی دیگر، قرآن با فراخواندن مردم به سوی دانش، تفکر و ... استخراج مسائل و موضوعات جزئی را به متخصصان امر سپرده است.

بررسی این دیدگاه‌ها و اثبات جامعیت قرآن بر اساس دیدگاه سوم، موضوع این پژوهش است. **واژگان کلیدی:** قرآن، جامعیت، جاودانه، جهان شمول.

* پژوهشگر علوم قرآنی و محقق در عرصه پاسخگویی به شبهات: a.rabinia@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵

مقدمه

در این نوشتار برآنیم تا با تکیه بر اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه قرآنی که در یک منطقه محدود و با توجه به شرایط زمانی و مکانی خاص نازل شده، می‌تواند پاسخگوی نیازهای بشر در طول تاریخ و جوامع مدرن برای همیشه باشد. قرآن کریم به شهادت خود، کتابی جهان شمول و جاودانه است (انعام: ۹۰). دربردارنده نیازهای بشر در هر زمان و مکان بوده و اختصاص به نژاد، منطقه و گروه خاص ندارد (مدثر: ۳۶). خدای متعال، محتوا و معارف قرآن را به گونه‌ای تنظیم کرد که تا همیشه تاریخ و در هر عصر و زمان همه مردم بتوانند از معارف زلال و ناب آن بهره‌مند شوند و راه‌گشای گره‌های زندگی‌شان باشد.

تاریخ قرآن و تفسیر آن بیانگر آن است که به برکت قرآن در هر زمانی، معارف جدیدی به روی روشنفکران گشوده شد و میوه‌های معرفتش در هر عصر پرسش‌ها و نیازهای بشر را پاسخ داده و تشنگان معارف الهی را سیراب کرده است.

معنای جامعیت

جامعیت در این‌جا؛ یعنی وجود مجموعه رهنمودها، دستورات و قوانینی که پاسخ‌گوی نیازهای انسان در راه دستیابی به سعادت، رشد و پیشرفت در هر عصر و زمان باشد که در صورت نبود آن احکام و قوانین، انسان از دستیابی به تکامل و تعالی بازمی‌ماند. بنابراین، مراد از جامعیت قرآن؛ یعنی قرآن دربردارنده قوانین، دستورات و رهنمودهایی است که در سعادت ابدی، هدایت، رشد و پیشرفت انسان در زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی نقش اساسی و بنیادین دارد و تعالیم و آموزه‌های آن به گونه‌ای است که تمامی اهداف و مقاصد خویش‌نظیر سعادت، کمال، خوشبختی و هدایت انسان‌ها را می‌تواند تأمین کند و در این زمینه هیچ کمبودی ندارد.

از آن‌جا که به دست آوردن سعادت و حیات معنوی انسان از مسیر دین و در گذر مسائل و موضوعات مطرح در دین میسر است. وانگهی عقل به تنهایی، توان دستیابی بدان‌ها را ندارد. بنابراین، دین خود را ملزم به بیان آنها نموده، تا نیازهای انسان را جهت کسب حیات معنوی و تأمین آنها نشان دهد.

امام خمینی علیه السلام درباره معنای جامعیت قرآن می‌گوید:

جامعیت آن [قرآن] عبارت از آن است که چون برای جمیع طبقات انسان در تمام ادوار عمر بشری نازل شده و رافع تمام احتیاجات این نوع است و حقیقت این نوع، چون حقیقت جامعه است و واجد تمام منازل است، از منزل اسفل مُلکی تا اعلی مراتب روحانیت و ملکوت و جبروت و از این جهت افراد این نوع در این عالم اسفل ملکی اختلافات تامه دارند و آن قدر تفاوت و اختلافی که در افراد این نوع است، در هیچ‌یک از افراد موجودات نیست - این نوع است که شقی در کمال شقاوت و سعید در کمال سعادت دارد، این نوع است که بعضی از افراد آن از جمیع انواع حیوانات پست‌تر و بعضی افراد آن از جمیع ملائکه مقربین اشرف است - بالجمله، چون افراد این نوع در مدارک و معارف، مختلف و متفاوتند، قرآن به‌طوری نازل شده که هر کس به حسب کمال و ضعف ادراک و معارف و به حسب درجه‌ای که از علم دارد از آن استفاده می‌کند (خمینی، آداب الصلاة، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹ - ۳۱۰).

امام خمینی علیه السلام معتقد است، مراد از جامعیت قرآن، آن نیست که کلیات و ضوابط را بیان فرمودند، بلکه جامعیت آن عبارت از آن است که چون برای جمیع طبقات انسان در تمام ادوار عمر بشری نازل شده، برآورنده تمام احتیاجات بشری است (همان).

این سخن حضرت امام به این معنا است که چون قرآن جامع است؛ لذا هم در همه زمان‌ها قابل اجراست و هم همه احتیاجات و نیازهای بشر در آن آمده است؛ یعنی احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است. از طرز معاشرت با همسایه، اولاد، عشیره، قوم و خویش، همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و تعامل با سایر ملت‌ها.

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران در جایی دیگر می‌گوید:

قرآن مجید و سنت شامل همه دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد. در کافی فصلی است به‌عنوان «تمام احتیاجات مردم در کتاب و سنت بیان شده است» و کتاب؛ یعنی قرآن، تبیان کل‌شئ است. روشنگر همه چیز و همه امور است. امام سوگند یاد می‌کند (طبق روایات) که تمام آنچه ملت احتیاج دارد در کتاب و سنت است و در این شکی نیست (خمینی، ولایت فقیه، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹).



ضرورت جامعیت

از نگاه امام خمینی علیه السلام نه تنها قرآن جامع تمام نیازها و خواسته‌ها و... بشر است؛ بلکه این جامعیت برای قرآن کریم ضرورت دارد. به اعتقاد حضرت امام، از آن جا که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آخرین پیام آور الهی و خاتم پیامبران است. دین و شریعتش کامل‌ترین ادیان است و پس از آن دینی از سوی خداوند برای انسان‌ها نمی‌آید. این خاتمیت اقتضا دارد که قرآن کریم و دین اسلام، جامع‌ترین شرایع الهی باشد و کامل‌تر از آن قابل تصور نیست.

این ضرورت در کلام امام علیه السلام، چنین آمده است:

«چون نبوت ختمیه و قرآن شریف و شریعت آن سرور، از مظاهر و مجالی یا از تجلیات و ظهورات مقام جامع احدی و حضرت اسم الله الأعظم است، از این جهت محیط‌ترین نبوات و کتب و شرایع و جامع‌ترین آن‌هاست و اکمل و اشرف از آن‌ها تصور نشود و دیگر از عالم غیب به بسیط طبیعت، علمی بالاتر یا شبیه به آن تنزل نخواهد نمود؛ یعنی آخرین ظهور کمال علمی، مربوط به شرایع است و بالاتر از این امکان نزول در عالم ملک ندارد. پس خود رسول ختمی اشرف موجودات و مظهر تامّ اسم اعظم است و نبوت او نیز اتمّ نبوات ممکنه و صورت دولت اسم اعظم است که ازلی و ابدی است و کتاب نازل به او نیز از مرتبه غیب به تجلی اسم اعظم نازل شده و از این جهت، از برای این کتاب شریف احدیت جمع و تفصیل است و از "جوامع کلم" است» (خمینی، آداب الصلاة، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹-۳۱۰).

بنابراین، چون دین اسلام آخرین دین الهی است و شریعتی پس از آن نمی‌آید، و قرآن آخرین کتاب آسمانی از سوی خدا برای مردم است، از این جهت ضروری است که جامع باشد.

قلمرو جامعیت

در موضوع جامعیت قرآن در میان مفسران، اندیشمندان و متفکران مسلمان سه دیدگاه وجود دارد.

دیدگاه اول

گروهی معتقدند دین جامع همه علوم و معارف بشری است. این گروه قرآن را دارای جامعیت به معنای دربردارنده علوم اولین و آخرین دانسته و معتقدند قرآن مشتمل بر

مسائل جزئی و کلی، انسانی و تجربی، تاریخی و فلسفی و بسیاری از موضوعات است. این دیدگاه در حقیقت قرآن را بسان یک دائرة المعارف می‌داند که جزئی‌ترین مسائل مورد نیاز بشر در آن وجود دارد.

غزالی، زرکشی، سیوطی، در زمره این گروه از مفسران قرار دارند. اینان با استناد به آیات ۸۹ سوره نحل: «... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...»؛ و این کتاب را که توضیحی برای همه چیز است، بر تو نازل کردیم و آیه ۱۱۱ سوره یوسف: «... وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ...»؛ و قرآن... بیانگر هر چیزی است. می‌گویند این دو آیه دلالت دارد بر این‌که قرآن جامع مطالب و بیانگر و تفصیل دهنده هر چیزی است.

آنان همچنین با استناد به روایاتی نظیر این روایت: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ...» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۶)؛ خدای متعال هر چیزی را که مردم تا روز قیامت نیاز دارند، در قرآن آورده است و برای پیامبرش بیان کرده...؛ می‌گویند: قرآن جامع تمام علوم و نیازهای بشر است (غزالی، احیاء العلوم، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۴۱؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۱۸۱؛ سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۷).

دیدگاه دوم

این دیدگاه معتقد است، قرآن تنها کتاب هدایت است، نه کتاب دائرة المعارف. این گروه جامعیت قرآن را تنها در ذکر کلیات و بیان ارزش‌ها می‌دانند و جامعیت را در ارائه رهنمود به سوی سعادت و کمال و رشد معنوی می‌دانند. آنان تأکید می‌کنند هر چه در هدایت به سوی سعادت انسان نقش دارد، در دین فروگذار نشده است. این نظریه طرفدارانی از قدیم داشته و دارد (ر.ک: ایازی، جامعیت قرآن، ۱۳۸۰، ص ۶۸ به بعد؛ رستمی، سیمای طبیعت در قرآن، ۱۳۸۶، ص ۲۵ به بعد).

دیدگاه سوم

این دیدگاه در واقع تعدیل دو نظریه پیشین است. معتقدان به این نظریه از طرفی بر این باورند که همه علوم بشری در ظواهر قرآن وجود ندارد و هدف اصلی آن نیز هدایتگری به سوی خدا است، ولی از طرف دیگر قرآن کریم با فراخواندن مردم به سوی دانش، تفکر و ...

استخراج مسائل و موضوعات جزئی را به متخصصان امر سپرده است. بر اساس این دیدگاه، ممکن است بسیاری از علوم که هم اکنون مطرح و درباره هدایت و کمال انسانی است در قرآن وجود داشته باشد؛ اما نه به این معنا که قرآن کتابی باشد که به علم حقوق، سیاست، بهداشت و ... به معنای مصطلح آن پرداخته باشد؛ بلکه اصول و ارزش‌هایی را مطرح کرده که می‌توان بر اساس آن یک نظام حکومتی، حقوقی و سیاسی و... را از آن استخراج کرد. این دیدگاه امام خمینی و بسیاری از مفسران و اندیشمندان است. با توجه به آنچه گفته شد، تفاوت دیدگاه سوم با دیدگاه اول و دوم در این است که دیدگاه اول به طور مطلق قرآن را دربردارنده کوچک‌ترین و ریزترین مسائل مورد نیاز بشر-می‌داند؛ و دیدگاه دوم اساساً معتقد است که قرآن کتاب هدایت به سوی کمال و سعادت انسان برای رسیدن به خداست و به مسائل کلی در این زمینه بسنده کرده است. اما دیدگاه سوم، قرآن را بسان قانون اساسی می‌داند که کلیات مسائل در آن مطرح شده؛ اما جزئیات را می‌توان از آن استخراج نمود. در این قسمت از بحث ابتدا نظریات برخی از بزرگان و اندیشمندان معاصر را مرور می‌کنیم، آن‌گاه دیدگاه‌های حضرت امام را در این باره بررسی می‌کنیم. استاد مصباح یزدی در این باره می‌فرماید:

معنای جامعیت قرآن به این معنا نیست که قرآن بسان یک دائرة المعارف یا حل المسائل در پی پاسخگویی به تمام مشکلات ریز و درشت زندگی بشر باشد، قطعاً به این معنا نبوده و نیست؛ بلکه بیانگر خطوط اصلی و کلی سعادت و تکامل انسان است. به بیان دیگر، قرآن خطوط اصلی ترقی و تکامل انسانی را روشن می‌کند و جامعه اسلامی موظف است با نیروی فکر و اندیشه و استفاده از تجارب علمی بشری زمینه تحقق اهداف بلند قرآنی را فراهم آورد (مصباح یزدی، قرآن در آیین نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به مسئله جامعیت پرداخته و تبیان بودن قرآن (...وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...) را در رابطه با مسائلی می‌داند که مربوط به هدایت مردم باشد و آنچه را مردم در این راه به آن نیازمندند (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۴).

امام خمینی علیه السلام با توجه به شرایط و به مناسبت‌های مختلف درباره جامعیت قرآن سخن گفته و حدود آن را تبیین کرده است. در این جا برخی از آنها را به اختصار مرور می‌کنیم:

امام خمینی درباره قلمرو جامعیت قرآن می‌گوید:

«مذهب اسلام که سندش قرآن است... مشتمل بر همه چیز است؛ یعنی يك كتاب آدم‌سازی است، همین‌طور که آدم همه چیز است، معنویت دارد، مادیت دارد، ظاهر دارد، باطن دارد. قرآن کریم هم که آمده است این انسان را بسازد، همه ابعاد انسان را می‌سازد؛ یعنی کلیه احتیاجاتی که انسان دارد» (صحیفه امام، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۴۸).

«... احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است. از طرز معاشرت با همسایه، اولاد، عشیره، قوم و خویش، همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته، تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مراوده با سایر ملل» (خمینی، ولایت فقیه، ۱۴۳۴ق، ص ۲۱).

ایشان معتقد است انسان با مراجعه به احکام الهی از عظمت آنها به شگفت می‌آید؛ چراکه برای انسان حتی قبل از خلقتش قانون وضع کرده است. وی در این باره می‌گوید:

خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می‌آید. برای همه امور قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آن که نطفه‌اش منعقد شود تا پس از آن که به گور می‌رود، قانون وضع کرده است. همان‌طور که برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد (خمینی، ولایت فقیه، ص ۲۱، ۱۴۳۴ق).

هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد (همان).

البته، این نظریات امام علیه السلام به این معنا نیست که تمام مسائل مورد نیاز بشر به صورت ریز در قرآن آمده؛ بلکه امام در جایی دیگر به این مطلب تصریح دارد که قرآن در بردارنده قوانین کلی و اساسی مورد نیاز بشر است (خمینی، کشف الاسرار، [بی‌تا]، ص ۳۵).

بنابراین، آنچه که از مجموع سخنان امام و دیگر عالمان درباره حدود جامعیت استفاده می‌شود، همان دیدگاه سوم است و آن این است که، قرآن کریم درصدد بیان راه‌های کلی و خطوط اصلی نیازهای بشر است. این خطوط کلی چراغ‌هایی هستند که جهت سیر و حرکت را به انسان نشان می‌دهند. البته توجه به این نکته ضروری است که خدای متعال، برای رسیدن به سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت و رفع مشکلات و تحقق جامعه‌ای مترقی دو چیز در اختیار بشر قرار داده، یکی دین، قرآن و پیامبر (حجت بیرونی)، و دیگری عقل (حجت درونی)، پس بقیه مسائل به عهده عقل و اجتهاد گذاشته می‌شود.

توجه به این نکته ضروری است که دریافت‌ها و برداشت‌های عقل و تبیین قرآن و تطبیق آن بر موارد جزئی زندگی بشر- هنگامی معتبر است که به مدد آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و با الهام از سیره و تأییدات آنان باشد؛ چراکه پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این مهم بر عهده اهل بیت علیهم‌السلام نهاده شد، و آن بزرگان در زمان‌های گوناگون، در صلح و جنگ و در فراز و نشیب‌های زندگی مسلمانان و جامعه اسلامی، معارف قرآن را همواره برای مردم تبیین و تفسیر نموده‌اند.

در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ، وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» (وسائل الشیعة، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۴۰).

بر ما است که اصول را به شما ارائه دهیم و بر شما است که تفریح فروع کنید و فروع دین را از قواعد کلی استخراج کنید.

این سخنان از ائمه علیهم‌السلام بیانگر آن است که اساساً پیامبر، قرآن و ائمه علیهم‌السلام رسالتشان این نبود که به تک تک احکام پردازند؛ بلکه با ارائه اصول، فروع مسائل را به عقل بشر و انواده‌اند تا با کاوش و به کارگیری حجت درونی، نیازهای خود را از قرآن فراگیرند و این مسئله هیچ خدشه‌ای به جامعیت قرآن وارد نمی‌کند.

در نتیجه اگرچه بسیاری از احکام و مسائل مورد نیاز بشر به صورت ریز در قرآن نیامده و ضروری هم به نظر نمی‌رسد؛ اما این مسائل به عهده اجتهاد و عقل بشر گذاشته شد. قرآن عالمان و متخصصانی را پیش‌بینی کرد که با استفاده از اصول کلی به تبیین مسائل جزئی می‌پردازند و کلیات دین را با شرایط و مقتضیات زمان و مکان تطبیق می‌دهند و احکام الهی و هر آنچه که مورد نیاز بشر در راه رشد و تعالی است را از آن استخراج می‌کنند.

دلایل و شاخصه‌های جامعیت

جامعیت و جاودانگی هر مکتب و آیینی با تعالیم، پیام‌ها و هدف‌ها، تأمین نیازها و برنامه‌هایی که برای زندگی مادی و معنوی انسان‌ها در تمامی اعصار و قرون ارائه می‌دهد، بستگی تام دارد.

به بیانی دیگر، دین، مکتبی جامع است که پیام‌ها، تعالیم و آموزه‌های آن مطابق با خواسته‌ها و نیازها و انتظارات بشر باشد. به اعتقاد ما دین اسلام و قانون اساسی آن، که قرآن کریم است، از این جهت تمامی مسائل و موضوعاتی که بشر- در طریق سعادت و تکامل و دست‌یابی به رشد و تعالی معنوی و مادی خویش به آنها نیازمند است، دربردارد. جامعیت قرآن کریم، جهانی بودن و جاودانگی دستورات و قوانین آن از طرق و راه‌های مختلف قابل اثبات است. در این‌جا مجال و فرصت آن نیست که به‌صورت مفصل به تک تک معیارهای جامعیت قرآن بپردازیم و ثابت کنیم که قرآن و دین حیات‌بخش اسلام تمام معیارها و شاخصه‌های دین جامع را دارد؛ اما به‌طور اختصار به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف) فطرت

یکی از اموری که جامعیت قرآن و جاودانه بودن دین اسلام را ثابت می‌کند، این است که آموزه‌ها و تعالیم قرآن کریم با قوانین فطری بشر هماهنگی کامل دارد.

یکی از شاخصه‌های جامعیت یک دین، وجود احکام و مقرراتی است که به نیازهای ابتدایی و اساسی‌ترین و ضروری‌ترین خواسته‌ها و احتیاجات بشر- توجه کرده باشد و دستورات و قوانین آن، مطابق با فطرت انسانی باشد.

بنابراین، اگر طبیعت و سرشت بشر به‌طور کلی و در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها یکسان باشد و دینی به نیازمندی‌هایی که از عمق نهاد او برخاسته توجه کرده باشد و همهٔ جنبه‌های آن را لحاظ کرده باشد، این دین و احکامش می‌تواند جاودان باشد.

بدیهی است که فطرت آدمی، حقیقی ثابت و غیرقابل تبدیل و دگرگونی است و چون مبانی اصول اسلام مطابق با فطرت آدمی است؛ یعنی پاسخگوی نیازها، خواسته‌ها و انتظارات فطری انسان‌ها است، لاجرم برای همیشه باقی و جاوید خواهد ماند. پس در نتیجه قرآن هیچ‌گاه کهنه و مندرس نخواهد شد.



البته، انسان اگرچه برحسب فطرت، حق را از باطل تشخیص می‌دهد؛ میان خوبی‌ها و زشتی‌ها فرق می‌گذارد: «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸)؛ و به او خیر و شر را الهام کرد، ولی دین برای یادآوری و اتمام حجت می‌آید. بنابراین، اگر دین و حقایق دینی با فطرت آدمی سازگار بود و به جنبه‌های مختلفی که انسان در مسیر زندگی و تعالی و تکامل به آن نیازمند است، پرداخت و نیاز او را تأمین کرد، در آن صورت آن دین جامع و کامل است و توان آن را دارد که در برخورد با تحولات زمانه، پویا و فعال برخورد کند و احکام آن مندرس و کهنه نشود (ایازی، جامعیت قرآن، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸-۱۱۹).

سیستم قانون‌گذاری اسلام بر اساس فطرت آدمی استوار است و هیچ‌گونه تضاد و اختلافی میان دستورات آن و فطرت انسان وجود ندارد و اساساً رمز جاودانگی آن در همین نکته نهفته است. آن بیان نورانی امام بیان علی علیه السلام که می‌فرماید: «... لَيْسَتْ أَدْوُهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ یعنی آنبیا برای آن آمده‌اند که از مردم بخواهند به این پیمان فطرت عمل کنند، بیانگر همین نکته است.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در پاسخ به این پرسش که آیا اسلام می‌تواند جهان بشریت را با وضع حاضر اداره کند، می‌نویسد:

این سؤال نیز به نوبه خود خالی از غرابت نیست و با توجه به معنای حقیقی اسلام - که دعوت قرآنی بر آن استوار است - بسیار شگفت آور است؛ زیرا اسلام؛ یعنی راهی که دستگاه آفرینش انسان و جهان برای انسان نشان می‌دهد. اسلام؛ یعنی آیین و مقرراتی که با طبیعت ویژه بشری تطبیق می‌پذیرد و به حسب سازش کاملی که با فطرت و طبیعت انسانی دارد. نیازمندی‌های واقعی ... انسان را تأمین می‌نماید (طباطبائی، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۷، ص ۲۵۹).

این که دین اسلام هماهنگ و منطبق با فطرت انسانی است، در نگاه امام رحمته الله علیه از ضروریات و بدیهیات است. امام معتقد است:

«... بسیاری از احکام دینی به طوری از وضاحت و ضروریات شده است که اگر از او سؤال شود، باید سؤال‌کننده را جزو دیوانگان و بی‌خردان شمرد، مانند آنکه کسی بگوید: از کجا که حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی پیغمبری کرد و از کجا که قرآن کتاب دینی

اوست؟ همین طور که اینها جوابی جز استهزا ندارد، اگر کسی هم سؤال کند به چه دلیل قانون اسلام برای همیشه است و پیغمبر اسلام پیغمبر آخرالزمان و آخر پیغمبران است، جوابی جز استهزا ندارد...» (کشف الاسرار، [بی تا]، ص ۳۰۹).

استاد مطهری رحمته الله اساساً رمز دوام و جاودانگی دین را در هماهنگی آن با فطرت بشر- می داند. وی در این باره می گوید:

سر ماندگاری دین، علاوه بر اینکه برآورنده بی بدیل نیازهای انسان است، این است که خود نیز در نهاد بشر به صورت یک خواسته متجلی است و جزو خواسته های فطری و عاطفی بشر است... و مقتضای فطرت و طبیعت انسان است، لذا باقی و برقرار است (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۸).

بی گمان، یکی از ارکان جامعیت و جاودانگی قرآن کریم، هماهنگی آن با فطرت و عقل بشر است؛ زیرا چگونه ممکن است کتابی برای راهنمایی و هدایت انسان نازل گردد و هماهنگی عمیق با جهان شگفت و ژرف از یک سو و با جهان ملکوتی آدمی از سوی دیگر نداشته باشد، ولی همچنان راهنما و هدایتگر باقی بماند؟ (جوادی آملی، قرآن در قرآن، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۳).

بنابراین، قرآن کریم یادآوری و تذکره ای برای فطرت همه انسانها است؛ فطرتی که خدایی است و با اصول و معارف دینی آشنایی دیرینه و عمیق دارد و آموزه هایش با فطرت آدمی سازگار است.

(ب) عقلانی بودن

یکی دیگر از دلایل و شاخصه های جامعیت، عقلانی بودن آن است. تعالیم دین و آموزه های قرآن متکی بر عقل و مطابق با احکام عقلایی است. عقلانی بودن احکام و قوانین شرع و تبعیت آن از مصالح و مفاسد، موجب جاودانه شدن آن است. به بیانی دیگر، یک سری از احکام و قوانینی که تمام عقلای عالم آنها را می پسندند و مورد قبول آنها است، نظیر پسندیده بودن «عدل» و تقبیح «ظلم» بنابراین، از آنجا که احکام این چنینی از گذشته تا به امروز و در آینده، وجود دارد؛ لذا دین اسلام هم که مبتنی بر چنین احکامی است، برای همیشه باقی و جاودان خواهد بود.

از نگاه امام خمینی علیه السلام این نوع احکام عقلی، از چنان بداهت و وضوح برخوردار است که در آن نیازی به دلیل وجود ندارد. امام معتقد است، خوبی عدل و بدی ظلم، یا بهتر بودن دانایی از نادانی، و... از احکام ضروری عقل است (ر. ک: کشف الاسرار، ص ۳۰۹).

ج) خاتمیت

ختم نبوت و اعلان پایان نزول وحی، دلیل گویای جامعیت و جاودانگی قرآن کریم است. خاتمیت پیامبر و دین اسلام از مسائل اجماعی میان مسلمانان است. به این معنا که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر و دین اسلام آخرین و کامل‌ترین دین الهی است و پس از پیامبر اسلام پیامبر دیگری مبعوث نشده و نخواهد شد. طبق این عقیده می‌توان جامعیت قرآن و دین اسلام را ثابت کرد. با این بیان که فلسفه فرستادن پیامبران از طرف خدای متعال به سوی مردم، هدایت مردم از طریق وحی بوده است. خداوند از این طریق خواسته با بیان عقاید و راهنمایی به احکام و مقررات در جهت سعادت و رشد و معنویت، مردم را در مسیر هدایت و سعادت قرار دهد و از آن‌جا که زندگی انسان همواره در حال دگرگونی و تکامل است و نیازمند آن است که دینی فرستاده شود که دربردارنده تمام نیازهای بشر باشد، پس پیامبر اسلام که خاتم پیامبران است، از این جهت باید دارای خصوصیتی باشد که نیازمند تجدید نبوت و تجدید شریعت و کتاب نباشد (ایازی، جامعیت قرآن، ۱۳۸۰، ص ۳۷ - ۳۸).

همان طور که در بخش ضرورت جامعیت آمده حضرت امام علیه السلام با بیان عرفانی از طریق خاتمیت بر جامعیت و جاودانگی قرآن کریم استدلال می‌کند.

همچنین امام با استناد به آیه ۴۰ سوره احزاب: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» می‌گوید: در این آیه خدا ختم پیغمبری را به پیغمبر اسلام اعلان کرد، پس قانون آسمانی و دستور خدایی که باید به وسیله پیغمبران بیاید دیگر برای بشر- نخواهد آمد (خمینی، کشف الاسرار، [بی‌تا]، ص ۳۰۷).

وی می‌گوید:

«قانون اسلام که آخرین قوانین خدایی است، به حکم این آیه برای همیشه و همه توده بشر خواهد بود و قانون‌های اروپایی که امروز [رژیم طاغوت] در کشور ما نیز معمول است جز سیاه مشقی نیست و نباید عملی باشد» (همان).

د) عمومیت مخاطبان

یکی دیگر از دلایل جامعیت قرآن، شناخت مخاطبان قرآن کریم و دین اسلام است. بدون تردید مخاطبان قرآن تمامی انسان‌ها با هر رنگ و نژاد، فرهنگ و زبان و... هستند، طبق این مبنا در هر گوشه‌ای از جهان انسانی وجود داشته باشد، قرآن در آن‌جا حضور دارد و او مخاطب قرآن است.

بدین معنا که تعالیم و دستورات قرآن اختصاص به قشر- و گروه خاص ندارد؛ بلکه مخاطب آن تمام مردم زمین اعم از سیاه و سفید، عرب و عجم و... هستند.

برخی از آیاتی که بیانگر جهان‌شمولی قرآن و مرز ناپذیری تعالیم دین اسلام است، همچنین بیانگر این حقیقت است که مخاطبان دین تمامی انسان‌ها در همه اعصار هستند، و احکامش مربوط به تمامی آدمیان است، از این قرار است. البته در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که ناظر به جامعیت دین است و به صراحت و یا اشاره، از جامعیت قرآن سخن می‌گوید، اهداف و برنامه‌های خود را بیان می‌کند و قلمرو موضوعات خویش را روشن می‌سازد، و اعلام می‌دارد که قرآن و احکام اسلام برای همیشه و همه توده بشر است. ما در این مقاله به جهت اختصار به بعضی از آنها استناد می‌کنیم:

۱. آیه ۱ از سوره فرقان: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»؛

۲. آیه ۹۰ از سوره انعام: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»؛

۳. آیه ۱۰۷ از سوره انبیا: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

امام خمینی با استناد به این آیات، می‌گوید: در این آیات و بسیاری دیگر که به این مضمون وارد است، خدا پیغمبر اسلام را بیم دهنده و رحمت برای تمام جهانیان خوانده و قرآن را تذکره و قانون همه جهانیان قرار داده و شک نیست که تمام افراد بشر در هر دوره پیدا شوند و در هر کشوری زیست کنند، از جهانیان هستند. پس، به موجب این آیات، پیغمبر برای همه قانون آورده و اسلام قانون همه جهانیان است، هر کس باشد و هر وقت باشد و هر جا باشد. اگر قانون برای یک زمان یا یک گروه باشد، تخلف از آن برای دیگر مردم بی‌مورد است و عمل کردن به آن از نیکی‌ها نیست، تا پیامبر بیم‌دهنده همه جهانیان و رحمت برای همه عالمیان باشد و قرآن تذکره برای همه عالم باشد (همان).



وی با استناد به خطاب‌های قرآن می‌گوید:

اسلام برای يك کشور، برای چند کشور، برای يك طایفه، حتی برای مسلمین نیست، اسلام برای بشر آمده است. خطاب‌های اسلام یا «ایها الناس» است، گاهی «یا ایها المؤمنون» است و الا «یا ایها الناس» است (صحیفه امام، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

امام خمینی علیه السلام سرّ جاودانگی قرآن را در همین نکته می‌داند و می‌گوید: «باید بدانیم، حکمت آنکه این کتاب جاوید ابدی که برای راهنمایی بشر به هر رنگ و ملیت و در هر قطب و قطر، تا قیام ساعت نازل گردیده است، آن است که ... بفهماند که مسائل کتاب برای يك عصر و يك ناحیه نیست...» (همان، ج ۲، ص ۹۳).

بنابراین، قرآن کریم، با صراحت اعلام می‌کند که اسلام یک رسالت جهانی و عمومی دارد و اختصاص به یک قوم و ملت ندارد و برنامه زندگی بشر است. هدفش اصلاح، رشد انسان و مجتمع انسانی است؛ لذا اگر دعوت قرآن عام و فراگیر است، بدیهی است که قوانینش باید به‌گونه‌ای باشد که نیازهای طبقات مختلف را تأمین نماید و پاسخگوی مشکلات آنها باشد. از این جهت جهانی بودن دین، مستلزم جامع بودن آن نیز هست.

خدای متعال هر چیزی را که مردم تا روز قیامت نیاز دارند، در قرآن آورده است و برای پیامبرش بیان کرده و برای هر چیزی رمزی و حدودی قرار داده و بر آن دلیلی که هدایت کند قرار دادند و بر کسی که تجاوز و تعدی از آن بنماید، حدی مقرر فرموده‌اند.

هـ) شناخت گستره عرصه‌های مختلف زندگی

یکی دیگر از راه‌های شناخت جامعیت قرآن کریم و جهانی بودن دستورات و قوانین آن، شناخت اهداف و برنامه‌های قرآن کریم است. از اهداف و برنامه‌هایی که قرآن معرفی می‌کند، استفاده می‌شود که گستره آموزه‌ها و تعالیم قرآن بسیار فراتر از یک سلسله مسائل و موضوعات اخلاقی، عبادی و فردی است؛ بلکه شامل مسائل و موضوعات اجتماعی؛ نظیر اقتصاد، سیاست، فرهنگ، حقوق و ... است؛ زیرا که اهداف و مقاصد بلندی؛ مانند: عدالت اجتماعی، آزادی انسان‌ها از بردگی و اسارت قدرت‌های بزرگ، ساختن جامعه معتدل و ... نشان از ورود دین در عرصه‌های مختلف زندگی انسان دارد.

تعالیم و آموزه‌های آن به‌گونه‌ای است که تمامی اهداف و مقاصد خویش؛ نظیر

سعادت، کمال، خوشبختی و هدایت انسان‌ها را می‌تواند تأمین کند و در این زمینه هیچ کمبودی ندارد. بنابراین، اهداف و برنامه‌هایی که قرآن در پی تحقق آن است، بیانگر این حقیقت است که دین اسلام، دین جهانی است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد مخاطبانش گروه خاصی نیستند.

جمع‌بندی

از نگاه امام خمینی علیه السلام مکتبی از جامعیت برخوردار است که پیام‌ها، تعالیم و آموزه‌های آن مطابق با خواسته‌ها، نیازها و انتظارات بشر باشد. این جامعیت را برای قرآن کریم که قانون اساسی دین اسلام است با پنج دلیل، ثابت می‌کند:

۱. فطرت: یکی از اموری که جامعیت قرآن و جاودانه بودن دین اسلام را ثابت می‌کند، این است که آموزه‌ها و تعالیم قرآن کریم با قوانین فطری بشر هماهنگی کامل دارد.
۲. عقلانی بودن: تعالیم دین و آموزه‌های قرآن متکی بر عقل و مطابق با احکام عقلایی است.
۳. خاتمیت: ختم نبوت و اعلان پایان نزول وحی، دلیل گویای جامعیت و جاودانگی قرآن کریم است.
۴. عمومیت مخاطبان: بی‌گمان مخاطبان قرآن تمامی انسان‌ها با هر رنگ و نژاد، فرهنگ و زبان و... هستند.
۵. شناخت گستره عرصه‌های مختلف زندگی: گستره آموزه‌ها و تعالیم قرآن بسیار فراتر از یک سلسله مسائل و موضوعات اخلاقی، عبادی و فردی است؛ بلکه شامل مسائل و موضوعات اجتماعی؛ نظیر اقتصاد، سیاست، فرهنگ، حقوق و... است؛ زیرا اهداف و مقاصد بلندی؛ مانند: عدالت اجتماعی، آزادی انسان‌ها از بردگی و اسارت قدرت‌های بزرگ، ساختن جامعه معتدل و... نشان از ورود دین در عرصه‌های مختلف زندگی انسان دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه.

۱. ایازی، سید محمدعلی، جامعیت قرآن، چاپ دوم، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۳. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۴. رستمی، محمدحسن، سیمای طبیعت در قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۵. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، محقق، محمد أبو الفضل إبراهیم، [بی‌جا]: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ق.
۶. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۷. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۹. غزالی، ابو حامد، احیاء العلوم الدین، محقق، حافظ عراقی، عبدالرحیم بن حسین، [بی‌جا]: دارالکتب العربی، [بی‌تا].
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن در آیین نهج البلاغه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۹.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۲. موسوی خمینی، سید روح الله، آداب الصلاة، چاپ ششم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۱۳. _____، صحیفه امام، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹ش.
۱۴. _____، کشف الاسرار، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۵. _____، ولایت فقیه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، [بی‌تا].

علل و عوامل مخالفت برخی از صحابه با رسول خدا ﷺ

محمد شهبازی*

چکیده

از جمله آسیب‌های تحلیل گزاره‌های تاریخی، سطحی‌نگری رخدادهاست که ناشی از عدم اشراف بر جوانب صدور افعال است. انسان به‌عنوان یک عنصر تاریخ‌ساز، کنشگری‌هایی دارد که معلول علت‌ها است که با کشف آن می‌توان گزارش‌های تاریخی را دقیق بررسی و تبیین کرد. فهم دقیق گزارش‌های رسیده از مخالفت صحابه در عصر حیات رسول خدا ما را به علل و عوامل مخالفت‌ها و می‌دارد؛ در یک نگاه کلی، علل مخالفت صحابه با رسول خدا در علل زیر خلاصه می‌شود: دنیاگرایی، نفاق، حسادت، انحرافات عقیدتی، رسوخ عادات جاهلی و ضعف ایمان، که هریک به نوبه خود علت مستقلی برای تمرد از اوامر رسول خدا به شمار می‌روند. عللی که با رسوخ در روح و روان انسان او را از پذیرش حق باز داشته و برای رسیدن به آمال خود با همه ارزش‌ها مخالفت می‌کند. این تحقیق که با روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده است با کشف علل مخالفت‌های صحابه آن را آینه فراسوی آینده امت اسلام قرار می‌دهد تا از گرفتاری در مخالفت با ولی خدا مصون بماند.

واژگان کلیدی: صحابه رسول خدا، صحابه مخالف، صحابه دنیاگرا، منافقین، قبیله‌اندیشی.

*. استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران؛ shahbazi62@iust.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

بیان مسئله

در بررسی زندگانی صحابه رسول خدا ﷺ می‌توان به عمق تأثیرگذاری آموزه‌های اسلام پی‌برد. پیامبری که در عصر جهل و تاریکی مبعوث شد و با بیان رسالت مقدس خود، انسان را از هلاکت در گرداب خباثت نجات داد. وجود اصحاب و یارانی باوفا، که تا آخرین نفس در رکاب رسول خدا ﷺ ماندند، نمونه‌ای بسیار کوچک از نجات‌بخشی مکتب رسول خدا ﷺ است (ر.ک: «شهیدان اسلام در عصر پیامبر» نوشته دکتر محمد ابراهیم آیتی).

با توجه به اینکه آیات شریفه قرآن مجید، اطاعت از رسول اکرم ﷺ را برای همه مسلمانان واجب و تهمد از آن را حرام می‌شمارد، این سؤال پیش می‌آید که کدام علل در مخالفت صحابه با رسول خدا در عصر حیات نقش داشته است؟ و این علل چگونه و با تکیه بر کدام مستند و شاهد تاریخی قابل اثبات هستند؟

با وجود اطاعت‌های بی‌دریغ گروهی از صحابه، مخالفت‌های زیادی از گروهی دیگر سرزده است که در این نوشتار به علل آن‌ها پرداخته خواهد شد.

با تقسیم‌بندی صحابه رسول خدا به تابعان محض، ضعیف‌الایمان‌ها و منافقان، می‌توان به عدم تساوی معرفتی و ایمانی آن‌ها به رسول خدا ﷺ پی برد. تابعان محض، همیشه مطیع اوامر رسول خدا ﷺ بودند؛ ضعیف‌الایمان‌ها، با وجود ایمان قلبی در لحظه‌های خطر گرفتار تهمد می‌شدند که معمولاً به توبه و پشیمانی منجر می‌شد؛ منافقان به پیغمبر ایمان نداشته و به علل مختلف تظاهر به ایمان می‌کردند که در مکه و مدینه حضور داشتند. با بررسی علل مخالفت صحابه متخلف از فرامین رسول خدا ﷺ، می‌توان از جریان حق و باطل، شناخت صحیحی کسب و فرضیه هادی و مقتدا بودن همه صحابه برای مسلمانان را مورد ارزیابی قرار داده و همچنین صحت و سقم آن را بررسی و مرجعیت مطلق دینی، سیاسی اجتماعی آنان را مخدوش نمود.

این مقاله با تبیین متکی به شواهد تاریخی مستند، عوامل ممکن برای مخالفت با جریان رهبری اسلام را پیش چشم امت اسلامی قرار می‌دهد تا از تکرار مخالفت و تبعات جبران‌ناپذیر آن جلوگیری کند. بررسی و تحلیل زندگی صحابه از ابعاد گوناگون، توسط محققین مورد مطالعه قرار گرفته است: کتاب «بررسی حدیث اصحابی کالنجوم» سیدعلی



میلانی، «صحابه در قرآن» سیدضیاءالدین علیاناسب، «نقدی بر نظریه عدالت و مرجعیت صحابه» علی اصغر رضوانی، «معالم المدرستین و نقش ائمه در احیاء دین» علامه عسکری، «شهیدان صدر اسلام» دکتر محمد ابراهیم آیتی، «عدالت صحابه از دیدگاه تشیع و تسنن» علی باقر شیخانی، همچنین مقاله «عدالت صحابه» نوشته عبدالغنی بدری، مجله ندای اسلام شماره ۸، مقاله «حجیت قول صحابه» نوشته حسین تقی پور، مجله علوم حدیث، سال دوم، شماره ۵۶، مقاله «پیامبر اسلام و نفاق» نوشته آقای دامغانی در فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، شماره یک، «مقدمه جلد اول دانشنامه سیره نبوی» نوشته آقای علیرضا هدایت پناه، «الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه» نوشته سید علی خان مدنی شیرازی، «شخصیت اسلامی شیعه» نوشته مهدی پیشوایی بخشی از پیشینه موضوع تحقیق است. آنچه که در بین این آثار یافت می‌شود پژوهش جدا و مستقل درباره چرایی علل و عوامل مخالفت صحابه با رسول خدا ﷺ در عصر حیات حضرت و تبیین آن است و تحقیقی به‌طور مستقل به مخالفت‌ها و عوامل آن نپرداخته است. لذا ضروری است با توجه به اهمیت موضوع تحقیق و عدم گرفتاری آیندگان در دام مخالفت با ولی خدا، یک پژوهش مستقل ارائه گردد. در این تحقیق، صحابه کسانی هستند که با پیغمبر خدا ﷺ، در حال ایمان، ملاقات کرده باشند و هنگام مرگ نیز به حضرت ایمان داشته باشند. افرادی که با رسول خدا ﷺ زندگی کرده و در مراحل مختلف در کنار حضرت بوده‌اند (شهیدثانی، الرعایة فی علم الدرایة، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۹) و مخالفتی که در این پژوهش مورد نظر است، به‌معنای عدم اطاعت از دستورات رسول خدا ﷺ در عصر حیات است؛ این مخالفت‌ها می‌تواند در عرصه مخالفت نظری (فکری، اعتقادی) و یا مخالفت عملی (سیاسی، نظامی) باشد.

مخالفت صحابه در تعامل با رسول خدا ﷺ

در علت سنجی پدیده‌های اجتماعی، بسندگی به علت منحصره نمی‌تواند رهگشای محقق باشد، بلکه باید دنبال علل گوناگون از ساحات مختلف بود. در این نوشتار به عللی که مستند به شواهد تاریخی در حیات رسول خدا ﷺ باشد، پرداخته خواهد شد. با ملاحظه این امر؛ به علل مخالفت صحابه با رسول خدا ﷺ پرداخته خواهد شد.

الف) دنیاگرایی

دوستی دنیا و دل بستن به لذات و مطامع دنیوی، به گونه‌ای که محور افکار، اندیشه‌ها، گفتار و نگرش‌ها، امور مادی و دنیوی باشد، دنیاگرایی است. در گفتمان دینی، دنیادوستی سرمنشأ بسیاری از انحرافات و خطاها است هم‌چنان دوستی دنیا سرمنشأ هر خطایی قلمداد شده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۱۵) و در آیات قرآن (قیامت: ۲۰) و روایات رسول خدا و ائمه معصومین علیهم‌السلام (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۱۵) دوستی دنیا به شدت نکوهش شده است (ری شهری، میزان الحکمه، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۹۴).

عامل دنیاگرایی در مورد گروهی از صحابه قابل اغماض نیست؛ این گروه پس از گزینه‌های گریز و ستیز با اسلام، با اغراض منفعت‌طلبانه تن به پذیرش اسلام صوری دادند. لذا پس از فتح مکه از روی ترس، یا طمع برای اینکه شریک دستاوردهای مسلمانان گردند و در زیر بیرق اسلام به اهداف دنیایی خود دست یابند اسلام را پذیرفتند. چنان‌که قرآن نیز می‌فرماید: مومنین قبل و بعد از فتح مکه با هم یکی نیستند (حدید: ۱۰).

در ادامه به چند مورد از دنیاگرایی عده‌ای از اصحاب پرداخته خواهد شد.

۱. اسلام خالدبن ولید

اسلام آوردن برخی از صحابه آن‌گونه که از زبان خود آنان حکایت شده است بیانگر دنیاگرایی و دنیا دوستی آنان می‌باشد. واقدی چگونگی اختیار اسلام خالدبن ولید را از زبان خود وی چنین گزارش کرده است:

وقتی که آماده حرکت به سوی رسول خدا شدم، با خود گفتم: بهتر است همراهی نیز با خود داشته باشم، برای همین منظور صفوان بن امیه را دیدم و گفتم: ای ابو وهب آیا نمی‌بینی که به چه وضعی دچار شدایم؟ ما از بزرگان قریش هستیم، حال محمد را می‌بینم که بر عرب و عجم مسلط شده است. اگر ما به او ملحق شویم و از او پیروی کنیم، شرافت محمد برای ما نیز خواهد بود، اما او گفت: اگر همه قریش مسلمان شوند، من از او پیروی نخواهم کرد (واقدی، المغازی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۴۷). طبیعی است وقتی شخصی مانند خالدبن ولید با این انگیزه اسلام اختیار می‌کند، هر جا که منفعت‌شان به خطر بیفتد، بی‌دریغ از اسلام و رسولش گذر خواهند کرد. مانند آنجا که به جهت منافی به قبیله بنی



جدیمه حمله کرد، چنان که بعد از شنیدن این خبر پیامبر خدا طبق نقل طبری چنین فرمود: « فلما انتهى الخبر الى رسول الله ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ! » که مبنی بر عدم رضایت و عصبانیت شدید از عمل خالد بن ولید را به تصویر می کشد (بخاری، الصحيح، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۴۲، باب ۲۳).

نوع شخصیت این افراد نان به نرخ خوردن است و با ترجیح منافع مادی در مصلحت سنجی های خود هر عاملی برای وصول به دنیا و مادیات در اولویت گزینش خواهد بود. چنان که خالد بن ولید برای رسیدن منافع مادی رفتاری کرد که رسول خدا ﷺ از آن برائت جست.

۲. دنیاگرایی ثعلبه

ثعلبه بن حاطب انصاری از صحابه پیغمبر ﷺ و از حاضرین دائمی در نماز جماعت رسول خدا بود، با دعای حضرت به ثروت دنیایی دست یافت اما به جهت فریفته شدن به دنیا و شدت محبت به آن، ابتدا از حضور در نماز و در نهایت با دستور رسول خدا مبنی بر پرداخت زکات مخالفت و مورد غضب پیغمبر قرار گرفت. مخالفت امر رسول خدا در عدم پرداخت وجوه واجب شرعی؛ نمودی از دنیاگرایی و ترجیح آن بر امر ولی خدا است.

۳. جهادگریزی

عبدالرحمن بن عوف زهری و قدامة بن مظعون جمعی و سعد بن ابی وقاص - به خاطر تحمل آزار مشرکین - منتظر اذن رسول خدا برای پیکار و انتقام از آزاردهندگان مکه بودند ولی همین که فرمان جنگ «بدر» صادر شد، اجرای این فرمان برای برخی از آنان ناگوار آمد و جهاد را تعطیل و امر رسول خدا را مخالفت کردند. به گونه ای که آیه «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (نساء: ۷۷) در این مورد نازل شد و عدم حضور آن ها را که ناشی از دنیاگرایی بود مورد نکوهش قرار داد.

۴. رها کردن خطبه های نماز جمعه

وقتی رسول خدا ﷺ در مسجد مدینه، مشغول خواندن خطبه نماز جمعه بود (خواندن خطبه نماز جمعه، به منزله دو رکعت نماز است و استماع آن، حکم و وجوب شرعی دارد) صحابه،

صدای قافله تجاری را شنیدند و همه صحابه، جز ۱۲ نفر، مسجد را برای خرید کالا، ترك كردند (بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۵، كتاب الجمعة، باب صلاة الخوف).
كنش دنيامدارانه یارانی كه در تعارض بهره مادی و عبادت الهی بی محابا به سراغ دنیا و مطامع ناچیز آن می روند؛ حكایت از رجحان دنیا بر امر و كلام رسول خدا ﷺ در گفتمان اعتقادی آنان دارد. در حالی كه مسلمانان بر اساس بیان احكام از سوی رسول خدا همه می دانستند كه رها كردن خطبه ها گناه و معصیت خدا و رسول است و در صورتی كه چنین نبوده باشد هرگز خداوند با این لحن عتاب آلود ترك كنندگان نماز را خطاب نمی كردند.

۵. جنگ بدر و طمع در غنائم

نزاع اصحاب در حضور پیامبر خدا بر سر غنائم جنگ بدر از دیگر مصادیق دنیاخواهی بود. بنا به نقل واقدی، اصحاب پیغمبر خدا پس از شكست دادن قریش به سه دسته تقسیم شدند، عده ای پاسبانی از خیمه پیامبر را به عهده داشتند، برخی به تعقیب سپاه دشمن پرداختند و دسته سوم به جمع آوری غنائم مبادرت ورزیدند. پس از جمع آوری غنائم، سعد بن معاذ كه از جمله محافظان خیمه رسول خدا ﷺ بود، چون احتمال می داد غنائم بین دو دسته دیگر از اصحاب كه به تعقیب دشمن پرداخته اند و یا غنائم را جمع آوری کرده اند، تقسیم شود، اظهار داشتند: یا رسول الله، اینكه ما به تعقیب دشمن نپرداختیم، به خاطر ترس از دشمن و یا خستگی از جنگ نبوده، بلكه ترس ما به جهت خوف بر جان شما است و اگر غنائم به آنان تعلق گیرد ما محروم خواهیم شد. سعد بن ابی وقاص نیز گفت: یا رسول الله، سواره ها را با افراد ضعیف مساوی قرار می دهی؟ پیامبر فرمود: مادرت به عزایت بنشیند آیا جز به كمك همین ضعیف ها پیروز می شوید؟ (واقدی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹).

روح حاكم بر تعاملات صحابه در این گزارش، تمایل وافر به دنیا دوستی بود كه در محضر رسول خدا بر سر آن نزاع داشته اند. چنان كه برای كسب سهم بیشتر از غنائم، حق و تلاش دیگری را منكر شده و رفتار رسول خدا را به دور از عدالت می پنداشتند.

۶. جنگ احد و طمع در غنائم

نونه دیگر رفتار گروهی از صحابه در جنگ احد بود كه از طرف پیامبر خدا ﷺ مأموریت



حفاظت از نقطه مهم سوق الجیشی را داشتند و حضرت به آنان تاکید نموده بود تحت هیچ شرایطی گردنه را رها نکنند، اگر ببینند که دیگر مسلمانان به جمع‌آوری غنیمت مشغولند و یا حتی اگر مشاهده کنند که دیگر مسلمانان به شهادت می‌رسند، به یاری آنان نیایند و در کار جمع‌آوری غنیمت شرکت نورزند (واقعی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ قمی، تفسیرالقمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ شیخ مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۰). اما این تیراندازان وقتی شکست دشمن و جمع‌آوری غنیمت توسط مسلمانان را دیدند، بی‌اعتنا به سفارش پیغمبر خدا ﷺ گردنه را رها کردند تا غنیمت به دست آورند، هرچند فرمانده آنان «عبدالله بن جبیر» آنها را به اطاعت از دستور رسول خدا فرا می‌خواند، ولی جز عده کمی (ده نفر از پنجاه نفر) بقیه تَمَرُد کرده، منجر به شکست مسلمانان شد (واقعی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

نتیجه شواهد تاریخی دنیاگرایی برخی صحابه این است که در مسیر یاری ولی خدا، اگر تربیت فردی و مهارت مدیریت تمایلات نفسانی اصلاح نیافته باشد؛ این امر در معرکه‌های مورد نیاز، جانب نفسانیت را ترجیح داده و انتخابی غیرهمسو با ولی خدا خواهد داشت. جبهه حق آسیب‌ها و ضررهای غیرقابل جبران انتخاب او را متحمل شده و از رسیدن به اهداف عالی خود باز می‌ماند. این امر از چنان اهمیت بالایی برخوردار است که قرآن ترجیح محبوبیت خدا و رسول بر زن و فرزند و تجارت و مسکن و عشیره و اموال؛ در تقابل با امر رسول خدا را نابودی و خروج از مسیر الهی می‌داند (توبه: ۲۴).

ب) حسادت

یکی از رذایل اخلاقی که آدمی را از رسیدن به قله‌های بلند کمال بازمی‌دارد، حسادت است. حسادت‌های درونی وقتی در روح و روان آدمی لانه کند، در تصمیم‌گیری‌ها نمود می‌یابد و انسان را از مدار انصاف و عدالت دور می‌سازد (شیخ مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵). بدون شک وجود رذایل در صحابه، با خطرات و آسیب‌های بیشتری قرین خواهد شد. پیامبری که به‌عنوان اُشرف پیامبران مبعوث شده است، باید امت و اصحابی در سطح اخلاقی خود داشته باشد تا بتواند سطح و عمق تأثیرگذاری آیین خود را ارتقاء بخشد. چراکه برای جامعه و امت اسلام؛ هویتی مستقل از اعضای فرد فرد جامعه تصور نمی‌شود. در ادامه به

برخی از مصادیق تاریخی مخالفت حسادت و رزانه صحابه، اشاره خواهد شد.

۱. حسادت به انتخاب خدا

در جریان خلوتی که پیامبر خدا ﷺ با امیرالمومنین علیه السلام بعد از پیروزی بر طایفه خثعم داشت، در این هنگام یکی از اصحاب نزد پیامبر آمد و به اعتراض گفت: آیا جدا از ما به تنهایی با او راز می‌گویی؟ حضرت فرمود: «ما أنا انتجیته بل اللّٰه انتجاه» من با او راز نگفتم بلکه خداوند بود که با او راز گفت (شیخ مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰؛ ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۹۷، نیز این روایت را نقل کرده جز آنکه گفته «مردم» به پیامبر اعتراض کردند).

عدم شناخت کافی از شخصیت والای حضرت رسول خدا ﷺ و وجود رذایل اخلاقی در برخی صحابه مانند حسادت، آن‌ها را در تصمیم‌گیری‌ها و اظهارنظرهایشان به راه ناصواب رهنمون می‌کند به طوری که رسول خدا ﷺ را به تبعیض و عدم عدالت‌مداری متهم می‌کند.

۲. مخالفت در تعیین جانشین

در جریان انتخاب امیرالمومنین علیه السلام به جانشینی رسول خدا ﷺ، برخی از اصحاب تاب تحمل شنیدن این خبر را نداشتند و در استنکاف از امر الهی بهانه تراشی می‌کردند.

نضر بن حارث گفت: محمد پسرعمو و دامادش را به ولایتعهدی خود برگزیده است. ولی رسول خدا در جواب فرمود: انتخاب او از سوی پروردگارم است. نضر که این را شنید گفت: خدایا اگر این از سوی توست عذابی برای من بفرست تا این لحظه‌ها را نبینم که بلافاصله سنگی از آسمان فرود آمد و او را نابود کرد (ثعلبی، الکشف و البیان، [بی‌تا]، ص ۳۴۱). در رابطه با همین موضوع خداوند آیاتی از سوره انفال و سوره معارج را در این زمینه نازل فرمود. تأثیر رذیله حسادت در عدم پذیرش حق چنان است که در مقابل رسول خدا، علناً اعلان مخالفت کرده و برای عدم تمکین به امر خدا، برای خود عذاب درخواست می‌کند.

۳. حسادت همسر پیامبر ﷺ

محبت‌های پیامبر خدا ﷺ به دخترشان حضرت فاطمه زهرا علیها السلام همراه با مخالفت یکی از همسران حضرت بود؛ که یا رسول‌الله چرا این قدر به دخترت احترام قائل می‌شوی که در جواب او پیغمبر خدا فرمود: «والله أمرنی بهذا» تکریم او به دستور خدای بزرگ است که

فاطمه را بیش از حد قابل احترام می‌داند (شیخ مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۹۳).
اعتراض همسر پیامبر نوعی مخالفت با سیره رفتاری رسول خدا بود که ناشی از حسادتی بود که نسبت به حضرت زهرا علیها السلام ابراز کردند.

ج) نفاق

منافق برای فریب دادن مومنین به زبان، اظهار اسلام و ایمان می‌نماید. درحالی‌که در باطن به هیچ یک از ارکان ایمان و یا برخی از ارکان آن اعتقادی نداشته و به آنها کفر می‌ورزد. بنابراین منافق کسی است که در دل خدا را قبول ندارد اما متظاهر به خداپرستی است، قرآن و پیامبر را قبول ندارد اما متظاهر به احترام به قرآن و پیامبر است (مطهری، ۱۵ گفتار، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶).

با توجه به تعریف ارائه شده از صحابه در مقدمه این تحقیق، مبنی بر داشتن ایمان به رسول خدا تا لحظه مرگ، منافقین شامل این تعریف نمی‌شوند، اما به جهت اینکه نفاق امری قلبی و مخفی است، این افراد به‌عنوان صحابیان پیامبر خدا به شمار می‌رفتند و باید در این نوشتار مورد توجه قرار گیرند.

۱. خاستگاه جریان نفاق

درباره خاستگاه و زمان شکل‌گیری جریان نفاق به‌طور کلی دو نظریه مطرح شده است: عده‌ای خاستگاه آن را مدینه دانسته و آغاز شکل‌گیری آن را پس از هجرت پیامبر به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی در آنجا می‌دانند، آنان برای اثبات مدعایشان استدلال می‌کنند که ریشه نفاق ورزیدن دو عامل ترس از اظهار هویت و طمع‌ورزی به مال‌اندوزی است بنابراین از آنجا که مسلمانان پیش از هجرت یک گروه اقلیت محکوم و تحت سلطه مشرکین قریش در مکه بودند و قدرت نظامی و مالی کافی نداشتند تا کسی از آنان بترسد یا به اموال آنان چشم طمع بدوزد و برای مبارزه با آنان نیاز به نفاق ورزیدن و پنهان کاری نبود. اما پس از آن که پیامبر به مدینه هجرت کرد و مسلمانان قدرت یافتند، عده‌ای که هنوز نور اسلام در قلب‌هایشان نتابیده بود، یا از ترس اسلام و یا از روی طمع به دنیا به زیست منافقانه روی آوردند.



نظر دیگر این است که جریان نفاق ابتدا در مکه شکل گرفته است. علامه طباطبایی و گروهی دیگر از محققین از طرفداران این نظریه محسوب می‌شوند، آنان معتقدند که علل اصلی نفاق همیشه ترس از قدرت حاکم و یا طمع‌ورزی نیست تا نتیجه بگیریم در مکه انگیزه‌ای برای نفاق ورزیدن وجود نداشت (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، [بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۸۶-۴۸۷]). چراکه اطلاع عده‌ای تیزهوش از توان یک انقلاب توأمند، می‌تواند آن‌ها را جذب انقلاب نماید هر چند که باور به مبانی آن نداشته باشند.

۲. انگیزه‌های نفاق

در پرسش از چرایی نفاق صحابه، نخست ضروری است انگیزه شناسی صورت پذیرد. چراکه پرداختن به انگیزه‌هاست که می‌تواند ریشه نفاق را آشکار کرده و راه‌کاری برای برون رفت از تعامل منافقانه با ولی‌الله یافت.

۳. طمع به مال و ثروت

طمع به ثروت و مکنت یکی از عوامل نفاق است، گاهی منافق با اظهار ایمان می‌خواهد به مال و منال برسد و از بازار مسلمانان سود برده به کسب و کار خویش رونق بخشد. از این‌روی تظاهر به اسلام و ایمان را وسیله رسیدن به مال و ثروت دنیا قرار می‌دهد و تا زمانی که از این بازار سودی عائد وی گردد به مسلمانان اظهارعلاقه می‌کند و خود را حامی اسلام و حکومت اسلامی نشان می‌دهد.

چنان‌که جماعتی از مسلمانان به مدینه رفتند تا خدمت پیامبر برسند. یکی از آنها وقتی حالش خوب می‌شد و اسبش می‌زایید و زنش پسر می‌آورد و گوسفندش زیاد می‌شد، خشنود می‌شد و اطمینان پیدا می‌کرد و هرگاه بیمار می‌شد و زنش دختر می‌زایید، می‌گفت: از این دین خیری ندیدم (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۱۸۹) امری که آیات قرآن نیز به آن اشاره کرده است: و از مردمان کسانی هستند که خدا را فقط با زبان می‌پرستند، پس اگر خوبی به او رسد بدان آرام گیرد و اگر آزمونی - رنجی و گزندی - به او رسد روی بگرداند، در این جهان و آن جهان زیانکار است، این است آن زیانکاری آشکار.

طبیعی است که ایمان منفعتی یکی از عوامل نفاق است، چراکه اصالت و ارجحیت داشتن منافع مادی در تعارض با اطاعت اوامر الهی، به ترجیح منافع و تمرد از مصالح ولی

خدا منجر خواهد شد (حج: ۱۱).

۴. ترس از دست دادن جان و موقعیت اجتماعی

ترس از دست دادن مال و جان و زایل شدن موقعیت اجتماعی و خویشاوندی، از دیگر عوامل نفاق است. در این نوع از نفاق شخص منافق به علت ناتوانی در مبارزه با نظام مقتدر و حاکم، تظاهر به ایمان می‌کند تا علاوه بر تحفظ جان و مال؛ در سایه اسلام، مامن و پناهگاهی برای خود و بستگان خویش کسب و مانع از به مخاطره افتادن موقعیت اجتماعی خود و خویشان شود.

اکثر منافقین اهل مدینه و قبایل اطراف آن در شمار ثروتمندان و روسای قبایل و قوم و عشیره خویش محسوب می‌شدند، نفاقشان به خاطر ترس و حفظ جان و مال و نیز حراست از موقعیت اجتماعی‌شان بوده است.

«و از آنان کسی هست که می‌گوید مرا رخصت ده و مرا در فتنه می‌فکن آگاه باش که در فتنه - کفر و نفاق - در افتاده‌اند و همانا دوزخ کافران را فرا گرفته است. بگو: آیا جز یکی از دو نیکی - پیروزی یا شهادت - را برای ما چشم می‌دارید؟ ولی ما چشم می‌داریم که خدا به شما عذایی از نزد خود یا به دست ما برساند، پس انتظار برید که ما هم با شما منتظریم. و به خدا سوگند گویا که از شما نیستند و حال آن که از شما نیستند و لیکن گروهی‌اند که [از شما] می‌ترسند. اگر پناهگاهی یا نهان گاه‌هایی یا جایی برای وارد شدن بیابند هر آینه شتابان و گریزان به آن روی آورند» (توبه: ۵۲ - ۵۷).

آنچه در این آیات به آن اشاره شده است دل‌بستگی آن‌ها به دنیا و مظاهر فریبنده آن است؛ که مانع از ثبات بر ایمان بود. تنها فرضی که از این آیات می‌توان برداشت کرد این است: افرادی بوده‌اند که به جهت حفظ مال و جان و موقعیت اجتماعی خود در این برهه از زمان به ظاهر ایمان آورده بودند درحالی‌که باوری نداشتند.

۵. ضربه زدن به اسلام از درون

نفوذ در بین مسلمانان و شروع براندازی از درون جامعه مسلمین یکی از انگیزه‌های منافقین بود. چراکه به جهت استیلای مسلمانان، جرات هم‌آوردی آشکار با آنان متصور نبود. از این رو به صورت پنهانی، با اختلاف انداختن میان مسلمانان، تحریف دین، رواج فساد



و...زمینه سقوط اسلام و حکومت اسلامی را فراهم می‌کردند.

دسته‌ای از منافقین با طراحی نقشه ساخت مسجد ضرار، در صدد ایجاد مقر و مرکزی در درون مسلمانان بودند که در آینده بتوانند با نام مسجد به‌عنوان مرکز اسلامی، مهلک‌ترین ضربات را در راستای نابودی مسلمانان وارد سازند. آنها با دعوت از پیغمبر برای افتتاح و خواندن نماز در آن مسجد طرح خود را شروع نمودند که با دستور الهی مبنی بر تخریب آن مسجد، این مکر آن‌ها برملا شد.

آنان که مسجدی ساختند برای گزند رساندن و کفر ورزیدن و جدایی افکندن میان مؤمنان و ساختن کمین‌گاهی برای کسانی که با خدا و پیامبر او از پیش در جنگ بودند، و هر آینه سوگند می‌خورند که ما جز نیکی نخواستیم و خدا گواهی می‌دهد که آنان دروغ‌گویند. هیچ‌گاه در آنجا نماز اقامه نکن (توبه: ۱۰۷-۱۰۸).

۶. آرزوی قدرت

ریاست‌طلبی و آرزوی قدرت و حکومت و استیلای بردیگران، از دیگر علل موثر در روی آوری به نفاق است. در این نوع از نفاق اگر چه هدف از اظهار ایمان سود دنیایی است، اما نه سودهای مختصر و آنی همانند به دست آوردن مال و منال دنیا که هدف دسته اول بود، بلکه غرض این دسته نفوذ در جامعه مسلمانان و آماده ساختن زمینه برای ریاست و حکومت در آن جامعه است. از این‌رو شخص منافق برای دست‌یابی به این اهداف به تقویت نظام حاکم پرداخته و به‌صورت بسیار مرموز، پنهانی و بدون هیچ علامت هشدار دهنده‌ای؛ چراغ خاموش در هسته‌های محوری و مراکز مهم حکومتی نفوذ نموده و ریشه‌های اصلی قدرت و رگه‌های حیاتی حکومت را در دست می‌گیرد. چنان‌که قرآن می‌گوید: و کسانی که ایمان آورده‌اند گویند چرا سوره‌ای [برای جهاد] فرو فرستاده نمی‌شود؟ پس چون سوره‌ای محکم فرستاده شود و در آن از کارزار سخن رفته باشد، کسانی را که در دلهاشان بیماری - شك و نفاق - است بینی که به تو می‌نگرند هم‌چون نگریستن کسی - که بیهوشی مرگ به او رسیده باشد پس ایشان را همان [مرگ] سزاوارتر است (محمد: ۲۰).

علامه طباطبایی با رد این نظریه که تنها ترس و طمع منشا نفاق باشد، رسیدن به قدرت را نیز از علل و انگیزه‌های روی آوردن به نفاق دانسته اظهار می‌دارد:



بسیاری از منافقین را می‌بینیم که در مجتمعات بشری دنبال هر دعوتی می‌روند و دور هر صدایی را می‌گیرند، بدون اینکه از مخالف خود هر قدر که نیرومند باشند پروایی بکنند. و نیز اشخاصی را می‌بینیم که در مقام مخالفت با مخالفین خود بر می‌آیند و عمری را با خطرسپری می‌کنند و به امید رسیدن به هدف، بر مخالفت خود اصرار هم می‌ورزند تا شاید هدف خود را که رسیدن به حکومت است به دست آورده، نظام جامعه را در دست بگیرند و مستقل در اداره آن باشند و در زمین غلو کنند. و رسول خدا هم از اوایل دعوت خود فرموده بود اگر به خدا ایمان بیاورید از سلاطین زمین خواهید شد. با مسلم بودن این دو مطلب چرا عقلا جایز نباشد که احتمال دهیم بعضی از مسلمانان قبل از هجرت به همین منظور مسلمان شده باشند، یعنی به ظاهر اسلام اظهار کرده باشند تا روزی به آرزوی خود که همان ریاست و استعلاء است برسند... و نیز ممکن است بعضی در ابتدا بدون هدف شیطانی مسلمان شده باشند اما در اثر پیشامدهای درباره حقانیت دین اسلام به شک افتاده و مرتد شده باشند اما این ارتداد خود را از دیگران پنهان بدارند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، [بی تا، ج ۱۹، ص ۴۸۶-۴۸۷].

د) انحرافات عقیدتی

عدم استحکام بنیان‌های اعتقادی و کج‌اندیشی‌های معرفتی کافی است شخصی متظاهر به دین شود و زیست منافقانه را پیش گیرد. اعتراض به صلح حدیبیه (بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۵۱۲)، عدم افطار در سفر (واقدی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۰۱)، عدم پذیرش متعه حج و دیگر مخالفت‌هایی (ابن‌اثیر، الکامل، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۲۷) از این قبیل همه نشان از وجود ضعف و انحراف در باورهای عقیدتی در صحابه می‌باشد. چراکه یکی از مشکلات و انحرافات اساسی که می‌تواند انسان را از مسیر واقعی و صحیح خود براند و در نهایت او را مصمم به اعتراض و تمرد از دستورات پیامبر خدا ﷺ کند، انحرافات عقیدتی و عدم باور به اصل آموزه‌های اسلام است که باید از نقش مهم و تاثیر گذارش در زمینه‌سازی برای مخالفت با رسول خدا ﷺ غافل نبود.

همان‌طور که بیان شد ایمان و اعتقاد به خدا و روز جزا و تصدیق نبوت رسول گرامی

اسلام شرط اصلی سعادتمند شدن انسان است چنانکه ضعف یا فقدان ایمان باعث می‌شود انسان به هر کاری که خواسته‌ها، امیال و آرزوهایش را برآورده می‌سازد دست بزند. از این رو کسانی که ایمان ندارند و یا ایمان دارند اما دچار ضعف ایمان هستند، به هر کاری دست می‌زنند، دنبال هر صدایی راه می‌افتند، به هر جریانی که خواسته‌ها و آرزوهای آنان را برآورده سازد می‌پیوندند، و احياناً برای دستیابی به اهداف و مقاصد خویش اقدام به راه‌اندازی گروه‌ها و دسته‌های طغیان گر می‌کنند.

در جنگ حنین، آن گاه که پیامبر برای جذب قلوب برخی از بزرگان قریش سهم بیشتری از غنائم را به آنان اختصاص داد، حرقوص بن زهیر بلند شد و لب به اعتراض گشود که «اعدل یا محمد» (ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۰) اعتراض او به پیامبر نشانگر این است که یا ایمان هنوز در دل او نفوذ نکرده است و یا اینکه اصلاً فاقد ایمان است.

در همین جنگ بعضی از صحابه‌ای که بعد از فتح مکه ایمان آورده بودند سخنانی بر زبان آوردند که حاکی از فقدان ایمان آنان می‌باشد.

یکی از صحابه وقتی منظره شکست مسلمانان را دید گفت: به خدا سوگند، شکست و گریزشان تا به دریا نرسیده متوقف نمی‌شود. کلبه بن حنبل نیز گفت: امروز جادوگری باطل گشت و شیبه بن عثمان وعده قتل رسول خدا را داد (یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۲).

این سخنان صراحت در عدم ایمان و حکایت از اسلام ظاهری و عدم نفوذ ایمان در دل‌های آنان است. افکار و اعتقادات دوران جاهلیت آن‌چنان در اعماق وجودشان رسوخ کرده است که به آسانی زایل شدنی نیست. برای همین است که به تکرار گفته‌های قبل از اسلام خویش پرداخته، پیامبری را جادوگری تلقی کرده، از شکست مسلمانان اظهار شادمانی و حتی فکر کشتن او را در سر می‌پرورانند. این جسارت‌ها و اظهار درونیات صحابه حاکی از یک امر مشترک است و آن عدم اعتقاد و ایمان به خدا و اسلام است. در ادامه به مواردی دیگر از انحراف عقیدتی اشاره خواهد شد.

۱. ارتداد اسود عنسی



شاهد دیگر بر نقش انحراف عقیدتی در طغیان و مخالفت برخی صحابه با رسول خدا، اقداماتی است که اسود عنسی صحابه پیغمبر خدا ﷺ و یاران منحرف او مرتکب شده‌اند؛ می‌باشد. رسول خدا ﷺ پس از مراجعت از حجة الوداع، چند روزی از فرط خستگی مریض شده بستری گردیدند. اسود عنسی- از مریضی پیغمبر اطلاع پیدا کرد و پنداشت که رسول خدا ﷺ از این ناخوشی رهایی پیدا نخواهد کرد. از این رو در یمن ادعای نبوت کرد و گروهی را دور خود جمع نمود.

عده کثیری از اعراب یمن پیرامون وی را گرفتند. اسود عنسی پس از کشتن شهرین باذان، با زن وی ازدواج کرد و بر همه یمن تا حضرموت، بحرین، احساء و بیابانهای بین نجد و طائف تسلط پیدا کرد و همه قبائل یمن را مطیع خود ساخت و فقط تنی چند از اعراب تسلیم او نشدند و به طرف مدینه منوره مراجعت نمودند.

پس از کشته شدن شهرین باذان ریاست ایرانیان را فیروز و دادویه به عهده گرفتند. اینان هم چنان در طریقه اسلام و متابعت از نبی اکرم ﷺ ثابت ماندند و روش باذان و فرزندش شهرین باذان را از دست ندادند. در این بین، جریان کشته شدن شهرین باذان و حوادث یمن به اطلاع حضرت رسول خدا ﷺ رسید و مسلمانان مدینه متوجه شدند که جز ایرانیان و جماعتی از عرب، سرزمین یمن مرتد شده پیرامون اسود کذاب را گرفته‌اند (طبری، تاریخ الطبری، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۸۵).

ابن اثیر می‌نویسد: «و كانت ردة الاسود أول ردة في الاسلام على عهد رسول الله» (ابن اثیر، الکامل، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۲۸)، اسود عنسی نخستین ارتدادی است که در اسلام پدید آمد امری که طبری نیز بر آن تاکید دارد: این اولین خروج از اسلام، در زمان رسول خدا ﷺ بود که در یمن رخ داد (طبری، تاریخ الطبری، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۸۵).

این نافرمانی و طغیان نشأت گرفته از انحراف عقیده، چنان گستره تخریبی بالایی دارد که موجبات ناراحتی رسول خدا را به بار آورد که حضرت دستور قتل اسود عنسی را صادر فرمود (طبری، تاریخ الطبری، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۲۹-۳۱).

انحراف عقیده در بحث نبوت و شرایط نبی و خاتمیت، عدم باور صحیح به آموزه‌های پیامبر خدا ﷺ و... باعث می‌شود عده زیادی به دنبال اسود عنسی مرتد به راه بیفتند و به

همه آن چه پیغمبر خدا ﷺ آورده پشت کرده و حتی در مقام دفاع از انحرافات خود به جنگ با پیغمبر خدا ﷺ نیز روی آورند. چراکه همه افعال انسان از عقیده او نشات می‌گیرد و این عقیده اوست که به زندگی او جهت می‌دهد و بی شک تغییر عقیده‌ها بهترین، کم هزینه‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین روش‌ها برای نیل به مقاصد می‌باشد. چنان‌که امروزه جبهه کفر با استفاده از رسانه‌های جمعی و با تولید و تکثیر و توزیع شبهاتی علیه ارزش‌ها و اصول دین و مذهب به تخریب عقاید مسلمانان می‌پردازد.

۲. درخواست ذات انواط

در سال هفتم هجرت یعنی سالی که رسول خدا ﷺ به سوی خیبر می‌رفت پس از تعالیم گوناگون از حضرتش خواستند که برایشان ذات انواط قرار دهد که رسول خدا ﷺ فرمود: این مشابه همان است که اصحاب موسی از آن حضرت خواستند که برای آنها بتی قرار دهد همانند بت‌های بت‌پرستان، و لذا فرمود: شما نیز از روش پیشینیان پیروی خواهید کرد (ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۱۲؛ حماد، کتاب الفتن، [بی‌تا]، باب ۱۸، ح ۲۱۸۰). این درخواست نشانگر ضعف بنیه اعتقادی و عدم درک مفهوم توحید و انحراف در باورهای قلبی صحابه است.

با لحاظ ساختار فکری صحابه‌ای که سالیان زیادی با رسول‌خدا بودند؛ چه انتظاری می‌توان از مسلمانانی داشت که در سال هشتم - سال فتح مکه - اسلام آوردند، و در دو سال باقیمانده نیز با رسول‌خدا ارتباط و تعامل اخلاقی دینی نداشتند که بعد از رحلت آن بزرگوار آن‌چنان در مسیر حق ثبات قدم داشته باشند که از هر خطائی مصون بوده و متّصف به صفت عدالت، آن هم در بالاترین درجه آن گردند؟

(و) وجود فرهنگ و عادات جاهلی

رسوخ فرهنگ و عادات پست جاهلی در بین صحابه، از علل مخالفت با اوامر حضرت رسول‌خدا بود. فرهنگی که فرهنگ معیار آن جوامع بود و مدار ارزش‌های زندگی بر اساس آن می‌چرخید.

مبارزه و مقابله با این فرهنگ منحط رسالت اصلی رسول‌خدا ﷺ بود، ایشان با بذل تمام

توان خود، توانست بخشی را محو و نابود سازد. ولی از آن جا که محو کامل درون‌مایه‌های فرهنگ نهادینه شده نیازمند گذشت زمان مقتضی است؛ رشحاتی از آن فرهنگ در سلوک فردی و اجتماعی اصحاب در عصر نبوی پدیدار بود.

۱. تعصب قبیله‌ای

قبیله‌گرایی به‌عنوان یک سبک زندگی مقبول، در عصر جاهلیت نهادینه شده بود و با طلوع اسلام قبیله محوری برای بسیاری قابل احترام و بر هر امری مقدم بود.

عرب در ساختار سیاسی و مدیریتی خویش ابتدا قبیله را داشت و مقررات و قوانین حاکم بر قبیله از نظر وی مشروع و واجب‌الاطاعه بود. به تعبیر رسا، ساختار مدیریتی حاکم بر قبیله؛ همان نظام سیاسی در نزد عرب محسوب می‌شد در رأس هرم این نظام، رئیس قبیله قرار داشت که کهنسالی و برخورداری از تعصب قبیله‌گرایی، از معیارهای انتخاب او به شمار می‌آمد (حسن، حضارة العرب فی عصر الجاهلیة، ۱۴۰۵ق، ص ۷۳).

اگر چه اقدامات پیامبر برای اصلاح شیوه تفکر قبیله‌گرایی و آشنا کردن آنان با طرز تفکر جدید یعنی امت اسلامی در سایه تربیت دینی، توانست به‌طور موقت و در برخی سطوح روحیه قبیله‌گرایی را از بین ببرد اما شیوه تفکر قبیله‌گرایی که در اعماق وجود آنان نفوذ کرده بود، به سهولت قابلیت محو نداشت. از این رو دیده می‌شود که قبیله‌گرایی قبل و بعد از رحلت حضرت، در قالب‌ها و عرصه‌های متفاوت ظهور می‌یابد.

پس از پایان یافتن جنگ بنی‌المصطلق در جریان برداشتن آب از چاه در مریسیع میان سنان بن و برجهنی از انصار و جهجاه بن سعید غفاری غلام عمر بن خطاب از مهاجران درگیری پیش آمد، سنان انصار را به کمک طلبید و غلام عمر از قریش و مهاجران یاری خواست. در نتیجه هر دو گروه رودروی هم صف کشیدند نزدیک بود درگیری بسیار گسترده‌ای میان مهاجران و انصار رخ دهد که با دخالت بعضی از بزرگان صحابه فیصله یافت (حمیری، السیرة النبویة، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷۵۸). این درحالی بود که تأکید رسول خدا بر اخوت و همدلی و عدم توجه به قبیله‌گرایی بود (حجرات: ۴).

از دیگر عرصه‌های ترجیح قبیله‌محوری، نشست فوق‌العاده سقیفه بنی‌ساعده بود هر چند این امر بعد از حیات رسول خدا رخ داد اما شاهدی بر رسوخ تعصب قبیله‌ای در بین



اصحاب است. نزاعی که میان مهاجرین و انصار در آنجا در گرفت درست بر پایه عصیبت و قبیله‌گرایی استوار بود. این حقیقت با اندک تاملی در سخنانی که میان بزرگان این دو جناح رد و بدل شده کاملاً مشهود است، سخنان اولین سخنان از گروه مهاجران بیانگر احیای مجدد ارزش‌های دوران جاهلیت و متکی بر شرافت‌های قبیله‌ای، نسب‌ها و ارزش‌های قومی بود، وی در برابر انصار این گونه استدلال کرد: ما اولین مردم در اسلام هستیم، و در میان مسلمانان، مسکن ما در مرکز است، نسب ما شریفترین است، و ما رابطه خویشاوندی نزدیک‌تری با پیامبر داریم، اعراب هرگز خود را تسلیم قبیله‌ای جز قریش نخواهد کرد. به یقین گروهی از شما می‌دانند که پیامبر فرمود: «الائمة من قریش» رهبران از قریشند، بنابراین با برادران مهاجرتان در آن چه خدا ارزانی داشته رقابت نکنید (ابن اثیر، الکامل، ۱۴۰۷ق، ۷، ص ۳۲۹؛ دینوری؛ عیون الأخبار، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۴).

تأکیدات خطابی این صحابی همه ناظر به شرافت‌های قومی قبیله‌ای است. با قطع نظر از استدلال وی به حدیث «الائمة من قریش»، اظهارات خود وی نیز مبنی بر این است که، اعراب خود را جز به قریش تسلیم نخواهند کرد، خود حاکی از این است که به نظر وی شرافت قبیله همه در قریش خلاصه می‌شود؛ زیرا این قریش بود که در جاهلیت سرنوشت حجاز را در دست داشت و پس از پیامبر نیز می‌بایست زمام امور را در دست بگیرد. در برابر دفاع حباب بن منذر نیز که گفت: از ما یک امیر و از شما یک امیر (بلاذری، أنساب الأشراف، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۸۰) بیانگر بازگشت به منطق خالص جاهلی و قبیله‌گرایی است. هم‌چنین سخنان صحابی دیگر در پاسخ حباب ابن منذر که گفت: به خدا سوگند عرب راضی نمی‌شود درحالی‌که پیامبرشان از قبیله شما نیست امیری شما را بر خود بپذیرد (همان). همه بر عصیبت‌های قبیله‌گرایی متکی می‌باشد. بنابراین در گفتگوهای سقیفه بیدار شدن روح قبیله‌گرایی مشهود است.

پس از رحلت پیامبر در دوران خلفاء اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر قبیله‌گرایی در رفتار خلفا به خوبی نمایان است، سازماندهی سپاه بر پایه قبیله‌ها که هر قبیله لشکری یا واحدی از سپاه را تشکیل می‌داد و فرمانده آن لشکر یا واحد نیز رهبر همان قبیله بود، همچنین اتخاذ سیاست‌های مالی متأثر از انگیزه‌های قبیله‌ای نظیر مرتب کردن دیوان‌ها برای قبایل، تنظیم اندازه‌ها در دفترهای ثبت اسامی به شیوه قبیله‌ای در زنده شدن روح و تفکر

قبیله‌ای در میان اصحاب تاثیر بسزایی داشت (ابن‌اثیر، الکامل، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۰۲).

۲. توجه به اشرافی‌گری

از دیگر عادات جاهلی توجه به اشرافی‌گری است. در جریان خواستگاری زینب بنت جحش برای زیدبن حارثه، آزاد شده پیغمبر گذشت که زینب و برادرش نخست گمان کردند که پیغمبر برای خود خواستگاری می‌کند، اما بعد از اینکه فهمیدند برای زید می‌باشد اعتراض کردند و به مخالفت برخاستند تا آیه نازل شد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۲۲) و اطاعت از حضرت را لازم‌الاجرا دانست.

آن چه باعث اعتراض و مخالفت آنها به پیغمبر شده بود نگاه اشرافی‌گری، و نگاه مادی به ارزش انسان بود. آنها زید را که یک برده آزاده شده بود، هم‌شان خود، (که از طایفه بزرگان بودند) ندانسته و به خاطر این پیشنهاد به رسول‌خدا اعتراض کردند در حالی‌که پیغمبر بارها ارزش انسان را در تقوای الهی دانسته بود.

هـ) ضعف ایمان

ایمان و اعتقاد به خدا و روز جزا و تصدیق نبوت رسول‌خدا، شرط اصلی سعادت‌مند شدن انسان است. ضعف ایمان و یا فقدان آن موجب تزلزل و خطا در انتخاب‌های مهم و حساس در ترجیح مصالح جبهه حق می‌شود؛ مانند آن‌چه در جریان افشای سر مسلمانان توسط ابولبابه رخ داد (واقعی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۵۰) و یا تخلف از جنگ (حمیری، السیرة النبویة، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۶۲)، توسط کعب‌بن‌مالک شاعر رسول‌خدا، مرارة بن ربیع و هلال بن امیه که مسلمان مؤمن بودند نزد پیامبر آمده حقیقت را اظهار داشته و گفتند: «ما بدون عذر در مدینه ماندیم» حضرت سخن آن‌ها را تصدیق کرد و از آنان خواست فعلا بروند تا ببینند خدا درباره ایشان چه می‌فرماید. بعد دستور داد که کسی با آنان ارتباط نداشته باشد، حتی با ایشان سخن هم نگویند (واقعی، المغازی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۰۴۹). که بعد از چند روزی توبه کردند و خداوند نیز از خطای آنان گذشت.

این دو مورد به همراه موارد بسیار زیاد دیگری از تخلف‌های صحابه هست، که ناشی از ضعف ایمان آن‌ها می‌باشد.



نتیجه‌گیری

به‌رغم اینکه برخی صحابه رسول‌خدا منزّه از خطا و عصیان هستند، تاریخ بیانگر آن است که برخی اصحاب به علل مختلف، اوامر حضرت رسول‌خدا را اطاعت نکرده و عامل ایجاد مشکلاتی برای جامعه مسلمانان شده‌اند. در تحلیل چرایی مخالفت صحابه در حیات رسول‌خدا به بررسی علل و عوامل مخالفت آنان پرداخته شد. چراکه بدون توجه به این مهم تصویر دقیقی از چرایی مخالفت‌ها قابل ترسیم نبود. از مطالعه مخالفت‌های صحابه با رسول‌خدا می‌توان به چند علت دست یافت؛ دنیاگرایی، نفاق، انحرافات عقیدتی، رسوخ عادات جاهلی و ضعف ایمان از این نمونه‌ها هستند که با شواهد تاریخی مستند قابلیت مطالعه را دارند. در میان علل مخالفت، دنیاگرایی به‌معنای حب مال و جاه و مقام به‌عنوان ریشه همه طغیان‌ها، بیشترین سهم در مخالفت با رسول‌خدا را دارد. عدم شناخت مقام و جایگاه رسول‌خدا، تنبلی و عافیت‌طلبی یاران، از دیگر عللی است که ظرفیت پژوهش درباره آن‌ها وجود دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقیق معوض و عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. _____، الكامل في التاريخ، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۴. ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار، سيره ابن اسحاق، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تصحیح عبدالقادر عطا، بیروت: دارصاد، [بی تا].
۶. ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله، عیون الأخبار، قم: [بی تا]، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم: أدب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۸. ابن هشام حمیری، ابومحمد، السیرة النبویة، بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].
۹. آیتی، محمد، شهدای اسلام در عصر پیامبر، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۱۲. بنای کاشی، ابوالفضل، شهدای عصر پیامبر، تهران: رسانش، ۱۳۸۹.
۱۳. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، سنن ترمذی، قاهره: دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
۱۴. ثعلبی، ابواسحاق، الكشف و البیان، بیروت: دارالإحياء التراث العربی، [بی تا].
۱۵. حسن، حسین علی، حضارة العرب في عصر- الجاهلیة، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۴۰۵ق.
۱۶. حماد، نعیم، الفتن نعیم بن حماد، لبنان: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۱۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۶۴.
۱۸. دیلمی، محمد حسن بن محمد، ارشاد القلوب، چاپ دوم، قم: شریف رضی، ۱۳۷۴.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر، الدر المنثور في التفسیر المأثور، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

۲۰. شهیدثانی، زین‌الدین، *الرعاية في علم الدراية*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی رحمته، ۱۴۰۸ق.
۲۱. شیخ مفید، محمدبن محمدبن‌النعمان، *الإرشاد*، قم: مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طباطبایی محمدحسین، *الميزان في تفسير القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۲۳. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۴. طبری، محمدبن‌جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارسویدن، [بی‌تا].
۲۵. علیان‌سب، ضیاء‌الدین، *صحابه در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۳.
۲۶. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، *تفسیرالقمی*، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۸. محمدی ری‌شهری، محمد، *میزان‌الحکمه*، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴.
۲۹. مسعودی، علی‌بن‌حسین، *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، بیروت: شریف‌الرضی، ۱۴۲۲ق.
۳۰. مطهری، مرتضی، *پانزده گفتار*، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۳۱. مکارم‌شیرازی، ناصر، *ترجمه قرآن کریم*، چاپ سوم، قم: دارالقرآن‌الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳.
۳۲. واقفی، محمدبن‌عمر، *المغازی*، قم: دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳۳. یعقوبی، احمدبن‌واضح، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه دکتر ابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

درآمدی بر کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام

علی مجتبی‌زاده*

چکیده

تلاش تفکر سکولار و سیطره نظام‌های برآمده از آن، در کنار زرق و برق ظاهری تمدن مادی از یک‌سو و بروز برخی کاستی‌ها و ضعف‌ها، در نظام جمهوری اسلامی، با وجود همه پیشرفت‌ها و دستاوردها به‌عنوان یگانه نمونه عینی نظام مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام شیعی در عصر حاضر از دیگر سو، تشکیک‌ها و شبهاتی پیرامون اصل کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام در عصر حاضر، به همراه داشته است. در این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی به ارزیابی کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام و پاسخ برخی شبهات در این زمینه پرداخته شده و نشان داده می‌شود، اندیشه اسلامی با برخورداری از استحکام منطقی و اتقان مبانی، در عین قابلیت سازواری با تحولات و الزامات متنوع و ظرفیت پاسخگویی به نیازهای روز بشر و نظام سازی متناسب با مقتضیات و شرایط زمانی و مکانی مختلف، از کارآمدی مناسب برخوردار است. بحران‌ها و چالش‌های تفکر و نظام‌های سکولار و توفقیات نسبی نظام جمهوری اسلامی با وجود همه دشمنی‌ها، مانع تراشی‌ها و ضعف‌ها، بستر مناسبی برای ارائه الگوی شایسته حیات بشری بر پایه اندیشه غنی اسلام را ایجاد نموده است.

واژگان کلیدی: کارآمدی، اندیشه سیاسی اسلام، مبانی، ساختار، کارکرد.

*. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی؛ mojtabazadeh@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

مقدمه

کارآمدی از مباحث بسیار مهم در حوزه حکومت و سیاست به شمار می‌آید که نقش غیرقابل انکاری در استحکام، ثبات و مقبولیت یک نظام سیاسی دارد و هر نظام سیاسی به دنبال بیشینه‌کردن کارآمدی خویش است.

گرچه ملاک داوری در کارآمدی یا ناکارآمدی یک نظام، عمدتاً عملکرد آن بوده و قضاوت‌ها بیش از آنکه براساس مبانی نظری باشد، براساس ابعاد و آثار عملی آن است، اما بخش عمده کارآمدی یک نظام سیاسی، مرهون اندیشه سیاسی است که ترسیم‌کننده بنیان‌های فکری و اصول حاکم بر آن نظام سیاسی است.

ضرورت و اهمیت تبیین کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام از آنجاست که شاهد حاکمیت تفکر سکولار و تلاش پیگیر آن برای کنار نهادن دین از عرصه زندگی اجتماعی سیاسی بشر- در طول سالیان متمادی بوده‌ایم و سیطره نظام‌های سکولار با استفاده از ابزارهای متنوع به‌ویژه رسانه و زرق و برق ظاهری تمدن مادی، این امکان را برای آن به وجود آورده که به مقابله و نفی تفکر دینی بپردازند.

از سوی دیگر وضعیت نابسامان کشورهای اسلامی که بخش عمده‌ای از آن ناشی از استعمار و سیطره تاریخی و ظالمانه همین مدعیان تمدن امروزی و غارت منابع این کشورها بوده است، زمینه تشکیک در کارآمدی اندیشه دینی در عصر حاضر فراهم نموده است. در این نوشتار به بررسی کارآمدی اسلام از منظر اندیشه سیاسی و پاسخ به برخی از شبهات در این زمینه خواهیم پرداخت.

کارآمدی

کارآمدی در لغت به معنای تأثیر، سودمندی و فائده است. کارآمد انجام دادن کارها به معنای نیکویی، درخور بودن، به کار آمدن، مورد استعمال یافتن، مفید بودن و خدمت کردن است (دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷).

این اصطلاح از علم مدیریت به عرصه سیاست وارد شده است. در فرهنگ علوم سیاسی اصطلاح کارآمدی به « قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین شده و مشخص،

تعریف شده و به سنجش مقدار کارآیی از طریق مقایسه مقدار استاندارد با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به دست آمده است، تعریف شده است» (آقابخشی، فرهنگ علوم سیاسی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۶).

در این تعریف مانند معنای کارآمدی در اقتصاد، کارآمدی با کارآیی مترادف گرفته شده است. اما به نظر می‌رسد این دو واژه با هم تفاوت داشته باشند، کارایی بیشتر ناظر به شاخص‌های مادی و ظاهری است، اما کارآمدی شامل شاخص‌ها و اهداف مادی و غیرمادی است.

در تعریف دیگری از کارآمدی چنین آمده است: «کارآمدی عبارت است از تحقق عینی یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت به گونه‌ای که بیشتر مردم و گروه‌های قدرتمند درون نظام آن را مشاهده کنند» (لیپست، مشروعیت و کارآمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۰).

تعاریف ارائه شده از کارآمدی بیشتر ناظر به جنبه عینی و عملی آن بوده و کمتر به جنبه نظری کارآمدی توجه دارد و نظر به اینکه در این پژوهش به دنبال بررسی کارآمدی در حوزه اندیشه هستیم از این رو کارآمدی به معنای قابلیت و توانایی دستیابی به اهداف معطوف به جنبه نظری مد نظر خواهد بود که جنبه‌های عینی و عملی مبتنی بر آن است.

اندیشه سیاسی

در تعریف اندیشه سیاسی گفته شده: «اندیشه سیاسی مجموعه منسجم (فلسفی یا غیر فلسفی) در ارتباط با سیاست و حکومت است که می‌تواند حالت توصیفی داشته باشد» (اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ۱۳۷۳، ص ۴-۵).

«منظور از اندیشه سیاسی، هم عطف توجه به منظومه‌ای فلسفی است که کلیت و شمولیت تفکراتی را داشته باشد (نظریه) و هم عقاید و آرای سیاسی را به مثابه «فعل سیاسی» در بگیرد. چه بسا کسانی بدون عنایت به یک منظومه فکری به امر سیاسی پردازند که در این صورت موضع گیری این افراد مستقل از آن منظومه است و چنین کسانی بیشتر سیاسی پیشه محسوب می‌گردند تا متفکر سیاسی» (قادری، اندیشه سیاسی غزالی، ۱۳۷۰، ص ۷۲).

بنابراین در اندیشه سیاسی صرف ارائه مجموعه‌ای از آرا و اهداف نیست، بلکه باید پیوند و ارتباط منطقی و قابل استدلال میان عناصر ارائه شده وجود داشته باشد.

اندیشه سیاسی اسلام عبارت است از مجموعه منسجم و منطقی مباحث مربوط به سیاست و حکومت در اسلام که برپایه مبانی دینی و یک نظام منطقی و عقلانی استوار بوده و به دنبال سامان دادن به زندگی سیاسی بر اساس اصول و مبانی دینی است.

در بررسی کارآمدی یک اندیشه، سه حوزه را باید مورد ارزیابی قرار داد. حوزه مبانی و اینکه آیا آن اندیشه بر مبانی منطقی و متقن و قابل دفاعی استوار است یا نه؟ حوزه دوم، حوزه ساختاری است و اینکه یک اندیشه قابلیت و ظرفیت نظام سازی و تحقق یک ساختار سیاسی را داراست و بر پایه آن می‌توان ساختار و نظام جامعی ترسیم کرد و حوزه سوم، حوزه کارکردی است و اینکه از منظر کارکردی، نظام سیاسی مبتنی بر آن اندیشه از توانمندی کارکردی مناسب و قابل قبولی برخوردار خواهد بود.

بنابراین موضوع را در سه بخش مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بخش اول: کارآمدی مبانی اندیشه سیاسی اسلام

کارآمدی یک اندیشه به استحکام و اتقان مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن وابسته است. به هر میزان که یک اندیشه از این نظر دارای منطق و سازواری لازم باشد، اندیشه از بنیان معرفتی مناسبی برخوردار بوده و زمینه کارآمدی بیشتری خواهد داشت.

از نظر استحکام، مبانی اندیشه اسلامی از استحکام و اتقان لازم برخوردار است زیرا مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن بر پایه عقل، فطرت و منطق استوار است و از رویارویی با اندیشه‌های دیگر نه تنها هراسی نداشته بلکه از آن، استقبال نموده (نحل: ۱۲۵) و به پذیرش بهترین سخنان فراخوانده است (زمر: ۱۸).

پویایی مبانی دینی

ممکن است تصور شود، چون دین مبتنی بر مبانی و اصول مشخصی است که عمدتاً مربوط به گذشته است، نمی‌تواند برای عصر حاضر که نیازمندی‌های جدید و نویی را به همراه دارد،

کارآمد باشد؟ لازمه توسعه و پیشرفت که از عوامل و زمینه‌های کارآمدی هستند، تحرک و پویایی دائمی است؛ اما عنصر ماهیتی دین، ثبات است و پایداری دین به مبانی و اصول خاص موجب ثبات آن خواهد بود. دین کانون تعبد به عقاید و احکام است و تعبد عامل ثبات فرهنگ‌ها و سنن و مانع پویایی و تغییر است (توکل، جامعه‌شناسی علم، ۱۳۷۰، ص ۱۳).

اما در پاسخ این انگاره گفتنی است، این اصل که قانون و اداره جامعه باید پویا باشد نه ایستا، پذیرفته شده است، اما این ادعا که هر باوری به ایستایی اندیشه می‌انجامد، سخنی ناتمام است، زیرا اساساً اندیشه از باور جدا نبوده و هر اندیشه‌ای مبتنی بر باور و مبانی فکری خاصی است و اگر صرف وجود مبانی و باور، اندیشه را ایستا می‌کند و مانع کارآمدی است، تفاوتی میان دین و آموزه‌های غیردینی و سکولار نیست؛ زیرا به هر حال هر نظام فکری بر یکسری مبانی و اصول استوار است و اگر اشکالی وارد است تنها متوجه دین نبوده و همه اندیشه‌ها و نظام‌های فکری با چنین اشکالی روبرو هستند.

این ادعا که باور، اندیشه را ایستا می‌کند، نادرست است، این گونه نیست که هر گونه اصل ثابت و تعبد، مانع کارآمدی و تحقق پیشرفت باشد، بلکه نوع مبانی و اصول در کارآمدی یا ناکارآمدی مؤثر است. اگر در مبانی و نظام فکری یک اندیشه، علم، دانش، عقلانیت و خرد ورزی به‌عنوان ظرفیت‌های نظری و تلاش و کوشش و رشد و پیشرفت به‌عنوان ظرفیت عملی مورد توجه قرار گرفته باشد، چنین اندیشه‌ای در حوزه نظری و عملی ظرفیت کارآمدی و تحقق پیشرفت در همه زمان‌ها و مکان‌ها را دارا خواهد بود و اسلام از چنین ویژگی در حد کمال برخوردار است.

تأکید فراوان اسلام بر علم و تفکر در حوزه نظر تا جایی که فراگیری علم و دانش را فریضه خوانده و برای آن مرزی قرار نداده است. «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّينِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (حرعاملی، وسائل الشیعه، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۱۴) و ارزش دادن به کار و تلاش در حوزه عمل در حدی که آن را بر هر مسلمانی واجب شمرده «طلب الحلال فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (شعیری، جامع الاخبار، [بی‌تا]، ص ۱۳۹) و انسان در گرو سعی و تلاش خود معرفی شده «وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) و هر گونه تغییر

و تحول در سنت الهی به تلاش انسان منوط گردیده «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) بیانگر ظرفیت اسلام در تحقق کارآمدی و پیشرفت در همه اعصار بدون محدودیت است.

ظرفیت پاسخگویی اسلام به نیازهای روز بشر

ظرفیت پاسخگویی یک اندیشه به نیازها از شاخصه‌های کارآمدی آن است و اندیشه‌ای کارآمد محسوب می‌شود که از توانمندی لازم برای پاسخگویی به نیازها برخوردار باشد. این مسئله از آنجا اهمیت پیدا می‌کند که شاهد تغییر و تحول بسیار فراوانی در زندگی بشر- بوده‌ایم و زندگی بشر در عصر حاضر قابل مقایسه با زندگی گذشته او نبوده و نیازهای بشری در حوزه اجتماعی سیاسی نیز متناسب با رشد و ارتقای سطح زندگی، تغییر پیدا نموده و به تناسب تغییر و رشد سطح زندگی انسانها، نیازها و مسائل جدیدی مطرح شده است که بدون پاسخ به آنها یک اندیشه نمی‌تواند مدعی کارآمدی باشد.

ویژگی کلی‌ای که موجب شده تا اسلام، توان پاسخگویی به همه نیازهای بشری را در همه عرصه‌ها دارا باشد و به زمان و مکان خاصی محدود نشود، توجه به مقتضیات و شرایط زمان و محدود نکردن خود به زمان و شرایط خاص است و این همان رمز پویایی و جاودانگی اسلام است.

اسلام قواعد کلی و ثابتی دارد که احکام و الزامات متغیر در هر زمان برپایه آن قابل استخراج است. از ویژگی‌های اسلام این است که اموری را که بر حسب نیازهای زمان تغییر می‌کند، یعنی نیازهای متغیر را به نیازهای ثابت پیوند داده و بین آنها رابطه برقرار کرده است. با این توضیح که نیازمندی بشر- دو گونه است؛ نیازمندیهای اولی و نیازمندیهای ثانوی.

نیازمندی‌های اولی از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد و تا انسان، انسان است و تا زندگی وی زندگی اجتماعی است، این نوع نیازمندیها هست. از قبیل نیازمندی به خوراک، پوشاک، مسکن، همسر، علم، زیبایی، نیکی، پرستش، معاشرت، مبادله، تعاون، عدالت، آزادی و...

نیازمندی‌های ثانوی، نیازمندی‌هایی است که از نیازمندی‌های اولی ناشی

می‌شود. نیازمندی به انواع آلات و وسائل زندگی که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر فرق می‌کند از این نوع است.

تغییر نیازمندی‌ها و نو شدن و کهنه شدن آنها مربوط به نیازمندی‌های ثانوی است. نیازمندی‌های اولی نه کهنه می‌شود و نه از بین می‌رود؛ همیشه زنده و نو است. پاره‌ای از نیازمندی‌های ثانوی نیز چنین است که از جمله می‌توان به نیازمندی به قانون اشاره کرد. نیازمندی به قانون ناشی از نیازمندی به زندگی اجتماعی است و در عین حال دائم و همیشگی است. بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نخواهد شد (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۳ - ۱۸۴).

اسلام به فراخور نیازهای بشر دو نوع قانون دارد:

۱. قوانین ثابت؛ این گونه قوانین مربوط به شئون فردی و اجتماعی انسان است که برگرفته از اصول فطری و غریزی ثابت اوست و در تمام اجتماعات و فرهنگ‌های متفاوت، یکسان هستند. به‌عنوان مثال نیاز انسان به خانواده و اجتماع ریشه در اجتماعی بودن انسان دارد. در این صورت قوانین مربوط به برقراری نظم و عدالت اجتماعی و روابط حقوق افراد و وظایف زن و شوهر در برابر یکدیگر باید ثابت باشد. زیرا جامعه انسانی با تمام تحولات و تغییراتی که دارد هرگز «اجتماعی بودن» او را تغییر نمی‌دهد، همچنین است قوانین مربوط به تهذیب نفس و کسب فضائل اخلاقی، مانند: وظیفه شناسی، نوع دوستی و غیره.

۲. قوانین متغیر؛ قوانین دیگری در اسلام وجود دارد که متغیرند و با شرایط و مقتضیات زمان تغییر می‌کنند. به‌عنوان مثال آنچه جزء هدف‌های اسلامی است، این است که مسلمانان باید در هر زمانی تا آخرین حد امکان از لحاظ قوای نظامی و دفاعی در برابر دشمن قوی باشند. حال کیفیت سلاح چه باشد این مربوط به وضعیت زمانی است، در یک عصر شمشیر و نیزه و اسب وسیله محسوب می‌شده است و در عصر دیگر تانک و توپ و موشک. بالاخره باید نظام اسلامی از لحاظ دفاعی قوی و آماده نبرد با تهاجم دشمنان باشد (سبحانی، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲-۱۵۶).

بنابراین، گرچه نیازهای انسان‌ها در گستره زمان‌ها، تنوع و تجدد پیدا می‌کند، اما روح

و حقیقت آن‌ها در قالب نیازهای کلی نهفته است و اسلام با وضع قوانین متغیر، بر اساس قوانین ثابت، از ظرفیت هماهنگی با نیازها برخوردار است.

هماهنگی اسلام با نیازهای روز و نو به نوبه بشر در همه عرصه‌ها از طریق اجتهاد و استنباط احکام از قواعد و اصول مشخص شده، صورت می‌گیرد و حکم موضوعات مختلف و متنوع با استفاده از این ظرفیت، در هر زمانی و با توجه به هر شرایطی، روشن خواهد شد.

دکتر واگلری، استاد تاریخ تمدن اسلامی در دانشگاه ناپولی ایتالیا، درباره‌ی عنصر انطباق‌پذیری قوانین آن با شرایط هر عصر می‌نویسد: «تعجب ما از دینی افزوده می‌شود که مبادی اساسی اخلاق را بر پایه انتظام و وجوب پایه‌ریزی می‌کند و واجبات انسان را نسبت به خویشتن و دیگران، در قالب قوانین دقیقی می‌ریزد که تحوّل و تطور را پذیرنده است و با عالی‌ترین ترقّیات فکری متناسب می‌باشد» (واگلری، دفاع از اسلام، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵).

بخش دوم: کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام در حوزه ساختاری

نظام‌مندی اندیشه اسلام برخلاف برخی ادعاها که اسلام را فاقد نظام سیاسی دانسته‌اند (ر.ک: فیلالی انصاری، اسلام و لایسته، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳)، اسلام دارای نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... است. اساساً بدون برخورداری از نظام وارگی نمی‌توان پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها و مدعی توجه به تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی آن بود. ممکن است کسانی که درک و شناخت سطحی از اسلام دارند، نظام‌مندی اسلام را درک نکنند، اما ماهیت احکام و تعالیم اسلام و گستره آن بیانگر نظام‌مندی اسلام است تا جایی که حضرت امام، اسلام را حکومت دانسته، فرمودند: «الاسلام هو الحکومه بشؤونها و الاحکام قوانین الاسلام وهی شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة؛ اسلام همان حکومت با تمام جوانب آن است و احکام، قوانین اسلام است که شأنی از شؤون حکومت به شمار می‌رود، بلکه احکام، مطلوب بالعرض و اموری ابزاری برای اجرای حکومت و بسط عدالت است» (خمینی، وصیت‌نامه الهی سیاسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۳۲).

اسلام، بر شکل خاصی از ساختار نظام سیاسی، با جزئیات مشخص اصرار ندارد؛ بلکه اسلام فراتر از معرفی شکل خاصی از حکومت و متناسب با احکام ثابت و تغییرناپذیر خود،

چارچوب کلی و کلانی را معرفی کرده که در درون خود، تغییرات و اشکال متنوعی را برمی‌تابد. اصول و چارچوب کلانی که اسلام ارائه می‌دهد، از ظرفیت و قابلیت مناسبی برخوردار است که می‌تواند متناسب با رشد و نیازهای روز، مناسب‌ترین و بهترین شکل حکومت را ترسیم نماید. این چارچوب می‌تواند در زمانی با شکل و ساختار خاصی ظهور یابد و در زمان دیگر، با شکل و ساختاری دیگر؛ بدون آنکه آن دو با ماهیت اسلامی بودن حکومت منافات پیدا کند.

در هر عصری می‌توان به کمک روش اجتهاد و با استفاده از منابع فهم دین (قرآن، سنت، عقل و اجماع) عناصر ثابت و به اضافه دانش بشری و دیدگاه‌های کارشناسی، عناصر متغیر نظام‌های اجتماعی از جمله نظام سیاسی اسلام را به دست آورد. در طراحی ساختار و الگوی پیشرفت از نظر کاربردی و تئوریک آموزه‌های دینی ظرفیت لازم را برای توسعه و پیشرفت دارد.

نباید تصور کرد، بهره‌گیری از سازوکارهای مدرن از سوی نظام سیاسی دینی موجب سکولاریزاسیون خواهد شد و آرمان بازگشت به مدینه اسلامی از راه کار بردن ابزار دولت مدرن، آرزوی محالی است زیرا نظام دولت مدرن ویژگی‌های خود را ناگزیر بر کاربرنده خود تحمیل می‌کند (آشوری، ما و مدرنیت، گفتمان‌های روشن فکری، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

زیرا اسلام نه مخالف نو و مدرن شدن است و نه مانع آن، بلکه ظرفیت و قابلیت تأمین نیازهای نو و جدید انسان‌ها را داراست، اما مدرن شدن را تنها از نگاه محدود و دریچه تنگ و ناقص مدرنیته نمی‌بیند و الزامی به پذیرش مسیر مدرنیته غربی برای مدرن شدن نمی‌بیند و بر خلاف برخی شیفتگان و خود باختگان در برابر تمدن غربی، آن را یگانه راه پیشرفت و توسعه نمی‌شمارد. از این رو مخالفت اسلام با مدرنیته به معنای مخالفت با اصل مدرن و به روز بودن نیست. بلکه اسلام با نگاه مدرنیته به مدرن شدن و به روز شدن مخالف است.

اصل تغییرات اجتماعی از لوازم زندگی بشر- بوده و بشر- با استفاده از عقل، راه و روش‌های جدیدی برای اداره زندگی اجتماعی، به تناسب تحولات و به حسب نیازها ابداع کرده است. در گذشته به دلیل سادگی زندگی اجتماعی و فقدان تقسیم کار پیچیده و نبودن

سازمان‌های تخصصی، پاسخ‌گویی به نیازهای مختلف اجتماعی که امروزه به کمک نهادهای تخصصی انجام می‌گیرد، توسط یک نهاد یا یک فرد صورت می‌گرفت. اما با پیچیده شدن زندگی و احساس نیاز به تقسیم کار پیچیده، نهادهای تخصصی با شرح وظایف و نقش‌های جزئی پدید آمدند که هر یک عهده‌دار پاسخ‌گویی به بخشی از نیازهای مختلف و سامان بخشیدن به مناسبات جدید شدند.

هر چند خاستگاه برخی شیوه‌ها و ابزارهای مدرن سیاسی اجتماعی همچون انتخابات، پارلمان، احزاب سیاسی، دموکراسی و... نظام‌های غربی است، اما دلیلی بر محصور نمودن آن در مبانی فکری و نظری حاکم این نظام‌ها بر آنها نبوده و می‌توان بر اساس ظرفیت‌های موجود در هر فرهنگ و آیینی که دارای این توانمندی باشد، متناسب با جوامع خود از این شیوه‌ها به‌عنوان ابزار اداره امور جامعه بهره گرفت. از این رو صرف بهره‌مندی از این ابزارها، نه تناقضی با اسلامیت به دنبال دارد و نه موجب سکولاریزاسیون خواهد شد.

با بررسی متون دینی می‌توان عناوینی همچون شورا، اصل مسئولیت و مشارکت در مسائل سیاسی و نصیحت و نظارت بر متصدیان قدرت را که هم‌مین کارویژه‌ها را نمایان می‌سازد، باز تعریف نمود. مسائلی مانند انتخابات، پارلمان و حزب و... محصول تجربه بشری و حاصل خلاقیت و پیشرفت انسان در طول زمان بوده و اسلام با استفاده صحیح و در راستای اهداف درست از این وسایل نه تنها هیچ مخالفتی نداشته، بلکه تأکید ویژه اسلام نسبت به علم و دانش و تعقل و اندیشه، ظرفیتی در آن ایجاد نموده است که می‌توان بر اساس اصول دینی و با استفاده از اجتهاد و عنصر عقل، شیوه‌های نوینی را به بشریت عرضه کرد. حال اگر متفکران و پژوهشگران اسلامی به دلیل دور بودن از تجربه عملی حکومت دینی و یا هر دلیل دیگری در استخراج الگوهای نو و ارائه آن قصور یا تقصیر داشته‌اند، این را نباید به حساب اسلام گذاشت.

بخش سوم: کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام از منظر کارکردی

جامعیت و ظرفیت اندیشه سیاسی اسلام، قابلیت و توانمندی ترسیم نظام سیاسی کارآمد نظامی که پاسخگوی نیازهای انسان متناسب با نیازها و شرایط باشد را به همراه دارد. در عین حال برخی به استناد وجود حکومت‌های دینی ناکارآمد اسلامی در طول تاریخ و امروز،

این مسئله را ناشی از ناکارآمدی اندیشه سیاسی اسلام در ترسیم نظام‌های کارآمد در عصر جدید تلقی نموده‌اند.

درحالی‌که پیشینه و کارنامه درخشان اسلام در پایه‌گذاری تمدنی که تمدن غرب به شهادت تاریخ و اعتراف برخی اندیشمندان منصف وامدار آن است، گواه کارآمدی اندیشه اسلامی است. ویل دورانت در تاریخ تمدن چنین می‌نویسد: «اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ تا ۵۹۷ق (۷۰۰ تا ۱۲۰۰ م) از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگی، وضع قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی، ادبیات، دانشوری، علم، طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود» (دورانت، تاریخ تمدن، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۳۲)

«... اروپای مسیحی غذاها، شربت‌ها، دارو، درمان، اسلحه، استفاده از نشان‌های مخصوص خانوادگی، سلیقه و انگیزه هنری، ابزارها و فنون صنعت و تجارت و قوانین و راه‌های دریایی را از اسلام فرا گرفت و غالباً لغات آن را نیز از مسلمانان اقتباس کرد ... علمای اسلامی، ریاضیات، طبیعیات، شیمی، ستاره‌شناسی و پزشکی یونان را حفظ کردند و به کمال رسانیدند و این میراث یونانی را که بسیار غنی تر شده بود، به اروپا انتقال دادند. پزشکان اسلامی پانصد سال تمام علمدار طب در جهان بودند... ابن‌سینا و ابن‌رشد از نظر فلاسفه مدرسی اروپا که این دو را در مرجعیت بعد از یونانیان قرار می‌دادند، انوار شرق بودند ... این نفوذ اسلامی [از راه] بازرگانی و جنگ‌های صلیبی، ترجمه هزاران کتاب از عربی به لاتینی و مسافرت‌های دانشورانی از قبیل ژربر، مابکل اسکات ... به اسپانیای مسلمان [انجام گرفت]» (دورانت، تاریخ تمدن، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۳۳-۴۳۴).

مونتگمری وات انگلیسی می‌گوید: «ما اروپاییها مدیون بودن فرهنگمان را به اسلام نادیده می‌گیریم، ما اغلب اوقات گستره و اهمیت تأثیر اسلام را بر میراث فرهنگی مان دست کم می‌گیریم و بعضی اوقات حتی از آن به کلی چشم پوشی می‌کنیم... امروزه بر ما اروپاییان غربی است که برداشت غلط خودمان را اصلاح کنیم و بر دین‌مان نسبت به جهان اسلام و عرب اعتراف نماییم» (مونتگمری، تأثیر اسلام در اروپا، ۱۳۶۱، ص ۱۴۸).

موریس بوکای فرانسوی نیز آورده است: «اسلام همواره علم و دین را همزاد تلقی کرده و از همان آغاز، طلب علم جزو دستوره‌های دینی اش بوده است. به‌کارگرفتن همین دستور

موجب جهش معجزه آسای علمی دوره مهم تمدن اسلامی شد. همان تمدنی که غرب نیز قبل از رنسانس (نوزایش) از آن برخوردار گردید» (بوکای، عهدین، قرآن و علم، [بی‌تا]، ص ۱۴). با توجه به این پیشینه درخشان «اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم بسوی سعادتشان و پاکی حیاتشان، ثابت کرده و با این حال چگونه ممکن است کسی- آن را يك فرضیه غیر قابل انطباق بر زندگی بشر بداند و بپندارد که چنین فرضیه‌ای حتی امید نمی‌رود روزی زمام امر دنیا را به عهده بگیرد، (با اینکه هدف اسلام چیزی به جز سعادت حقیقی انسان نیست» (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹).

اما اینکه با وجود این پیشینه و کارنامه درخشان، شاهد وجود حکومت‌های کارآمد در طول تاریخ نبوده‌ایم،

ریشه در عوامل مختلفی از جمله انحراف در حکمرانی اسلامی، انحراف از آموزه‌های اصیل اسلامی، تفاسیر و برداشت‌های نادرست از اسلام، اختلاف و تفرقه و وجود جنگ‌های داخلی، ظهور پدیده استعمار، وجود نظام سیاسی فاسد و استبدادی دارد. مجموع این عوامل موجب شد تا تمدن اسلامی که روزگاری در اوج شکوفایی و عظمت بود، با انحطاط و زوال روبرو شود.

از طرفی حکومت دینی در طول تاریخ به جز دوره‌ای کوتاه آن هم پس از انحراف به وجود آمده در حاکمیت اسلام ناب، همواره در دست حاکمانی بوده است که هر چند مدعی دین بوده‌اند، اما با حاکمیت اصیل دینی بسیار فاصله داشته و از منظر شیعی این حکومت‌ها، حکومت‌های جور محسوب می‌شوند زیرا حاکمیت آنها در اختیار معصوم یا مأذون و منصوب از ناحیه ایشان نبوده است، از این جهت نمی‌توان از نبود حکومت‌های کارآمد دینی در طول تاریخ، ناکارآمدی اندیشه سیاسی اسلام را برداشت کرد.

کارآمدی و عرفی شدن

برخی بر این باورند که عرفی شدن فرایندی اجتناب ناپذیر در همه جوامع است که هیچ دینی را از آن، راه‌گزینی نیست و این پدیده دیر یا زود دامن تمامی ادیان را با هر خاستگاه و خصوصیتی خواهد گرفت. از این رو چیزی به نام اندیشه دینی باقی نخواهد ماند که در مورد کارآمدی آن سخن به میان آورد؟

اما باید دانست، فرایند عقلانی شدن و محوریت علم، الزاماً به عرفی شدن نمی‌انجامد و نمی‌توان از آن، اجتناب ناپذیر بودن این روند را برداشت کرد، زیرا اسلام عقل را در هندسه معرفت خود پذیرفته و بر علم و دانش تأکید داشته و نه تنها مانع توسعه و پیشرفت نیست، بلکه آن را می‌ستاید. استفاده از شیوه‌های عقلانی و بشری به معنای تقدس‌زدایی از دین نبوده و عقل در چارچوب دین پذیرفته شده و مورد اعتبار قرار داده شده است. وجود چارچوب برای کارکرد عقل اختصاص به اسلام نداشته و در جوامع سکولار نیز عقل در چارچوب ایدئولوژی سکولاریزم اعتبار دارد و دنیای غرب در خلأ قوانین اجتماعی برخاسته از دین، مقررات اجتماعی بر مبنای ایدئولوژی سکولاریزم و بنیاد اومانیزم تدوین نموده و این ایدئولوژی به مثابه دین جدید و در قامت فرانهاد در عرصه سیاسی - اجتماعی آن جامعه نقش ایفا می‌کند و سلطه و نفوذ خود را همچنان بر سایر نهادهای اجتماعی حفظ کرده است. دین در برابر عقل قرار ندارد و در نتیجه دستاوردهای عقلی نیز غیردینی تلقی نمی‌شود تا اختراع شیوه‌های عقلایی جدید برای مدیریت زندگی در راستای عرفی شدن دین ارزیابی شود. عقل به عنوان یکی از منابع شناخت دین در منظومه معرفت دینی قرار داشته از این رو صرف استفاده از عقل و گرایش به عقلانیت موجب فاصله گرفتن از دین و عرفی شدن نخواهد بود.

«چنین نیست که ما عرصه زندگی را به دو بخش تقسیم کنیم که بر یک بخش آن خداوند حاکم است و بر بخش دیگر، خود ما یا عقل ما. شاید این تصور غلط، ناشی از این گمان باشد که مراد از حکم شرعی، هر حکمی است که از نص کتاب و سنت برآید و اگر مطلبی با دلیل عقلی ثابت شد، دیگر به شریعت مربوط نیست. درست آن است که بگوییم حکم شرعی، عبارت است از آنچه خدا از ما خواسته، چه این حکم الزامی باشد، چه غیرالزامی، و چه از راه کتاب و سنت و ادله تعبدی اثبات شود و چه از راه عقل؛ حتی اگر ما از راه عقل دریابیم که خداوند از ما چیزی می‌خواهد، در واقع حکم عقل کاشف از حکم الهی است و ما از آن حیث به حکم عقل گردن می‌نهمیم و از آن تبعیت می‌کنیم که می‌فهمیم خداوند نیز همان را از ما خواسته است. درواقع، عقل کاشف از اراده تشریحی الهی است و به عبارتی راهی است برای کشف حکم شرع؛ بدین معنا چیزی از رفتار انسان

در زمینه فردی یا اجتماعی، حقوقی یا جزایی، داخلی یا خارجی باقی نمی‌ماند، مگر اینکه مشمول حکم خداست، خواه حکم خدا با نصوص کتاب و سنت اثبات شده باشد و خواه از راه عقل» (مصباح یزدی، حکیمانه‌ترین حکومت، ۱۳۹۴، ص ۲۷۹).

قدسی بودن و جنبه الهی داشتن حاکمیت و حکومت به هیچ وجه مغایر با جنبه‌های دنیوی آن نیست. «تصویر عرفی شدن از دین در طی فرایند افتراق ساختاری تنها در صورتی قابل ترسیم است که انسان در هنگام تصویر مسئله، از مبانی معرفتی یا وجودشناختی دین دست شوید و به تفسیر جدیدی از دین که مبتنی بر معرفت باور دینی نیست، دست یازد و در غیر این صورت تا هنگامی که دین از هویت معرفتی برخوردار و گزاره‌های دینی، اعتبار جهان‌شناختی داشته باشد، موقعیت برتر و فرانهاد نسبت به سایر نهادهای اجتماعی محفوظ است و تفسیر و توجیه رفتارهای سیاسی اجتماعی بر مبنای آن شکل می‌گیرد. تفسیر و توجیه رفتارهای سیاسی اجتماعی، به معنای داوری دین درباره بایدها و نبایدهای اجتماعی و قضاوت دین در مورد نظارت اجتماعی است» (پارسانیا، مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم، ۱۳۷۵، ص ۵۹-۶۰).

تجربه جمهوری اسلامی

برخی تصور کرده‌اند، شکل‌گیری جمهوری اسلامی و نظامی سیاسی بر پایه اندیشه سیاسی اسلامی در عصر حاضر، می‌توانست کارآمدی اندیشه سیاسی اسلامی را به اثبات برساند، اما بروز مشکلات و کاستی‌ها در عرصه‌های مختلف، موجب شد، تجربه جمهوری اسلامی در عمل ناکارآمدی اندیشه سیاسی را در جهان معاصر آشکار نماید و اینکه نمی‌توان در عصر-مدرنیته بر خلاف این جریان و بر پایه اندیشه اسلامی، نظامی کارآمد را بنا کرد.

در این نگاه از وجود برخی مشکلات و کاستی‌ها در نظام جمهوری اسلامی، ناکارآمدی آن برداشت شده است، درحالی‌که چنین برداشت و ادعایی به دلایلی نادرست است.

۱. جمهوری اسلامی ادعای تحقق کامل اسلام را نداشته و کسی ادعا نکرده است که آنچه در جمهوری اسلامی اتفاق افتاده، به‌طور کامل مطابق اسلام بوده، جمهوری اسلامی در مسیر تحقق حاکمیت اسلامی گام برداشته و تا رسیدن به نقطه مطلوب فاصله داد و نباید آنچه در نظام جمهوری اسلامی اتفاق افتاده به‌عنوان نظام آرمانی و مطلوب اسلامی تلقی

گردد و بر پایه آن، در مورد اندیشه و نظام اسلامی قضاوت کرد. همانگونه که حضرت امام فرمودند: «اینجانب هیچگاه نگفته و نمی‌گویم که امروز در این جمهوری به اسلام بزرگ با همه ابعادش عمل می‌شود و اشخاصی از روی جهالت و عقده و بی انضباطی بر خلاف مقررات اسلام عمل نمی‌کنند، لکن عرض می‌کنیم که قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه با زحمات جان فرسا کوشش در اسلامی کردن این کشور می‌کنند و ملت ده‌ها میلیونی نیز طرفدار و مددکار آنان هستند» (امام خمینی، وصیت‌نامه الهی سیاسی، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

مقام معظم رهبری نیز فرمودند: «ما همیشه می‌گوییم، بارها گفتیم که ما نتوانستیم خواسته‌های اسلام را به‌طور کامل تحقق ببخشیم، این قطعی است؛ اما ما راه زیادی در این زمینه طی کردیم. ما نتوانستیم عدالت اجتماعی را به‌طور کامل در این کشور به‌وجود بیاوریم اما خیلی از راه را جلو آمدیم. نباید این‌ها ندیده گرفته بشود. یک‌روزی همه ثروت این کشور صرف تعدادی خانواده‌های اشرافی [می‌شد] و احیاناً سرریز آن به چند شهر بزرگ می‌رسید؛ امروز اقصی نقاط کشور برخوردار از خیرات این کشورند. این حرکت عظیم، حرکت به سمت عدالت اجتماعی، حرکت به سمت اخلاق اسلامی [وجود دارد]. حالا می‌شنویم گاهی اوقات راجع به اخلاق حرف زده می‌شود، انتقاد می‌کنند؛ بله؛ با آن اخلاق اسلامی مطلوب، امروز ما فاصله داریم، در این شکی نیست؛ اما ما خیلی پیش رفتیم، راه زیادی را ملت ایران طی کردند، این‌ها را ندیده نگیرند... بله، البته راه طولانی‌ای در پیش داریم؛ ما به آرمان‌هایمان هنوز نرسیده‌ایم؛ آرمانهای اسلامی خیلی بالاتر از این حرفها است» (بیانات در دیدار مردم قم به مناسبت سالروز قیام نوزدهم دی، ۹۳/۱۰/۱۷).

۲. اینکه در جمهوری اسلامی مشکلات و کاستی‌هایی در بخش‌های گوناگون وجود دارد، قابل انکار نیست. اما اولاً؛ اگر وجود مشکلات و ضعف‌های عملکردی دلیل بر ناکارآمدی است، اکثر نظام‌های سیاسی به‌ویژه نظام‌های سیاسی مدعی توسعه باید ناکارآمد دانسته شوند، زیرا در همه کشورها مشکلات و کاستی‌هایی وجود دارد و فقر، تبعیض، بیکاری، فساد و... در این کشورها در مقایسه با کشورها بیشتر است. کدام کشور را می‌توان یافت که با چنین مشکلاتی مواجه نباشد. بنابراین، نمی‌توان از صرف وجود برخی مشکلات و کاستی‌ها، ناکارآمدی نظام و اندیشه سیاسی اسلامی را برداشت کرد.

ثانیاً؛ قضاوت در مورد کارآمدی نظام با در نظر گرفتن مجموعه موفقیت‌ها و دستاوردها و مشکلات و ضعف‌ها است و نظام جمهوری اسلامی گرچه با ضعف‌ها و کاستی‌هایی روبرو است، اما در کنار آن دستاوردها و پیشرفت‌های بسیاری داشته و در عرصه‌های مختلف علمی؛ پزشکی، نانو، الکترونیک، هسته‌ای و نظامی و... موفقیت‌های خیره‌کننده‌ای را به دست آورده و در میان چندین کشور برتر دارنده این فناوری‌ها قرار گرفته است و آنگاه ارزش و عیار این دستاوردها بیشتر نمایان می‌شود که توجه داشته باشیم که این دستاوردها با وجود همه محدودیت‌ها، فشارها، تحریم‌ها و سنگ‌اندازی‌ها صورت گرفته است. نباید مشکلات و کاستی‌ها در برخی حوزه‌ها را به همه نظام و حوزه‌های کشور تعمیم بدهیم.

ثالثاً؛ وجود این مشکلات و کاستی‌ها را زمانی می‌توان نشان از ناکارآمدی برشمرد که این مشکلات به دلیل مبانی و آموزه‌های دینی به وجود آمده باشند، درحالی‌که مشکلات کشور ما عمدتاً به عملکرد مسئولان و ضعف مدیریت و برنامه‌ریزی و اجرا نشدن کامل قوانین و عدم باورمندی به الگوی اسلامی و تأثیرپذیری از الگوهای توسعه غربی و لیبرال و ضعف روحیه انقلابی و... باز می‌گردد. بی‌تردید همان روحیه و عزمی که توانسته است، این پیشرفت‌های بزرگ را برای کشور به ارمغان بیاورد، قادر است مشکلات کشور به‌ویژه در بخش اقتصادی را حل نماید و پیشرفت شایسته کشور را رقم بزند.

۳. بر فرض اینکه نظام جمهوری ناکارآمد بوده باشد، باز نمی‌توان از آن ناکارآمدی اندیشه اسلامی را در کل استفاده کرد، زیرا از ناکامیابی یک مورد و نمونه نمی‌توان ناکارآمدی کل را برداشت کرد، بلکه اگر چندین نمونه از نظام سیاسی اسلامی تشکیل می‌شد و همه ناکارآمد بودند، می‌توان آن را نشانه ناکارآمدی اندیشه اسلامی برشمرد.

۴. ادعای ناکارآمدی نظام جمهوری اسلامی در حالی مطرح می‌شود که انقلاب اسلامی با وجود برخی کاستی‌ها و ضعف‌ها، نقش غیرقابل انکاری در تزلزل پایه‌های تفکر سکولاریسم و مدرنیته غربی داشته است که مورد اذعان و اعتراف برخی از اندیشمندان غربی قرار گرفته است.

به‌عنوان نمونه آنتونی گیدنز جامعه‌شناس مشهور انگلیسی می‌نویسد: «در گذشته سه

غول فکری جامعه‌شناسی؛ یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر با کم و بیش اختلافاتی فرآیند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند، ولی از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم؛ یعنی فرآیند عمومی جهان، روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش می‌رود» (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۷۵).

پیتر ال برگر در مورد تأثیرات انقلاب اسلامی معتقد است: «تا سال‌های آغازین دهه ۱۹۸۰ میلادی در بین اندیشمندان علوم سیاسی این تمایل وجود داشت که نیروی دین را در سیاست، نادیده و یا دست کم بگیرند... با توجه به رشد فزاینده نقش دین در سیاست، می‌توان با واقع بینی بیشتر، طیفی از الگوهای تعاملی میان این جنبه حساس و سرنوشت‌ساز هستی آدمی مشاهده کرد. چنین به نظر می‌رسد که تأثیری که دین در آستانه قرن بیست و یکم بر مسائل جهانی بر جای نهاده، نمایاننده پدیده‌ای است که می‌توان آن را «غیرسکولار بودن مدرنیته» نام نهاد و به این ترتیب به نظر می‌رسد که یکی از سازواره‌های مهم تشکیل‌دهنده مدرنیته؛ یعنی سکولاریسم از شالودگی آن، شانه خالی می‌کند» (ال.برگر، اُفول سکولاریزم، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۹).

براستی اگر نظام جمهوری اسلامی کارآمد نبود، نیازی به این حجم دشمنی و هزینه‌های هنگفت برای مقابله با آن بود؟ واقعیت آن است که دشمنان ظرفیت انقلاب اسلامی در احیای تمدن اسلامی در عصر حاضر به‌عنوان بدیل الگوهای سکولار را دریافته‌اند و موجودیت تمدن و فرهنگ غربی را در خطر می‌بینند، از این رو از هیچ تلاشی برای مقابله با آن فرو گذار نکرده و نمی‌کنند.

در عین حال باید توجه داشت که گرچه کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام در الگوی نظام جمهوری اسلامی خلاصه نشده، اما به هر حال نظام جمهوری اسلامی امروز به‌عنوان یگانه نمونه عینی نظام دینی برآمده از اندیشه سیاسی اسلام ناب شناخته می‌شود، از این رو شاهد هجمه گسترده علیه آن از سوی نظام سلطه سکولار هستیم و با مقاومت و ایستادگی سرسختانه آن در برابر توطئه‌ها و دشمنی‌ها، بخشی از تلاش دشمنان به سوء استفاده از ضعف‌ها و مشکلات به‌ویژه در عرصه اقتصادی و بزرگ‌نمایی آن در ناکارآمد جلوه دادن آن متمرکز شده است تا اساس اندیشه سیاسی اسلامی را زیر سؤال ببرند، از این رو نمی‌توان

نسبت به موضوع کارآمدی نظام جمهوری اسلامی بی تفاوت بود. اگر روزگاری تردیدها و تشکیک‌ها متوجه اصل اندیشه سیاسی اسلامی بود، با ظهور نظام جمهوری اسلامی و برپایی حاکمیت دینی و استمرار آن، شبهات و تشکیک‌ها از اصل اندیشه سیاسی به ظرفیت‌ها و توانمندی آن در اداره جامعه و بشر امروز معطوف شده است. اگر در برابر این هجمه گسترده و تشکیک‌ها، موضوع کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام به درستی تبیین نشود، ذهنیت نادرست ناکارآمد جلوه دادن اندیشه سیاسی اسلام در افکار رسوخ پیدا خواهد کرد. کارشناسان و متخصصان علوم دینی مسئولیت دارند، در عرصه نظری، راهکارهای عملی خود را برای برون رفت از مشکلات و ارتقای کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ارائه دهند و به موفقیت این الگوی نظام اسلامی کمک نمایند. موفقیت الگوی نظام جمهوری اسلامی به معنای شکست الگوی نظام‌های سکولار و گشودن دریچه‌ای نورانی فراروی بشر و آغازی برای احیای تمدن اسلامی خواهد بود.

جمع بندی

با بررسی ابعاد مختلف اندیشه سیاسی اسلام روشن شد که این اندیشه به دلیل برخورداری از استحکام و اتقان مبانی معرفت شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، جایگاه ویژه دانش و اندیشه و ارزشمندی تلاش عملی، در عین توجه به مقتضیات و شرایط زمان و محدود و متوقف نشدن به زمان و شرایط خاص و قابلیت انعطاف و پویایی لازم برای سازواری با تغییرات و الزامات زمانی و مکانی مختلف، ظرفیت پاسخگویی به نیازهای متنوع و به روز را دارا بوده و در طراحی ساختار و الگوی پیشرفت از نظر نظری و علمی از توانمندی لازم برخوردار است. نظام جمهوری اسلامی با وجود همه مشکلات و کاستی‌ها، با دستاوردها و پیشرفت‌های مختلف و ارائه الگوی عملی حاکمیت دینی، گوشه‌ای از کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام را به نمایش گذارده است. هر چند تا نقطه مطلوب فاصله دارد، اما به همین اندازه ظرفیت خود را برای تبدیل شدن به الگویی فراگیر نشان داده، از این رو شاهد شدیدترین دشمنی‌ها با نظام جمهوری اسلامی بوده و هستیم و نظام سلطه تمام تلاش خویش را برای مقابله با نظام جمهوری اسلامی و جلوگیری از موفقیت این الگوی حکومتی به کار بسته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ال.برگر، پیتر، *أفول سکولاریزم؛ دین خیزش گر و سیاست جهانی*، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان، ۱۳۸۰.
۲. اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۳. آشوری، داریوش، *ما و مدرنیت، گفتمان‌های روشن فکری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۴. آقابخشی، علی، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار، ۱۳۷۹.
۵. بوکای، موریس، *عهدین، قرآن و علم*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: حسینیه ارشاد، [بی‌تا].
۶. پارسانیا، حمید، «*مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم*»، کتاب نقد، شماره ۱، آذر، ۱۳۷۵.
۷. توکل، محمد، *جامعه شناسی علم*، تهران: نص، ۱۳۷۰.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، قم: اسراء، ۱۳۸۰.
۹. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. حر عاملی، محمد حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۲. سبحانی، جعفر، *خاقمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۱۳. شعیری، محمد، *جامع الأخبار*، نجف: مطبعه حیدریه، [بی‌تا].
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.



۱۵. فیلالی انصاری، عبدو، اسلام و لایبسته، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۰.
۱۶. قادری، حاتم، اندیشه سیاسی غزالی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، آزادی در فقه و حدود آن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۸. گلریز، حسن، فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات علوم اقتصادی، تهران: مرکز آموزش بانکداری، ۱۳۶۸.
۱۹. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی، ۱۳۷۴.
۲۰. لیبست، سیمور.م، مشروعیت و کارآمدی، ترجمه رضا زیب، مجله فرهنگ توسعه، شماره ۱۸، خرداد و تیر ۱۳۷۴.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، تهران: دارالکتب الإسلامیه، [بی تا].
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، حکیمانه ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، تحقیق قاسم شبان نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۲۳. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله، وصیت نامه الهی سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰.
۲۵. وات، مونتگمری، تأثیر اسلام در اروپا، ترجمه یاقوب آزند، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۲۶. واگلری، لراواکسیا، دفاع از اسلام، ترجمه فیروز حریرچی، تهران: فروغی، ۱۳۶۱.
۲۷. ویل، دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران، (عصر- ایمان)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

الهیات و هوش مصنوعی / نشست علمی*

محمودرضا قاسمی**

اشاره

آنچه پیش‌روی دارید مجموعه از نشست‌هایی با موضوع «الهیات و هوش مصنوعی» انجام گرفته است؛ در این نشست‌های علمی به مباحثی چون مفاهیم و تعاریف اساسی درباره هوش مصنوعی، الهیات و اخلاق، هوش مصنوعی از منظر فلسفه و الهیات و نیز در ادامه به جایگاه ایران در زمینه هوش مصنوعی و توصیه‌های مقام معظم رهبری اشاره شده است.

مقدمه

هوش مصنوعی به‌عنوان یک پدیده جدید فناورانه، دارای ابعاد مختلف است که از سطوح آغاز شده و تا سطوح تکنیکی ادامه دارد. از مجموعه مسائل بسیار مهم و بنیادین در هوش مصنوعی عبارتند از: بنیان‌های فلسفی هوش مصنوعی، مسائل فقهی و حقوقی و همچنین مسائل اخلاقی آن است که توجه عمیق و عالمانه به آن می‌تواند راهگشای آینده بشر بوده و غفلت از آن، سبب انحراف بیشتر بشر از فطرت انسانی اوست. لذا مسئله اصلی این پژوهش شناخت ابعاد مبانی، مسائل فقهی و حقوقی و همچنین اخلاقی هوش مصنوعی با

*. این محتوا گزیده‌ای از نشست‌های است که در بین سال‌های ۱۳۹۹ تا ۱۴۰۰ در مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات (حوزه‌های علمیه) با همکاری پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی برگزار شده است.

** تدریسگر و دبیر علمی نشست‌های هوش مصنوعی. qasemi_mr@iust.ac.ir

توجه به مبانی اصیل اسلامی است. این مقاله به مجموعه سخنرانی‌های اساتید مطرح در عرصه هوش مصنوعی و مبانی دینی، اخلاقی و فرهنگی پرداخته است. این مقاله با آثاری از سخنان افراد ذیل شکل یافته است؛

دکتر بهروز مینایی: استاد دانشگاه علم و صنعت ایران، دارای دکترای کامپیوتر از دانشگاه میشیگان و تحصیلات حوزوی؛

دکتر یوریک ویلکس: استاد هوش مصنوعی گروه علوم کامپیوتر دانشگاه شفیلد؛

دکتر علیرضا قائمی‌نیا: دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

دکتر آلیستر مک گراث: استاد الهیات و آموزش در کینگز کالج لندن و رئیس فعلی مرکز

الهیات، مذهب و فرهنگ؛

دکتر شیخ عبدالمجید العصفور: از علمای تأثیرگذار و نواندیش بحرین؛

حجت الاسلام دکتر محسن انبیایی: دکترای فلسفه دین؛

حجت الاسلام دکتر عسکر دیرباز: رئیس مؤسسه حکمت و فلسفه ایران؛

آیت الله احمد مبلغی: استاد درس خارج حوزه؛

دکتر روح الله رحمانی: دکترای هوش مصنوعی و یادگیری ماشین؛

دکتر جی مورلند: استاد فلسفه و الهیات دانشگاه کالیفرنیا.

هوش مصنوعی یک فناوری نوین و پیشرفته است که قادر به انجام کارهایی است که قبلاً فقط توسط انسان‌ها انجام می‌شد. هوش مصنوعی می‌تواند در زمینه‌های مختلفی همچون پزشکی، تجارت، آموزش، حقوق، نظامی و جرم‌شناسی کاربرد داشته باشد و به بهبود کیفیت زندگی انسان‌ها کمک کند. اما هوش مصنوعی همچنین مسائل و مشکلات اخلاقی و الهیاتی زیادی را به وجود می‌آورد که نیاز به بررسی و تحلیل دارد. برخی از این مسائل عبارتند از: در زمینه آگاهی و خودآگاهی؛ آیا ماشین‌های هوشمند قادر به داشتن آگاهی و خودآگاهی هستند؟ آیا آن‌ها دارای شخصیت، هویت، حافظه، احساسات و خلاقیت هستند؟ آیا آن‌ها دارای حقوق و مسئولیت‌های قانونی و اخلاقی هستند؟ رویکرد خیرخواهانه و دشمنانه: آیا ماشین‌های هوشمند قادر به رفتار خیرخواهانه یا دشمنانه هستند؟ آیا آن‌ها ممکن است به انسان‌ها کمک کنند یا به آن‌ها آسیب برسانند؟ آیا آن‌ها

ممکن است با ارزش‌ها، قانون‌ها و نظامات اجتماعی سازگار باشند یا با آن‌ها تضاد داشته باشند؟ رویکرد هوش مصنوعی قوی: آیا ماشین‌های هوشمند قادر به دستیابی به سطحی از هوش و قدرتی هستند که بالاتر از انسان‌ها باشد؟ آیا آن‌ها ممکن است خود را به‌عنوان خدایان یا برده‌گیران تلقی کنند یا تحت سلطه یک نیروی بالاتر قرار گیرند؟ آیا آن‌ها ممکن است با خالق خود یعنی انسان یک رابطه معنادار داشته باشند یا از آن جدا شوند؟

این نشست قصد دارد به بررسی این مسائل از منظر فلسفه، الهیات و علوم اجتماعی بپردازد و نشان دهد که چگونه می‌توان با استفاده از منابع و روش‌های مختلف به درک بهتری از ارتباط هوش مصنوعی و الهیات و اخلاق دست یافت. این نشست به شکل زیر ساخته شده است:

بخش اول: آشنایی اولیه با هوش مصنوعی

بخش دوم: هوش مصنوعی از منظر فلسفه و الهیات

بخش سوم: مسئله هوش مصنوعی قوی و الهیات از منظر فلسفه و علوم اجتماعی

بخش چهارم: جایگاه ایران در زمینه هوش مصنوعی و توصیه‌های مقام معظم رهبری.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، فناوری، الهیات، فرابشری.



بخش اول: آشنایی اولیه با هوش مصنوعی

هوش مصنوعی و انواع رویکردها (بهر روز مینایی)

۱. رویکرد اول: دانش ساختن ماشین‌هایی که بتوانند مثل آدم‌ها فکر کنند مثل آدم‌ها دارای مغز باشند نظریه گوگل‌برین که الان خیلی مطرح است و سال‌های سال آقای مینکزری در ام‌آی‌تی این مسئله را پیگیری می‌کرد و در ایران هم پژوهشگاه علوم‌شناختی تقریباً همان رویکرد را مطرح می‌کند که این رویکرد قوی‌ترین روایت هوش مصنوعی است. این رویکرد مطرح می‌کند که آیا می‌توان ماشین‌هایی ساخت که کپی مغز انسان را داشته باشند یا بتوان نحوه ذهن را در ماشین پیاده‌سازی کرد؟

۲. رویکرد دوم: کمی ضعیف‌تر از رویکرد اول می‌باشد اما باز هم دیدگاه انسان‌گرایانه را دارد. در این رویکرد، هوش مصنوعی دنبال پیاده‌سازی مغز نیست، ذهن انسان یک موجود ناشناخته است و به قول آلکسیس کارل از یک موجود ناشناخته چطور می‌توان یک کپی ایجاد کرد. پس بهتر است به دنبال ماشین‌هایی بود که رفتار انسان را تقلید کنند یا شبیه انسان‌ها عمل کنند.

۳. رویکرد سوم: از آن آقای جان مک‌کارتی است و این ایده را در دانشگاه استنفورد دنبال می‌کرد. وی می‌گوید: ما اصلاً کاری به انسان نداریم و نمی‌خواهیم مثل انسان‌ها ماشین بسازیم. آن رویکرد انسان‌گرایانه را کنار گذاشتند و گفتند: ببینیم فرایند تفکر و استدلال در انسان چگونه شکل می‌گیرد؟ ما اگر زبانی کامپیوتری اختراع کنیم که بتواند علم منطق را شبیه‌سازی کند (دانش منطق) دانشی که هزاران سال هست که مورد استفاده قرار می‌گیرد. تدوینش را به شکل جدید زبان لیست و پرولوگ را ساختند و با این دو زبان تقریباً موفق شدند فرایند تفکر را در ماشین پیاده‌سازی کنند. شاید اولین روایت‌های هوش مصنوعی که توانست در صنعت جواب دهد همین رویکرد درجه سوم هوش مصنوعی بود که در کامپیوتر محقق شد (مینایی: ۱۴۰۰).



بخش دوم: هوش مصنوعی از منظر فلسفه و الهیات و نظرات مختلف درباره آن

بارها از مقام معظم رهبری این حدیث مبارک حضرت امیر علیه السلام را شنیدید که: «العِلْمُ سُلْطَانٌ مَنْ وَجَدَهُ صَالِحًا بِهِ وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيِّلًا عَلَيْهِ» (شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۳۱۹) من به جای عبارت علم در کلام مقام معظم رهبری هوش مصنوعی را می آورم. یک زیرشاخه‌ای از علم. هوش مصنوعی منبع قدرت است. هر کس این قدرت را به چنگ بگیرد می‌تواند غلبه و صولت پیدا کند و اقتدار در کف او خواهد بود و کسی که این را پیدا نکند دیگران بر او غلبه خواهند کرد و مقهور و محکوم دیگران خواهد بود. مقام معظم رهبری هر وقت از دانش یا دانشجوها یا رتبه‌های علمی ایران صحبت می‌کند در موارد متعددی پشتیبانی خودش را از پیشرفت علمی به‌عنوان یک جهاد علمی تعبیر می‌کند اینکه هوش مصنوعی در رأس همه این علوم می‌تواند بزرگ‌ترین اقتدارها را در اختیار هر جامعه‌ای قرار دهد (همان).

بنده از تعبیر روایت «العِلْمُ سُلْطَانٌ» استفاده کرده و می‌گویم: هر چه قوی‌تر به هوش مصنوعی پردازید دانش بیشتری خواهیم داشت. سلطه بیشتر بر طبیعت پیدا خواهید کرد و خداآوری بیشتر خواهد شد. انسانی که اشرف موجودات هست دقیق‌تر و عمیق‌تر روابط طبیعت را می‌شناسد و خواهد توانست شبیه‌سازی‌های عجیبی را انجام دهد و در حقیقت پیشرفت در هوش مصنوعی تلاقی وثیقی با خداآوری دارد و خداآوری را بیشتر محقق می‌کند (همان).

سایبرنتیک و دین: (دکتر یوریک ویلکس)

نظریه سایبرنتیک و دلیل مطرح کردن آن در ارتباط هوش مصنوعی با دین این است که تفکر سایبرنتیک درباره دین به‌طور صریح‌تر و ساده‌تر از نمونه‌های قبلی خود در هوش مصنوعی حرف‌هایی برای گفتن داشت. در ضمن سایبرنتیک تأثیر فراوانی بر حیات فکری در اروپا به‌خصوص در کشور فرانسه بر روی اندیشمندانی از جمله لیوتارد گذاشت. آنها شدیداً تحت تأثیر نظریه سایبرنتیک قرار گرفتند هرچند که تصور آنها اکنون دشوار به نظر می‌رسد چراکه این نظریه در این کشور تقریباً ناپدید شده است (همان).

الهیات دوره رماتیک و فرابشریت (ترابشریت)

جنبش مدرن ترابشریت به این باور اشاره می‌کند که شما می‌توانید انسان‌ها را با استفاده از فناوری توانمندتر سازید که این خود حاصل تغییر و تحول وضعیت بشری با توسعه و ساخت فناوری‌های پیشرفته است که به‌طور گسترده به منظور تقویت عقل و فیزیولوژی بشری در دسترس هستند. بخشی از این تحول فقط به قسمت‌های بدن اشاره می‌کند. تشکیلات دفاعی بسیاری از کشورها در حال حاضر با صرف هزینه‌های بالا مشغولند و تلاش می‌کنند تا سربازانی عالی را بسازند که اعضای بدن تقویت شده‌ای دارند که آنها را در مقایسه با سربازان عادی سریع‌تر و قوی‌تر می‌سازد. اتوماتیک‌کردن کارها در کارخانه‌ها ممکن است چنین نقشی را ایفا کند و انسان‌ها را در قالبی قرار دهد که استخوان‌بندی بیرونی نامیده می‌شوند و عبارت است از اسکلت‌هایی که دور انسان‌ها را پوشانده است تا به انسان این توانایی را دهد به‌عنوان مثال وزن یک تُن را از زمین بلند کند (همان).

بخش سوم: مسئله هوش مصنوعی قوی و الهیات از منظر فلسفه و علوم اجتماعی

در این بخش مسئله هوش مصنوعی قوی و الهیات از منظر فلسفه و علوم اجتماعی بررسی می‌شود و راهکارهای مختلف برای کنترل و نظارت بر رفتار هوش مصنوعی مطرح و بحث می‌شود و چالش‌ها و فرصت‌های ناشی از آن مورد تأمل و پاسخ قرار می‌گیرد.

هوش مصنوعی قوی و امکان آن در مباحث الهیاتی (دکتر جی مورلند)

علم از طریق فلسفه با الهیات و خدااباوری در تعامل است و علم به‌طور مستقیم با الهیات تعاملی ندارد و بنابراین اکنون باید درک کنیم که هوش مصنوعی قوی در علم به چه چیزی در فلسفه ذهن منجر می‌شود و آنچه می‌بینیم این است که هوش مصنوعی قوی معادل کارکردگرایی ماشینی در فلسفه ذهن است.

دو مشکل عمده در کارکرد هوش مصنوعی قوی وجود دارد:

۱. کامپیوترها مجهز به هوش مصنوعی آگاه نیستند.
۲. کامپیوترها به‌معنای واقعی کلمه قادر به تفکر و استدلال نیستند.

نکته دیگر اینکه نه تنها رایانه‌ها آگاه نیستند، بلکه رایانه‌ها موتورهای نحوی هستند نه موتورهای معنایی، یعنی یک موتور نحوی یا ماشین قادر است خط‌خطی یا صداها یا آنچه را که ممکن است علائم صرف بنامیم، طبق قواعدی دستکاری کند و این همان کاری است که کامپیوتر به خوبی انجام می‌دهد.

بنابراین نتیجه این است که کارکردگرایی ماشینی به‌عنوان یک تبیین فلسفی از آگاهی و نفس، یک شکست کامل محسوب می‌شود، چراکه آن ویژگی‌های آگاهی مانند «چه حسی دارد؟»، «دسترس‌ی خصوصی» و «قصیدیت» را از خود نشان نمی‌دهد. هوش مصنوعی قوی، تقلیل‌دهنده آگاهی به امور مادی است و آگاهی و روح را به‌عنوان اموری غیرمادی انکار کرده و از آنها به مثابه یک ماشین و برنامه نرم‌افزاری نام می‌برد، که نوعی تقلیل‌گرایی است و بر خلاف شواهدی که ما نسبت به سرشت انسان واقعی داریم، قابل پذیرش نیست. هوش مصنوعی می‌خواهد ماشین‌های هوشمند درست کند. می‌خواهد حیوانات مصنوعی یا اشخاص مصنوعی و انسان‌های مصنوعی تولید کند.

نظریات ملاصدرا و مسئله جایگزینی هوش انسان (سید محمد سادات منصوری)

گرچه ملاصدرا «ساب سن سوآلیست» و دوگانه انگار جوهری است با توجه به مبانی او می‌توان گفت: هوش مصنوعی قوی امکان‌پذیر است. نتیجه این حرف این است کسی که طرفدار هوش مصنوعی قوی است ضرورتی ندارد به ذهن به‌صورت تابعی نگاه کند؛ یعنی می‌تواند یک نفر فانکشنالیست (کاربردگرایی) نباشد و می‌تواند ریداکشنیست (تقلیل‌گرایی)؛ تقلیل دادن همه مفاهیم به یک چیزی که با باورهای کنونی‌مان سازگاری داشته باشد) هم نباشد و در عین حال هوش مصنوعی قوی را بپذیرد.

الزامات هوش مصنوعی قوی با تاکید بر مواجهه دین اسلام با آن (سید محمد سادات منصوری)

ما باید تقسیم‌بندی ابتدایی در مورد الزامات هوش مصنوعی داشته باشیم. در ابتدا الزامات هوش مصنوعی قوی را با این نظریه که انسان می‌تواند ماشین‌هایی بسازد که همسان با انسان، ذهن داشته باشند و همانند با انسان، دارای ذهن باشند؛ به‌معنای اینکه از یک طرف فهم گزاره‌ای داشته باشند، معنا و محتوا را درک کنند و از سوی دیگر، احساسات داشته

باشند و بتوانند حس کنند و اراده آزاد داشته باشند. اگر ما چنین چیزی را بخواهیم طرح کنیم، یک الزاماتی داریم که این الزامات به الزامات پیش از تولید هوش مصنوعی قوی و پس از تولید هوش مصنوعی تقسیم می‌شود. منظور از الزامات پیش از تولید، آن اموری است که برای تولید هوش مصنوعی لازم است؛ یعنی قبل از اینکه هوش مصنوعی تولید کنیم باید لوازم و ملزوماتی داشته باشد.

ملزومات پیش از تولید را می‌توانیم به دو قسم تقسیم کنیم:

۱. الزامات فناورانه

آنچه در الزامات فناورانه مد نظر است دانش مورد نیاز در ساخت و تولید هوش مصنوعی است.

۲. الزامات نظری

الزامات نظری خود به دو بخش تقسیم می‌گردد:

۱. الزامات پیش از تولید هوش مصنوعی

الزامات نظری پیش از تولید هوش مصنوعی، نظریاتی هستند که پشتوانه نظری ما را برای تولید هوش مصنوعی درست می‌کنند و در واقع مثل تعریف هوش مصنوعی قوی یا بررسی امکان منطقی و نومولوژیک تولید هوش مصنوعی و مانند آن، پشتوانه نظری ما در تولید هوش مصنوعی هستند.

۲. الزامات هوش مصنوعی پس از تولید

الزامات پس از تولید هوش مصنوعی، مواردی است که در مواجهه با هوش مصنوعی باید مورد توجه قرار بگیرد. خود آن موارد هم به دو گروه الزامات نظری و الزامات هنجاری قابل تقسیم هستند.

الزامات نظری: هوش مصنوعی پس از تولید مثل بررسی میزان همسانی یا مطابقت هوش مصنوعی تولید شده؛ یعنی هوش مصنوعی که توسط انسان با حالات ذهنی انسان تولید شده است.

الزامات هنجاری: در خصوص الزامات هنجاری هوش مصنوعی، می‌توانیم به الزامات شرعی و اخلاقی و حقوقی تقسیم کنیم. در الزامات شرعی نوع مواجهه فقیهانه مثلا در خصوص دین اسلام با ربات‌های هوشمند باید مورد توجه قرار بگیرد.

الزامات منطقی مواجهه دین اسلام با هوش مصنوعی

منظور از امکان منطقی چیست؟ منظور از امکان منطقی پاسخ به این پرسش است که آیا وجودش مستلزم تناقض منطقی هست یا نه؟ اگر چیزی وجودش مستلزم تناقض منطقی بود ما می‌گوییم امکان منطقی ندارد ولی اگر وجودش مستلزم تناقض منطقی نبود، می‌گوییم: منطقاً امکان وجود دارد.

الزامات کلامی و الهیاتی هوش مصنوعی

در بحث الزامات کلامی و الهیاتی پرسش در این است که آیا هوش مصنوعی با توحید در خالقیت منافات دارد یا نه؟ ما وقتی موحد هستیم باید توحید را به جنبه‌های مختلفش بپذیریم از جمله اینکه تنها خالق خداوند است و شریکی در خالقیت نیست. ممکن است برخی معتقدان به ادیان و برخی از متکلمان و الهی‌دانان به این پرسش پاسخ مثبت دهند و بگویند که هوش مصنوعی با توحید در خالقیت منافات دارد؛ مثلاً بگویند: اگر زمانی بشر- بتواند ماشین‌هایی بسازد که مانند انسان دارای ذهن باشد معنایش این است که انسان توانایی این را پیدا کرده است تا همتای خدا در خالقیت بشود و به این ترتیب به نظر آنها این توانایی با آموزه‌های توحید در خالقیت در تعارض است. یکی از جهاتی که گاهی پیروان ادیان با امکان هوش مصنوعی قوی مخالفت می‌کنند، همین نکته است که تصور می‌کنند اگر انسان زمانی ربات‌های هوشمند مانند انسان بسازد، شریک خداوند در خالقیت شده و این را یک چالش مهمی با آموزه‌های کلامی خودشان و تفکر دینی‌شان می‌دانند. آموزه‌های فلسفی ما در بحث هوش مصنوعی چه کمکی می‌تواند بکند؟ فلاسفه اسلامی به خصوص در مکتب ملاصدرا بعد از تحلیل‌های عمیق فلسفی در خصوص حقیقت علیت و رابطه خاص علی و معلولی، به این نتیجه می‌رسند که هر معلولی ظهور و نمود کمالاتی دارد که مال علت اوست؛ یعنی آنچه که شما در معلول به‌عنوان یک خوبی یا کمال یا یک صفت مشاهده می‌کنید، چیزی جز ظهور کمالات و صفات علت او نیست. بنابراین معلول تنها کمالات علت خودش را ظاهر می‌کند. از خودش چیزی ندارد. بنابراین طبق آموزه‌های قرآنی و با توجه به توانایی‌های فلسفی اگر روزی انسان توانایی تولید ربات‌هایی همانند انسان را داشته باشد، این کار شرک در خالقیت نخواهد بود و هرگز با توحید در خالقیت در



تعارض نیست. وقتی قرآن تصریح می‌کند: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)؛ ما شما و عمل شما را خلق کردیم (صافات: ۹۶). بنابراین هرچه انسان بسازد می‌توانیم بگوییم مخلوق خداوند است.

الزامات شرعی هوش مصنوعی

ربات‌های هوشمند تا چه حدی ممکن است مشمول الزامات شرعی باشند؟ درجه هوشمندی موجودات به شدت به ذهنمندی واقعی آن‌ها وابسته است. منظور از ذهنمندی واقعی؛ یعنی اعم از آگاهی پدیداری و محتوای گزاره‌ای. هرگاه این ذهنمندی قابل مقایسه با ذهنمندی واقعی یک حشره بود؛ آن را هوشمندی درجه پایین می‌گوییم و هرگاه ذهنمندی واقعی یک ربات، قابل مقایسه با ذهنمندی انسان با هوش برتر بود آن را هوشمندی درجه بالا می‌گوییم. با این تقسیم‌بندی خواهیم گفت که اگر ربات‌های هوشمند از حداقل ذهنمندی برخوردار نبودند همان هوش مصنوعی ضعیف هستند و بنابراین از نظر شرعی هم مثل سایر موجودات بی‌جان با آن‌ها برخورد می‌کنیم، مثلاً مشمول قوانین مالکیت و تجارت می‌شوند. در صورتی که ربات‌های ساخته شده قابل مقایسه با انسان‌های معمولی باشند، می‌توان گفت: مشمول قوانین انسانی منطبق با انسان‌ها هستند و از حقوقی مشابه با انسان‌ها برخوردارند.

اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا با توجه به خطر احتمالی که از جانب هوش مصنوعی قوی ممکن است بشر را تهدید کند و ممکن است یک هوش مصنوعی قوی و شریر انسان‌ها را در سلطه خودش بگیرد؛ اگر چنین اتفاقی رخ بدهد از نظر اخلاقی یا دینی، آیا اصلاً رفتن به سمت هوش مصنوعی کار درستی است؟

عواقب احتمالی هوش مصنوعی قوی (دکتر تیموئی شاتل)

یک خطر واقعی که در هوش مصنوعی قوی وجود دارد این است که ما نمی‌توانیم عواقب احتمالی آن را پیش‌بینی کنیم. هر زمان که ما پیشرفت اساسی در فناوری داشته‌ایم، باید منتظر عواقب پیش‌بینی‌نشده آن نیز باشیم. این احتمال وجود دارد که ما با چیزی مانند تکینگی یا هوش مصنوعی فراری مواجه شویم؛ شما ماشین‌ها را دارید که از ما باهوش‌تر است، این ماشین‌ها سپس روی هوش مصنوعی‌اش کار می‌کند و خودش را بیشتر و بیشتر

بهبود می‌بخشد و آنگاه ممکن است دیگر از کنترل خارج شود. این مسئله سابقه دارد؛ به‌عنوان مثال در فناوری هسته‌ای در دهه ۱۹۳۰ به نظر می‌رسید که به جایی نمی‌رسیم، اما ناگهان ما شاهد بمب‌های اتمی شدیم، البته فکر می‌کنیم این محتمل نیست، اما لازم نیست محتمل باشد. در زمان سوار شدن ماشین کمر بند ایمنی را می‌بندیم با اینکه بعید می‌دانیم که با ماشین تصادف کنیم، در واقع فکر نمی‌کنیم عاقلانه باشد که به دنبال ساختن هوش مصنوعی قوی باشیم، اما نگرانی واقعی وجود دارد.

هوش مصنوعی و تکنولوژی (علیرضا قائمی نیا)

نسبت هوش مصنوعی با دیگر فناوری‌ها (تکنولوژی‌ها) یکی نیست. الان ما فناوری‌های زیادی داریم. همه این فناوری‌ها به یک معنا از هوش مصنوعی سود می‌برند و به یک معنا هوش مصنوعی یک نوع حاکمیت و سلطه بر دیگر فناوری‌ها پیدا کرده است. دلیل این نکته این است که بشر جدید با هوش مصنوعی امروزه فکر می‌کند و این تاحدی قابلیت‌های ذهنی انسان را ضعیف کرده چون به یک معنا بسیاری از فعالیت‌های فکری خودش را مخصوصا در مورد اینکه جامعه را چگونه اداره کند؟ چگونه با دیگران ارتباط برقرار کند؟ چگونه عالم طبیعت را تحت سیطره خودش داشته باشد؟ چگونه سفر داشته باشد؟ همه این امور به یک معنا براساس برنامه‌ریزی و تفکری که در هوش مصنوعی وجود دارد، انجام می‌گیرد و بشر بخش زیادی از کارهای ذهنی خودش را به هوش مصنوعی حواله داده است.

عقاید خوش بینانه در مورد فناوری هوش مصنوعی (دکتر آلیستر مک گراث)

برخی از پیش‌بینی‌ها درباره آینده بسیار خوش‌بینانه هستند و برخی داستان‌های علمی تخیلی آرمانشهری از جمله سریال «Star Trek» در آن دسته قرار می‌گیرند. نمونه دیگر آینده‌پژوهان، آرمان‌شهری هستند که معتقدند حتی اگر از فناوری برای شر استفاده کنیم، در نهایت فناوری‌ها بیشتر از اینکه در امور بد استفاده شود در امور نیک به کار گرفته می‌شوند. آن‌ها هوش مصنوعی را با برق، تلفن همراه، اینترنت مقایسه می‌کنند اما ما از اینکه اوضاع تغییر کند، می‌ترسیم و نگرانیم که این امور برای آسیب استفاده شود، اما بسیاری نسبت به فناوری خوش‌بین هستند و بر این باورند که فناوری بیش از ضرر، نیکی و سود به ارمغان می‌آورد و مطمئن هستند که هوش مصنوعی نیز همین‌گونه خواهد بود.

من سعی می‌کنم از تلقی هرگونه پیشرفت در علم یا فناوری به‌عنوان یک تهدید ذاتی خودداری کنم. بارها بوده است که برخی افراد از پیشرفت‌های علمی احساس خطر کرده‌اند و اغلب همین واکنش باعث ایجاد خصومتی غیر لازم شده است که یک هوش مصنوعی وجود خواهد داشت که به‌طور بالقوه جایگزین خدا خواهد شد.

از طرف دیگر دیدگاه یا اعتقادی که برخی از آینده‌پژوهان سکولار دارند مبنی بر وجود یک هوش مصنوعی که به‌طور بالقوه جایگزین خدای ادیان خواهد شد منجر به نوعی بت‌پرستی خواهد شد و این یک هشدار مشترک برای همهٔ یهودیان و مسیحیان و مسلمانان است که هوش مصنوعی با اینکه هر اندازه که قدرتمند هم باشد در عین حال حاصل دست انسان و تخیل اوست ولی ممکن است روزی توسط عده‌ای این هوش مصنوعی به خدا تبدیل شود و یا خداگونه دانسته شود.

عاقلاً تر این است که بر چشم‌اندازهای کوتاه‌مدت تمرکز کنیم و احتمالاً ما دچار هرج‌ومرج‌هایی خواهیم شد. اما این هرج و مرج‌ها نه به خاطر این است که هوش مصنوعی‌ای که این امور را کنترل می‌کنند به جهت خودخواهی و داشتن اغراضی شبیه انسان‌ها باشد، مانند انسان‌ها بخواهند کنترل دنیا را در دست بگیرند بلکه دلیل این هرج‌ومرج این خواهد بود که هنگامی که ما آن سامانه‌ها را در اختیار هوش مصنوعی قرار می‌دهیم و نظارت حکیمانه انسانی را که لازم است، نسبت به آن‌ها رعایت نمی‌کنیم، این مشکلات پیش می‌آید.

هوش مصنوعی، با ساختن برنامه‌های رایانه‌ای توانمند بر شبیه‌سازی رفتار هوشمند انسان، در پی درک ماهیت هوش انسان است و منظور از آن، توانایی رایانه در حل مشکل یا تصمیم‌گیری در موقعیت است، بدین معنی که خود برنامه، روش حل مشکل را پیدا کند یا با مراجعه به فرآیندهای گوناگون تعریف‌شده در آن، به یک تصمیم برسد. برای شبیه‌سازی هوش انسان به‌صورت مصنوعی معیارهایی وجود دارد، مانند توانایی بر عمومیت بخشیدن و چکیده کردن، شناسایی شباهت‌های میان موقعیت‌های مختلف، انطباق با تحولات، کشف خطاها و اصلاح آنها برای بهبود عملکرد در آینده است.

آثار هوش مصنوعی در دینداری

با پیشرفت تکنولوژی و ارائه مدل‌های مختلف فناوری، مسائل فقهی و دیگر مسائل دینی ایجاد می‌شود که باید نسبت آنها را با دین و زندگی دینی سنجید و بر مبنای آن حرکت کرد تا کمتر در معرض آسیب پدیده‌های نوظهور قرار گرفت. دکتر انبیاپی درباره نسبت زندگی دینی با هوش مصنوعی نکاتی را مطرح نمودند که در ادامه می‌آید.

فرصت‌های هوش مصنوعی در زندگی دینی

استخدام هوش مصنوعی برای استفاده در ادیان مختلف را مشاهده می‌کنیم. بسیاری از مسائل دینی را می‌توان از طریق هوش مصنوعی ارائه کرد و حتی در زمینه مشاوره با توجه به سابقه عملکرد مخاطبین در فضای مجازی می‌توان به تحلیل شخصیتی و روانشناسانه آنان دست پیدا کرد و هوش مصنوعی را بر اساس آن نسخه‌های دینی به مخاطبان ارائه کرد. از دیگر فرصت‌های هوش مصنوعی می‌توان به انجام مناسک دینی توفیقی (بدون قصد قربت)، تبلیغ دینی با فناوری، استنباط احکام دینی، دعا و نیایش و ارتباط سریع و آسان بین جامعه مومنین اشاره کرد.

کارکردهای هوش مصنوعی در اجتهاد (احمد مبلغی)

برخی کارکردهای هوش مصنوعی در ارتباط مسئله اجتهاد:

۱. تجمیع اطلاعات

فقیه در بررسی مسائل فقهی نیازمند اطلاعات است. یکی از اشکالات ما در فقه این است که برای برخی عملیات فقهی یا اجتهادی، اطلاعات کافی و لازم در اختیار نداریم. می‌خواهد همه کار را انجام دهد، آن هم در فرصت کوتاهی، آن هم برخی موضوعات وجود دارد که تطور تاریخی گلوی موضوع را فشرده است، از حالتی به حالتی دیگر و ... همینطور آورده و اصلاً آن را تغییر داده است. موضوع وقتی از بستر تاریخ و از معصوم شروع شده و به اینجا رسیده است، آنقدر رنگ عوض کرده که ما نه از رنگ اولش خبر داریم، نه از رنگ‌پذیری دومش اطلاع داریم. خیلی موضوعات اینگونه هستند، مخصوصاً در تعامل با احادیث و فهم از آنها اینگونه بوده است و یا واژگانی که در نص بوده، چقدر تطور یافته و به ما رسیده و ما بر اساس ذهنیت ساده خودمان به آن نگاه می‌کنیم و آن را توجیه می‌کنیم.



اجتهاد نیاز به اطلاعات دارد. حجم عظیمی از اطلاعات (آن هم گاهی دارای محورهای مختلفی است) را مجتهد باید داشته باشد و با آنها کار کند، هوش مصنوعی کارکردش جمع و پیداکردن اطلاعات است. حتی اطلاعات غیرمستقل را هم می‌تواند پیدا کند. اگر هوش مصنوعی هیچ فایده‌ای جزء همین فایده، کفایت می‌کند. همین که به شما اطلاعات می‌دهد، ذهن شما را می‌دواند. وقتی شما به اطلاعات جدیدی برخورد کردید، ممکن است نگاه جدیدی به روی شما باز شود، ذهنیتان نسبت به مسائل و مسیر اجتهادتان تغییر کند. لذا همین یک کارکردش خیلی مهم است که بتواند اطلاعات را جمع‌آوری کرده و به شما بدهد.

۲. ترکیب اطلاعات

اطلاعات خام و اطلاعات ترکیب شده؛ یعنی اطلاعات حاصل از ترکیب را به دست می‌دهد.

۳. معرفی ماهیت موضوعات جدید

یکی عوامل پویایی در مسائل فقه آگاهی نسبت به موضوعات جدید است. بعد از انقلاب، موضوع‌شناسی کلید خورده است. موضوع‌شناسی هم از آن چیزهایی است که اسمش وجود دارد و خودش نیست! اسمش را مدام می‌آوریم اما واقعیت موضوع‌شناسی چه هست؟ چه روشی دارد؟ چگونه است؟ چه موضوعاتی را ما احراز کنیم؟ چگونه در جهت شناخت موضوع قرار دهیم؟ رابطه موضوع‌شناسی با عناوین فقهی یا مناسبات فقهی چیست؟ در حقیقت ماهیت‌شناسی موضوعات در اختیارمان نیست و گاهی اوقات هم شتاب داریم؛ از یک نفر سؤالی می‌کنیم یا یک کتابی که در دست هست را مطالعه می‌کنیم یا جستجویی در فضای اینترنت داریم و تصور می‌کنیم موضوع‌شناسی انجام شد. اولاً موضوع‌شناسی مراحل دارد، ثانیاً اطلاعاتی هم که بدست می‌آورد باید اطلاعات دقیق‌تری باشد و این اطلاعات با این مقدار از زحمت و مؤونه و هزینه‌ای که شما از حیث وقت و تحقیق می‌گذارید برای اینکه معلومات را به دست آورید، کافی نیست. موضوع‌شناسی نیست! ممکن است برخی موارد آن هم درست باشد اما این موضوع‌شناسی راه صواب نیست و در آن خطا هست. اما بحث اصلی روی چیستی و روش موضوع‌شناسی نیست.

هدف این است؛ هوش مصنوعی قدرت در اختیار گذاشتن لاقابل بخشی از اطلاعات

اساسی ماهوی مهمی که اگر بدانی آنها را، برایتان حقیقت موضوع‌شناسی رخ می‌دهد یا نزدیک به واقعیت موضوع می‌شوید، به‌خصوص در مسائل اجتماعی را دارد. یک موقع موضوع پزشکی است و شاید بتوان سر و ته موضوع را جمع آورد، اما موضوعاتی وجود دارد که موضوعات اجتماعی هستند؛ یعنی عواملی که در شکل‌دهی به این موضوع دخیل است، بیش از یک معلومه‌ای است که از دانشی خاص برمی‌خیزد. معلومه‌های مختلفی است که آنها می‌توانند این واقعیت را نشان دهند، چون عواملی که دخیل هستند کم نیستند، منابع لازم‌الرجوع باید زیاد باشد. مسائل اجتماعی اینگونه است. مسائل اجتماعی به‌گونه‌ای است که اگر شما دقیق موضوع را ندانید و شتاب کنید و موضوع را ببندید و سراغ حکم‌الله بروید، حکمی که می‌دهید، آن حکم مربوط به موضوع ذهنی شماست نه موضوع بیرون اجتماعی. لذا وقتی آن را در جامعه می‌آورید، ممکن است اثر عکس را به دنبال داشته باشد. چون واقعیت اجتماعی، خلق و جعل خداست. وقتی خدا سنن را برای این جامعه جعل کرده، جامعه پیچیده است و هرچه جلوتر می‌رود، پیچیده‌تر می‌شود. اصلاً پیچیدگی، خصلت ذاتی اجتماع است و شما نباید برخلاف جهت سیل، حرکت کنید. جامعه را باید بشناسید، سنن الهی حاکم بر جامعه را باید بدانید و بشناسید. بعد یک موضوعی از دل این جامعه پیچیده‌ای که پدیده‌ها در حال تنازع یا تبادل با هم هستند، برخاسته و آمده روی میز اجتهاد شما و شما می‌خواهید اجتهاد کنید. بعد شما می‌خواهید با ذهنیت‌های اولیه شتاب کنید و بگویید موضوع این است؟! پس آن حکمی که به دست می‌آورید برای همان موضوع ذهنی شماست و ربطی به این موضوع اجتماعی ندارد.

الزامات قرار گرفتن ایران در ده کشور برتر هوش مصنوعی (روح‌الله رحمانی، محسن انبیائی)

شکاف اطلاعاتی: ما به همه اطلاعات یا بخشی از اطلاعات دسترسی نداریم.
شکاف احتمالاتی: یعنی برای احتمالات، شکاف‌ها و نقص‌ها و کاستی‌هایی وجود دارد که آن‌ها را برطرف می‌کند.

شناخت موضوعات معاصر: نقص و شکاف و کاستی در شناخت موضوعات معاصر را پر می‌کند.

ترکیب‌کردن و پیونددادن بین اطلاعات: ترکیب‌کردن و خط و ربط دادن و پیونددادن بین معلومات و اطلاعات است.

سؤال: آنچه که از هوش مصنوعی بیان می‌شود آیا مربوط به وضعیت فعلی هوش مصنوعی است یا روزگاری که هوش مصنوعی به تمامه قابلیت پیدا کرد (که دور از انتظار نیست)؟

پاسخ: این موضوع ابعادی دارد که نیازمند بررسی و تحلیل است اما نگاه چشم‌اندازی اینجانب این است که می‌بایست هوش مصنوعی از معبر هوش انسانی عبور کند. هرچند در آن مقاله دلایلی را ذکر کردم اما نیاز به کنکاش بیشتر دارد. نکته دیگر اینکه: هوش مصنوعی امکان گرفتن داده و پردازش داده دارد نه امکان درک معنا؛ یعنی حتی وقتی برای هوش مصنوعی معنا را تعریف می‌کنیم در شکل‌گرفتن داده و پردازش داده معنا می‌کنیم درحالی‌که فرایند درک معنا در انسان یک فرایند کاملاً انسانی است نه فرایند منطقی.

من از یک کلیدواژه از این کلام امیرالمومنین علیه السلام استفاده کنم که حضرت علی فرمودند: «يَسْتَدَلُّ عَلَىٰ إِذْبَارِ الدُّوَلِ بِأَرْبَعٍ تَضْيِيعِ الْأَصُولِ وَ التَّمَسُّكِ بِالْفُرُوعِ وَ تَقْدِيمِ الْأَزْدَالِ وَ تَأْخِيرِ الْأَفَاضِلِ» (غرر الحکم، ج ۱، ص ۸۰۰)

چهار نشانه برای فروپاشی تمدن‌ها می‌توان یافت، که هر چهار نشانه‌ای که حضرت علیه السلام ذکر کردند، در تمدن غرب شاهد هستیم؛ نپرداختن به اصول، پرداختن به آنچه در انسانیت ما تأثیر چندانی ندارد، ارادل را مقدم‌کردن و اهل فضل را عقب انداختن است. در اصل این مطلب تردیدی نیست که این فروپاشی اتفاق خواهد افتاد، اما چه زمانی این فروپاشی اتفاق خواهد افتاد، معلوم نیست. آیا فروپاشی تمدن غرب همزمان با برپایی دولت کریمه خواهد بود؟ یا بین این دو فاصله است؛ این تمدن باطل از بین می‌رود و تمدن باطل دیگری در شرق غالب می‌شود و بعد تمدن باطل دیگری در قاره دیگری اتفاق خواهد افتاد؟ برای ما خیلی مشخص نیست که چه زمانی اتفاق خواهد افتاد. امیدواریم این فروپاشی نزدیک باشد و فروپاشی آخرین تمدن‌های بشری باشد.

سؤال این است که آیا هوش‌مصنوعی به این فروپاشی کمک خواهد کرد؟

یک سناریو اینست که بله، این فناوری جدید باعث خواهد شد که شکاف طبقاتی بیشتر شود، اطلاعات گنج است که در دست شرکت‌های خاص قرار می‌گیرد. با افزایش شکاف طبقاتی باید منتظر بروز بحران‌های اجتماعی باشیم که بحران‌های اجتماعی به سرنگونی دولت‌ها و چه بسا سرنگونی تمدن منجر شود. این یک احتمال کاملاً موجه است.

یک احتمال بسیار نزدیک بحث فروپاشی تمدن امریکا یا تمدن غرب در آینده نزدیک است؛ اما یک احتمال دیگر این است که فاصله زیادی داشته باشیم، شاید ۱۰۰ سال، شاید ۱۵۰ سال. قرائن نشان می‌دهد که هوش مصنوعی به این فروپاشی کمک خواهد کرد اما چندان نمی‌توان روی این قرائن برنامه‌ریزی ۱۰۰ درصدی داشت، چون در «سیستم‌های آشوبناک»، امکان پیش‌بینی قطعی، در حد صفر است و چه بسا آشوبناک‌ترین سیستمی که بخواهیم معرفی کنیم، فضای سایبر است. قابلیت پیش‌بینی وجود ندارد.

چند وقت پیش دیدم یکی از اساتید صحبت می‌کردند و می‌گفتند که این پایان‌نامه‌نویسی تا پنج سال آینده است، بعد هوش مصنوعی به شکلی خواهد رسید که شما پایان‌نامه دکترا را در پنج دقیقه می‌توانید بنویسید. ایشان با اطمینان کامل چنین مطلبی را بیان می‌کردند. نمی‌دانم که آیا می‌شود با همین اطمینان پیش‌بینی کرد؟ سینمایی «بلید رانر» پیش‌بینی کرده بود که در ۲۰۱۸ ربات‌های انسان‌ها در جامعه هستند به طوری که اصلاً امکان تشخیص آنها وجود نداشته باشد. ما ۲۰۱۸ را رد کردیم و هیچ اتفاقی نیفتاد، هنوز فاصله زیادی وجود دارد. امکان پیش‌بینی قطعی و ۱۰۰ درصد وجود ندارد. بنابراین کاری که باید انجام دهیم این است که تمام سناریوهای ممکن را در نظر بگیریم و همه تخم‌مرغ‌های خود را در یک سبد نگذاریم. اما سبدهای ما چه سبدهایی باشد؟ همانطور که آقای دکتر فرمودند ما همان سبدی که قبلاً انتخاب شده، شکل سبد مشخص است در همان سبدها تخم‌مرغ‌های خودمان را بگذاریم یا بعضی از سبدها کاملاً مشخص است که سوراخ است و وقتی می‌خواهیم تخم‌مرغ‌های خودمان را تقسیم کنیم در این سبدها نگذاریم و ما این نسخه را دیگر پیگیری نکنیم.

مطلبی را مقام معظم رهبری فرمودند که ایران باید جزو ۱۰ قدرت برتر در هوش مصنوعی قرار گیرد. مقدمه‌ای از وضعیتی که ایران در آن قرار دارد؛ در حال حاضر میزان تولیدات علمی ایران (مقالات و کتاب‌ها) رتبه ۱۳، ۱۴، ۱۵ است و البته خیلی به صورت دقیق نمی‌توان این را مشخص کرد، سایت‌های مختلف آمارهای مختلفی داده‌اند، نیچر ایندکس سال ۲۰۲۰ ایران را رتبه ۱۳ می‌داند، سایمگو رتبه ایران را ۱۵ می‌داند. البته این آمار ممکن است ظرف یکی دو سال بالاتر و پایین‌تر رود.

بخش چهارم: بررسی و تحلیلی از بیانات مقام معظم رهبری پیرامون فرارگیری در رتبه‌های برتر در هوش مصنوعی

آیا منظور مقام معظم رهبری که ما جزو ۱۰ رتبه برتر هوش مصنوعی قرار گیریم، صرفاً این است که تعداد مقالات علمی خودمان را در ظرف مدت چند سال افزایش دهیم و به شکلی کشورهای دیگر را پشت سر بگذاریم و جزو قدرت برتر قرار بگیریم؟ یا نه، فرمایش ایشان چیز دیگری است؟ ما به همان شکلی که در تعداد مقالات رتبه نسبتاً خوبی داریم (رتبه ۱۳)، در شاخه‌ها و مؤلفه‌های دیگری که در این زمینه وجود دارد اصلاً وضعیت مطلوبی نداریم؛ در زمینه کاربرد هوش مصنوعی در صنعت، رتبه ۷۵ را داریم. این رتبه؛ یعنی اندکی فاصله با انتهای جدول است، چون بسیاری از کشورها را در این رده‌بندی اصلاً نباید لحاظ کرد، شاید کلاً ۹۰ یا ۹۵ کشور بیشتر در این جدول قرار نگیرند. پس فرمایش رهبری صرفاً این نیست که تعداد مقالات را بالا ببریم. اگر بخواهیم کشوری را به‌عنوان قدرت برتر در هوش مصنوعی بدانیم، چند مؤلفه مختلف وجود دارد که برخی را اشاره می‌کنم:

۱. تولیدات علمی (مقالات): این تنها یک مؤلفه است که اصلاً آئینه خوبی برای نشان دادن واقعیت نیست.
۲. ثبت اختراعات؛
۳. کاربرد هوش مصنوعی یا هر صنعت دیگر؛
۴. نیروی متخصص؛
۵. توجه به خروجی خاصی که آن صنعت می‌خواهد در جامعه بگذارد.

جمع بندی

هوش مصنوعی یک شاخه علمی است که به ساخت ماشین‌هایی می‌پردازد که قادر به تفکر، استدلال، یادگیری و خلاقیت هستند. درباره‌ی تعریف هوش مصنوعی چهار رویکرد مطرح است:

- رویکرد اول: ساخت ماشین‌هایی که مثل آدم‌ها فکر کنند و دارای مغز باشند.
- رویکرد دوم: ساخت ماشین‌هایی که رفتار انسان را تقلید کنند و شبیه انسان‌ها عمل کنند.

رویکرد سوم: ساخت ماشین‌هایی که با استفاده از زبان‌های منطقی تفکر و استدلال را شبیه‌سازی کنند.

رویکرد چهارم: ساخت ماشین‌هایی که به هر نحو مناسب با محیط خود تعامل داشته باشند و از تجربه خود یاد بگیرند.

هوش مصنوعی رابطه نزدیک و پرچنب و جوشی با الهیات و دین دارد. برخی از جنبه‌های این رابطه عبارتند از: هوش مصنوعی منبع قدرت و صولت است و به افزایش دانش، سلطه بر طبیعت و خدایاوری منجر می‌شود. هوش مصنوعی چالش‌های فلسفی، اخلاقی و عقیدتی را برای انسان به وجود می‌آورد. برای مثال، آیا ماشین‌های هوشمند دارای ذات، شخصیت، حق، عقل، احساس، خلاقیت، آگاهی، خودآگاهی، نفس، روح و خداترسی هستند؟ هوش مصنوعی نقش تأثیرگذار در تحولات علم، فرهنگ، سلامت، جامعه، سلامت، حکمرانی، جنگ و صلح دارد. برای مثال، هوش مصنوعی ممکن است به پیدایش فضائل و رفع بلاها کمک کند یا به بروز فساد و نابود شدگان منجر شود. هوش مصنوعی نظام‌های فکر و عقیدات جدید را در بین افراد پخش می‌کند. برای مثال، ترابشرگرایان (transhumanists) معتقدند که انسان‌ها می‌توانند با استفاده از فناوری‌های هوش مصنوعی خود را توانمندتر و فرابشری (posthuman) کنند.

به‌طور کلی، برای ساخت و تولید هوش مصنوعی، نیاز به دانش و مهارت‌های مختلفی است که در زمینه‌های علمی، فنی، نظری، هنجاری و کاربردی قابل تقسیم‌بندی هستند. برخی از این الزامات عبارتند از:

الزامات علمی: شامل دانش و تسلط بر رشته‌های علمی مرتبط با هوش مصنوعی مثل ریاضیات، آمار، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، علوم شناختی.

الزامات فنی: شامل دانش و تسلط بر زبان‌ها، ابزارها، پروتکل‌ها و استانداردهای فناوریانه مرتبط با هوش مصنوعی مثل برنامه‌نویسی، الگوریتم‌ها، سخت‌افزارها، نرم‌افزارها، شبکه‌ها، امنیت و غیره.

الزامات نظری: شامل دانش و تسلط بر نظریات و مفاهیم پایه‌ای هوش مصنوعی مثل تعریف هوش مصنوعی، روش‌های چالش تورینگ، روابط هوش مصنوعی با عقل و ذهن،

انواع هوش مصنوعی (ضعیف، قوی، عمومی و خاص)، روش‌های پژوهش و تولید هوش مصنوعی (سمبل‌گرایانه، اتصال‌گرایانه، تکامل‌گرایانه) و غیره.

الزامات هنجاری: شامل دانش و تسلط بر قوانین و اصول هنجاری مرتبط با انواع هوش مصنوعی قانون‌های حقوقی، اخلاق حرفه‌ای، شئون شرعی و دینی، اثرات جامعه‌شناختی و فرهنگی، چالش‌های فلسفی و الهیاتی و غیره.

الزامات کاربرد: شامل دانش و تسلط بر کاربردها و زمینه‌های استفاده از هوش مصنوعی مثل صنعت، کسب و کار، آموزش، پزشکی، نظامی، بازی‌سازی و غیره. البته لازم به ذکر است که این الزامات به صورت جداگانه قابل در نظر گرفتن نیستند و برای ساخت و تولید هوش مصنوعی، نیاز به هماهنگی و تعامل بین آن‌ها وجود دارد. همچنین این الزامات ممکن است با توجه به پیشرفت‌ها و تحولات علمی و فناورانه در زمان و مکان متفاوت باشند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغة

نشست‌ها

۱. رحمانی، روح‌الله؛ انبیائی، محسن، نشست «الزامات قرار گیری ایران در بین ده کشور برتر در هوش مصنوعی»، ۱۴۰۰.
۲. سادات منصوری، سید محمد، نشست «کارکرد هوش مصنوعی در اجتهاد» ۲۲ آبان ۱۴۰۰.
۳. سادات منصوری، سید محمد، نشست «هوش مصنوعی و پدیده آگاهی»، ۸ آبان ۱۴۰۰.
۴. شاتل، تیموئی، نشست «هوش مصنوعی و دین در مسیحیت»، ۲۲ آبان ۱۴۰۰.
۵. قائمی نیا، علیرضا، نشست «خداباوری و هوش مصنوعی» ۶ آذر ۱۴۰۰.
۶. مورلند، جی، نشست «هوش مصنوعی قوی و امکانش در مباحث الهیات»، ۸ آبان ۱۴۰۰.
۷. مینایی، بهروز، نشست «آشنایی با هوش مصنوعی و نقاط تلاقی آن با الهیات»، ۲۴ مهر ۱۴۰۰.
۸. ویلکس، یوریس، نشست «هوش مصنوعی و دین»، ۲۴ مهرماه ۱۴۰۰.



پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب / گروه تاریخ*

اشاره

فصلنامه پاسخ با توجه به رسالت مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه بر آن است تا یک بخش از نشریه را به درج تعدادی از پرسش‌ها و شبهات مطرح در موضوعات مختلف که در گروه‌های علمی این مرکز بررسی و پاسخ داده شده اختصاص دهد. در این بخش به اختصار حاصل برخی از این پژوهش‌ها برای استفاده پژوهشگران محترم و مخاطبان عزیز نشریه پاسخ ارائه می‌گردد.

شبهه اول: کمک علی و فاطمه به مستمندان، ضایع کردن حق فرزندان

برخی می‌گویند: «اگر کسی غذای زن و فرزندان خردسال خود را سه شبانه روز به یک گردن کلفت مفتخور بدهد، این کار غیرشرعی و غیرعاقلانه است؟!»

پاسخ شبهه

داستان ایثار امام علی علیه السلام و خانواده آن حضرت، طبق نقل مشهور به این صورت است: حسنین علیهم السلام، مریض شدند؛ علی و فاطمه علیهم السلام، نذر کردند که اگر فرزندانشان خوب شوند، سه روز روزه بگیرند؛ خدا آنها را شفا داد؛ آنان به منظور ادای نذر خویش روزه گرفتند؛ هنگام افطار روز اول، مسکینی در خانه رازد؛ امام علی، فاطمه و حسنین علیهم السلام، همگی نان

*. گروهی از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه.

خود را به فقیر دادند و به آب افطار کردند؛ روز دوم نیز روزه داشتند و هنگام افطار، یتیمی در خانه آمد و غذای خویش را به او دادند و روز سوم نیز به همین صورت، غذای خویش را به اسیری بخشیدند (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۶)؛ این ایثار و فداکاری، سبب نزول آیاتی از قرآن کریم در تحسین این خانواده مکرم شد: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا؛ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا؛ يَوْفُونَ بِالَّذِينَ يَخَافُونَ يُومًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا؛ وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا؛ إِمَّا نَطْعمُكُمْ لِيُوجِبَ اللَّهُ لَكُمْ أَجْرًا وَأَلَا تَشْكُرُونَ؛ إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا؛ فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا»؛ ابرار (نیکان) از جامی می‌نوشند که با عطر خوشی آمیخته است؛ از چشمه‌ای که بندگان خاص خدا از آن می‌نوشند؛ و از هر جا بخواهند، آن را جاری می‌سازند؛ آنها به نذر خود وفا می‌کنند و از روزی که عذابش گسترده است، می‌ترسند؛ و غذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند، به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند؛ (و می‌گویند): ما شما را برای خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداش و تشکری از شما نمی‌خواهیم؛ ما از پروردگاران خائفیم، در آن روز که عبوس و شدید است؛ از این رو، خداوند آنها را از شر آن روز ننگه می‌دارد و از آنها استقبال می‌کند، در حالی که شادمان و مسرورند (انسان: ۵ - ۱۱).

این داستان و آیات قرآن نشان می‌دهند که اولاً افرادی که امام علی و همسر - و فرزندانش علیهم‌السلام، غذای خویش را به آنان بخشیدند، افراد گردن کلفت مفت خوری نبودند، بلکه افرادی نیازمند و فقیر بوده‌اند؛ ثانیاً امام علی علیه‌السلام تنها غذای خویش را به ایشان بخشیده و همسر و فرزندان آن حضرت، خودشان داوطلبانه به آن بزرگوار، اقتدا کرده و آنان نیز غذای خویش را بخشیده‌اند؛ ثالثاً این بخشش اگر عملی نادرست و غیر عقلی بود، هرگز خداوند آن را مورد تشویق و تمجید قرار نمی‌داد، بلکه آن را مذمت می‌کرد که چرا شما با اینکه خودتان احتیاج داشتید، غذای خویش را بخشیدید؟

سؤالی که در اینجا مطرح است، این است که آیا انسان تنها باید به فکر زن و بچه خویش باشد و کاری به فقرا و نیازمندان جامعه نداشته باشد؛ مگر در دستورات دینی نیامده که بنی آدم اعضای یک پیکرند؛ مگر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، فرموده است: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ

فِي تَوَادُّدِهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَ الْحُمَى»؛ مَثَلُ اهل ايمان مَثَلُ يَك پيكر است؛ آنها به منزله اجزای يك پيكرند كه اگر عضوی به درد آید، سایر عضوها با تب و بیداری با او همدردی می‌کنند (اهوازی کوفی، المؤمن، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹).

همچنین مگر آن حضرت نفرموده: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادى يا لِمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ هرکسی كه بشنود، مردی استغاثه می‌کند و مسلمانان را به كمك می‌طلبد و او را اجابت نکند و جواب ندهد، او مسلمان نیست؟ (کلینی، کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۴). بنابراین، در منطق اسلام، سایر اعضای جامعه نیز هر چند عضو خانواده ما نباشند، ما باید همانند اعضای خانواده خویش آنان را در نظر بگیریم و به آنان كمك کنیم.

شبهه دوم: عدم امکان فاش نشدن محل قبر فاطمه علیها السلام

این يك اصل مسلم تاریخی و تجربی است كه هر گاه انسان رازش را به دیگری گفت، آن راز بین مردم پخش می‌شود. شیعه معتقد است كه در تشییع شبانه حضرت فاطمه علیها السلام، حضرت علی، سلمان فارسی، زبیر، اسماء و ابن عباس حاضر بوده‌اند؛ چگونه ممكن است كه این افراد محل دفن را به هیچ كس نگفته باشند؟ با اینکه بعضاً روابط خوبی هم با خلفا داشته‌اند! یا اینکه بعدها با علی دشمن شدند باید محل قبر را فاش می‌کردند!

پاسخ شبهه

در پاسخ به این پرسش باید به دو نکته مهم توجه داشت:

نکته اول: از کوششی كه در پنهان داشتن قبر حضرت زهرا علیها السلام به كار برده شده، معلوم می‌شود كه خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله در این باره، نگرانی‌هایی داشتند. يك قسمت از این نگرانی‌ها به خاطر اجرای وصیت حضرت زهرا علیها السلام بوده، زیرا آن حضرت نخواست به كسانی كه از آنان ناخشنود بود، در تشییع جنازه، نماز و مراسم دفن او حاضر شوند (امین، اعیان الشیعه، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۲۱). اما چرا آثار قبر را از میان برده‌اند و یا چرا پس از به خاک سپردن او صورت هفت یا چهل قبر در گورستان بقیع و یا در خانه او ساخته‌اند؟ چرا این همه اصرار

در پنهان داشتن مزار او به کار رفته است؟ موجب این مخفی کاری چیز دیگری است؛ همان سببی که آن بانوی بزرگوار به زنان عیادت‌کننده فرمود: «دنایای شما را دوست نمی‌دارم و از مردان شما بیزارم» (طبرسی، الإحتجاج، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۸) پس پنهان داشتن قبر دختر پیامبر ﷺ ناخشنودی او را از کسانی نشان می‌دهد و پیدا است که ایشان می‌خواست با این کار ناخشنودی‌اش را آشکار سازد (سبحانی، زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۶۵). نکته دوم؛ نحوه خاکسپاری و به‌ویژه محل دفن حضرت زهرا علیها السلام در تاریخ اسلام و به تبع آن تاریخ شیعه، مبهم است و اگر چه مورخان و محققان تاریخ اسلام در این‌باره مباحثی را مطرح کرده‌اند.

به دلیل جایگاه و محبوبیت دختر پیامبر ﷺ نزد عموم مسلمانان، شخصیت‌های مهم و صاحب قدرت آن زمان قصد شرکت در مراسم ایشان را داشتند، لیکن فاطمه علیها السلام نمی‌خواست افرادی که از آنان ناخشنود بود، در مراسم غسل و دفن او حاضر باشند. بر اساس گزارش‌های متعدد، عایشه از اولین کسانی بود که بعد از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، به منزل ایشان مراجعه کرد، اما اسما، بنا بر وصیت آن حضرت به کسی اجازه ورود نمی‌داد.

در باره تشییع جنازه حضرت زهرا علیها السلام مورخان نوشته‌اند، که چون مردم از درگذشت حضرت آگاه شدند، اجتماع کرده و گریه می‌کردند و انتظار بیرون آمدن جنازه را می‌کشیدند که ابوذر بیرون آمد و گفت: تشییع جنازه به تأخیر افتاد. مردم پراکنده شدند و برگشتند (فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۱۴۲۳ق، ۱۵۲-۱۵۱). بنا بر نقل شیخ عباس قمی چون پاسی از شب گذشت و دیده‌ها به خواب رفت، حضرت علی، امام حسن و امام حسین علیهم السلام عمار، مقداد، عقیل، ابوذر، سلمان، عقیل، بُریده و گروهی از بنی‌هاشم بر جنازه فاطمه علیها السلام نماز خواندند و شبانه او را دفن کردند (شیخ عباس قمی، منتهی الامال، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۳۳۸). روشن است که چون حضرت را در خانه خود دفن کردند، تشییع جنازه به صورت متعارف انجام نشده است.

در بعضی از گزارش‌ها به جای تشییع، از شرکت‌کنندگان در نماز میت برای آن حضرت یاد کرده‌اند (کشی، رجال کشی، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ص ۳۳-۳۴؛ صدوق، الخصال، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶۱).

مورخانی نیز این افراد را از حاضران در نماز دانسته‌اند (فتال نیشابوری، روضة الواعین، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۲). اگر این گزارش‌ها را بپذیریم این افراد تنها در نماز شرکت داشته‌اند. از طرف دیگر باید گفت از افرادی که در متن شبهه آمده و در تشییع جنازه حضرت زهرا علیها السلام حاضر بودند افرادی مانند سلمان، ابوذر، مقداد و عمار که صاحبان سر و محرمان امام علی علیه السلام بودند و درباره عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و عقیل برادر امیرالمؤمنین و یا حتی زبیربن عوام نیز باید گفت آنان از خویشاوندان امام بودند؛ خویشاوندی و یا وفادارای به اقتضائات قبیله‌ای سبب می‌شد که قبر حضرت زهرا علیها السلام را فاش نکنند. در مجموع حضرت زهرا علیها السلام دور از چشم حقی ناشناسان به خاک رفت و حتی مزار او پنهان شد و این پنهان داشتن قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله ناخشنود بودن او را از ستمگران نشان می‌دهد.

شبهه سوم: ادعای دروغ شیعه درباره زدن حضرت زهرا علیها السلام

ضرب و شتم زن حتی در بین اعراب جاهلی و پس از آن در میان مسلمانان قبیح بوده و ادعای شیعه درباره زده شدن زهرا علیها السلام توسط عوامل خلیفه در صدر اسلام کذب است.

پاسخ شبهه

حمله به بیت حضرت فاطمه علیها السلام از مسلمات تاریخ اسلام است و جای هیچ گونه ظن و گمان نیست «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۳۶).

۱. ابن قتیبه دینوری: ابوبکر دید عده‌ای بیعت نکردند؛ از عمر در این باره توضیح خواست؛ وی گفت: جماعتی در خانه علی اجتماع کرده‌اند؛ به دستور خلیفه اول، عمر و یک عده‌ای حرکت کردند، وی در مقابل درب خانه علی، فریاد زد، بیرون بیایید وگرنه، خانه را بر شما می‌سوزانم؛ زبیر از خانه بیرون آمد درحالی‌که شمشیرش به دستش بود، پایش لغزید و زمین خورد، چون زبیر آدم شجاعی بود، پریدند شمشیرش را گرفتند و به سنگ زدند... (دینوری، الامامه والسیاسة، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳؛ حمود، أبهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۷۴).

۲. عبدالکریم بن احمد شافعی شهرستانی (۵۴۸ - ۴۷۹ ق) نقل کرده است: «إِنَّ عُمَرَ ضَرَبَ بَطْنَ فَاطِمَةَ، يَوْمَ الْبَيْعَةِ حَتَّى أَلْقَتْ أَلْجَنِينَ مِنْ بَطْنِهَا» (شهرستانی، الملل و النحل، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۵۷)؛ به راستی عمر در روز بیعت، ضربتی به فاطمه علیها السلام وارد کرد که بر اثر آن، جنین خویش را سقط نمود.»

۳. همین قول را اسفرائینی (متوفای ۴۲۹ ق) به نظم نسبت داده و گفته است که او قائل بود: «أَنَّ عُمَرَ ضَرَبَ فَاطِمَةَ وَ مَنَعَ مِيرَاثَ الْعِثْرَةِ؛ عَمَرَ فَاطِمَةَ علیها السلام رَا زِدَ وَ اِزْ اِثْرَ اَهْلِ بَيْتِ علیهم السلام جُلُوبِیْرِ كَرْدَ» (إسفرائینی، الفرقی بین الفرق، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۰۷).

۴. صفدی یکی دیگر از علمای اهل سنت می‌گوید: «إِنَّ عُمَرَ ضَرَبَ بَطْنَ فَاطِمَةَ يَوْمَ الْبَيْعَةِ، حَتَّى أَلْقَتْ أَلْمُحْسِنَ مِنْ بَطْنِهَا؛ بِه رَاسْتِی عَمْرَ اَنْ چنان فاطمه علیها السلام را در روز بیعت زد که محسن را سقط نمود» (صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۴۲۰ ق، ج ۵، ص ۳۴۷؛ ر.ک: قمی، سفینه البحار، ۱۳۹۶ ش، ج ۲، ص ۲۹۲).

۵. مقاتل بن عطیه: ابوبکر بعد از آنکه با تهدید و ترساندن و شمشیر از مردم بیعت گرفت، عمر و قنقد و جماعتی را به درب خانه علی و زهرا علیهم السلام فرستاد؛ عمر هیزم را در خانه فاطمه جمع نمود و درب خانه را به آتش کشید؛ هنگامی که فاطمه زهرا علیها السلام پشت در آمد، عمر و اصحاب او جمع شدند و عمر آن چنان حضرت فاطمه علیها السلام را پشت در فشار داد که فرزندش را سقط نمود و میخ در به سینه حضرت فرو رفت (و بر اثر آن صدمات) حضرت به (بستر) بیماری افتاد تا آنکه از دنیا رفت» (همان).

۶. ابن ابی الحدید نقل نموده است: «ابوالعاص، شوهر زینب، دختر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ از طرف مسلمانان به اسارت گرفته شد؛ ولی بعداً مانند اسیران دیگر آزاد شد؛ ابوالعاص به آن حضرت وعده داد که پس از مراجعت به مکه، وسائل مسافرت زینب را به مدینه فراهم سازد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله به زید حارثه و گروهی از انصار، مأموریت داد که در هشت مایلی مکه توقف کنند و هر موقع کجاوه زینب به آن جا رسید، او را به مدینه بیاورند؛ قریش از خروج دختر آن حضرت از مکه آگاه شدند؛ گروهی تصمیم گرفتند که او را از نیمه راه بازگردانند؛ هبار ابن الاسود با گروهی خود را به کجاوه زینب رساند و نیزه خود را بر کجاوه کوبید؛ از ترس آن، زینب، کودکی را که در رحم داشت، سقط کرد و به مکه بازگشت؛

پیامبر ﷺ از شنیدن این خبر سخت ناراحت شد و در فتح مکه (با اینکه همه را بخشید و آزاد نمود) خون قاتل فرزند زینب را مباح شمرد».

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «من این جریان را برای استادم ابوجعفر نقیب خواندم، او گفت: وقتی که پیامبر ﷺ خون کسی که دخترش زینب را ترسانید و او سقط جنین کرد را مباح شمرد، قطعاً اگر زنده بود، خون کسانی را که دخترش فاطمه را ترسانیدند که باعث شد فرزندش (محسن) را سقط کند، حتماً مباح می‌شمرد».

ابن ابی‌الحدید می‌گوید، به استادم گفتم: «آیا از شما نقل کنم آن چه را مردم می‌گویند که فاطمه بر اثر ترس (و ضرباتی که بر او وارد شد) فرزندش را از دست داد؟ پس گفت: نه! از طرف من نقل نکن! و همین‌طور رد و بطلان آن را نیز از طرف من نقل نکن! چون اخبار در این زمینه متعارض است» (ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۹۳).

ابن‌ابی‌الحدید نیز در قسمتی از کلامش اعتراف می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: «علی آن جَمَاعَةً مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ قَدْ رَوَوْا نَحْوَهُ؛ گروهی از اهل حدیث (از اهل سنت نیز) مانند آن چه را شیعیان می‌گویند نقل کرده‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۱).

۷. سکونی یکی از راویان اهل سنت است؛ او می‌گوید: «نزد امام صادق رفتیم؛ درحالی‌که غمگین و ناراحت بودم؛ فرمود: ای سکونی! چرا ناراحتی؟! گفتم: خداوند فرزند دختری به من داده (از اینکه فرزندم پسر نبوده و دختر است، ناراحتم)؛ حضرت فرمود: ای سکونی! سنگینی دختری را زمین بر می‌دارد و روزی او بر خداوند است و بر غیر اجل شما زندگی می‌کند و از رزق شما نمی‌خورد (پس چرا ناراحتی؟)».

سکونی می‌گوید: وقتی دختردار شدم نامش را فاطمه نهادم و امام صادق فرمود هرگز او را کتک نزن و... در ادامه فرمود: سبب وفات (و شهادت) فاطمه ضربتی بود که قنفذ، غلام فلانی (یعنی عمر) بر او وارد ساخت (حائری، شجره طوبی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۷)؛ البته سکونی به دلایل مختلف به جای نام عمر از کلمه مبهم «فلانی» استفاده کرده است.

اما ابوبصیر نیز گوید: «سبب فوت فاطمه علیها السلام ضرباتی بود که قنفذ، غلام عمر با غلاف شمشیر بر آن حضرت به فرمان عمر زد که محسن هم سقط شد وی زد» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۳۶۳ش، ج ۴۳، ص ۱۷۰).

۸. بلاذری نوشته «عبّاس به علی علیه السلام گفت: چه چیزی عمر را مانع شد که از قنفذ هم مانند سایر کارگزارانش غرامت بگیرد؟ حضرت نگاهی به اطرافیانش کرد و چشمانش پر از اشک شد و فرمود: عمر خواست بدین وسیله از قنفذ به خاطر ضربتی که با تازیانه به فاطمه علیها السلام زد، تشکر کرده باشد؛ همان ضربتی که فاطمه علیها السلام با آن، از دنیا رفت؛ در حالی که اثر آن بر بازویش مانند دستبند باقی مانده بود» (بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۸۸م، ص ۹۰ و ۲۲۶ و ۳۹۲؛ هلالی، اسرار آل محمد، ۱۴۱۶ق، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۲).

۹. طبری نقل می‌کند: « همه با ابی‌بکر بیعت کردند، علی خودداری کرد سپس به خانه علی حمله نموده و به زور به بیعت بردند و تهدید به آتش زدن کردند» (طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۴۳؛ ابھی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰)^[۱]

۱۰. مسعودی گوید: « هجوم بردند خانه خانه سیده زنان را ضربه زدند و فرزندش محسن را سقط نمودند پس هجوم آوردند بر علی علیه السلام و در خانه‌اش را سوزانیدند و آن حضرت را با اکراه و اجبار از خانه بیرون کشیدند و سیده زنان فاطمه علیها السلام را میان در و دیوار فشار دادند تا محسن خود را سقط کرد.

۱۱. ذهبی نیز به صراحت می‌گوید: عمر بن خطاب، حضرت فاطمه علیها السلام را چنان زد که محسن بن علی علیه السلام کشته شد: «أَنَّ عُمَرَ رَفَسَ فَاطِمَةَ علیها السلام حَتَّى أَسْقَطَتْ مُحْسِنًا» (سیر أعلام النبلاء، ذهبی، ج ۱۵، ص ۵۷۸؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۳۹؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۶۸)^[۱]

با توجه به گزارشات منابع اهل سنت در این موضوع هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این واقعه تلخ روی داده است.

شبهه چهارم: ناسازگاری بیماری حضرت زهرا علیها السلام با رفت و آمد ایشان به منزل اصحاب برای بیعت

درباره شهادت حضرت زهرا علیها السلام در برخی شبکه‌ها و سایت‌ها و فضای مجازی شبهه شده است که آن حضرت چطور بعد از ضربه خوردن در ماجرای بیعت شب‌ها درب منازل اصحاب می‌رفته و یا چگونه در مسجد خطبه ایراد کرده است و یا اینکه با این حال بیمارش چگونه به بقیع می‌رفته و برای پیامبر صلی الله علیه و آله گریه می‌کردند؟ پس اگر حضرت زهرا به خاطر هجوم به خانه‌اش بیمار بوده و محسنش سقط شده می‌توانسته این کارها را انجام دهد و یا اگر این کارها را کرده پس قضیه هجوم و سقط محسن افسانه هست.

پاسخ شبهه

درباره هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام در منابع متعدد شیعه و سنی آن اندازه روایت نقل شده است که جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند و تنها چیزی که باید درباره این شبهه به آن پرداخته شود، این است که حضرت زهرا علیها السلام چه زمانی به درب منازل اصحاب رفتند و چه زمانی در مسجد خطبه ایراد نمودند و کی در خانه مورد هجوم قرار گرفتند؟ که اگر تاریخ هر کدام به صورت مجزا روشن شود معلوم می‌شود که بین سقط حضرت محسن علیه السلام و بیماری حضرت زهرا علیها السلام و حمایت‌های حضرت، از امام و ولی خود هیچ منافاتی ندارد. با مراجعه به تاریخ و بررسی مسائل بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در می‌یابیم که بعد از رحلت حضرت حوادثی رخ داد که در طول هم بودند. که یکی از این حوادث هجوم به خانه حضرت زهرا بوده است. بنا بر روایت‌های نقل شده از مورخان و علمای شیعه و سنی هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام پس از وقایع زیر صورت پذیرفت.

۱ - اعزام سپاه اُسامه که پیامبر صلی الله علیه و آله در حال حیات خویش به اعزام آن تأکید فراوان داشتند. در حیات آن حضرت تخلف کردند ولی بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از اعزام سپاه اُسامه بعنوان اولین اقدام ابی‌بکر بن‌ابی‌قحافه یاد می‌کنند. حالا اینجا شاهد، يك نکته خاص است و آن اینکه شخصی است به نام بُریده بن حُصیب آسملی از بنی‌اسلم، که حامل پرچمی بوده که پیامبر صلی الله علیه و آله برای اُسامه بسته بودند و ابوبکر نیز او را همراه اُسامه اعزام می‌کند و این

شخص در جریان هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام حضور داشته و از مدافعان حضرت بوده است. بنابراین هجوم بعد قضیه اعزام سپاه و برگشت آن بوده است (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۵۰ - ۷۸).

طبق برخی شواهد هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام بعد از برگشت سپاه اسامه صورت گرفته است. می‌دانیم که رسول خدا صلی الله علیه و آله در اواخر عمر، دستور اعزام سپاه اسامه را به شام با تأکید صادر کردند. اما مشهور آن است که قصد پیامبر صلی الله علیه و آله از آماده‌سازی سپاه اسامه، دور نمودن مخالفان از مرکز حکومت اسلامی و نیز مقابله با پیشروی دشمن به مرکز اسلام بوده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در يك جا به این قصد پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده است (طبری، المسترشد، [بی‌تا]، ص ۴۱۱ - ۴۱۲) و بر این اساس، علمای شیعه با صراحت و به طور قطعی هدف پیامبر صلی الله علیه و آله را از تجهیز سپاه اسامه را این گونه تحلیل می‌کنند که قصد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این بوده که با تجهیز سپاه اسامه، کسانی را که در صدد بودند به وصیت مؤکد و مکرر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از اوایل بعثت تا روز رحلتشان در مورد جانشینی و وصایت و خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام، عمل نکنند، ضمن سپاه اسامه از مدینه خارج کند و مسئله جانشینی امیرالمؤمنین علیه السلام تثبیت و مستقر شود به‌گونه‌ای که بعد از برگشت آنها امر خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام تمام شده باشد (شیخ مفید، الارشاد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

مطابق آنچه طبری گفته، مدت رفت و برگشت سپاه اسامه ۴۰ روز بوده است (طبری، تاریخ الامم و الملوك، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۴۱). بنابراین با احتساب گذشتن چند روز از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سپس اعزام سپاه اسامه و نیز چند روز پس از بازگشت اسامه و رفتن بُریده به قبیله‌اش و آمدن آنان به مدینه، هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام که پس از جریان بُریده بوده است حداقل باید ۵۰ روز بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد و بر این اساس اینکه غالباً زمان این هجوم و شهادت حضرت محسن علیه السلام در روزهای اول ربیع الاول گفته می‌شود، نمی‌تواند درست باشد.

۲ - چگونگی راه رفتن حضرت فاطمه علیها السلام به سوی مسجد برای ایراد خطبه فدکیه، شاهد دیگری برای این مدعاست. بنا به نقل جوهری و ابن‌ابی‌الحدید، ده روز پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله ابوبکر فدک را غصب کرد، حادثه غصب فدک قبل از جریان بیعت گرفتن است.

در توصیف چگونگی آمدن حضرت فاطمه علیها السلام به مسجد برای ایراد خطبه فدکیه آمده است که آن حضرت با پوشش کامل در میان جمعی از زنان در حالی که چادرش بر اثر بلندی به زیر پاهایش می‌رفت و همچون رسول خدا صلی الله علیه و آله راه می‌رفت، به مسجد آمد (جوهری، السقیفة و الفدک، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۸۷ق، ج ۱۶، ص ۲۶۳). با توجه به این تعبیر که: «ما تخرم من مشیه رسول الله؛ راه رفتنش هیچ تفاوتی با راه رفتن رسول خدا صلی الله علیه و آله نداشت»، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تا هنگام ایراد خطبه، هنوز هجمه‌ای به خانه حضرت فاطمه علیها السلام صورت نگرفته بود، زیرا در صورت حمله و مضروب شدن آن حضرت، نوع حرکت او نمی‌تواند استمداد و رفتن به خانه انصار همانند خطبه و سخنرانی‌ها قبل از هجوم اصلی باشد که اتفاقات بیشتر در این هجوم اتفاق افتاد، البته در روایات آمده است که حضرت بر مرکب سوار شده و بر در خانه انصار می‌رفتند، اما رفتن ایشان به بقیع نیز اگر بعد از هجوم سوم است در نزدیکی بقیع حضرت خانه جداگانه داشت، همچنانکه در طبقات ذکر شده است که حضرت زهرا علیها السلام دو خانه داشته است که محل زندگی آن بزرگوار بیشتر در خانه دومی بوده که توسط حارثه بن نعمان به پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا علیها السلام بخشیده شده بود (ابن سعد، طبقات الکبری، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۲۰).

بنا بر نقل سلمان فارسی، پس از غصب خلافت و فدک، امیرالمؤمنین علیه السلام همراه حضرت فاطمه علیها السلام و حسنین شب هنگام به در خانه مهاجران و انصار رفته و آنان را به همراهی برای بازپس‌گیری حق خویش فراخواندند. از آنجا که بنا بر روایت سلمان، پس از حمله مهاجران به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و واقعه سقط جنین، آن حضرت به‌طور مداوم و پیوسته بستری بود (هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۳)، تا اینکه به شهادت رسید، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تا زمان ملاقات‌های شبانه آن حضرت با مهاجر و انصار، هنوز حمله‌ای به خانه او صورت نگرفته بود؛ زیرا در صورت وقوع حمله، آن حضرت دیگر توان رفتن به در خانه تعداد زیاد مهاجران و انصار (حتی فقط اهل بدر)^(۲) را نداشت.

از بررسی مجموع حوادث و از کنار هم نهادن آنها، به‌ویژه حضور بریده در سپاه اسامه و خودداری وی از بیعت با ابی‌بکر، پس از بازگشت از مؤته، می‌توان نتیجه گرفت که حمله

و هجوم به خانه علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام که در پی آن، بیعت اجباری از علی علیه السلام صورت گرفت، حدود، ۵۰ روز پس از رحلت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بوده است، و این وقایع نشان می‌دهد که امیرمؤمنان علیه السلام و جمعی از بنی‌هاشم در این مدت، مقاومت کرده و درخانه علی تحصن نموده و از بیعت امتناع نموده و در نهایت، بیعت او با تأخیر و اکراه و وضعی که فرموده است صورت گرفته است، در این بیعت‌گیری بود که فاطمه علیها السلام آسیب شدید دید و خانه علی علیه السلام مورد هجوم قرار گرفت .

بنا بر روایت سلمان، پس از حمله مهاجمان به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و واقعه سقط جنین، آن حضرت به‌طور مداوم و پیوسته بستری بود تا به شهادت رسید (هلالی، کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۳).

شبهه پنجم: مرگ فاطمه، به دلیل بیماری نه قتل

اهل سنت به علت خدشه‌دار نشدن شخصیت خلیفه اول، می‌گویند حضرت زهرا علیها السلام با اینکه در درگیری مجروح شده، ولی مرگش بر اثر آن نبوده بلکه با مرگ طبیعی از دنیا رفته است.

پاسخ شبهه

فاطمه علیها السلام در سن جوانی بود که پدر رحلت نمود، آنچه او را صدمه زد، وقایع بعد از رحلت و جریان غصب فدک و اخراج کردن کارگران حضرت از باغ توسط مأموران خلیفه و بعد از آن سقیفه و بیعت‌گیری است که در این وقایع هیچ تردیدی وجود ندارد؛ گرفتن بیعت از بنی‌هاشم که در خانه علی برای خودداری و اعتراض به بیعت و دفاع از حق علی جمع شده بودند، منجر به درگیری و خشونت و در نهایت صدمه دیدن دختر پیامبر گردید که منجر به شهادت شد.

۱ - حضرت فاطمه زهرا علیها السلام که توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله سرور زنان عالم دانسته شده (کلینی، کافی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۵۸)، دارای مقام بسیار والایی در اسلام است؛ به‌گونه‌ای که احترام و عظمت آن بزرگوار، به صرف انتسابش به نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله نیست؛

هرچند که این انتساب شرافتی بزرگ است؛ افزون بر این، روایاتی در شأن فاطمه زهرا علیها السلام موقعیت آن جناب را در میان امت اسلامی حساس‌تر می‌کند؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در شأن این بانوی مکرمه فرمود: « إِنَّ اللَّهَ يَعْضِبُ لِعَضْبِ فَاطِمَةَ وَ يَرْضَى لِرِضَاهَا؛ به درستی که خدا برای غضب فاطمه زهرا غضب می‌کند و برای خشنودی او خشنود می‌شود» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۶۳ش، ج ۲۷، ص ۶۲) و « فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي؛ فاطمه پاره تن من است و هرکه او را آزار دهد، مرا آزار داده است» (همان).

از این رو، نحوه شهادت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در تاریخ اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که بطلان تفکر عده‌ای را اثبات می‌کند؛ پس سعی در انکار شهادت یا کم رنگ جلوه دادن این امر بسیار مهم کرده‌اند. به همین جهت با القای شبهات، سعی دارند، این حقیقت بزرگ را انکار کنند. واضح است برای زیر سؤال بردن اعتقادی که قرن‌ها شیعیان با آن زندگی کرده‌اند، نمی‌توان به راحتی با یک شبهه سطحی، آن را به چالش کشید، از این رو در القای شبهه بسیار زیرکانه عمل می‌شود.

این سنخ شبهات، هیچ‌گاه به طور مستقیم به انکار یک واقعیت تاریخی رو نمی‌آورند؛ بلکه شگرد اصلی در طراحی آنها این است که خواننده خود را در تردید و تعجب فرومی‌برند؛ آن چه در پی خواندن این گونه شبهات پدید می‌آید، موجی از تردید، ابهام و شگفتی است که در نهایت خواننده را «ناخودآگاه» به سوی انکار سوق می‌دهد. پس توجه داشته باشیم این شیوه طرح شبهه، همچون فریب ابلیس است.

۲ - اگر چه غم و اندوه حضرت صدیقه کبری علیها السلام در از دست دادن پدر بزرگوارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در منابع نقل شده و صحیح است، اما باید توجه داشت بزرگ‌مایی بیش از حد این غم و اندوه به نحوی که علت انحصاری شهادت آن بانوی بزرگوار فقط غم و اندوه ناشی از درگذشت رسول خدا صلی الله علیه و آله پنداشته شود، به هیچ وجه صحت ندارد و با گزارش‌های تاریخی نیز منطبق نیست. به همین جهت باید در عین پذیرش تأثیر عمیق اندوه بی‌پایان حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در فقدان پدر عزیزش، بر نقش آفرینی عوامل بسیار مهم دیگری در این شهادت نیز توجه داشت.

در ضمن، تذکر این نکته در پاسخ به این شبهه ضروری است که در صفحات تاریخ،

هیچ نشانه‌ای از ضعف جسمانی و یا بیماری برای حضرت زهراء علیها السلام تا قبل از حوادث سال یازدهم هجری، به چشم نمی‌خورد (عقّاد، فاطمة الزهراء و الفاطمیون، ۲۰۰۲م، ص ۶۸) و حتی گزارش‌های تاریخی حاکی از قوّت جسمانی حضرت فاطمه زهراء علیها السلام نیز می‌باشد (امین، اعیان الشیعه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰۷). پس طرح بیماری برای آن حضرت قابل پذیرش نیست.

در واقع حضرت فاطمه علیها السلام در مسیر دفاع از امیرالمؤمنین علی علیه السلام متحمل لطمات روحی و به‌ویژه صدمات جسمانی شدیدی شدند و «علّت اصلی» شهادت ایشان، ضرب و جرح‌های ناشی از هجوم هواداران خلیفه به بیت حضرت فاطمه علیها السلام بود که در منابع مختلف به تفصیل در این‌باره بحث شده است (ر.ک: شبیری، «شهادت فاطمه علیها السلام»، دانشنامه فاطمی علیها السلام، ۱۳۹۳ش).

۳ - این نکته کاملاً روشن است که آنچه در منابع فوق گزارش شده، مربوط به همین جراحت و بیماری حضرت زهراء علیها السلام است که به‌ویژه پس از سقط جنین در اثر حمله حامیان خلافت و مضر و مجروح شدن ایشان را در پی داشت. به بیان دیگر منابع فوق که تصریح به بیماری دارند، نحوه بیماری که همان مضر و مجروح شدن است را مفروض گرفته‌اند و این مطلب چنان واضح است که نیازی به توضیح بیشتر ندارد. با مراجعه به متن همان منابع و دیدن مقدمه و ادامه همان گزارش‌ها به خوبی این نکته روشن می‌شود (مرتضی العاملی، مآساة الزهراء علیها السلام شُبّهات و رُدود، ۱۴۱۸ق، ص ۸۰-۹۳).

پی نوشت

[۱]. این روایت را ابن‌ابی دارم (م ۲۵۵ق) نقل کرده است. بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابوداوود و احمد بن حنبل و بسیاری از بزرگان عامّه نیز از او حدیث نقل کرده‌اند. کتاب «السّنن» وی را ششمین منبع معتبر از صحاح اهل تسنن شمرده‌اند؛ هرچند به دلیل نقل این روایت که با اغراض علمای عامّه متعارض است، محمد بن حمّاد درباره او گفته است: در همه عمرش دانشمند و محدّث فرهیخته‌ای بود، ولی چون در پایان عمرش این حدیث را تکرار می‌کرد، پس او رافضی بوده و احادیثش از اعتبار ساقط است! (ر.ک: سیر

أعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۵۷۸؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۳۹؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۶۸) در حالی که ابن‌ابی‌دارم، حلقه اتصال راویان طبقه نخست اهل تسنن با گردآورندگان صحاح آنان است و با اسقاط اعتبار علمی و روایی او، اعتبار صحاح بخاری و مسلم و دیگر منابع اصیل عامه نیز ساقط خواهد شد! نکته درخور درنگ این که علی‌رغم طعن شدید کسانی چون محمدبن حماد به وی، ایشان به پیامد این جرح مغرضانه، ملتزم نیستند و روایات او را که در صحاح ضبط شده، معتبر می‌شمارد.

[۲]. در گزارش سلمان نسبت به ملاقات شبانه حضرت زهرا علیها السلام به همراه امیرمؤمنان علیه السلام و حسنین با مهاجران و انصار، در يك نوبت آمده که آن حضرت با اهل بدر ملاقات کرد و در يك نوبت نیز مطلق مهاجران و انصار (بدون قید اهل بدر) آمده است (سلیم بن قیس هلالی، همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۸).



فهرست منابع

۱. ابن قتیبه دینوری، ابومحمد، الإمامة و السياسة، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ق.
۳. اسفرائینی، عبدالقاهر، الفرقُ بین الفرق، بیروت: دارالجمیل، ۱۴۰۸ق.
۴. امین، سید محسن، أعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۳ق.
۵. اهوازی کوفی، حسین بن سعید، المؤمن، قم: مؤسسة الامام المهدي ﷺ، ۱۴۰۴ق.
۶. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، بیروت: دار و المكتبة الهلال، ۱۹۸۸م.
۷. جوهری، ابوبکر، السقیفة و الفدک، بیروت: شركة الکتبی، ۱۴۱۳ق.
۸. حائری، محمد مهدی، شجره طوبی، قم: بقیة العترة، ۱۴۲۷ق.
۹. حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۱ق.
۱۰. حمّود، محمد جمیل، أبهى المراد فی شرح کتاب مؤتمر علماء بغداد، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۳ق.
۱۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، سیر أعلام النبلاء، قاهره: دارالحديث، ۱۴۲۷ق.
۱۲. ———، میزان الاعتدال، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۳. سبحانی، جعفر، زندگانی فاطمه زهراء ﷺ، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۱۴. مرتضی عاملی، سید جعفر، مأساة الزهراء ﷺ شُبّهات و رُدود، بیروت: دارالسیره، ۱۴۱۸ق.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۵ق.
۱۶. صفدی، صلاح الدین، الوافی بالوفیات، بیروت: دارإحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۸. طبری، محمّد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۱ق.

۱۹. _____، تاریخ الأمم و الملوك، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. _____، المسترشد، قم: سلمان فارسی، [بی تا].
۲۱. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق .
۲۲. عقّاد، عبّاس محمود، فاطمة الزهراء عليها السلام و الفاطمیون، قاهره: نهضة مصر، ۲۰۰۲م.
۲۳. قمی، عباس، سفینه البحار، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۶ش.
۲۴. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، نجف: شریف الرضی، ۱۳۸۰ق.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان، الإرشاد، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۲۶. هلالی، سلیم بن قیس، أسرار آل محمد، ترجمه اسماعیل انصاری، قم: [بی نا]، ۱۴۱۶ق.
۲۷. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.

An Introduction to the Effectiveness of the Political Thought of Islam

Ali Mojtaba Zadeh *

Abstract

The rise of secular ideologies and the prevalence of systems influenced by them, coupled with the apparent allure of material progress on the one hand, and the exhibition of certain shortcomings in the Islamic Republic system, despite being a unique embodiment of Shiite Islamic political thought in the contemporary period, on the other hand have given rise to uncertainties and skepticism regarding the efficacy of Islamic political ideology. This article, using analytical and descriptive methods, evaluates the effectiveness of Islamic political thought and addresses some doubts in this regard. It demonstrates that Islamic thought, with its logical strength and solidity of foundations, possesses appropriate effectiveness. It not only adapts to changes and diverse requirements but also has the capacity to respond to the needs of humanity and systematize accordingly with the demands and conditions of various times and places. The crises and challenges inherent in ideological and secular frameworks, juxtaposed with the relative accomplishments of the Islamic Republic system, notwithstanding adversities, impediments, and vulnerabilities, establish an opportune foundation for delineating a commendable model of human existence grounded in the profound Islamic thought.

Keywords: Effectiveness, Islamic political thought, Foundations, Structure, Function.



* Ph.D. in Islamic Studies, specializing in the Islamic Revolution; a.mojtabazadeh@chmail.ir

Causes and Factors of Some Companions' Opposition to the Prophet (PBUH)

Mohammad Shahbazi*

Abstract

A pitfall in dissecting historical narratives lies in the superficial interpretation of events, a consequence of a failure to grasp the intricacies underlying the occurrence of actions. Humanity, functioning as an architect of history, engages in a tapestry of interactions propelled by discernible motives. Unveiling these underlying reasons allows for a meticulous and profound exploration, enabling an elucidation of historical accounts. An accurate comprehension of the documented opposition among certain companions during the Prophet's lifetime (pbuh) unveils the underlying reasons and contributing factors that precipitated these instances of dissent. In a general overview, the factors contributing to the opposition of certain companions to the Messenger of God (pbuh) can be succinctly outlined as follows: material attachment, hypocrisy, envy, doctrinal deviations, entrenched pre-Islamic customs, and a frail faith. Each of these elements serves as an autonomous rationale for dissent against the directives of the Messenger of God (pbuh). These underlying causes, ingrained within the human spirit and psyche, act as impediments to embracing the truth, propelling individuals to oppose all values in pursuit of their desires. Employing a descriptive-analytical methodology, this research elucidates the origins of companions' opposition, serving as a reflective guide for the future Islamic community to fortify itself against resistance to the divinely appointed vicegerent (walī) of God.

Keywords: Companions of the Messenger of God (pbuh), Opposing companions, Companion pursuing worldly gains, hypocrites, Tribalism.

* Assistant Professor at the Iran University of Science and Technology; shahbazi62@iust.ac.ir

The Comprehensiveness of the Quran from the Perspective of Imam Khomeini

Abutaleb Rabia' Nia*

Abstract

In the contemporary context, humanity necessitates a comprehensive framework of principles, directives, and regulations tailored to meet its evolving requirements for attaining happiness, development, and advancement in every era and time. In the absence of those rules and laws, humanity remains deprived of attaining perfection and excellence. This article, articulated through an analytical and descriptive approach, investigates the comprehensiveness of the Quran and its foundational significance in perpetuating human happiness. This academic paper delineates three perspectives on the universality of the Quran. The first viewpoint posits that the universality of the Quran encompasses all fields of knowledge, spanning from the first inhabitant of the earth to the last, across various sciences. The second perspective regards the Quran as a guidance manual, emphasizing general principles that steer humanity toward perpetual happiness. The third perspective, a moderated synthesis of the former two, proposes that not all human sciences are explicitly addressed in the Quran; its primary objective is guiding humanity toward God. Simultaneously, the Quran, by advocating knowledge and critical thinking, designates the extraction of specific issues to experts. This research delves into the examination of these perspectives and endeavors to substantiate the universality of the Quran, particularly grounded in the third viewpoint.

Keywords: Quran, Comprehensiveness, Eternal, Universality.



* Specialist in Islamic Sciences and Knowledge; a.rabinia@gmail.com

Analysis of the Implications of the Congregational Prayer in the Prophet's Mosque (Masjid an-Nabawī) for the Succession to the Prophet (PBUH)

Rasul Chegini*

Abstract

One of the primary Sunni arguments affirming the legitimacy of the first caliph's leadership is anchored in his assumption of the prayer leadership during the illness of the Messenger of God (pbuh). This argument holds significant prominence within the Sunni community and is cited as one of the initial narrative arguments. This article employs an analytical-descriptive methodology to scientifically scrutinize the narrative surrounding the first caliph's prayer. Drawing upon Sunni sources encompassing hadith, theology, and history, the research provides internal and external criticisms of this event. External criticisms, arising from the absence of explicit textual support for Abu Bakr's caliphate and the lack of indication of representation in the congregational prayer as a representation for caliphate, underscore the incongruity of this event with the Sunni perspective. The internal critique of this event involves posing inquiries such as: Why did 'Ā'isha deviate from the Prophet's directive and exhibit procrastination in its execution? Additionally, what compelled the Prophet (pbuh) to partake in the congregational prayer despite evident weakness and physical incapacity? Further analysis is dedicated to the implications of the Prophet's (pbuh) prayer performance and the absence of his intent for the congregational prayer to symbolize leadership representation for the community. This line of questioning challenges the Sunni perspective. The acknowledgment of this event suggests Abu Bakr's divergence from the command of the Messenger of God (pbuh), thereby asserting the incompetence of both him and the second caliph in the governance of the community. This conclusion compels the adherents to the aforementioned event to concede to the subsequent implication.

Keywords: Abu Bakr's prayer, Caliphate, Successor of the Prophet (pbuh), Usāma's Army.

* Graduate of level four in Islamic Theology - Imam Sadiq Institute; mafkalam@gmail.com

Possibility of Understanding the Quran from Imam Khomeini's Point of View

Amir Ali Hassanlu^{*}, Zekrollah Mohammadi^{**}

Abstract

Undoubtedly, the comprehension of any text, book, or written work necessitates specific scholarly prerequisites, encompassing proficiency in the language, familiarity with the cultural milieu, and an awareness of the historical context surrounding the text's inception and production. Disregarding these contextual conditions renders the comprehension of the text unattainable. This principle is equally applicable to the understanding of sacred texts and divine books, including the Holy Quran. This article endeavors to scrutinize a skepticism regarding Imam Khomeini's stance on Quranic interpretation, asserting a departure from the perspectives of the original and early Shiites. The skeptic posits that contemporary Shiites, particularly religious authorities and the founder of the Islamic Republic, have introduced innovations in Shiite beliefs and doctrines. Furthermore, the skeptic contends that present-day Shiite ideology is a construct stemming from their ideological inclinations and political maneuvers. In this article, employing a descriptive-analytical methodology, an investigation is conducted into the assertions found in Imam Khomeini's writings to counter the skepticism raised by the critic. The research aims to demonstrate that the foundational tenets of early Shiite beliefs align with contemporary Shiism, considering the general approach of Shiites in interpreting the Quran through the Quran and the principles put forward by the Prophet (pbuh) and Ahl al-Bayt (as) in Quranic interpretation. The study underscores that the essential principles governing the interpretation of the Quran, as well as the qualifications of those eligible for interpretation, have remained unchangeable among Shiite scholars throughout history.

Keywords: Imam Khomeini, Understanding the Quran, Conditions of understanding the Quran, Quran and Ahl al-Bayt (as), Satan's temptations.

^{*} Ph.D. in Islamic History, University of Islamic Denominations; hasanloo8746@gmail.com

^{**} Graduate of level three of Islamic seminary in the field of Jurisprudence and Principles of Jurisprudence.



Verification of the Alleged Allegiance of Imam Sajjad (AS) to Yazid

Yadollah Hajizadeh*

Abstract

One of the doubts raised concerning the life of Imam Sajjad (as) and his interactions with Yazid involves “Imam Sajjad’s alleged allegiance with Yazid and its censorship by Shiite scholars.” Drawing from an authenticated hadith documented by Kulaynī in al-Kāfi, wherein Imam Sajjad ostensibly acknowledges himself as a servant of Yazid, a suspicion has emerged suggesting a potential reconciliation with the oppressive ruler of his era. Amidst these discussions, Shiite scholars face accusations of deliberately suppressing this narration. This research, utilizing a descriptive-analytical methodology and drawing on hadith sources and scholarly works related to Imam Sajjad (as), demonstrates that while the aforementioned narration maintains a sound chain of transmission, it is significantly flawed in terms of its content. Moreover, the assertion of its concealment by Shiite scholars is deemed untenable, given the widespread transmission of this narration by numerous Shiite scholars and writers.

Keywords: Imam Sajjad (as), Allegiance, Yazid, Shiite scholars, Kulaynī

* Assistant Professor at the Islamic Sciences and Culture Academy Research Institute;
y.hajizadeh@isca.ac.ir

Table of Content

Debate's Methods in Responding to Religious Doubts Ayatollah Najmoddin Tabasi	7
Verification of the Alleged Allegiance of Imam Sajjad (AS) to Yazid Yadollah Hajizadeh	21
Possibility of Understanding the Quran from Imam Khomeini's Point of View Amir Ali Hassanlu, Zekrollah Mohammadi	41
Analysis of the Implications of the Congregational Prayer in the Prophet's Mosque (Masjid an-Nabawī) for the Succession to the Prophet (PBUH) Rasul Chegini	59
The Comprehensiveness of the Quran from the Perspective of Imam Khomeini Abutaleb Rabia' Nia	81
Causes and Factors of Some Companions' Opposition to the Prophet (PBUH) Mohammad Shahbazi	97
An Introduction to the Effectiveness of the Political Thought of Islam Ali Mojtaba Zadeh	119
Theology and Artificial Intelligence / A Scientific Meeting Mahmoud Reza Qasemi	139
Answers to Selected Questions and Doubts History Group	161

PASOKH
A Scientific-Specialized Quarterly Journal
for Answering Religious Doubts
Volume 8, Issue 31 ,Autumn 2023

Publisher: The Center for Studies & Responding to Religious Doubts
in the Islamic Seminaries (Hawza)
Director-in-Charge: Mohammad Baqir Pour Amini
Editor-in-Chief: Hamid Karimi
Executive Manager: Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari
Page Setup: Sajjad Naseri

Editorial Board:
Abul Hasan Baktash
Director of Politics & Society Department at the Center for Studies & Responding to Religious
Doubts
Amir Ali Hasanlu
Director of History Department at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Nasrollah Darwishi
Deputy of Research at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Ezzoddin Rezanejad
Professor at Al-Mustafa International University
Hasan Reza Rezaei
Assistant Professor at Al-Mustafa International University
Hasan Rezaei Mehr
Assistant Professor at Al-Mustafa International University
Ahmad Reza Famil Dardashti
Director of Doubt Analysis Department at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Hamid Karimi
Associate Professor at Iran University of Science & Technology
Hasan Mo'allemi
Associate Professor at Baqir al-'Ulum University

Address
Qom, Bajak, Alley 8, The Center for Studies & Responding to Religious Doubts
(Islamic Seminaries).
Website: www.pasokhmag.ir
E-mail: ntpasokh@gmail.com

Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the condition of
acknowledging the sources.