



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال ششم، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۴۰۰



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

مدیر مسئول: محمدباقر پورامینی

سر دبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

ویراستار: علی اصغر فروتن

صفحه‌آرا: سجاد ناصری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا).

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

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

احمد رضا دردشتی: مدیر گروه شبهه‌شناسی مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

سیدمصطفی دریاباری: معاونت پژوهش مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

عزالدین رضائزاد: استاد جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حسن رضا رضایی: استادیار جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه‌المصطفی علیه السلام العالمیه

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیت الله شهید صدوقی علیه السلام، فاز سه،

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

تلفن: ۳۲۹۲۳۲۵۱ - ۰۲۵ - دورنگار: ۳۲۹۴۰۱۷۷ - ۰۲۵ - صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

❦ قتل 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

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
۴. واژگان کلیدی: حداقل سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. 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.
۷. 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.
۸. ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (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.pasokh.org 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.

فهرست مطالب

مهم‌ترین راهبردهای پاسخگویی به شبهات

آیت‌الله علیرضا اعرافی..... ۷

تبیین حکمت‌های محدودسازی گستره آزادی‌ها در شریعت اسلامی

احمد رضا دردشتی - رمضانعلی حسینی..... ۱۵

بررسی نگره تناقض گزاره‌های علمی قرآن با داده‌های علوم تجربی

حسن‌رضا رضایی - فرج‌اله عباسی - محمدکاظم حسینی کوهساری..... ۲۹

نقد ادله قرآنی کثرت‌گرایی دینی

میثم فروغی..... ۵۱

نقد شبهه لزوم فارس بودن پیامبر ایرانیان

حمید کریمی - حمیدالله رفیعی زابلی..... ۶۵

پاسخ به شبهه وهابیت در مسئله جواز سب و لعن در مذهب تشیع

مهدی محمدزاده بنی‌طرفی - قاسم محمدزاده - محمدامین مدهوشی مزرعی..... ۸۹

طالبان و داعش، اشتراکات و افتراقات / نشست

سیدمهدی علیزاده موسوی - مهدی فرمانیان - یاسر قزوینی حائری..... ۱۱۵

مهم‌ترین راهبردهای پاسخگویی به شبهات

اشاره

متن پیش‌رو سخنان حضرت آیت‌الله علیرضا اعرافی، مدیر حوزه‌های علمیه کشور است که به مناسبت دیدار معظم‌له از مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه و در جمع رئیس، معاونان، مدیران، کارشناسان و محققان آن مرکز ایراد شده است. ایشان در مردادماه ۱۴۰۰ و در آستانه عاشورای حسینی در بازدیدی که از بخش‌های مختلف مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات داشتند در سخنانی ضمن تقدیر و تشکر از فعالیت‌های مرکز به مهم‌ترین راهبردهای پاسخگویی به شبهات اشاره کردند.

مقدمه

«الْسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَاعَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْاَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنْنِي سَلَامُ اللَّهِ (اَبَدًا) مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ اَخِرَ الْعَهْدِ مِنْنِي لِزِيَارَتِكُمْ اَلْسَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ»

در میان توصیه‌ها و نامه‌هایی که حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) در طول سفر عاشورایی از مدینه تا کربلا انجام شد، دو سه مورد بسیار کوتاه است، اما حاوی مضامین خیلی بلندی است، یکی از آنها که مشهور هم هست این است، این دنیاشناسی و بازمانی حقیقت عالم

در این جمله کوتاه امام حسین (ع) تجلی کرده که هم یک رویکرد کلامی، فلسفی، معرفتی و عقلی دارد، هم یک رویکرد اجتماعی و سیاسی دارد و آن این است که امام به برادرشان در مدینه نوشتند: «أَمَّا بَعْدُ فَكَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَ كَأَنَّ الْآخِرَةَ لَمْ تَزَلْ وَالسَّلَامُ» (ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۵) یک جمله است ولی تمام داستان عاشورا در این جمله و در این تابلوی جذاب و زیبا جلوه گر شده است. برادر که نامه من خطاب به توست، بدان که دنیا آن قدر ناچیز و کوچک است که گویا هیچگاه اصلاً در جهان هستی پیدا نشده است. در فیلم‌هایی که درست می‌کنند کره زمین را با منظومه شمسی و کهکشان راه شیری مقایسه می‌کنند؛ بعد هم در مجموعه‌ای می‌آید که بیست میلیارد سال نوری تا حالا کشف شده است. این دنیا و زمین چیست؟ در برابر آن بیست میلیارد سال نوری یک نقطه هم نیست. حالا اینها همه‌اش دنیای مادی است. وقتی به آخرت و جهان غیب و عالم ملکوت برویم همه این بیست میلیارد سال نوری، یک نقطه هم به حساب نمی‌آید. «فَكَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ» و آخرت هم آن قدر مشرف و عظیم است که گویا هیچگاه زایل نشده است. این حقیقت عاشورا است. آنهایی که در عاشورا جان‌فشانی کردند می‌فهمیدند که این عمر و این سرمایه و این امکانات، اگر دنیایی باشد هیچ ارزشی ندارد، وقتی ارزش پیدا می‌کند که اخروی شود. آخرتی شدن اینها به این است که در راه خدا تقدیم شود. دنیا آن قدر ناچیز است که کان الدنیا لم تکن و آخرت آن قدر عظیم است که گویا هیچگاه زایل نشده است؛ البته این یک پیام عقلی و معرفتی است. حقیقت عالم این است. دنیا شناسی و آخرت شناسی همین است. یک پیام سیاسی و اجتماعی هم دارد که نباید برای این دنیا آن ابدیت را از بین برد، آن‌طور که سپاه مقابل امام حسین انجام دادند؛ بلکه باید برای آن جهان بی‌پایان این نقطه ناچیز را فدا کرد. ما وقتی ارزش داریم که این پیام عاشورا را با دل و جان بشنویم. حوزه‌ای دارای قیمت و ارزش است که این پیام را ادراک کند؛ با همه وجود هضم کند آن پیام این است که «فَكَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَ كَأَنَّ الْآخِرَةَ لَمْ تَزَلْ». بدانیم که باید جوانی‌مان و نیرو و توان‌مان را، مغز، دانش، قلم و قدم‌مان را فانی در خدا و خدمت به جامعه قرار دهیم این پیام عاشورا است و انقلاب اسلامی برای احیای این پیام است. ان شاء الله همه خادم این انقلاب و این پیام باشیم.



در اینجا لازم می‌دانم از همهٔ مؤسسات و نهادها و شخصیت‌هایی که در کار پاسخ به سؤالات دینی و فکری و حل مشکلات دینی در ایران و جهان فعال هستند تشکر کنم. ما به‌عنوان حوزه ضمن اینکه جایگاه این مرکز را بزرگ و ارزشمند می‌دانیم برای همهٔ مؤسسات و نهادهای فعال در این زمینه چه نهادهای حوزوی در قم، چه در سایر بلاد ارزش قائلیم. کار این مرکز را بریده و مجزا از کاری که در دفتر تبلیغات اسلامی، سازمان تبلیغات، حوزه‌های خواهران و نهادهای مختلف علمی و دینی در قم و سایر بلاد انجام می‌شود، نمی‌دانیم؛ اینها همه یک کار است. برای همین تأکید بر این است که همهٔ این فعالیت‌ها باید در یک منظومهٔ واحد و جامع قرار بگیرد؛ از موازی‌کاری پرهیز شود و عمق اینها افزایش یابد؛ تأثیرگذاری اینها در حل مشکلات فکری جامعه ارتقا یابد و اعتماد دانشگاهیان و نسل جوان را، به‌طور خاص و عموم جامعه را با اتقان پاسخ و بی‌طرفی در کشف حقیقت و ارائهٔ حقیقت جلب کند. ما این اطمینان را به همهٔ مشتریان این مرکز و سایر مراکز پاسخگویی می‌دهیم که ما حق را می‌بینیم؛ حقیقت را دنبال می‌کنیم؛ در صدد کشف واقعیت‌ها و ارائهٔ آنها به مردم عزیز و جامعه هستیم. محققان ما امنای مردم در شناخت اسلام و ارائهٔ حقایق دین به جامعه هستند. بشر برای اینکه از این عالم خاکی به جهان قدسی پر بکشد و در دام این عالم مادی نیفتد نیاز به دستگیری دین و حقایق الهی دارد. در این مسیر ممکن است گره‌هایی پیدا شود. سؤالاتی پیدا شود و شبهه‌هایی به وجود بیاید یا افکنده شود. کار ما این است که خس و خاشاک را از جلوی فکر و معرفت بشر برداریم. این کار باید عالمانه، محققانه، بی‌طرفانه، حق‌جویانه و دلسوزانه باشد. این راهی است که باید محققان ما و حوزه‌های علمیه برای گره‌گشایی از مسیر فکر و معرفت بشری طی کنند؛ از این جهت ما به‌عنوان امنای مردم و جامعه در ایران و جهان این اطمینان را می‌دهیم که کار ما بر منهج درست علمی و اجتهاد استوار باشد. کار ما از سر حقیقت‌جویی و حقیقت‌خواهی و اشفاق انجام پذیرد و جز خدمت به جامعه، فکر و معرفت چیز دیگری نخواهیم. حوزه خادم جامعه و مردم بوده و هست و خواهد بود. تولید علمی آن، نظریه‌پردازی آن، فعالیت فرهنگی و تبلیغی آن، تلاش علمی برای شناخت نیازها پرسش‌ها و شبهه‌ها برای پاسخگویی همه به خدمت به مردم برمی‌گردد و ان‌شاءالله این مجموعه هم در این مسیر قدم خواهد برداشت و پیمان ما و شما دوستان،

برنامه پنج ساله مرکز مطالعات و پاسخگویی است که برآمده از دهها طرح و سندی است که در مدیریت حوزه در این سالها نگارش شده و به تصویب مراجع تصویبکننده و ازجمله شورای عالی رسیده است و هدایتگر حرکتهای علمی ما آن اسناد و راهبر کلان، معاونت پژوهش و عملیات هم به دست شما دوستان عزیز است. امیدواریم براساس همه آن نکات و برخی نکاتی که مورد تأکید قرار میگیرد، ما شاهد پویایی و نوزایی و رشد و ارتقای مستمر این مجموعه باشیم.

خدا را شکر در این فاز جدید به رغم ناداریها و تنگناها و سختیها با روحیه جهادی، انقلابی و علمی، شما دوستان تلاش کردید و دستاوردهای خیلی خوبی داشتید. هم در قلمروی تولید پاسخ، هم در قلمروی ابزارها و شیوهها و بهکارگیری فناوریها ازجمله ویکیپاسخ و تلویزیون اینترنتی و سایر شیوههایی که ابداع کردید. بهخاطر همه اینها از شما دوستان سپاسگزارم. امیدوارم مدیران حوزه هم این مرکز را مهم بشمارند و تلاش کنند باسرعت در حد توانشان گرههای اداری و اجرایی اینجا را باز کنند و بتواند باسرعت بیشتر پیش برود. من چند مطلب را فهرستوار مرور و یادآوری میکنم:

۱. میثاق ما و این مرکز مثل سایر بخشهای مرتبط با مدیریت حوزه اسناد بالادستی، برنامه پنجساله و پیوستهایی است که در احکام تقدیم شده و مباحثاتی که امسال در آغاز سال با همه بخشها داشتیم. اینها مجموعه ای از اسناد و برنامههای راهنما و راهبر حرکت این مجموعه هست که بسیاری از چیزهایی که اینجا گفته شد منطبق بر همانها است؛ البته آنچه هم در این اسناد و برنامهها آمده، برآمده از خود مجموعه است. جمعبندی شده، یک گفتگویی انجام شده و نهایتاً ابلاغ شده و همه اینها نهایتاً در برنامه پنج ساله خود این مرکز میآید که فرمودند شروع شده است؛ بنابراین میثاق ما یک برنامه پنج ساله مبتنی بر مجموعه اسناد و برنامهها است و تقاضای من این است که همین برنامه پنجساله متقن طراحی شود و نیز جایی که لازم است اصلاح و تکمیل شود و همه بخشها هم برآن ریل حرکت کنند؛ اگر هم چیز جدیدی لازم بود، همیشه برنامه باز است برای اینکه اصلاح و تکمیلی انجام شود.

۲. یکی از مهمترین عوامل مؤثر در رشد و تطوّر و تحوّل علوم و دانشها، پرسشها



به‌ویژه پرسش‌های عالمانه، پیچیده، منطقی و شبهه است. پیش‌ران تطوّر و تحوّل علوم، پرسش‌های دقیق و فنی و شبهه‌های جدی است. اینها چیزی است که علوم را پیش می‌برد. دانش‌ها را دچار چالش می‌کند؛ آن چالش متفکران را به اندیشه وامی‌دارد و در پرتوی این اندیشه ناظر به سؤال و شبهه، علم تطوّر و تحول پیدا می‌کند. این پرسش‌ها و شبهات هم طبعاً خودشان برآمده از تطوّر است که در علوم دیگر، معیشت، معرفت و زندگی بشر رخ می‌دهد. واقعاً ما این مرکز را و رصد و مطالعات و طبقه‌بندی سؤالات و تحلیل درست سؤالات علمی و شبهه‌ها را، این منظومه‌ای که اینجا تولید می‌شود را با این نگاه ارزیابی می‌کنیم که این پیش‌ران باشد و بر تحقیقات و دانش‌ها و علوم اسلامی پرتو بیفکند و آنها را متحول کند و پیش ببرد. خیلی از تولیدات علمی هم ناظر به همین سؤالاتی بوده که در تاریخ پیدا شده از «الذریعه» و «اعیان‌الشیعه» که مشهور است تا برسد به بسیاری از کتاب‌ها این‌طور است که آنچه که منشأ نگارش و تحقیق جدید شد یک شبهه‌ای است که کسی آن را آورد روی میز علم و تحقیق و دانشمندی یا دانشمندانی را به حرکت وا داشت و کاروان علم را پیش برد و سرعت بخشید. سؤالات فنی و پرسش‌های پیچیده و شبهات را به‌عنوان یک منبع مولد علم و نقطه عزیمت تحول علوم نگاه کنید و فراوری کنید و در بدنه تولید علم حوزه منعکس کنید.

این یک رسالت جدید است که من دارم برای شما عرض می‌کنم. این برنامه به این شکل قبلاً نبوده است شما باید بگویید به این استاد درس خارج، به آن مرکز پژوهشی، به آن پژوهشگر بگویید، یک چنین مطلب اساسی در حوزه حقوق اسلامی مطرح است. در حوزه تربیت اسلامی و حوزه کلام مطرح است و این نیاز دارد که درس راه بیفتد و جریان علمی ایجاد شود و علم شما تحول پیدا کند؛ بنابراین شما باید تلنگر بزنید به جریان‌ها و کاروان‌های علمی که بیایند پاسخگوی این مباحث شوند نه به شکلی که ما الآن خواهیم یک صفحه جواب دهیم یا یک برنامه مدیای قشنگ طراحی کنیم؛ بلکه به‌عنوان یک سطح عمیق‌تری که باید کاروان علم پیش برود و تولید علم و نظریه شود. اینجا می‌تواند نقطه عزیمت تولید علم، نظریه‌پردازی و توسعه و تطوّر در حوزه‌های دانشی و علمی اسلامی باشد. این یک تیتَر است که پشت سرش خیلی مطلب است. منتهی آن چیزی که اینجا را

رصد و تحلیل می‌کند و جواب می‌دهد اگر مجهز به این نگاه و این رویکرد باشد از همین‌ها یک فراوری دیگری هم می‌کند برای اینکه به پژوهش بدهد؛ این خیلی مهم است. همین الحادی که امروز بحث شد در الحاد نوین که برآمده از تطورات فلسفی غرب و تطورات فناوری و علمی غرب است مباحث تازه‌ای پیدا شده و این اگر به دست آیت‌الله فیاضی یا گروه فلسفه مؤسسه برسد، ممکن است موجب تحولات علمی شود. یا در نظامات حقوقی و فکری ممکن است یک حرف‌هایی پیدا شود که فقیه را به نوآوری‌هایی وا دارد؛ بنابراین شما می‌توانید پیش‌ران یک تحول و تطوّر علمی باشید؛ البته آدم‌های سطح بالا و تراز بالایی می‌خواهد که الحمدلله هستید و می‌شود در آینده بیشتر به این توجه کرد.

۳. اینجا یک رصد پیشگیرانه و پیش‌بینی‌ها و آینده‌پژوهی هم می‌تواند در شبهه داشته باشد. نکته‌ای که رهبری هم این را از من مطالبه کردند؛ من هم خدمتشان گفتم اگر بشود در جاهایی حدس زد و پیش‌بینی کرد و پیش‌دستی کرد در ارائه نظریه و پاسخ، ریشه را می‌خشکاند و نمی‌گذارد یک شبهه بیاید و اذهانی را آشفته کند تا بخواهیم آشفتگی را بزداییم. زدودن آن آشفتگی دشواری دارد، ولی اگر پیشاپیش نشان دهیم که تفکر اسلامی و عمیق ما، این را پیش‌بینی می‌کند و این هم راه‌حل‌های مسئله است در آن صورت مشکلی نخواهیم داشت. حالا نمی‌خواهم وارد مثال شوم. از این تطوراتی که در علوم و فناوری رخ می‌دهد، خیلی می‌شود مثال زد که شاید از ناحیه آن در آینده حرف و سؤال و شبهه‌ای پیدا شود.

۴. عرضه پاسخ به شبهه یا سؤال باید یک عرضه عالمانه و اقناع‌کننده باشد. باید گفت‌مان‌سازی کرد تا در پرتوی گفت‌مان این شبهات را رفع و رجوع کرد؛ البته حل برخی از شبهات در گروهی واقعیت‌های اجتماعی فرهنگی و سیاسی است و دست ما و شما نیست. وقتی انقلاب آمد خیلی مشکلات را حل کرد. حالا که مشکلات اقتصادی داریم خیلی شبهات پیدا می‌شود حلش هم به این سادگی نمی‌شود؛ چون با واقعیت‌ها گره خورده است. حالا با واقعیت‌های خارجی کاری نداریم؛ ولی یک گفت‌مانی که بخواهد اقناع کند باید هنرمندانه و متناسب با ادبیات روز باشد و ده‌ها نکته ظریفی که لازم است در گفت‌مان قانع‌کننده باشد؛ بنابراین گفت‌مان عالمانه و اقناع‌کننده باید اقتضائاتش را به دست بیاورید. محققان و همکاران همه آنها را درک و فهم کنند و براساس یک طرح و توصیه‌هایی دانشمندان بیایند به پاسخ بپردازند.



۵. بهره‌گیری از هوش مصنوعی یک امر ضروری است ما این کار را شروع کردیم. سه چهار سال است با کمک‌های شخصی بنده و خیرین این طرف و آن طرف، حرکت بزرگی در هوش مصنوعی و اجتهاد یا هوش مصنوعی و فقه آغاز شده است و یک جریان بزرگی است. آینده نشان خواهد داد که چقدر راه اجتهاد را تسهیل می‌کند. کارهای مرکز را هم به صورت یک پروژه تعریف کنید. به دوستان مسئول می‌گویم بیایند مجموعه کار را ببینند من هم کمک خواهم کرد. برای اینکه آن ظرفیت هوش مصنوعی به این کار رصد و مواجهه‌هایی بیاید که شما دارید.

۶. اینجا هم صف است هم ستاد است. یک جاهایی که کسی کاری انجام نمی‌دهد اینجا صف است تولیدکننده است و این جایگاه محفوظ است و می‌ماند؛ اما یک جایگاه مهم ستادی دارد که آن را هم در ساختار ما باید پیش‌بینی کنیم. به همین شکلی که در بانک اطلاعات دوستان گفتند دارند جمع می‌کنند. مراکز و مؤسسات و دفاتر مراجع. جاهای مختلفی که به این مقولات می‌پردازند. چه پاسخ به سؤال، چه حل شبهات و مشکلات علمی، رده‌بندی شود؛ از ما این توقع می‌رود که اینجا یک طرح جامع داشته باشیم. بعد از اینکه بانک اطلاعاتی تشکیل دادیم و مؤسسات و مراکز درون مدیریت یا پیرامون حوزه یا برون حوزه همه شناسایی شد حتماً با هماهنگی‌هایی که معاونت پژوهش می‌کند و اشرافی که دارند باید یک نقشه جامع داشته باشید و توزیع مسئولیت کنید. تفاهم‌نامه و قرارداد هم تنظیم کنید. مخصوصاً تأکید بر آن قطب‌ها دارم تقسیم کار شود، شما محور این ده تا قطب هستید، محور پاسخگویی به این حوزه‌های دانشی یا شبهه هستی و احیاناً مراکز بیرونی که با ما از نظر ساختاری ارتباط دارند یا ندارند؛ حتماً باید به این نقشه جامع برسید مبنی بر توزیع کار و واسپاری مسئولیت‌ها، جاهایی که الزام قانونی می‌توانید بکنید الزام می‌کنیم جاهایی هم که نمی‌توانید الزام کنید، توافق‌های بین سازمانی انجام می‌گیرد.

۷. به ظرفیت‌های درون حوزه توجه شود، اساتید حوزه، پایان‌نامه‌ها، مجلات، مؤسسات و درس‌های خارج همه ظرفیت‌های شماست. درس خارج که می‌گوییم به این دلیل است که غیر از خارج علم اصول، دروس تحقیقی غیرفقه و اصول هم راه‌اندازی شده است. سه تا درس الآن رسمیت دارد. درس فلسفه آقای غلامرضا فیاضی و کلام آقای علی ربانی‌گلپایگانی و مهدویت آقای نجم‌الدین طبسی. این آیین‌نامه تهیه شد، بعد از چهار سال که کار شد، الآن راه‌اندازی شد، این درس‌های خارج حوزه، ظرفیت شماست. مهم این است که بتوانید نظام موضوعات و اولویت‌ها بدهید و رایزنی کنید و کار را جلو ببرید. معاونت پژوهش

حوزه نیز باید از طراحی و اجرای اینها حمایت کنند؛ بنابراین بهره‌گیری از ظرفیت‌های بسیار متنوع در حوزه و حوزه آزاد و نیروهایی که حاضرند بدون هیچ‌مزدی کار کنند، انجام شود. دوستان در دفتر فقه معاصر بیست درس خارج فقه معاصر راه‌انداخته‌اند. ده جلد کتاب الآن آماده است. این کار را رهبری که دیدند پسندیدند؛ شما این کار را هر چه لازم بود کمک کنید. اینها همه برای شما ظرفیت است؛ حتی اگر شبهه‌ها را طبقه‌بندی کنید و هرچند تا را در یک قلمرو قرار دهید می‌شود یک درس خارج برایش راه بیفتد آن وقت بررسی شود. یا ده تا پایان‌نامه نوشته شود. مجلات واداشته شوند برای اینکه بیایند پیرامون آن حرف بزنند. این از نکات مهمی است که ان‌شاءالله توجه دارید و خواهید داشت.

۸. نگاه بین‌المللی و تنوع زبانی هم بسیار مهم است که امید است این کار با جدیت آغاز گردد.

۹. تلویزیون اینترنتی پاسخ را باید تقدیر کرد و امیدواریم باقوت و دقت کار را پیش ببرید.
 ۱۰. ویکی‌پاسخ هم از کارهای جدید و جذاب‌تان است. از دوستان فعال و خوش‌فکر و جوانی که وارد این مسئله شده‌اند تشکر می‌کنم، امیدواریم این ویکی‌پاسخ واقعاً یک ویکی بین‌المللی جاافتاده و مرجع در سراسر دنیا شود؛ برای شناخت اسلام و پاسخ به آنچه متوجه اندیشه الهی و دینی و اسلامی می‌شود. با این نگاه بلند پایه‌ریزی کردید، تشکر می‌کنم. امیدوارم تقویت شود. آنچه در اینجا مهم است علاوه بر قوت علمی و مرجعیت علمی که باید اینجا حرف داشته باشد که مهم هم هست، آن نگاه هنری است که الآن آغاز شده و ان‌شاءالله علم و هنر باهم بتواند در اقناع جامعه و پیشبرد کار مؤثر واقع شود.

۱۱. شورای سیاست‌گذاری مرکز و گروه‌ها را جدی بگیرید، مرتب تشکیل دهید و در آنجا به‌عنوان یک جایگاهی که سیاست می‌گذارد و هماهنگ می‌کند، ممکن است از نهادها و مراکز دیگر به‌ترتیب آنجا بیایند و دعوت شوند.

۱۲. در بخش گروه‌های علمی مرکز، وجود گروه فقه هم ضروری است که باید باشد و تقویت شود.

«والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته»

تبیین حکمت‌های محدودسازی گستره آزادی‌ها در شریعت اسلامی

احمد رضا دردشتی*

رمضانعلی حسینی**

چکیده

آزادی همواره یکی از نیازها و آرزوهای بشر بوده است؛ ازسوی دیگر زندگی سالم و بهنجار انسان‌ها در کنار هم، بدون محدودشدن آزادی توسط قانون، امکان‌پذیر نیست. با این وجود یکی از شبهات مخالفان علیه اسلام و دیگر ادیان الهی این است که دین، محدودکننده خواسته‌ها و غرائز انسانی است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با تبیین اجمالی خاستگاه و جایگاه قانون در نظام اجتماعی و توضیح برخی از حکمت‌های احکام فقهی و اخلاقی اسلامی مانند حفاظت از مصالح انسانی، شکوفاکردن فطرت و زمینه‌سازی و توجه‌دادن انسان‌ها به نیازهای عالی، به این شبهه پاسخ داده است.

واژگان کلیدی: قانون، شریعت اسلامی، آزادی، سعادت، شکوفایی فطرت، هرم نیازهای انسان، مصالح انسانی.

*. دانشجوی دکتری قرآن و علوم روانشناختی جامعه المصطفی العالمیه؛ ahmad.rezaporsesh@gmail.com
**. کارشناس ارشد روانشناسی بالینی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ khan_bulbul80@yahoo.com

مقدمه

آزادی همواره مهم‌ترین نیاز و آرزوی بشری بوده است؛ ازسوی دیگر زندگی اجتماعی و تأمین نیازها و آزادی‌های همه افراد هر جامعه مستلزم محدود ساختن دامنه آزادی افراد است. نهاد قانون در جوامع انسانی برجسته‌ترین نماد ضرورت محدود ساختن آزادی‌ها است. شریعت جلوه بیرونی و تنظیم‌کننده رفتارهای انسانی در ساختار ادیان الهی است و کارویژه آن تبیین باید‌ها و نبایدها و محدود ساختن آزادی‌های دینداران برای نیل به سعادت دنیایی و آخرتی است. دین به معنای آموزش سبک زندگی براساس مشیت و اراده تشریعی خداوند، با هدف بهزیستی بشر در زندگی این جهانی و زندگی جاودان، از سوی خداوند بر پیامبران علیهم‌السلام نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۲)؛ دین با دینداری متفاوت است. دینداری به معنای داشتن سبک زندگی براساس دین الهی است؛ ازاین‌رو ممکن است انطباق کامل یا ناقصی با دین داشته باشد. پیامبران علیهم‌السلام وظیفه داشتند تا بسته آموزشی دین را بی‌کم و کاست به انسان‌ها ابلاغ کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۱). دین بسته کاملی است که همه نیازهای اخلاقی، معنوی و انسانی بشر را به صورت دقیق و کامل در نظر گرفته است (همان). بسیاری از افرادی که تازه به دین وارد می‌شوند یا از بیرون به دین می‌نگرند، خصوصاً اگر از روی تقلید، نگرش منفی به دین داشته باشند، ممکن است دین را یکسره محدودکننده خواسته و تمایلات بشر ببینند؛ ازاین‌رو پرسش‌های زیادی درباره مصالح نهفته در آموزه‌های دین دارند. پرسش اساسی و محوری دراین‌راستا این است که اگر دین برای بهزیستی انسان‌ها آمده است، چرا انسان‌ها را از بسیاری از تمایلات غریزی و طبیعی خود نهی کرده و به شیوه‌های متعددی جلو آن را می‌گیرد و زندگی را در کام آنان تلخ می‌کند؟! یکی از تقریرهای مطرح در ارتباط با این شبهه این‌گونه است: «ادعا می‌شود که اسلام، دین ارشاد و هدایت انسان‌ها است؛ درحالی‌که بخش زیادی از فرمان‌های آن برای محدود ساختن خواسته‌ها و تمایلات بشری و به سختی درافکندن مردم است. آنچه از دین انتظار می‌رود، تسهیل زندگی و یاری انسان‌ها برای بهزیستی است؛ نه محدود کردن و دشوار ساختن امور برای آنها؛ دراین‌راستا می‌توان به نمازهای روزانه، روزه ماه رمضان، حجاب، جهاد و غیره اشاره کرد که جز ایجاد سختی و فشار نتیجه‌ای ندارد!» [۱] در ادامه با تبیین اجمالی جایگاه



و خاستگاه قانون و آزادی و توضیحی دربارهٔ حکمت‌های نهفته در احکام فقهی و اخلاقی اسلام، به شبهه حاضر پاسخ می‌دهیم. روش تحقیق این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

انسان موجودی دوساحتی

از نگاه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی، هستی از دو ساحت ماده و برتر از ماده تحقیق‌یافته و انسان موجودی دارای دو ساحت مادی و معنوی است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۱۶). ساحت معنوی انسان که خاستگاهش روح الهی است، اصل و اساس وجود او است و ساحت مادی، یعنی تن و امور تنانه انسان، در حقیقت مرکب و ابزاری برای استكمال روحی است (همان). پیدایش و زندگی انسان در جهان مادی، برای شکوفاشدن روح انسانی و توانمندی‌ها و ظرفیت‌هایی است که خداوند در آن قرار داده و فعلیت آن، انسان را به مراتب بالا و بلند وجودی که به تعبیر اسلام همان «قرب الی الله» است، می‌رساند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ص ۴۵۵-۴۵۶). انسان با دیگر موجودات جهان مادی مثل حیوانات، گیاهان و جمادات، تفاوت حقیقی دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۹) و همهٔ موجودات جهان مادی برای خدمت به انسان‌ها و تسهیل زندگی آنان در دنیا خلق شده‌اند (اسراء: ۷۰). انسان به حکم فطرت، عقل و معارف و آموزه‌های دین، وظیفه دارد تا با بهره‌جستن از مواهب حیات مادی، به سامان‌دادن و بارورساختن حیات معنوی خود همت گمارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ص ۴۵۵-۴۵۶). هرگونه سستی و بی‌اعتنایی ورزیدن عمدی و آگاهانه در مسیر شکوفاسازی معنوی، جز واماندن و گرفتارشدن انسان در مراتب نازل حیات مادی و تثبیت او در مرتبه حیوانی که به تعبیر دین، همان خسارت محض (عصر: ۳-۲) و شقاوت ابدی (زمر: ۱۵) است، نتیجه‌ای ندارد. براین‌اساس، دین در قالب بسته‌ای از معارف و آموزه‌ها می‌کوشد تا انسان را به ظرفیت‌های نهفته در فطرت و توانمندی‌های عقلانی مدفون شده در زیر تمایلات غریزی و طبیعی او آگاه سازد (نهج‌البلاغه: خطبهٔ اول)؛ ازاین‌رو تبیین انتظارات ما از دین، یکی از مسائل مهم در موضوع دین‌شناسی و دینداری است. اینکه بدانیم باید چه چیزی را از دین انتظار داشته باشیم و توقعات نظری و عملی خود از دین را شفاف کنیم، نقش مهمی در نوع مواجهه ما با دین دارد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۴۳۲-۴۳۳). انتظارات ناقص یا وارونه از دین، هم بر فرایند دین‌شناسی تأثیر منفی

می‌گذارد و هم دینداری را گرفتار کاستی و اختلال می‌کند. مثلاً انتظار بهزیستی دنیایی در همه وجوه زندگی، به صرف دینداری ظاهری، انتظار نادرستی از دینداری به شمار می‌رود. انسان در ابعاد و لایه‌های متکثر زندگی نیازهای مختلفی دارد و تأمین هر نیاز روش خاص و دانش ویژه خود را می‌طلبد. یکی از نیازهای انسان نیاز به پرستش و معنویت است. کارویژه دین، پاسخ به این نیاز مهم از طریق ارائه معارف و آموزه‌های توحیدی است (همان)؛ ازسوی دیگر این انتظار از دین که بدون توجه به مصالح و منافع حقیقی انسان، تسهیل‌کننده ارضای امیال نفسانی او باشد، انتظاری به غایت نابخردانه غیرمنطقی است. اساساً دین برای یاری انسان در کنترل غرائز و امیال نفسانی، شناخت همه‌جانبه نیازها و یافتن اهداف و ارزش‌های اصیل زندگی آمده است و این امر یقیناً مستلزم ایجاد محدودیت‌هایی در مسیر اعمال غرائز حیوانی و کنترل خواسته‌های نفسانی انسان است (همان). براین اساس نخستین اشکالی که در این شبهه وجود دارد و اشکال کبروی آن هم به حساب می‌آید، تحریف مسئله انتظار از دین است؛ البته این انتظار که دین تسهیل‌کننده زندگی و یار انسان‌ها برای تنظیم خواسته‌های مادی و معنوی و شکوفاسازی همه ابعاد وجودی آنها باشد، انتظار درست و معقولی است؛ هرچند این کبرای کلی نیازمند توضیح و تبیین مبانی، اصول و چگونگی این تسهیل‌کنندگی در منابع دینی است.

محدودیت، لازمه زیست اجتماعی سالم

محدودساختن تمایلات و غرائز انسان‌ها یکی از الزامات زندگی اجتماعی است. هرانسانی به صورت غریزی به استخدام دیگر انسان‌ها در جهات مقاصد و منافع خود میل دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵)؛ ازاین رو خواهان آزادی مطلق در رسیدن به اهداف و اغراض خود است. میل غریزی به استخدام در صورتی که با قوانین و ارزش‌های اخلاقی مهار نشود به هرج و مرج کشیده خواهد شد و این لزوم اخلاق یکی از حکمت‌های نبوت عامه است (همان). انسان‌ها حتی اگر به هیچ دین و آیین مذهبی تعلق نداشته باشند، به قانون برای محدودساختن آزادی خود نیازمندند تا در سایه نظم و انضباط اجتماعی، همه افراد بتوانند از مواهب زندگی و دستاورد تلاش خود بهره ببرند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۰). اگر قانون که روح آن محدودشدن آزادی است، نباشد، هرج و مرج خواهد بود. هرج و مرج موجب



می‌شود که هرکس قدرت و زور بیشتری دارد به دیگران ستم کرده و حقوق آنها را پایمال کرده و مصالح جامعه از بین برود. در جامعه‌ای که قانون حاکم نیست و همه افراد، خواهان اعمال حداکثر آزادی برای ارضای نیازها و تمایلات خود باشند، بسیاری از خیرها از دست رفته و آسیب‌ها و رنج‌های جانکاهی برای اکثریت افراد جامعه پدید می‌آید (همان)؛ بنابراین محدودساختن آزادی انسان‌ها در اعمال تمایلات‌شان، حکمی عقلانی و عقلایی برای شکل‌گیری و بقای جامعه انسانی است. نیازها و منافع مادی که خاستگاه آن تن و تمایلات تنانه است، به‌صورت فعلیت‌یافته با انسان زاده می‌شود. اساساً درک و احساس نیازها و تمایلات مادی نیازمند آموزش نیست و انسان به طبیعت و غریزه آن را در خودیافته و به‌دنبال ارضای آن به تکاپو می‌افتد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ برخلاف نیازهای مادی، نیازها و تمایلات اخلاقی و معنوی نیازمند آموزش و تربیت است و اگر انسان در شرایط محیطی مناسبی قرار نگیرد، ممکن است هیچگاه چنان نیازها، تمایلات و استعدادهایی را در خود احساس و ادراک نکند (همان). از آنجاکه نیازها و تمایلات نباتی و حیوانی انسان، خیلی زود و بدون آموزش احساس می‌شود، همواره خواستار ارضای فوری، بدون قید و شرط و بیشینه است. توجه و اعتنای بیشینه و بدون قید و شرط به تمایلات مادی، موجب تثبیت انسان در مرحله نباتی و حیوانی شده (شولتز، ۱۳۸۳، ص ۶۸-۶۹) و سبب می‌شود استعدادهای انسانی او، اعم از استعدادهای روان‌شناختی، وجودی و معنوی، احساس و ادراک نشود (همان، ص ۳۶۱-۳۶۲). تثبیت در مراحل اولیه رشد و توقف در ارضای نیازهای زیستی انسان را از تعالی وجودی، یعنی شکوفاسازی استعدادهای عمیق وجودی باز داشته و در مراتب نازل حیات، یعنی زیست حیوانی، نگه می‌دارد (همان). مهم‌ترین عامل تعالی وجودی و معنوی انسان و احساس و ادراک نیازها و تمایلات فرامادی او، محدودساختن و هدایت کردن نیازها و تمایلات غریزی در چارچوبی است که ضمن تأمین بهینه آن نیازها، درک و تلاش برای شکوفاسازی استعدادهای فراحوانی را برای انسان ممکن سازد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۴۳). امروزه اکثر روان‌شناسان، انسان‌شناسان، مردم‌شناسان، فیلسوفان و جامعه‌شناسان بر وجود نیازها و تمایلات معنوی در انسان اتفاق نظر دارند؛ البته در خاستگاه، تعداد و اهداف این تمایلات میان مکتب‌های فکری، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در اصل و کارکرد مثبت آن اختلافی

نیست (میردريکوندي، ۱۳۸۲، ص ۷۶-۸۲). روان‌شناسان، به‌ویژه انسان‌گرایان، بر این واقعیت تأکید دارند که انسان، دارای سطوح مختلفی از نیازها است که احساس و ادراک و شکوفایی سطوح برتر آن، بر تأمین و عبور از نیازهای سطوح پایین‌تر متوقف است؛ ازاین‌رو عدم تأمین یا تثبیت در سطح نیازهای زیستی که در پایین‌ترین سطح از هرم نیازهای انسان قرار دارد، موجب می‌شود انسان به نیازهای برتر خود آگاه نشده و برای ارضای آن تلاش نکند؛ این امر، رشد و تحول مثبت شخصیت انسان را متوقف ساخته و او را از خیرهای برتر حیات محروم می‌کند. «مازلو» لازمه رشد بهنجار شخصیت، محدود ساختن تمایلات زیستی و پرداختن به نیازهای سطوح بالاتر، به‌ویژه نیازهای وجودی است. حتی نظریه‌پردازانی مانند فروید که اساس شخصیت انسان را بنیاد بیولوژیک و نیازهای زیستی می‌دانند، به اهمیت «نهاد من» و «فرامن» در تعادل و تعدیل شخصیت انسانی باور دارند (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۰). فروید «من» رشد نیافته را زمینه‌ساز اختلال روانی می‌داند. از نگاه فروید «من» در نظام شخصیت، مسئول محدود سازی خواسته‌های غریزی و تنظیم نیازهای انسان در چارچوب جامعه پسند است و یکپارچگی، آرامش و کاهش تنش‌ها و نیز اختلالات شخصیت به سطح رشدیافتگی آن بستگی دارد (همان).

بنابراین اگرچه نیازها و تمایلات مادی انسان مهم است اما مهم‌تر از آن رشدیافتگی انسان در همه سطوح شخصیت است که مستلزم تعدیل و تعادل در تأمین نیازها است. براین‌اساس می‌توان گفت که اصل اساسی در حقانیت دین این است که حافظ و تأمین‌کننده مصالح مادی و معنوی انسان باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۶). هر دینی که به یکی از ارکان حیات انسان، یعنی بُعد مادی و معنوی، آسیب زند، دین حقیقی و معتبر نیست (همان)؛ البته در گذشته دین‌هایی از سوی خدا نازل شده که در ظرف زمانی خود کامل و تأمین‌کننده مصالح مادی و معنوی انسان‌ها بوده؛ اما بعدها به دست طرفداران آن دین‌ها گرفتار تحریف و تغییر شده و از اعتبار افتاده‌اند؛ زیرا تحریف‌ها و تغییرهای عامدانه و جاهلانه در آن دین‌ها، موجب شده تا یکی از وجهه‌های مادی یا معنوی دین بر دیگری غلبه کند و از آن پس دیگر حافظ مصالح جامع انسان‌ها نباشد؛ ازاین‌رو یکی از کارویژه‌های دین، محدود ساختن غرائز حیوانی با هدف شکوفاشدن استعدادهای معنوی و



اخلاقی انسان است و این انتظار که دین به ظرفیت‌های معنوی انسان کاری نداشته و تنها زمینه‌ساز بهزیستی مادی و حیوانی آنان باشد، انتظار نابه‌جا و غیرمنطقی است. این انتظار حتی از علوم انسانی تجربی هم غلط و غیرمنطقی است. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان تجربی نیز بر لزوم محدودساختن تمایلات به‌وسیله قانون و تدبیرهای شخصی تأکید دارند.

اسلام و هرم نیازهای انسانی

دین اسلام، هماهنگ و مبتنی بر فطرت انسانی (روم: ۳۰) و برای شکوفاسازی آن نازل شده است (انفال: ۲۴). از نگاه اسلام، انسان هم دارای خصلت‌های حیوانی و هم برخوردار از خصلت‌های شریف ربانی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۴). اوصافی مانند ضعیف (نساء: ۲۸)، هلوع (ترسان) (معارج: ۱۹)، جهول و ظلوم (احزاب: ۷۲) و غیره نمایانگر بعد مادی و حیوانی انسان است، درحالی‌که خصوصیات مانند نوع دوستی، علم، عقل، دین‌پذیری و غیره از وجود بعدی فرامادی و با شرافت در وجود او حکایت می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳). بعد مادی وجود انسان، مخلوق خدا و نشانه علم، حکمت و قدرت او است. جسم آدمی مرکب روح در فرایند شکوفاشدن توانمندی‌های معنوی است؛ ازاین‌رو انسان نمی‌تواند و نباید بعد مادی وجود خود را تحقیر کرده و از نیازهای آن بی‌اعتنا عبور کند (همان). همه اعضا و اجزای وجودی انسان حقوقی دارند و انسان در برابر حقوق آنها مسئول است (کلینی‌رازی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۲). پرداختن به نیازهای مادی و بی‌توجهی به نیازها و استعدادهای معنوی یا عکس آن، به معنای وانهادن بخشی از مسئولیت الهی انسان است. لازمه انجام کامل و درست این مسئولیت، رعایت اعتدال در توجه و رسیدگی به انواع و سطوح نیازها و تمایلات وجودی است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۶۷). احکام واجب و حرام در دین دقیقاً برای همین هدف تنظیم شده تا انسان‌ها با الهام از تعالیم دین بتوانند میان نیازهای مادی و معنوی خود تعادل برقرار کرده و ضمن شکوفاسازی بعد معنوی، از مواهب بعد مادی و لذت‌هایی که برای ایجاد نشاط، آمادگی و نیرو در بدن انسان قرار داده شده، بهره‌مند شوند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳)؛ بنابراین دین اسلام هرگز به محدودسازی غیرهدفمند تمایلات مادی توصیه نکرده است. ارضای نیازها و تمایلات بدنی باید در چارچوب منافع و مصالح فردی و جمعی و با مدیریت عقل و اخلاق صورت گیرد. اسلام بیش از هرچیز به تنظیم رفتار انسان

توجه دارد. بخشی از این تنظیم‌گری توسط توصیف و تبیین واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات و بخش بزرگ دیگری از آن تحت عنوان منطقة الفراغ، به تدبیر و مدیریت شخصی افراد واگذار شده است (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۸۶). از دیدگاه کلام و اصول‌فقه اسلامی احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است. عقل و علم در کنار دلائل شرعی تبیین‌کننده مصالح و مفاسد واقعی زندگی انسان‌ها در ساحت‌های گوناگون است.

شریعت شکوفاکننده فطرت

بنابر جهان‌بینی اسلامی، خداوند، خالق و تدبیرکننده امور انسان است. خداوند آگاه مطلق به حقیقت وجودی انسان و نیازهای او است و از این‌رو بهترین فردی است که می‌تواند برنامه کامل و شکوفاکننده‌ای برای زندگی انسان تنظیم کند (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۷۸). خدایی که به همه احوالات مادی و معنوی انسان آگاهی دارد و او را بسیار عزیز داشته و دوست دارد (طه: ۹ و ۴۱). خداوند مهربان و حکیم دو ابزار مهم شناخت به انسان عطا کرده تا بتواند خوب و بد زندگی خود را بشناسد و بهترین برنامه را برای سامان‌دادن به امور خویش طراحی کند. یکی ابزار عقل، با همه مراتب آن و دیگر وحی که توسط پیامبران علیهم‌السلام به بشر ابلاغ می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۳)؛ از این‌رو عقل و وحی دو منبع شناخت دین، یعنی برنامه جامع سعادت مادی و معنوی انسان است (همان). قوانینی مانند حجاب، دفاع، روزه، مالیات (خمس و زکات)، تنظیم روابط زن و مرد و غیره، در جهت تنظیم امور زندگی انسان‌ها و با مکانیزم اعتدال و با هدف تأمین سعادت دنیایی و آخرتی آنها وضع شده است. این احکام براساس و هماهنگ با فطرت انسانی تنظیم شده و علاوه بر منافع و مصالحی که در سامان‌دادن به زندگی جمعی انسان‌ها دارد، دارای مصلحت‌های معنوی و فرامادی است (خویی، ۱۳۷۲، ۲۶). برخی از مصالح فرامادی و معنوی احکام دین در آیات و روایات دینی تشریح شده است و مصالح برخی دیگر همچنان مخفی است. ایجاد محدودیت در برخی تمایلات و لذت‌جویی‌های انسان، ممکن است کام او را تلخ کند، اما توجه به همه مصالح و شبکه مسائل و نیازهای مادی و معنوی انسان، آن تلخی را به شیرینی سعادت و سلامت دگرگون می‌کند. جامع‌نگری در شناخت منافع و مصالح، مهم‌ترین کلید فهم خوب از بد است. مثلاً فردی را فرض کنید که از یک لذت جنسی خاص



با فرد دیگری محروم شده و کام او به همین سبب تلخ شود، اگر همین فرد بفهمد که طرف مقابل، دارای بیماری ایدز بوده و در صورت آمیزش جنسی، خود او هم به بیماری ایدز مبتلا می‌شد، یقیناً تلخی آن محرومیت در کاش به شیرینی احساس سلامتی بدل خواهد شد. محرومیت‌ها و محدودیت‌های شرعی، اخلاقی و قانونی در صورتی تلخی به بار می‌آورد که از حکمت وضع آن و مصالح مهم و پیچیده‌ای که در آن نهفته است، غافل باشیم؛ اما اگر نگرش خود را تغییر داده و به افق‌های بلندتر و متعالی‌تر وجودمان نظر کنیم و متوجه شویم که از پس برخی محدودیت‌های ظاهری، بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌های شریف‌تر و ارزشمندتری وجود دارد، نه تنها از آن محدودیت‌ها و محرومیت‌ها زنجیده نمی‌شویم، بلکه از آن استقبال خواهیم کرد! (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۲).

به‌عنوان نمونه، موضوع حجاب را بررسی و تحلیل می‌کنیم. شکی نیست که پوشش شرعی یا همان حجاب اسلامی برای برخی از بانوان و آقایان (!) خوشایند نیست. این افراد دوست دارند آزادانه هر نوع پوششی که تمایل دارند را انتخاب کنند و اجبار و الزام در این امر را نمی‌پسندند. امروزه حتی بدون در نظر گرفتن مصالح معنوی و اخلاقی پوشش، می‌توان لزوم رعایت حداقل‌های دینی را تبیین کرد. تحقیقات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به اهمیت موضوع حجاب در کنش‌های اجتماعی تأکید دارد. هرچند پوشش تنها یکی از عوامل سلامت روان و شادکامی است و باقی عوامل هم باید در موضوعات انسانی در نظر گرفته شود، با این‌وجود التزام به پوشش و پرهیز از خودنمایی بانوان در تعاملات اجتماعی به خودی خود دارای منافع متعددی است. کاهش مقایسه‌گری در زیبایی ظاهری، کاهش معنادار نگرانی از قضاوت‌های اجتماعی درمورد زیبایی، ترمیم و بهبود تصور مثبت از خود، بالارفتن اعتماد به نفس، محفوظ ماندن عزت نفس اجتماعی و قطع وابستگی آن از کیفیت زیبایی ظاهری، مدیریت زمان و کاهش زمان مصرفی برای آرایش، کاهش هزینه‌های اقتصادی مربوط به لباس و لوازم آرایش، کاهش زمینه‌های سوءاستفاده و آزار جنسی، بهبود وضعیت عفت عمومی با کاهش محرک‌های تصویری جنسی، شادابی و نشاط جسمی، کاهش زمینه‌های مقایسه‌گری مردان و در نتیجه، استحکام بنیاد خانواده و دلبستگی میان همسران و فراهم شدن فرصت‌های بیش‌تر برای پرداختن به امور معنوی، علمی و مفید،

پاره‌ای از سودمندی‌های پوشش اسلامی بانوان به‌شمار می‌رود. دربارهٔ دیگر برنامه‌های عبادی مثل روزه، نماز، جهاد و... کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشته شده و منافع و مصالح فردی هرکدام از این الگوهای رفتاری از لحاظ فلسفی، عرفانی و علمی تحلیل و تبیین شده است (عظیمیان و بهشتی، ۱۳۸۸، ص ۹۱).

گسترهٔ آزادی در شریعت اسلامی

اسلام با تقسیم‌بندی موضوعات زندگی به امور حلال، حرام و واجب عملاً بخش بسیار فراخی از رفتارها را برای مؤمنان حلال اعلام کرده است. اساساً از دیدگاه کلام و فقه اسلامی اصل اولی در همهٔ امور حلال بودن و جواز انجام عمل است مگر آنکه با دلایل معتبری از عقل و نقل، رفتار خاصی ممنوع یا واجب معرفی شود. منطقهٔ الفراغ یعنی فضای رهایی و فراغت از مسئولیت که در فقه به امور مباح اطلاق شده است (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۸۶). اکثر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها در منطقهٔ الفراغ است و افراد می‌توانند براساس سلاقی، منافع و اهداف شخصی خود آن را دنبال کنند؛ ازسوی دیگر تمهید سازوکار اجتهاد در دین، از سوی قرآن کریم و سنت معصومان علیهم‌السلام، به چابکی فقه، اخلاق و کلام اسلامی کمک شایانی کرده است. اجتهاد یکی از سازوکارهای مهم در پویایی و همراهی فقه با نیازها و اقتضائات زمان است. براساس اصل اجتهاد، در هر زمان می‌بایست مجتهدانی کارآزموده و آگاه به موضوعات و مسائل زمانه حضور داشته باشند و امور فردی و اجتماعی مؤمنان را از لحاظ انطباق با مبانی، اصول، قواعد و ارزش‌های اسلامی بررسی، تبیین و ابلاغ کنند؛ ازاین‌رو همچنان‌که ممکن است به سبب وجود مصالح و منافع مهم و حیاتی فردی و اجتماعی، برخی از رفتارهای مباح در شرایط خاصی، واجب یا ممنوع شود، ممکن است برخی از واجبات یا ممنوعات شرعی به سبب وجود مسائلی مثل حرج، زیان قابل اعتنا از نظر عقلا، اضطرار، ضرورت‌های جسمی و روانی و غیره برای فرد یا افرادی مجاز اعلام شود (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۳۹)؛ ازاین‌رو بر خلاف تصور ابتدایی، اسلام اصالت را به آزادی و فراغت داده و الزامات و ممنوعات رفتاری در گسترهٔ زندگی، در رتبه‌ای پس از آن قرار دارد: «کُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَه فَتَدَعُهُ» (حرّعاملی، ۱۳۸۸ق، ص ۳۱۱): هرچیزی (هر رفتاری) برای تو حلال است؛ تا آنگاه که (از طریق دین، عقل، اخلاق و وجدان) الزامی یا

ممنوع بودن آن روشن شود. اسلام طرفدار محدودیت هدفمند و معطوف به منافع و مصالح جامع انسان‌ها است و از این رو هر جا محدودیتی اعمال کرده، برای تأمین آزادی انسان در لایه‌ای عمیق‌تر و مهم‌تر بوده است.



جمع بندی

دین به معنای آموزش سبک و روش زندگی براساس مشیت و اراده تشریعی خداوند، با هدف بهزیستی بشر در زندگی این جهانی و زندگی جاودان از سوی خداوند بر پیامبران علیهم السلام نازل شده است. از نگاه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی، هستی از دو ساحت ماده و برتر از ماده تحقق یافته و انسان موجودی دارای دو ساحت مادی و معنوی است. هرگونه سستی و بی‌اعتنائی ورزیدن عمدی و آگاهانه در مسیر شکوفاسازی معنوی، جز واماندن و گرفتارشدن انسان در مراتب نازل حیات مادی و تثبیت در صورت حیوانی که به تعبیر دین، همان خسارت محض و شقاوت ابدی است، نتیجه‌ای ندارد! احکام اسلامی با هدف ساماندهی و تنظیم روابط چهارگانه انسان با ابعاد دیگر هستی وضع شده و محدودیت‌های موجود در زندگی او ضروری است.

براساس دیدگاه اسلام، انسان دارای دو ساحت وجودی مادی و معنوی است. سعادت و کمال حقیقی انسان در ایجاد تعادل میان نیازهای مادی و معنوی او رقم می‌خورد. ساماندهی نیازهای مادی و ایجاد محدودیت‌های معقول، بر سر راه این نیازها باعث شکوفایی معنوی انسان می‌شود. انسان موجودی اجتماعی است و اقتضای زیست اجتماعی، ایجاد محدودیت در برابر آزادی با اعمال قانون است.

پی‌نوشت

[۱]. ر.ک: سایت (www.1400years.org)، استخراج ۱۳۹۲/۰۵/۰۵.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. جواد آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۹۰.
۲. ———، تفسیر موضوعی قرآن: سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن، ج ۸، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۳. ———، حیات حقیقی انسان در قرآن، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۴. حرّعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ ق.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، انتظارات بشر از دین، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۶. خویی، میرزا حبیب الله، ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج)، ۱۳۷۲.
۷. شفیع آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری، نظریه‌های مشاوره و روان درمانی، چاپ سیزدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۶.
۸. شولتز، دوآن، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، چاپ چهارم، تهران: ارسباران، ۱۳۸۳.
۹. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقیق: مکتب الاعلام الاسلامی، قم: دارالصدر، ۱۳۷۵.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ بیست و دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۱. ———، تفسیر المیزان، قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۱۲. ———، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۹۲.
۱۳. عظیمیان، مریم و سعید بهشتی، «بررسی فلسفه و قلمرو حجاب در اسلام و آثار تربیتی آن»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال چهارم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۷۵.
۱۴. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام



۱۶. _____، خدشناسی، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
۱۷. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۱۸. _____، اصول تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه شهیدمرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۱۹. _____، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ چهل و یکم، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۲۰. _____، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۲۱. _____، فطرت در قرآن، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۲. _____، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
۲۳. _____، مجموعه آثار، ج ۲ (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی)، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۲۴. _____، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۲۵. _____، مجموعه آثار، ج ۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۲۶. میردریکوندی، رحیم، «رابطه شخصیت با نظام‌های ارزشی از دیدگاه آلپورت (با نگاه ویژه به ارزشی دینی)»، مجله معرفت، سال دوازدهم، شماره ۶۴، فروردین‌ماه ۱۳۸۲، ص ۷۶-۸۲.

بررسی نگره تناقض گزاره‌های علمی قرآن با داده‌های علوم تجربی

حسن رضا رضایی*

فرج‌اله عباسی**

محمد کاظم حسینی کوهساری***

چکیده

گفتمان علم و دین و رابطه یا عدم رابطه آن، سابقه دیرینه دارد و در بین دانشمندان، موافقان و مخالفانی داشته است. نوشتار حاضر به بررسی نظریه دکتر جعفر نکونام درباره مخالفت قرآن با علوم می‌پردازد. وی ادعا می‌کند که گزاره‌های علمی قرآن با علوم روز در تناقض بوده و از برخی خیالات و خرافات اعراب هم‌عصر قرآن اقتباس شده است. مقاله حاضر با رویکرد تفسیر تطبیقی (قرآن و علوم) و با هدف شناخت رابطه قرآن و علوم و حل تعارض آندو تدوین شده و به این نتیجه رسیده است که قرآن براساس ادله نقلی و عقلی، دانش باطل و خرافی را در خود جای نداده است، روش نکونام در بیان شبهه، براساس داده‌های علوم تجربی و تطبیق آن بر قرآن بوده است؛ اما داده‌های علوم تجربی باید براساس ضوابط و قواعد در قرآن مورد بررسی قرار گیرد؛ همچنین آیات علمی قرآن نیز با داده‌های علمی یقینی تفسیر گردد نه ظنی. این مقاله با برشمردن شبهات ایشان در مورد عدم اعجاز علمی، و بررسی طلوع خورشید و هفت آسمان به نقد و بررسی آنها پرداخته است.

واژگان کلیدی: علوم تجربی، فرهنگ زمانه، قرآن، تناقض، جعفر نکونام.

*. دکتری علوم قرآن و حدیث، استادیار جامعه المصطفی العالمیه؛ kha_n_bulbul80@yahoo.com

**. کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن؛ f.abbasi1350@gmail.com

***. کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی؛ khk1362@yahoo.com

مقدمه

پیشینه اختلاف علم و دین را باید در عالم مسیحیت و قبل از نزول قرآن جستجو کرد. از نص صریح قرآن استفاده می‌شود که اختلاف و تناقض در متن وحی الهی راه نیافته و دانش و فرهنگ باطل را نپذیرفته است؛ اما دکتر نکونام با ادعای اختلاف بین علوم و قرآن می‌نویسد: «از برخی از دانش‌های قرآن استفاده می‌شود که با علوم در تناقضند و از خیالات و خرافات اعراب وام گرفته است. مانند: حرکت خورشید و طلوع و غروب آن در داستان حضرت ابراهیم (بقره: ۲۵۸)، دیدن هفت جرم سماوی به عنوان هفت آسمان (نوح: ۱۵)، شهاب‌سنگ‌های آسمانی براساس تصورات خیالی (حجر: ۱۸) و... نباید انتظار بیش از آن از قرآن داشت؛ زیرا قرآن کتاب موعظه است نه کتاب علمی و از طرف دیگر خداوند به پیامبر ﷺ امر فرمود: «به اندازه فهم مردم با آنها سخن بگو!» ازاین‌رو اگر قرآن برخی از مطالب علمی خرافی را نقل نموده است فقط به اندازه فهم مخاطب بوده نه برای تمام زمان‌ها و مخاطبان دیگر... پافشاری بر عدم راهیابی باطل در قرآن و از طرف دیگر وجود افکار خیالی در آن، سبب دین‌گریزی خواهد شد. هر چیزی که در قرآن وجود دارد، مردم معاصر با نزول قرآن معنای آن را می‌فهمیدند. اگر برای مردم معاصر معانی کلمات روشن نبود، مخّل فصاحت و بلاغت قرآن بود. در قرآن برای فهم مقصود از اباطیل استفاده شده است ولی آنها را تأیید نکرده است؛ ازاین‌رو قرآن برای عصر زمان نزول نازل شده و برای اعصار دیگر کارآیی ندارد».

قبل از دکتر نکونام افرادی مانند: ابوزید (<http://www.neeloofar.org>) و عبدالکریم سروش در مقاله «قبض و بسط حقوق زنان» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴-۳۲) و... چنین ادعایی داشته‌اند. از متن نکونام فهمیده می‌شود که مخاطبان قرآن در عصر نزول از آگاهی و دانش بالای برخوردار نبودند و قرآن براساس افکار خیالی و باطل آنها سخن گفته و مطالب علمی نادرست را بیان کرده است؛ ازاین‌رو ضرورت دارد به ابهامات موجود در این شبهه که مطالب علمی قرآن را خیالی و خرافی و یک کتاب تاریخی و برای فرهنگ عرب دانسته، پاسخ داده شود. در این نوشتار پاسخ را در دو بخش نظری و تحلیلی بررسی خواهیم کرد.



بخش نظری

الف) قرآن و عدم تأثیرپذیری از خرافات

قرآنی که برای هدایت بشر نازل شد؛ قطعاً نمی‌تواند مسائل مخالف با هدایت و باطل را بپذیرد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ «که هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چراکه از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است.» علامه طباطبایی رحمته الله در تفسیر این آیه می‌فرماید: «مراد از جمله (مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ)؛ زمان نزول قرآن و عصرهای پس از آن تا روز قیامت است. [۱] واژه «باطل» در کتب لغت به معنای نقیض الحق و هو ما لا ثبات له عند الفحص؛ [۲] شامل خیال باطل و مسائل علمی نادرست نیز می‌شود.

علاوه بر آیه فوق، جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله با مشرکان به علت قبول نکردن افکار باطل آنها بوده است و اگر قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله در مقابل باطل آنها تسلیم می‌شدند؛ نیازی به این همه جنگ نبوده است. چگونه قرآن افکار باطل آنها را قبول کرده درحالی‌که دوران قبل از اسلام را «الجاهلیة الأولى» (احزاب: ۳۳) تعبیر می‌کند.

در قرآن به صراحت فرهنگ و آداب و افکار باطل را نفی می‌کند مانند: فرهنگ اخلاقی عصر جاهلیت: کشتن نوزادان دختر (نحل: ۵۸-۵۹)؛ طواف بدون لباس (اعراف: ۲۸)، تکبر و تفاخر (تکواثر: ۱)، فخر فروشی بعد از زیارت حج (بقره: ۲۰۰)، با صدای بلند و تند حرف زدن (حجرات: ۲)، بدون اجازه وارد خانه شدن (نور: ۲۷)، کشتن نوزادان به جهت فقر (انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱)، فخرفروشی به خاطر آب دادن به حاجیان (توبه: ۱۹)، پسر خوانده (احزاب: ۴)، مقلد آبا و اجداد بودن (بقره: ۱۷۰؛ مائده: ۱۰۴؛ اعراف: ۲۸) و

فرهنگ اعتقادی اعراب؛ شفاعت بت‌ها (یونس: ۱۸)، فرشته (آل عمران: ۸۰)، جن (انعام: ۱۰۰) و شیطان پرستی (یس: ۶۰)، پرستش اجرام آسمانی (مل: ۲۳)، مادّیگری (جاثیه: ۲۴)، کف و سوت به جای عبادت در خانه خدا (انفال: ۳۵) و ... [۳]

فرهنگ خانواده در عصر جاهلیت؛ خواستگاری به دست بزرگان؛ [۴] عدم تعلق مهریه به زن، [۵] تعدّد زوجات؛ دوری جُستن از زنان در مدت قاعدگی (بقره: ۲۲۲)، ازدواج دسته‌جمعی (رھط) (بقره: ۲۲۸)، زناشویی نامشروع برای باردار شدن (استبضاع)، [۶]



زناشویی تعویضی (بدل)، [۷] ازدواج با نامادری (نساء: ۲۲)، ازدواج شغار، [۸] و... چگونه می‌توان ادعا کرد قرآن خرافات علمی را پذیرفته؛ درحالی‌که اهداف قرآن و متن آن در راستای خرافه‌زدایی بوده است.

ب) نکات علمی قرآن؛ اهداف فرعی نه اصلی

هدف اصلی از نزول قرآن هدایت و راهنمایی انسان‌ها به سوی سعادت و کمال است و هر آنچه در این راستا لازم بوده بیان شده است؛ لذا انتظار از قرآن به عنوان کتاب علمی انتظاری نادرست است، بلکه قرآن حاوی ارزش‌ها و معیارهایی برای هدایت انسان به سوی کمال و سعادت است که مباحث علمی نیز در راستای همین هدف مشاهده می‌شود. اما اگر بخواهیم کمی کامل‌تر توضیح دهیم باید عرض کنم در این مورد سه دیدگاه عمده وجود دارد که به صورت مختصر بدان اشاره کرده و دلایل آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

دیدگاه اول: وجود همه علوم بشری در قرآن

برای اولین بار این اندیشه در کتاب «إحياء العلوم» و «جواهر القرآن» ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق) دیده شده است. او سعی کرد که نشان دهد همه علوم را می‌توان از قرآن استخراج کرد. او می‌نویسد:

«پس علوم، همه آنها در افعال و صفات خدا داخل است و خداوند در قرآن، افعال ذات و صفات خود را توضیح می‌دهد و این علوم بی‌نهایت است و در قرآن به اصول و کلیات (مجامع) آنها اشاره شده است.» (غزالی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۹) سپس ابوالفضل المرسی (۵۷۰-۶۵۰ق) که صاحب کتاب تفسیر است این دیدگاه را به صورت افراطی می‌پذیرد و می‌گوید: «همه علوم اولین و آخرین در قرآن وجود دارد.» (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۸۲).

دلایل:

۱. ظاهر برخی آیات قرآن دلالت بر این دارد که همه چیز در قرآن وجود دارد. مثل: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) «و کتاب را بر تو نازل کردیم درحالی‌که بیان‌کننده هر چیز است».

۲. آیاتی که اشاره به علوم مختلف می‌کند. برای مثال: آیه‌ای که از حساب سخن

می‌گوید اشاره به علوم ریاضی دارد. «وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷).

و از آیه «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ» (غافر: ۱۵) با حساب ابجد ۳۶۰ درجه بودن درجات دایره در هندسه استخراج می‌شود.

و علم پزشکی از آیه «وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (شعراء: ۸۰) به دست می‌آید.

۳. روایاتی که دلالت می‌کند همه علوم در قرآن کریم وجود دارد.

مثال: از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَزَلَّهُ فِي كِتَابِهِ وَ بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ» (کلینی رازی، ج ۱، ص ۵۹) «خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که مسلمانان به آن محتاج باشند، فروگذار نکرده است مگر آنکه آنها را در قرآن، نازل فرمود و برای پیامبر صلی الله علیه و آله بیان کرده است».

۴. دلیل دیگر بر وجود همه علوم در قرآن مسئله بطون آن است که در روایات متعددی وارد شده که قرآن دارای بطون مختلف است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۹۵).

دیدگاه دوم: قرآن کتاب هدایت است نه علوم

این دیدگاه را می‌توان از سخنان برخی از صاحب نظران و مفسران استفاده کرد. برای مثال ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۰ق) که اولین مخالف با نظریه غزالی و المرسی بود می‌گوید:

«قرآن برای بیان احکام آخرت و مسائل جنبی آن آمده است.» (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۹-۷۶؛ معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸۵) نویسندگان تفسیرهای «مجمع البیان» و «کشاف» نیز می‌نویسند: «منظور از بیان همه چیز در قرآن، مسائل مربوط به هدایت و دین است.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۸).

دیدگاه سوم: دیدگاه تفصیل

دیدگاه تفصیل؛ یعنی از طرفی همه علوم بشری در ظواهر قرآن وجود ندارد و هدف اصلی قرآن نیز هدایت‌گری بشر به سوی خداست؛ ازسوی دیگر قرآن کریم دعوت به تفکر و علم می‌کند و برخی از مثال‌ها و مطالب علمی صحیح و حق را بیان می‌کند که بیانگر اعجاز علمی قرآن است.

دلایل و شواهد:

در اینجا دلایل این دیدگاه همراه با رد دلایل دیدگاه اول آورده می‌شود:

۱. قرآن کتاب هدایت، اخلاق، تربیت و دین است تا انسان‌ها را به سوی فضیلت‌ها و خداشناسی هدایت کند؛ بنابراین ضرورتی ندارد که قرآن، همه مسائل علوم تجربی، عقلی و نقلی را با تفصیلات و فرمول‌های آنها، بیان کند. هرچند که این موارد گاهی اشارات حق و صادقی دارد.

۲. ظهور آیاتی که می‌فرماید: «همه چیز در قرآن است» قابل گرفتن نیست چراکه: اولاً: این ظهور بر خلاف بداهت است چون بسیاری از فرمول‌های شیمی و فیزیک در قرآن کریم نیست.

ثانیاً: ظهور این آیات مورد انکار صریح برخی از مفسران قرار گرفته است و گفته‌اند که منظور وجود چیزهایی است که در مورد هدایت انسان لازم است و اینها در قرآن وجود دارد. (کل شیء = امور دینی) (ر.ک: محمدرشید، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۹۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۱۸؛ معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸۹).

ثالثاً: لفظ «کتاب» در آیات مورد بحث «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) ممکن است به چند معنا باشد: «قرآن کریم، لوح محفوظ، علم خدا، امام مبین» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۷۱ و ج ۱۱، ص ۳۶۱-۳۶۵) پس نمی‌توان گفت که حتماً مراد قرآن است و همه چیز در آن است.

و همین اشکال در مورد روایاتی که مورد استناد واقع شده بود نیز وارد است. رابعاً: این آیات با دلیل عقل (قرینه لَبّی) تخصیص می‌خورد و محدود می‌شود. چون عقل انسان حکم می‌کند که قرآن در مورد هدف خود (هدایت معنوی انسان) بیان همه چیز باشد نه در اموری که خارج از حوزه هدف اوست.

۳. آیاتی از قرآن که اشاراتی به علوم طبیعی دارد کشف هدف آنها فرمول‌های هندسه و شیمی و... نیست بلکه این اشارات به‌طور استطرادی و حاشیه‌ای این مباحث را مطرح کرده است؛ یعنی صرفاً ذکر مثال (البته حق و واقعی) است و هدف آن آموزش علوم نیست.

علاوه بر آنکه برخی از آیاتی که مورد استشهاد طرفداران دیدگاه اول قرار گرفت از لحاظ موازین تفسیری قابل نقد است برای مثال: آیه «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ» ربطی به درجات دایره ندارد و حمل آیات بدون قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر یک مطلب موجب تفسیر به‌رأی می‌شود.

۴. مسئله بطون قرآن و علم اُمّه عليه السلام از مورد بحث ما خارج است چون موضوع بحث در اینجا این است که آیا همه علوم بشری را می‌توان از ظواهر قرآن استخراج کرد یا نه؟ حاصل سخن اینکه ظاهر آیات قرآن، بر تمام علوم بشری (با تمام فرمول‌ها و جزئیات آن) دلالت ندارد. بلی در قرآن، اشاراتی به برخی از علوم و مطالب علمی شده است که استطرادی و عرضی است ولی همه علوم بالفعل در قرآن مذکور نیست و آیاتی که در این زمینه است (مثل آیه ۸۹ سوره نحل و ۳۸ و ۵۹ سوره انعام) دلالت بر این مطلب دارد که تمام احتیاجات دینی و هدایتی مردم، در قرآن به‌طور تفصیل یا مجمل ذکر شده است و هدف قرآن از بیان مسائل علمی را می‌توان در هموارسازی راه خداشناسی، [۹] تحریک کنجکاوی بشر در معارف قرآن، تشویق مسلمانان به تحصیل علم و مطالب علمی، ... خلاصه کرد. [۱۰]

ج) رابطه قرآن و علوم

مبتنی بر آموزه‌های دینی، بین علم و قرآن اتحاد وجود دارد. آنچه مایه اختلاف است، بین صاحبان علم و عالمان دین است. دینی که موافق علم قطعی نباشد، دین نیست و علمی که موافق دین الهی نباشد، علم نیست. هر دو مقدس‌اند و هر دو از طرف خدا و برای کمال انسان تکوین یافته‌اند. رویکرد رایج در رابطه با قرآن و علوم، عدم تعارض و تمایز این دو است؛ یعنی اینکه علم و قرآن هیچ‌گونه تنافی باهم ندارند و بلکه مکمل یکدیگرند. برای اثبات عدم تنافی علم و قرآن لازم است به ادله ذیل اشاره شود.

۱. از نظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، بین علم و دین منافاتی وجود ندارد. ابن‌سینا (۴۲۸ق) با اینکه پزشک است و دارای کتاب «قانون» بوده؛ عالم دینی است که در عرفان و فلسفه نیز کتاب می‌نگارد. ابن‌سینا با تمامی احترامی که برای فلسفه یونان قائل بود؛ در تلفیق آن با حکمت مبتنی بر وحی تلاش می‌ورزید. [۱۱] ابن‌هیثم بحرانی (۳۵۴-۴۳۰ق) که از فیزیکدانان و ریاضی‌دانان برجسته بود، برخلاف برخی معاصران خود که در ترجیح یکی از علم و دین بر دیگری سعی داشتند؛ به هماهنگی میان این دو اعتقاد داشت. او بر تألیف مقالاتی هندسی و ریاضی که به مبادی دینی مرتبط بود، اهتمام می‌ورزید. [۱۲] ملاصدرا (۹۸۰ق) نیز تصریح می‌کند که میان مسائل فلسفی و آموزه‌های شرع تطابق وجود دارد. او بر فلسفه‌ای که مخالف وحی باشد، نفرین می‌فرستد. [۱۳] ابن‌عربی (۵۶۹ق) نیز هریک از

علم، عقل و وحی را راهی به یکی از لایه‌های حقیقت می‌دانست. [۱۴] علمای اسلام، علاوه بر علوم تجربی، بین فلسفه و عرفان و... هیچ‌گونه تعارضی نمی‌دیدند. مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله بارها می‌فرمودند: قرآن و برهان با همدیگر هماهنگ هستند. [۱۵] آیت‌الله جوادی‌آملی نیز «تحریر تمهید القواعد» را برای تبیین همین موضوع نگاشته‌اند. [۱۶]

۲. طریق علم و دین به گونه‌ای است که هر دو می‌توانند به یک نتیجه منتهی شوند و آن درک وابستگی جهان ماده به موجود غیرمادی و واجب بالذات است. علم نیز می‌تواند طالبان خود را از طریق وجود مکانیسم هدفمند در اجزاء هر پدیده، به خدا برساند؛ چنان‌که قرآن هدفش رساندن انسان به خداست. بدیهی است اگر این دو باهم تنافی داشته باشند نمی‌توانند به یک نتیجه مشترک و مقدس برسند. اینکه علم و دین در نتیجه نهایی به هم می‌رسند، دلیل بر آن است که تباین بین آنها حاکم نیست و الاً ناپستی به یک نقطه مشترک برسند.

۲. تشویق قرآن و حدیث به فراگیری علوم و اشاره صریح و کنایه‌ای قرآن و حدیث به علوم مختلف (مانند: طب، کیهان‌شناسی و شیمی) و رشد علوم در تمدن اسلامی، [۱۷] پرورش علمای دینی و علم بشری و کتاب‌های علمی عالمانی، مانند رازی و ابن‌سینا، گویای اتحاد علم و قرآن است. قرآن، عقل و ایمان را نفی‌کننده یکدیگر نمی‌داند؛ [۱۸] بلکه این دو مؤلفه را نیاز زندگی انسان برشمرده است. علم و ایمان از نظر قرآن «همزاد» هستند. [۱۹] انسان دو منبع الهام و معرفت دارد: یکی «دین» و دیگری «علم و عقل و فلسفه». [۲۰] یکی از مشکلات عصر حاضر، علم بدون ایمان است و یگانه دواي درد انسان معاصر، نیاز توأمان به علم و ایمان و پرواز با این دو بال است. [۲۱] علم و پیشرفت‌های علمی به اساس دین که توحید است، نه تنها ضربه نزده، بلکه آن را تقویت کرده است.

ناگفته نماند ریشه‌های تعارض قرآن و علم را، در لایه‌لای متون دینی در قرون اولیه می‌توان یافت. برای مثال بعد از نهضت ترجمه و راه‌یابی آثار یونانی و سریانی به تمدن اسلامی، برخی صاحب‌نظران با برداشت نادرست گمان تعارض بردند؛ [۲۲] ولی امثال کندی (۱۸۵ق)، فارابی (۳۳۹ق)، ابن‌سینا (۴۲۸ق) و ابن‌رشد (۵۲۰ق)، برای حل تعارض تلاش می‌کردند. [۲۳]

در نتیجه علم راه «کشف طبیعت» است و دین راه «فهم وحی». طبیعت فعل خداوند است و وحی کلام او. فعل خداوند با کلام او هرگز ناسازگار نیست. اگر طبیعت آن‌گونه که هست، کشف گردد و وحی نیز به شکلی که نازل شده است، فهمیده شود؛ تعارض علم و دین محال است. گالیله نیز آیات کتاب مقدس و آیات طبیعت را از کلام خدا می‌دانست. [۲۴]

بخش تحلیلی

در بخش اول به مباحث نظری شبهه نکونام اشاره شد و در این بخش به مباحث تحلیلی مصادیق شبهه اشاره خواهد شد.

۱. وجود اعجاز و شگفتی‌های علمی در قرآن

نویسنده ادعا می‌کند که مطالب خیالی و محسوسات ظاهری مردم عرب در قرآن منعکس شده است؛ پس نمی‌تواند اعجاز علمی باشد؛ بلکه خیال باطل عرب در قرآن رسوخ کرده است. در پاسخ باید گفت: تاکنون مواردی که در قرآن ادعای اعجاز شده از منظر علم ابطال نشده و مورد اتفاق دانشمندان بوده است علاوه بر آن این مدعا زمانی صحیح است که تمامی افکار خرافی و باطل علمی در قرآن رسوخ کرده باشد درحالی‌که مطالب علمی که در قرآن منعکس شده برخلاف دیدگاه رایج عرب بوده است. درباره اعجاز قرآن، باید گفته شود همین که در طول چهارده قرن کسی نتوانسته است همچون سوره‌ای از قرآن را بیاورد؛ بزرگترین معجزه است. در قرآن هزاران اعجاز نهفته است اعم از:

الف) فصاحت و بلاغت: حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «کثرت تکرار و شنیدن پی‌درپی، هرگز آن را کهنه نمی‌کند». [۲۵]

ب) اعجاز قرآن از نظر معارف الهی: در معارف قرآن، هیچ مبالغه‌ای وجود ندارد و همه مطابق با عقل سلیم و فطرت بشر است و نمی‌توان آنها را خرافی و برگرفته از افکار عرب برشمرد.

ج) اعجاز قرآن از نظر تاریخ: بیان کیفیت خلقت حضرت آدم علیه السلام (بقره: ۳۰) ملاقات حضرت ابراهیم با فرشتگان، (هود: ۶۹) سرچشمه اختلاف زبان‌ها، (روم: ۲۲) گوساله پرستی بنی‌اسرائیل، (طه: ۸۵-۹۶) و سایر موارد.

د) اعجاز از نظر وضع قوانین: اعم از گستردگی قوانین (حجرات: ۱۰)، عدالت اجتماعی (حدید: ۵۲)، روابط اجتماعی (مائده: ۱)، مسائل دفاعی (انفال: ۶۰).

ه) عدم تضاد و اختلاف در آیات قرآن. (نساء: ۸۲).

و) علوم روز و اکتشافات علمی: [۲۶] ما برای اختصار چند نمونه را ذکر می‌کنیم.

۱- حرکت زمین: آیات متعددی در قرآن کریم با تعبیر «فراشاً» (بقره: ۲۲)، «مهداً» (طه: ۵۳)، «قراراً» (غل: ۶)، «مهاداً» (نبا: ۶) و... به حرکت آرام و منظم زمین اشاره دارد. دانشمندان نیز حرکت انتقالی زمین به دور خورشید را که با سرعت زیادی (در هر ثانیه ۲۰ و در هر دقیقه «۱۲۰۰» کیلومتر در حرکت است را تصدیق می‌کنند. [۲۷]

۲- جاذبه عمومی در عالم هستی: آیه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (رعد: ۲)؛ «خدا همان کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که ببینند برافراشت» دانشمندان از این آیه، جاذبه عمومی را در فضا استفاده می‌کنند. [۲۸]

۳- کروی بودن زمین: آیه «مَشَارِقُ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبُهَا» (اعراف: ۱۵۱)؛ «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمان: ۱۷)؛ از این آیات، کروی بودن زمین استفاده می‌شود. [۲۹]

۴- اکسیژن در جو زمین: آیه «وَ مَنْ يَرِدْ أَنْ يُّضْلَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام: ۱۲۵)؛ «آن کس را که خدا بخواهد گمراه کند سینه‌اش را آن‌چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود».

قرآن حالت افرادی را که گمراه شده‌اند و ایمان نمی‌آورند؛ بالا رفتن به آسمان تشبیه می‌کند. این تشبیه به یک نکته علمی اشاره دارد که انسان هرچه به طرف آسمان بالا رود اکسیژن کمتری یافت می‌شود و به زحمت نفس می‌کشد و امروزه نیز با علم مطابقت دارد. [۳۰]

زوجیت در گیاهان (لقمان: ۱۰)، پیدایش شیر در جانوران (نحل: ۶۶)، زندگی زنبور عسل و فواید آن (نحل: ۶۸)، فواید خرما، طریقه رشد جنین (مؤمنین: ۱۴-۱۲)، حرمت گوشت خوک، مردار، خون، خمر... (مائده: ۳) و هزاران معجزات علمی و بلاغی و نظم و نثر آیات، انگشت تعجب را بر دهان هر منصف محقق گذاشته است و منطبق با تکنولوژی و آزمایشات تجربی امروز است.

با بررسی ضمنی آیات علمی در می‌یابیم اکثر مطالب علمی در عصر نزول رایج نبوده یا سالیان بعد، از آن آگاهی یافتند؛ بنابراین نمی‌توان با استدلال به برخی از آیات متشابه و یا عدم‌درک صحیح از آیه، کل قرآن را برگرفته از افکار خیالی عرب تصور کرد.

۲. حرکت خورشید به دور زمین

نویسنده در ادامه مقاله به حرکت خورشید اشاره کرده و می‌نویسد: حرکت خورشید به دور زمین براساس تصور ظاهری مردم (طلوع و غروب خورشید) بوده و قرآن نیز براساس تفکر خیالی مخاطب بیان کرده است. در پاسخ باید گفت: در هیچ آیه‌ای در قرآن اشاره به حرکت خورشید به دور زمین نیامده است. فقط در چند آیه اشاره به طلوع و غروب آفتاب اشاره شده است؛ درحالی‌که آیات قرآن به‌صراحت از حرکت خورشید اشاره کرده است «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸-۳۷) خورشید به [سوی] قرارگاه ویژه خود روان است. «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب به روز پیشی جوید و هرکدام در سپهری شناورند. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۴۳)؛ اوست آن کسی که شب و روز و خورشید و ماه را پدید آورده است. هرکدام از این دو در مداری [معین] شناورند. «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (رعد: ۲).

و خورشید و ماه را رام گردانید؛ هرکدام برای مدتی معین به سیر خود ادامه می‌دهند. «وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ» (ابراهیم: ۳۳) خداوند خورشید و ماه را درحالی‌که هر دو در حال حرکت هستند، به نفع شما مقهور و مسخر گردانید.

اما اشاره قرآن به طلوع و غروب خورشید با لطایفی همراه است. هم به خطای دید مخاطب اشاره کرده و هم واقعیت‌ها را بیان نموده است. چون هنگامی که می‌خواهد سخن از حرکت کاذب (طلوع و غروب باتوجه به خطای دید بیننده) بگوید می‌فرماید: «وَتَرَى الشَّمْسُ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ» (کهف: ۱۷) و آفتاب را می‌بینی که چون برآید از غارشان. در این آیه جمله با «تری» شروع می‌شود یعنی شما می‌بینید و گمان می‌کنید خورشید طلوع می‌کند اما هنگامی که در مقام بیان حقیقت امر خورشید است می‌فرماید: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا... وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» و چیزی که دلالت بر حرکت کاذب

باشد نمی‌آورد. امام صادق (ع) نیز درباره حرکت خورشید با کلمه مگر نمی‌بینی شروع کرده است. «أَلَا تَرَى أَنَّ السَّنَةَ مِقْدَارُ مَسِيرِ الشَّمْسِ مِنَ الْحَمَلِ إِلَى الْحَمَلِ فَبِالسَّنَةِ...» (توحیدمفضل، ص ۱۳۰).

برخی از آیات فقط در مقام نقل قول است و کلامی که مورد قبول مخاطب است را ذکر می‌کند. از همه مهم‌تر انبیا در محاجه خودشان از استدلال‌های طرف مقابل بهره می‌بردند؛ برای مثال زمانی که ابراهیم (ع) با حاکم عصر خود مناظره نمود، فرمود: «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ (بقره: ۲۵۸): ابراهیم (ع) گفت: «خداوند، خورشید را از افق مشرق می‌آورد (اگر راست می‌گویی که حاکم بر جهان هستی تویی،) خورشید را از مغرب بیاور!» (در اینجا) آن مرد کافر، مبهوت و وامانده شد.» حضرت ابراهیم در مقام بیان واقعیت نبود فقط در مقام بیان اثبات مورد قبول طرف متخاصم بوده است (که طلوع خورشید را از مشرق می‌دانست) که در علم منطق آن را جدل می‌گویند.

در سوره کهف آیه ۸۶ قرآن، خطوط ذهنی ذوالقرنین را مطرح می‌کند؛ به این معنا ذوالقرنین غروب خورشید را آن‌گونه احساس کرد و ربطی به واقعیت ندارد: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ؛ تا به غروبگاه آفتاب رسید (در آنجا) احساس کرد (و در نظرش مجسم شد) که خورشید در چشمه تیره و گل‌آلودی فرو می‌رود؛ یعنی با کلمه «وجدها» احساس ذوالقرنین را مطرح نمود نه بیان واقعیت.

نویسنده در بخش دیگری از اشکال‌های خود می‌نویسد: «و نیز [عرب‌ها] مشاهده می‌کردند که هرگاه خورشید غروب می‌کند، ماه از پی آن برمی‌آید و به همان مسیری می‌رود که خورشید رفته بود؛ درحالی‌که با دقت آیات مورد نظر درمی‌یابیم حرکت ماه و خورشید هرکدام در مسیر جداگانه حرکت می‌کنند. «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب به روز پیشی جوید و هرکدام در سپهری شناورند.

از کجای آیه این‌گونه برداشت می‌شود که ماه در پی خورشید برمی‌آید و در همان مسیر خورشید حرکت می‌کند؟ تا اینکه برگرفته از افکار باطل عرب باشد.

۳. بررسی هفت آسمان

دکتر نکونام در ادامه به هفت آسمان اشاره کرده و می‌گوید قرآن آن را از هفت جرم آسمانی که عرب‌ها قبول داشتند وام گرفته است. در پاسخ باید گفت: هفت آسمان ریشه دیرینه در ادیان الهی و مردم داشت. قرآن کریم هفت آسمان را از کلام نوح (نوح: ۱۵) نقل می‌کند و علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل آیه نتیجه می‌گیرد که مشرکان معتقد به هفت آسمان بوده‌اند که نوح به وسیله این مطلب با آنان احتجاج می‌کند؛ پس معلوم می‌شود مسئله هفت آسمان قبل از اسلام بلکه قبل از پیدایش ادیان یهود و مسیحیت مطرح بوده است.

در کتاب مقدس نیز به صور متعددی سخن از آسمان گفته شده است خاخام‌های یهود بر این عقیده‌اند که هفت آسمان هست سه تا از آنها هیولائی (یا جسمانی) است و چهار تا روحانی می‌باشد که ملائکه و مقدسین در آنجا ساکنند. [۳۱]

مدتی پس از آنکه قرآن کریم سخن از آسمان‌های هفت‌گانه گفت، به علت آشنایی مسلمانان با نظریه‌های کیهان‌شناسی یونانی، هفت آسمان را با هیئت بطلمیوسی [۳۲] تفسیر نمودند.

اینکه تعداد افلاک در هیئت بطلمیوسی نه عدد و تعداد آسمان‌های قرآن هفت عدد بود، برخی از علما را به توجیه و انطباق واداشت؛ برای مثال: بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) علاوه بر کواکب هفت‌گانه هشتم را ملائکه و نهم را عرش تفسیر نمود تا جمعی بین قرآن و هیئت بطلمیوس درآویزد [۳۳] علامه مجلسی رحمته الله آسمان هشتم و نهم را، به کرسی و عرش تعبیر کرده است. [۳۴] اما فخررازی نیز بر آن است که آسمان‌های هفت‌گانه همان هفت فلک (قمر - عطارد - زهره - خورشید - مریخ - مشتری - زحل) است و آن را با هیئت بطلمیوس تطبیق داده‌اند. [۳۵] البته فخررازی و دیگران نمی‌دانستند که روزی اورانوس، نپتون و پلوتن و سیاره‌های کوچک بین مشتری و مریخ بر تعداد سیارات منظومه شمسی اضافه می‌شود.

و اصولاً همان‌طور که بیان خواهیم کرد لفظ «آسمان» به معنای کرات آسمانی (سیارات و ستارگان) در لغت و اصطلاح نیامده است تا هفت آسمان بر هفت سیاره منظومه شمسی حمل شود. بلی آسمان به معنای جهت بالا، جو زمین و جایگاه ستارگان (فرقان: ۶۱؛

ابراهیم: ۲۴؛ ق: ۹) در قرآن آمده است. ولی به معنای خود ستارگان نیامده است.

از مجموع سخنان علامه طباطبائی رحمته الله در زیر آیات (سجده: ۵؛ فصلت: ۱۲؛ مؤمنون: ۱۷؛ نوح: ۱۵) به دست می‌آید که ایشان در مورد واژه آسمان در قرآن معنای دیگری مطرح می‌کنند و آن را امری معنوی یعنی مقام قرب و حضور و راهی برای سلوک امر و تدبیر عالم و رفت و آمد ملائکه می‌داند که از آن طریق امر الهی جریان می‌یابد. [۳۶]

کلمه «سماء» و مشتقات آن ۳۱۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است و مفهوم جامعی است که مصادیق و معانی متعددی از آن اراده می‌شود؛ لذا در لغت، علم و قرآن با مقاصد و معانی متفاوتی به کار رفته است:

«سماء» در لغت از ریشه «سمو» (به معنای بلندی) است و اصل آن از آرامی و سریانی و عبری (شیمیا) است. [۳۷] و به معنای بالا و برتر (فوق) است. آسمان هر چیزی، بالای آن چیز را گویند.

کلمه «سماء» (آسمان) در قرآن به یک معنا و در یک مصداق به کار نرفته است. به طور کلی آسمان در قرآن در دو مفهوم مادی (حسی) و معنوی به کار رفته است. که برخی از موارد آن عبارتند از:

۱. آسمان (سما) در معنای بالا (جهت بالا): أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ قَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ (ابراهیم: ۲۴).
۲. آسمان به معنای جو اطراف زمین یعنی جایی که ابرها قرار گرفته‌اند و هوا در آن است. مثال:

«وَوَهَبْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا» (ق: ۹)؛ «و از آسمان آب مبارکی را فرو فرستادیم»

۳. آسمان به معنای مکان سیارات و ستارگان: مثال:

«تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا» (فرقان: ۶۱)؛ «بزرگوار آن خدایی که در آسمان برج‌ها مقرر داشت و در آن چراغ روشن خورشید و ماه تابان را روشن ساخت».

۴. آسمان به معنای مقام قرب و مقام حضور که محل تدبیر امور عالم است.

برخی از مفسران مثل علامه طباطبائی رحمته الله در موارد متعدد «سماء» را به این معنا ارجاع داده‌اند: [۳۸] مثال:

«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵)؛ «اوست که امر عالم را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند».

۵. آسمان به معنای موجود عالی و حقیقی:

برخی از صاحب‌نظران برآنند که آسمان در قرآن همان‌گونه که به معنای آسمان مادی به کار رفته است. (مثل سموات سبع) در معنای علو مرتبه وجود و موجود عالی نیز به کار رفته است که همان سماء معنوی و عالم فوق ماده است که همه هستی از آن مرتبه بالاتر نازل می‌شود؛ [۳۹] مثال: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» (ذاریات: ۲۲).

«روزی‌تان و آنچه به شما وعده داده می‌شود (که ظاهراً بهشت منظور است) در آسمان قرار دارد.»

درنتیجه اینکه هفت آسمانی که در قرآن مطرح شده هنوز تفسیر قطعی و صحیحی از آن ارائه نشده است. چگونه نویسندگان، هفت آسمان را برداشتی از هفت جرم آسمانی خیالی عرب می‌دانند؛ هرچند برخی از مفسران از هیئت بطلمیوس تأثیر پذیرفته‌اند؛ اما متن قرآن خالی از این توهّم است و مفسران تاکنون نتوانسته‌اند فهم درستی از هفت آسمان ارائه دهند.



جمع بندی

دکتر جعفر نکونام با تحمیل نظرات علوم بر قرآن و بدون در نظر داشتن قواعد و اصول تفسیر و با برداشت‌های مفسران نظریه تناقض قرآن با علوم را مطرح نموده است درحالی‌که با ادله درون‌متنی و برون‌متنی به اتحاد قرآن و علوم می‌رسیم. هرچند در برخی موارد بین عالمان و دانشمندان اختلاف وجود دارد. این اختلاف ناشی از برداشت و تفسیر آیات است. درباره طلوع و غروب خورشید که گفته شده با علوم در تناقض است نیز در قرآن با لطایفی همراه بود که هم به خطای دید اشاره دارد و هم واقعیت‌ها را بیان کرده است؛ برای مثال اشاره قرآن به طلوع و غروب با کلمه «تَرَى» و دیدن همراه است به این معنا که آنچه شما می‌بینید طلوع و غروب است و حرکت خورشید در قرآن مطرح شده و هفت آسمان در قرآن به صورت متشابه تفسیر می‌شود و نمی‌توان آن را مبتنی بر فرهنگ زمانه دانست. علاوه بر مطالب فوق، مطالب علمی قرآن که در قرن هفت میلادی نازل شد و مخاطبان قرآن نسبت به آن آگاهی نداشتند و بعدها رمز و راز آن آشکار شد، چگونه می‌توان ادعای خرافی بودن آنها را داشت؟!



پی‌نوشت

- [۱]. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۶۳۷.
- [۲]. مفردات، راغب اصفهانی، ذیل واژه بطل.
- [۳]. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه گیلانی، ص ۱۰۲.
- [۴]. اسلام و جاهلیت، ص ۶۰۳. (با اختصار و توضیح)
- [۵]. اسلام و جاهلیت، ص ۶۰۴.
- [۶]. اسلام و جاهلیت، ص ۶۰۶. (با اختصار و توضیح)
- [۷]. همان.
- [۸]. این ازدواج به این صورت است که کسی دخترش را به عقد دیگری در آورد و مهریه این دختر را در مقابل گرفتن دختر آن شخص قرار می داد. (شرح لمعه، ج ۲، باب نکاح، ص ۸۶).
- [۹]. هدف قرآن از بیان مطالب علمی با هدف دانشمند زیست‌شناس متفاوت است. قرآن با استفاده از مطالب علمی، توحید و خداشناسی و معنویت را به بشر ارائه می‌دهد. (آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۱۹۸؛ ر.ک: شهیدمطهری و روشنفکران، ص ۷۷) برای نمونه بحث جنین‌شناسی که در سوره مؤمنون آیه ۱۲، ۱۳ و ۱۴ مطرح شده و مراحل خلقت انسان را از نطفه، علقه، مضغه، استخوان، گوشت، روح بیان کرده، خواننده را به یک نکته مهم آگاه می‌سازد و می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» و خجسته باد خدا، که بهترین آفرینندگان است! نکته مهم آن است که اشاره قرآن به مراحل خلقت انسان، برای شناخت قدرت، علم و آگاهی اوست. (ر.ک: تفسیر نمونه؛ تفسیر المیزان؛ بیست گفتار، ص ۱۲۳).
- [۱۰]. ر.ک. درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، محمدعلی رضایی اصفهانی، ص ۱۷۷.
- [۱۱]. حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۷۵.
- [۱۲]. عبدالرحیم ابراهیم، الاتجاه العلمی، ص ۲۷۹-۲۸۰.
- [۱۳]. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۰۳.
- [۱۴]. ر.ک: محی‌الدین عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۳ و ۱۴۵-۱۴۷.

[۱۵]. رابطه علم و دین از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه، حیدری کاشانی، ماهنامه پاسدار اسلام، ش ۲.

[۱۶]. مقدمه تحریر تمهید القواعد، عبدالله جوادی آملی، ص ۶۴.

[۱۷]. ر.ک: علی اکبر ولایتی، پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی.

[۱۸]. مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۱۵.

[۱۹]. مطهری، آشنایی با قرآن، ص ۲۴۱.

[۲۰]. مطهری، بیست گفتار، ص ۸۲.

[۲۱]. مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۲، ص ۳۵-۳۲.

[۲۲]. مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۸۱.

[۲۳]. حسن رضا رضایی، شگفتی های پزشکی در قرآن، ص ۲۰-۴۰.

[۲۴]. ایان باربور، علم و دین، ص ۳۶.

[۲۵]. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶.

[۲۶]. پیام قرآن، همان، ص ۱۱۳-۳۱۱.

[۲۷]. پیام قرآن، ناصر مکارم شیرازی، (قم: نسل جوان، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۵۶).

[۲۸]. تفسیر علمی قرآن، ناصر رفیعی محمدی، (تهران: فرهنگ گستر، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۰).

[۲۹]. سید ابوالقاسم خویی، البیان، (بیروت: دار الزهراء، ۱۹۸۷ م، ص ۱۳۳).

[۳۰]. احمد مصطفی مراغی، تفسیر مراغی، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۸، ص ۲۵).

[۳۱]. ر.ک: جمیز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ماده آسمان.

[۳۲]. بطلمیوس (Ptolemaos) منجم و جغرافی دان معروف یونانی صاحب کتاب های

مجسطی و آثار البلاد (زنده در قرن دوم میلادی) او معتقد بود که زمین ساکن و مرکز

جهان است و هفت فلک به دور آن می چرخند که عبارتند از (قمر، عطارد، زهره،

خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک هشتم که ستاره های ثابت هستند و فلک نهم یا

فلک الافلاک یا فلک اطلس که همه افلاک در آن قرار دارند). در مورد هیئت

بطلمیوسی در مبحث «حرکت خورشید» سخن گفتیم.

[۳۳]. رسائل ابن سینا، ص ۱۲۸-۱۲۹ به نقل از التفسیر و المفسرون، ج ۲ ص ۴۲۶.

- [۳۴]. محمدباقر مجلسی، بحارالأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۵۷، ص ۵، (چاپ دارالکتب الاسلامیه).
- [۳۵]. تفسیر الكبير، ج ۱، ص ۱۵۶.
- [۳۶]. ر.ک: المیزان، ج ۱۶، ص ۲۴۷ و ج ۱۹، ص ۳۲۷ (چاپ بیروت) و ذیل آیات هفت آسمان.
- [۳۷]. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۵۶.
- [۳۸]. ر.ک: المیزان، ج ۱۶، ص ۲۴۷ و ج ۱۹، ص ۳۲۷، چاپ بیروت.
- [۳۹]. محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۲۳۴-۲۳۶.



۱. خویی، سید ابوالقاسم، البیان، بیروت: دار الزهراء، ۱۹۸۷ م.
۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم: اسوه، ۱۳۷۵.
۳. رفیعی محمدی، ناصر، تفسیر علمی قرآن، تهران: فرهنگ گستر، ۱۳۷۹.
۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۵. سروش، عبدالکریم، «قبض و بسط حقوق زنان»، مجله زنان، سال هشتم، شماره ۵۹، دی ماه ۱۳۷۸، ص ۳۲-۴.
۶. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، عربستان: دار ابن عفان، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م.
۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تهران: مکتبه اسلامیة، ۱۳۸۴.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ سوم، قم: رجا، ۱۳۶۶.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۰. طنطاوی، محمد سید، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷ م.
۱۱. غزالی، أبوحامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدین، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۱۲. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
۱۴. لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ چهارم، تهران: علمی، ۱۳۳۴.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. محمد رشید، رضا، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۵ م.

۱۸. مسترهاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
۱۹. مصباح‌یزدی، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳.
۲۰. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، چاپ هشتم، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۲. معرفت، محمدهادی، التفسير و المفسرون في ثوبة القشيب، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۹ق.
۲۳. مکارم‌شیرازی ناصر و همکاران، پیام قرآن، قم: مدرسه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۵.
۲۴. _____، تفسير نمونه، چاپ پنجم، قم: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۲۵. نوری، یحیی، اسلام و جاهلیت، چاپ هشتم، تهران: مجمع معارف اسلامی، ۱۳۷۵.

نقد ادله قرآنی کثرت‌گرایی دینی

میثم فروغی*

چکیده

کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای متأخر است برای تفسیر و تبیین کثرت و تنوع ادیان گوناگونی که در طول تاریخ بشریت به ظهور رسیده است. کثرت‌گرایان بر این باورند که حقانیت و به تبع آن، نجات و رستگاری، منحصر در یک دین نیست؛ بلکه همه ادیان در عَرَض هم، دارای حقانیت و موجب نجات پیروانشان هستند. یکی از منابعی که آنها برای اثبات مدّعی خود به آن استناد کرده‌اند، قرآن است. آیاتی که حقیقت دین را تسلیم در برابر خداوند می‌داند، ایمان و عمل صالح را موجب رستگاری معرفی کرده، به وجود شرایع مختلف برای امت‌های مختلف اشاره کرده و برخی دیگر از آیات، مورد استناد قرار گرفته است. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی باتوجه به قواعد کلی تفسیر، مانند توجه به پیوستگی و ارتباط معنایی آیات قرآن با یکدیگر، توجه به شأن‌نزل آیات، توجه به روایات معتبر در تفسیر و عدم مخالفت تفسیر با مطالب عقلی قطعی و همچنین دقت در مفاد آیات مورد اشاره، ضعف استناد کثرت‌گرایان و عدم دلالت این آیات بر مدّعی آنها تبیین گردیده است.

واژگان کلیدی: کثرت‌گرایی دینی، حقانیت، نجات، رستگاری، پلورالیسم دینی.

*. کارشناسی‌ارشد کلام اسلامی مؤسسه امام‌صادق (ع)، foroughi.m65@gmail.com

مقدمه

کثرت و تنوع ادیان، قدمتی دیرینه داشته و زمینه‌ساز بروز نظرات و مباحث مختلفی پیرامون منشأ، علت و دیگر مسائل مربوط به این پدیده شده است.

یکی از بحث‌های پر چالشی که خصوصاً در دوران‌های اخیر، پیرامون کثرت و تنوع ادیان شکل گرفته و بسیاری را به خود مشغول داشته، آن است که آیا می‌توان این کثرت را به رسمیت شناخت و همه ادیان و یا دست کم گروهی از آنها را بهره‌مند از حقیقت دانست؟ (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). آیا حقیقت، تنها در یک دین خاص جای گرفته و دیگر ادیان به دور از آن بوده و بر باطل اند؛ و یا اینکه حقیقت در هر دین، به جلوه‌ای خاص ظهور کرده و تبلور یافته و در نتیجه همه ادیان بهره‌مند از آن هستند؟ در پاسخ به این‌گونه پرسشها، نگرش‌های مختلفی شکل گرفته است.

یکی از پاسخ‌ها و نگرش‌ها به این سؤال، کثرت‌گرایی دینی است. در این نگاه، همه ادیان بر حق هستند و راه هدایت و نجات، منحصر در یک دین خاص نیست. کثرت‌گرایان برای مدعای خود، ادله و استدلال‌هایی ارائه کرده‌اند. ادله آنها را می‌توان در دو دسته برون دینی (عقلی) و درون دینی (نقلی)، جای داد. ادله درون دینی آنها - مبتنی بر دین اسلام - شامل برخی آیات قرآن و برخی روایات ائمه علیهم‌السلام است. بررسی و بحث پیرامون همه ادله قرآنی کثرت‌گرایی، مجالی گسترده می‌طلبد، [۱] ازاین‌رو در این مقاله، تنها مهم‌ترین استنادات آنها به آیات قرآن را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

مقصود از کثرت‌گرایی دینی

همان‌گونه که گذشت، در تبیین و تحلیل تنوع و کثرت ادیان، نگرش‌های مختلفی شکل گرفته است. این نگرش‌ها را می‌توان با ملاک حقانیت و ملاک نجات، در دو دسته کلی جای داد:

۱. انحصارگرایی

۲. کثرت‌گرایی

انحصارگرایی نیز به دو دسته مطلق و نسبی تقسیم می‌شود؛ ازاین‌رو با سه رویکرد مواجه هستیم (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۰۲):



- ۱- انحصارگرایی مطلق: حقانیت و نجات، منحصر در یک دین خاص است؛
 - ۲- انحصارگرایی نسبی (شمول‌گرایی): حقانیت، منحصر در یک دین است ولی نجات، با وجود شرایطی، شامل دیگر ادیان نیز می‌شود؛
 - ۳- کثرت‌گرایی (پلورالیزم): حقانیت و نجات، عام بوده و مختص به دین خاصی نیستند. البته جدای از ملاک حقانیت و نجات و با نگاهی اخلاق مدارانه و مبتنی بر زیست مسالمت‌آمیز اجتماعی، می‌توان نگرش چهارمی تحت عنوان پلورالیسم رفتاری را نیز به این سه دسته افزود (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۸).
- آنچه در اینجا مهم و اساسی است این است که مدّعی کثرت‌گرایی به‌خوبی روشن شده و به اصطلاح محل نزاع تحریر شود. در این رابطه باید تبیین شود که منظور کثرت‌گرایان دینی از حقانیت و نجات‌گری همهٔ ادیان چیست؟
- بنابراین در دو بخش حقانیت و نجات مدّعی آنها را بررسی می‌کنیم:

حقانیت

- کثرت حقایق در ادیان، می‌تواند در چند فرض مطرح شود:
- الف) وجود حقایق گوناگون و غیرمتعارض در عرض هم؛
 - ب) حقایق گوناگون و غیرمتعارض در طول یکدیگر که برخی عمیقتر از دیگری اند؛
 - ج) حق بودن گزاره‌های متناقض (ر.ک: همان، ص ۲۹۳-۲۹۴)؛
 - د) تفسیرهای مختلف از حقیقت واحد که همگی از دریچه‌ای مبهم به حقیقت نگریسته و جلوه‌ای ناقص از آن می‌باشند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۸، ص ۷۳).
- یکی از طرفداران کثرت‌گرایی دینی می‌نویسد:
- این نکته را باید به گوش جان شنید و تصویر و منظر را باید عوض کرد و به جای آنکه جهان را واجد یک خط راست و صدها خط شکسته ببینیم، باید آن را مجموعه‌ای از خطوط راست دید که تقاطع و توازی‌ها و تطابق‌هایی باهم پیدا می‌کنند. بل حقیقت در حقیقت غرقه شد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۶).
- در این رابطه باید توجه داشت که در میان آموزه‌های بنیادین ادیان، با گزاره‌هایی متناقض و ناسازگار مواجه هستیم و کثرت‌گرایان با هر نوع تفسیری که از کثرت حقایق

دارند، باید موضع خودشان را نسبت به این نوع گزاره‌های متناقض ادیان، اعلام کنند. این مسئله بسیار مهم است؛ زیرا آنچه ادیان را از هم جدا می‌کند، همین گزاره‌های ناسازگار و جمع ناشدنی است که جزء اصول و مسائل بنیادی و ریشه‌ای ادیان هستند؛ اما گزاره‌ها و مباحثی که در ادیان مختلف، بایکدیگر هماهنگ بوده و در یک راستا می‌باشند، عملاً مشکلی ایجاد نمی‌کنند و محل بحث قرار نمی‌گیرند (ر.ک: همان، ص ۷۴ و ۱۶۴).

نجات

پلورالیسم در نجات و رستگاری مدّعی است که فلاح و سعادت، در گرو تدین و پذیرش یک دین خاص نیست. تقدیر و سرسپردگی به هر دینی از ادیان جهان، ضامن سعادت و کامیابی است. در تفسیر و تبیین نجات بخشی ادیان، دو فرض قابل طرح است: فرض اول اینکه: پیروان ادیان گوناگون به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی و فقط در صورت تدین به یکی از ادیان جهان، رستگارند.

فرض دوم این است که: پیروان ادیان نه به صرف تدین به یک دین، بلکه با وجود شرایطی خاص و با وجود برخی قیود، مانند مقصر نبودن شخص در عدم شناخت دین حق، اهل نجات می‌باشند.

از برخی سخنان کثرت‌گرایان برمی‌آید که قائل به فرض اول هستند:

من این را هم عرض بکنم که این امر کافی نیست که ما بگوییم کسانی که در دین خودشان صمیمانه عمل بکنند، معفوند یا معذورند، رأی صحیح، این را به ما می‌آموزد که مادامی که کسی عناد آگاهانه‌ای با حق (حقی که خود می‌فهمد) در این دنیا نوزد، بنده مرحوم خداوند است، این جای سخن ندارد (همان، ص ۹۳-۹۴).

از این عبارت برمی‌آید که در نظر گوینده، نجات بخشی ادیان، فراتر از معذور بودن افرادی است که در تدین به ادیان ناحق، اهل تقصیر نبوده‌اند.

بررسی استنادات قرآنی کثرت‌گرایان

همان‌طور که گذشت، کثرت‌گرایان برای اثبات موضع خود به برخی آیات قرآن استناد جسته‌اند. در این بخش ابتدا به ذکر نکاتی کلی پیرامون تفسیر و برداشت از قرآن پرداخته و سپس برخی از مهم‌ترین آیات مورد استناد را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

منطق فهم و برداشت از قرآن

باید توجه کنیم که استفاده از قرآن کریم، روش و قواعد خاصی دارد که بی‌توجهی به آن، ممکن است به برداشت‌های ناصحیح و تفسیر به رأی منتهی شود. موارد و قواعدی چون: توجه به مجموعه آیات و پیوستگی و ارتباط معنایی آیات قرآن با یکدیگر؛ توجه به شأن نزول آیات، توجه به روایات معتبر در تفسیر؛ عدم مخالفت تفسیر با مطالب عقلی قطعی و... (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹؛ بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۷). به عنوان نمونه، این گزاره که تمامی ادیان موجود جهان، بر حق هستند و حقانیت در انحصار یک دین نیست، با حکم قطعی عقل در تعارض است. دلیلش هم این است که در ادیان موجود، گزاره‌هایی متناقض و جمع ناشدنی وجود دارد و عقل می‌گوید که ممکن نیست همه این گزاره‌ها درست و صحیح باشند (ر.ک: نیکزاد، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹). مثلاً قرآن، حضرت محمد ﷺ را پیامبر خاتم می‌داند (احزاب: ۴۰)، ولی مسیحیان به پیامبری ایشان معتقد نیستند. واضح است که در این مورد خاص، حقیقت یکی بیش نیست. یا پیامبر اسلام ﷺ، خاتم پیامبران ﷺ است یا این‌طور نیست. امکان عقلی ندارد که ایشان هم پیامبر خاتم باشد و هم نباشد؛ بنابراین می‌بینیم که حکم عقلی استحاله اجتماع نقیضین، به ما کمک می‌کند که برخی آیات قرآن را دال بر حقانیت همه ادیان تفسیر نکنیم؛ زیرا کلام خدای متعال، تعارضی با حکم قطعی عقل ندارد.

باتوجه به این مقدمه، به بررسی آیات مورد استناد پرداخته و دلالت آنها را در دو بخش حقانیت ادیان و نجات بخشی، بررسی می‌کنیم.

آیات مورد استناد کثرت‌گرایی دینی

الف) ایمان و عمل صالح، عامل رستگاری

خداوند در آیه ۶۲ سوره بقره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

«البته آنان که ایمان آوردند (مسلمانان) و آنان که یهودی‌اند و نصارا و صابئان (پیروان حضرت یحیی)، هرکدام که به خدا و روز واپسین ایمان واقعی آورد و کرداری شایسته کند،



پاداششان نزد پروردگارشان محفوظ است و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهی خواهند داشت» [۲]

نحوه استناد

برخی از قائلان کثرت‌گرایی دینی باتوجه به آیه ۶۲ سوره بقره، گفته‌اند: قرآن عقیده انحصاری بودن رستگاری به پیروان یک آیین خاص را مورد نقد قرار می‌دهد و بر امکان رستگاری پیروان ادیان مختلف تأکید می‌کند. معیار رستگاری از نظر قرآن، عام و برون آیینی است و آن، ملاک‌های معنوی و اخلاقی اند که می‌تواند به‌صورت جهانی در همه ادیان یافت شود (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۸۷).

نقد

۱. باتوجه به آیاتی که اهل‌کتاب را به سبب دشمنی با مسلمانان و ایمان نیاوردن به پیامبری حضرت محمد ﷺ سرزنش و توبیخ می‌کند (ر.ک: نساء: ۱۳۶؛ اعراف: ۱۵۸؛ بقره: ۱۳۶ و ۱۳۷)، با اطمینان می‌توان گفت که مقصود خداوند در آیه ۶۲ بقره، به رسمیت‌شناختن ادیان گوناگون و قراردادن آنها در رتبه یکسان از لحاظ هدایت و فلاح نیست؛ بلکه خداوند در این آیه کریمه در صدد تبیین جوهر و گوهر هدایت و رستگاری است. خصوصاً که یهود و نصاری خود را فرزندان و دوستان ویژه خدا می‌پنداشتند (ر.ک: مائده: ۱۸) و مدعی بودند که مجرمان آنها چندروزی بیش در آتش دوزخ نخواهند ماند (ر.ک: بقره: ۸۰) و رستگاری را برای خود منحصر می‌دانستند. آنها از یک سو انتساب به یهودیت یا مسیحیت را برای نجات از عذاب دوزخ کافی می‌پنداشتند (ر.ک: بقره: ۱۳۵) و از دیگر سو، در عمل به فرمان‌ها و تعالیم الهی بی‌اعتنا بودند (سبحانی‌تبریزی، ۱۳۸۱، ص ۴۵ و ۴۶)؛ ازاین‌رو خدای متعال در آیه ۶۲ سوره بقره هشدار می‌دهد که صرف این انتساب‌های ظاهری به دینی خاص و همراه‌داشتن نام آن، موجب هدایت و رستگاری نیست؛ بلکه اساس دین‌داری، ایمان به خدا و معاد و انجام اعمال صالح است؛ البته ایمان به خداوند هم صرف بیان زبانی نیست و لوازمی دارد. یکی از لوازم آن، ایمان به همه فرستادگان خدا و از جمله، آخرین آنهاست. شاهد این سخن، علاوه بر آیاتی که ذکر شد، آیه ۱۵۰ و ۱۵۱ سوره نساء است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ

سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا» (آنان که به خدا و رسولان او کفر می‌ورزند و می‌خواهند میان خدا و رسولانش جدایی افکنند و گویند: به برخی ایمان داریم و به برخی کافریم و می‌خواهند در این میان راهی برگزینند، آنان‌اند که حقیقتاً کافرانند).

۲. از شأن نزولی که برای آیه ذکر شده است (ر.ک: مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴)، استفاده می‌شود که این آیه ناظر به پرسش و ابهامی است که برای شماری از مسلمانان در آغاز ظهور دین اسلام مطرح بوده است. این ابهام برای آنها بود که اگر راه حق و نجات، تنها باور به اسلام است، پس سرنوشت نیاکان و پدران‌شان که دارای ادیان دیگری بودند، چه می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش و برای رفع چنین ابهامی، آیه ۶۲ سوره بقره نازل شد و اعلام کرد که هرکس در دوران زندگی خود، پیش از بعثت پیامبر خاتم، ایمان به الله و معاد و عمل صالح داشته، اهل نجات است. خداوند این حقیقت را به صورت یک قاعده کلی و جهان‌شمول بیان می‌کند و همه انسان‌ها را، با هر آیینی مشمول آن می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۹۳). آن قاعده این است که ملاک نجات، ایمان (به خدا و آخرت) و عمل صالح است؛ اما اینکه ایمان به الله چه لوازمی دارد و عمل صالح چگونه شناخته و تحقق می‌یابد، این آیه در مقام بیانش نیست؛ بلکه آیات دیگر قرآن کریم آن را بیان کرده است.

ب) مسلمان بودن اهل کتاب

«رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ» (بقره: ۱۲۸).

(پروردگارا ما را اهل تسلیم خود ساز و از نسل ما نیز امتی اهل تسلیم خود قرار ده).

«وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ» (یونس: ۸۴).

(و موسی گفت: ای قوم من، اگر به خداوند ایمان آورده‌اید پس بر او توکل کنید اگر

مسلمانید).

«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵).

(و هر که جز اسلام دینی بجوید هرگز از او پذیرفته نشود).

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹).

(بی‌گمان دین نزد خدا اسلام است).

نحوه استناد

پلورالیست‌ها بر این باورند که باتوجه به این آیات، از منظر قرآن، اسلام یعنی تسلیم مطلق در برابر خداوند که شامل تمام ادیان خصوصاً اهل کتاب می‌شود. ملاک، تسلیم خدا بودن است اما اینکه در قالب چه دین و مسلکی باشد مهم نیست بلکه می‌تواند در قالب اسلام، یهودیت، مسیحیت یا ادیان دیگر تحقق یابد و اختصاصی به یک دین مشخص ندارد (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

نقد

۱. آیات ذکر شده، هیچ دلالتی بر کثرت‌گرایی در حقانیت ندارند. مدلول آیات این است که حقیقت دین، تسلیم حق بودن و سرسپردگی به دستورات الهی است و از آنجاکه دلیل عقلی قطعی می‌گوید که امکان ندارد چند قضیه متناقض، همه حق و درست باشند، بنابراین نتیجه می‌گیریم که آموزه‌های اصلی ادیان الهی که دستخوش تحریف نشده‌اند، در اعتقادات با یکدیگر هماهنگ و در یک راستا بوده‌اند.

۲. این آیات دلالت بر کثرت‌گرایی در نجات هم ندارند. مدعای کثرت‌گرایان این است که هم اکنون و در عرض دین اسلام، تبعیت از دیگر ادیان جهان به شکل مطلق (و نه فقط در فرض نرسیدن و نشناختن دین حق)، موجب نجات و رستگاری است. حال آنکه مدلول آیات ذکر شده بیش از این نیست که تبعیت از هر دین الهی، در ظرف زمانی خود و قبل از تحریف، مصداق تسلیم امر خدا بوده و موجب نجات است؛ اما اگر کسی در زمان دین خاتم که نهایی‌ترین سخن و دین فرستاده شده از جانب خداوند است، این دین را نپذیرد و به ادیانی که ظرف زمانی آنها گذشته و دچار تحریف هم شده‌اند، روی آورد، در حقیقت، «تسلیم» امر خداوند نیست و آیات ذکر شده شامل حال او نمی‌شود. شاهد این سخن این است که قرآن کریم لازمه «تسلیم» خدا بودن را ایمان به همه انبیای الهی و نبی خاتم می‌داند؛ زیرا نمی‌شود کسی تسلیم خداوند باشد اما پیامبر و فرستاده او را نپذیرد. خداوند می‌فرماید:

«فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ»؛ (بقره: ۱۳۷)

یعنی اگر اهل کتاب هم به مانند مسلمانان ایمان بیاورند و همه پیامبران علیهم‌السلام و پیامبر خاتم

را بپذیرند، آنگاه هدایت یافته‌اند و در صورت نپذیرفتن پیامبر اسلام، از هدایت بهره‌مند نیستند؛ زیرا حقیقت دین که همان «تسلیم» در برابر پروردگار است را ندارند.

ج) کثرت خدا خواسته

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (مائده: ۴۸).

(برای هرکدام از شما آیین و روش روشنی قرار داده ایم و اگر خدا می‌خواست شما را امتی یگانه می‌ساخت ولی [چنین نکرد] برای آنکه شما را در آنچه به شما داده بیازماید، پس به‌سوی خیرات پیشی گیرید).

نحوه استناد

یکی از قائلان به کثرت‌گرایی دینی در مورد این آیه می‌گوید:

کثرت سفرا خواست الهی است چراکه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» ولیکن دور زمان اقتضا داشته است که کثرت محقق شود. دیگر اینکه در این میان سخن از مسابقه است: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» و در مسابقه هم برای آنکه عادلانه باشد، همه باید از شرایط یکسانی برخوردار باشند...؛ پس از آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» استنباط می‌شود که هریک از ادیان الهی راه رسیدن به خداست (بینامطلق، ۱۳۷۸، ص ۸).

نقد

۱. جمله «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» زمانی دلالت بر حقانیت همه ادیان دارد که مقصود از «شرعه» و «منهاج»، اصل دین باشد؛ یعنی خداوند برای هر امتی، دینی مجزا و مختص به آن امت قرار داده باشد؛ اما این مطلب قابل اثبات نیست و بلکه از برخی آیات، خلاف آن برداشت می‌شود. توضیح اینکه دین و شریعت (شرعه و منهاج) با یکدیگر تفاوت دارند. طبق آیاتی مانند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» و توضیحی که پیرامون آنها داده شد، دین یکی بوده و ثابت و نسخ نشدنی است؛ اما شریعت، متغیر بوده و هر امتی، شریعت جدا و مختص به خود داشته است؛ بنابراین ظهور آیه فقط در این است که هر امتی، شریعت خاص به خود را دارد ولی دلالتی بر تعدد اصل دین و رسمیت داشتن دینهای مختلف ندارد. تفاوت دین و شریعت هم در این است که دین مجموعه‌ای از اصول اعتقادی و خطوط کلی احکام و اخلاق را شامل

می‌شود و شریعت خطوط جزئی احکام عملی مانند کیفیت نماز و روزه و حج و... را در برمی‌گیرد. این خطوط جزئی به تناسب شرایط و ظرفیت مکلفان، متغیر و دگرگون می‌شود درحالی‌که خطوط کلی، ثابت و همگانی است؛ بنابراین اختلاف شرایع هریک از انبیای اولوالعزم با دیگر شرایع و مناهج: «لِکُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» به معنای اختلاف خطوط جزئی و متغیر شریعت آنهاست نه اختلاف در خطوط کلی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۵۹۱). در این صورت، آیه دلالتی بر حقانیت ادیان موجود که در گزاره‌های اصلی و بنیادین در تضاد باهم هستند، ندارد.

۲. آیه دلالتی ندارد که همه ادیان در همه زمان‌ها و به شکل مطلق، موجب نجات و رستگاری هستند. آیه تنها می‌گوید که هر امتی شریعت خاص به خود را داشته است و باتوجه به نکاتی که در شماره قبل ذکر شد، معنایش این است که هر شریعتی در زمان خودش و باتوجه به شرایط خاص آن زمان و ظرفیت‌های مخاطبین اش، رسمیت داشته و موجب نجات و رستگاری است؛ اما بعد از نسخ آن شریعت و آمدن دین و شریعت بعدی، دیگر شریعت منسوخ شده اعتبار ندارد و درنتیجه اگر کسی با علم به شریعت جدید و رسمی، آن را نپذیرد و براساس شریعت منسوخ عمل کند، اعمال او موجب رستگاری نیست (ر.ک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴)؛ به عبارت دیگر آیه تنها در صدد بیان این مطلب است که هر امتی، شریعت خاص خودش را داشته است، اما از این جهت که آن شریعت در همه زمان‌ها رسمیت دارد و هیچگاه نسخ نمی‌شود و به‌طور مطلق عمل به آن موجب نجات می‌باشد، ساکت است. [۳]

۳. عبارت «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» نیز دلالتی بر تساوی شرایع، اعتبار و رسمیت همه آنها در عرض هم ندارد. آیه در این مقام است که پیروان هر شریعتی را به سبقت و پیشی گرفتن در عمل به خیرات و نیکی‌ها دعوت کند؛ اما اینکه شرایط و قیود این سبقت گرفتن چیست و آیا با عمل به دستورات هر دین و شریعتی ولو اعتبارش به پایان رسیده و منسوخ شده باشد نیز می‌توان سبقت‌گیرنده به سمت خوبی‌ها بود یا نه؟، در حیطه دلالت آیه قرار ندارد و آیه در مقام بیان این موارد و حدود آن نیست؛ به عبارت دیگر، لازمه دعوت به خیرات، این نیست که همه ادیان و شرایع، کاملاً مساوی و در عرض یکدیگر بوده و در همه زمان‌ها و



به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی، معتبر باشند و پیروان آنها می‌توانند با عمل طبق احکام آن شریعت ولو منسوخ شده باشد به سمت خوبی‌ها پیش بروند و با پیروان دین ناسخ و معتبر، برابر بوده و حتی نسبت به آنها سبقت‌گیرنده هم باشند.

معنای صحیح آیه این است که هر انسانی باتوجه به احکام شریعت معتبر زمان خودش، مخاطب «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» قرار می‌گیرد و در این صورت، سبقت‌گرفتن او به سمت خوبی‌ها و خیرات بر اساس همان شریعت خاص و در محدوده اعتبار آن معنا می‌یابد و می‌تواند نسبت به کسانی که هم ردیف او بوده و شرایط مشابهی با او دارند رقابت کرده و سبقت‌گیرنده به سوی خوبی‌ها باشد.

(د) هرکسی به دین خود

«لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ» (کافرون: ۶)؛ (شما را دین خودتان باد و مرا دین خودم).

نحوه استناد

برخی افراد با برداشت ناصحیح از آیات سوره کافرون، اصل عیسی به دین خود و موسی به دین خود را مطرح کرده و آن را یک اصل قرآنی قلمداد کرده‌اند (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷) و براساس آن، کثرت‌گرایی دینی و رسمیت داشتن و حقانیت همه ادیان را نتیجه گرفته‌اند.

نقد

۱. توجه به آیات قبل از این آیه و همچنین شأن نزول سوره کافرون، نشان می‌دهد که مخاطب آیات، بت‌پرستانی‌اند که متدین به هیچ دینی از ادیان الهی نبوده‌اند؛ بنابراین روشن است که خداوند با وجود اینکه در آیات فراوانی به شدت با بت‌پرستی مقابله کرده و آن را موجب ضلالت و گمراهی می‌داند، نمی‌تواند آن را به رسمیت بشناسد.

۲. باتوجه به نکته قبلی، معلوم می‌شود که از جهت سلبی، معنای آیه، رسمیت و حقانیت ادیان دیگر نیست؛ اما از جهت ایجابی، معنای آیه، اخبار از این است که کافران، دین پیامبر ﷺ را نمی‌پذیرند. علامه طباطبایی رحمته الله فرموده است:

در اینجا ممکن است به ذهن کسی برسد که این آیه مردم را در انتخاب دین آزاد کرده، می‌فرماید هرکس دلش خواست دین شرک را انتخاب کند و هرکس خواست دین توحید را برگزیند و یا به ذهن برسد که آیه شریفه می‌خواهد به رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور دهد که

متعرض دین مشرکین نشود و لیکن معنایی که ما برای آیه کردیم این توهّم را دفع می‌کند، چون گفتیم آیه شریفه در مقام این است که بفرماید شما به دین من نخواهید گروید و من نیز به دین شما نخواهم گروید و اصولاً دعوت حقه‌ای که قرآن متضمن آن است، این توهّم را دفع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۴۷).



جمع‌بندی

بررسی و ملاحظه آیاتی که کثرت‌گرایان، مدعی دلالت آنها بر حقانیت و نجات‌گری ادیان مختلف هستند، همراه باتوجه به اصول و قواعد برداشت از قرآن، این نتیجه را فراروی می‌نهد که هیچ‌کدام از آیات ادعا شده، کثرت‌گرایی دینی را تأیید نمی‌کند؛ نه در حیطه حقانیت ادیان و نه در نجات‌بخشی آنها؛ البته اینکه برخی از پیروان ادیان غیرحق، ممکن است تحت شرایطی مانند عدم‌توان شناخت حق و جهل قصوری مورد عفو و رحمت الهی قرار گیرند، مسئله‌ای خارج از مدعای کثرت‌گرایان است که در جای خودش قابل تحقیق و بررسی است. [۴]

پی‌نوشت

- [۱]. برای بحث تفصیلی پیرامون آیات مورد استناد کثرت‌گرایان به این منابع رجوع شود: پلورالیسم دینی از منظر قرآن کریم، نگاشته علی اسلامی؛ پلورالیسم دینی و قرآن، نگاشته موسی ابراهیمی؛ قرآن و پلورالیسم، نگاشته محمدحسن قدردان قراملکی؛ تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، نگاشته علی ربانی‌گلپایگانی.
- [۲]. در ترجمه قرآن، از ترجمه حسین استادولی استفاده شده است.
- [۳]. در رابطه با نسخ شرایع، به مقاله «بررسی کلامی نگره نسخ شرایع پیشین از منظر سنت» نگاشته نرجس اصغر نیارمی و عبدالحسین خسروپناه، مراجعه شود.
- [۴]. در مورد سرنوشت برخی غیرمسلمانان از جهت نجات و معذور بودن، به کتاب عدل الهی از شهیدمطهری، فصل نهم (عمل خیر از غیرمسلمان) و کتاب آشنایی با ادیان بزرگ، نگاشته حسین توفیقی، بخش اسلام و ادیان مراجعه شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. اسلامی، علی، پلورالیسم دینی از منظر قرآن کریم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲. بابایی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، ۱۳۹۴.
۳. بینامطلق، محمود، «حکمت متعالی ادیان / گفتگو»، فصلنامه هفت آسمان، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۸۷.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هشتم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۶. ربانی گلپایگانی، علی، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درسنامه مبانی و قواعد تفسیر، چاپ دوم، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۰.
۸. سبحانی تبریزی، جعفر، پلورالیسم دینی یا کثرت گرایی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
۹. سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، قرآن و پلورالیسم، چاپ دوم، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۹.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ چهل و دوم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۱.
۱۳. نیکزاد، عباس، صراط مستقیم (نقدی بر صراطهای مستقیم)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان، ۱۳۷۸.
۱۵. یوسفیان، حسن، کلام جدید، چاپ سوم، تهران: سمت، قم: مؤسسه امام خمینی (ع)، ۱۳۹۰.

نقد شبهه لزوم فارس بودن پیامبر ایرانیان

حمید کریمی*

حمیدالله رفیعی زابلی**

چکیده

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم»؛ براین اساس برخی گفته‌اند پس باید پیامبر ایرانیان و فارسی‌زبانان، فارسی‌زبان باشد و وی کسی نیست جز زرتشت! این شبهه در دو مرحله با روش توصیفی - تحلیلی و با شیوه مطالعه کتابخانه‌ای پاسخ داده شده است. در مرحله اول این ادعا که بنابر قرآن، ایرانیان باید از آیین زرتشت پیروی کنند، نقد شده و به جهان‌شمولی دین اسلام و دلایل آن اشاره گردیده و سپس به عدم دلالت قرآن و آموزه‌های اسلام بر این مدعا پرداخته شده و ثابت گردیده که امروزه هیچ دینی با وجود اسلام قابل پیروی نیست. در مرحله دوم اصل و اعتبار آیین زرتشت بررسی گردیده و این نتیجه به‌دست آمده که این آیین، دین کامل و مناسبی برای ایرانیان و فارسی‌زبانان نیست؛ بلکه در مواردی غیرقابل پیروی بوده و حتی پیروی زرتشتیان در این زمان، مخالف با آموزه‌های آیین زرتشت است؛ زیرا بنابر آموزه‌های ایشان، زرتشتیان باید از دینی پیروی کنند که او از آمدن آن پس از خودش خبر داده است.

واژگان کلیدی: آیین زرتشت، زبان قوم، پیامبر فارسی‌زبانان، دین اسلام، پیامبر ایرانیان.

*. دکتری کلام اسلامی، دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران؛ karymi@iust.ac.ir
**. سطح چهار تخصصی کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق (ع)؛ zabuli55@yahoo.com

طرح مسئله

شبهه اصلی در این نوشتار این است که برخی از باستان‌گرایان با آیتی از قرآن کریم، بر این مطلب استدلال می‌کنند که ایرانیان نباید از حضرت محمد ﷺ و دین او پیروی کنند بلکه باید از دینی پیروی کنند که از سوی خداوند به زبان فارسی نازل شده است. آیه چهارم سوره ابراهیم می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛ ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد سپس خدا هرکس را بخواهد (و مستحق بداند) گمراه و هرکس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می‌کند و او توانا و حکیم است». آیینی که برای ایرانیان به زبان فارسی از سوی خداوند نازل شده است، آیین زرتشت است و ایرانیان به تصریح قرآن باید از دین زرتشت پیروی کنند نه از دین محمد ﷺ که به زبان عربی نازل شده است. به آیات دیگری نیز برای این هدف تمسک شده است.

در همین رابطه فخررازی در تفسیر کبیر خود از قول گروهی از یهودیان به نام عیسویه می‌گوید محمد ص مبعوث شده برای عرب نه سایر طوایف به دلیل آیه مذکور؛ چراکه اولاً قرآن به زبان عربی است و کسی جز آشنا به زبان عربی نمی‌تواند اعجاز ادبی قرآن را بفهمد پس فقط بر عرب حجت است و نه دیگران. ثانیاً مراد از لسان قومه در آیه ۴ سوره ابراهیم، زبان عرب است و دلالت می‌کند که ایشان فقط برای عرب برانگیخته شده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۶۲). [۱]

مقدمه

مسئله دین و دینداری قومیت، ملیت، نژاد، کشور، زبان و امثال این امور را بر نمی‌تابد. انسان به حکم عقل باید از دینی پیروی کند که سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می‌کند؛ به عبارت دیگر انسان موظف است از دین حق که از طرف خداوند برای هدایت انسان‌ها فرستاده شده است، پیروی کرده و ملتزم به آموزه‌های اعتقادی و عملی آن گردد هر چند این دین از غرب آمریکا برخاسته باشد یا از شرق چین و یا از خاک عرب و فارس و یا در هر گوشه‌ای از دنیا بر پیامبری از آسمان نازل شده باشد. مسئله دین مانند خانه و

لباس و امثال اینها نیست که انسان به سلیقه خود آن را انتخاب کند؛ زیرا دین و مذهب سرنوشت ابدی انسان را رقم زده و بر محور حق و باطل دور می‌زند. به این معنا که دین یا حق است و یا باطل. انسان عقلاً ملزم است که از دین حق پیروی کند نه از هر دینی که در دنیا موجود است و یا از دینی که آبا و اجدادش از آن پیروی می‌کردند. شبهه‌ای که مطرح شده است در این مقوله است و برای این اشکال از قرآن استفاده شده است. این مقاله به پاسخ این شبهه پرداخته است.

جهانی بودن دین اسلام

الف) قرآن

کسی که براساس آیات قرآن، اگر چه به صورت جدلی، بر این مطلب استدلال می‌کند که هر ملتی باید از پیامبری پیروی کند که همزمان او باشد، بر او لازم است که به تمام آیات قرآن توجه کند؛ پس نسبت به هر مسئله‌ای باید مجموع آیات قرآن در نظر گرفته شده و نتیجه‌گیری شود؛ نه اینکه برخی از آیات را که موافق پیش فرضها و تصورات خویش می‌بینیم گزینش کرده و بقیه را نادیده گرفته تا به قول قرآن از مصادیق «تُؤْمِنُ بَعْضُ وَ نَكْفُرُ بَعْضُ» (نساء: ۱۵۰) باشیم.

قرآن کریم خود با معرفی اسلام به عنوان دین جهانی این سخن را که فارسی زبان‌ها باید از دین زرتشت پیروی کنند باطل اعلام می‌کند. آیات متعددی، جهانی بودن دین اسلام را به اثبات می‌رسانند. در اینجا به چند دلیل قرآنی اشاره می‌کنیم:

۱. خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پادشاهای الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!» (سبأ: ۲۸). علامه طباطبایی رحمته الله علیه در ذیل این آیه می‌فرماید: مفاد آیه این است که مشرکین نمی‌توانند شریکی برای خدا نشان دهند، درحالی‌که ما تو را نفرستادیم مگر بازدارنده جمیع مردم، درحالی‌که بشیر و نذیر باشی و اگر برای مشرکین خدایانی دیگر بود، ما نمی‌توانستیم تو را به سوی همه مردم بفرستیم، با اینکه عده‌ای بسیار از ایشان بندگان خدایی دیگرند و خدا داناتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۶۹).

بنا به گفته خداوند، قرآن کریم برای عصر نزول و مردم آن عصر نازل نشده، بلکه کتابی است جهانی و دائمی، مقید به زمان و مکان خاصی نیست و به قوم یا نژاد خاصی اختصاص ندارد.

۲. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ... بگو: «ای مردم! من فرستاده خدا به‌سوی همه شما هستم. (اعراف: ۱۵۸) هرکس که انسان است از هر زبان و قوم و منطقه‌ای و در هر زمانی مشمول اطلاق زمانی و مکانی این آیه شریفه می‌گردد.

۳. خداوند در قرآن فرموده است: «إِنَّهُ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»؛ این کتاب تذکار همه عالمیان است (یوسف: ۱۰۴) و نیز فرموده: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»؛ پر خیر و برکت است آن خدایی که فرقان را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده همه عالمیان باشد. (فرقان: ۱) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۵۵).

۴. افزون بر اینها آیات: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ دین در نزد خدا، اسلام است (آل عمران: ۱۹)؛ وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ و هرکس جز اسلام آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیانکاران است (آل عمران: ۸۵) به‌صراحت این سخن را که به نص قرآن باید ایرانی‌ها زرتشتی شوند باطل اعلام می‌کند، بلکه همگان را به پیروی از دین اسلام که جلوه کامل آن در اسلام حضرت محمد ص و قرآن متجلی شده دعوت کرده و پیروی از هر دین دیگری را مایه خسران ابدی می‌داند.

این آیات ریشه این ادعا یا شبهه را می‌خشکاند؛ زیرا این آیات رسالت پیامبر خاتم را برای همه مردم دنیا اعم از فارسی زبان، عرب زبان، انگلیسی زبان، روسی زبان، اردو و چینی زبان ثابت می‌داند.

ب) سیره پیامبر ﷺ

تاریخ و سیره پیامبر اسلام ﷺ دلیل روشن دیگری بر جهانی بودن دین اسلام است. به شهادت تاریخ، پیامبر اسلام ﷺ پیروان ادیان دیگر از جمله پیروان دین زرتشت (مجوس) را به تبعیت از دین اسلام فرا خوانده و به پادشاهان و رؤسای کشورهای مختلف نامه فرستاده تا به دین اسلام ایمان بیاورند. این رفتار پیامبر بر طبق آموزه‌های قرآن و دستور خداوند انجام گرفته است پس نمی‌توان ادعا کرد که قرآن فارسی زبانان را به پیروی از دین فارسی و زرتشت دعوت نموده است.

پیامبر اسلام ﷺ عبدالله بن حذافه سهمی را نزد خسرو پرویز پادشاه ایرانیان و مجوسیان فرستاد و به او نوشت: «به نام خدای بخشنده مهربان، از محمد فرستاده خدا به خسرو بزرگ ایران، سلام بر کسی که راهنمایی را پیروی کند و به خدا و رسولش ایمان آورد و گواهی دهد که معبودی جز خدای یگانه و بی‌انباز نیست و اینکه محمد بنده و فرستاده او به همه مردم است، تا هر که را زنده باشد بیم دهد و گفتار بر کافران واجب آید، پس اسلام آور تا سالم بمانی و اگر سرباز زدی همانا گناهان مجوس بر تو است» (یعقوبی، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۴۴۲).

بنابر نقلی، گفته شده که خسرو پرویز در پاسخ نامه پیامبر اسلام ﷺ، نامه‌ای همراه با هدیه برای حضرت فرستاد؛ (همان) اما بنابر قول دیگر خسرو (کسری) نامه پیامبر اسلام ﷺ را پاره نمود و وقتی این خبر به پیامبر اسلام ﷺ رسید فرمود خداوند دولت او را پاره کند (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۱۲۲-۱۲۳).

استاد جعفر مرتضی عاملی درباره چگونگی ارتباط پیامبر ﷺ با مردم مناطق مختلف می‌گوید: «پیامبر ﷺ هیچ احتیاجی به مترجم نداشت و او تمامی زبان‌ها را می‌دانست.» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۳۳).

در گزارشی از قلqشندی به فارسی سخن گفتن پیامبر ﷺ اشاره شده است. او می‌گوید: پیامبر ﷺ تمام زبان‌ها را می‌دانست؛ چراکه خداوند او را پیامبر همه اقوام قرار داده بود و این ممکن نیست که پیامبری برای قومی فرستاده شود، درحالی‌که زبان آن قوم را نداند؛ ازاین‌رو پیامبر اکرم ﷺ با سلمان، فارسی سخن می‌گفت (قلqشندی، ۱۳۴۰ق، ج ۱، ص ۲۰۳).

نفی دلالت آیات قرآن بر لزوم پیروی از آیین زرتشت

چنان‌که گذشت شبهه‌گر برای اثبات اینکه فارسی زبانان باید از دینی پیروی کنند که به زبان فارسی از سوی خداوند آمده است، به آیاتی از قرآن کریم تمسک کرده است. در این مرحله ثابت خواهد شد که این آیات هیچ دلالتی بر این مدعا ندارند؛ بلکه با وجود آیات جهانی بودن اسلام، نمی‌توان به وسیله هیچ آیه دیگری از قرآن ثابت کرد که پیامبر فارسی زبان‌ها زرتشت است.

الف) یکی از دلایل این ادعا آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم، ۴) است. معنای این آیه این است که: ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد سپس خدا هرکس را بخواهد (و مستحق بداند) گمراه و هرکس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می‌کند و او توانا و حکیم است.

ابتدا باید معنای آیه محل بحث به‌خوبی روشن شود. مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل آیه می‌فرماید کلمه «لسان» در اینجا مانند آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵) به معنای لغت است و ضمیر در کلمه «قومه» به رسول و در کلمه «لهم» به قوم برمی‌گردد و معنا چنین می‌شود که: ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر به زبان مردمش و به لغت و واژه ایشان تا بتواند احکام را برای آنان بیان کند.

پس مقصود از ارسال رسل به زبان قوم خود، این است که رسولانی که فرستاده‌ایم هر یک از اهل همان زبانی بوده که مأمور به ارشاد اهل آن شده‌اند، چه خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشد و چه مانند لوط از سرزمین دیگر باشد، ولی با زبان قومش با ایشان سخن بگوید، همچنان که قرآن از یک طرف او را در میان قوم لوط غریب خوانده و از طرفی دیگر همان مردم بیگانه را قوم لوط خوانده و مکرر فرموده: «وَ قَوْمُ لُوطٍ». اکنون این سؤال مطرح می‌گردد که آیا پیغمبرانی که به بیش از یک امت مبعوث شده‌اند یعنی پیغمبران اولوالعزمی که بر همه اقوام بشری مبعوث می‌شدند چه وضعی داشته‌اند؟ آیا همه آنان زبان همه اهل عالم را می‌دانسته‌اند و با اهل هر ملتی به زبان ایشان سخن می‌گفته‌اند یا نه؟

در پاسخ باید گفت موارد زیر دلالت می‌کنند بر اینکه آنها اقوامی که اهل زبان خود نبوده‌اند را نیز دعوت می‌کردند، مثلاً ابراهیم خلیل با اینکه خود، «سریانی» زبان بود، عرب حجاز را به عمل حج دعوت نمود و موسی با اینکه «عبری» بود، فرعون و قوم او را که «قبطی» بودند به خدا دعوت فرمود و پیغمبر اسلام هم یهود عبری زبان و نصاری رومی زبان و غیر ایشان را دعوت فرمود و هر که از ایشان ایمان می‌آورد ایمانش را می‌پذیرفت، همچنین دعوت نوح علیه السلام که از قرآن کریم، عمومیت دعوت او استفاده می‌شود و همچنین دیگران (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۹-۲۰).



پس معنای جمله «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» این است که خداوند مسئله ارسال رسل را براساس یک امر غیرعادی بنا نگذاشته و چیزی هم از قدرت خود را دراین باره به انبیای خود واگذار ننموده است بلکه ایشان را فرستاده تا به زبان عادی که با همان زبان در میان خود گفتگو می‌کنند، با قوم خود صحبت کنند و مقاصد وحی را نیز به ایشان برسانند.

استاد محسن قرائتی می‌فرماید: مراد از «لسان قوم» در این آیه، فقط لغت و زبان مردم نیست، زیرا گاهی ممکن است گوینده‌ای با زبان مردم سخن بگوید ولی مردم حرف او را درست نفهمند، بلکه مراد آسان و قابل فهم گفتن است، به گونه‌ای که مردم پیام الهی را بفهمند، چنان که در آیات دیگر می‌فرماید: «يَسِّرْنَاهُ بِلسَانِكَ» (مریم: ۹۷) ما قرآن را به زبان تو آسان کردیم. حضرت موسی نیز از خداوند می‌خواهد که گره از زبانش گشوده شود تا مردم کلامش را بفهمند. «وَ اخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۷ و ۲۸).

تبلیغ پیامبر که با زبان قوم خود بوده با جهانی بودن دین منافاتی ندارد؛ زیرا محتوای پیام، زبان خاصی ندارد و با سفارش قرآن، باید گروهی با تفقه و هجرت مطالب دین را آموخته و به سایرین بیاموزند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۸۶).

به علاوه براساس آیات قرآن هر پیامبری که در قومی مبعوث شده از همان قوم بوده (من أنفسکم) و به زبان همان قوم (بلسان قومه) سخن گفته است و این کاملاً طبیعی است برای اینکه وقتی پیامبر از همان قوم باشد، پیشینه او کاملاً معلوم است و مردم می‌توانند با مطالعه آن پیشینه، به صداقت و راستی وی ایمان آورند.

اما پیامبر اگر از این قوم نباشد و سابقه و پیشینه‌اش برای قوم آشکار نباشد، شناسایی انگیزه او خیلی دشوار است؛ ازاین رو خداوند در هر قومی پیامبر فرستاده او را از بین خود آن قوم برگزیده است.

وقتی پیامبر از خود آن قوم باشد، به طور طبیعی با فرهنگ و عقاید و خلیقات آنها آشنا است و به زبان آن قوم سخن می‌گوید و برای مردم هم پیام او قابل فهم است و هم می‌توانند به راحتی با او ارتباط برقرار کنند؛ اما اگر با فرهنگ و زبان آن مردم آشنا نباشد، هم سخن او را نمی‌فهمند و هم نمی‌توانند با او ارتباط برقرار کنند.

اما پیامبرانی که رسالت آنان با دلائل قطعی، جهانی است و مانند پیامبر آخرالزمان به‌سوی همه عالمیان مبعوث شده‌اند، قهراً باید پیام خود را به نحوی به اطلاع همه اقوام و زبان‌های دنیا برسانند و لذا محدود به منطقه خاصی نیستند.

پس پیامبران علیهم‌السلام در درجه اول با قوم خود، همان ملتی که از میان آنها برخاسته‌اند، تماس داشتند و نخستین شعاع وحی به‌وسیله پیامبران علیهم‌السلام بر آنها می‌تابید و نخستین یاران و یاوران آنها از میان آنان برگزیده می‌شدند، پس پیامبر باید به زبان آنها و لغت آنها سخن بگوید، تا حقایق را به روشنی برای آنان آشکار سازد.

به تعبیر دیگر این آیه شریفه به لزوم اتحاد زبان پیامبر با زبان قومش تصریح دارد نه اینکه بگوید زبان او باید با زبان تمام کسانی که به‌سوی آنان فرستاده شده اتحاد داشته باشد (سبحانی‌تبریزی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۷۱).

بنابراین از این آیه به دست نمی‌آید که حتماً مردم باید از پیامبری پیروی کنند که با زبان آنان سخن می‌گوید تا نتیجه این شود که امروز تنها عرب‌ها می‌توانند از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیروی کنند و غیرعرب‌ها حق پیروی یا ضرورت تبعیت از آن حضرت را ندارند! چه اینکه مسلمانان امروز در سراسر دنیا با زبان‌های گوناگون صحبت می‌کنند و هیچ‌کسی در دنیا از مسیحیان و یهودیان گرفته تا هندوان، بودایی‌ها و پیروان سایر ادیان نمی‌گویند که دین اسلام دین عرب است و دیگران نباید از اسلام پیروی کنند. امروز تنها برخی از باستان‌گرایان ایرانی هستند که بدون دلیل و با اهداف خاصی به این مطلب دامن می‌زنند.

ب) دلیل دوم این ادعا آیه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (نحل: ۳۶) یعنی ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که: «خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید! خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت پس در روی زمین بگردید و ببینید عاقبت تکذیب‌کنندگان چگونه بود!» و نیز آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» یونس: ۴۷ است.

این‌گونه آیات به هیچ وجه دلالتی بر این ندارند که هر قومی باید پیامبری با زبان خود



داشته باشد تا گفته شود پیامبر فارسی زبان‌ها زرتشت است و محمد ﷺ تنها پیامبر عرب‌ها است؛ بلکه این گروه از آیات، فقط می‌گویند ما به‌خاطر اینکه حجت را بر همهٔ مردمان تمام کرده باشیم برای هر قوم و طایفه‌ای پیامبری فرستاده‌ایم و به‌عبارت دیگر؛ هیچ طایفه‌ای را بدون حجت و پیامبر نگذاشته‌ایم و این می‌تواند به دو صورت بوده باشد. یکی اینکه خدا برای هر مردم و قومی پیامبر اختصاصی فرستاده باشد که فقط در محدودهٔ همان قوم انجام رسالت می‌کرده است و بیرون از آن محدوده وظیفه‌ای بر عهده او نبوده است؛ چنان‌که برخی از پیامبران علیهم‌السلام این‌گونه بوده‌اند مثل حضرت هود پیامبر قوم عاد و حضرت صالح پیامبر قوم ثمود و... دوم اینکه یک پیامبر صاحب کتاب و شریعتی را به‌سوی همهٔ اقوام و مردمان روی زمین فرستاده باشد که معمولاً پیامبران علیهم‌السلام بزرگ و اولوالعزم الهی و به‌ویژه پیامبر عظیم‌الشأن اسلام از این نوع بوده که رسالت جهانی و عام داشته‌اند و رسالت و شریعت آنان محدود به قوم یا سرزمین خاصی نبوده است. در این صورت نیز می‌توان گفت: خدا هیچ قوم و امتی را در روی زمین، بدون پیامبر نگذاشته است؛ زیرا همین یک پیامبر برای هدایت و رهبری همهٔ اقوام و ملل آمده است و پیامبر و حجت خدا بر همهٔ عالمیان، اقوام و سرزمین‌ها است؛ اعم از اقوام شرق یا غرب، سیاه یا سفید، عرب یا عجم و...؛ پس در این صورت نیز مفاد آیه که می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»، صادق خواهد بود.

شخصیت و آیین زرتشت و اوستا

ایرانیان قبل از زرتشت دینی داشتند که از آن تعبیر به آیین مجوس می‌شد و بعدها شخصی به نام «زرتشت» در میان مجوس قیام کرده و به اصلاح آیین مجوس پرداخت. مؤلف تاج العروس می‌گوید: «مجوس بر وزن صبور مردی بود با گوش‌های کوچک که برای ملت مجوس دینی وضع کرد و مردم را به آن فرا خواند؛ به‌طوری‌که برخی‌ها گمان کرده‌اند آن «زردشت» فارسی نیست زیرا زردشت بعد از ابراهیم بوده در صورتی‌که مجوس دین قدیم است و زردشت بعدها آن را تجدید کرده و تغییراتی داده است» (حسینی‌زبیدی واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۴۹۵) طبق بیان فوق زرتشت مصلحی بوده که در میان مجوس ظهور

کرده و آیین زرتشت در طول آیین مجوس و از شاخه‌های آن است که با گذشت زمان گسترش یافته و جایگزین و تنها قرائت از دین مجوس شده است و امروزه از آن تعبیر به دین زرتشتی می‌شود.

شخصیت زرتشت در هاله‌ای از ابهام است؛ در تاریخ تولد، محل تولد، شخصیت و ویژگی‌های فردی وی اختلافات و ضد و نقیض‌های فراوانی وجود دارد که قابل جمع نیستند (توفیقی، ۱۳۷۹، ص ۶۳). برخی معتقدند زرتشت یک شخصیت افسانه‌ای است و واقعیتی برای آن متصور نیست (ر.ک: الهامی، ۱۳۷۴).

محل تولد زرتشت: مسکن اصلی آریاها در اوستا (اَئیریه ویجهه) و در ودا (اریه وَرته) می‌باشد که به معنی زادگاه آریایی‌هاست. آریاها در آغاز در سرزمین وسیعی در نیمکره شمالی زمین زندگی می‌کردند که بعدها در اثر ازدیاد جمعیت و افزایش گله و دام و حدوث یخبندان، ناگزیر به جاهای گرم‌تری کوچ کردند (شهزادی، ۱۳۷۱، ص ۱۷). درباره محل تولد زرتشت اقوال متعددی وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان وی را به محل مشخصی منسوب کرد.

مورخان محل تولد زرتشت را مردد بین شمال شرقی ایران (منطقه خوارزم)، بلخ یا آذربایجان، ری، مرو، هرات و یا حتی فلسطین می‌دانند (معین، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۷۶). مورخین افغان نیز بلخی بودن او را یقینی و قطعی می‌دانند، (حبیبی، ۱۳۴۶، ص ۱۴) در حالی که بنابر قول سنتی، زرتشتیان، محل تولد زرتشت را شمال غربی ایران در نزدیکی رودخانه چیچست (دریاچه ارومیه امروزی) می‌دانند (کریستن‌سن، ۱۳۴۵، ص ۱۷).

در نتیجه محل تولد وی مردد بین ری، آذربایجان، افغانستان، فلسطین، خوارزم و فارس است (ناس، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

اختلاف شدیدی در بین صاحب نظران در خصوص نبوت ایشان وجود دارد:

اغلب مورخان اسلامی مانند: طبری (طبری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۷)، ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۵۸) و دیگران زرتشت را پیامبر ندانسته. مسعودی او را از سلاطین بلخ معرفی نموده است (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۲) و برخی از مورخان اسلامی مثل دینوری (دینوری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵)، بر این اعتقادند که زرتشت پیغمبر مجوس بوده است.



ابوریحان بیرونی او را در بلخ دعوت‌کننده به دین مجوس دانسته است (ابوریحان بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹).

در قرآن مجید هیچ‌جا سخنی از زرتشت و پیامبری او و یا کتاب اوستا که منسوب به اوست نیامده است؛ البته آیه‌ای در قرآن هست که در مورد مجوس باشد ولی در آن نه از زرتشت نه از پیامبری او سخنی به میان نیامده است (مائده: ۱۰۵).

آنچه در روایات آمده است مربوط به مجوس بوده و از زرتشت و پیامبری او سخن به میان نیامده است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۹۶ و ج ۱۵، ص ۱۲۶).

در روایتی آمده: اشعث بن قیس کندی، از امام علی علیه السلام سؤال کرد: چرا با «مجوس» مانند اهل کتاب معامله می‌کنید و از آنها جزیه می‌گیرید و حال آنکه نه برای آنها کتابی نازل شده و نه پیغمبری برای آنها مبعوث شده است؟ امام علی علیه السلام فرمود: آنها کتابی داشته‌اند، خداوند پیامبری در میان آنها مبعوث فرمود و... (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، کتاب الجهاد، باب ۴۹، ج ۷؛ شیخ صدوق، [بی‌تا]، ص ۳۰۶).

در این روایات نیز نامی از زرتشت نیامده است و هر آنچه بحث شده در خصوص مجوس است که مجوس نیز ارتباطی با زرتشت ندارد. برخی از محققان منکر این شده‌اند که پیامبر مجوسیان «زرتشت» باشد (الهامی، ۱۳۷۸، ص ۶۰-۶۳).

اگر هم زرتشت فرقه‌ای از مجوس باشد یک فرقه کوچک از مجوسیان بوده است چنان‌که برخی گفته‌اند مجوسی‌ها به چهار فرقه تقسیم شده‌اند: ۱. کیومرثیه؛ ۲. زروانیه؛ ۳. مسخیه؛ ۴. زرتشتیه.

پس زرتشت بنیان‌گذار آیین مجوس و پیامبر همه مجوسیان نبوده است.

در مورد کتاب زرتشت آنچه در بیان تاریخ‌نگاران و محققان مسلم است این است که کتاب زرتشتیان ساخته و پرداخته بشر است و هیچ منشأ وحیانی برای آن ذکر نکرده‌اند در این جهت مؤیداتی را بازگو می‌کنیم:

ولخش اشکانی فرمان داد تا اوستای پراکنده و پریشان را از تمام شهرهای ایران جمع‌آوری کنند؛ پس از آن اردشیر بابکان هیربدان، هیربدتسر را به دربار خویش خواند و

بدو گفت تا اوستا را مرتب سازد پسرش نیز او را تعاقب نمود (پورداود، ۱۳۷۸، ص ۵۱).

به اقرار بزرگان و علمای زرتشت «اوستا» کهن‌ترین کتاب دست‌نوشته ایرانیان باستان است و اختلافات فراوانی را در مورد تاریخ نگارش آن عنوان داشته‌اند. برخی تاریخ نگارش آن را «۶۶۰ ق م» می‌دانند (همان، ص ۴۵) و برخی تاریخ نگارش آن را به ده سده پیش از میلاد مسیح می‌رسانند. (دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۴) و برخی چون «هلاندی تیل» معتقد است زمان نگارش آن نمی‌تواند بیش از ۸۰۰ سال قبل میلاد باشد (پورداود، ۱۳۷۸، ص ۴۵).

آنچه در میان محققان لغت‌شناس مشهور است این است که کل این کتاب در یک زمان و به وسیله یک شخص نگارش نیافته است بلکه در زمان‌های مختلف و احتمالاً در سه مرحله و به واسطه اشخاص مختلف نوشته و گردآوری شده است (اوستا، پیشگفتار، جلیل دوستخواه، ص ۴).

دانشمندان و محققان غربی معتقدند اوستا از بین رفته است و پس از مدتی که محتوای این کتاب سینه به سینه گشته از حافظه‌ها جمع‌آوری و کتابت شده است (رضی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۷) و عنوان شده اوستا را گشتاسب بر ۱۲۰ هزار پوست گاو، در دو نسخه (دیاکونوف، ۱۳۸۰، ص ۶۷) و با مرکبی از طلا نوشته است (همان، ج ۲، ص ۱۵۱۶-۱۵۱۷).

از این مطالب برمی‌آید که اوستا در زمان گشتاسب یا دارا - معاصر اسکندر - جمع‌آوری شده (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۹؛ طبری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۰۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۶ ق، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴، ص ۵۰) و در زمان اسکندر «۳۳۰ ق م» از میان رفته و در سال ۲۲۶ بعد از میلاد اردشیر بابکان امر به تدوین و جمع‌آوری دوباره آن از یادها و حافظه‌های افراد نموده است (همان).

می‌توان نتیجه گرفت که زرتشتیان از سال ۳۳۰ قبل از میلاد تا ۲۲۶ بعد از میلاد یعنی در حدود ۵۵۰ سال کتابی نداشتند. (گات‌ها، ص ۴۴) نگارندگانی چون نویسنده کتاب گات‌ها قائل است «اوستا که در سینه فناپذیر پیروان آیین مزدیسنا و یا روی چرم ستوران و کاغذ سست بنیان نقش بسته بود از آسیب روزگار محفوظ نماند از نامه باستان با آن همه بزرگی که داشت امروز فقط ۸۳ هزار کلمه در اوستای کنونی به یادگار مانده و نه به خط اصلی و نه به ترکیب و ترتیب دیرین» (همان).



حتی ما در بین نوشته‌های تاریخ‌نگارانی چون جان بی‌ناس مطالبی را می‌یابیم که اوستا علاوه بر اینکه دارای تناقضاتی است، مجموعه‌ای از مطالب مختلف که بعضاً بی‌ربط به هم هستند تشکیل شده است که در این رابطه می‌گوید: کتاب زرتشتیان اوستاست و آن مجموعه‌ای می‌باشد که کم و بیش از مطالب مختلف بدون ارتباط و التصاق باهم آمیخته شده و در حقیقت باقی مانده از مجموعه بزرگتری از یک ادبیات باستانی و کهنسال است که قسمت عمده آن از میان رفته و نابوده شده است» (حکمت، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰).

متأسفانه برخی از نویسندگان براساس برخی از تعصبات بی‌پایه و اساس مدعی اند: «در میان تمام کتب مقدس، اوستا تک و بی‌همتاست. هنوز در هیچ کجا و در هیچ قرنی، چنین مشعل فروزانی برافروخته نشده است هیچ کتاب مقدسی به اندازه اوستا تأثیر مثبت در خلاقیت و بهبود وضع زندگی یک ملت نداشته و هیچ کتابی تا این اندازه در سایر کتب مقدس تأثیر و نفوذ نکرده است. ولی از سوی دیگر، هیچ کتاب مقدسی به اندازه «اوستا» مورد حمله دشمن قرار نگرفته و هیچ کتابی به اندازه این کتاب دلاورانه ننگیده است. همین پایداری و استقامت اوستا در طول قرون اصالت آن را ثابت می‌کند» (مهرین، ۱۳۳۸، ص ۱۳). در جواب مهرداد مهرین باید کلام «ادوارد براون» را بیان نمود که می‌گوید: «این نکته را می‌توانم از طرف خود بگویم که هرچه بیشتر به مطالعه قرآن می‌پردازم و هرچه بیشتر برای درک روح قرآن کوشش می‌کنم بیشتر متوجه قدر و منزلت آن می‌شوم، اما بررسی اوستا ملالت‌آور و خستگی‌افزا و سیرکننده است، مگر آنکه به منظور زبان‌شناسی و علم الاساطیر و مقاصد تطبیقی دیگر باشد» (رضازاده شفق، ۱۳۴۱، ص ۱۵۵).

باتوجه به تمام مطالبی که عنوان شد می‌توان نتیجه گرفت نه تنها تاریخ‌شناسان و صاحب‌نظران این عرصه حتی بعض از بزرگان زرتشت مدعی‌اند که اوستا ساخته و پرداخته دست بشر است که به ادعای زرتشتیان و شواهد تاریخی معلوم نیست خالق این اثر چه کسی است و به تحقیق آنچه ساخته دست بشر است از نقص و تناقض خالی نخواهد بود. حتی با اینکه زرتشتیان ادعای پیامبری زرتشت را دارند سندی معتبر ندارند که ادعا کنند که یک برگ از اوستا از زرتشت صادر شده است. به قول معروف: «خانه از پای بست ویران است».

مطالبی که بیان شد اصل کتاب اوستا را زیر سؤال برده و نه تنها آسمانی بودن آن را نفی می‌کند بلکه آن را از حیث اینکه نوشته چه کسی است و در چه تاریخی نوشته شده است، در دایره از ابهام قرار می‌دهد.

فارسی نبودن آموزه‌های آیین زرتشت

از آنجاکه زبان اوستا، جزء زبان‌های شرق ایران است و برخی، از جمله زرتشتیان، محل تولد زرتشت را غرب ایران دانسته‌اند، نمی‌توان گات‌ها را سروده زرتشت دانست و به وی منسوب کرد. حال چگونه ایرانیان می‌خواهند به این کتاب‌ها اعتماد کنند، درحالی‌که انتساب آن به زرتشت بعید و یا لاقلاً مشکوک است.

مطلبی که کاملاً این ادعا را ریشه کن می‌کند این است که زبان زرتشت فارسی نبوده است. زبان گات‌ها، یعنی تنها بخشی از اوستای کنونی که منسوب به زرتشت است، زبانی بسیار مغلق و مبهم است؛ به عبارت دیگر هرکسی از ظن و گمان خود به ترجمه و تفسیر گات‌ها دست می‌یازد و هرگز کسی نمی‌تواند مدعی شود که منظور اصلی زرتشت را فهمیده است. نخستین دلیل بر این سخن، آنکه طبیعی است پس از گذشت سه هزار سال، زبانی که فقط در بخش محدودی از خوارزم بدان تکلم می‌شده است، از یادها رفته باشد. زینر در پاسخ به این سؤال که چرا آیین زرتشت نتوانست ادامه پیدا کند، می‌نویسد: «زیرا از همان نخستین دوران سرایش گاهان توسط زرتشت، سنت زرتشتی، زبان اوستا را که پر از راز و رمز زبان پیامبر خویش بود به فراموشی سپرد؛ یعنی فهم اوستا به‌ویژه گاهان که سروده خود زرتشت بود، از همان ابتدای به‌دینی (دین زرتشت)، برای زرتشتیان سخت و دشوار شد» (زینر، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

گذشت زمان و نابودی کامل زبان اوستایی، کار فهم اوستا را حتی برای مؤبدان دوره ساسانی در حدود دو هزار سال پیش دشوار کرده بود: «حتی در زمان ساسانیان، معنای گاهان برای مؤبدان مزدایرست به درستی قابل فهم نبود» (بویس، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

علت دیگر آن است که زرتشت به زبان استعاره و رمز شعر سروده است، نه به زبانی ساده و همه‌فهم و نیز چون کل ادبیات اوستایی از بین رفته است و هیچ متن دیگری به غیر از اوستا به این زبان در دست نیست، دانشمندان نمی‌توانند به راحتی از رمزها و استعاره‌ها



رمزگشایی کنند و اصولاً زبان گاتها زبان فارسی نیست بلکه زبانی هندوایرانی از زیرشاخه‌های زبان سنسکریت باستان است و حتی شبیه زبان فارسی نیز نیست بلکه در گرامر و ریشه لغات همانند زبان وداهای آیین هندو است که در آن تمام فعل، فاعل، مفعول و غیر آن، هم زمان صرف می‌شوند (بویس، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴).

به این ترتیب، مشخص می‌شود که زرتشت به زبان قوم ایرانی، یعنی «فارسی» سخنی نگفته است. همچنین، در آن زمان در ایران زبان‌های بسیاری مانند سغدی، ختنی، پارتی، مادی، تات، گزی، عیلامی و مانند آن وجود داشته‌اند که هیچ‌کدام شباهتی با زبان اوستایی ندارند تا گفته شود زرتشت به زبان مردم ایران سخن گفته است.

زبان زرتشت، زبان اقلیت کوچکی در حاشیه شمال شرقی ایرانیان بود و آن هم در مکانی بسیار دورتر از مرکز ایران؛ اما پیامبرانی مانند حقیوق، حزقیال و دانیال نبی در مرکز ایران زندگی می‌کردند و با اینکه ریشه عبری داشتند اما زبان فارسی آموخته بودند و به ایرانیان تعلیم می‌دادند (جعفری، ۱۳۹۷، ص ۳۰).

زینر عقیده دارد «اگر ایران عبارت باشد از پارس که ایران اصلی نیز همین است، ایران تنها شامل استان فارس کنونی بوده است.» (زینر، ۱۳۸۹، ص ۱۸) پس در مجموع مشخص می‌گردد که زبان زرتشت با زبان اکثریت ایرانیان متفاوت بوده (بویس، ۱۳۸۲، ص ۲۵) و اگرچه زبان فارسی با زبان اوستایی از یک ریشه‌اند ولی شباهت زبان اوستایی به زبان هند باستان بیشتر است (زینر، ۱۳۸۹، ص ۴۳). آنچه مسلم است این است که مردم ایران به‌ویژه در مناطق ماد و پارس با زرتشت هم زبان نبودند. زبان اوستا با زبان فارسی باستان همان اندازه تفاوت دارد که زبان فارسی امروز ما ایرانیان با زبان هندی یا اردو دارد. در واقع زبان سنسکریت که زبان متون مقدس هندوها است از نظر گرامر و ریشه واژگان به زبان اوستایی شباهتی بیش از زبان فارسی نسبت به زبان اوستایی دارد (همان، ص ۱۹).

زبان‌های ایرانی به‌طور کلی به دو دسته زبان‌های شرقی و غربی تقسیم می‌شوند. زبان‌هایی که در غرب ایران وجود داشتند، عبارت بودند از: مادی، پارتی باستان و فارسی باستان که زبان فارسی باستان بعدها به فارسی میانه و فارسی نو و سپس فارسی دری و در نهایت به فارسی امروزی تبدیل شده است؛ اما زبان‌هایی که در شرق ایران وجود داشتند،

عبارتنداز: بلخی، خوارزمی، سکایی، سغدی و اوستایی (تفضلی و آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۲۴-۲۲) که کتاب اوستا، به زبان اوستایی می‌باشد.

اضافه می‌شود اکنون نیز در ایران اقوام مختلف فارس، لر، کرد، عرب، بلوچ و غیره با زبان‌های مختلف در مناطق مختلف و در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند؛ بنابراین امروز هم کسی نمی‌تواند ادعا کند که «همه ایرانیان» باید از پیامبر خاصی پیروی کنند بلکه باید فقط، بر فرض پذیرش مدعا، اشاره به یک زبان و قوم خاص و کوچک کنند.

ضمناً لازمه سخن مستشکل این است که هیچ پیامبر، حاکم و دعوت‌کننده‌ای نمی‌تواند فراقومی و جهانی باشد؛ بلکه فقط باید مخصوص یک منطقه و زبان خاص باشد، درحالی‌که هیچ‌کس به چنین سخنی ملتزم نیست.

بشارت زرتشت به پیامبران بعدی

افزون بر اینها در گاتاهای زرتشت از آمدن پیامبرانی به نام سوشیانت سخن گفته شده است. محققان گاتاشناس معتقدند زرتشت در گاتاها خودش را جزء سوشیانت‌ها و نیز نخستین آنها می‌داند. همچنین از سوشیانت‌هایی یاد می‌کند که در آینده خواهند آمد و همانند خود زرتشت، دعوای دین و نبوت خواهند داشت؛ بنابراین آموزه، زرتشت پیروان خود را به پیامبران پس از خود دعوت کرده است.

در یسنای ۷، بند ۱۲ زرتشت می‌گوید: «... با آن باوری که هریک از سوشیانت‌های خویشکار اشون را است، من نیز با همان باور و دین مزدپرستم». در این یسنا، زرتشت باور و آیین خود را در مسئله دین، همانند باور و آیین سوشیانت‌ها می‌داند. نکته مهم این است که او اظهار می‌دارد من همان باوری را دارم که آنها خواهند داشت؛ پس به‌نوعی خود را تابع آنان معرفی می‌کند.

زامیاد یشت که بخشی از اوستای متأخر است، در مورد آخرین سوشیانت به یارانی اشاره می‌کند که نیک اندیش، نیک کردار، نیک گفتار و نیک دین اند. سوشیانت با یارانش چنان شکستی بر دروج (روغ) وارد خواهند کرد که اهریمن بد کنش، رو در گریز نهد (زامیاد یشت، فصل ۱۵، بند ۹۴-۹۵).

همچنین، در اوستا آمده است که هر هزار سال یک سوشیانت باید ظهور کند و چون



زمان زندگی زرتشت، سالِ هزارِ پیش از میلاد است، پس به گمان قوی، نخستین سوشیانتِ بعد از زرتشت، حضرت عیسی علیه السلام بوده است؛ به ویژه آنکه خود زرتشتیان در طول تاریخ خویش، مصداق خاصی برای سوشیانت یا سوشیانت‌ها مشخص نکرده‌اند.

محققى به نام لومل که یکی از بزرگترین مترجمان و شارحان گاتاها بود می‌گفت زرتشت در این عبارات، اشاره به پیامبر (یا پیامبران) بزرگ‌تری می‌نماید که انتظار دارد پس از او ظهور کنند تا تلاش‌های او را که ناتمام مانده بود به ثمر برسانند. مری بویس بر همین نکته تأکید دارد و براساس همین مبنا، یسنای ۳-۴ را چنین ترجمه می‌کند: «کسی که خواهد آمد، بهتر از مردی نیک است. کسی که هم برای هستی دنیوی و هم برای هستی مینوی، صراط مستقیم را خواهد آموخت» (بویس، ۱۳۷۴، ج ۱، ۳۲۶).

قابل پیروی نبودن برخی آموزه‌های زرتشت

باتوجه به ادعای زرتشتیان، مبنی بر از بین رفتن بخش زیادی از اوستا و باقی ماندن فقط یک پنجم آن، مطالب زیادی از سخنان زرتشت باقی نمانده است تا بتواند پاسخگوی نیاز دینی انسان متمدن امروزی باشد.

آیین زرتشت را می‌توان اصالتاً دینی توحیدی نامید؛ اما گویا بعد از مرگ زرتشت دوگانه‌پرستی بر این آیین غلبه کرد و «اندیشه توحید که زرتشت تعلیم می‌داد نیز دست‌خوش تغییراتی گردید» (ناس، ۱۳۷۰، ص ۴۶۸)؛ بنابراین، عقاید باطل و اعمال خرافی در طول تاریخ داخل این کتاب و آیین گردیده که گاهی انجام دادن آنها محال است و امکان وقوعی ندارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) درباره زنی که بچه مرده به دنیا بیاورد چنین حکم داده شده که آن زن باید به نقطه‌ای دور دست برده شده و دور از آب و آتش نگهداری شود و تنها بعد از خوردن چندین جام «گُمیز» (پیشاب گاو نر) آمیخته با خاکستر می‌تواند شیر بنوشد، ولی باز حق نوشیدن آب را تا چندین روز ندارد (ر.ک: دوستخواه، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۷۱۵ و ۷۱۶، فرگرد پنجم، ص ۴۶ و ۵۷).

ب) یکی دیگر از احکام ظالمانه و خرافی در آیین زرتشتی مربوط به زن دشتان است؛ یعنی زنی که دوران عادت ماهانه را می‌گذراند. در طول دوران دشتان، زن موجودی آلوده

به شمار می‌آمد که حتی نگاه او باعث آلودگی دیگران می‌شد. در وندیداد، فرگرد ۱۶، وظائف زن دشتان و جداکردن وی در مدت قاعدگی از اعضای خانواده و شست‌وشوهای آیینی او با ادرار گاو توضیح داده شده‌است. در ایران باستان اعتقاد بر آن بود که حمله اهریمن باعث شده‌است که زنان عادت ماهیانه داشته باشند و از این رو جدا از خانواده نگاه داشته می‌شدند (عفیفی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۲).

ج) از آنجاکه در آیین زرتشت زن جزء اموال مرد محسوب می‌شد، گاهی مرد می‌توانست زن خود را به مردی دیگر عاریه دهد (بارتلمه، ۱۳۳۷، ص ۵۶-۵۷).

د) در آیین زرتشت، مجازات کسانی که بی‌زن و فرزند و خانه و خواسته هستند این است که بدنشان با کاردهای آهنین بریده شود (فرگرد ۴، بند ۵۰). در تفسیر این فراز گفته‌اند منظور آن است که بندگان اعضای بدن چنین افرادی را از مفاصل، به تدریج بریده و قطع می‌کردند و این قساوت درحالی انجام می‌شد که فرد محکوم زنده بود و خود شاهد و ناظر بود که چگونه اعضایش را بندگان از استخوان جدا می‌کنند (رضی، ۱۳۶۰، وندیداد: ۳۰۴).

ه) در وندیداد آمده است اگر کسی سگ آبی را بکشد باید «ده هزار تازیانه با اسپهه - اشترا، (تازیانه تسمه‌ای که برای راندن اسب به کار برده می‌شود) ده هزار تازیانه با سرو شوچرن (شلاق) بدو بزنند و باید آشونانه و پرهیزگاران ده هزار بسته هیزم سخت و خشک و پاک را چون توانی به روان سگ آبی به آتش اهورامزدا بیاورد...» البته حکم به اینجا ختم نمی‌شود؛ بلکه باید ده هزار مار، ده هزار سنگ‌پشت، ده هزار قورباغه، ده هزار مورچه، ده هزار کرم خاکی، ده هزار مگس و... را بکشد و خانه و زمینی را به روان سگ آبی داده هیجده اسطبل ویران شده را بازسازی و هیجده سگ را از ناپاکی‌ها پاک کرده، هیجده مرد را طعام دهد و... تا گناه او بخشیده شود (اوستا، ج ۲، ص ۸۲۲ وندیداد فرگرد چهارم).

و) در وندیداد، تعداد زیادی ضربات شلاق برای گناهان مختلف در نظر گرفته شده‌است؛ مثلاً کسی که به زمینی که لاشه سگ در آن است آب جاری سازد دویست ضربه شلاق بخورد، با شلاقی که مخصوص اسب است و دویست ضربه شلاق دیگر هم دارد که می‌تواند به جای آن جریمه بپردازد. یا کسی که سگ مرده‌ای را روی زمین رها بکند و چربی بدن آن سگ روی زمین تراوش کند، باید دو هزار ضربه شلاق به عامل این کار زده

شود (وندیداد، فرگرد ۶، بند ۲۴).

ز) از دیگر احکام عجیب و ندیداد یکی این است که کسی که به علتی مانند انداختن جسد در آب محکوم به مرگ (مرگ ارزانی) می‌شد، پوستش را زنده زنده می‌کنند یا اعضای بدنش را تکه تکه می‌بریدند یا استخوان‌هایش را خرد می‌کردند (رضی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۷۶).

ح) در ایران باستان همانند مسیحیت قرون وسطی، افراد ثروتمند می‌توانستند جرایم خود را بخرند و شلاق را به جریمه نقدی تبدیل نمایند. مؤبدان با تبدیل حدود شرعی و ضربات شلاق به پول نقد، سودهای کلانی برای خود و آتشکده‌ها فراهم آورده بودند. بسیاری از محققان دلیل وجود ثروت فراوان در آتشکده‌ها را که هر چند وقت به یکبار توسط فاتحین به غارت می‌رفت، همین نوع از انباشت ثروت می‌دانند (همان، ص ۳۷۳). در هیچ منبعی ذکر نشده که جامعه مؤبدان از این ثروت‌ها جهت استفاده در امور عام‌المنفعه استفاده کرده باشند؛ پس این ثروت‌ها را فقط در راه بسط و گسترش حیطه اجرای شرایع و تقویت مقام و منزلت دینی خویش مورد استفاده قرار می‌دادند (گرشاسب‌چوکسی، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

ط) از دیگر احکام عجیب و ندیداد، گذاشتن مردگان در دخمه و بالای کوه‌ها است تا وحوش آنها را بخورند. در وندیداد آمده است که زرتشت از اهورامزدا پرسید اجساد را کجا ببریم و بنهیم؟ اهورامزدا می‌گوید به بلندترین و فرازترین جاها [مانند سر کوه‌ها] که آنجا سگ‌های لاشه‌خوار یا پرندگان لاشه‌خوار بتوانند بخورند (فرگرد ۶، بندهای ۴۴ و ۴۵).

ی) از دیگر احکام عجیب و ندیداد، احترام افراطی به عناصر اربعه است. به‌طوری‌که برخی مورخان، مانند مسعودی اشاره می‌کنند که مجوسان گرمابه ندارند؛ زیرا آب را محترم می‌شمارند، با گومیز (ادرار گاو) و یا آب آمیخته به ادرار گاو و آب گیاهان، یا شراب رقیق و نوعی روغن خود را می‌شویند و یا ازاله نجاست می‌کنند (رضی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۷۸).

بویس گزارش می‌کند مؤبدان زرتشتی یکی از شاهان ساسانی را به آن سبب از سلطنت خلع کردند که وی به ساختن گرمابه اقدام کرده بود زیرا «آنان [مؤبدان زرتشتی] به پاک نگاه داشتن آب بیشتر دلبستگی داشتند تا شستن اندام خویش» (بویس، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰۶).

ک) گومیز یا ادرار گاو در مراسم تطهیر و شست و شو و غسل مزداپرستان دارای



اهمیت ویژه‌ای است و این نه به جهت مسائل میکرب‌زدایی و مانند آن است؛ بلکه به جهت خاصیت ضد دیو این ماده است. این ماده در مراسم برش‌نوم یا انواع غسل‌ها و تطهیر افراد کاربرد دارد (رضی، وندیداد، ج ۱، ص ۳۵۵).



جمع بندی

از آنچه گذشت به دست آمد: پیروی از دین و آیین حق یک امر سلیقه‌ای و فردی نیست. آیه چهار سوره ابراهیم می‌گوید پیامبران علیهم‌السلام برای دعوت مردم و اطرافیان خود ناگزیر با زبان آنان سخن می‌گفتند؛ اما دعوت پیامبران علیهم‌السلام همواره محدود به هم‌زبان‌های ایشان نبوده است. دعوت اسلام و قرآن، جهانی است و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز مؤید این حقیقت است؛ ازسوی دیگر شخصیت جناب زرتشت، محل تولد، دوران زندگی، کتاب اوستا و زبان آن همگی مبهم است. بر فرض نبوت ایشان و فارس بودن نیز اولاً پیامش محدود به بخش کوچکی از ایرانیان می‌شود، ثانیاً خودش ارجاع به پیامبر بعدی داده و ثالثاً بسیاری از آموزه‌هایش قابل اجرا نیست.

پی‌نوشت

[۱]. «اگر به قرآن باور دارید که قرآن را خدا یا همان الله فرستاده است و محمد بن عبدالله، رسول الله است، بدانید که بر اساس گفته الله ما ایرانی‌ها باید زرتشتی بمانیم. این گفته آشکار الله است و چندین بار آن را در قرآن تکرار کرده است تا جای هیچ تردیدی نباشد که ایرانی‌ها نباید از محمد پیروی کنند و باید از پیغمبر خودشان که زرتشت است پیروی کنند»؛ ر.ک: کانال انجمن بیداری (@angomanbidari)، استخراج ۱۳۹۷/۰۷/۱۲ و کانال روشنگران (@roshangarane_emrooz)، استخراج ۱۳۹۹/۰۹/۱۸.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
اوستا.
گات‌ها.
۱. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصادر، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م.
 ۲. ابن بلخی، *فارسنامه ابن بلخی*، مصحح: منصور رستگارفسائی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی، ۱۳۷۴.
 ۳. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، *تحقیق ما للهند*، چاپ دوم، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ق.
 ۴. الهامی، داود، «*بحثی درباره مجوس*»، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۷۸، ص ۷۰-۵۴.
 ۵. _____، *ایران و اسلام*، قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۴.
 ۶. بارتلمه، کریستیان، *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران: بنگاه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۳۷.
 ۷. بویس، مری، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس، ۱۳۷۴.
 ۸. _____، *جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات)*، ترجمه سعید زارع، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
 ۹. _____، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۷۷.
 ۱۰. _____، *زرتشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، چاپ سوم، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
 ۱۱. پورداد، ابراهیم، *اوستا؛ کهن‌ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان*، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸.
 ۱۲. تفضلی، احمد و ژاله آموزگار، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶.
 ۱۳. توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت): مؤسسه فرهنگی طه: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۹.
 ۱۴. جعفری، ابوالقاسم، *بررسی باستان‌گرایی و نو زردشتی‌گری*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷.
 ۱۵. حبیبی، عبدالحی، *تاریخ مختصر افغانستان*، کابل: سنبله، ۱۳۴۶.



۱۶. حرّعاملی، محمدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حسینی زبیدی واسطی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. حسینی عاملی، سید جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم صلی الله علیه و آله، تهران: سحرگاهان، ۱۴۱۹ق/ ۱۳۷۷.
۱۹. حکمت، علی اصغر، تاریخ ادیان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. دوستخواه، جلیل، اوستا: کهن ترین سرودها و متن های ایرانی، تهران: مروارید، ۱۳۷۰.
۲۱. دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ، تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۲. دینوری، احمد بن داود و عبدالمنعم عامر، الأخبار الطوال، ترجمه جمال الدین شیال، قم: منشورات رضی، ۱۳۶۸.
۲۳. رضازاده شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۱.
۲۴. رضی، هاشم، ادیان بزرگ جهان، تهران: فروهر، ۱۳۶۰.
۲۵. زینر، رابرت چارلز، طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۱ق.
۲۷. شهزادی، رستم، زرتشت و آموزش های او، تهران: فروهر، ۱۳۷۱.
۲۸. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، قم: مکتبه الصدوق، [بی تا].
۲۹. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان تفسیر مختصر قرآن کریم، قم: شکرانه، ۱۳۸۸.
۳۰. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۳۱. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: دار الکتب العلمیه، [بی تا].
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق: تصحیح و تعلیق: محمد باقر بهبودی، قم: مکتبه مرتضویه لإحياء آثار الجعفریه، ۱۳۵۱.

۳۳. عفیفی، رحیم، اساتیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران: توس، ۱۳۸۳.
۳۴. فخررازی، محمدبن‌عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۵. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۳۶. قلقشندی، احمدبن‌علی، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۳۴۰ق.
۳۷. کریستن‌سن، آرتورف، مزدآپرستی در ایران قدیم: ملاحظات دربارۀ قدیمی‌ترین عهود آیین زرتشتی و تحقیقات در باب کیش زرتشتی ایران، ترجمۀ ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
۳۸. گرشاسب‌چوکسی، جمشید، ستیز و سازش، ترجمۀ نادر میرسعیدی، چاپ سوم، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
۳۹. مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمۀ ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۰. _____، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ دوم، قم: منشورات دار الهجرة ایران، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۴۱. معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
۴۲. مهرین، مهرداد، قمدن ایران باستان، تهران: بنگاه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۳۸.
۴۳. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمۀ علی‌اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۴۴. _____، تاریخ جامع ادیان، ترجمۀ علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۴۵. یعقوبی، ابن‌واضح، احمدبن ابی‌یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمۀ محمدابراهیم آیتی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.

پاسخ به شبهه وهابیت در مسئله جواز سب و لعن در مذهب تشیع

مهدی محمدزاده بنی طرفی *

قاسم محمدزاده **

محمدامین مدهوشی مزرعی ***

چکیده

جواز و عدم جواز سب و لعن از موضوعات مهم و شبهه برانگیزی است که در طول تاریخ اسلام از آن سخن به میان آمده و چه بسیار خون‌هایی که به این بهانه ریخته شده است و افراد زیادی به اتهام سب و لعن دیگران مورد اذیت و آزار قرار گرفته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه کتابخانه‌ای گردآوری شده و به بررسی مسئله سب و لعن در اسلام و جایگاه آن در مذهب تشیع از منظر قرآن و روایات می‌پردازد. حاصل سخن اینکه لعن و نفرین نسبت به برخی گناهکاران جایز است؛ اما سب و فحش در هیچ شرایطی روا نیست. از آنجاکه سب و لعن، مسلمانان را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و زمینه خونریزی بین آنان را فراهم می‌سازد و این کار حرام است، احترام مسلمانان به یکدیگر و خویشنداری ضروری است؛ زیرا دشمنان اسلام در صدد ایجاد تفرقه بین مسلمانان هستند. شیعه حق ندارد به بهانه اینکه برائت از دیگران لازم است به لعن صحابه بپردازد و اهل سنت نیز نباید به ادعای اینکه شیعه بدعت‌گذار است این روش ناپسند را تعقیب کنند.

واژگان کلیدی: سب و لعن، مذهب تشیع، جواز، وهابیت، سلفی‌گری.

*. استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهیدرجایی قزوین: m.mohamadzadeh@cfu.ac.ir

**. سطح چهار حوزه علمی قم: Gh.gmb11@gmail.com

***. استاد حوزه علمی قم، سطح چهار حوزه علمی قم: aminmadhooshi313@gmail.com

مقدمه

حُبّ و بغض دو نیروی اساسی انسان و منشأ ثمرات بسیاری برای جامعه و افراد آن است؛ از این رو اسلام به اندازه‌ای به آن اهمیت می‌دهد که پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرمایند: «هَلِ إِلَّايْمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ» (کلینی رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۲۵)؛ «آیا دین غیر از حُبّ و بغض است؟» عشق و محبت به کسی که خلاصه خوبی‌هاست، بیانگر عشق و محبت به خوبی‌هاست و این امر بستری است مناسب برای رسیدن به کمال و سعادت مطلوب. همچنین بغض و نفرت و ابراز آن به کسی که شقی و پست است نیز در حقیقت بیزاری از بدی‌ها و هر آنچه انسان را از خدا دور می‌کند، است و این حُبّ و بغض در دین مبین اسلام و در همه مذاهب آن به وضوح آشکار گردیده است و این حرب‌های شده است برای دشمنان اسلام که با هدف مبارزه با اساس اسلام از این حُبّ و بغض‌ها استفاده کرده و سعی در اختلاف افکنی بین مذاهب نموده و از این اختلافات نهایت بهره و سود را برده‌اند و حتی با اختصاص بودجه‌های کلان، برخی افراطی‌های مذهبی را به دام می‌اندازند و به کشتن مسلمانان بی‌گناه مجبور می‌کنند. به گونه‌ای که هر هفته در نقاطی از جهان اسلام، گروه‌های تکفیری، مسلمانان بی‌دفاع را به خاک و خون می‌کشند. در حال حاضر چندین کشور اسلامی گرفتار این مصیبت هستند که علت آن سیاست‌های شیطانی دشمنان اسلام است. سلفیه، پدیده‌ای ناخواسته و نسبتاً نوخواسته است که انحصار طلبانه، مدّعی مسلمانی است و همه را جز خود کافر می‌داند. سلفیه؛ که در حقیقت همان بستر وهابیت است، هیچ مذهبی جز خود را قبول ندارد و بر این باور است که باید عصر سلف؛ یعنی دوران صحابه، تابعین و تابعین تابعین را اختیار نمود. ابن تیمیه و شاگردان و پیروان مکتب او به بهانه طرح لزوم بازگشت به اسلام سلف، به بیان نظریات و عقاید عجیب درباره مسائل گوناگون اسلامی پرداخته‌اند که براساس این نظریات، بسیاری از افکار و اعمال مسلمانان را زیر سؤال برده و شمار زیادی از یکتاپرستان را از جرگه اسلام بیرون رانده‌اند. هدف این تحقیق، بررسی جواز یا عدم جواز ابراز بغض و کینه به شکل سب و لعن از دیدگاه اسلام است که با دلایل نقلی، مانند قرآن و روایات و سیره مسلمانان و همچنین با مستندات تاریخی بدان می‌پردازیم؛ لذا آنچه در این نوشتار می‌آید، بررسی سب و لعن در قرآن، روایات و سیره پیامبر ﷺ، صحابه و معصومین علیهم السلام است که با روش تحلیلی، استنتاجی و مطالعه کتابخانه‌ای گردآوری شده است.



الف) وهابیت

در معنای لغوی وهابیت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که به مواردی اشاره می‌کنیم: وهابیت در حقیقت متخذ از ریشه «وَهَبَ» و «وهاب» می‌باشد و «وهاب» در لغت، صیغه مبالغه است و به کسی اطلاق می‌شود که هدیه‌ای را بدون توجه به عوض گرفتن یا غرض نفسانی مانند رسیدن به مقام ببخشد (فیومی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۱).

درباره معنای اصطلاحی وهابیت نظرات مختلفی ارائه گردیده است که به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم: احمد امین، نویسنده معروف مصری، در این باره می‌گوید: «محمد بن عبدالوهاب و پیروانش خود را موحدین می‌نامیدند و نام وهابی را دشمنان‌شان بر ایشان اطلاق کرده‌اند. سپس این نام بر زبان‌ها افتاد.» (امین، [بی‌تا]، ص ۱۰) سید محسن امین در کشف الارتیاب می‌نویسد: «وهابیت نام فرقه‌ای است که محمد بن عبدالوهاب آن را بنیان نهاد. وهابیان در فقه، پیرو مذهب حنبلی و در عقاید و برخی فروع، بر روش ابن تیمیّه‌اند و خود را «سلفیّه» می‌خوانند.» (امین، [بی‌تا]، ص ۷-۱۲) رشید احمد گنگوهی نیز در این مورد می‌نویسد: «پیروان محمد بن عبدالوهاب نجدی را اصطلاحاً وهابی می‌گویند. او اعتقادات خوبی داشت و مذهب او نیز حنبلی بود، هر چند قدری در برخوردها تند بود، اما او و پیروانش مردمان خوبی هستند.» (گنگوهی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۱) صاحب بن دخیل نجوی در ضمن نامه‌ای که به مجله «المقتطف» نوشته، چنین اظهار نظر کرده که: «نسبت وهابیت به پدر و صاحب دعوت را دشمنان او از روی حسادت داده‌اند و منظورشان این بوده است که وهابیان را گمراه و اهل بدعت معرفی کنند و علت اینکه آنان را به نام خود شیخ نسبت نداده‌اند، این بوده که مبادا پیروان این مذهب، نوعی شرک با نام پیامبر پیدا کنند.» (وجدی، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۸۷) در اصطلاح فرقه‌شناسان شعبه‌ای از مسلمانان است که در عربستان در ناحیه «نجد» توسط محمد بن عبدالوهاب در اواخر قرن دوازدهم هجری تأسیس گردید و برای تفکر عقلانی در فهم متون دینی، هیچ ارزشی قائل نیستند و تنها به ظاهر آیات و احادیث اکتفا می‌کنند (امین، [بی‌تا]، ص ۱۶۱). شایان ذکر است که اصول فکری وهابیت، قرن‌ها قبل



از محمد بن عبدالوهاب، توسط ابن تیمیه به عنوان یک نظریه در برخی کتاب‌ها، مطرح شد و توسط علمای زمان خویش مورد نقد و بررسی علمی قرار گرفت و باطل اعلام شد، اما مجدداً توسط محمد بن عبدالوهاب و به کمک حکام آل سعود زنده و به عنوان مذهب رسمی عربستان تاکنون مورد تبلیغ و ترویج واقع گردیده است (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷).

ب) سلفی‌گری

معنای لغوی

سلف، یعنی پیشی گرفت سالف یعنی پیشی‌گیرنده، (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۳۰) سلف و سلیف یعنی جماعت پیشی‌گیرنده. همچنین المنجد می‌نویسد: سلف، سلفا سلوفا: گذشت و سپری شد و مذاهب السلف یعنی مذاهب گذشتگان (بستانی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳).

معنای اصطلاحی

از نظر اصطلاح محمد ابوزهره می‌نویسد: منظور از سلفیه کسانی هستند که خود را به سلف منسوب کرده‌اند آنان در قرن چهارم هجری ظهور کرده‌اند و از حنبلیان بوده‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که تمام آرائشان به امام احمد بن حنبل برمی‌گردد، سپس در قرن هفتم ظهور تازه یافتند و شیخ الاسلام ابن تیمیه آن را دوباره زنده کرد و مردم را به آن دعوت نمود و مسائل دیگری به آن افزود... سپس در قرن دوازدهم در شبه جزیره عربستان محمد بن عبدالوهاب این اندیشه‌ها را احیا کرد که وهابیان تاکنون منادی این افکارند (ابوزهره، ۱۳۹۳، ص ۳۱۱).

ج) صحابه

معنای لغوی

واژه «صاحب» که جمع آن «صحاب»، «اصحاب»، «صحاب» و «صحابه» است، در معنای همدم، همراه، رفیق، یار و معاشر به کار می‌رود. این کلمه را درباره دو نفر به کار می‌برند که زمان کمابیش درازی در کنار هم و به معاشرت باهم گذرانده باشند. به عبارت دیگر مصاحبت ملازم با طول زمان معاشرت است. چون مصاحبت میان دو تن است، همواره کلمه «صاحب» به کلمه بعد از خود اضافه می‌شود؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: یا صَاحِبِ السَّجْنِ «ای یاران زندانی من» یا أَصْحَابُ مُوسَى «یاران موسی» که «صاحب» و «اصحاب»، به «السَّجْن» و «موسی» اضافه شده‌اند. صحب به معنای همراهی و صاحب به معنای

ملازم است و تفاوتی ندارد که این همراهی و ملازمت با بدن، باتوجه و یا با اراده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۵) این اصطلاح، وقتی به کار می‌رود که همراهی زیادی در کار باشد و به همین دلیل نیز به مالک شیء صاحب آن گفته می‌شود. (همان) در لسان العرب نیز صاحب به معنای معاشر آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۵۱۹).

معنای اصطلاحی

علمای اسلام اصطلاحاً به کسی صحابه می‌گویند که پیامبر گرامی اسلام ﷺ را دیده باشد، نیز مجمع البحرین، در تعریف صحابی آمده است: «و "الصحابی" علی ما هو المختار عند جمهور أهل الحديث کل مسلم رأى رسول الله ﷺ، قیل و روی عنه و قیل أو رآه الرسول؛ و صحابی بنابر مقصود همه اهل حدیث، به هرکسی گفته می‌شود که رسول خدا ﷺ را دیده باشد. برخی اضافه کرده‌اند که از او روایت نیز کرده باشد و برخی اضافه کرده‌اند که یا رسول خدا ﷺ او را دیده باشد». (طریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۹۹) صحابه (به کسر صاد و فتح آن) جمع صاحب به معنای یار و در اصطلاح این فن، کسی را گویند که پیغمبر ﷺ را در حال اسلام دیدار کرده باشد و صحابی منسوب به آن است «الصحابی من لقی النبی صلی الله علیه و آله و سلم مؤمناً به و مات علی الإیمان» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ص ۸)؛ ولی عرفاً صحابی به کسی می‌گویند که مدت مصاحبتش زیاد باشد «لکن العرف یخص هذا الإسم بمن کثرت صحبتته» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۴).

صحابه از نگاه علمای اهل سنت

به دلیل وابستگی کامل علم حدیث به اسناد و طرق رسیدن به روایات، علمای علم حدیث بیشتر به بحث در مورد صحابی و تعریف و شرائط آن پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان به افرادی چون ابن حجر عسقلانی اشاره کرد. ابن حجر عسقلانی در این باره می‌گوید: صحیح‌ترین تعریفی که در این باره ارائه شده این است: صحابی کسی است که پیامبر ﷺ را ملاقات کرده باشد در حالی که به او ایمان داشته و بر آیین اسلام همیرد. قید اسلام برای اینکه ما شخصی را صحابی بدانیم لازم است و به همین دلیل کسی که مسلمان نباشد ولی با پیامبر ﷺ مصاحبت داشته باشد به او صحابی اطلاق نمی‌شود. این قید فارق بین معنی لغوی و اصطلاحی است؛ زیرا در معنی لغوی قید اسلام وجود ندارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

باتوجه به این تعریف باید بگوییم هرکسی از مسلمانان که به دیدن پیامبر ﷺ موفق شده در نظر ابن حجر از صحابه است؛ چراکه فقط این گزاره در این تعریف مورد درک دیگران است و بقیه قیود این تعریف خارج از درک دیگران است؛ به همین دلیل نظر مشهور اهل سنت در تعریف صحابی فقط مسلمانی است که پیامبر ﷺ را دیده باشد. (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۹۶) ابن حجر در ادامه براساس تعریفی که ارائه داده، می گوید: به این ترتیب صحابی بر هرکسی که پیامبر را ملاقات کند چه مجالستش طولانی باشد چه نباشد، چه از آن حضرت روایت نقل کند چه نقل نکند، چه با پیامبر ﷺ به جنگ رفته باشد چه نباشد، چه اینکه فقط پیامبر ﷺ را دیده باشد بدون اینکه با آن حضرت مجالست داشته باشد و یا حتی به خاطر عارضی مانند نابینایی آن حضرت را ندیده باشد، اطلاق می شود. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۸) این تعریف که به گستردگی موضوع یعنی عموم صحابه می انجامد، مورد تأیید بخاری و احمد بن حنبل و تابعین آنها بوده است و به همین جهت از پایگاه قابل توجهی در اهل سنت برخوردار شده است به طوری که ما می توانیم این نظر را به اهل سنت استناد دهیم.

تعریف مشهور با این گستردگی شامل اطفال (چه اطفالی که خوب و بد را تشخیص بدهند چه تشخیص ندهند) می شود و بر طبق تعریف مشهور، باید عموم اطفال را نیز جزء صحابه دانست با اینکه ادراک و بلوغ عقلی برای کودکان متصور نیست؛ پس با این تعریف بسیاری از صحابه بنابر نظر مشهور اهل سنت باید کودکانی باشند که به حد ادراک نرسیده اند؛ درحالی که حکم بدیهی عقل با آن ناسازگار است. ابن حجر در دفاع از نظر مشهور به دفع این اشکال پرداخته و گفته همه کودکانی که به سن بلوغ نرسیده ولی ادراک آنها در حد درک دیدار می باشد داخل در تعریف بوده و جزء صحابه می شوند و کودکانی که به این حد نرسیده اند، از جهت روایت نمودن جزء صحابه نمی باشند بلکه تابعی هستند اما از این جهت که پیامبر ﷺ ایشان را دیده صحابی هستند (همان، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۸) مسئله دیگری که در گستره افراد صحابه می تواند تأثیرگذار باشد این است که آیا کسی که پیامبر ﷺ را بعد از رحلت آن حضرت دیده باشد، جزء صحابه می باشد یا خیر؟ در این رابطه اهل سنت دو نظر متفاوت بیان کرده اند که با قبول آن تعداد اصحاب افزایش می یابد؛ البته گستردگی تعریف مشهور محدود به این نمی شود بلکه جن و انس را نیز داخل این تعریف نموده و آنان را نیز جزء صحابه می شمردند که با مخالفت ابن اثیر با صحابی شمرده شدن جن



روبرو شده؛ اما ابن حزم اندلسی و ابن حجر تعریف را شامل جن نیز می‌دانند.

نکته دیگر در تعریف مشهور این است که عمومیت این تعریف شامل منافقین نیز می‌شود و شاهدش این است که پیامبر ﷺ بر عبدالله بن ابی که از منافقان مشهور بوده اطلاق صحابی نموده؛ اما مصادیق و افرادی که می‌توان آنها را صحابی دانست تمام مردم مکه، مدینه، حجاز و... است که لااقل پیامبر ﷺ را دیده‌اند؛ اما تعداد این افراد بنابر نظر ابوزرعه الرازی بیش از صدهزار می‌باشند که پیامبر ﷺ را دیده و از آن حضرت سخنی شنیده‌اند (عبادی لحجی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۹۷).

نظرات دیگری برای اهل سنت درباره عدالت صحابه وجود دارد که نظرات غیرمشهور محسوب می‌شوند. ازجمله می‌توان به نظرات ابوالحسین از علمای علم‌اصول نام برد که وی گفته: صحابی کسی است که همنشین‌اش با پیامبر ﷺ به دلیل تبعیت و دریافت معارف از آن حضرت طولانی شده باشد

واضح است که این تعریف نسبت به تعریف مشهور اهل سنت شامل عموم مردمی که پیامبر ﷺ را دیده باشند نمی‌شود و به همین دلیل ابن حجر نظر این عالم سنی را شاذ و غیرعلمی می‌داند. در ادامه ابن حجر به قول برخی از عالمان اهل سنت اشاره می‌کند که ایشان صحابه را به افرادی اطلاق می‌کنند که یکی از این چهار شرط در آنها وجود داشته باشد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

۱. همنشین‌اش با پیامبر ﷺ طولانی باشد؛

۲. روایتی از پیامبر ﷺ را حفظ نموده باشد؛

۳. همراهی او با پیامبر ﷺ در جنگ ذکر شده باشد؛

۴. در برابر آن حضرت به شهادت رسیده باشد.

این قول نیز توسط ابن حجر شاذ معرفی می‌شود. همچنین برخی از عالمان اهل سنت شرط بلوغ و یا همنشینی حتی به مدت کم را شرط نموده‌اند که توسط ابن حجر رد می‌شود. برخی فرق نیز قائل به کفر همه اصحاب شده‌اند که قولی است که شیعه و اهل سنت آن را باطل می‌دانند؛ اما قول دیگری در اهل سنت همانند شیعه این است که جمیع صحابه عادل نبودند؛ مانند تفتازانی، مارزی، ابن‌العماد الحنبلی و شوکانی و محمد عبده و برخی شاگردانش. (حسینی میلانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۹۰) به همین دلیل ابن‌حاجب گفته است که اکثر قائل به عدالت صحابه هستند. (همان، ص ۶۸) ابن‌عماد حنبلی نیز بعد از ذکر شواهدی

از وجود صحابه فاسق، می‌گوید: اجماع علما (اهل سنت) بر اینکه تمام صحابه عادل هستند، با اینکه صحابه فاسق وجود دارند، لطمه نمی‌بیند؛ زیرا مراد ایشان غالب صحابه است و نادری از صحابه که فاسق هستند به حساب نمی‌آیند (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۹) ابن فورک و کیا طبری و ابوالحسین از علمای علم اصول فقه تعریفی ارائه داده‌اند که صحابی فقط شامل افرادی می‌شود که با پیامبر ﷺ مصاحبت طولانی و از سر اطاعت داشته باشند؛ به طوری که از حزب و خدمه آن حضرت شوند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷) سعید بن مسیب از بزرگان تابعین گفته: صحابی به کسی گفته می‌شود که یک سال یا دو سال با آن حضرت باشد و یا اینکه در یک جنگ و یا دو جنگ با آن حضرت شرکت کرده باشد (همان، ج ۱، ص ۸).

واقعی از اهل علم نقل می‌کند که صحابی کسی است که پیامبر ﷺ را دیده باشد و به سن بلوغ رسیده باشد و اسلام آورد و امر دین را درک کند و به آن راضی شود، این شخص نزد ما از صحابه است و لو یک ساعت از روز چنین اتفاقی رخ دهد. (همان) این تعریف با چنین گستردگی که دارد باز برخلاف قول مشهور است؛ زیرا شامل برخی از صحابه در نظر مشهور نمی‌شود.

تاکنون به قول مشهور و غیر مشهور اهل سنت درباره صحابه آشنا شدیم. ادله عدالت تمام صحابه نزد اهل سنت و نقد آن و دیگر مسائل مربوطه در این باره را در مقالات دیگر پیگیری می‌کنیم. تعداد اصحاب رسول اکرم ﷺ هنگام فوت آن حضرت، یکصد و چهارده هزار نفر بوده که از آن میان، حدود صد هزار نفر از آن جناب استماع حدیث کرده‌اند (همان، ج ۱، ص ۷) و آخرین کسی که از آنان در گذشت، «ابوالطفیل عامر ابن واثله» بود که در سال ۱۱۰ هجری وفات کرده است.

صحابه از منظر سلفیان

سلفیان نیز براساس قول اهل حدیث، تعریفی نزدیک به قول آنان از مفهوم صحابی دارند. چنان‌که محمد بن صالح عثیمین از علمای سلفی معاصر نیز صحابی را این‌گونه تعریف کرده است: «الصَّحَابِيُّ مَنْ اجْتَمَعَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ رَأَاهُ وَلَوْ لَحَظَّهُ مُؤْمِنًا وَمَاتَ عَلَى ذَلِكَ؛ صحابی کسی است که در حیات پیامبر ﷺ با ایشان بوده یا ایشان را اگرچه لحظه‌ای دیده باشد درحالی‌که ایمان داشته باشد و با همین ایمان نیز از دنیا رفته باشد».

(ابن عثیمین، ۱۴۲۶ق، ص ۷۶) سلفیان با نگاهی به شدت افراطی به صحابه، هرکس را که در زمان حیات پیامبر ﷺ ایمان آورده باشد، دارای فضیلتی والا دانسته‌اند و در این زمینه هیچ قید، شرط و محدودیتی قائل نیستند. در واقع، آنان هرکس را که در زمان پیامبر ﷺ در زمره مسلمانان قرار گرفته، عادل دانسته و هرچه او از پیامبر ﷺ نقل کند را حقیقت می‌پندارند. ابن تیمیه در این باره نوشته است: «وَلَمَّا كَانَ أَصْحَابُهُ أَعْلَمَ النَّاسِ بِدِينِهِ وَأَطَوْعُهُمْ لَهُ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِمْ مِنَ الْبِدْعِ مَا ظَهَرَ فِيمَنْ بَعْدَهُمْ لَا فِي أَمْرِ الْقُبُورِ وَلَا غَيْرِهَا فَلَا يَعْرِفُ مِنَ الصَّاحِبَةِ مَنْ كَانَ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ لَهُ ذُنُوبٌ لَكِنْ هَذَا أَلْبَابٌ مِمَّا عَصَمَهُمُ اللَّهُ فِيهِ مَنْ تَعَمَّدَ الْكَذِبَ عَلَى نَبِيِّهِمْ؛ و چون اصحاب پیامبر ﷺ عالم‌ترین مردم به دین او و مطیع‌ترین افراد نسبت به او بودند؛ بدعت‌هایی که پس از آنان در میان مسلمانان ظاهر گشت، در میان آنان پدید نیافت. نه در امر قبور و نه در غیر آن، هیچ‌کدام از صحابه را نمی‌توان یافت که عمداً بر رسول خدا ﷺ دروغ ببندد، اگرچه در میان آنان کسانی بودند که گناهای از آنان سر می‌زد اما در مورد نقل کلام پیامبر ﷺ خداوند آنان (صحابه) را از دروغ بستن به او حفظ کرده بود.» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۷) ابن تیمیه، اعظم مردم پس از پیامبر ﷺ را نه اهل بیت ﷺ پاک او، بلکه اصحاب او دانسته و نوشته است: «فَأَعْظَمَ أَحْوَالِ النَّاسِ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَفْضَلُهَا وَأَكْمَلُهَا هُوَ حَالُ الصَّاحِبَةِ مَعَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا سِيَّمَا أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ؛ پس اعظم حالات مردم در مقابل انبیا و افضل و اکمل این احوال، حال صحابه با رسول خدا ﷺ است؛ به‌ویژه ابوبکر و عمر (همان، ص ۸۳) در میان روایات و مسلمانان کسانی بودند که فضایل اهل بیت ﷺ را به صحابه نسبت می‌دادند، چنان‌که ابن تیمیه نیز بسیار به این روایات تمسک کرده و این روایت را نقل کرده است که: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُبُّ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرُ مِنَ الْإِيمَانِ وَبَعْضُهُمَا مِنَ الْكُفْرِ وَ حُبُّ الْعَرَبِ مِنَ الْإِيمَانِ وَبَعْضُهُمَا مِنَ الْكُفْرِ؛ از جابر بن عبدالله نقل شده است که رسول خدا ﷺ فرمود: محبت ابوبکر و عمر از ایمان و بغض آنان از کفر است و محبت عرب از ایمان و بغض آنان از کفر است. (همان، ص ۴۳۷) اکنون این روایت را در کنار آیات صریح قرآن کریم و روایات متعددی بگذاریم که امر به محبت و مودت اهل بیت ﷺ کرده است، درحالی‌که هیچ آیه‌ای از قرآن کریم، مزد رسالت پیامبر ﷺ را مودت اصحابش بیان نکرده است. از طرفی، وقتی می‌نگریم که این روایت، بغض برخی

از صحابه را کفر دانسته، روایات دیگری مخالف با این روایت وجود دارد که باید در جای خود مورد مذاقه قرار گیرد. مانند: «فَعَصَبْتُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، فَهَجَرْتُ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَلَمْ تَزَلْ مُهَاجِرَتَهُ حَتَّى تُؤْفَيْتُ»؛ پس فاطمه علیها السلام از ابوبکر غضبناک شد و او را ترک گفت و این جدایی باقی ماند تا آنکه فاطمه علیها السلام از دنیا رفت. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۷۹؛ ابن حنبل، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۰۵) باتوجه به اینکه این نقل در کتاب‌هایی همچون صحیح بخاری و مسند احمد آمده، توجه به آن و مقایسه آن با حدیث مورد تمسک ابن تیمیه جای بسی تأمل دارد.

د) لعن

واژه «لعن» در کتب لغت، به معنی دوری و طرد شدن از لطف و رحمت الهی است؛ طریحی نجفی دومعنای لغوی برای لعن تعریف می‌کند و می‌نویسد: «وَاللَّعْنُ: الطَّرْدُ مِنَ الرَّحْمَةِ»، یعنی معنای لعن طرد از رحمت باری تعالی است معنای دومی که ایشان برای لعن عنوان می‌کنند معنای «دوری» است و می‌نویسد: «وَاللَّعْنُ: الْإِبْعَادُ» ایشان در توضیح عبارت لعن به شاهد مثال‌هایی اشاره می‌کنند مانند استعمال لفظ لعن در عرب برای کسانی که نافرمانی می‌کنند و عرب او را دور کرده تا تبعات نافرمانی دام‌گیرشان نشود حتی می‌گویند: «لعن بنی فلان» یعنی آن فرد لعن شده آن قوم است، ایشان در ادامه تعریف لعن اصطلاحی را از قوم عرب برای واژه لعن می‌آورد و می‌گوید «والعرب تقول لكل كرية ملعون» اصلاً عرب به هر چیز ناپسند و زشتی واژه ملعون می‌گوید (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۰۹). صاحب کتاب نه‌ایه در تعریف واژه لعن می‌نویسد: اصل لعن طرد و دوری از خدای بزرگ و خلق خداوند متعال است (ابن اثیر جزری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۵۶) در لسان العرب آمده است «اللَّعْنُ: الْإِبْعَادُ وَ الطَّرْدُ مِنَ الْخَيْرِ» یعنی که لعن به معنای دوری و طرد از خیر است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۳۸۷).

هـ) سبّ

سبّ از ماده «سبب»، به معنای ناسزای دردناک است. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۳۹۱) در لسان العرب نیز سبّ به معنای شتم (ناسزا و دشنام) آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۴۵۵) شتم و دشنام نیز به این معناست که چیزی همراه با تنقیص و تضعیف توصیف شود. (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۹۸).



تفاوت میان سب و لعن

باید توجه داشت که بین لعن و سب فرق است. سب براساس آیات [۱] و روایات [۲] در اسلام حرام اعلام شده است و به معنی شتم و دشنام است؛ بنابراین «سب» مطلقاً در اسلام حرام است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰) و هر فرد عاقل و دانایی از دشنام و ناسزاگویی و بددهانی رویگردان است و از آن بهره نمی‌گیرد؛ اما مسئله لعن با سب فرق می‌کند لعن به معنی راندن و دور کردن از خوبی است. همچنین لعن بیزاری از اعمال زشت یک فرد است. بنابراین لعن به معنی بیزاری از اعمال زشت یک فرد است و دعا برای دور شدن او از رحمت خدا است.

لعن صحابه از دیدگاه امامیه

باتوجه به بررسی صورت گرفته در معنا و مصداق صحابه به این سؤال اساسی می‌رسیم که نظر امامیه حول لعن صحابه چیست و آیا برای لعن یا عدم لعن صحابه مستندات اعم از قرآن کریم و روایات برای آن وجود دارد یا نه.

۱. لعن در قرآن

با کمی بررسی در قرآن در خصوص واژه «لعن» به سادگی در می‌یابیم که بارها آیات فراوانی نازل گردیده‌اند که در آنها از واژه لعن استفاده شده است واژه لعن و مشتقات آن ۳۷ بار در قرآن ذکر شده است (رضوانی، ۱۳۸۴، ص ۵۸۸) که به اختصار به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

الف) لعن مخالفین: در سوره آل عمران آیه ۶۱ و سوره نور آیات ۶ و ۷ خدای باری تعالی موضوعی را نقل می‌نماید و در آن موضوع امر به لعن مخالفین می‌کند (آل عمران: ۶۱ و نور: ۶ و ۷).

ب) لعن ستمکاران: در جایی خدا ستمکاران را لعن کرده و خداوند متعال همین اتفاق را از کردار انبیای خودش و صالحین عنوان می‌کند (مائده: ۷۸).

ج) لعن ایداع‌کنندگان پیامبر اسلام ﷺ: خداوند متعال در چند جای متفاوت نسبت به کسانی که پیامبر اسلام ﷺ را اذیت می‌کنند واژه لعن را به کار برده است: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ

اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا» (احزاب: ۵۷) در ذیل آیه در تفسیر القرآن العظیم با بیان روایتی از ابن عباس آمده است: که ظاهر آیه در خصوص کسانی بوده است که به پیامبر ﷺ طعنه می‌زدند در خصوص ازدواج با صفیه دختر حبیب بن اخطب؛ اما در واقع لعن خداوند در خصوص اذیت‌کنندگان پیامبر ﷺ شامل هر نوع اذیتی می‌شود و فقط منحصر در این موضوع نیست؛ همان‌طور که اطاعت پیامبر اطاعت خداوند متعال است؛ اذیت کردن پیامبر نیز اذیت خدای باری تعالی است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۲۴) با بیان این مطلب این برداشت را می‌توان کرد که لعن فقط اختصاص به غیرمسلمانان ندارد همان‌طور که برخی از اهل‌تسنن به آن اعتقاد دارند و نمی‌توان آن را منحصر در غیرمسلمانان نمود این تفسیر به ما می‌گوید که هرکسی که پیامبر را اذیت نماید خواه مسلمان باشد و یا نباشد مورد لعن خداوند است.

د) کتمان‌کنندگان دلایل روشن هدایت: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يُلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹) کسانی که دلایل واضح و روشن هدایت خداوند متعال را پنهان می‌کنند خداوند متعال و همه لعن‌کنندگان آنان را لعن می‌کنند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳).

در خصوص توضیح «وَيُلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» در لسان العرب آمده است که منظور از لعن‌کنندگان هرکسی که به خدا ایمان دارد چه انسان باشد و چه اجنه مشمول این آیه می‌شود و بر این‌گونه افراد لعن می‌فرستند (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۳۸۷) از ظاهر این آیه و با برداشت از مطلب ابن‌منظور در می‌یابیم که هرکسی که به خداوند یکتا ایمان دارد وظیفه دارد که بر این‌گونه افراد لعن بفرستد

هـ) لعن بر کاذبین: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (نور: ۷ و ۶) محتوای آیه در خصوص اتهام عمل منافی عفت همسر به زوجه و شهادت و قسم خوردن همسر و زنش در این خصوص است، البته این موضوع مربوط به ابواب فقه می‌شود و لکن نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه برخی از علمای اهل‌تسنن معتقدند که لعن اختصاص به غیرمسلمان دارد اما در اینجا خطاب با زوج و زوجه مسلمان است (علوی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹).

۲. لعن در رفتار پیامبر گرامی اسلام ﷺ

با مطالعه کتب تاریخی و بررسی شیوه رفتاری پیامبر گرامی اسلام ﷺ در می‌یابیم که لعن در واژگان ادبیاتی معظم‌له وجود داشته است به گونه‌ای که در بیشتر کتاب‌های معتبر شیعه و سنی از رسول اعظم ﷺ روایات متعددی نقل شده که در آن واژه لعن به کار رفته است در ادامه به برخی از این روایات که مورد اتفاق شیعه و سنی است به نحو گذرا اشاره می‌نماییم:

- (الف) لعن بر کسانی که لباس جنس مخالف را بپوشند (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۹۷).
- (ب) لعن بر واسطه فعل حرام (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹).
- (ج) لعن بر تشبه مرد به زن و زن به مرد (ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۳۹۲).
- (د) لعن بر متمردان از سپاه اسامه بن زید (کفعمی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۳۲۴).
- (ه) لعن بر هدف قرار دادن جاندار با تیر (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۲۳۸).
- (و) لعن بر ربا گیرندگان و شاهدان و نویسندگان آن (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳۸).
- (ز) لعن بر نفرین‌کنندگان به امیرالمؤمنین (ع) (دارقطنی بغدادی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۶۶).
- (ح) لعن بر داغ گذارندگان صورت یک جاندار (مناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۵۱).
- (ط) لعن بر رشوه دهنده و گیرنده (ابن قدامه حنبلی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۴۳۸).
- (ی) لعن بر شراب و ده گروه از واسطه‌های آن اعم از سازنده، کسی که می‌نوشد، حمال، بایع و... (شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۵، ص ۲۵۱).
- (ک) لعن بر تفرقه‌افکنان بین برادران و پدر و فرزندان (دارقطنی بغدادی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۱۷).

(ل) لعن بر نبش قبرکنندگان (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۳۸).

علاوه بر مطالبی که در سیره پیامبر اعظم ﷺ نقل گردید روایت معروف نبوی در خصوص لعن ۲۴ گروه که می‌فرمایند: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ عَلَى مَنْ اتَّقَصَّ شَيْئًا مِنْ حَقِّي وَعَلَى مَنْ أَبِي عَثَرْتِي...» که در این روایت پیامبر اسلام ﷺ لعن می‌کنند ۲۴ گروه



را گروهی که حق‌شان را ضایع می‌کنند و الی آخر... (متقی‌هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۹۹) در کتاب فیض‌القدیر که از کتب اهل‌تسنن می‌باشد وقتی به حرف «ل» می‌رسد ۳۶ روایت از نبی مکرم اسلام ﷺ را بیان می‌کند و آن روایات را توضیح می‌دهد. (مناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۰) باتوجه به روایات کثیری که از پیامبر گرامی اسلام در خصوص لعن وجود دارد در می‌یابیم که لعن اختصاص به غیرمسلمانان ندارد و با بیان گروه‌های متعددی که شامل لعن نبی اسلام ﷺ می‌شوند می‌توان حتی خیلی از مسلمانان را در دایره لعن قرار داد و چه‌بسا برخی از این مسلمانان، صحابه پیامبر اسلام ﷺ باشند؛ مثلاً گروهی که امام علی (ع) را نفرین و بدگویی می‌کنند مشمول لعن می‌شوند مانند معاویه حال اینکه علمای رجالی اهل‌تسنن لعن‌کننده به صحابه را کافر مسلمان‌نما خطاب می‌کنند مانند عسقلانی که می‌گوید: «هرکس فردی از اصحاب و صحابه پیامبر گرامی اسلام ﷺ را لعن نماید کافری مسلمان‌نما است»؛ (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰) و یا «در مسلمانی کسی که به اصحاب پیامبر ﷺ لعن می‌کند شک نمائید (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۰، ص ۲۶۰).

۳. لعن شخصی

در خصوص لعن اشخاص با تعیین اسم افراد این سؤال پیش می‌آید که آیا جایز است یا نه؟ برخی از بزرگان اهل‌تسنن معتقدند که لعن شخصی جایز نیست (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۲) البته هرچند که وجود این دیدگاه برخلاف روایات نقل شده در کتاب‌های اهل‌تسنن می‌باشد اما اگر نوع رفتار و برخورد نبی مکرم اسلام ﷺ را مورد تحلیل و بررسی قرار بدهیم متوجه می‌شویم که حضرت برخی افراد را به شکل مشخص مورد لعن قرار داده‌اند؛ لذا در اینجا به برخی از افراد و قبایل مشخص شده‌ای که معظم‌له مورد لعن قرار داده‌اند گذرا اشاره خواهیم کرد که عبارتند از:

الف) معاویه بن ابوسفیان (ابن جوزی [بی‌تا]، ص ۲۰۱)؛

ب) مروان بن حکم (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۸، ص ۲۶۰)؛

ج) ابوسفیان بن حرب؛ (ابن ابی‌الحدید، ج ۱۵، ص ۱۷۵)؛

د) یزید (برادر معاویه بن ابی‌سفیان) (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹)؛

هـ) طایفه بنی‌عضل (ابن‌سعد، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۳۰)؛



(و) حکم بن ابی العاص؛

(ز) ابوعَورِ سَلَمی، عمرو بن سفیان بن سعید (ابن ابی شیبۀ کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۵)؛

(ح) عمرو بن عاص سهمی (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۸۸)؛

(ط) طایفه بنی رعل (ابن حنبل، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۲۶)؛

(ی) طایفه لحيان (ابن سعد، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۳۰)؛

(ک) طایفه عصبیه (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۶۸)؛

(ل) طایفه بنی ذکوان (ابن ادريس حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

با شواهدی که در اینجا آورده شد می توان دریافت که لعن شخصی و معین توسط نبی مکرم اسلام ﷺ جزء رفتارهای ثابت شده حضرت بوده که کتاب های علمای اهل تسنن و شیعه به آن اشاره دارند؛ در نتیجه نمی توان لعن مشخص و تعیین شده را مورد نقد قرار داد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۷۳).

۴. لعن در رفتار وصی پیامبر اسلام ﷺ؛ امام علی علیه السلام

شخصیت امام علی علیه السلام به عنوان وصی، جانشین و امام اول شیعیان و خلیفه چهارم مذاهب چهارگانه اهل تسنن در نوع رفتار با واژه لعن با اهمیت است و قابلیت استناد دارد. با بررسی سیره امام علی علیه السلام در می یابیم که ایشان از رفتار و کردار نبی مکرم اسلام ﷺ تبعیت کرده و می توان به موارد متعددی از ایشان اشاره کرد مانند: کتاب «الاستذکار» که از کتاب های معروف اهل تسنن می باشد، می نویسد: وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام از جنگ صفین برمی گشتند کسانی را لعن می کردند و راوی روایت کراحت داشت از اینکه بخواهد نامشان را بگوید (ابن عبدالبر، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۷۶) شافعی که یکی از ائمه و بزرگان اهل تسنن بشمار می رود در روایتی از مولی الموحدين امام علی علیه السلام می آورد «أن علیاً رضی الله عنه، قنت بهم فدعا علی قوم یقول: اللهم العن فلاناً بادنأ و فلاناً... حتی عدّ نفرأ» (همانا علی علیه السلام در حال بازگشت بود که قومی را لعن نمود و می فرماید: خدا لعنت کند فلانی را و...) این روایت که شافعی آن را نقل می کند، اساس لعن در سیره ایشان را اثبات می کند؛ اما متأسفانه اسامی ملعونین در کلام مولا را تبدیل به فلان بن فلان کرده و نامشخص ذکر کرده است (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۷۴).

۵. لعن در رفتار اهل بیت پیامبر اکرم علیه السلام

در کتاب‌های روایی فراوان می‌بینیم که آل نبی مکرم اسلام علیهم السلام به تبعیت از سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از واژه لعن استفاده کرده‌اند؛ برای مثال می‌توان به روایت محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام اشاره کرد. در این روایت راوی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردی به من گفت: آخرین امام را که بشناسی، زیانت ندهد که اوّلی را شناسی گوید: فرمود: خدا این را لعنت کند که من نشناخته دشمنِ اویم، آیا می‌توان امام آخر را شناخت جز به وسیله امام اول (کلینی رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

در جایی دیگر امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند کسی را که راه معروف را قطع می‌کند لعن کرده است. گفته شد: چه کسی راه معروف را قطع می‌کند؟ فرمود: مردی که درباره او معروف انجام داده می‌شود و او کفران می‌کند و این کار او سبب می‌شود که صاحب معروف دیگر آن معروف را درباره غیر آن مرد انجام ندهد» (همان، ج ۴، ص ۳۳).

در روایتی از ابن‌عمار در خصوص آداب زیارت امام حسین علیه السلام از اباعبدالله علیه السلام سؤال می‌کند، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «از امام صادق علیه السلام سؤال نمودم وقتی به مزار امام حسین علیه السلام رسیدم چه بگویم، امام علیه السلام در جواب فرمودند: وقتی به مزار اباعبدالله الحسین علیه السلام رسیدی بگو: «خدا لعنت کند آنکه تو را کشت و لعنت کند خدا آنکه را شرکت کرد در خون تو و خدا لعنت کند آنکس را که این (خبر) به او رسید پس راضی بود به آن من به سوی خدا از اینان بیزارم.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۱۵).

۶. لعن در رفتار صحابه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله

از آنجایی که عمل صحابه نزد اهل سنت دلیل مشروعیت احکام شمرده می‌شود، برای اثبات رایج بودن عمل به سنت لعن در میان اصحاب، به مواردی از سیره عملی ایشان استناد می‌کنیم؛

سیره رفتاری عمر بن خطاب (خلیفه دوم)

در روایتی در کتاب مسند احمد از احمد بن حنبل که از ابن عباس راوی معروف و مورد وثوق شیعه و سنی نقل می‌کند وقتی که خلیفه دوم متوجه شد که سمره شراب خرید کرده است «فَقَالَ: قَاتَلَ اللَّهُ سَمْرَةَ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا؟» (ابن حنبل، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۵) در این روایت



خلیفه دوم اعتراف به لعن پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت به قوم یهود می‌کند و حتی نفرین صحابه رسول خدا ﷺ همچون سمره را می‌کند و عمر بن خطاب دعا می‌کند که خدا سمره را بکشد و همین نفرین و تبعیت در فعل پیامبر اسلام توسط ایشان تأییدکننده مطلب است، در روایتی دیگر از ابن مسعود از بزرگان صحابه، آمده است که: «برای چه فردی را که پیامبر خدا ﷺ لعن و نفرین کرده من لعنش نکنم؟!» (شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۴، ص ۳۴۰) وقتی این کلام از ابن مسعود سر زد برخی ناراحت شده و بر ابن مسعود خرده گرفتند سپس ابن مسعود این روایت را نقل کرد... از ابن مسعود از پیامبر گرامی اسلام ﷺ: (خدا لعنت کرده است کسی که خال کوبی می‌کند و آنکه خواهان خال کوبی است و کسی که ابروها را باریک می‌کند و آنکه خواهان باریک کردن آنهاست و کسی که بین دندان‌ها به منظور زیبایی فاصله می‌افکند، اینها کسانی هستند که آفرینش خدا را دگرگون می‌کنند) (نیشابوری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۱۸؛ بحرانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۹۴)؛ حاکم نیشابوری در مستدرک الصحیحین از عایشه در خصوص لعن عمرو عاص روایتی را نقل می‌کند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳).

۷. لعن در رفتار و کتب بزرگان اهل تسنن

در کتاب فیض القدیر از مناوی یکی از بزرگان و مشاهیر اهل تسنن روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ روایت می‌کند و می‌نویسد: پیامبر اسلام ﷺ بیست دسته را لعن و نفرین کرده است ایشان در ادامه روایت می‌گوید درباره لعن مسلمانان فقط لعن بدون تعیین و غیر شخصی جایز است و در غیر این صورت لعن اشخاص بالتعین جایز نیست مگر اینکه خداوند متعال وضع شرعی کرده باشد و در این خصوص نمی‌توان یک قاعده کلی را جاری کرد. (مناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۲، ح ۷۲۵۵) سرخسی در المبسوط نیز روایتی در باب لعن ذکر می‌کند و می‌گوید باید با کسی که خداوند لعن می‌کند جنگ کرد. «أَنَّسِ بِنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَلْفِتْنَةُ نَائِمَةٍ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَيْقَظَهَا» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۲۵) این کلام که باید با کسی که لعن شده جنگید، نشان می‌دهد که سرخسی از اینکه لعن را به رحمت معنا نکنند به شدت مخالفت کرده و سعی می‌کند که در معنای خود لعن آن را به کار بگیرد. عالم اهل تسنن نووی در کتاب خودش که شرحی بر کتاب

معتبر اهل تسنن یعنی مسلم می‌باشد، آورده است که لعن در اسلام بخشی از آن جایز است و برخی از دسته‌های لعن را نیز ذکر می‌کند (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

سب صحابه از دیدگاه امامیه

گفته می‌شود هیچ فرد سنی به اهل بیت علیهم‌السلام ناسزا نمی‌گوید؛ پس چرا شیعه ناسزا گفتن به بزرگان اصحاب، به خصوص خلفا را عبادت می‌شمارد؟ پاسخ این است که از نظر شیعه سب یک واژه مذموم و غیرقابل استفاده در ادبیات اعتقادی شیعه است؛ برای همین این شبهه که شیعیان صحابه و بزرگان ادیان و فرق را مستحق سب می‌دانند اتهامی غیرقابل اثبات است. در ادامه برای روشن شدن بیشتر موضوع در خصوص سب در قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام مطالبی به صورت اختصار بیان می‌کنیم.

نهی سب در قرآن و روایات

درباره سب و نهی از آن در قرآن آمده است: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ «و معبودانی را که کافران به جای خدا می‌پرستند، دشنام ندهید که آنان هم از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد. این گونه برای هر امتی عملشان را آراستیم [تا به کیفر لجاجت و عنادشان گمان کنند که آنچه انجام می‌دهند نیکوست] سپس بازگشت همه آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود، پس آنان را به اعمالی که همواره انجام می‌دادند، آگاه می‌کند.» (انعام: ۱۰۸).

درباره سب و نهی از آن در روایات آمده است: از امام صادق علیه‌السلام روایت «إِنَّ الشِّرْكَ أَخْفَىٰ مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ عَلَىٰ صَفَاةٍ سَوْدَاءَ فِي لَيْلَةٍ ظَلَمَاءَ» سؤال شد امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «مؤمنان همواره خدایان مشرکان را دشنام می‌دادند و آنها نیز در واکنش، معبود مؤمنان را سب می‌کردند. پروردگار متعال هم با این آیه کریمه مؤمنان را از این کار باز داشت، تا اینکه کفار معبود آنها را دشنام ندهند؛ زیرا اگر مؤمنان معبود آنها را دشنام دهند و آنان نیز در پاسخ معبود مؤمنان را دشنام دهند، در حقیقت مؤمنان دچار شرک خفی



شده‌اند. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۳) عیاشی ذیل آیه ۱۰۸ سوره انعام روایتی از امام صادق (ع) می‌نویسد: «يَا عُمَرُ رَأَيْتَ أَحَدًا يَسُبُّ اللَّهَ؟» ای عمر آیا تاکنون کسی را دیده‌ای که خداوند را دشنام دهد؟! وی در جواب گفت: «فَقُلْتُ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ فَكَيْفَ؟!» اباعبدالله (ع) فرمود: «مَنْ سَبَّ وَلِيَ اللَّهِ فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۰۶).

صاحب کتاب کافی شریف مرقومه‌ای از امام ششم شیعیان خطاب به محبان و شیعیان می‌آورد: «پرهیزید از اینکه به دشمنان خدا دشنام دهید آن هنگام که دشنام می‌شنوید که آنها نیز بدون آگاهی به خدا دشنام خواهند داد و شما را زینده است که بدانید حدّ دشنام به خدا کدام است، همانا هرکه به اولیای خدا دشنام دهد بخدا دشنام داده است و چه کسی پیش خدا ستمگتر است از کسی که وسیله دشنام به خدا و اولیای خدا را فراهم سازد، پس آرام‌آرام از اوامر الهی پیروی کنید و حول و قوه‌ای نیست مگر به خدا» (کلینی‌رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۸۷).

از امام علی (ع) روایت شده است که در هنگام جنگ صفین ایشان داشتند از میان لشکریان خود رد می‌شدند که به ناگاه شنیدند نسبت به سپاه مقابل دشنام می‌دهند و ایشان یارانشان را از هرگونه لعن و شتم و سب بازداشتند، با اینکه برای نبرد رفته بودند و دو گروه می‌خواستند با یکدیگر بجنگند و همدیگر را از پای در بیاورند. در عین حال حضرت یاران خود را از هرگونه لعن و شتمی بازداشت و فرمود به جای آن بگوئید: «بارالها خون ما و آنان را حفظ فرما!» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۶).

نهی از سب حتی در سیره علمای شیعه به‌وفور دیده می‌شود؛ شیخ‌انصاری (رحمه‌الله) باعنایت به آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید: همان‌طورکه سب نسبت به خدا و مؤمنان حرام است، زمینه‌سازی برای این رخداد گناه‌آلود نیز حرام است که یکی از این زمینه‌سازی‌ها سب خدایان و مقدسات سایر ادیان می‌باشد (شیخ‌انصاری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۷).

نتیجه‌گیری

باتوجه به آیات قرآن که برخی افراد را به‌خاطر گناهانی که انجام داده‌اند، لعن کرده و خواهان دوری آنان از رحمت الهی شده است، ولی سب و به زشتی یادکردن، مورد نهی قرآن قرار گرفته است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز افراد را از اینکه عادت به لعن پیدا کنند نهی فرموده است. از آنجاکه در موارد زیادی لعن با سب و شتم آمیخته می‌شود و به تحقیر افراد و دشنام آنان می‌انجامد و این عمل، عکس‌العمل طرف مقابل را در پی دارد، باید تلاش کرد از لعن دیگران خودداری ورزید، گرچه از نظر فرد لعن‌کننده، وی دارای صفت یا گناهی باشد که لعن او روا باشد. این نکته هم از علت نهی قرآن از سب استفاده می‌شود و هم از سیره علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام در هنگام جنگ صفین و روایات متعدد می‌توان برداشت کرد. بدیهی است سب و لعن، مسلمانان را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و زمینه خونریزی بین آنان را فراهم می‌سازد و این کار حرام و برخلاف سیره امام علی علیه السلام است. سیره‌ای که شیعیان خود را پایبند به آن می‌دانند و برای اهل سنت نیز سرپیچی از آن روا نیست؛ زیرا که امام علی علیه السلام را جزء خلفای راشدین و از صحابه می‌شمارند. احترام مسلمانان به یکدیگر در عصر ما ضروری است؛ زیرا دشمنان اسلام در صدد ایجاد تفرقه بین مسلمانان هستند. شیعه حق ندارد به بهانه اینکه برائت از دیگران لازم است به لعن صحابه بپردازد و اهل سنت نیز نباید به ادعای اینکه شیعه بدعت‌گذار است این روش ناپسند را دنبال کند. همه باید در راه حفظ اسلام و دفاع از ارزش‌های اسلامی تلاش کنند و سخنان امام علی علیه السلام را در برخورد منطقی و رأفت‌آمیز با یکدیگر مورد توجه قرار دهند و دعای آن حضرت، مدنظر آنان باشد. «بار الها خون ما و آنان را حفظ فرما!».

پی‌نوشت

[۱]. سوره انعام، آیه ۱۰۸.

[۲]. «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ» (کلینی‌رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۰)؛ (دشنام به مسلمان، فسق و گناه است). امام علی (ع): «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَائِينَ وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ، كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ» (نهج البلاغه، قصار ۲۰۶)؛ (دوست ندارم دشنام‌دهنده باشید، اما اگر کردار آنان را بازگو کنید و روش آنان را تشریح کنید، به حقیقت نزدیک‌تر و عذری رساتر برای شما خواهد بود). همچنین امام صادق (ع) می‌فرماید: «سَبَابُ الْمُؤْمِنِ كَالْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۹۸)؛ «کسی که به مؤمن ناسزا بگوید همچون کسی است که در پرتگاه هلاکت باشد».



فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی الحدید، ابوحامد، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالکتب العربیة، ۱۳۷۸ق.
۳. ابن ابی شیبہ کوفی، أبوبکر عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، تحقیق: محمود محمد الطناحی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ———، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن ادريس حلی، مستطرفات السرائر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۷. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۸. ———، کتب و رسائل و فتاوی، چاپ دوم، مکتبه ابن تیمیة، [بی تا].
۹. ابن جوزی، آفة اصحاب الحديث، تهران: مکتبه نینوی، [بی تا].
۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ابن حزم، احمد بن سعید، المحلی، بیروت: دار الفکر. [بی تا].
۱۲. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، قاهره: مؤسسه قرطبة، [بی تا].
۱۳. ابن سعد، أبوعبدالله محمد بن منیع، الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر، [بی تا].
۱۴. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، الاستذکار، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۰م.
۱۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مذكرة علی العقيدة الواسطیة، ریاض، مدار الوطن للنشر، ۱۴۲۶ق.
۱۶. ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، بیروت:



دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.

۱۷. ابن قدامه حنبلی، عبدالله بن احمد، المغنی، بیروت: دار الکتب العربی، [بی تا].
۱۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۱۹. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۲۰. ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.

۲۱. امین، احمد، زعماء الاصطلاح فی العصر الحديث، بیروت: دار الکتب العربیة، [بی تا].
۲۲. امین، سید محسن، تاریخچه، نقد و بررسی عقائد و اعمال وهابی ها، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۱.
۲۳. ———، کشف الارتیاب فی أتباع محمد بن عبد الوهاب، دمشق: مکتبه الحرمین، [بی تا].

۲۴. امینی، عبدالحسین، الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب، چاپ چهارم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۹۷ق.

۲۵. بحرانی، سید سابق، فقه السنه، بیروت: دارالکتب العربیة، [بی تا].
۲۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۷. بستانی، فواد افرام، فرهنگ جدید عربی-فارسی: ترجمه منجد الطلاب، ترجمه محمد بندرریگی، قم: اسلامی، ۱۳۸۶.

۲۸. بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، چاپ دوم، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۹۷۷م.

۲۹. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۳۰. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۳۱. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان: دار المعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق.

۳۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، محقق: عبدالسلام بن محمد بن عمر علوش، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. حسینی خامنه‌ای، سید علی، رساله آموزشی (۲): احکام معاملات، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸.
۳۵. حسینی میلانی، سید علی، نفحات الأزهار فی خلاصة عبقات الأنوار، قم: مرکز الحقائق الإسلامية، ۱۴۲۶ ق.
۳۶. دارقطنی بغدادی، علی بن عمر، العلل الواردة فی أحادیث النبوة، ریاض: دارالطیبة، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الإسلام، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۳.
۳۹. رضوانی، علی اصغر، شیعه شناسی، چاپ دوم، تهران: مشعر، ۱۳۸۴.
۴۰. سرخسی، شمس الدین محمد بن احمد، المبسوط، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. شافعی، محمد بن ادريس، الأم، چاپ سوم، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. شوکانی، محمد بن علی، نیل الأوطار من احادیث سید الأخیار، بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳ م.
۴۳. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، المکاسب، محقق: محمد کلانتر، قم: دارالکتب، ۱۴۱۰ ق.
۴۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۴۵. —، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۴.
۴۶. طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (علیه السلام)، ۱۳۹۶.
۴۷. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين و مطلع النیرین، چاپ دوم، بیروت: مکتب النشر

الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ق.

٤٨. عبادى لحجى، عبدالله بن سعيد، منتهى السؤل على وسائل الوصول الى شمائل

الرسول ﷺ، چاپ سوم، جده: دارالمنهاج، ١٤٢٦ق.

٤٩. عسكرى، سيدمرتضى، معالم المدرستين، بيروت: للطباعة و نشر و التوزيع، ١٤١٠ق.

٥٠. علامه حلى، حسن بن يوسف، نهاية الإحكام فى معرفة الأحكام، قم: مؤسسه اسماعيليان،

١٤١٠ق.

٥١. علوى، سيد محمد بن عقيل، نصاب الكافيه لمن يتولى معاويه، قم: دار الثقافة، ١٤١٢ق.

٥٢. فيومى، احمد بن محمد مقرى، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، بيروت:

دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ق.

٥٣. قرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.

٥٤. قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، محقق: طيب جزايرى، قم: دارالكتب، ١٣٦٣.

٥٥. كفعمى، ابراهيم بن على، مجمع الغرايب، تهران: مؤسسه فرهنگى انصار الحسين ﷺ،

١٤١٢ق.

٥٦. كلينى رازى، ابى جعفر محمد بن يعقوب، الكافى، مصحح: على اكبر غفارى، تهران:

دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ق.

٥٧. گنگوهى، رشيد احمد، فتاوى رشيديه، كراچى: مدرسه دارالاشاعت، [بى تا].

٥٨. مالك بن انس، أبوعبدالله، الموطأ، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٦ق.

٥٩. متقى هندی، علاء الدين على، كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، بيروت: مؤسسة

الرساله، ١٤٠٩ق.

٦٠. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار ﷺ، بيروت:

مؤسسه الوفاء، ١٤٠٩ق.

٦١. مسعودى، على بن حسين، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: اسعد داغر، قم:

دارالهجرة، ١٤٠٩ق.

٦٢. مصطفوى، حسن، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامى، ١٣٦٨.



۶۳. مناوی، محمد بن عبدالرئوف، فیض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ ق.
۶۴. میرزایی، جلال و همکاران، «تأثیر تحولات بیداری اسلامی بر روابط جمهوری اسلامی ایران و عربستان سعودی»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال چهارم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۷۹-۱۵۱.
۶۵. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الكبرى، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ ق.
۶۶. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۶۷. نووی، محی‌الدین یحیی بن شرف، شرح النووی علی صحیح مسلم، بيروت: دارالكتب العربی، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م.
۶۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بيروت: دار ابن حزم، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. وجدی، محمد فرید، دائرة معارف القرن العشرين، دارالمعرفة، بيروت: ۱۹۷۱ م.

طالبان و داعشی، اشتراکات و افتراقات / نشست*

مقدمه

امت اسلامی بعد از وفات حضرت رسول اکرم ﷺ گرفتار اختلافات متعدد شده است. این اختلافات که شامل اختلافات مذهبی، اختلافات قومی و اختلافات کشوری و ملی می‌شود جهان اسلام را فراگرفته است و قدرت مسلمانان را کاملاً مضمحل نموده و در برابر دشمنان آنان را تضعیف کرده است. اولین اختلافی که در جامعه اسلامی پدید آمد، اختلافی است که در سقیفه بنی‌ساعده بین مهاجرین و انصار بر سر جانشینی پیامبر اسلام ﷺ به وجود آمد. اختلاف انصار و مهاجرین بر سر این مسئله در صحیح بخاری نقل شده است. [۱] علمای اهل سنت از جمله عبدالقاهر بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجية منهم» می‌گویند اختلاف مسلمانان برای بار اول در مسئله امامت بوده است. انصار اعتقاد به امامت سعد بن عبادة داشته و قریش اعتقاد داشتند که امامت از آن قریش است. [۲] علمای اهل سنت اعتراف کرده‌اند که پیامبر اسلام ﷺ می‌خواست بر امامت بعد از خودش تصریح بکند [۳] و کسی را برای خلافت معین نماید تا در تعیین خلیفه بین اصحاب اختلاف پیش نیاید [۴] که در این صورت اختلافات بزرگ مثل جنگ جمل و صفین به وجود نمی‌آمد. [۵] به هر حال بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ قریش و انصار بر سر جانشینی پیامبر اسلام ﷺ اختلاف کردند و همین اختلاف منشأ اختلافات بعدی در بین مسلمانان گردید. این اختلافات به صورت شاخه درختی تا امروز ادامه پیدا کرده و امروز هم ما شاهد اختلافات

*. دبیر علمی و مجری نشست: حجت الاسلام والمسلمین حمیدالله رفیعی زابلی.

بسیار ناگواری هستیم و فرقه‌ها و گروه‌های متعدد و متضادی در جامعه اسلامی ظهور کرده و باعث درگیری‌های خونین در جهان اسلام گردیده‌اند. افزون بر مذاهب و مکاتب متعدد، فرقه‌های تروریستی و خونریز بر این افتراقات افزوده شده‌اند که سپاه صحابه، لشکر جهنگوی، لشکر طیبه در کشور پاکستان، گروه بوکوحرام در آفریقا، گروه القاعده در اکثر کشورهای اسلامی، حزب التحریر در برخی کشورهای اسلامی، داعش و جبهه‌النصره در سوریه و عراق و طالبان در افغانستان گروهایی هستند که مسلمانان را با دردسر روبرو کرده‌اند. همه این گروه‌ها و اختلافات ثمره همان اختلاف اولیه بر سر امامت و جانشینی پیامبر اسلام ﷺ است که در بین مسلمانان واقع گردید. در میان این گروه‌ها و جریان‌های سیاسی - مذهبی فرقه یا جریان طالبان و همچنین گروه تروریستی داعش نمود بیشتری دارند و اذهان جامعه را بیشتر به خودشان جلب کرده و رسانه‌ها را مشغول به خود نموده‌اند. باتوجه به اینکه این دو فرقه امروز هم در کشورهای اسلامی قدرت گرفته‌اند به‌خصوص طالبان که در افغانستان برای بار دوم قدرت سیاسی را به دست گرفته‌اند، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمی قم نشستی را تحت عنوان «طالبان و داعش، اشتراکات و افتراقات» در تاریخ ۱۸ شهریور سال ۱۴۰۰ برگزار نمود. در این نشست جناب حجت‌الاسلام والمسلمین سید مهدی علیزاده موسوی به بررسی تطبیقی زمینه‌های ظهور و افول طالبان و داعش، حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی فرمانیان به اشتراکات و افتراقات فکری و عقیدتی و جناب دکتر یاسر قزوینی‌حائری به اشتراکات و افتراقات سیاسی این دو جریان پرداخته‌اند.

گزیده‌ای از سخنان حجت‌الاسلام والمسلمین سید مهدی علیزاده موسوی

مقدمه

یکی از پدیده‌های مهمی که در آغاز قرن بیست و یکم شروع شده و جدای از تأثیراتی که در خود افغانستان داشته، می‌تواند تأثیرات بسیار زیادی در جهان اسلام بگذارد، قرائت طالبان از اسلام است. این اندیشه طالبان که امروز دارد در جامعه افغانستان تسری پیدا می‌کند، مسلماً محدود به مرزهای افغانستان نخواهد ماند و اگر اندیشمندان جهان اسلام به دقت ابعاد و زوایای این را بررسی نکنند؛ چه‌بسا آثار و پیامدهای بسیاری در آینده برای جهان



اسلام خواهد داشت. ما هنگامی که از یک پدیده یا یک اندیشه بحث می‌کنیم معمولاً آن را در دو حوزه سامان می‌دهیم. یکی بحث چیستی و دیگری بحث چرایی است. در این نوشته اجمالاً به بحث چرایی این موضوع پرداخته شده است؛ به این معنا که عوامل شکل‌گیری و به وجود آمدن جریان طالبان در فضای امروز افغانستان چیست و چه عواملی باعث ایجاد این جریان شده است؟ برای فهم این قضیه بهتر است نگاهی به گذشته افغانستان بیندازیم.

احمدشاه ابدالی از سال ۱۷۷۴ میلادی که امپراطوری درانی را در افغانستان ایجاد می‌کند، حکومت و امپراطوری در این منطقه به وجود می‌آید که در جهان سنی، پهلوی به اندیشه امپراطوری عثمانی می‌زند. آن قدر این حوزه گسترش پیدا می‌کند که حتی افغان‌ها به هند حمله می‌کنند و مدت‌ها دهلی تحت تسخیر آنان قرار می‌گیرد. احمدشاه ابدالی در حقیقت دولتی را تشکیل می‌دهد که اگر در آن زمان می‌خواستند بگویند دو تا نماد بزرگ حکومت در دنیا چیست، نام امپراطوری درانی احمدشاه و امپراطوری عثمانی مطرح می‌شد. در اینجا اگر بخواهیم علت ظهور طالبان را بفهمیم باید نگاهی به از میان رفتن امپراطوری درانی بیاندازیم؛ یعنی ببینیم همان عواملی که در آن زمان به نوعی موجب شد آن شرایط به وجود بیاید امروز هم ما با همان‌ها روبرو هستیم. واقعیت این است که ما هنگامی که جامعه‌شناسی افغانستان را نگاه می‌کنیم شاید بتوان بی‌اغراق گفت که نمی‌توانیم دوره‌ای را بیابیم که در این کشور به شکل کامل بحث واحد سیاسی یا دولت ملی (Nation state) شکل گرفته باشد؛ به این معنا که به علت وجود اقوام مختلف اعم از پشتون، هزاره، تاجیک، ازبک، قرقیز و اقوام کوچک دیگر در این کشور منافع قومی همواره حاکم بر منافع ملی بوده و این موجب شده که این اقوام به دنبال منافع خودشان باشند نه به دنبال منافع ملی یک کشور که بخواهند یک واحد سیاسی را شکل دهند. همین عامل موجب شده که در این سیصد سال شاید فقط شش ماه غیر از پشتون‌ها شخصی به نام حبیب‌الله کلکانی معروف به «بچه سقاو» حاکم افغانستان گردیده که و پس از یک دوران کوتاهی حکومتش از بین می‌رود؛ بنابراین در طول این سیصد سال پشتونها پیوسته حکومت را در دست داشتند و مسلماً هنگامی که رویکرد دولت به جای نگاه همه‌شمول نگاه صرفاً فرقه‌ای و قومی باشد جامعه رشد نمی‌کند. این شرایط در ادوار مختلف دولت‌های افغانستان قابل مشاهده است.

زمینه‌های ظهور و افول طالبان و داعش

بعد از مقدمه‌ای که بیان کردیم در ادامه به عوامل و زمینه‌های ظهور و افول طالبان و داعش اشاره می‌شود:

۱. جنگ‌های قومی و حزبی

جنگ‌های قومی و حزبی در حکومت مجاهدین پس از پیروزی بر دولت کمونیستی افغانستان از عوامل اصلی ظهور و پیروزی طالبان در دوره اول طالبان است. هنگامی که روس‌ها به افغانستان حمله کردند و مجاهدین تمام تلاششان را انجام دادند تا روس‌ها را از افغانستان بیرون بریزند پس از آزادی افغانستان، دولت تشکیل دادند این دولت چندی بیشتر دوام پیدا نمی‌کند و چهره‌هایی مانند حکمتیار و گروه‌های دیگر می‌آیند و دوباره این ائتلاف را به هم می‌زنند به گونه‌ای که خیابان‌های کابل هم تحت سیطره گروه‌های مختلف قرار می‌گیرد. من خاطرم هست در همان ایام دیدارهایی که با برخی از دوستان و اندیشمندان افغان داشتم اینها گاه می‌گفتند آن دورانی که روس‌ها در افغانستان بودند از این دوران برای ما بهتر بود. چون ما شاهد برادر کشی نبودیم. ائتلافی به وجود آمده بود و این شرایط را ایجاد کرده بود. روی این حساب می‌بینید که شرایط به گونه‌ای می‌شود که در سال ۱۹۹۶ که دیگر رسماً طالبان می‌آید و در جنوب افغانستان از گذرگاه «اسپین بولدک» ورود پیدا می‌کند در شهر قندهار راحت پذیرفته می‌شوند و هیچ مقابله‌ای با آنان نمی‌شود. عدم مقابله با طالبان به خاطر این نبوده که مردم علاقمند به حضور طالبان بوده و اندیشه آنان را به عنوان یک اندیشه متمدنی و متعالی پذیرفته‌اند، بلکه بی‌ثباتی و درگیری‌های گروهی و قومی موجب شده که مردم از شرایط موجود فرار کنند تا به یک آرامش و ثبات برسند؛ بنابراین وقتی طالبان وارد قندهار می‌شوند، قندهار به سرعت سقوط می‌کند و به دست آنان می‌افتد. وقتی از قندهار حرکت خودشان را ادامه می‌دهند، در عرض چند ماه کل افغانستان را می‌گیرند. درست است که دولت‌های خارجی نیز از طالبان حمایت می‌کردند؛ اما سقوط افغانستان را نباید فقط به خاطر حمایت‌های پاکستان ببینیم. در جمهوری اسلامی ایران هم ما هشت سال جنگ مستقیم و تحریم‌های بسیار شدید داشتیم ولی چون گسل‌های قومی و نژادی در کشور ما فعال نبود ما شاهد این هستیم که اینها نتوانست جامعه را به زانو در بیاورد و دولت را زمین‌گیر کند؛ اما واقعیت افغانستان این



بود که در این دوران مردم به علت ناامنی و جنگهای گروهی به جایی رسیدند که «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ»؛ یعنی به این نتیجه رسیدند که امیری باید باشد که حاکمیت کند و امنیت را برای مردم به ارمغان بیاورد. مردم افغانستان به امید اینکه طالبان جنگهای قومی و حزبی را از بین برده و امنیت می‌آورند، به راحتی تسلیم آنان شدند؛ بنابراین دوره اول طالبان که از سال ۱۹۹۶م تا سال ۲۰۰۱م ادامه داشت لزوماً به معنای خواست مردم نبوده، بلکه عاملی است که موجب می‌شود این شرایط به وجود بیاید. عدم ائتلاف بین گروه‌های مجاهدینی است که در آنجا وجود داشتند و هر گروه و قومی قدرت سیاسی را برای خود می‌خواستند و مصداق «كُلُّ حِزْبٍ مِمَّا لَدَيْهِمْ فَرْحُونَ» گردیده بودند. این شرایطی را که مجاهدین و احزاب متعدد به وجود آورده بودند به عنوان کاتالیزورهای اجتماعی در جامعه افغانستان فعال گردید تا دیگران این شرایط را در افغانستان به نفع خود دیده و به آن طمع کنند. به خاطر وجود این شرایط، طالبانی که سال‌ها در منطقه پیشاور در مدارس آنجا رشد کرده بود به راحتی وارد افغانستان گردیدند؛ از سوی دیگر پاکستان دارد اهداف خودش را در دل طالبان می‌بیند و احساس می‌کند راحت‌تر می‌تواند در این شرایط ورود کند.

همان شرایطی که باعث ظهور طالبان در افغانستان گردیدند، در مورد داعش و گروه‌های سوری هم به چشم می‌خورد؛ یعنی داعش به علت شکاف‌های مذهبی و قومی در جامعه عراق و سوریه به وجود آمده و کاملاً رشد پیدا کرده و به صورت مستمر در آنجا حضور داشته‌اند. کسی می‌گفت: «من وقتی در سوریه بودم یکی از عرب‌های سوری آرزو می‌کرد که ای کاش من اتوبوسی می‌داشتم تا گُردهای سوریه را سوار بر اتوبوس می‌کردم و در راه‌های پر پیچ‌وخم سوریه حرکت می‌کردم تا وقتی به یک درّه‌ای رسیدم خودم پایین می‌پریدم و اتوبوس به ته درّه می‌رفت و همه گُردهای سوری می‌مُردند». او می‌خواست با این سخنان شدت نفرت خودش را به گُردهای سوری نشان دهد. اینها یکی از مهم‌ترین عوامل ظهور گروه‌های امثال داعش است.

بنابراین کشورهای اسلامی باید به قضایای افغانستان به دیده عبرت نگاه کنند که اگر منافع قومی بر منافع ملی حاکم شود هیچ گروهی حتی نمی‌تواند منافع قومی خودش را تأمین کند. کما اینکه امروز می‌بینید و شرایط این‌گونه شکل گرفته است؛ پس می‌بینیم در

عوامل داخلی مهم‌ترین عاملی که تاکنون نگذاشته دولت ملی (Nation state) به صورت جامع در افغانستان شکل بگیرد این است که همواره منافع قومی بر منافع ملی ترجیح داشته است.

۲. نبود حکومت مقتدر مرکزی

عامل دوم علت ظهور طالبان شکل نگرفتن حکومت قدرت‌مند در افغانستان است. این مسئله نیز تابعی از مسئله قومیت‌گرایی است که باعث گردیده در افغانستان هیچ‌وقت حکومت مرکزی شکل نگیرد. روس‌ها در سال ۱۳۵۸ش به علت اینکه دولت مرکزی در افغانستان قدرت نداشت و به روسیه وابسته بود به این کشور حمله کردند و برای حمایت از دولت مرکزی وارد افغانستان شدند. وقتی بیگانگان دارند از یک دولت حمایت می‌کنند هنگامی که آن بیگانه پای خودش را کنار بکشد عملاً دولت سقوط می‌کند. همین شرایط در مورد دولت مرکزی اشرف غنی و عبدالله عبدالله وجود داشت. در دوران این دو نفر مشاهده می‌شود حتی آنان به توافق نمی‌رسند که در یک واحد سیاسی یک دولت به وجود بیاید؛ از این‌رو جهانیان در این زمان در یک اقلیم سیاسی شاهد دو دولت بودند. از سوی دیگر اشرف غنی و عبدالله عبدالله حقوقشان را از آمریکا می‌گرفتند. اینکه می‌گویند یک تریلیون دلار در افغانستان هزینه شده است علتش این است که گاهی شاید اینها حتی هزینه آب‌خوردن را هم از آمریکایی‌ها می‌گرفتند. همچنین ناتو در آنجا نیروهای زیادی نظامی وابسته به دولت را آموزش داد؛ اما چرا این نیروهای وابسته به دولت در مقابل طالبان مقاومت نکردند؟ آیا عقاید طالبان را پذیرفتند؟ آیا حس می‌کردند طالبان بر حق است؟ خیر به خاطر اینها تسلیم طالبان نشدند؛ بلکه احساس نیروهای نظامی این بود که اگر بجنگند کسی تکیه‌گاهشان نیست که از آنها دفاع کند و اشرف غنی هم رسماً فرار کرد و به ابوظبی یا جای دیگر رفت. علت رشد طالبان قدرت منطق آنها نبود و اعتماد مردم به آنان نبود بلکه علت پیروزی طالبان به‌ویژه در دوره دوم، نداشتن یک قدرت مرکزی مقتدر در جامعه افغانستان بود و دولت موجود شرایط را به سمتی برد که با اولین تلنگر از هم پاشید؛ درحالی‌که بهترین مربیان نظامی و بهترین وسایل نظامی در اختیار این دولت بود؛ اما به علت وابستگی کامل دولت، نتوانست در برابر طالبان مقاومت کند.

این هم می‌تواند درسی برای دنیا باشد. به این معنا چرا در کشور جمهوری اسلامی ایران



این قدر روی صنایع دفاعی تأکید می‌شود؟ چرا مقام معظم رهبری می‌گوید خط قرمز ما بحث صنایع موشکی ما و صنایع دفاعی ماست. اگر اینها وابسته شود و نتواند ارتباطش را با درون جامعه برقرار کند هر قدر هم رشد داشته باشد محکوم به شکست است. کشور پاکستان و هندوستان هم به این دلیل رشد کردند که در مسائل اتمی خودشان هیچ وقت با هیچ کسی معامله نکردند؛ اما کشورهای مثل لیبی به علت وابستگی از هم پاشید. چیزی که باعث قدرت گرفتن دوباره طالبان در افغانستان شد این بود که دولت آن از دل مردم برنخاسته بود؛ بنابراین به شدت از هم پاشید.

در عراق نیز این واقعیت قابل انکار نیست؛ با وجود اینکه دولت وجود داشت ولی مخالفین دولت هم در این دوران به شدت فعال بودند. استان‌های الانبار، صلاح‌الدین و نینوا رسماً در اختیار دولت نبودند. مناطق کردنشین عراق و اقلیم کردستان برای خودشان تشکیلات مجزایی داشتند؛ بنابراین اقتدار دولت مرکزی به عنوان یک دولت حساب نمی‌شود. دولت عراق نتوانست بر داعش پیروز شود. هنگامی که یک قدرت نظامی از دل جامعه عراق به وجود آمد و آن قدرت نظامی حشد الشعبی بود، داعش مواجه با شکست گردید. اگر حشد الشعبی از دل مردم بیرون نمی‌آمد، هیچ‌گاه عراق نمی‌توانست در مقابل قدرتی مثل داعش که از بیرون حمایت می‌شد، مقاومت کند.

نتیجه‌ای که می‌توان از این مطالب گرفت این است که اگر طالبان با تمام وجودش هم توسط پاکستان مورد حمایت قرار بگیرد و اگر پاکستان و آمریکا تمام هم و غمشان را روی طالبان بگذارند؛ اما یک مقاومت جامع درونی در میان افغانستان باشد، طالبان نمی‌تواند رشد کند چون وابسته به بیگانگان است. همان‌طور که دولت اشرف غنی نتوانست مقاومت کند چون وابسته به دیگران بود. نبود فقدان یک دولت مرکزی این شرایط را به وجود می‌آورد و این می‌تواند درسی برای دولت‌ها باشد. کسانی که می‌آیند و دولت‌های مرکزی یک جامعه را به چالش می‌کشند، به دنبال این هستند که قدرت سیاسی و جامعه را با چالش روبرو کنند. وقتی دولت‌ها وابسته به خارج باشند مانند عربستان سعودی با توجه به وابستگی‌ها وقتی قدرت تغییر می‌کند و از ترامپ به بایدن می‌رسد، چه شرایطی و ترسی در فضای عربستان به وجود می‌آید. اگر این حمایت‌ها برداشته شود نیاز نیست از خارج حمله‌ای به عربستان شود؛ بلکه در داخل نظام با چالش اساسی روبرو خواهد شد.

تفاوت رفتار طالبان در دوره دوم با دوره اول

یکی از علل مهم دیگر به قدرت رسیدن طالبان در افغانستان این است که طالبان امروز از تجربیات داعش استفاده کرد. به این معنا که القاعده، بوکوحرام، انصارالسنه در الجزایر، انصار الشریعه در تونس و انصارالبیت المقدس در مصر تمام اینها روش و منهجی که به کار گرفتند کاملاً روش خشونت‌آمیز بود. خود طالبان هم کاملاً از همین روش در دوره اول خودش استفاده کرده بود؛ اما در دوره دوم این حس برای آنها ایجاد شده که اگر از این روش استفاده کنند محکوم به فنا هستند؛ بنابراین تمام این تجربیات را جمع کرده و دارند در دولت دوم به کار می‌گیرند. اینکه می‌گویند حضور تمامی اقوام و حضور زنان در قدرت و مسائل اجتماعی لازم است؛ یعنی از آن جایگاه خودشان پایین آمده‌اند. آنان یک درس تاکتیکی از داعش و این گروه‌ها گرفته‌اند که اگر با یک چهره خشن ورود کنند هیچ وقت تثبیت نمی‌شوند. باید حداقل در ابتدای امر یک نگاه کاملاً متدولوژیک و مسامحه‌گرانه داشته باشند که در ایران هم همین شرایط را می‌بینید. رضاخان در سال ۱۳۰۴ وقتی خواست به قدرت برسد قبلش به دیدن علما آمد و گفت باید گردش مدال یا علی می‌انداخت. آتاتورک را ببینید، علامه محمد اقبال‌لاهوری قبل از اینکه آتاتورک بیاید و یک فضای سکولار در ترکیه ایجاد کند در عظمتش شعر گفت؛ اما وقتی به قدرت رسیدند، کاملاً نگاهش تغییر کرد. در مورد طالبان امیدواریم شرایط این‌طور نباشد؛ یعنی اگر از حیث تاکتیکی درس گرفتند از حیث محتوا و در مقام عمل هم این عوامل را اجرا کنند که متأسفانه تا حالا چیزی را که وعده داده‌اند، عملی نکرده‌اند. تمام کسانی که به عنوان هیئت دولت موقت اعلام کردند هیچ‌کس غیر از پشتون‌ها در آن نیست. این اولین مشکلی است که در دولت طالبان به چشم می‌خورد و با این انتخابی که کردند عملاً دارند شکاف قومی را تعمیق می‌کنند؛ زیرا وقتی که در پیکره و در چهره‌هایی که امروز به عنوان هیئت دولت موقت مطرح شدند هیچ چهره‌ای غیر از پشتون‌ها وجود ندارد. این نتیجه به دست می‌آید که آنان قائل به همان پشتونستان بزرگ هستند؛ یعنی قائل هستند که تی تی پی؛ یعنی تحریک طالبان افغانستان (TTP) و اینها همگرا شوند و بتوانند پشتونستان بزرگ تشکیل داده و خط «دیورند» را بشکنند و از بین ببرند. ثانیاً در پیکره دولت موقت حضور زنان دیده نمی‌شود. تمام این شرایط به این دامن‌زده که آینده مبهمی که برای افغانستان



نسبت به طالبان به وجود آمده این است که تمام نخبگان دارند فرار می‌کنند. فرودگاه کابل شاهد و دلیل بسیار روشن نسبت به فرار نخبگان از افغانستان است. با خروج نخبگان و تحصیل‌کرده‌ها کسی نیست که فضای بوروکراتیک افغانستان توسط آنان اداره شود. بستری که طالبان را به وجود آورد اختلافات مذهبی و شکاف‌های قومی و مطالبات قومی به جای مطالبات ملی است و تمام عوامل خارجی نیز تابع این عوامل است؛ یعنی اگر اقوام افغانستان آن پیوندهای قومی خودشان را ضعیف‌تر کنند و رویکردشان ملی شود دیگران واقعاً نمی‌توانند در فضای افغانستان فعالیت کنند. این شرایط را در داعش هم می‌بینیم. چیزی که داعش را از بین برد خشونت‌ها و تنفیری بود که در دل مردم به وجود آمد و از درون حشدا لشعبي و از دل مردم به وجود آمد و آن را از بین برد. اختلافی که طالبان امروز و نه طالبان دیروز با داعش دارد در حوزه تاکتیک و روش است. امیدواریم طالبان در آینده بتواند به حرف‌هایی که زده عمل کند و ما شاهد حضور تمام اقشار در ساختار قدرت افغانستان باشیم.

گزیده‌ای از سخنان حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی فرمانیان

مقدمه

افراد گروه طالبان، طلبه‌های مدارس دیوبندیه هستند؛ یعنی از نظر فکری دیوبندی هستند. دیوبندی‌ها را اگر بخواهیم در یک جمله معرفی کنیم؛ دیوبندی‌ها، حنفی‌های ماتریدی اشعری صوفی سلفی هستند؛ یعنی از نظر فقهی مقلد فقه حنفی هستند. از نظر کلامی پیرو تفکر ماتریدی و برخی‌هایشان پیرو تفکر اشعری هستند؛ البته گرایش‌های اهل حدیثی هم کم‌وبیش در آنها به وجود آمده است. از نظر عبادی، تحت تأثیر تصوف هستند. بسیاری از کارهای صوفی‌ها و طریقت‌های صوفی را قبول دارند. نگاه مثبتی به ابن‌عربی، عارف معروف دارند و طریقت‌های چشتیه و نقشبندیه را جزء طرایق خوب و قابل توجه می‌دانند. خیلی از خودشان هم با بزرگان نقشبندیه بیعت می‌کنند. مخصوصاً نقشبندیه مجددیه که طرفداران شیخ‌احمد سرهندی هستند. که معروف به مجدد الف ثانی یا امام ربانی هست؛ ولی از آن طرف تفکر سلفیت یعنی تفکرهای ابن‌تیمیه را هم قبول دارند. اگر این چهار تفکر را پایه‌های اصلی طالبان بدانیم، پایه حنفیت، پایه ماتریدی اشعری، پایه

صوفیه و پایه سلفیت، در سه پایه اختلافات بسیار عمیق و جدی بین طالبان و داعش هست. هم در فقه اختلاف دارند هم در نوع نگاه ماتریدی اشعری اختلاف دارند. هم در نوع نگاهشان به صوفیه اختلاف دارند. در یک پایه اشتراک دارند و آن توجه به سلفیت و پذیرش حرف‌های ابن تیمیه هست؛ ولی در نوع برخوردشان با حرف‌های ابن تیمیه نیز باهم اختلاف دارند. در دو مسئله دیگر هم بین طالبان و داعش اختلاف هست. یکی در بحث جهاد و دیگری در بحث تکفیر؛ یعنی جمعاً در شش مسئله عمده و البته در خیلی مسائل جزئی دیگر نیز اختلاف دارند. در برخی مسائل اشتراک دارند ولی در اکثر مسائل باهم افتراق دارند؛ لذا اینکه برخی‌ها مخصوصاً افراد رسانه‌ای خیلی راحت داعش و طالبان را یکی می‌گیرند، از نظر علمی مورد قبول نیست. ما که بیست سال در این زمینه کار کرده‌ایم و کتاب‌های دو طرف را می‌خوانیم، به این نتیجه رسیده‌ایم که اختلاف‌های فکری زیاد دارند. اینکه گاهی برخی رفتارهایشان شبیه هم می‌شود دلیل بر این نیست که فکرشان هم یکی است؛ لذا یک‌یک مسائل را مطرح می‌کنم.

اشتراکات و افتراقات فکری و عقیدتی طالبان و داعش

۱. اختلاف فقهی

اولین تفاوت در باب فقه هست. همه طالبان رسماً مقلد فقه حنفی هستند و از فقه حنفی عدول نمی‌کنند. به فقه‌شان هم خیلی پایبند هستند. اگر مخالفانی داشتند باشند در این زمینه با آنها جداً برخورد می‌کنند. نمونه بارزش را من در کانال «مسلمنا» در یک پستی نوشته‌ام. در زمان حمله شوروی به افغانستان برخی از عرب‌ها به جنوب افغانستان رفته بودند. در آنجا مالکی مذهب‌های شمال آفریقا دست باز نماز می‌خواندند مثل شیعه اثنی‌عشری و قائل هستند «تکثف» یا دست‌بسته نماز خواندن سنت است، ولی استحباب ندارد؛ لذا برخی از مالکی مذهب‌ها دست باز نماز می‌خواندند. حنفی‌ها نتوانستند این را تحمل کنند و دعوا شد. حتی روی هم اسلحه کشیدند و خواستند همدیگر را بکشند. دکتر عبدالله عزام که رهبر افغان عرب‌ها بود وساطت کرد و به مالکی مذهب‌ها دستور داد که شما حتماً دست بسته نماز بخوانید تا جنگ و دعوا نشود؛ یعنی این‌قدر پشتون‌ها روی مسئله فقه خودشان تأکید دارند و تعصب خاصی قائل هستند. همان‌طور که در پشتون بودن والی‌شان به شدت تعصب دارند. از آن طرف داعش قائل به انفتاح باب اجتهاد است.



اینکه می‌گویند اهل سنت قائل به انفتاح باب اجتهاد نیستند، دوره‌اش تمام شده است. الآن خیلی از افراد در میان اهل سنت، مخصوصاً سلفی‌ها و علی‌الخصوص مثل داعشی‌ها قائل به انفتاح باب اجتهاد و بلکه بدتر، قائل به حرمت تقلید هستند. بنده با داعشی‌های متعدد که گفتگو کرده‌ام اولین سؤالی که پرسیدم گفتم از چه کسی تقلید می‌کنی؟ گفتند: هیچ‌کس. خودمان سراغ کتاب و سنت می‌رویم و از آن استفاده می‌کنیم. تحت تأثیر همین فضایی که القاعده و داعش دارد، برخی از طالبانی‌ها هم این‌طوری شدند. به دلیل اینکه برخی از طالبانی‌ها با القاعده‌ای‌ها خیلی نشسته‌اند. القاعده‌ای‌ها در بیست سال گذشته کنار طالبانی‌ها بوده‌اند و تحت تأثیر این فضا خیلی‌هایشان به تقلید توجه کمتری دارند؛ ولی رهبران و بزرگان طالبان و کسانی که الآن رأس کار آمده‌اند همچنان به تقلید از مذهب حنفی تأکید دارند ولی داعشی‌ها دیگر تقلید نمی‌کنند و قائل به تحریم هستند و این را از ابن تیمیه گرفته‌اند اما در این زمینه طالبانی‌ها از ابن تیمیه تأثیر نپذیرفته‌اند و این نظر به ملا عبدالعزیز دهلوی پسر شاه ولی‌الله دهلوی برمی‌گردد که تأکید کرد دیگر مجتهد مطلق پیدا نمی‌شود و ما باید همچنان به فقه حنفی تأکید کنیم.

۲. اختلاف کلامی

از جهت کلام و عقاید؛ طالبانی‌ها گرایش‌های ماتریدی اشعری دارند، مولوی سمیع الحق، فضل الرحمان، مدارس حقانی جداً نگاه ماتریدی و اشعری دارند. مثلاً نوه ملا قاسم نانوتوی در کتاب «علماء دیوبند عقیده و منهجا» تصریح می‌کند که ما بین ماتریدی و اشعری، ماتریدیه را ترجیح می‌دهیم و بنده در پاکستان به دو سه تا مدرسه که مراجعه کردم، مدیر مدرسه رسماً می‌گفت من اشعری هستم یعنی قائل به حسن و قبح شرعی هستم ولی خیلی موارد قائل به حسن و قبح عقلی هستم؛ این یعنی تفکر ماتریدی اشعری. از آن طرف داعش صراحتاً تفکر ماتریدیه و اشاعره را انحراف و بدعت می‌داند؛ یعنی تحت تأثیر ابن تیمیه، گرایش‌های اهل حدیثی به شدت بین آنها رشد کرده است. مخصوصاً بعد از ظهور اسامه بن لادن وهابی و فضای سلفی‌های جهادی و بعد رهبر القاعده شدن؛ لذا تفکر وهابیت را ما قبل از القاعده در سلفی‌های جهادی کمتر می‌بینیم ولی بعد از القاعده و اسامه بن لادن به شدت این فضای وهابیت را می‌بینیم که یکی از آنها بحث حدیث‌گرایی است و دیدگاهی که داعشی‌ها دارند که ماتریدی و اشاعره منحرف و بدعت‌گذار هستند.

۳. اختلاف در روش عبادی

اختلاف دیگری که وجود دارد در نگاه به بحث تصوف و صوفیه است. مخصوصاً کلمه صوفیه. کلمه تصوف حتی نزد ابن تیمیه هم محترم هست. می‌گوید تصوف کلمه خوبی است. ایشان صوفیه را سه قسمت می‌کند. صوفیه الحقایق، صوفیه الارزاق و صوفیه الحلولی. سپس صوفیه الحقایق را می‌پذیرد و صوفیه الارزاق و صوفیه الحلولی را رد می‌کند. مخصوصاً صوفیه الحلولی که ابن عربی را مبنا قرار می‌دهد. می‌گوید ابن عربی زندیق و ملحد و کافر است. داعشی‌ها تحت تأثیر ابن تیمیه تفکر صوفی را اصلاً قبول ندارند. همه صوفی‌های امروز را صوفی‌های حلولی می‌دانند. این را می‌توانید در کتاب ابومصعب سوری ببینید. او در سال ۱۹۹۸ میلادی که طالبان در افغانستان وجود دارند او در افغانستان است و یک کتابچه می‌نویسد که کتابچه‌اش الآن موجود است. ترجمه هم شده است. یکی از پیروان القاعده در ایران ترجمه کرده و شاید در فضای مجازی موجود باشد. یک جزوه در نوع نگاهش به طالبان نوشته و شروع می‌کند خوبی‌های طالبان و بدی‌های طالبان را می‌گوید. یکی از بدی‌های طالبان که ابومصعب سوری مطرح می‌کند اینکه طالبان به شدت تحت تأثیر تصوف هستند و بزرگان صوفی را قبول می‌کنند و سر قبور اولیاءالله‌شان احترام می‌گذارند و حتی تعریف می‌کند در یک جلسه‌ای با یونس خالص از رهبرانی که از طالبان دفاع می‌کرد، در یک جلسه‌ای به من گفت من سر قبر فلان ولی خدا رفته‌ام و شفای بچ‌ام را از فلان ولی خدا دریافت کرده‌ام. اگرچه شما القاعده‌ای‌ها این را شرک می‌دانید و آن را قبول ندارید. این اتفاق حتی در یک جلسه بین اسامه بن لادن و یک رهبر طالبانی اتفاق افتاده است؛ لذا تعلقات صوفیانه در اینجا زیاد است. نمونه آخرش که برای خود بنده هم خیلی عجیب بود، کلیپی است که نشان می‌دهد جدیداً طالبان سر قبر ملاعمر رفته‌اند. قبر ملاعمر در یک اتاقی است و بنا دارد. رفته‌اند در یک ساختمانی او را خاک کرده‌اند و رویش نوشته‌اند قبر امیرالمؤمنین، مجاهد. آنچه عجیب بود اینکه طالبان که سر قبر ملاعمر رفتند همه به صورت سجده تعظیمی افتاده‌اند. حال آنکه همه دیوبندی‌ها از شاحیل تا دهلوی و بزرگان دیگر سجده تعظیمی را حرام می‌دانند. سجده تعظیمی یعنی اینکه وقتی جلوی قبر یک ولی خدا رسیدی به حالت سجده بیفتی. برخی از شیعیان هم جلوی قبر امام رضا (ع) یا در کربلا انجام می‌دهند و برخی علمای خودمان هم منع کرده‌اند. برخی‌ها گفته‌اند حرام



است برخی‌ها گفته‌اند اگر سجده شکر باشد اشکالی ندارد؛ ولی نسبت به سجده تعظیمی ملاحظات دارند. مقام معظم رهبری و آیت الله العظمی مکارم شیرازی و بزرگان ما کمی احتیاط کرده‌اند؛ چون می‌گویند امروزه وهابی‌ها از این فضا سوءاستفاده می‌کنند؛ ولی شما در این کلیپ می‌بینید طالبان می‌روند جلوی قبر ملا عمر سجده تعظیمی می‌کنند و گریه می‌کنند. اگر خیلی بخواهیم حُسن نیت داشته باشیم می‌گوییم اینها سجده شکر می‌کنند ولی به نظر من سجده تعظیمی است که در شبه قاره هند در میان صوفی‌ها بسیار معروف است و به آن «عرس» می‌گویند. که با آن خیلی مخالفت شد. شیخ احمد سرهندی مخالفت کرد. شاه عبدالله دهلوی و شاه عبدالعزیز مخالفت کردند؛ ولی می‌بینید اینها انجام داده‌اند؛ لذا آن گرایش صوفیانه هم ... حالا شاید هم تحت تأثیر سنت‌های پشتون والی و از قدیم در اینها بوده و ما اینها را می‌بینیم حال اینکه داعش همه صوفی‌ها را مشرک می‌داند. همین احترام به قبور اولیاء الله که ما و صوفی‌ها قائل هستیم. صوفیه قائل به ولایت تکفیری برای اولیا هستند. قائل به تصرف در کنه برای اولیاء الله هستند. سر قبرشان می‌روند و بر قبورشان بنا می‌سازند. از نظر داعش همه اینها شرک است لذا دیدید که همه قبرها را در عراق و سوریه تخریب کردند. طالبانی‌ها هیچ قبری را در افغانستان خراب نکردند؛ بلکه خودشان سر قبرها می‌روند و احترام به قبور می‌گذارند. کتابی هست به نام شمس سلفی، کتابی نوشته به نام ابطال العقاید الحنفیه القبوریه که سه جلد است و در آنجا تمام شخصیت‌های دیوبندی را به عنوان شخصیت‌های قبوری می‌آورد و می‌گوید اینها قبوری هستند. تنها پنج‌پیری‌ها که دیوبندی‌های مماتی شناخته می‌شوند می‌گویند اینها به وهابی‌ها نزدیک شده‌اند ولی بقیه را به عنوان مشرک، شرکی‌ها و قبوری‌ها که همه از بزرگان دیوبندی هستند می‌آورد که طالبان همه اینها را قبول دارند.

۴. اشتراک در عقاید ابن تیمیه

در یکجا اشتراک جدی بین طالبان و داعش وجود دارد و آن در پذیرش حرف‌های خاص ابن تیمیه هست. مخصوصاً در تقسیم‌بندی توحید و شرک. ابن تیمیه یک تقسیم‌بندی خاص در تقسیم توحید و شرک دارد که هیچ‌کس جز سلفی‌ها قبول ندارد. علمای اسلام اعم از سنی و شیعه وقتی تقسیم‌بندی توحید و شرک می‌کنند می‌گویند توحید سه قسم است، توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی. این را همه، حتی اشاعره و ماتریدی‌ها قبول

کرده‌اند. تحت تأثیر این فضا حتی اهل حدیث، چه بعد از ابن تیمیه چه قبل از آن، چه سنی و چه شیعه تقریباً همه این را به عنوان یک مبنا قبول کرده‌اند؛ اما ابن تیمیه اولین کسی است که تقسیم‌بندی را عوض کرد و گفت ما سه نوع توحید داریم، توحید عبادی یا الوهی، توحید ربوبی و توحید صفاتی که این تقسیم‌بندی را شاه ولی‌الله دهلوی تحت تأثیر ابن تیمیه پذیرفت و در شبه قاره هند رشد داد. دیوبندیه هم تقریباً همان افکار شاه ولی‌الله دهلوی است. من معتقدم دیوبندیه را باید شاه ولی‌اللهیه نامید. چون او مؤسس این تفکر است که بین تفکرات ابن تیمیه و صوفیه مثل ابن عربی و ماتریدیه و اشعری ترکیب کرده است. تقسیم‌بندی توحید و شرک ابن تیمیه که به توحید الوهی و ربوبی و صفاتی تقسیم کرده، مورد پذیرش طالبان و داعش است. در اینجا باهم اشتراکات جدی دارند، مخصوصاً در مفهوم عبادت. مفهوم عبادتی که ابن تیمیه مطرح کرد و دیگر علما نپذیرفتند و براساس او سایر مسلمانان را مشرک دانست، مورد پذیرش طالبان و داعش هست چون بزرگان دیوبندیه این را پذیرفتند؛ اما نکته مهم این است که در همین جا در مصادیق باهم اختلاف دارند. اینکه خیلی از اینها را از مصادیق شرک می‌دانند، این طور نیست. دیوبندی‌های حیاتی خیلی از اینها را از مصادیق شرک خارج کردند در کتاب «المهند علی المفند» از خلیل احمد سهارنپوری که مولوی عبدالرحمان سربازی ترجمه کرده به نام عقاید اهل سنت و جماعت، می‌بینید که دیوبندی‌های حیاتی خیلی به ما نزدیک هستند. توسل و شفاعت و سفر برای زیارت قبور را قبول کرده‌اند. حتی دیوبندی‌های مماتی من خودم تصریحاً شنیدم که گفتند ما سفر برای زیارت قبر فقط پیامبر را مستحب می‌دانیم؛ حال آنکه داعشی‌ها همه اینها را از مصادیق شرک می‌دانند و لذا اگرچه مفهوم عبادت ابن تیمیه توسط طالبان و داعش پذیرفته شده، اما وقتی وارد مصادیق می‌شویم می‌بینیم دیوبندیه حیاتی‌ها که به نظرم اکثر طالبان دیوبندی حیاتی هستند، اینها خیلی از این مصادیق را قبول دارند و شرک نمی‌دانند؛ یعنی اشتراک در مفهوم دارند، ولی اختلاف در مصادیق دارند و ساختن بنا بر قبور، توسل و شفاعت را شرک نمی‌دانند؛ لذا اختلاف را می‌توانید در رفتارهای اینها ببینید.

۵. اختلاف در جهاد

مسئله دیگری که باهم اختلاف دارند در نوع نگاهشان به جهاد است. داعشی‌ها می‌گویند جهاد برای همه مسلمانان واجب عینی است که اینها را هم از افغان العرب‌ها گرفتند. افغان



العرب‌ها از سلفی‌های جهادی در مصر گرفته‌اند که اولین فرد «محمد عبدالسلام فرج» در کتاب «الفريضة الغائبة» این را مطرح کرده که جهاد واجب عینی است. فريضة الغائبة یعنی یک واجب فراموش شده است که واجب عینی بر هر زن و مرد و بزرگ و پیر است. حال آنکه جهاد در نوع نگاه طالبان اصلاً این معنا را ندارد. واجب عینی نیست؛ بلکه جهاد علیه اشغالگران واجب هست که طالبان این فضا را هم مطرح می‌کند؛ البته در بحث اینکه چرا نیروهای امنیتی را می‌کشت، می‌گفت چون اینها آمریکا را مستقر کردند و به آمریکا کمک می‌کنند برای ماندن در افغانستان لذا نیروهای امنیتی را می‌کشت تا آمریکایی‌ها را اخراج کند. یکی از انتقادات جدی که در این بیست سال به طالبان داشتیم همین بوده که شما حق ندارید به‌خاطر اینکه آمریکایی‌ها آنجا هستند مسلمانان را بکشید. این عملیات انتحاری بین داعش و طالبان یکسان بوده؛ اما نوع نگاه برای عملیات انتحاری بین طالبان و داعش فرق می‌کند.

۶. اختلاف در تکفیر

ششمین مسئله‌ای که بین اینها اختلافی هست، مسئله تکفیر است. براساس مبانی ای که داعش دارد می‌گوید هرکس حکم به «غیر ما انزل الله» کند کافر است به‌دلیل «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» و مطالبی که می‌چینند، بحث طاغوت و هجرت و جاهلیت و دموکراسی و می‌گویند دموکراسی شرک اکبر است. انتخابات شرک است؛ لذا داعشی‌ها معتقدند همه مسلمانان به‌خاطر پذیرش مجلس شورای ملی و احکامی که در مجالس ملی صادر می‌شود چون حکم به «غیر ما انزل الله» است، همه اینها مجالس شرک است. داعشی‌ها رفتند مجلس شورای اسلامی را زدند برای اینکه می‌گفتند مجلس شورای اسلامی یک مجلس شرک است و دارد حکم به «غیر ما انزل الله» می‌کند و اگر رفتند مرقد امام را زدند برای این است که می‌گفتند مرقد امام یک مرقد شرک است و باید آن را از بین برد؛ ولی طالبان این مبانی داعش را قبول ندارد؛ پس از نگاه داعش همه مسلمانان کافر هستند به این خاطر که مجلس شرک و دموکراسی را پذیرفته‌اند. ساختن بنا بر قبور را پذیرفته‌اند، استغاثه را پذیرفته‌اند. کمک به آمریکا و همراهی با او می‌کنند؛ لذا داعشی‌ها هم به آل‌سعود، آل‌سلول می‌گفتند از نگاه داعشی‌ها وهابی‌ها هم که با آمریکایی‌ها همراه شدند آنها هم کافر هستند. به طریق اولی وهابی‌ها از نگاه داعشی‌ها کافر هستند.

به هر حال تکفیر شیعه در کتاب‌های طالبانی‌ها زیاد است؛ البته ما دو نوع تکفیر داریم. تکفیر فقهی و تکفیر کلامی که ابن تیمیه به عنوان تکفیر مطلق و تکفیر معین معرفی کرده است. شوکانی به عنوان تکفیر جحد در مقابل تکفیر ایمان مطرح کرده است. برخی‌ها به اسم اسلام و ایمان مطرح می‌کنند می‌گویند همه مسلمان هستند اما همه مؤمن نیستند؛ یعنی می‌گویند کفر دو نوع است. کفر در مقابل اسلام و کفر در مقابل ایمان و باهم فرق می‌کنند. مثلاً حدیث معروفی داریم که در منابع معتبر شیعه و سنی هست که می‌گوید «مَنْ تَرَكَ صَلَاتَهُ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ»؛ هرکس نماز را عمداً ترک کند کافر است. این کفر فقهی نیست و کفر کلامی است. کافر ایمان است، کافر مطلق است؛ یعنی این آدم که نماز نمی‌خواند کافر است؛ اما سؤال، آیا این آدم را به خاطر این مسئله می‌توانیم بکشیم؟ خیر. چرا؟ چون موانع تکفیر وجود دارد. ما در مسائل علمی سه مسئله داریم که خیلی کم به آن توجه می‌شود و در بین طلبه‌های شیعه هم متأسفانه برخی توجه نمی‌کنند. خیلی از طلبه‌های جوان سطح پایین نمی‌دانند. علما و مراجع مفصل ذیل بحث کافر در موردش بحث می‌کنند.

مسئله اول بحث ضوابط تکفیر است. چه ضابطه‌ای باعث می‌شود یک نفر را کافر بدانیم. همه علما گفته‌اند منکر ضروری دین کافر است. حالا انکار چگونه است؟ ضروری دین چیست؟ کافر به چه نوع کفری؟ تک‌تک اینها مفصل بحث شده است.

مسئله دوم بحث موانع تکفیر است. تأویل، جهل، خطا و اضطرار مانع هستند. اگر کلیپی به شما نشان بدهند از یک زاویه‌ای نشان می‌دهند که در آن یک نفر منکر نماز شده است. آیا شما می‌توانید بگویید این فرد کافر شده است؟! ولی اگر پشت‌صحنه را دقیق ببینید، می‌بینید اسلحه بالای سرش گذاشته‌اند و می‌گویند منکر نماز شو. خب این آدم اضطرار پیدا کرده است. مانع وجود دارد. یک نفر اصلاً نمی‌داند. طرف نمی‌داند حجاب جزء ضروریات دین است. طرف بی‌حجاب است مخصوصاً در کشورهای غربی؛ اما نماز هم می‌خواند. بعد که به او می‌گویی اصلاً خبر ندارد که حجاب جزء ضروریات دین است، مانع وجود دارد و ما نتوانسته‌ایم مسئله را خوب برایش بیان کنیم. جهل هم دو نوع است، جهل قصوری داریم، جهل تقصیری داریم. مسائل بسیار فنی و دقیق است.



مسئله سوم مجری حکم است؛ چه کسی می‌تواند این حکم را اجرا کند؟ مجری حکم، حاکم شرع و قاضی است هرکسی نمی‌تواند مجری حکم باشد. الآن داعشی‌ها همه خودشان فتوا می‌دهند، خودشان اجرا می‌کنند، خودشان را مجتهد مطلق می‌دانند. جوانان نادان جاهلی که از اسلام هیچ نمی‌دانند اما خودشان را مجتهد مطلق می‌دانند و خودشان هم اجرا می‌کنند. آنچه در فضای تکفیر می‌بینیم در طالبان، تکفیر کلامی است و در داعش تکفیر فقهی است. داعش تکفیر می‌کند خیلی راحت حکم می‌دهد، فتوای بی‌خود ابوبکر البغدادی که مسئله «گرگ تنها» را مطرح کرد. گفت شما به‌عنوان یک گرگ که به گله حمله می‌کند به یک گله گوسفند صدتایی حمله می‌کند و همه را می‌کشد و یکی را هم نمی‌خورد. شما هم همین کار را کنید؛ لذا می‌بینید یک داعشی در فرانسه تریلی دست می‌گیرد و آدم می‌کشد. طرف چاقو دست می‌گیرد، سه نفر آدم را می‌کشد. به‌خاطر نظریه گرگ تنها. کجا در اسلام نظریه گرگ تنها وجود دارد؟! تکفیر ضوابط دارد؛ موانع دارد؛ مجری دارد. اینجا طالبانی‌ها اگر هم تکفیر می‌کنند بیشتر کلامی است و نه فقهی. برخی تکفیرها هم سیاسی است.

اینها اختلافات و اشتراکات اصلی بین طالبان و داعش هست. هرکدام از این بحث‌ها زیرمجموعه‌های متعددی دارد؛ پس ما نباید طالبان و داعش را یکسان ببینیم اگرچه هیچ‌کدام را قبول نداریم و هیچ‌کدام را نمی‌پسندیم. نه اسلام طالبانی می‌خواهیم، نه اسلام داعشی می‌خواهیم. اسلام با خشونت را اصلاً و ابداً نمی‌پسندیم.

گزیده‌ای از سخنان دکتر یاسر قزوینی‌حائری

مقدمه

در ابتدا باید نسبت بین طالبان و داعش بیان گردد. امروزه می‌دانیم داعش و طالبان دشمن هم هستند و هر یک از این دو گروه، گروه دیگری را منتسب می‌کند به نیروهای خارجی و آمریکا؛ یعنی در واقع طالبان داعش را دست‌نشانده آمریکا و دولت قلمداد می‌کنند، داعش هم طالبان را دست‌نشانده آمریکا قلمداد می‌کنند؛ البته تا سال ۲۰۱۱م. در دوره‌ای که دولت عراق اسلامی و بعد از آن دولت اسلامی فی العراق و الشام روی کار بود، در عراق بین طالبان و داعش دوستی برقرار بود؛ همان‌طور که در یکی از مقاله‌هایی که در شماره

آخر مجله «التمول» که یک مجله عربی زبان طالبان هست، منتشر شد؛ ابومحمد عدنانی سخنگوی مسئول داعش در سال ۲۰۱۱ در یک بیانیه‌ای از ملامحمد عمر در آن دوره‌ای که زنده بود بسیار ستایش می‌کند و حتی شعری را در وصف ملامحمد عمر می‌خواند؛ اما کم‌کم این دوستی در سال‌های بعدی تبدیل می‌شود به دشمنی به‌ویژه پس از آنکه در ۲۰۱۴م توسط ابوبکر بغدادی دولت خلافت اعلام می‌شود؛ زیرا در واقع قوانینی که آنها برای خلافت قلمداد می‌کنند این هست که همه مسلمانان باید با خلیفه بیعت کنند در واقع خلافت و امارت متفاوت از هم هستند. در همان سال‌ها ابومحمد جولانی از داعش جدا شده بود و به القاعده پیوسته بود و القاعده بیعتش با طالبان بود؛ همچنان‌که امروزه هم با طالبان هست و این بیعت جولانی با القاعده و بیعت القاعده با طالبان کم‌کم زمینه دشمنی داعش با طالبان را افزایش داد. به‌ویژه در سال ۲۰۱۵م که رسماً مرگ ملامحمد عمر اعلام شد و ملاختر محمد منصور در یک مدت کوتاهی به‌عنوان امیر امارت اسلامی در افغانستان معین شد، داعش کاملاً دشمنی خودش را با طالبان آشکار کرد و طالبان را به دلایل مختلفی از جمله دست نشاندگی آنان و به‌ویژه ارتباط ملاختر محمد منصور با ایران را قلمداد می‌کردند و افزون بر آن گرایش طالبان را به تصوف از عوامل دیگر کفر آنان تلقی نموده و براین‌اساس دشمنی بین داعش و طالبان افزایش پیدا کرده و هنوز هم برقرار است. در این مقاله که طالبان منتشر کرده اذعان می‌کند طالبان مسائلی که امروزه با او مرتبط هست از جمله ارتباط با کشورهای خارجی، مسلمان دانستن حاکمان، به‌ویژه به‌صورت موردی به جمهوری اسلامی ایران و عربستان سعودی اشاره کرده، می‌گوید ما اینها را قبل از این و پیش از سال ۲۰۱۱ میلادی که ابومحمد عدنانی از ما ستایش‌ها می‌کرد و ما را تکفیر نمی‌کردند، معتقد بودیم؛ ولی چگونه است که امروز دارند ما را تکفیر می‌کنند؟!

افتراقات سیاسی طالبان و داعش

۱. مفهوم خلافت و امارت

مهم‌ترین اختلاف سیاسی بین طالبان و داعش در واقع از اختلافی که بین مفهوم خلافت و مفهوم امارت وجود دارد ناشی می‌شود. داعش در سال ۲۰۱۴م اعلام خلافت می‌کند، اما طالبان هیچگاه مدعی خلافت نیست؛ بلکه مدعی امارت اسلامی هستند. این نقطه عطف یا نقطه تمرکز، باعث اختلافات زیادی بین داعش و طالبان می‌شود. در واقع خلافتی که داعش



مدعی آن است یک خلافت آخرالزمانی است که هیچگاه امارت اسلامی افغانستان به این مسائل حداقل می‌توانیم بگوییم در رسانه‌اش اعلام نمی‌کند و به این باور ندارند که خلافتی را دارند رهبری می‌کنند. همین امر باعث تفاوت‌های زیادی بین آنان می‌شود. یکی از تفاوت‌ها و اختلافات احکام البلاد است. در زمانی که داعش خلافت را اعلام می‌کند جهان را به دو بخش دارالکفر و دارالاسلام تقسیم می‌کند؛ اما چنین تقسیمی از طالبان نقل نشده و یا حداقل تأکیدی روی این تقسیم ندارند و بیرون از قلمرو خودشان را هم سرزمین‌های اسلامی قلمداد می‌کنند؛ همان‌طور که مثلاً جمهوری اسلامی را با عنوان کشور اسلامی قلمداد می‌کنند، عربستان سعودی را نیز به‌عنوان کشور اسلامی می‌پذیرد؛ اما داعش در واقع فقط مناطق تحت سیطره خود را دارالاسلام قلمداد می‌کند و مناطق بیرون از قلمرو خودش را حتی حرمین شریفین؛ همان‌طور که محمدبن عبدالوهاب این کار را انجام می‌داد، دارالکفر قلمداد می‌کنند.

۲. تمکن

تفاوت دیگری که از افتراقات سیاسی طالبان و داعش به‌شمار می‌آید، مسئله تمکن است. امروزه طالبان تمکن به‌دست آورده و دولت تشکیل داده؛ اما داعش پس از اینکه یک دوره‌ای تمکن داشت، امروزه تمکن خودش را از دست داده و برگشته به دوره پیش از تمکن و در دوره‌ای قرار گرفته‌اند تا اینکه روزی دوباره تمکن را به‌دست بیاورد؛ بنابراین وضعیت کنونی طالبان وضعیت تمکن هست و بر سرزمین افغانستان سیطره‌یافته و دولت تشکیل داده‌اند؛ اما وضعیت کنونی داعش در واقع سیطره بر سرزمین نیست مگر در بخشی از مناطق نیجریه که امروزه داعشی‌ها بر آن سیطره پیدا کرده‌اند و در آنجا زکات دریافت می‌کنند، زکات می‌پردازند، دادگاه تشکیل داده‌اند، قضاوت می‌کنند و یک تمکن کوچکی را در مناطقی از نیجریه به‌دست آورده‌اند؛ اما در دیگر مناطقی که عملیات‌های مختلف انجام می‌دهند تمکنی ندارند.

۳. ملی‌گرایی و قوم‌گرایی

اختلاف دیگری که بین طالبان و داعش هست در مسئله ملی‌گرایی و قوم‌گرایی است؛ آن‌چنان‌که داعش طالبان را متهم می‌کند و طالبان هم تا حدی این را می‌پذیرد این است که فعالیت و عملیات طالبان به افغانستان محصور و محدود می‌شود و هیچ عملیاتی بیرون از

مرزهای افغانستان انجام می‌دهند و تمام هدفش فقط افغانستان هست؛ اما داعش چه در دوره‌ای که در تمکن قرار داشت و جهان را به دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌کرد تمام دارالکفر میدان عملیات داعش بود و در مناطق مختلف جهان مثل ایران، اروپا، آمریکا، کشورهای آفریقایی، افغانستان و... عملیات انجام می‌دهند؛ اما امارت اسلامی افغانستان یا طالبان عقیده‌ای نسبت به این مسئله ندارند چراکه هدف اصلی خودش را فقط افغانستان قرار داده و این مسئله را داعشی‌ها به‌عنوان ملی‌گرایی و قوم‌گرایی طالبان به قومیت پشتون در نظر می‌گیرند و به‌دلیل اینکه ملی‌گرایی و قوم‌گرایی را به نوعی شرک قلمداد می‌کنند طالبان را مشرک قلمداد می‌دانند.

اشتراکات سیاسی طالبان و داعش

۱. قیام مسلحانه

ازجمله اشتراکات سیاسی که بین طالبان و داعش وجود دارد این است که هر دو از گروه‌های اهل سنتی به‌شمار می‌آیند که به برداشتن سلاح و قیام مسلحانه عقیده دارند. در مقابل اینها گروه‌هایی در اهل سنت وجود دارند که برداشتن سلاح را جایز نمی‌دانند؛ بلکه تنها گروه‌های تبلیغی و فکری هستند که به دعوت و تبلیغ بسنده می‌کنند.

۲. ضدیت با دموکراسی

از اشتراکات دیگر این دو جریان مسئله ضدیت با دموکراسی است و آن را شرک قلمداد می‌کنند. طالبان در حال حاضر موافق دموکراسی نیستند و در آینده هم ممکن است به همین شیوه خودشان پایبند باشند. فعلاً که در اعلام دولت کاملاً مخالف با اصول دموکراسی عمل کردند؛ پس ضدیت با دموکراسی هم می‌تواند یکی از عوامل اشتراک بین داعش و طالبان باشد.

۳. حاکمیت شریعت

مسئله مشترک دیگر بین این دو جریان حاکمیت شریعت است؛ هر دوی این گروه‌ها مدعی هستند که می‌خواهند شریعت را حاکم کنند و یکی از مهم‌ترین اهداف و در واقع فلسفه وجودی خودشان را حاکمیت شریعت می‌دانند. می‌خواهند شریعت را در مناطقی که تحت سیطره‌شان است، حاکمیت ببخشند.



۴. جواز عملیات استشهادی و انتحاری

از اشتراکات دیگر این دو گروه جواز عملیات استشهادی و انتحاری است. برخی از گروه‌های جهادی اهل سنت عملیات انتحاری را مشروع نمی‌دانند؛ مثلاً گروه‌های نزدیک به اخوان المسلمین مثل احرار الشام در دوره‌ای که در سوریه بودند به دلیل رساله‌هایی که وجود داشت اقدام به کشتن به صورت مستقیم در قبال دشمن را حرام می‌دانستند؛ ولی داعش این را حلال می‌دانست؛ بلکه بزرگ‌ترین جهاد قلمداد می‌کرد همین‌طور جبهة النصرة و گروه‌های دیگر و طالبان هم این‌گونه عملیات‌های انتحاری را مشروع قلمداد می‌کنند همین‌طور عملیات‌های حماسی که ترکیبی است بین عملیات انتحاری و عملیات غیرانتحاری به این معنا که پیکار جو می‌رود داخل مرکزی و با سلاحی که دارد با دشمن می‌جنگد و زمانی که فشنگ‌هایش تمام می‌شود، جلیقه انفجاری همراه خود را منفجر می‌کند که این‌گونه عملیات‌ها هم در میان داعشی‌ها رایج است و طالبان نیز پیش از تمکن در افغانستان به این‌گونه عملیات‌ها می‌پرداختند.

پی‌نوشت

- [۱]. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری (الجامع الصحیح المختصر)، تحقیق: د. مصطفی دیب البغا، چاپ سوم، بیروت: دار ابن کثیر الیمامة، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، ج ۳، ص ۱۳۴۱.
- [۲]. ابومنصور، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، چاپ دوم، بیروت: دارالوفاق الجدیدة، ۱۹۷۷م، ص ۱۳.
- [۳]. عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدة القاری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲، ص ۱۷۱.
- [۴]. نووی، محی‌الدین یحیی بن شرف، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، ج ۱۱، ص ۹۰.
- [۵]. عمدة القاری، ج ۲، ص ۱۷۱.



Response to Wahhabi Skepticism about Permission to Cursing

Mehdi Mohammadzadeh Bani Tarfi, Qasem Mohammadzadeh, Mohammad Amin Madhushi Mazraei

Abstract

Jurisprudential permission to curse or not is one of the most important and dubious issues that has been discussed throughout the history of Islam. Even, how much blood has been shed under this pretext and many people have been persecuted for blasphemy and cursing others. The present study has investigated the issue of curses in Islam and the Shiite religion (from the perspective of the Holy Quran and narrations) using a descriptive-analytical method and a library study.

As a result, cursing is permissible for some sinners, but swearing is not allowed under any circumstances. It is forbidden according to Sharia because swearing and cursing pits Muslims against each other and causes bloodshed between them. It is also necessary for Muslims to respect each other and to exercise restraint, because the enemies of Islam seek to divide them.

The Shiites have no right to curse the companions of the Prophet (PBUH) on the pretext that disavowal is necessary for others, and the Sunnis should not follow this disgusting method by claiming that the Shiites are heretics.

Keywords: Curse, Shiite religion, Permission, Wahhabism, Salafism.

Criticism of Skepticism about the Need for the Iranian Prophet to be Persianan

Hamid Karimi, Hamidullah Rafiei Zaboli

Abstract

God says in the Holy Qur'an, "And We did not send any messenger except [speaking] in the language of his people to state clearly for them". Accordingly, some have said that the prophet of Iranians and Persian speakers should be Persian and so he is none other than Zarathustra! This question has been answered in two stages by descriptive-analytical method and by library study method.

In the first stage, the claim that according to the Holy Qur'an, Iranians should follow the religion of Zoroaster, is criticized and the universality of Islam and its reasons are mentioned. Then, the Holy Qur'an and the teachings of Islam do not imply this claim and it is proved that no religion may be followed today despite Islam.

In the second stage, the origin and validity of Zoroastrianism have been investigated and it has been concluded that this religion is not a complete and suitable religion for Iranians and Persian speakers, rather, in some cases, it has been unacceptable. Even following the current Zoroastrians is contrary to the teachings of the same religion. Since, according to the teachings of Zoroaster, Zoroastrians must follow the religion that he announced after him.

Keywords: Zoroastrianism, Persian-speakers, Islam, the prophet of the Iranians.





Critique of Quranic Evidence of Religious Pluralism

Meysam Foroughi

Abstract

Religious pluralism is a theory that seeks to interpret and explain the plurality and diversity of different religions. Pluralists believe that legitimacy, and consequently salvation, is not limited to one religion, rather, all religions may have legitimacy and save their followers. One of the sources they have cited to prove their claim is the some verses of the Holy Qur'an. They are verses that consider the truth of religion as submission to God, introduce the faith and righteous deeds as the cause of salvation, point to the existence of different laws for different nations, and seem to have somehow accepted their existence or legitimacy.

In this study, with a descriptive-analytical method and according to the general rules of interpretation of texts, the weakness of the citation of pluralists and the lack of implication of these verses on their claim have been explained. These rules include paying attention to the continuity and semantic connection of the verses of the Holy Quran with each other, paying attention to their status, paying attention to the authentic narrations in the commentary, and not objecting to the interpretation of the text with definite rational principles.

Keywords: Religious Pluralism, righteousness, salvation, redemption.

Investigating the Idea of the Contradiction between the Scientific Propositions of the Holy Quran and the Data of Experimental Sciences

Hassan Reza Rezaei, Farajallah Abbasi, Mohammad Kazem Hosseini Kouhsarisanlou

Abstract

The discourse of science and religion and the relationship or non-relationship of the two has a long history and has had pros and cons among scientists in every age. The present study examines Dr. Jafar Nekounam's theory about the Holy Qur'an's opposition to science. He claims that the scientific propositions of the Holy Qur'an are in contradiction with the experimental sciences and have been adapted from some fantasies and superstitions of the contemporary Arabs of the revelation of the Holy Quran.

The present study has been compiled with a descriptive-analytical method based on library sources and with a comparative interpretation approach (Holy Quran and experimental sciences) with the aim of understanding the relationship between the Holy Quran and experimental sciences (as well as resolving the conflict between them).

According to the results of the narrated and rational arguments, the Holy Qur'an does not contain false and superstitious teachings, but due to the shortness of the words and the greatness of the meanings, sometimes the misinterpretations of some people have caused suspicions.

It seems that the results of experimental science data in the Holy Quran should be examined according to the appropriate methodology. Correspondingly, the verses focused on scientific propositions should be interpreted with certain scientific data (and not pseudo-scientific claims). This study examines their suspicions about the lack of scientific miracles about phenomena such as the rising sun and the seven heavens.

Keywords: Experimental sciences, Culture of the time, Holy Quran, Contradiction.





Explanation the Wisdom of Restricting the Range of Freedoms in Islamic Sharia

Ahmad Reza Dardashti, Ramadan Ali Hassani

Abstract

Freedom has always been one of the needs and aspirations of human beings; On the other hand, a healthy and normal human life is not possible without being social, without absolute freedom being restricted by law. However, one of the skeptics of the opposition against Islam and other divine religions is that religion limits human desires and instincts.

In this research, with a descriptive-analytical method and a brief explanation of the origin and position of the Islamic sharia in the social system, some of the wisdoms of Islamic jurisprudential and moral rules, including the protection of interests along with the flourishing of human nature have been explained. These aspects of wisdom include the protection of human interests, the flourishing of nature, and the preparation and consideration of human beings for their higher needs.

Keywords: Islamic Sharia, freedom, happiness, hierarchy of needs, human interests.

Table of Content

The Most Important Strategies for Responding to Skepticism Ayatollah Alireza A'rafi.....	7
Explanation the Wisdom of Restricting the Range of Freedoms in Islamic Sharia Ahmad Reza Dardashti, Ramadan Ali Hassani.....	15
Investigating the Idea of the Contradiction between the Scientific Propositions of the Holy Quran and the Data of Experimental Sciences Hassan Reza Rezaei, Farajallah Abbasi, Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari	29
Critique of Quranic Evidence of Religious Pluralism Meysam Foroughi.....	51
Criticism of Skepticism about the Need for the Iranian Prophet to be Persian Hamid Karimi, Hamidullah Rafiei Zaboli.....	65
Response to Wahhabi Skepticism about Permission to Cursing Mehdi Mohammadzadeh Bani Tarfi, Qasem Mohammadzadeh, Mohammad AminMadhushi Mazraei.....	89
Taliban and ISIS, Commonalities and Differences / A meeting Sayyed Mahdi Alizadeh Mousavi, Mahdi Farmanian, Yasser Qazvini Haeri	115



Pasokh Specialized Academic Quarterly

Volume 6, Issue 23, Autumn 2021

License Owner: The Center for Studying and Answering Doubts

Managing Editor: Mohammad Baqer Pour Amini

Editor in Chief: Hamid Karimi

Executive Director: Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari

Page Setup: Sajjad Naseri

Editorial Board (in alphabetical order).

Abul Hasan Baktash

Department Head of Politics and Society at the Center for Studying and Answering Misconceptions (CSAM).

Muhammad Baqir Pur Amini

Assistant Professor at Research Institute for Islamic Culture and Thought

Amir Ali Hasanlu

Department Head of History at CSAM

Ahmad Reza Dardashti

Director of the Department of Misconception Analysis at CSAM

Seyed Mostafa Daryabari

Research Deputy at the Centre for Studying and Answering Misconceptions (CSAM).

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor at Al-Mustafa International University

Hasan Reza Rezaei

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Hassan Rezaeimehr

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Hamid Karimi

Associate Professor at Iran University of Science & Technology

Hassan Mo'alemi

Associate Professor at Baqir al-'Ulum University

Address

Qom, Sadouq Avenue, Ayatollah Shahid Sadouqi Complex, Phase 3, the Center for Studying and Answering Doubts (Islamic Seminaries).

Tel: 025-32923251 Fax: 025-32940177 Mail Box: 37185-4466

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.

