



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال چهارم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۳۹۸



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حامد براتی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطو: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضانژاد: دانشیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

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

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه‌الله شهید صدوقی (ع)، فاز ۳،

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

تلفن: ۳۲۹۳۳۲۵۱ - ۰۲۵ ♦ دورنگار: ۳۲۹۴۰۱۷۷ - ۰۲۵ ♦ صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

❦ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مآخذ بلا مانع است ❦

فراخوان

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



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

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

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

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله. پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال / نمودار / جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند. (ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

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

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

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

(ج) نکات مهم:

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

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

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

ظرفیت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی اربعین و آسیب‌شناسی آن	
گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی میرزایی.....	۷
بررسی فقهی - حقوقی مجازات در ملأعام	
محسن هنرجو.....	۳۷
منافع ملی و مصالح امت اسلامی	
ابوالحسن بکتاش.....	۵۷
دکترین سیاسی مکتب نجف	
سیدروح‌الله لطیفی.....	۷۱
بررسی و نقد انگاره اهل سنت در عدم پایبندی شیعه به قرآن و تفسیر	
عبدالله لطفی.....	۹۹
واکاوی و نقد شبهه امکان تحریف در قرآن	
محمدهاشم زمانی.....	۱۲۱
نقد تاریخ نگارانه ادعای جنایت اعراب در جریان فتوحات ایران	
یدالله حاجی‌زاده.....	۱۴۱

ظرفیت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی اربعین و آسیب‌شناسی آن

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی میرزایی*

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی میرزایی متولد ۱۳۵۰ می‌باشند. ایشان در سال ۱۳۶۷ وارد حوزه علمیه قم و سپس تحصیلاتشان را در مقاطع مختلف حوزوی ادامه دادند و از محضر آیات عظام و علمای اعلام بهره بردند. ایشان مدیر و مؤسس حوزه اهل‌البيت (علیهم‌السلام) و مرکز ثقلین در کشور نیجریه در سال ۱۳۷۳ به مدت ۴ سال؛ همچنین مدیر حوزه علمیه الرسول الاکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و الزهرا (علیها‌السلام) و سردبیری مجله علمی پژوهشی الحیاة الطیبة در لبنان از ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۵؛ و نیز مدیر مرکز تحقیقاتی تمدنی الحضارة در لبنان از سال ۱۳۸۲ تا ۱۳۸۶ بوده‌اند و هم‌اکنون عضو هیئت علمی و رئیس اندیشکده جامعه المصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌باشند. وی در سال ۱۳۹۶ از دانشگاه ادیان و مذاهب، موفق به اخذ مدرک دکتری مذاهب کلامی شدند، علاوه بر این، موفق به تألیف ده کتاب و یک صد مقاله به زبان عربی و فارسی بوده که کتاب مرجعية القرآن المعرفية به زبان عربی و فرهنگ اصطلاحات معاصر (عربی به فارسی) از جمله آثار ایشان است.

مجله پاسخ: در خدمت دکتر میرزایی، استاد دانشگاه، محقق و تحلیل‌گر مسائل فرهنگی هستیم. موضوع گفتگوی ما زیارت و پیاده روی اربعین است. ضمن خوش آمدگویی خدمت جنابعالی، از اینکه وقت خود را در اختیار مجله پاسخ گذاشته‌اید سپاسگزارم. در آغاز گفت‌وگو به منظور سیر منطقی بحث از این پرسش شروع می‌کنم که اصل زیارت در فرهنگ اسلامی چه جایگاهی دارد؟ آیا می‌توان ریشه این رفتار فرهنگی را در متون دینی و سیره پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، امامان (علیهم‌السلام) و صحابه یافت؟

*. دکتری مذاهب کلامی و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)؛ tamaddon.islamy@gmail.com



♦ اگر مسئله اهمیت شبهه‌های جریان‌های سلفی و وهابی و نفوذ این شبهات در میان شیعیان نبود، شاید چنین پرسشی را اصلاً مطرح نمی‌کردیم. در ابتدا لازم است به چند نکته تأکید کنیم. اولاً خود زیارت یک بار معنوی و روحی و تأثیرگذار در مایه‌های اخلاقی زائر دارد. این اختصاصی به زیارت ائمه علیهم‌السلام ندارد شما هر انسان والایی را زیارت کنید، از نظر روحی و معنوی دست خالی بر نمی‌گردید. هم‌نشینی با اولیاء خدا در هر سطح باشد، نتیجه بخش است و انسان، احساس سرمستی و شادی و انبساط روحی می‌کند. این نیاز به استدلال ندارد و روشن و مبرهن است. وقتی که ما صحبت از زیارت اولیای الهی و انبیاء و بزرگان می‌کنیم، به طریق اولی عمیق‌تر و ماندگارتر و تأثیرگذارتر است. در طول تاریخ قبور بزرگان، محل زیارت بوده اگر از قبر خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شروع بکنید می‌بینید که اهل بیت علیهم‌السلام و حضرت فاطمه علیها‌السلام و حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام و دیگران چگونه قبر حضرت را زیارت می‌کردند؛ قبر یک خاصیتی دارد، مخصوصاً قبور اولیاءالله و در آن عتبه بزرگان دین و ائمه دین، که محل تجلی نور الهی و حضور ملائکه مقرب خدا می‌باشد؛ حتی قبور اهالی مردم و خاندان و رفتگان آنها نیز محل رفت و آمد و زیارت بوده است و این حضور و دیدار با اهل قبور در طول تاریخ مستمراً اتفاق افتاده است. منتهی غالب زیارت قبور در بین مؤمنان، به خاطر ارسال ثواب سوره فاتحه بوده و کمتر با انگیزه برکات بوده است. به معنای دقیق کلمه اولیاءالله، وسائل الهی برای قرب بودند، یعنی مصداق‌های اکمل ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (مائده: ۳۵) می‌باشند. این‌ها به‌عنوان دروازه‌ها و مداخل اصلی نزول برکات الهی‌اند. در نتیجه یک خصوصیتی در زیارت قبور بزرگان و ائمه علیهم‌السلام مشاهده می‌شود. بنابراین اصل زیارت، در ارتباط با روح و جان انسان‌ها، فلسفه‌های متعدد دارد؛ از جمله عهد و میثاقی که انسان به نوعی مدام در سایه این زیارت‌ها وضعیت خود را بازبینی می‌کند. البته این صورت مطلوب زیارت است و اینگونه نیست که هر کسی که زیارت می‌کند با این نگاه و رویکرد زیارت بکند. خیلی از اشخاص زیارت را از روی عادت و احساس انجام می‌دهند هرچند این هم بد نیست اما فلسفه زیارت نیست. لذا اگر گاهی به فلسفه زیارت داشته باشیم، زیارت نوعی تلاقی روحی و معرفتی با مزار و با



کسی که به دیدار و زیارتش می‌رویم، است. زیارت، به معنی نقطه‌عالی و افق دور در بصیرت انسان است. شما وقتی از اسوه حسنه که در قرآن کریم، از پیامبر ﷺ به اسوه تعبیر شده، زیارت می‌کنید. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب: ۲۱) از آن نمونه‌عالی که قرار است مستقیماً قبله عملی در زندگی شما باشد زیارت می‌کنی. به تعبیری تو فردای خودت را زیارت می‌کنی! مسیر رو به آینده‌تان را زیارت می‌کنی! ما قرار است حسینی زندگی کنیم و به سمت امام حسین ﷺ، زندگی بکنیم. نقطه‌اوج حرکت جهادی ما همین نقطه‌ای است که زیارتش می‌کنیم. این یک نوع نگاه آینده‌نگرانه و دور اندیشانه است و یک تفسیر وجودی از زیارت است و وقتی انسان زیارت می‌کند دنبال تجارت نیست. خط سیر طبیعی زندگی خودش را سیر می‌کند، انگار نقشه‌ای در پیش روی اوست و به آن سمت حرکت می‌کند؛ یعنی ای اباعبدالله ﷺ من می‌خواهم، پا جای پایي که شما گذاشتید بگذارم و در مسیری پا بگذارم که شما حرکت کردید! به گونه‌ای برائت جویی کنم، ولایت‌گری کنم و ولایت بپذیرم و ولایت را مبنا قرار بدهم که شما حرکت کردید! و حرب و سلم برای تو باشد و به خاطر شما و در راه شما و معطوف به اراده شما، زندگی کنم! بجنگم و کارزار کنم و با سبک زندگی حسینی، مسالمت کنم و سفیر و رسول صلح و آرامش و منطق و عقلانیت و انسانیت و آزادی باشم. همه این‌ها، در زیارت وجود دارد. یعنی وقتی به زیارت اربعین می‌روید یا هر وقت و هر زیارتی، ما همه این‌ها را باید داشته باشیم. البته این‌ها و هزاران برابر این حرف‌ها چیزهایی نیست که همه داشته باشند. باید کتاب نوشت و ادبیات‌های کودکانه و عامیانه و متخصصانه تولید کرد. البته این موارد که ذکر می‌کنیم، عناوین کلی و سر فصل‌های فلسفه‌های زیارت است. بُعد دیگر آن، اجتماعی - سیاسی است. در زیارت، چه در اربعین و غیر اربعین فرقی نمی‌کند، اما این بُعد و اراده نیز پشت همه تأکیدات در زیارت بوده است، که جامعه حق‌مدار، چه شیعه و چه غیر شیعه - چون واقعاً غیر شیعه، هم می‌توانند در این جامعه جا بگیرند - جامعه طرفدار حق و الهی و جامعه صراط المستقیم، باید نقطه‌کانونی داشته باشند؛ یعنی این اجتماعیت، الهی تشکیل می‌شود. الان هیچ گاه در زیارت اربعین، مسئله اصلی ما این



نیست که ما و شما با هم باشیم. مسئله اصلی امام حسین علیه السلام و این منطق است؛ لکن این با هم بودن و این اجتماعیت و این تشکل کلان بشری شکل می‌گیرد؛ حال در هر سطحی که می‌توانیم از سطح یک کاروان خانوادگی همراه هم و به سمت امام حسین علیه السلام حرکت کردن را شروع کنیم، تا یک حرکت جهانی و امت و تمدن.

نکته دیگر اینکه، زیارت از قدیم، اصلش ثابت شده است. تاریخ زیارت‌های بزرگان اسلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و از ائمه علیهم السلام را نقل می‌کند، منتهی نکته کلیدی که وجود دارد، این است که ما بدون توجه به شرائط ائمه علیهم السلام، نباید سیره ائمه علیهم السلام را خوانش کنیم؛ یعنی اگر از ائمه علیهم السلام اخباری را دال بر پیاده روی یا زیارت در اربعین در دسترس نیست این دلیل نیست که این کار را نمی‌کردند. به دو دلیل نباید به دنبال انبوه متن روایی بود؛ به دو دلیل اساسی: دلیل اول این هست که ما باید اینقدر متوجه باشیم، وقتی که ائمه علیهم السلام جامعه بشری را به یک امر خیری دعوت می‌کنند، خودشان در آن امر پیشرو هستند؛ یعنی امکان ندارد که ائمه خودشان به شیعیان بگویند که به زیارت امام حسین علیه السلام بروید با این همه ثواب و این عظمت که خدای متعال این حادثه را برای جبرئیل و جبرئیل برای آدم تا خاتم فرموده است. اهل سنت این روایات را از ائمه سلمه نقل کردند، چنین حادثه‌ای که فرازمان و مکان و کاملاً ملکوتی است، یک وقت امام به همه می‌گوید این کار را انجام دهید، به طور حتم خودشان این کار را می‌کند. بنابراین نباید فراموش کنیم که ائمه علیهم السلام ما را به یک عظمتی فراخواندند. دلیل دوم، شرایط خاص، پیچیده و امنیتی و قهر و اختناق آمیز دوران اموی و عباسی است. شما می‌دانید که جریان امویت نیاز به تحلیل ندارد و روشن است که نمی‌گذاشت جریان امام حسین علیه السلام و زیارت ایشان، در آن شرایط به صورت علنی انجام شود؛ ولی ائمه علیهم السلام، قبور همدیگر را می‌شناختند و می‌دانستند. مثلاً قبر حضرت فاطمه علیها السلام برای ما مخفی است؛ لکن قطعاً امام می‌بیند و سر قبر حضرت می‌رود، ولی به روشی که باعث تحریک و به هم‌ریختگی وضعیت اجتماعی، سیاسی و امنیتی خودشان نشود. در تقیه همه چیز در یک منطق خاص خودش قرار می‌گیرد، زندگی تقیه‌مند یا تقیه‌ای، یک سبک زندگی خاصی می‌باشد. این مسئله مهم است که ائمه علیهم السلام ما این کارها را می‌کردند. در دوران اموی شرایط روشن است و در دوران



عباسی، نیز معروف است که بارها، قبر اباعبدالله علیه السلام را چه کینه ورزانه و چه توطئه‌گرایانه، به آب بستند و می‌خواستند نابود کنند، گاهی سال‌ها کسی نمی‌دانست که قبر حضرت کجاست؛ البته خود ائمه علیهم السلام می‌دانستند. در نتیجه شرایط ائمه علیهم السلام مانند دوران ما نبوده که براحتی سر قبر امام حسین علیه السلام برویم و زیارت کنیم. ما باید یک مقداری در جستجوی روایات، ملتفت این خصوصیت‌ها و شرایط باشیم. اما زیارت اباعبدالله علیه السلام خاص است؛ یعنی هیچ زیارتی مثل زیارت اباعبدالله علیه السلام اینگونه تأکید نشده است.

مجله پاسخ: می‌خواهم یک مقدار به خود بحث اربعین بپردازیم. به اصطلاح اصل زیارت که چنانکه فرمودید در روایات ما و سیره عموم مسلمان‌ها بوده و الان هم اهل سنت به قبور پیشوایان خود می‌روند و چیزی نیست که بشود آن را انکار کرد. جز وهابی‌ها، که آن‌ها با یک مشی عملی و نظری خاصی به این قضیه نگاه می‌کنند. آنچه که در دوران ما مهم است این نکته است که بحث زیارت اربعین و پیاده روی اربعین، یک شکوه و جلوه خاصی پیدا کرده است. ظاهراً در گذشته بین عراقی‌ها هم زیارت اربعین بوده؛ اما نه به این شکل و با این هیبت و این جلوه‌ای که در سال‌های اخیر اتفاق افتاد و در اکثر نقاط جهان می‌آیند و در این پیاده روی شرکت می‌کنند و شرایط جدیدی را ایجاد کرده‌اند. لذا سوالات و شبهاتی هم که در برخی رسانه‌ها بویژه رسانه‌های اهل سنت در شبکه‌های ماهواره‌ای وجود دارد که به ابعاد مختلف این مسئله توجه کردند و نکاتی را مطرح کردند که جای تأمل دارد. اولین بحث این است که این واژه اربعین از کجا پیدا شده است؟ و می‌گویند که این واژه اربعین به‌عنوان یک نماد زبانی، به اصطلاح، یک امر جعلی است و هیچ ریشه دینی و فرهنگی ندارد و این شکل، ساخته تاریخی است. حالا چه کسی این را ساخته و بعد شیوع پیدا کرده است، باز نکته دیگری است. می‌خواستم بدانم که این واژه اربعین آیا تبار فرهنگی دارد یا در اسلام و در فرهنگ شیعی ریشه دارد و اگر هست کارکردهای نظری و عملی این نماد چیست؟ می‌توانیم این جریان را استناد به قرآن و روایت بدهیم و بعد بگوییم که در نزد امامان ما و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روی این واژه اربعین و عدد اربعین توجه داشتند و در آن سری وجود داشته است یا نه؟

♦ بدون تردید، مسئله نمادین با مسئله اسرار داشتن متفاوت است. نمادین یک بحث فرمیک است؛ یعنی شکلی و سوری. لکن مسئله اسرار اینگونه نیست. اسرار لایه‌های



پنهان و تأثیرگذار است. علماء، در خصوص اعداد و مخصوصاً عدد اربعین و عدد هفت زیاد تحلیل کردند، شما مطمئن باشید که اربعین و عدد چهل، یک سری است. انسان در ۴۰ سالگی طبق ده‌ها روایت، به یک پختگی خاصی می‌رسد. انسان در روز چهلیم لیاقت این را پیدا می‌کند که محل تجلی و نفخ روح قرار بگیرد. حضرت موسی علیه السلام یک موعده چهل روزه دارد. در بحث‌های عرفانی، صحبت از سرّ اخلاص چهل روزه بسیار شده است. علماء همین را تعمیم دادند، آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (شیخ تاج‌الدین، محمدبن حیدر شعیری، جامع الأخبار، ج ۱، ص ۹۴) این به یک مطلبی به نام چله نشینی تبدیل شد؛ یعنی معلوم شده که چهل در عالم معنا، اوج پختگی است. ما باید اقرار بکنیم که اطلاع از سرّ این امور و چرایی این‌ها نداریم؛ مثل حروف مقطعه قرآن که ائمه علیهم السلام می‌فرمایند: اسرار ی بین خدای متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ ولی در هر صورت اربعین تا دلتان بخواهد در متون و تراث اسلامی مصداق دارد. بی‌جهت نیست که عالمان ما و اساتید اخلاق به‌عنوان یک سنت اربعین حدیث نوشتند. مانند حضرت امام رحمته الله و شیخ بهایی و خیلی‌های دیگر.

مجله پاسخ: روایتی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ حَفِظَ مِنْ أَمْتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا» (شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۳۷)، هم وجود دارد؟

♦ بله، اربعین حدیث، هم که معلوم است. اصلاً اربعین حدیث‌ها را به خاطر این می‌نویسند. به هر حال عدد اربعین و شماره اربعین، یکی از اعداد مورد توجه است. بعضی از علماء، روایاتی که به نوعی اعداد در آن به کار برده شده است را جمع‌آوری کرده‌اند، که باید مورد توجه باشد، مثلاً کسی که باید فلان کار را بکند و بهتر است پنج بار آن را انجام دهد تا به نتیجه برسد، یا اعداد هفت یا چهل یا دوازده! خلاصه اینکه اصولش اصول مستحکم و روایی، موجود است. منتهی یک نکته هم عرض کنم، ببینید ما خیلی نباید روی این اعداد توجهی بکنیم. ممکن است که این اعداد نشان دهنده سطحی از کم و کیف یک عمل باشد. معمول انسان‌ها با مرور چهل حدیث اساسی یک تحولی در آن‌ها پیدا بشود؛ یعنی ناظر به وجودشناسی و بعد انتولوژیک روحی انسان‌ها باشد که وقتی می‌گوییم انسان‌ها در چهل سالگی پخته می‌شوند، ممکن است کسی در سی سالگی پخته شود، بالاخره پیامبر صلی الله علیه و آله که در چهل سالگی



پخته نشده است. پیامبر ﷺ در اوج‌هایی بودند که ممکن است انسان‌های عادی در چهل سالگی به او نرسند. ممکن است یک امامی در چهل سالگی عمرش به او نرسد. نمی‌شود که بگوییم او پخته نشده است. ممکن است که یک ولی الله‌ای در سی سالگی از دنیا برود و در اوج اوج پختگی‌اش هم بوده، ولی فرم انسان‌های معمولی در سن چهل سالگی، بر اثر تجربه و احتکاک با مکاتب فکری اساتید و بزرگان و نهادهای آموزشی و تربیتی و...، پخته می‌شوند. ممکن است یک همچنین معنایی داشته باشند. بهتر است، خیلی وارد عمق این اعداد نشویم، اما اصولش در متون ما زیاد است. برای بحث اربعین، باز ما دلیل خاص هم داریم. اما عین کلمه «زیارت اربعین» در یکی دو تا روایت داریم.

مجله پاسخ: گفته می‌شود که ما اگر اصل زیارت را که به عنوان چیزی که در روایات شیعه و سنی وجود دارد، بپذیریم و سیره متشرعان شیعه به این صورت بوده که چه در زمان حیات‌شان و چه در زمان ممات‌شان به زیارت اولیاء خدا می‌رفتند، اما اینکه ما یک زیارت خاص را در یک زمان خاصی و آثار خاصی برای آن زیارت در نظر بگیریم، حتماً یک پایه و اساس شرعی و دینی نیاز دارد؛ یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم در فلان روز و فلان ساعت بروید که فلان آثار را دارد. این نیاز به مستند شرعی دارد. حالا آنچه به صورت معمول به عنوان مستند شرعی مطرح می‌شود دو تا چیز است. یکی آنچه مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار مطرح می‌کند، یعنی موضوع «تأسی به جابر بن عبدالله انصاری»، و یکی هم روایتی که مرحوم شیخ طوسی در تهذیب از امام حسن عسکری علیه السلام نقل کرده که «عَلَامَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ...» که یکی زیارت اربعین است. مستند اول که شرعی نیست چون جابر بن عبدالله انصاری، معصوم نیست تا عملش حجت باشد، از طرفی روایتی که در تهذیب الاحکام نقل شده آن هم مرسل است و این مستندها چنان قوی و معتبر نیستند تا بتوان حرکت عظیمی مثل پیاده روی اربعین را براساس آن بنا نهاد. حال پرسش این است که آیا مستندات زیارت اربعین و اینکه ما این چنین حرکتی را پایه‌گذاری کنیم، مستندات دیگری هم دارد؟ آیا می‌توانیم این حرکت را به دلائل عامی که در قرآن و سنت است، مستند کنیم؟

♦ بنده با یک نگاه آسیب‌شناسانه به مسئله روایت‌خواهی برای هر کاری نگاه می‌کنم؛ یعنی این را یک آسیب می‌دانم، که بخواهیم برای هر کار خوبی، روایت خاص و



روایتی مستقیم و نه روایت عام، به آن اشاره بکند. آسیب در اینجا این است که یک نفر بخواهد به استناد روایات، کاری را انجام بدهد. اینکه چون ائمه علیهم السلام دستور داده‌اند که اربعین زیارت کنید، زیارت می‌کنیم و به استناد این باشد. به طور طبیعی شما باید ببینید، استناد شما ضعیف است و خبر، خبر واحد است و خبر واحد صحیح نیست و منابع اصلی ما نقل نکردند، در نتیجه دیگر به زیارت اربعین نرویم! ولی این طور نیست. آیا در اینکه زیارت امام حسین علیه السلام در هر زمانی که بتوان زیارت کرد، مستحب است، شکی هست یا نه؟ هیچ وقت در تمام طول سال، در تمام روزها، استحباب زیارت امام حسین علیه السلام قابل اسقاط نیست. اما شاید برای شخص شما، در شرایط خاصی، زیارت امام حسین علیه السلام حرام باشد. مثلاً من مسئول نجات جان بیماران در بیمارستان هستم کارم را رها کنم. کاری به حالات خاص نداریم؛ اما زیارت امام حسین علیه السلام عنوان مطلقش استحباب دارد و این منافی با این نیست که در بعضی از لحاظ استحباب خاص و تأکید خاص بشود. این‌ها حکم‌های واحد نیستند، مثل واجب و حلال و حرام. بنابراین ما اصل زیارت که مستحب است را یقین داریم. اگر خانوادگی با همدیگر قرار بگذاریم که ما طایفه‌ای هستیم، ایلی هستیم، صد نفریم، برادرها و عموها و عموزاده، در فلان مناسبت جعل بکنیم، بگوییم در آن مناسبت، همه در روز اربعین، به زیارت امام حسین علیه السلام برویم. هیچ اشکالی نیست. این همان «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا» (الکافی، جلد ۵، صفحه ۹) است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود و ائمه علیهم السلام هم گفته‌اند. کسی که سنت حسنه‌ای را قانون‌گذاری و جعل کند، پس می‌شود سنت‌سازی کرد. این خیلی مهم است ما می‌توانیم درباره‌اش کتاب بنویسیم. سنت‌سازی این نیست که سنت یک چیزی باشد که نشود کاری‌اش کرد. یک لایه‌ای از سنت است که مؤمن می‌تواند، سنت بسازد. پیامبر صلی الله علیه و آله سنت ساخت. مؤمن هم می‌تواند سنت بسازد. عالمان دین هم هر کدام می‌توانند سنت بسازند. مثلاً من در یک استانی زندگی می‌کنم عرف آن منطقه را می‌دانم، مطابق عرف آن منطقه یک سنت حسنه می‌گذارم می‌گویم در روز عاشورا، همه خون بدهیم. این یک سنت حسنه است. اصلاً اختیار به ما داده شده که جعل سنت حسنه کنیم. پس این را دقت داشته باشیم که اصل زیارت در همه ايام مستحب است. اربعین یک عدد قدسی است. ما می‌توانیم



بگوییم اربعین، همه امام‌ها برویم، عیبی ندارد و کسی هم که نمی‌رود توبیخ نمی‌کنیم و یک سنت حسنه گذاشتیم. ما می‌توانیم مثلاً ما هر سال، ۷ روز بعد از شهادت فلان امام به زیارت می‌رویم، این مستحب است. شرایط ما و فرهنگ ما و عرف ما بگونه‌ای است که ما این روز را قرار دادیم. ادعا نداریم که حتماً ثواب این روز به خاطر صرف روز بیشتر است. ثواب برای زیارت است و برای اینکه با هم هستیم. این هم خود ثوابی دارد. حالا من اگر روز هفتم را به تنهایی بروم، ممکن است فقط ثواب زیارت نصیبم شود، اما اینکه روزهای دیگر را تأخیر می‌اندازم که با شما و جمعی رهسپار شویم، یک حرکت ایمانی و تکافل و تعاون علی‌الخیر می‌شود و این یک سنت حسنه اجتماعی می‌شود؛ چون خدا خیلی دوست دارد که انسان‌ها به جای اینکه تک‌تک بروند، جمعی بروند. برای همین است که بالای ده نفر نماز گزار دیگر قابلیت نرخ گذاری روی آن نیست. برای اینکه خیلی فرق دارد شما ده نفری به سمت خدا رو کنید یا تنهایی. در قرآن هم اگر دقت کنید همه‌اش صیغه جمع است. «یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا، اتقوا» همه‌اش صیغه جمع است. «یا ایها الانسان» آن را هم گفته اما برای فطرت‌ها و انسان‌شناسی‌های فردی است؛ اما در بحث‌های اجتماعی خطاب‌ها همه خطاب‌های اجتماعی است. پس معلوم است در اجتماعیت ثواب و خیر برکاتی برای جامعه است. منافی است، مثل حج ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (حج: ۲۸) این حج از تمام جهان می‌آیند، کنگره جهانی‌ست و این یک اتفاق بزرگی است. لذا بنده در یکی از این رسانه‌ها گفتم که اربعین باز تولید کنگره حج است. شما اگر دقت کنید، امام حسین (علیه السلام) با شهادت خودش حج را تکمیل کرد؛ چون حج حسینی، ابراهیمی بود و در آن شرایط اجازه تحقق ابراهیمیت در آن ایام نبود. امام (علیه السلام) تکمیلش نمود. کربلا تتمیم الحج بود. این نبود که امام (علیه السلام) حج را رها کرد و به سراغ کار دیگری رفت. واقعاً امام ادامه داد؛ یعنی تتمیم حج بود. وقتی که زیارت مستحب شد، می‌آییم روی بحث اربعین. در بحث اربعین واقعیت این است که یک سنت حسنه‌ای در طول زمان توسط اولیاء دین ایجاد شده، چرا آن را بهم بزنی؟! وقتی که مراجع ما، بزرگان ما، چنین عملی را انجام می‌دادند؟



یک شواهدی هم داریم که البته آن روایاتی که اشاره داشتید به آن خیلی محدود است و روایت خیلی محکم و دارای اعتباری نیستند، ولی روایات اند، مؤیداند، اما یک سنت حسنه‌ای مبتنی بر اصل تزلزل ناپذیری تأکیدی و استحباب زیارت امام حسین علیه السلام هستند. آن اصل است و در آن خللی وارد نمی‌شود، پس اگر ما در روز اربعین هم زیارت کنیم، خللی وارد نمی‌شود، چون آن اصل است. عدد اربعین، یک عدد قدسی دارای اعتبار و اهمیت و دارای رمز و راز خودش است. رفتار عالمان دینی و عرف متشرعه در کنار هم قرار گرفته و یک سنت و عرف عالمان، مجتهدان، مراجع دین و اصحاب ائمه درست شده است و همه این‌ها را کنار هم بگذارید، یک واقعیتی است و بنده می‌توانم بگویم این یک سنت حسنه است، که جمع این‌ها باعث برکت می‌شود. نکته دیگر، اینکه برخی از ابعاد شگرف رضای خدای متعال در اجتماعیت انسان‌هاست. برخی از ثواب‌ها مثل نماز که عرض کردم؛ یعنی ده نفر می‌خواهند نماز را جماعت بخوانند، آن عظمت برای این است که ده نفر با هم‌اند؛ یعنی اگر شما به تنهایی و در اول وقت، نماز بخوانید کجا!! و اینکه ده نفری نماز بخوانید کجا!! این نشان می‌دهد که با هم بودن جامعه اسلامی، موضوعیت دارد. و اگر آسیب‌شناسانه بخواهم نگاه کنم؛ چرا ما از اسلام بعد اجتماعیت را با عظمت و با قدسیّت و با اولویت نگاه نمی‌کنیم؟ چرا ما این را نمی‌دانیم که جامعه و امت اسلامی در هر حادثه‌ای که با هم حرکت جمعی داشته باشند در راستای اهداف اسلامی آن روز می‌شود یوم الله؟! امام رحمته الله که می‌گوید که ۲۲ بهمن از ایام الله است، مگر روز ۲۲ بهمن در سیره بوده یا پیامبر صلی الله علیه و آله، در آن روز تظاهرات می‌کردند؟ هیچ چیز که نبوده است، اینجا درست شد. چرا امام می‌گوید که از ایام الله است؟ چون در این روز حوادث مختلفی به نفع سرنوشت بشریت رغم خورده است. از این طرف شروع کنیم. چرا ما نمی‌توانیم مستحب‌سازی کنیم؟ وقتی که می‌گوید کسی که سنت حسنه درست کند اجر فلان دارد؛ این یعنی مستحب‌سازی، چرا ما فکر می‌کنیم که مستحبات توقیفی‌اند؟ از کجا می‌گوییم؟ مستحبات ارتباط با منافع دنیوی و اخروی انسان مومن دارند. البته عنوان عمومی استحباب، همین روایت «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است که باید یک مصداق‌های جدیدی تولید کرد. لازم نیست که حتماً روایتی

باشد، که آن روایت گفته باشد، باید روز اربعین این کار را بکنید. جامعه ایمانی می‌تواند سبک زندگی مبتنی بر کلیات و اصول مستحبات و احکام اسلامی درست کند و آن رفتار آن‌ها، مطلوبیت درگاه خداوند متعال باشد. مقام معظم رهبری راجع به ۹ دی و مناسبت‌هایی اهمیت قائلند، نه اینکه ۹ دی مهم است، چون اتفاقی مهم در آن روز افتاده است، در ۲۲ بهمن این اتفاق خاص افتاد.

استقبال ملت از حضرت امام رحمه الله استقبال از یک ولی الله، از ایام الله است. وقتی که خداوند متعال راجع به تأکید بر تکافل فرمود: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (مائده: ۲)؛ اصل تعاون، یک عمل مستحب می‌شود و این تعاون را اگر به صور مختلفی و موضوعات مختلفی و زمان مختلفی به آن بدهید، کنش‌های اجتماعی، کنش‌های خانوادگی پدید می‌آید. شما در خانواده‌تان و طایفه‌تان می‌گویید دوشنبه‌های آخر هر ماه، جمع می‌شویم و برای فقرا پول جمع می‌کنیم، یک کتاب دینی بخوانیم یا گذشتگان ما این کارها را می‌کردند و من هم ادامه می‌دهم. شما دنبال روایت برای این نباید باشید.

مجله پاسخ: این باید یک منفعت عقلانی داشته باشد و مخالف با اصول ما نباشد و بدعت در دین نشود و مخالف با یک واجب یا موافق حرامی نباشد؟

♦ بله، در بحث عاشورا، که ده روز اول محرم، اولین روز را اینگونه اسم بگذارید و آن روز فلان و یا اینکه این گونه سینه بزنید، در روایات نداریم. وقتی که حقایق دینی در داخل فرهنگ و جامعه می‌آید، صور متنوع و متعدد پیدا می‌کند. ممکن است شیعیان یک کشوری مانند آرژانتین، این روش سینه زدن ما را کنار بزنند و بگویند ما که نمی‌توانیم به سرمان بزنیم، مثلاً می‌گویند دیوانه‌اند یا نمی‌توانیم گل به بدن مان بمالیم، می‌گویند چه کار کنیم؟ آنچه که در اسلام وجود دارد، این است که برای اباعبدالله علیه السلام مراسم بگذارید و مناسبت داشته باشد و گریه کنید و اشک بریزید، ذکر مصیبت اباعبدالله علیه السلام بکنید و السلام. حال این همان هسته‌ای است که اگر شما حکیمانه رفتار کنید و این هسته را بکارید؛ انقلاب اسلامی ایران از آن بیرون می‌آید. یک کس دیگری همین هسته را می‌کارد و چیز کوچکی بیرون می‌آید که با طوفانی این طرف و آن طرف می‌رود، این یک





هسته است، انسان یک طرف همه ماجراهای دین است. انسان یک ظرف تو خالی که کسی درونش روایت بریزد، نیست. امام علیه السلام یک روایتی می فرمایند، در جهان تحولی درست می کند و همان روایت را بنده می گویم، همان را با تکفیر و فتنه همراه می کنم، بدون اینکه حتی بدانم. مسئله اصلی این است. اربعین امام حسین علیه السلام، زیارتش که هست و اربعینش هم هست، همیشه هم هست و قید هم ندارد و حادثه خاصی است. حالا اینکه یک ملت و یا چند ملت در کنار هم، در چنین حادثه ای شرکت کنند؛ فوق العاده خوب است.

مجله پاسخ: حرکت راهپیمایی اربعین با ابعاد جدیدی که پیدا کرده است حقیقتاً یک حرکت بی نظیر در تاریخ اسلام و تاریخ تشیع است؛ هم برای کشور ما و هم کشور عراق و اصلاً برای جهان اسلام یک پدیده بسیار عجیب و به اصطلاح شگفت انگیز است. ما پدیده دیگر اجتماعی داریم مثل مناسک حج که از اقصی نقاط جهان مسلمان ها می آیند، حالا در گذشته که خیلی کمتر، الان که شرایط خیلی بهتر شده است و ابزارهای جدید و تکنولوژی های جدید وجود دارد. نهایتاً ۳ الی ۴ میلیون نفر، گرد هم جمع می شوند و یک مناسکی را انجام می دهند و از هم جدا می شوند. ما در پیاده روی اربعین و زیارت اربعین می بینیم، قریب به ۲۰ میلیون نفر از اقصی نقاط جهان، در این حرکت و همایش شرکت می کنند. این رویداد مسلماً ابعاد جهانی و بین المللی دارد و می تواند برای کشورهای اسلامی ظرفیت های زیادی را ایجاد کند. ظرفیت های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی و ظرفیت های فرهنگی - معنوی، یک مقدار از این ظرفیت ها صحبت بفرمایید. البته هر کدام که علاقه مند بودید به صورت خاص تر و مفصل تر بپردازید. اگر هم به همه این ابعاد اشاره هایی داشته باشید که این ظرفیت ها چیست و اگر ما این ظرفیت ها را بشناسیم، برای ملت ها و دولت های اسلامی تبیین کنیم، چه اتفاقی روی خواهد داد؟ چه می توان کرد تا این ظرفیت ها به سود جهان اسلام و به سود بشریت استفاده شود؟

♦ ظرفیت های اربعین دو دسته و دو مجموعه ظرفیت هستند، یک مجموعه ظرفیت های مرتبط با حادثه کربلا، امام حسین علیه السلام، عاشورا و این نهضت، در حقیقت این اربعین، یک مناسبتی برای جهان اسلام می شود که بهتر است ظرفیت های حسینی و ظرفیت های عاشورایی را شناسایی کنند. صرف نظر از این که کی هستند؟ چی هستند؟ کجا می آیند؟ چندتا هستند؟ چند میلیون اند؟ نکته در این است که باید در مناسبت



اربعین، یک کنگره جهانی نهضت امام حسین (علیه السلام) تأسیس کنیم. اربعین بزرگ‌ترین منبر بیانی و تبلیغی تاریخ بشریت است، تا جایی که بنده مطالعه کردم ما منبری به عظمت اربعین در تاریخ بشر نداشتیم، این چنین منبری با این تعداد از مخاطبین و شنونده و حضار سراغ ندارم، وقتی که خصائص این حضار را بیان می‌کنید، آن منحصر به فرد بودنش بیشتر جلوه می‌کند. در آن جا نه تنها بزرگ‌ترین جمعیت متراکم در یک زمان هستند؛ بلکه متنوع‌ترین جمعیت هم هستند. ممکن است یک نفر بگوید: بودایی‌ها هم در هندوستان توانستند، جمعیتی ۱۰ الی ۲۰ میلیونی را جمع کنند؛ ولی این یونیک و منحصر به فرد می‌ماند، چون این کاملاً متکثر و متنوع و جهان شمول است. در حالی که آن جهان شمول نیست. آن یک مذهب است. شاید از مذاهب داخل خود کشورشان هم نباشند، یک شاخه‌ای باشد. اگر بحث‌های سیاسی - اجتماعی و تنوع موضوع اضافه کنید، اربعین خصائصی دارد که مناسبت‌ها و جمعیت‌های دیگر هرچه قدر هم زیاد باشند، این خصائص را ندارند. ما نتوانستیم حجتی با ظرفیت‌های اربعین درست کنیم، این باعث تأسف است، باید در جهان بشریت و اسلام به عظمت و هیبت، هیچ کنگره‌ای به تأثیرگذاری حج نرسد، باید این طوری باشد ولی مانعی هست و نگذاشتند در این مجموعه، ظرفیت‌ها، جای خود را پیدا کند. این که ما چگونه باید در پرتو انسان هر زمان؛ یعنی انسانیت هر زمان، دکترین‌های انسان‌ساز و جامعه‌پرداز اباعبدالله (علیه السلام) را بازآفرینی کنیم، یک کار بزرگی است. آیا از یک معاصریت حسینی می‌شود حرف زد؛ یعنی از یک فهم حسین در زمان، فهم حسین برای زمان‌های متعدد و هر زمان خاص، چه کار کنیم که این ظرفیت به عنصر تغییر و تحول بنیادین انسانیت معاصر بی‌انجامد؟ بی‌تردید امام حسین (علیه السلام) به دنبال ارائه یک معماری و ساختن یک بنای سبک زندگی جهانی برای انسان است؛ یعنی امام حسین (علیه السلام)، شاهکارش این است که تمامیت توحید را در تفاسیل و در ابعاد مختلف حرکت خویش، محقق و عملی کرده است. یک نحوه زیستنی است که این جامع و شامل و کامل و فراگیر است و می‌شود به جهان گفت که امام حسین (علیه السلام) و منظومه ارزشی و اخلاقی و علمی حضرت یک مجموعه نجات‌بخش و به نوعی یک الاهیات‌رهای بخش جهانی، قابل استحسان است؛ چون کلمه الاهی و رهایی‌بخش، یک اصطلاح شده، واژه پرکاربرد بوده است. در دنیا، کامل‌ترین الاهیات



رهایی بخشی ما بعد از پیامبر ﷺ و علی ﷺ در حرکت امام حسین ﷺ هست. امام حسین ﷺ، رهایی بخشی می کند؛ انسان را از عقلش، هوای نفس را از جهلش و انسان را از حاکم ظالم.

مجله پاسخ: این جزو آسیب شناسی می باشد؟

♦ دقیقاً، البته آسیب هم نمی خواهم بگویم چون این مراسم به نوعی نوپاست، اما اربعین به عنوان کنگره جهانی که نبوده است. زیارت های فردی بوده است؛ یعنی بزرگانی مثل آیت الله حکیم، آیت الله خویی جمع می شدند، بیست نفر، پنجاه نفر، صد نفر، به زیارت می رفتند. هدف اصلی، بُعد اجتماعی نبود، بلکه معنویت فردی بود، ولی اینکه شما فکر کنید که چشم جهان را پر می کرده و تشکیل دهنده یک ظرفیت امت ساز بوده است، این طور نبوده است. اربعین نیاز به یک راهبری جهانی و راهبردی انسانی دارد. اربعین را باید از قید و بندهای گروه ها و طوائف آزاد کرد؛ یعنی همانطور که در ذیل جریان امام علی ﷺ، مذاهب جهان اسلام، قابلیت بازسازی دارند در واقعه عاشورا نیز این چنین است؛ یعنی می شود نقشه جدیدی از مکاتب فکری در جهان اسلام و جهان بشریت ارائه کرد. تا اینجا بحث مزار و مزار بود. اما در مورد زائر، این جمعیت چند میلیونی که هر کس از یک نقطه ای از جهان، عربستان، مصر، ایران، سودان، پاکستان، از همه جا می آیند، به نوعی می توان گفت، آینه جهان اسلام نما باشد؛ یعنی می تواند طیف و وضعیت جهان اسلام را به ما نشان دهد. چرا؟ برای اینکه تبدیل به یک مناسبت واحد جهان اسلام شده است؛ یعنی پاکستانی، هندی، اروپایی، آمریکایی، لبنانی و سوری، همه در یک روز واحد در یک هفته در چند روز مشخص در این مناسبت شرکت می کنند. این دقیقاً آن لحظه اعلای بهره گیری و استفاده کردن درست و سازنده از این مناسبت، برای جهان اسلام است. شیعه یا غیر شیعی فرقی نمی کند، چون برخی ها می خواهند ادعا کنند که این کنگره جهانی شیعه است، ولی من دوست می دارم که جریان امام حسین ﷺ یک جریان اسلامی تعریف بشود، نه مذهبی و نه شیعی.

مجله پاسخ: بفرمایید چه مؤلفه هایی در سخنان امام حسین ﷺ وجود دارد که حرکت حسینی را بیش از هر چیز اسلامی و انسانی می نمایاند؟

♦ بله، شیعه موضع متأخر از اهل بیت علیهم السلام هستند؛ یعنی اهل بیت داخل شیعه که نمی‌شوند اما شیعه داخل در اهل بیت علیهم السلام می‌شود؛ یعنی در واقع تابع و متبوع‌اند. اهل بیت علیهم السلام ما به معنایی که ما الان می‌گوییم، شیعه که نبودند، آن‌ها ائمة المسلمین و بلکه ائمة البشريت بودند.

مجله پاسخ: چیزی که ما برعکس آن را تعریف می‌کنیم؟

♦ بله، ما تابع آن‌ها شدیم، ما شیعه اهل بیت علیهم السلام شدیم. حالا اهل بیت شیعه چی کسی هستند؟ شیعه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، رسول الله شیعه کی است؟ شیعه خدا است. بنابراین جریان کربلا و جریان امام حسین علیه السلام، جریان نجات جهان اسلام است. خودشان فرمودند که من آمده‌ام همه را امر به معروف کنم؛ یعنی امام حسین علیه السلام امر بالمعروف و ناهی عن المنکر برای اهل سنت هم است. به آن‌ها باید بگوییم: برادران مسلمان، ما یک بزرگواری داریم، که ما و شما در نگه داشتن حرمت برایشان احترام قائل هستیم، با هم می‌گوییم سید شباب اهل‌الجنه، باهم به حرفش گوش بدهیم، چون سنی‌ها برادران و هم‌کیشان و هم‌دینان ما هستند. ما می‌گوییم این امام می‌خواهد امت را اصلاح کند. اصلاً ایشان از ما نیست، ما از او هستیم. امام حسین علیه السلام از ما نیست، از ما شیعه نیست، ما از امام حسین علیه السلام هستیم؛ زیرا ایشان پدر مشترک ماست. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ» (بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۱۱)؛ آن‌ها «آب»، پدر همه ما هستند. علی علیه السلام که تابع شیعه‌هایش نیست، اما ما ابوت آنان را پذیرفتیم. شما هم بپذیرید. این جریان امام حسین علیه السلام می‌تواند عاملی باشد برای اینکه این زوار چند میلیونی، به قول مولانا یک تکیه آینه‌ای که شکسته شده را با خودشان بیاورند، این آینه جهان اسلام را در اربعین تکمیل کنند. این طور نیست که فکر کنیم، ایرانی‌ها یا عراقی‌ها یا پاکستانی‌ها چه می‌گویند بلکه هر کشوری در جهان اسلام، برای خودش جامعه بومی دنیایی و ظرفیت‌هایی دارد که باید بعد از ظرفیت‌شناسی امام حسین علیه السلام، در سایه اربعین ظرفیت‌شناسی انسان معاصر داشته باشیم. الان شیعیان آمریکایی چند نفراند؟ چی کار می‌کنند؟ برای عرضه چه چیزی دارند؟ آنچه که ما برای جهان اسلام، بدنبال آن هستیم، اتفاقی نیست که ایرانی‌ها، به تنهایی باید ایجاد کنند بلکه این اتفاق را همه باید بوجود آورند. اگر حزب الله در لبنان نبود، بنده که تحلیل‌گر سیاسی استراتژیک





جهانی‌ام، نمی‌توانستم در این انقلاب اسلامی دوام محکمی بیاورم. ما در جهان اسلام همه با هم حرکت می‌کنیم. ما اعضای یک نظام واحد با یک پیکره واحد هستیم، ظرفیت تشیع و مسلمان امریکایی و کانادایی و اروپایی، ظرفیت‌های ساده‌ای نیست. اساساً ایرانی‌ها و عراقی‌ها بدون وساطت و میانه‌دار بودن ظرفیت‌های اسلامی شیعی اروپا، قدرت تعامل نرم با اروپا را ندارند. این‌ها پل‌های ارتباطی ادبیات ما با جهان هستند. چنانکه الان ایرانی‌ها نمی‌توانند با این عرب‌ها با جهان عرب رابطه منطقی داشته باشد، به خاطر نبود همین واسطه و استفاده نکردن از این ظرفیت‌هاست. در ایام اربعین، تمام جهان اسلام، با همه بازوها و زاویه‌ها و ضلع‌ها و منشورهایش می‌تواند خودش را نشان دهد. وقتی یک نفر می‌خواهد بفهمد در جهان اسلام چه خبر است؟ می‌گویم امسال اربعین آن‌جا برویم، تا بفهمیم از جهان اسلام چه خبر است. چون آن‌جا. گروه‌هایی بزرگ، از نقاط دور می‌آیند، که حامل پیام‌هایی، تصاویر و حامل نگرانی‌هایی هستند که در قرآن کریم فرمود: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (حج: ۲۸) «تا (در آنجا) بر سر منافع (دنیوی و اخروی بسیار) خود حضور یابند»، این (مَنَافِعَ لَهُمْ) باید در کربلا این اتفاق بی‌افتد. هرکسی می‌آید، اولین اتفاق برایش، شناخت وضعیت جهان اسلام است و آن خیلی اتفاق بزرگی است. بنده ادعاهایم این است که در جهان معاصر، ما همدیگر را نمی‌شناسیم و قطعاً نمی‌توانیم همدیگر را در مکه بشناسیم. ای کاش می‌شد، ولی الان نمی‌شود. چون واقعاً مکه، یک پیچ و خم‌ها و هزینه‌ها و یک استطاعت خاصی می‌خواهد و فشار جهانی بسیار زیاد است و شما باید یک حج تقيه‌ای انجام دهید. نمی‌توانید یک حج ابراهیمی انجام دهید. حج ابراهیمی نه فقط به معنای شعار مرگ بر آمریکا و مرگ بر اسرائیل؛ یعنی شما در آنجا نمی‌توانید راحت یک حرف درست با برادر مسلمان خودت بزنید و با این اتفاقات بشدت برخورد می‌کنند، به شما اجازه نمی‌دهند با رؤسای مجالس نمایندگان، پارلمان‌های کشورهای اسلامی در ایام حج یک همایش برگزار کنید، اجازه نمی‌دهند، آنجا محدودیت است. در جریان اربعین، حالا برای کسانی که صحبت از کنگره جهانی تشیع می‌کنند این کار از آن‌ها بر نمی‌آید. ولی بنده ادعایم این است که اربعین می‌تواند به‌عنوان روز و ایام ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ جهان اسلام باشد. اطلاعی



که آن‌جا بدست رسانه جهان اسلام و خیرخواه باشد و بدنبال تحقق منافع کل جهان اسلام باشد، از جمله منافع، کارکرد فلسفه‌های اصلی حج است. یعنی این خلأ را پر کند! اربعین نمی‌تواند جای حج را بگیرد، چون جایگاه خودش را دارد و این تشبیه در جهان اسلام راجع به بحث حج و اربعین هست و بنده معتقدم باید به این شبهه جواب داد. اصلاً هیچ آدم عاقلی اربعین را به‌عنوان جایگزین حج نمی‌داند. البته وقتی خدای متعال از ما خواسته، مثلاً برائت از مشرکین را انجام دهید و افرادی تا حد توان، آن دستور الهی را مانع شدند و برائت را تعطیل کردند. ما می‌توانیم در جای دیگر جاری کنیم، یکی از بهترین لحظه‌های تحققش در کنار مکه، ظهور برائت، در اینجاست. پس این یک مرحله و یک ظرفیت بزرگ در بین زائران است. البته این مدیریت طوری نباشد که درسال، از پاکستان مثلاً ۱۰۰ هزار پاکستانی یا افغانستانی بیایند. لیکن هیچ کدام از نخبگان فکری‌شان نیایند. از آن طرف ما در این مناسبت، با هماهنگی و مدیریت از بزرگان و نخبگان و شخصیت‌ها مان استفاده کنیم. مثلاً از ۱۰ هزار نخبه فکری شیعیان پاکستان هر سال ۱۰۰ نفرشان بیایند، پس این ظرفیت‌ها، نیاز به یک مدیریت استراتژیک و راهبردی کلان اربعین دارد. این مدیریت می‌تواند در ۲ مدل یا ۳ مدل انجام بگیرد که خودش یک مصاحبه مستقل است. یک مدل مدل مرجعیت دینی است؛ یعنی مراجع قم، نجف، همه کشورهای اسلامی همه یک نهاد مرجعیتی دارند، اینها در یک هماهنگی، این مناسبت را مدیریت کنند. یکی جامعه مدنی نه فقط حوزه بلکه دانشگاه شیعیان اسلام، دانشگاه جهان اسلام و جامع‌های مختلف از همه جا، این‌ها با همدیگر باید مدیریت کنند و یک مسئله مهم، بحث دولتهاست که واقعاً مناسبت اربعین حادثه با عظمتی است، یک حادثه عجیب و غریبی که با شراکت چند کشور، حدود ۵۰ کشورند. حالا اگر برخی اروپایی‌اند و کاری به این‌ها ندارند و صرفاً شهروندان‌شان می‌آیند اما یک سری کشورها مثل ایران، جمعیت قابل توجهی دارند که اگر دولت نبود، این ۳ میلیون، رفت و آمدشان، کشور را مختل می‌کرد. البته دولت ایران و تا حدی هم دولت عراق قویاً پشت ماجرای اربعین است. حالا به دلایل امنیتی و غیره؛ یعنی الان دو تا دولت همکاری و مدیریت می‌کنند. همین دو تا دولت تا این لحظه یک کمیته مشترک در سطح عالی وزارت خانه‌ای دولت ندارند. در حد دیدار و زیارت، تصمیم‌هایی می‌گیرند اما



هنوز ساختار پیدا نکرده‌اند. بنده فکر می‌کنم باید یک نهاد قانونی افغانستانی، پاکستانی و آذربایجانی، که یک نهاد بین‌المللی با مشارکت نهادهای دولتی، برای راهبری این اتفاق بی‌افتد. البته هر سه لایه و مدل با یک منطقی در کنار هم، تقسیم کار شود، دولت‌ها در فلان کارها، کارهای کنسولی امنیتی؛ دولت‌ها هماهنگ باشند. مبادله اطلاعات کنند. بالاخره این مسئله هم مهم است که متأسفانه در برخی، ما را به‌عنوان یک تهدید استراتژیک تلقی می‌کنند و این تهدیدها چون بسیار گسترده است، حضور دولت‌ها برای خنثی کردن این تهدیدها ضروری است. دستگاه‌های مرجعیتی ما می‌توانند وارد عناصر و عنصرهای نرم بشوند، عنصرهای فکری جهان تشیع، همیشه عراقی یا ایرانی بوده است. این فرق دارد تا اینکه یک دفعه همه باهم باشند و همه فرهنگ خاص خودشان را داشته باشند و همه نسبت به فرهنگ خودشان تعصب داشته باشند و همه نسبت به فرهنگ دیگری دافعه داشته باشند؛ یعنی این خیلی مهم است که چکار کنیم، اربعین آرام به سمت برخورد با انحرافات برود.

مجله پاسخ: این بحث مدیریتی یک نیاز شناختی است؟

♦ بله، در حقیقت این حادثه چون خیلی بزرگ است و اگر مدیریت مناسب با این ظرفیت را نداشته باشیم، از دست می‌دهیم. شما می‌دانید مثلاً بنده با ۱۰ نفر کار می‌کنم، یک دفعه به هر دلیلی این ۱۰ نفر، ۱۰۰ هزار نفر شدند. این می‌تواند هم فرصت شود و هم تهدید، هرچه ظرفیت بیشتر شود، امکان لغزش و ریزش هم هست. پس باید یک مدیریت قوی صورت پذیرد. آن مدیریت در سه لایه، لایه مرجعیت، لایه جامعه مدنی اسلامی؛ یعنی امت و لایه دولت؛ که با یک تقسیم کاری می‌توانند این ظرفیت‌ها را مدیریت کنند.

مجله پاسخ: یعنی اینکه یک ستاد عالی این ظرفیت‌ها را مدیریت و شکوفا کند؟

♦ بله، یک ستاد بین‌المللی که مدیریت ظرفیت‌ها، چالش‌ها و تهدیدها را انجام دهد. پس این‌ها ظرفیت‌های مناسبی هستند که تا حد زیادی به عناصری برمی‌گردد که یکی عنصر دین است، که خیلی مهم است. برای هیچ کاری نمی‌توانید این مقدار جمعیت بیاورید، برای هیچ کاری! شما همین ایران، برای مقدس‌ترین مناسبت‌ها و مهم‌ترین مناسبت‌های انقلاب هم نمی‌توانید این جمعیت را بیاورید. این همان اتفاق

مبارکی هست که بودن این‌ها باعث می‌شود، اختلافات مان را حل کنیم، با یکدیگر صحبت کنیم و این عنصر دین و ایدئولوژی و عنصر ایمان است.

مجله پاسخ: همین طور صمیمیت و گفت‌وگو برای رفع کدورت‌ها و شناخت مشترکات بین گروه‌ها و افرادی که به نوعی نگرش و باورهای متفاوتی دارند؛ اینجا ایجاد می‌شود؟ چون مشاهده می‌کنیم، هنرمندان، بازیگران، ورزشکاران، از آن طرف طلبه‌ها و دانشجویان و اصناف مختلف، اصول‌گرا و اصلاح طلب، از طیف‌های مختلف، گاهی خیلی هم متضاد و متفاوت هستند، اینجا یک اشتراکاتی میان خودشان پیدا می‌کنند؟

♦ دقیقاً، در واقع جریان امام حسین (علیه السلام)، یک مغناطیسی است که همه را جذب می‌کند ولی این‌ها را به طرف خودش، جذب می‌کند، نه به طرف همدیگر، ولی وقتی به طرف او می‌رویم، همدیگر را می‌بینیم مثلاً یک اصلاح‌گرا و با یک شخصی که در کشور خودشان با هم فاصله دارند در اینجا - چون امام حسین (علیه السلام) است - با هم می‌روند. اتفاق‌های بزرگی می‌افتد. لذا این شعار (الحسین علیهما السلام یجمعنا) که جهانی شده، شعار ساده‌ای نیست؛ این جمله (الحسین علیهما السلام یجمعنا) یک سرّی است؛ یعنی اگر نبود این ماجرای امام حسین (علیه السلام)، شاید بعد از جنگ ۸ ساله ایران و عراق درگیر می‌شدند. همین الان که داریم مصاحبه می‌کنیم، شرائط عراق در کینه‌ورزی علیه ایران به اوج‌ترین نقطه رسیده است، ولی جریان امام حسین (علیه السلام) و اربعین یک ظرفیتی است برای اینکه از درگیری و فتنه و هدر رفتن امکانات و فرصت‌های جهان اسلام جلوگیری می‌کند. یک ظرفیت وحدت‌بخشی و انسجام‌آفرینی و از خود گذشتگی وجود دارد؛ یعنی شما در این صحنه‌ها، بعد اخلاق و تعالی را می‌بینید و از خود و رفتارتان خجالت می‌کشید، حتی ظرفیت شما را بالا می‌برد. یک عراقی با آن وضع، از خود گذشتگی نشان می‌دهد. یک سال تمام با تلاش و کوشش بدنبال این است که بتواند در ایام اربعین ده تا جعبه پرتقال یا چند گونی نخود یا فالافل درست کند؛ به دست زائر بدهد. این‌ها اتفاق‌های تعالی‌بخش و انسجام‌آفرین و نزدیک‌کننده قلب‌های فاصله و دور افتاده است. این ظرفیت‌های بسیار گسترده‌ای است که درمورد بحث‌های سیاسی - اجتماعی می‌تواند، اتفاق بیفتد. به نظر بنده در جریان سیاست و جامعه، اتفاقی مهم‌تر از وجود مبانی نظری مشترک یا ایدئولوژی مشترک و حضور





اجتماعی و مردمی نداریم. در جریان کربلا، به راحتی این فرصت را پیدا می‌کنید که فلسفه‌های بنیادین، مفهوم «امت»، مفهوم «انقلاب»، مفهوم «ولایت»، را بیان کنید بدون اینکه بخواهید به صورت مصداق‌های ایرانی‌اش یا با الفاظ بومی ایرانی حرف بزنید. به تعبیر قرآن، در این جریان باید یک تعالی پیدا کنند، به سمت یک کلمه سواء که فرمود **﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾** (آل عمران: ۶۴)، این تعالوا یعنی بیاید بالا، همه شما، همه مجبورند به هم نزدیک شوند ولی این نزدیک شدن است که صعود هم داخلش است؛ یعنی می‌رسند به یک نقطه‌ای، که نه نقطهٔ چپ است، نه راست. یک نقطه متعالی است. این یک وحدت تعالی بخش و تعالی محور قرآنی است که در اربعین شاهد آن هستیم. مردمی که بایستی از خصوصیت‌هایشان، فرهنگ‌هایشان، رسم و رسوم‌شان، کوتاه بیایند. البته در بحث سیاسی - اجتماعی، وجود یک جمعیت جهانی، بزرگترین فرصت خنثی‌سازی شبهه‌ها و شیطنت‌ها و دروغ‌هایی است که تخریب‌کنندهٔ رسانه‌های جهانی هم هست. الان افراد و شبکه‌هایی، در همین عراق، ماهواره‌های عراقی خارجی، مستقر، حره، که صبح تا شب، به دنبال این هستند که دین جوانان را تضعیف کنند. ممکن است نسبت به من آخوند بدبین باشند اما ارادت جوانان عراقی و ایرانی به امام حسین علیه السلام چطور؟ آیا کم شده است؟ خیلی بعید است. در جریان اربعین یک دفعه ۳ میلیون نفر می‌آیند و اکثراً هم جوان و نوجوان‌اند. یک آقای می‌گفت در عربستان آنقدر کشته می‌شود، در اینجا فلان! بنده گفتم برای اینکه این‌ها ماشاءالله یک نسل جوان، البته پیرها هم می‌رود ولی بالاخره جوان‌اند، اغلب سرحال‌اند. این کنگره با عظمت و با هیبت نشان دهندهٔ این است که مردم نسبت به اباعبدالله علیه السلام، ارادت دارند و این ارادت در حال افزایش و رشد هست. لذا شعارها و شبهه پراکنی‌ها علیه جمهوری اسلامی و ولایت که آن را به مردم نسبت می‌دهند، خنثی می‌شود. البته ما نمی‌خواهیم ظرفیت اربعین را در پاسخگویی به دشمن بدانیم بلکه برای سیراب نمودن افراد تشنه حق و حقیقت می‌باشد. این جریان اربعین است، که مسئلهٔ امام حسین علیه السلام را جهان شمول می‌کند؛ یعنی صدای یا حسین علیه السلام، در همهٔ عالم در این ایام به گوش می‌رسد. قبل از ایام



اربعین به ندرت مردم در سراسر دنیا از این ماجرا خبر داشتند. این هم یک ظرفیت بزرگ است و آخرین ظرفیتی که بنده، به‌عنوان نمونه، اشاره می‌کنم، مسئله مدیریت جهان تشیع است. جهان تشیع، یک جهان متکثر، متنوع و پرچالش است. الان در جهان تشیع، شیعیان پاکستان با آسیب‌های تعریف شده‌ی روبه‌رو هستند، شیعیان در اروپا یک وضعیت خاصی، شیعیان در بحرین و عربستان سعودی، وضعیت بسیار خاص‌تر، در سوریه، لبنان، یمن، عراق؛ یعنی پر از مشکلات و تهدیدها و در یک شرایط بسیار بحرانی پیچیده و خطرناک مواجه‌اند. اربعین می‌تواند به یک مناسبتی برای هم‌اندیشی‌های تخصصی و ارتباطات بسیار گسترده بین نخبگان سیاسی و فرهنگی و علمی و امنیتی باشد. این‌ها بتوانند همدیگر را ببینند، درباره‌ی وضعیت‌های تشیع، در جاهای مختلف هم‌اندیشی کنند. احتمال اینکه بتوان به شیعیان پاکستان کمک نمود تا از این وضعیت بحرانی خارج بشوند، بسیار بالا است. شیعیان لبنان می‌توانند به الان تشیع در ایران کمک کنند. این اشتباه است که فکر کنیم که ما فقط کمک کننده هستیم و انقلاب ما، یک انقلاب صمد(بی‌نیاز) است؛ یعنی اینکه همه به ما نیاز دارند و ما به هیچ کس نیاز نداریم.

مجله پاسخ: برای اینکه سیر منطقی حفظ شود، سوالی را مطرح کنم. شبهاتی که خیلی مطرح می‌شود این است که اربعین به یک عاملی برای واگرایی در جهان اسلام تبدیل می‌شود، چون به هر شکل امام حسین (ع)، نماد شیعه‌گری است و حج و پیامبر (ص) نماد اسلام است و اهل سنت پیامبر (ص) را خیلی بزرگ و برجسته می‌کنند، بعد شیعیان امام حسین (ع) را خیلی بزرگ کردند. و این می‌تواند زمینه واگرایی بسیار شدیدی را در زمانی که جهان اسلام به اتحاد و به هم‌گرایی خیلی مهمی نیاز دارد، ایجاد کند! من می‌خواهم بدانم واقعاً چنین زمینه‌هایی وجود دارد؟ آیا اربعین ممکن است به این سمت برود؟ و تبدیل به یک حرکت واگرا بشود؟ یا اینکه این یک شبهه است، یک شایعه است و در اربعین چنین ظرفیتی وجود ندارد؛ بلکه ظرفیت اربعین برای هم‌گرایی بین فرقه‌ها و مذاهب جهان اسلام و کلیت جهان اسلام است؟

♦ وضعیت اربعین و نقش‌هایی که اربعین ایفاء می‌کند، تابعی از روح حاکم بر مرجعیت‌های فعلی شیعه است. پس اربعین، تابعی است. اربعین به نوعی مناسبتی است که از اندیشه‌ها و تفکرات ما، مصرف می‌کند. شما اگر بتوانید جریان امام حسین (ع)،



را از یک جریان مذهب محور به یک جریان دین محور و اسلام محور و در مرحله سوم، انسان محور تبدیل کنید. حالا بحث جهان اسلام را مطرح می‌کنیم اگر بتوانید به مسلمانی بگویید امام حسین (علیه السلام)، اساساً برای دفاع از یک مذهب نیامد، اصلاً برای امام حسین (علیه السلام)، مذهب مطرح نبود. امام حسین (علیه السلام) امام المسلمین بود. الان ما سنی نداریم که بگوید امام حسن (علیه السلام)، امام نبود. همه آنها می‌گویند که امام حسن (علیه السلام)، امام بود و با معاویه صلح کرد و باعث صلح و صفا شد. از مسلمان‌ها، کسی امام حسن (علیه السلام)، را شیعه نمی‌داند، امام علی (علیه السلام) را هم همین‌طور.

مجله پاسخ: الان وهابیون، شبهاتی را دامن می‌زنند که این باور را ایجاد کنند تا بگویند اصلاً شیعه ربطی به اهل بیت (علیهم السلام) ندارد!

♦ دقیقاً، آن‌ها به نوعی می‌خواهند جریان اهل بیت (علیهم السلام) را به نفع خودشان، مصادره کنند. در ماجرای امام علی (علیه السلام) هم همین‌طور است. این اشتباه است که کسی فکر کند که امام علی (علیه السلام)، مال شیعه هست. امام وقتی که خلیفه کل مسلمان‌هاست، چرا باید او را امام اقلیت بدانیم. وقتی که ایشان امام اکثریت است، باید قبول کنیم. اگر شیعیان بتوانند امام حسین (علیه السلام) را که چهره واقعی امت است نه امام یک مذهب و چهره نجات‌بخش انسان و زمین و زمان است و در مرحله بعد محدودتر، نجات‌بخش امت اسلامی است. فلسفه خروج اباعبدالله (علیه السلام) اصلاح دین پیامبر (صلی الله علیه و آله) و دین امت پیامبر و اصلاح حال امت پیغمبر بود. اگر این تثبیت شود، اربعین می‌تواند محل التقاء و محل تلاقی باشد. بنده، یک مقایسه‌ای می‌خواهم بکنم. اباعبدالله (علیه السلام)، جایگاهش را در پروژه مقاومت، با جایگاهش در جریان‌هایی که از شیعه، فقط اسمش را برده‌اند، مقایسه کنید. در یک جا، عامل فتنه و تفرقه و لعن و اینها تبیین می‌شود و در یک جای دیگر، با لبیک یا حسین (علیه السلام)، زمین‌های کشورهای اشغال شده را آزاد می‌کنند. جوامع مستضعف را نجات می‌دهند. کانونی‌ترین مسئله برای دفاع از اطلاق اسلامی، جریان امام حسین (علیه السلام) بود. طبق نص حضرت امام (رحمته الله)، امام حسین (علیه السلام) کانونی‌ترین عنوان برای پیروزی‌های جریان مقاومت بود. شما شهدای مدافع حرم و شهدای حزب الله و مقاومت را ببینید، محور امام حسین (علیه السلام) است. پس اینگونه نیست که چون حسینی و کربلایی و اربعین است ضرورتاً این ظرفیت واگرایی داشته باشد، نه اتفاقاً



این ظرفیت ظرفیت هم‌گرا است. منتهی به خاطر برخی، تعصب‌ها نتوانستیم. در واقع اربعین، مدلش و محتوایش همین گونه است. اخیراً آقای سیدحسن نصرالله، دستور داده که در حج، هیچ کس حق ندارد، پرچم حزب الله را بالا بگیرد. و این خیلی اتفاق مبارکی است، چنانچه که هیچ کس نباید پرچم ایران را بلند کند مگر برای راهنمایی. آنجا قرار است امت باشد. همه باهم است. آنجا پرچم لا اله الا الله و پرچم توحید است. ما اینجا می‌خواهیم بگوییم امت هستیم، چرا می‌خواهید دولت‌ها را بررسی کنید. جلوی هر کدام یک نماد بگذارید، که مردم بدانند این مال ایران است و این مال پاکستان. علتش این است که وقتی شما این کار را بکنید، او هم می‌خواهد پرچم امل را بالا بیاورد و او هم می‌خواهد پرچم شیرازی را بالا بیاورد، پرچم سرخی و پرچم حیدری را بالا بیاورد. هر که می‌خواهد پرچمی را بلند کند. شما باید یک علم داشته باشید و همه تحت آن باشید و آن علم در اربعین، یا حسین علیه السلام است. پس این به دست ماست، اینکه در واقع شبهه‌ای که الان طرح می‌شود درست است. وقتی که اربعین را به تهدید تبدیل کنیم، سوال بعدی این است که می‌توان این مناسبت را به تهدید بزرگی برای جهان اسلام تبدیل کنیم. این هنر را داریم که بیشتر تهدید آفرینی می‌سازیم تا فرصت سازی. باید در این کار، یک روش حکیمانه‌ای پیش ببریم. گاهی در بی‌کفایتی، در مدیریت یک ماجرای جهانی و این جریان اربعین اتفاق می‌افتد، برای همین در جامعه، یک اتاق عملیات فوق العاده تشکیل بشود، برای اینکه دولت‌ها و مرجعیت‌ها، البته مرجعیت‌ها، متأسفانه خیلی نقش آن چنانی ایفا نمی‌کنند. بار این جریان به دوش نهادهای رسمی افتاده است. ولی به هر صورت ما همه از اربعین عقبیم و اگر هم چنان عقب بمانیم، آن مشکلی که شما اشاره داشتید، حل نمی‌شود و باقی می‌ماند. حوزه علمیه باید برای اربعین امام حسین علیه السلام، به زبان‌های مختلف، محتوا تولید کند. در کل اربعین، یک حوزه توسط حوزه نمی‌بینید که به زبان جهانی کیفیت‌دار تولید شده باشد، در صورتی که خود این یک منبر است. شما باید با یک ادبیات مناسب، آبرومند، درست و دقیق و سازنده و انسجام آفرین، امام حسین علیه السلام را به زبان‌های مختلف با کیفیت خوب معرفی کنید، خب چه کسی باید معرفی بکند؟ وزارت ارشاد، حوزه علمیه و نهادهای فکری فرهنگی دانشگاهی با ظرفیت‌های تولید ادبیات و تولید زبان‌های زنده



دنیا مراکزی باید درست شود و با طرح وقف خاص برای اربعین، یک نهضتی ایجاد شود تا خیرین فرهنگی بتوانند وارد شوند تا این ظرفیت‌ها شکوفا شود.

مجله پاسخ: به همین مناسب وارد تهدیدها می‌شویم. این حرکت عظیم و به تعبیر شما حرکتی که از ما جلو افتاده و ما هرچه بدویم فعلاً به آن نمی‌رسیم، می‌تواند تهدیدهای بزرگی هم ایجاد کند. نیاز است که این تهدیدها را بشناسیم و برای جلوگیری از این تهدیدها چاره‌ای بیندیشیم. راجع به این تهدیدها و راه‌های جلوگیری یا بعضی از این تهدیدهایی که الان هم در سطح امت شیعه یا امت اسلامی وجود دارد، چه کنیم؟ مثلاً یکی از مسائلی که با عنوان شبهه و یا گاهی به‌عنوان آسیب مطرح می‌شود این است که این گروه‌ها وقتی که وارد کشور عراق می‌شوند، چون ساماندهی وجود ندارد، همه چیز مردمی جریان می‌یابد، ائتلاف منابع خیلی اتفاق می‌افتد. مثلاً می‌بینید که در این مسیر انواع خوراکی‌ها و غذاها توزیع می‌شود، اما تبذیر می‌شود. گاهی غذاها را در سطل زباله ریخته‌اند؛ در کشوری که خودش تعداد زیادی فقیر دارد. این تبذیرها و اسراف‌ها و این بی‌برنامه‌گی‌ها هر کسی از هر جایی، گروهی یا فردی یک مسیری را طی می‌کند، یک سلامی می‌دهد و بر می‌گردد، یک هزینه مادی و هزینه انسانی شده است. ولی بهره آن چنانی از این حرکت نصیب افراد نمی‌شود. این ظرفیت، این تهدیدها و این آسیب‌ها را باید با آن چه کار کرد؟ چه راه‌های درست و عاقلانه‌ای می‌توان برای این‌ها اندیشید؟

♦ این مجموعه مهمی را که اشاره کردید، همه این‌ها مهم است و واقعاً آسیب هست و راه‌هایش روشن است. بنده فکر می‌کنم که اگر تهدید را خوب بشناسیم، بهترین راه این است که راه حل ارائه بدهیم و شناخت تهدید و قبول اینکه تهدید است. وقتی که یک جمعیت جهانی چند میلیونی در یک زمانی خیلی محدود و در یک جغرافیای نسبتاً کوچکی قرار است، جمع بشوند با این امکانات مالی و حساسیت‌هایی که در داخل خود عراق است؛ یعنی امکان آسیب‌ها بسیار بالا می‌رود و باید این آسیب‌ها را دسته بندی کرد. مجموعه‌ای از آسیب‌های فرهنگی، سیاسی، امنیتی، اقتصادی، بهداشت تغذیه، خیلی زیاد است؛ یعنی آسیب‌شناسی جریان اربعین مثل یک کتاب ۳۰۰ صفحه‌ای است و همه این‌ها یک به یک تبیین می‌خواهد. انواع آسیب‌ها، بحث تغذیه و بهداشت، بحث اقتصادی اربعین، از جهت تمول و حمایت و مدیریت ممکن است شما در سال‌های بعد نیازمند به یک صندوق بین‌المللی اربعین باشد که این صندوق خزینۀ اصلی مدیریت

اقتصاد اربعین بشود. این طور نباشد که مردم فقیر و مستضعف، شکم من سیر را پر کنند. ادامه این روند اصلاً صلاح نیست. قرار نیست که اربعین چند صد هزار عراقی در این مسیرها در سال مضیقه بکشند، به بچه‌هایشان و به خودشان تا به من و شما موز و سیب و فلافل و شربت و گوشت بدهند. این منطق، قابلیت دوام ندارد. عمداً این را می‌گوییم.

مجله پاسخ: در مسئله حج خداوند می‌فرماید: شما که به حج می‌روی، قربانی کن و به فقرا بده. الان عکس این قضیه در اربعین اتفاق می‌افتد!

♦ بنده این را چند بار خصوصی گفته‌ام اما این اولین بار است که علنی می‌گویم که منتشر شود. باید کاری انجام دهیم که درجهٔ مظلومیت و استضعاف این اشخاصی که از ده‌ها نسل قبل، خادم الحسین بودند باید استضعاف این‌ها رفع شود؛ یعنی هر ایرانی، به این‌ها کمک بکند. اینکه میلیون‌ها نفر بروند و ده روز بخورند، که صحیح نمی‌باشد. نکتهٔ دیگر این است که بدون تردید تبدیل شدن اربعین به مانور قدرت مذهب شیعه صلاح نیست. بدون تردید صلاح نیست، شک نکنید. این عرض بنده به این معنی هست که، هر کاری کنید بالاخره اربعین عظمت تشیع را نشان می‌دهد. اما ما که نباید این کار را بکنیم، که این عظمت را نشان بدهد. شاید نتیجه باشد اما هدف ما نباید باشد. بر عکس هدف ما این باشد که این اباعبدالله علیه السلام، مال همهٔ شماست و آمده است تا نجاتتان بدهد. حضرت اباعبدالله علیه السلام یا حضرات معصومین علیهم السلام چه فرقی می‌کنند، این‌ها منجی بشریت‌اند. منجی شیعه نیستند. اما اینکه سیاست‌مدار شیعی در ایران و سیاست‌مدار عراقی و نخست‌وزیر، در بحث اربعین بگویند کعبه همین جاست، با اربعین عکس و سلفی بگیرند. بخواهند رأی جمع کنند و در واقع اربعین را به نفع یک عنانیت مذهبی و سیاسی، عنانیت آلوده به سیاست مذهبی، استفاده کنند. یا مثلاً یکی از مسئولین بگوید ما پارسال این قدر کار انجام دادیم، امسال این قدر. این رفتارها، رفتارهای درستی نیست. این قضایا، مناسبت اربعین را تهدید می‌کند. مردم عاشق اهل بیت علیهم السلام و امام حسین علیه السلام هستند. عرضم این است که تبدیل کردن جریان اربعین به عنوان جولان‌گاه مانور اقتدار یک مذهب، خطرناک است. ما باید با اربعین، از مذهب‌گرایی جهان اسلام عبور کنیم. ما دیگر هیچ کس را نداریم، یک





علی بن ابی طالب علیه السلام و یک امام حسین علیه السلام داریم. دیگر ما امام دیگری نداریم که بتوانیم ظرفیتش را برای آزادسازی جهان اسلام و مبارزه و غیره، معرفی کنیم. ما وقتی که یک سخن راجع به سخن امام صادق علیه السلام ... برداشت می‌کنیم، مهم است اما شرایط قعودی و اختناق خاص و شرایط تقیه‌ای در نظر داشته باشیم ولی حضرت علی علیه السلام تقیه نکرد و امام حسین علیه السلام هم تقیه نکرد؛ یعنی عنوان عدم تقیه پیدا کردند. امام حسین علیه السلام منجی بشریت است. نباید ما این مناسبت را به جولان‌گاه اقتدار مذهبی تبدیل کنیم، این را چرا تأکید و تکرار می‌کنم، چون در تلویزیون می‌بینیم که این کار را می‌کنند. یک وقتی در اوایل جریان بحرین که شروع شده بود. تلویزیون‌های ایران، العالم، الکوثر، داخلی‌ها ۳۰ الی ۴۰ تا تلویزیون یک سره می‌گفتند شیعیان بحرین، شیعیان مظلوم، از همان وقت می‌گفتم تو رو خدا بس کنید! بگویند ملت مظلوم بحرین مگر این انقلاب بحرین، انقلاب شیعی است. فکر کنید که دیکتاتوری آنجا هست. فکر کنید محمدرضا پهلوی. حالا امام آمد، محمدرضا هم شیعه بود. شما بگویند این ملت مظلوم بحرین که به آن‌ها دارد ظلم می‌شود چه فرقی می‌کند محمدرضا باشد، رضا شاه باشد، هویدا باشد فرق نمی‌کند. این قدر بحث را مذهبی کردیم، خود ما که واقعاً در آن ماندیم و آسیب‌های جدی با همین رفتارمان بوجود آوردیم.

مجله پاسخ: آن‌ها دنبال همین بودند که دو قطبی‌سازی باشد تا بتوانند سرکوب بکنند!

♦ جریان اربعین، می‌تواند در نزد هر سنی‌ای فرصت جهان اسلام، تلقی شود، البته وقتی که من در رفتارم و در مدیریتم و در شعارهایم رعایت کنم. اربعین باید یک مدیریت تخصصی شعارهای اربعین داشته باشد. نباید یک شعاری بدهیم که فردا یک تظاهرات چند هزار نفری عراقی‌های سنی، در مقابل کنسولگری ما در کربلا یا نجف ایجاد شود. این یک تهدید است. بالاخره کاری کنیم، این اربعین را محل اشعار و پرتو افکنی انسانی و اسلامی کنیم. نکته دوم این است که همین الان جریان اربعین توسط اسرائیل و آمریکا و همه نهادهای نظام جهانی سلطه، با دقیق‌ترین ابزار و مهم‌ترین روش‌ها رصد می‌شود و آن‌ها نگرانند که این جریان اربعین به یک بیداری اسلامی منتهی شود؛ یعنی پروژه بیداری اسلامی که در مصر و تونس شکست خورد، این‌ها



نگرانند که این یک چیزی شبیه به روز قدس شود و این خیلی با عظمت است و جنبه جهانی پیدا کند. روز قدس همان وجه جهانی و بین‌المللی و سیاسی خاص است که انسان‌ها، تظاهرات می‌کنند، ولی جریان اربعین می‌تواند محل تلاقی ملت‌های جهان اسلام باشد که ما در بخش ظرفیت‌ها به آن اشاره کردیم. این یعنی دشمن تهدیدانگاری و چالش‌انگاری را مدّ نظر دارد. به محض اینکه دشمن شما یعنی آمریکا، اسرائیل، عربستان، این سه لایه و غرب، این سه طیف، در تخریب اربعین حتی نیروهای نفوذی توسط روحانیون و معممین و دفاتر برخی از نهادهای با آبرو در حوزه‌ها ممکن است که از همه این‌ها برای طرح نفوذ استفاده کنند. برای اینکه این‌ها از اربعین آسیب‌های اساسی دیدند، این‌ها تلاش کردند که مانع ائتلاف بشوند. این همه گفتند: شیعه ایرانی و عربی؛ ایرانی عجم و عرب؛ شیعه و سنی، حتی غیر مسلمان‌ها، در حالی که این‌ها، در اربعین، کنار هم‌اند. در واقع او دارد همه اسلام هراسی‌اش، شیعه هراسی‌اش، ایران هراسی‌اش و همه این‌ها را دارد، بر باد رفته می‌بیند. در نتیجه او با نگاه دوراندیشانه و آینده‌نگرانه برای اربعین خواب‌ها دیده است. برای اینکه اربعین برای او، یک تهدید است. حالا این خواب ممکن است از یک سری شعائرهای انحرافی شروع بشود تا بلند کردن یک سری پرچم‌ها، هر اقدامی که باعث درگیری بشود عملاً وارد یک بن بست و تهدیدهای جدی شدید. پس این هم یک مسئله‌ای است که ما باید بدانیم که دشمن، برای اینکه این مناسبت را با چالش روبه‌رو کند، دارد طراحی می‌کند که تا با استحاله و ایجاد اختلاف و فتنه یا منحرفش کند و یا جلویش را بگیرد. در این راستا جریان‌هایی از تشیع شکل گرفتند؛ یعنی اصالتاً نطفه این جریان‌ها برای همچنین کاری منعقد شده است، که الان، آن هم به دلایلی، کم بروز و ظهور دارند اما اینکه احتمال فعال شدن‌شان و این که این مناسبت را به نفع تندروی‌های خودشان مصادره کنند، احتمالش خیلی زیاد است به خصوص اینکه مدیریت استراتژیک و ستادی نیست. شرایط فتنه‌خیز عراق احتمال هر حادثه‌ای از این نوع می‌دهد. آمریکایی‌ها این اربعین را با هواپیماهای بدون سرنشین‌شان ذره ذره زیر نظر دارند. آن وقت آمریکایی‌ها و بعثی‌ها و بعضی از جریان‌های شیعه که نام نمی‌برم، افراد زیادی که مثل بمب‌های آماده برای انفجار و مین‌ها و بشکه‌های باروت آماده



برای انفجار و تخریب‌گری هستند. اصلاً نباید خیال‌مان راحت باشد، که جمعیت را بفرستیم و برگردانیم، آن کار لجستیک و مهم و باعظمتی است اما تهدیدها را خوب بشناسید. باید پیش‌بینی کرد. شما نمی‌توانی با یک مسئله با عنوان تهدید، همان لحظه، برخورد بکنید. آمادگی‌اش را ندارید. شما یک دفعه در برابر یک وضعیت غیر قابل پیش‌بینی قرار می‌گیرید. آن‌جا فقط باید تسلیم شوید. بنابراین باید یک گزارش سالانه استراتژیک از اربعین تهیه بکنید. که چه بود و به کجا رسید و پیش‌بینی چیست. نهادهای مدیریتی از الان تا اربعین بعدی باید پیش‌بینی کنند، که با توجه به وضعیت ایران، عربستان، عراق، آمریکا و با توجه به این جریان‌ها و آن نقاط کور و دارای خلا و التهاب خود شیعیان چه احتمالاتی هست؟ جریان ارتجاع و اسرائیل و جریان غرب، مشترکاً در اینکه اربعین را با مانع روبه‌رو بکنند، وارد شده‌اند. مهم‌ترین سبب ورود این سه طرف، این مثلث نحس ارتجاع و اشغال‌گری و اسکتبار و استثمار مهم‌ترین دلیل مشترکشان و ائتلاف جهانی‌شان، وجود ایران در این ماجراست. آن‌ها می‌دانند اگر ایرانی‌ها نمی‌بودند، اینکه عراقی‌ها، یک چنین جریانی را در سطح جهانی ایجاد کنند، وجود نداشت. زود به فتنه تبدیل می‌شد. اما ایران وارد شده و می‌خواهد این جریان را به یک جریان جهانی و تمدنی تبدیل کند. به یک کارخانه باز تولید تمدن سیاسی دینی تبدیلش کند. او از این اتفاق به شدت نگران است. لذا آن‌ها این فعالیت‌ها را در این حد دارند. به نظر بنده، آن‌ها باید این حرکت‌ها را رصد کنند. ما تصور درستی از نگاه غربی‌ها و واحدهای دشمن به ویژه عربستان و اسرائیل به جریان اربعین نداریم و آن‌ها این را پنهان می‌کنند. شما این همه اصرار برخی جریان‌های شیعه بر قمه زنی را که مورد حمایت جهانی است، تصادفی فرض نکنید. هر تصویری که چهره تشیع را تخریب کند، تولید کنید، جایزه می‌گیرید. هر چیز تخریب، شما یک منبر برو، به خلفاء فحش بده و لعن و سب کن، کلی پول به شما می‌دهند. وقتی که آقای اللهیاری، این کارها را می‌کند. یک گوشه دیگر دنیا، سر شیعه را می‌برند. این هم در خانه خود آنهاست. مثلاً تلویزیون فدک و امام حسین (علیه السلام) را چرا جلوی شما را نمی‌گیرند؟ برای اینکه خودشان درست کرده‌اند. او فقط داعش را برای سنی درست نمی‌کند، این‌ها را هم برای شیعه درست می‌کند، حالا اسم نمی‌بریم ولی جریان‌های خاص شیعه را



درست می‌کند و این مسئله نشان می‌دهد که مسئله تشیع، برایشان اساسی هست و شیعیان تا این لحظه، نتوانستند، یک مناسبت جهانی حسینی واحد با پرچم اباعبدالله علیه السلام درست کنند، مگر این اربعین که بزرگترین آن هست و احتمال خطر دارد. در نتیجه این آسیب‌ها خیلی وسیع هست. آسیب‌های مدیریت غذا و بهداشت یا فرهنگی که تخصص ماست. از نظر فرهنگی، مواجهه‌ای بین طیف‌های وسیع شیعیان می‌شود. اما از اینکه چه چیزی و چه مدل‌هایی رد و بدل می‌شود غافلیم. الان ایرانی‌ها یک ابتکاری به خرج دادند که رادیویی برای اطلاع‌رسانی لجستیکی درست کردند. ولی مناسبت اربعین با این عظمت نیازمند به یک شبکه ماهواره‌ای است که این‌ها را راهنمایی‌های محتوایی و فکری کنند و این هم یک مقوله از مقوله‌های فرهنگی است. از نظر سیاسی هم بالاخره دشمن چون به دنبال تفرقه هست. باید یک نهادی، نیروهای نفوذی را که به دنبال بهره‌بندی‌های سیاسی به نفع جناح‌های خاص هستند، رصد کند. جناح‌های طرفدار آمریکا که در عراق خیلی زیاد هستند. در هر صورت می‌شود این تهدیدها را در مرحله شناختش کار کرد؛ مطالعه کرد؛ مقاله نوشت؛ واحدهای تحقیقاتی درست کرد؛ سفر و هیئت اعزام کرد؛ مصاحبه کرد، تاریخ شفاهی درست کرد. واقعیت این است که هر تهدیدی راه معالجه خودش را دارد و نیروی انسانی خاص خودش را می‌طلبد. الان باید در آن‌جا مسئله غذا در اربعین و مدیریت مسکن، مسئله حضور جامعه زنان و دختران و وجود این جمعیت با این عظمت صلاح هست یا نه؟ جدی طرح بشود. نباید ما فکر کنیم که جمعیت هر چه بیشتر برگشت بیشتر. این را نمی‌دانم که اساسش از کجاست؟ آیا اگر یک جمعیت ده میلیونی ۷ یا ۸ میلیونی در یک جای خیلی کوچکی مثل کربلا را می‌شود همیشه در هر شرایطی کنترل کرد؟ یعنی شما می‌دانید در بحث آسیب‌های فرهنگی شما یک دفعه این حجم آدم به آنجا بفرستید قطعاً این‌ها آمادگی ندارند و آن کشور را نمی‌شناسند و همه گونه رفتار می‌بینند. آیا یک حضور صرفاً کمیت مدار به نفع ماست یا نیست؟ خیلی ساده است، بنده می‌گویم هست و شما می‌گویید نیست. باید مطالعه شود. ممکن است که به این نتیجه برسیم، که در مناسبت اربعین، جمعیت را نگذاریم که از ۵ میلیون، بالاتر برود. بالاخره آنچه که تهدید کننده هست، جمعیت که نیست، کیفیت هم هست؛ یعنی



ممکن است به این نتیجه برسید که ظرفیت عراق از نظرهای مختلف اجازه به همچنین حضوری نمی‌دهد.

مجله پاسخ: ممکن است در آینده مشکلاتی ایجاد بشود و خود عراقی‌ها مانع شوند؟

♦ همین را می‌خواهم عرض بکنم که از نظر امنیتی آیا درست است که چند میلیون وارد عراق بشوند و می‌دانید که عراق اصلاً زیر ساخت امنیتی کنترلی ندارد. همین الان یک کشور واقعاً رها است. هنوز جریان داعش آن‌جا هست. شما این تظاهرات در کربلا و نجف را ببینید. الان دولت در وضعیت خوبی نیست. این‌ها یکی از کانون‌های مخالفت‌شان ایران است. حالا برگردیم به ایران، ما تا به حال تهدیدها و آسیب‌های ناشی از مناسبت اربعین برای داخل کشور را احصا نکردیم که باید احصا کنیم.

مجله پاسخ: الان در حج می‌خواهیم کاروان بفرستیم، جلسات توجیهی دارند، موارد بهداشتی و مذهبی و اجتماعی توضیح داده می‌شود؟

♦ بله، اینجا بدون توجیه، چند میلیون آدم وارد کشوری می‌شوند. این باید به لحاظ ایدئولوژی بررسی شود.

مجله پاسخ: جالب هست که نیروهای جوان و علاقه‌مند و زبده و گاهی نخبگان ما بلند می‌شوند، آنجا می‌روند و گاهی شخصیت‌های مهم، که می‌توانند تهدیدهای مهم امنیتی بوجود بیاورند؟

♦ بله، باید این‌ها دیده شود. بحث یک نوع مهاجرت دسته جمعی ایرانیان در موقعیت‌های مختلف، اینکه مجموعه ۱۰ روز تعطیل شود، اداره تعطیل شد. آیا کشور ما ظرفیت یک چنین تعطیل کردنی به این حجم دارد یا نه؟

بالاخره دانشگاه یک گونه و نهادهای دولتی و حوزه و... عملاً شما با این‌ها هم روبرو هستید. ما برکات و عظمت و هیبت و همه چیزش را احصاء کردیم و گفتیم. ولی این طرف باید بگوییم که الان یک تبعات مدیریتی فرهنگی حتی در کشورمان وجود دارد که باید به این‌ها هم پرداخت.

مجله پاسخ: از اینکه وقت ارزشمندتان را در اختیار مجله قرار دادید مجدداً سپاسگزاری می‌کنم.

بررسی فقهی - حقوقی مجازات در ملأعام

محسن هنرجو*

چکیده

از نگاه جرم‌شناسی اجرای علنی مجازات دارای آثار و پیامدهای مثبت زیادی است و اجرای غیرعلنی مجازات تنها نظریه برگزیده در جرم‌شناسی نیست. اسلام نیز با اجرای علنی مجازات موافق است چه اینکه طبق آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) قابل اثبات است؛ اما باید توجه داشت که بین اجرای علنی مجازات و مجازات در ملأعام تفاوت است. با این وجود، تحقیر مجرم و مخدوش شدن کرامت او، لازمه مجازات و جزای ناقضان هنجارهای اجتماعی است. ماهیت هر نوع مجازاتی خصیصه رسواکنندگی دارد و این رسوایی و تحقیر به دلیل ارتکاب جرم است که به دنبال آن، سرزنش عمومی را در پی دارد. کرامت انسانی هر فرد مادامی که به انسانیت ملزم باشد مخدوش نمی‌شود و مرتکب جرم نشود. تغییر تدریجی در سیاست جنایی کشور، از اجرا مجازات در ملأعام به مجازات علنی محدود، نتیجه کاربست اندیشه و بررسی نتایج حاصله از آن و فهم دقیق‌تر از نیت شارع بوده است و در حقیقت اجتناب قانون‌گذار از اجرای مجازات در ملأعام بصورت گسترده توسط قضات و رویکردی حداقلی به اجرای علنی مجازات، به منظور پرهیز از حواشی رسانه‌ای و معضلات بین‌المللی و حقوق بشری بوده است.

واژگان کلیدی: مجازات علنی، ملأعام، جرم‌شناسی نوین، تحقیر مجرم، سیاست جنایی.

*. دانشجوی دکتری حقوق عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (ره)؛ m.honarjoo313@gmail.com

مقدمه

بدون شک احکام و دستورات اسلام از مصالح واقعی تهی نیست و به‌طور حتم لزوم رعایت مصلحت نیز به دلیل سعادت و کمال انسان است تا بر این اساس، بشر از ارزش و کرامت خود برخوردار شده و از آن غافل نگردد، عقل نیز به صورت نهادی هادی به این مهم در درون انسان آفریده شده است. لکن، اگر انسان از این مهم غافل گردد و خشم و غضب خود را عاقلانه به کار نبندد و مرتکب جنایاتی شود، درواقع کرامت انسانی و ارزش بشری خود را از دست داده و به موازات این اعمال، کرامت هممونان خود را نیز نادیده گرفته است؛ از این رو، اسلام برای پیش‌گیری عام از این جرائم و احیاء عدالت کیفری، ضمانت اجرای کیفری را در صورت نقض این احکام و دستورات، پیش‌بینی کرده است که با سازوکار اجرایی خاصی همراه است. یکی از مسائل حاکم بر اجرای مجازات که منجر به بروز چالش‌های علمی عمده‌ای در غرب و حتی جهان اسلام شده، اجرا به صورت علنی یا غیرعلنی آن‌ها است. در این مورد اتفاق نظر وجود ندارد و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده که هر کدام، دلیل و اهدافی را در جهت اثبات نظر خویش بیان می‌کنند.

با بررسی متون اسلامی به دست می‌آید که از دیدگاه اسلام - دست کم در برخی از جرائم - در اصل مشروعیت اجرای آشکار مجازات، هیچ‌گونه تردیدی نیست و در میان فقها نیز، نسبت به مشروعیت این مسئله، هیچ‌گونه اختلاف نظری وجود ندارد؛ چرا که به این شیوه در قرآن تصریح شده و در منابع حدیثی نیز عمل به این روش از جانب امامان معصوم علیهم‌السلام روایت شده است.

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سبب عملی شدن سیاست‌های جنایی اسلام و تنویریه کردن اندیشه فقهای شیعی و به دنبال آن مسئله اجرای علنی مجازات شد؛ لکن بعد از گذشت مدت زمان اندکی، با توجه به ظهور ابهامات و اختلافات مبنایی و اجرایی موجود در این زمینه در بین فقها و حقوقدانان و همچنین تبلیغات گسترده رسانه‌های خارجی که قصد نمایش چهره‌ای خشن از اسلام و مسلمانان، در عرصه بین‌الملل با سوء استفاده از اجرای مجازات حدی و تعزیری در ملاعام داشتند، موجب





شد محققین و اندیشمندان به نگارش مقالات بسیار و برگزاری همایش‌ها و نشست‌های علمی - تخصصی روی آوردند. نتیجه اینکه در این مورد اتفاق نظر به وجود نیامد، چه اینکه برخی با تمسک به آموزه‌های حقوق بشر غربی و برخی نیز با توجه به تعلیمات مکاتب جرم‌شناسی نوین، اجرای علنی مجازات را مخالف با لزوم حفظ کرامت و ارزش انسانی و متناقض با اهداف اصلاحی مجرم در مجازات قلمداد کردند که با بروز فراز و نشیب‌های به وجود آمده، در نهایت موجب تغییر در سیاست جنایی کشور شد و در سال ۱۳۹۲ با تصویب قانون جدید آیین دادرسی کیفری، اجرای مجازات در ملاء عام ممنوع شد.

بررسی دیدگاه‌ها در مورد اجرای علنی مجازات

امروزه بسیاری این مسئله را مفروض می‌انگارند که در سیاست جنایی، باید رعایت حقوق بشر، از جمله شأن و کرامت انسانی مورد توجه قرار گیرد، همچنان که در مقدمه اعلامیه حقوق بشر مقرر شده است: «کسی را نباید شکنجه کرد و یا تحت مجازات و یا رفتارهای غیرانسانی و خوارکننده قرارداد»؛ اما چنین فرضی به‌طور مطلق، درست نیست، هرچند برخی از جرم‌شناسان معتقدند که مجازات باید به‌طور غیرعلنی و در محوطه زندان و دور از انظار عمومی انجام شود تا علاوه بر اینکه افراد جامعه این نوع صحنه‌های خشونت‌آمیز را تماشا نکنند، موجب تحقیر و هتک کرامت مجرم نیز نشود؛ اما در مقابل نیز، برخی دیگر اجرای علنی مجازات را توصیه می‌کنند و مدعی هستند تنها در این صورت می‌توان امیدوار بود که هدف اربابی مجازات و اطمینان و حس عدالت در مورد نسبت به قطعیت اجرای مجازات، تأمین شود و گرنه مجازات نتیجه‌ای نخواهد داشت. از این‌رو، چنین نیست که نظریه غالب در بحث اجرای مجازات در عصر حاضر، اجرای غیرعلنی شدن آن‌ها و مخالفت آن با حقوق بشر نظیر کرامت انسانی باشد؛ بلکه حتی از دیدگاه سکولار نیز هر دو نظریه طرفدار دارد و هر گروه نیز برای اثبات نظریه خود دلایلی دارند که در جای خود بحث شده است.^[۲]

تحولات در اندیشه‌های جرم‌شناسی غربی

در طول تاریخ، همیشه رویکردهای مختلفی نسبت به کیفر وجود داشته است و در هر دوره به دنبال تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، به کارکرد خاصی از مجازات توجه بیشتری شده است. در دوره نخست، با غلبه مکتب کلاسیک، ضمن توجه به هدف سودمندی اجتماعی کیفر، بر رسالت سزادهی مجازات نیز تأکید می‌شد. در این دوره، اصولاً به شخصیت مجرم توجه نمی‌شد و کیفر عمدتاً با جرم مقایسه می‌شد و متناسب با آن تعیین می‌گردید. این دوره به تعبیر برخی از حقوق‌دانان (غلامی و نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۸، ص ۹۷)، دوره «جرم‌مداری» نامیده شده است. پس از آن، دوره جرم‌شناسی اثباتی - تحقیقی به وجود آمد، جرم‌ها و کیفرها رویکرد علمی - تجربی به خود دید و ضمن تناسب مجازات با جرم، انطباق ضمانت اجرای کیفری با شخصیت مجرم نیز در نظر گرفته شد. به همین دلیل، این دوره را در نوشتگان علوم جنایی، عصر «بزهکارمداری» نیز نامیده‌اند (غلامی و نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۸، ص ۹۹). در این دوره برای مجازات، یک رقیب جدی با عنوان اقدامات تأمینی و تربیتی در نظر گرفته شد که ذاتاً در مقام سزادهی نبود. در دوره سوم که به دوره حقوق بشری شدن نظام کیفری موسوم است، «عدالت جنایی انسان‌مدار» مطرح شد. بحث اصلاح و درمان بزهکار، جنبه علمی و فلسفی به خود گرفت که جنبش دفاع اجتماعی نوین، به رهبری «مارک آنسل»، نماینده، این جریان محسوب می‌شد. در این دوره، مجازات تعدیل شد و به‌رغم مسئله سودمندی اجتماعی کیفرها، فرضیه قاطعیت و حتمیت آن‌ها که در دوره کلاسیک بسیار مد نظر بود، دیگر مورد تأکید قرار نگرفت. هم‌چنین، بعد سزادهی یا اخلاقی کیفرها کمرنگ شد و درواقع، کیفر، غالباً در خدمت اصلاح مجرم قرار گرفت. به دلیل شکست سودمندی کیفرها و ضعف و افول اندیشه بازپروری و اصلاح مجرمین، در آغاز دهه ۷۰ میلادی، در مخالفت با دوره سوم، دو جهت‌گیری عمده در نظریه حقوق جنایی مطرح شد. یکی، حقوق جنایی را از جرم و مجرم دور کرد و آن را به سمت شاکی و بزه‌دیده سوق داد. این گرایش همان چیزی بود که امروزه زیر عنوان‌های «عدالت ترمیمی» و «عدالت اجتماع‌مدار» مطرح شده است. دیگری، جنبش بازگشت به کیفر و احیای رویکرد سزادهی حقوق جنایی در قالب





مکتب «نئو کلاسیک نوین» بود که حقوق جنایی را دوباره جرم‌مدار و بزه‌کارمدار فرض می‌کند. از نظر این مکتب، ملاحظات جرم‌شناسانه و حقوق بشری، موجب شده تا از مجازات، فقط اسم آن‌ها باقی‌مانده و هیبتی برای حقوق جنایی بر جای نماند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۶-۸۷، ۳۴۰۶). این پرسش مهم مطرح می‌شود که در تفکر کلاسیک و اندیشه سزادهی چه چیزی وجود داشته که سبب شده تا پس از گذشت دو سده، دوباره چنین رویکردی احیا شود؟ مهم‌ترین دلایل پیدایش مجدد «نئوکلاسیسیسم» را می‌توان در شکست برنامه‌های اصلاح و درمان بزهکار دانست. در حقیقت، این شکست را می‌توان بین دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰ از افزایش روزافزون بزهکاری در کشورهای غربی و به‌ویژه آمریکای شمالی برداشت کرد، به‌گونه‌ای که حتی آموزه‌های مکتب دفاع اجتماعی نیز توانایی مقابله با این وضعیت را نداشت. برای نمونه، به گزارش اف.بی.آی FBI میزان قتل در آمریکا، از ۶/۴ در سال ۱۹۵۰ به ۷/۹ در سال ۱۹۷۰ و ۹/۸ در سال ۱۹۷۴ در هر یکصد هزار تن رسیده بود (FBI Uniform Crime Reports, 2002). در نتیجه این وضعیت، پدیده‌ای به نام «ترس از جرم و ترس از بزه دیدگی» (fear of crime, fear of victimization) مطرح شد که به نگرانی مردم از فقدان یا کمبود امنیت تعبیر گردید. پس مخفی نماند که مخالفین اجرای علنی مجازات، عمده دلیل خود را نگاه‌های حقوق بشری و توجه به جنبه‌های اصلاحی و بازگشت مجرم به جامعه می‌دانند که این آموزه‌های مکتب دفاع اجتماعی نوین، امروزه حتی دیگر در نظام‌های حقوقی توسعه‌دهنده آن، تعدیل یا تعطیل شده است.

مجازات علنی از دیدگاه اسلام

همان‌گونه که مختصراً گذشت، مستند فقهی اجرای علنی مجازات - که در آیین دادرسی کیفری ایران منعکس است - آیه دوم سوره مبارکه نور و برخی روایات در این زمینه است؛ که در ادامه به تبیین بایستگی اجرای علنی و چگونگی آن در اسلام می‌پردازیم.



خداوند در سوره مبارکه نور می‌فرماید ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور: ۲) «باید شما مؤمنان هر یک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز درباره آن‌ها در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید و باید عذاب آن بدکاران را، جمعی از مؤمنان مشاهده کنند»؛ در این آیه، با آوردن واژه «ولیشهد» به صیغه امر که بنابر نظر علمای اصول، ظهور در وجوب دارد، اجرای علنی حد در منظر مردم را - حداقل در بخشی از حدود - واجب و لازم دانسته است؛ لذا هرچند از این آیه شریفه، مشروعیت اجرای علنی حدود اسلامی در تمامی موارد قابل اثبات نیست؛ ولی از این آیه، مشروعیت اجرای علنی حدود اسلامی - حداقل در بخشی از حدود الهی - اثبات می‌شود. مرحوم «ملافتح‌الله کاشانی» در تفسیر منهج الصادقین در ذیل این آیه شریفه و در بیان فلسفه دعوت از مردم، جهت حضور در مراسم اجرای حد می‌نویسد: «باید که حاضر شوند در وقت عذاب زانی و زانیه یعنی در زمان اقامه حد برایشان، گروهی از مؤمنان تا (زناکاران) تشهیر یابند به این عمل شنیع و فضیح و این تفضیح مانع معاودت ایشان شود بر مثل آن عمل و ردع [و منع] حاضران نماید به آن؛ و قید مؤمنین به جهت آن است که تا اقامه حد مانع کفار نشود از اسلام آوردن و یا به جهت آن است که ظهور فسق فاسقان میان صلحا افضح است، بنابراین مکروه است اقامه حد در ارض عدو...» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۲۶۸).

همچنین در روایات است که حضرت علی علیه السلام در اجرای حد بر مرد زناکاری فرمود: «یا معشر المسلمین اخرجوا ليقام علی هذا الرجل الحد». (حرعاملی، [بی‌تا]، ج ۲۸، ص ۵۳، ح ۳) همچنین درباره قضیه مشابهی نسبت به اجرای حد بر زنی: «فأمر قنبراً، فنادی بالناس فاجتمعوا و قام امیرالمؤمنین علیه السلام فحمدالله و اثنی علیه ثم قال: أيها الناس، ان امامکم خارج بهذه المرأة إلى هذا الظهر ليقیم علیها الحد إنشاءالله»؛ به غلامشان قنبر دستور دادند مردم را دعوت کن. او نیز مردم را به مسجد دعوت کرد. هنگامی که مردم جمع شدند، حضرت بلند شد و پس از ثنای الهی فرمودند: ای مردم! امام شما فردا صبح این زن را برای اجرای حد، به پشت کوفه (بیرون شهر) می‌برد (برای مشاهده آن بیایید)، (همان، ح ۱).



بر همین اساس است که مشهور فقها، اعتقاد به وجوب اجرای علنی کیفر دارند،^[۳] «شیخ طوسی» در این زمینه می‌گوید: «هرگاه حاکم، درصدد اجرای حد جلد یا رجم بر زانی باشد، باید مردم را جهت حضور در صحنه اجرا دعوت کند، سپس در حضور آنان اجرای حد نماید تا مردم با دیدن اجرای حد، از ارتکاب بزه مشابه خودداری نمایند» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ص ۷۰۱). وی در تأیید این نظر به آیه «و باید عذاب آن دو را طایفه‌ای از مؤمنین مشاهده نمایند» استناد می‌کند و فعل امر «لিশهد» را به معنای وجوب گرفته‌اند.

«مرحوم خوانساری» نیز فعل امر «لিশهد» را به معنای وجوب گرفته و گفته است: «آگاه ساختن مردم از زمان اجرای حد و دعوت آنان به حضور واجب است او می‌گوید: «بدیهی است که روایت، ظهور در وجوب دارد و حمل آن با استحباب، محتاج به دلیل است؛ الا اینکه وجوب، بر تمام مسلمین بار نمی‌شود، بلکه به نحو واجب کفایی است» (خوانساری، ۱۳۹۴ ق، ج ۵، ص ۵۳).

همچنین از دیدگاه معاصرین، مرحوم «گلپایگانی» نیز بر این باورند، ایشان می‌گوید: «اجرای حدود در ملأعام جایز است؛ اما در مورد اجرای حد زنا، حضور بعضی از مؤمنین واجب است». «آیت‌الله فاضل لنکرانی» با تأکید بر وجوب، خاطرنشان می‌سازند که: «در این مورد از نظر فقهی، تصریح قرآن است که باید طایفه‌ای از مؤمنین ناظر اجرای حد باشند و این طایفه بر عده کم و زیاد قابل تطبیق است؛ البته حتی برخی قائل هستند به اینکه این وجوب، بر یک نفر هم صدق می‌کند». «آیت‌الله مکارم شیرازی» نیز در این زمینه می‌گوید: «در مواردی که جرم و جنایت علنی شد و افکار عمومی جریحه‌دار می‌شود؛ واجب است که مجازات علنی باشد تا جبران گردد؛ ولی موارد دیگر وجوبی ندارد جز در مورد حد تازیانه که واجب است جماعتی هرچند کم آن را ببینند» (مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵ - ۲۳۹).

مجازات در ملأعام یا مجازات علنی و تشهیر

عبارات مورد استفاده فقها و مفسران در تبیین الزامات اجرایی مستنبط از آیه و روایات، نشان دهنده تفاوت بین مجازات در ملأعام و علنی بودن مجازات است. «ملأعام» به جماعت بسیار از مردم گفته می‌شود و معنای همگانی را می‌رساند و اجرای مجازات در ملأعام به معنای حاضر نمودن مجرم، در جایی است که محل رفت و آمد مردم باشد، از جمله در میدان‌ها و مراکز شهر؛ سپس اجرای مجازات در منظر مردم است؛ اما واژه



«علن» به معنای ظاهر و آشکار است که در مقابل پوشیده و پنهان است. بدین مفهوم است که امری از حالت پوشیده، خارج و به نحوی شخص یا اشخاص دیگر از آن مطلع شوند؛ لذا برای علنی شدن، آگاه شدن چند نفر نیز کفایت می‌کند. با توجه به این موارد، این گونه استنباط می‌شود که مفهوم «علن» اعم از «ملأعام» است؛ زیرا هر امری که در ملأعام صورت گیرد، علنی است؛ ولی عکس آن همیشه صادق نیست؛ چراکه در بسیاری از موارد امری به صورت آشکار و علنی است بدون آنکه در ملأعام باشد. به علاوه، برخی مفسران، قید مؤمن در آیه را احترازی تلقی کرده و معتقدند علت اینکه ناظران باید مؤمن باشند این است که اگر غیر مؤمنان شاهد اجرای حد باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ۲۱۸).

آنچه از قیود اجرای مجازات و عبارات‌های موجود در روایات [حاضرین مؤمن باشند، هر شخصی نباید حد را تماشا کند یا مشارکت کند، محلی در بیرون شهر و...] به دست می‌آید، مجاز دانستن اجرای مجازات در ملأعام است که نمی‌توان محدودیت و نظارتی را که برای ورودی حاضرین اجرای مجازات وضع شده، منع کرد که مؤید آن روایاتی است که برای اجرای علنی شروط و برای حاضر شوندگان شروطی مقرر کرده است. چنانچه در بحث اجرای حدود کتاب «وسائل الشیعه» بابی تحت عنوان «باب کراهت نظر و اجتماع مردم بر محدود» وجود دارد که در آنجا بیان شده گروهی که برای اجرای حد حضور می‌یابند از افراد هرزه و تبهکار نباشند. روزی امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌خواستند فردی را در بصره حد بزنند، حضرت متوجه شدند که جمعیتی جمع شده‌اند. وقتی از علت آن سؤال کردند، گفتند این‌ها برای نگاه کردن اجرای حد آمده‌اند. وقتی حضرت نزدیک‌تر رفتند و قیافه‌های آن‌ها را دیدند، فرمودند: این‌ها افرادی نادرست‌اند و نباید در موقع اجرای حد اینجا باشند و فرمودند: «لَا مَرَحَبًا بِوُجُوهِ لَا تُرَى إِلَّا عِنْدَ كُلِّ سَوَاءٍ» آفرین مباد چهره‌هایی که دیده نمی‌شوند؛ به جز در مواقع بد و زشتی (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۵۰، ح ۶۰۳؛ حرعاملی، [بی‌تا]، ج ۲۸، ص ۴۵، باب ۲۲ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱). سپس دستور دادند آن‌ها را دور کنند؛ زیرا آن‌ها از این که بر کسی حد جاری شود لذت می‌برند و این برایشان عادت شده و قبح مسئله برای آن‌ها از بین رفته است؛ لذا حضرت آنان را از این کار نهی کردند.



بسیاری از فقیهان با توجه به همین روایات تصریح کرده‌اند که سزاوار است تنها انسان‌های برگزیده در مراسم اجرای حد حضور یابند (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق، ص ۷۰۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸).

ذکر این نکته نیز ضروری است که مسئله اجرای علنی مجازات با مجازات تشهیر، ماهیتاً متفاوت است و نباید بین این دو خلط کرد، چه اینکه مجازات علنی به کیفیت اجرایی مجازات دلالت دارد، درحالی که مجازات تشهیر که در فقه آمده، بنابر فلسفه خاصی بنا شده و خود نوعی مجازات است نه شیوه آن! بدین توضیح که تشهیر مجرم به معنای گرداندن او در خیابان‌ها و معابر است برای معرفی او به مردم و در برخی جرائم به منظور شناساندن وی به مردم است. مانند: شهادت کذب، قاذف، محتال، قواد و ... (شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۰۸) و به اتفاق فقها به مردان اختصاص دارد و در مورد زنان جاری نمی‌شود (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۴۱، ص ۴۰۱)؛ بر این اساس، تنقیح مناط کردن موارد تشهیر در فقه و بسط آن با مسئله اجرای علنی مجازات، اشتباه است.

مجازات علنی و تحقیر مجرم

سوال مهم دیگری که در این زمینه مطرح است مسئله تحقیر مجرم است. اینکه آیا اجرای علنی مجازات که سبب تحقیر بزهکار می‌شود؛ با کرامت انسانی مخالف نیست؟ باید گفت که در یک بررسی همه جانبه، احکام اسلام در امر جرائم و مجازات مشخص می‌شود که این مجازات، براساس فطرت بشر و متناسب با مقتضیات فطری اوست؛ انسان، ذاتاً همواره از ضرر و نیستی گریزان است و در برابر هر آسیبی عکس‌العمل او، دفاع است؛ و از طرفی، بنا به انگیزه حب ذات، خواهان محبوبیت و مورد تأیید بودن دیگران است؛ و این خود، وسیله‌ای برای تنظیم رفتار اجتماعی افراد است به‌طوری که اعمال و کردار خود را مطابق برآیند نظر دیگران تنظیم نمایند و منتظر قضاوت آنان باقی می‌مانند و هر آنچه موجب مخالفت و بی‌مقداری آنان در نظر عرف باشد، برایشان غیرقابل قبول است. ازاین‌رو، حتی برخی اندیشمندان غربی، این روش را بهترین و موفق‌ترین راه برای کیفر مجرمین، شناخته و می‌گویند: «باید از طبیعت تقدیر کنیم که خجلت را مانند یک بلا برای مردم و بزرگ‌ترین اثر مجازات را ننگ تحمل مجازات قرار داده است» (منتسکیو، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲ - ۲۰۱).



یکی از ویژگی‌های جدانشدنی مجازات، تحقیرآمیز بودن و رسواکنندگی آن است؛ و به گفته دکتر «رضا نوربها» این تحقیر، حتی در نحوه اجرا نیز منعکس است. اجرای مجازات در ملأعام و انتشار حکم در رسانه‌های گروهی، به منظور اعمال این تحقیر است که هر چند از ذات تحقیرآمیز بودن کیفر جداست؛ اما نموداری از جوهر مجازات را ارائه می‌دهد (رضا نوربها، ۱۳۹۱، ص ۳۵۳).

ماهیت هر نوع مجازاتی خصیصه رسواکنندگی را داراست و این رسوایی و تحقیر برمی‌گردد به ارتکاب جرم که سرزنش عمومی را به دنبال می‌آورد و از همین جاست که ما اکثر جرائم را دارای جنبه عمومی و قابل پیگیری از سوی دادستان به‌عنوان نماینده عموم جامعه - حتی بدون شکایت شاکی خصوصی - می‌دانیم. جامعه این حق را برای خودش قائل شده است که با کسی که قانون را به مثابه یک تکلیف الهی و یا حتی قرارداد اجتماعی نادیده گرفته، برخورد کند. همان‌گونه که «سزار بکاریا» معتقد است رسوایی، نشانه سرزنش عمومی است که بزهدار را از تأیید همشهریان و اعتماد میهن و احساس برادری‌ای که پدید آورنده زندگانی اجتماعی است، محروم می‌کند. فلسفه این نحو از اجرای مجازات برمی‌گردد به تنفر جامعه نسبت به برخی از جرائم؛ نکته‌ای که بکاریا آن را این‌گونه مطرح می‌کند که کیفرهای بدنی و دردناک را نباید درباره جرائمی اجرا کرد که بر احساس غرور متکی است و رنج و درد مایه افتخار آن‌هاست. برعکس، کیفر متناسب این جرائم تمسخر و بدنامی است که غرور متعصبان را با تحقیر تماشاگران درهم می‌شکند و اثر آن، تنها با کوشش‌های سرسختانه و مصرانه آشکار می‌شود. درواقع شاخک‌های جامعه نسبت به برخی از جرائم، حساسیت بیشتری دارد و شدیداً هم نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. این حساسیت، بستگی شدیدی به عرف جامعه دارد. نمونه آن را می‌توان در حادثه خمینی‌شهر یا میدان کاج دید که حکم دادگاه درباره برخی از مجرمین، اعدام در ملأعام بود.

جامعه، در قبال جرم انجام‌یافته، آسیب‌دیده است و لذا آسیب‌زندگان نباید مصون از تحقیر فردی و اجتماعی باشند. این تحقیر، سزای عدم توجه به مقرراتی است که جامعه به آن احترام می‌گذارد و حریم آن را محفوظ می‌دارد، عدم رعایت تقدس حریم اجتماعی موجب می‌شود تا متجاوزان به آن تنبیه شوند و با اعمال مجازات در مورد آن‌ها تحقیر شوند و سابقه زندگی آنان مخدوش شود.

علنی اجرا کردن مجازات، از دو جهت سودمند خواهد بود؛ اول از جنبه بازدارندگی عمومی قبل از اجرای مجازات، هم از جهت شدت مجازات و هم از جهت تحقیری که به سبب اجرای علنی آن ایجاد می‌شود؛ و همچنین جنبه بازدارندگی عمومی که از اجرای علنی مجازات بر عموم مردم دارد؛ به علاوه، اجرای علنی مجازات، نشان‌دهنده حتمیت در اجرای مجازات از طرف دستگاه‌های ذیربط است که این حتمیت در اجرا، علاوه بر تأثیری که به خاطر نوع مجازات از جهت شدید یا خفیف بودن دارد؛ خود دارای بازدارندگی از ارتکاب جرم است.

البته ناگفته پیداست که زمانی مجازات کردن انسان‌ها، با لحاظ کردن جنبه بازدارنده آن، نگاه ابزاری به انسان محسوب می‌شود که شخص، بی‌گناه باشد و یا تا این اندازه مستحق چنین مجازات با چنین ویژگی نبوده باشد؛ اما در مورد جرائم و مجازات که مربوط به رفتارهای خاص و با پیش‌بینی ویژگی‌های اثباتی خاصی است، این‌گونه استدلال صحیح نیست.

انسان از دیدگاه اسلام، دارای دو نوع کرامت است، کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی، تنها به اعتبار وابستگی انسانی کسب می‌شود؛ یعنی همین که انسان به دنیا می‌آید، فارغ از تعلقات اجتماعی، دینی، نژادی و رفتارهای او در زندگی، از حقوق و مزایایی برخوردار می‌گردد که کرامت یکی از آنها است؛ اما کرامت اکتسابی، کرامتی است که با سیر تکامل معنوی و انجام کارهای نیک و خدمت به خلق و رعایت حقوق دیگران، کسب می‌شود. کرامت اکتسابی، مهم‌ترین امتیاز و شرافت انسان محسوب می‌شود؛ زیرا برخاسته از اراده و خواست خود انسان است. (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹)

این مفهوم، یک مفهومی است که از قرآن به دست آمده است، در آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰) از این رو، انسانی که تقوای الهی پیشه کند، خود را از گناه و معصیت حفظ کند، به حریم دیگران تجاوز نکند و به دستورات الهی توجه داشته باشد، ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳) و در آن مسیر حرکت کند، به کرامت والای اکتسابی دست می‌یابد؛ اما اگر حرکت غاصبانه و سبعانه انجام دهد، به حریم و حقوق دیگران تجاوز کند، جرم و جنایت مرتکب شود و به



قانون و شرع اهتمام نوزد، نه تنها کرامت اکتسابی خود را از دست می‌دهد، بلکه از مرحله انسانی و کرامت ذاتی نیز سقوط می‌کند و از حیوان پست‌تر و از سنگ نیز سخت‌تر می‌شود (اعراف: ۱۷۹).

لذا در اسلام، از همان راهی که کرامت ذاتی را برای انسان‌ها اثبات می‌کند، از همان راه نیز، این کرامت از انسان‌ها سلب می‌شود، همان خدایی که بنی‌بشر را بر سایر موجودات از لحاظ تکوینی برتری و کرامت داده، همان خدا نیز این کرامت را از او سلب و او را حتی از حیوانات نیز گمراه‌تر می‌داند.

ذاتی بودن این کرامت، به معنای جاودان بودن آن نیست، بلکه به معنای غیراکتسابی بودن آن و در مقابل کرامت اکتسابی انسان‌ها است و سرّ در آن توجه به عطاکننده آن کرامت است، نه اینکه بدون لحاظ کردن معطی آن، بخواهیم آن را غیرقابل سلب بدانیم.

اینکه بخواهیم مجازات را [به‌طور مطلق] مخالف با کرامت انسانی بدانیم، امری پذیرفتنی نیست، همچنان که «شهید مطهری» می‌نویسد: «قوانین جزایی برای تربیت مجرمین و برقراری نظم در جامعه‌ها، ضروری و لازم بوده، هیچ‌چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود. اینکه برخی می‌گویند به جای مجازات، مجرم را باید تربیت کرد و به جای زندان باید دارالتأدیب ایجاد نمود، مغلطه است؛ تربیت و ایجاد دارالتأدیب بی‌تردید لازم و ضروری بوده؛ تربیت صحیح، مسلماً از میزان جرائم می‌کاهد؛ همچنان که نابسامانی اجتماعی یکی از علل وقوع جرائم بوده، برقراری نظامات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی صحیح نیز، به‌نوبه خود از جرائم می‌کاهد، ولی هیچ‌یک از این‌ها جای دیگری را نمی‌گیرد؛ نه تربیت و نظامات عادلانه، جانشین کیفر و مجازات می‌شود و نه کیفر و مجازات، جانشین تربیت صحیح و نظام اجتماعی سالم. هراندازه تربیت، درست و نظام اجتماعی، عادلانه و سالم باشد، باز افراد یاغی و سرکش پیدا می‌شوند که تنها راه جلوگیری از آن‌ها مجازات و کیفر است که احياناً باید سخت و شدید باشد. از طریق تقویت ایمان و ایجاد تربیت صحیح و اصلاح جامعه و از بین بردن علل وقوع جرم از میزان جرائم و جنایات می‌توان تا حدود زیادی کاست و باید از این راه‌ها استفاده کرد؛ ولی نمی‌توان انکار کرد که مجازات هم در جای خود لازم بوده

و هیچ‌یک از امور دیگر، اثر آن را ندارد. بشر هنوز موفق نشده و شاید هیچ‌وقت موفق نشود که از طریق اندرزگویی و ارشاد و استفاده از سایر وسایل آموزشی و پرورشی، بتواند همه مردم را تربیت کند و امیدی هم نیست که تمدن و زندگی مادی کنونی، بتواند وضعی را به وجود بیاورد که هرگز جرمی واقع نشود. تمدن امروز نه‌تنها جرائم را کم نکرده، بلکه به مراتب، آن‌ها را بیش‌تر و بزرگ‌تر کرده است» (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵).

اقدام شخص خاطی، به کرامتِ خود او لطمه وارد می‌کند. اجرای رأفت در مورد این شخص، نوعی قساوت است. در تاریخ نقل شده است که از «سیدمرتضی» پرسیدند: دستی که آن‌قدر در اسلام دارای ارزش و احترام است که دیه آن پانصد دینار است [نصف دیه انسان] چرا به خاطر یک ربع دینار بریده می‌شود؟ سیدمرتضی در جواب این شعر را سرود:

«عِزُّ الْأَمَانَةِ أَعْلَاهَا وَ أَرْخَصَهَا ذَلُّ الْخِيَانَةِ فِإِفْهِمْ حِكْمَةَ الْبَارِي»

یعنی عزت امانت آن دست را گران‌قیمت کرد و ذلت خیانت بهای آن را پایین آورد، فلسفه حکم خدا را بدان (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۷۹). در قرآن کریم تعبیری وجود دارد که مؤید این استدلال است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) و یا «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴)؛ به تعبیر قرآن، گروهی از مجرمین و گناهکاران، از مرحله انسانیت و کرامت خود سقوط کرده و از حیوانات پست‌تر و بلکه مقام آن‌ها پایین‌تر از نبات و جماد شده است. در این صورت است که تنها با محدود کردن آن‌ها می‌توان از اجحاف‌های آنان در امان ماند. اصولاً شلاق و سایر مجازات سخت، برای چنین افرادی وضع شده است. لذا «عبدالقادر عوده» می‌گوید: مجازات تازیانه در مورد کسی که خود حرمت انسانی خویش را رعایت نکرده است، موجب کسر شرافت او نمی‌گردد (عوده، ۲۰۱۳، م، ج ۱، ص ۶۴۰).





سیاست کیفری ایران: مجازات علنی یا ملأعام

علیرغم فقدان تصریح قانونی، اجرای مجازات در ملأعام به‌طور فزاینده‌ای در اوایل سال ۱۳۶۰ آغاز شد (مدنی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳) که به علت موضع‌گیری‌ها و ایرادات فقهی و حقوقی متعدد به اجرای مجازات در ملأعام، سبب شد تا شورای قضایی در سال ۱۳۶۵ طی بخشنامه‌ای (۹/۶۵/ب/ش - ۱۳۶۵/۳/۱) علاوه بر محدود کردن خودسری‌های قضایی، لزوم اکتفا به موارد مصرح در قانون را خواستار شد. با این همه به دلیل ایجاد حساسیت نسبت به پرونده‌های منجر به اعدام، در سال ۱۳۶۶ اجرای پرونده‌های منتهی به صدور قصاص، اعدام و حدود سالب حیات را مشروط به بررسی و تأیید نهایی شورای عالی قضایی کرد (۲۹/۶۶/ب/ش - ۱۳۶۶/۹/۱۴). با این حال، بار دیگر با تغییر رویکرد، به دلیل گسترش جرائم مواد مخدر، در سال ۱۳۶۷ در قانون مبارزه با مواد مخدر، اجرای مجازات در ملأعام پیش‌بینی شد (مواد ۶ و ۹).

با گذشت بیش از یک دهه از انقلاب اسلامی، علاوه بر ایرادات و ابهامات قبلی، با حساسیت‌های بین‌المللی و حقوق بشری نیز مواجه شد تا جایی که در سال ۱۳۶۹ رئیس وقت قوه قضاییه در بخشنامه‌ای مقرر می‌دارد تا در کیفیت اجرای مجازات به‌منظور جلوگیری از آثار سوء آن، مراتب با رئیس قوه قضاییه هماهنگ شود (م/۱۸۱/۲۰ - ۱۳۶۹/۱۱/۲۱). که این امر نیز در بخش‌نامه‌های متعدد در سال‌های ۷۰، ۷۱ و ۷۷ نیز با صراحت بیشتری تکرار شد، سیر منفعلانه این رویه اجرایی، ناگهان با توجه به تغییر ریاست قوه قضاییه به‌موجب بخشنامه شماره ۱/۸۰/۲۲۳۴۵ - ۱۳۸۰/۱۱/۲۳ معکوس شد که به مراجع قضایی ضمن لغو ضرورت فرستادن پرونده‌های محکومین به حد به دبیرخانه قوه قضاییه، دستور به لزوم تسریع در اجرای چنین مجازاتی داده شد.

بازتاب‌های داخلی و بین‌المللی اجرای علنی مجازات موجب شد تا بالاخره قانون‌گذار، در سال ۱۳۹۲ در قانون آیین دادرسی کیفری به‌صراحت اجرای علنی مجازات را ممنوع اعلام کند؛ به‌موجب ماده ۴۹۹ این قانون (مندرج در قسمت کلیات بخش اجرای احکام کیفری و اقدامات تأمینی و تربیتی): «اجرای علنی مجازات ممنوع است، مگر در موارد الزام قانونی یا در صورتی که به لحاظ آثار و تبعات اجتماعی بزه



ارتكابی، نحوه ارتكاب جرم و سوابق مرتكب و بیم تجری او یا دیگران، دادگاه خود یا به پیشنهاد دادستان اجرای علنی مجازات را ضروری تشخیص دهد و اجرای علنی مجازات را در رأی تصریح کند». همان طور که ملاحظه می‌شود قانون‌گذار در این ماده، اصل و استثنایی را پایه‌گذاری کرده است؛ اصل عدم اجرای مجازات به‌طور علنی و استثنای موکول به تشخیص دادگاه یا دادستان. این تغییر تدریجی در سیاست جنایی، در حقیقت، اجتناب قانونگذار از اجرای مجازات در ملأعام بصورت گسترده توسط قضات و رویکردی حداقلی به اجرای علنی مجازات به منظور پرهیز از حواشی رسانه‌ای و معضلات بین‌المللی و حقوق بشری بوده است؛ علیرغم اینکه با لحاظ کردن استثناء در این ماده ضرورت اجرای علنی را بطور کامل نفی نکرده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج مجموع مباحث طرح شده، به شرح زیر است:

۱. مجازات، ضمانت اجرای قواعد حقوقی است و مجرم، به‌واسطه بزه‌ای که انجام داده است، باید کیفر گردد؛ و بهترین حالت این حتمیت، اجرای علنی آن است.
۲. مسئله اجرای علنی مجازات و خصوصاً اجرای برخی حدود، از آیه دوم سوره مبارکه نور و همچنین برخی روایات فقهی قابل استنباط است و به‌طور حداقلی، مشروعیت آن در اسلام به دست می‌آید.
۳. مخالفت با اجرای علنی مجازات و نگاه حقوق بشری به آن، تنها دیدگاه مورد قبول در این مسئله براساس آموزه‌های جرم‌شناسی نیست، علاوه بر اینکه امروزه حتی مکتب دفاع اجتماعی نوین که مروج این آموزه‌ها بود، یک مکتب روبه زوال است.
۴. نکته‌ای که عدم توجه به آن ممکن است خسارت آفرین باشد، خلط میان اجرای علنی مجازات و مجازات در ملأعام است که منظور حقیقی از اجرای علنی، مستعد بودن محل برای حضور همگان است.
۵. اجرای علنی مجازات دارای آثار و فواید اجتماعی است، مانند افزایش سطح امنیت اجتماعی و روانی در جامعه، عبرت‌پذیری دارندگان زمینه‌های ارتكاب جرم، مرهم نهادن بر قلوب جریحه‌دار شده مردم، پیشگیری از تبانی احتمالی بین مجریان و مجرمان.

۶. علنی اجرا کردن مجازات از جهاتی دیگر نیز سودمند است: اول از جنبه بازدارندگی عمومی قبل از اجرای مجازات، هم از جهت شدت مجازات و هم از جهت تحقیری که به سبب اجرای علنی آن ایجاد می‌شود؛ و همچنین جنبه بازدارندگی عمومی که از اجرای علنی مجازات بر عموم مردم دارد؛ به علاوه، اجرای علنی مجازات، نشان‌دهنده حتمیت در اجرای مجازات از طرف دستگاه‌های ذیربط است که این حتمیت در اجرا، علاوه بر تأثیری که به خاطر نوع مجازات از جهت شدید یا خفیف بودن دارد؛ خود دارای بازدارندگی از ارتکاب جرم است.

۷. جامعه در قبال جرم انجام یافته آسیب‌دیده است و لذا آسیب‌زندگان نباید مصون از تحقیر فردی و اجتماعی باشند. این تحقیر سزای عدم توجه به مقرراتی است که جامعه به آن احترام می‌گذارد و حریم آن را محفوظ می‌دارد.

۸. مجازات مجرم، با حق کرامت انسانی منافات ندارد، چه اینکه انسان مجرم، خود، کرامت خود را حفظ نکرده و با جرمی که مرتکب شده است، درواقع حیثیتش را پایمال کرده و کرامت خویش را از بین برده است و این سلب حق در نیز نتیجه سوء اختیار و رفتار خویش است.



پی‌نوشت‌ها

- [۱] ر.ک: ابن‌ادریس حلی در سرائر؛ علی‌اصغر مروارید، سلسلة الینایع الفقهیة، بیروت، ج ۲۳، ص ۲۳۱: «الذی اذهب الیه ان الحضور واجب لقوله تعالى: «وليشهد عذابهما» و لاخلاف انه امر والامر عندنا يقتضی الوجوب»؛ محقق حلی، المختصر النافع، دارالکتاب العربی، مصر: ص ۲۱۷؛ «و يجب ان يحضره طائفة و قيل يستحب»؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۴۳۰؛ شهید ثانی، شرح الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۵؛ یحیی‌بن سعید حلی، الجامع للشرایع، مؤسسة سیدالشهداء العلمیة، [بی‌تا]، ص ۵۴۹.
- [۲] برای بررسی نظریات موافقان و مخالفان علنی بودن مجازات. ر.ک: پروفیسور گارو، مطالعات نظری و علمی در حقوق جزا، ج ۲، صص ۴۰۰ - ۴۵۰، ترجمه و تطبیق ضیاءالدین نقابت، تهران: ابن سینا.
- [۳] ر.ک: شیخ طوسی در کتاب خلاف، ج ۵، ص ۳۷۴؛ ابن‌ادریس در کتاب سرائر، ج ۳، ص ۴۵۴ - ۴۵۳؛ شهید ثانی در کتاب الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۶؛ محقق حلی در کتاب ریاض المسائل (ط. ق) ج ۲، ص ۴۷۲؛ مرحوم نجفی در کتاب جواهر الکلام، ج ۱، ص ۳۵۵ - ۳۵۳؛ امام خمینی رحمته الله در کتاب تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۶۶).



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری رحمته الله علیه، ۱۳۷۰.
۲. جمعی از مؤلفان، *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام*، شماره ۵۲، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۶.
۳. حرعاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۴. خوانساری، سیداحمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۴ ق.
۵. شاهرودی، سید محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم: موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ ق.
۶. طوسی، ابن جعفر محمد بن الحسن بن علی، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۹۰ ق.
۷. _____، *التهذیب*، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۸. عوده، عبدالقادر، *التشريع الجنائی الاسلامی*، بیروت: موسسه الرساله ناشرون، ۲۰۱۳ م.
۹. غلامی، حسین و علی حسین نجفی ابرندآبادی، *نظریه مجازات های استحقاقی و تکرار جرم*، مدرس علوم انسانی، شماره ۱۳، ۱۳۷۸.
۱۰. فاضل مقداد، جمال الدین، *کنز العرفان*، تهران: الکتبه المرتضویه، ۱۳۷۳ ق.
۱۱. کاشانی، فتح الله بن شکرالله؛ *تفسیر کبیر منهج الصالحین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۳۶.
۱۲. مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، *مجموعه آرای فقهی - قضایی در امور کیفری*، تهران: انتشارات قوه قضاییه، ۱۳۸۲.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ هشتم، تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.

۱۵. منتسکیو، بارون، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۵.

۱۶. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، *مباحثی در علوم جنایی، تقریرات دوره دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، بازپروری پژوهکاران*، ۱۳۸۶.

۱۷. نجفی، محمدحسین، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۹.

۱۸. نوربهاء، رضا، *زمینه حقوق جرای عمومی*، چاپ سی و چهارم، تهران: گنج دانش، ۱۳۹۱.

[۱۹]. Homicide rate: 1950 - 2002, **fear of crime in the united states**, FBI uniform crime report, 2002.



منافع ملی و مصالح امت اسلامی

ابوالحسن بکتابش*

چکیده

اهدافی که «جمهوری اسلامی» در سطح امت اسلامی دنبال می‌کند، تعارضی با منافع ملی ندارد؛ چرا که منافع ملی در هر جامعه‌ای مبتنی بر ارزش‌های آن جامعه می‌باشد؛ همان ارزش‌ها و باورهایی که هویت ملی آن را شکل می‌دهد و در قالب ایدئولوژی، موجب انسجام آن جامعه می‌گردد، این ارزش‌ها، در سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌ها برای وصول به اهداف ملی جهت‌دهنده است. این اهداف نیز از مؤلفه‌های مراتب منافع ملی بشمار می‌روند؛ از این روی، با توجه به مراحل و سطوح مراتبی که منافع ملی، نسبت به مؤلفه‌های خود دارد، می‌توان گفت؛ رویکردهای جمهوری اسلامی، نسبت به اقتضائاتی که در سطح امت اسلامی طلب می‌کند، با اهداف و منافع ملی، تعارض و منافاتی نخواهند داشت.

واژگان کلیدی: جمهوری اسلامی، منافع ملی، هویت ملی، ایدئولوژی، مصالح امت اسلامی.

مقدمه

از همان زمانی که انقلاب اسلامی به پیروزی رسید و نظام جمهوری اسلامی شکل گرفت، همواره عده‌ای^[۱] تحمل نظام ارزشی اسلام در حوزه سیاست، به خصوص در عرصه سیاست خارجی را نداشتند و تاکنون نیز بر این دیدگاه اصرار دارند. آنها چنین اظهار می‌کنند که در سیاست خارجی، باید از اتخاذ هر گونه موضع «ایدئولوژیک» پرهیز کرد. آنان مدعی هستند که ساخت امت اسلامی، هویت‌ها و منافع ملی را از بین می‌برد؛ هم چنین، بر این باورند که اساساً محوریت دینی به جای ملی، خصلتی ایدئولوژیک دارد و نمی‌تواند با هویت ملی منطبق شود، به عبارتی می‌توان گفت؛ یکی از چالش‌های نظری در این عرصه، اختلاف دیدگاه‌هایی است که درباره جایگاه دین و رابطه آن با منافع ملی طبق دیدگاه آنان مطرح می‌شود؛ یعنی ارزش‌ها و اعتقادات دینی که در قالب ایدئولوژی، پاسخ‌های مثبتی به اقتضائات امت اسلامی و یا جهان اسلام دارد، نمی‌تواند تأمین کننده منافع ملی ما باشد؛ از این‌رو، رویکرد نظام جمهوری اسلامی در دفاع از جنبش‌های اسلامی در منطقه، یک امر ایدئولوژیک به حساب می‌آید و در راستای مواضع ایدئولوژیک، در تحقق و ساخت امت اسلامی انجام می‌گیرد که با منافع ملی کشور، هیچ سازگاری ندارد. در پاسخ به این ادعا باید بگوئیم؛ از آنجا که منافع ملی چیزی جز تحقق ایده‌آل‌ها و آرمان‌های مطلوب یک جامعه نیست و این ارزش‌ها و آرمان‌ها از اهداف ملی آن به‌شمار می‌رود؛ از این روی، تعارضی در این باره وجود ندارد؛ چرا که ما معتقد هستیم؛ منافع ملی در یک جامعه اسلامی، با هویت ملی و دینی آن و نیز مواضع ایدئولوژیک آن کشور، ارتباط و پیوستگی دارد و نمی‌توان منافع ملی در یک جامعه اسلامی را منفی با مصالح امت اسلامی دانست، برای تبیین این موضوع چند مفهوم اساسی را در ابتدا توضیح داده و سپس به رفع تزاخم این دو مقوله می‌پردازیم.

مفهوم‌شناسی ایدئولوژی

ایدئولوژی عبارت است از نظام فکری که شکل و طرح کلی رفتار انسان را تعیین می‌کند و به عبارت دیگر، ایدئولوژی، یک سلسله آراء کلی هماهنگ درباره رفتارهای





انسانی است (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۳). مطابق این تعریف، ایدئولوژی، اندیشه‌ای عمل‌زا است که می‌توان آن را به‌عنوان سیستم کلی احکام عملی دین [و یا یک جهان بینی] به حساب آورد (همان، ص ۲۹). ایدئولوژی، مقوله جامع و کامل کننده‌ای است که در اصطلاح قرآن «شریعت» نامیده شده است و به بیان دیگر، فلسفه زندگی انتخابی، آگاهانه، آرمان‌خیز و مجهز به منطق است؛ یعنی یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم، که هدف اصلی آن کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است؛ از این‌روی، ما معتقدیم ایدئولوژی در جامعه، یک ضرورت گریزناپذیر است؛ زیرا اندیشه به محض آنکه به ساحت باید و نبایدها وارد می‌شود، خصلتی ایدئولوژیک به خود می‌گیرد، به همین دلیل حتی اندیشمندانی که از تنگناهای یک ایدئولوژی گریخته‌اند ناخودآگاه، پذیرای ایدئولوژی بسیط‌تری شده‌اند.

هویت ملی

«هویت» یکی از موضوعات اجتماعی است که وجود آن برای اجتماع و پیشرفت آن جامعه، ضرورت دارد. در حقیقت، شناخت از خود و جهان اطراف خود، لازمه پیشرفت و تعالی آن جامعه به حساب می‌آید و در مقابل، از خود بیگانگی و یا بحران هویت، از رسیدن جامعه به اهداف آرمانی خود و حرکت به سوی پیشرفت و تعالی جلوگیری می‌کند. در تعریف هویت گفته شده است، هویت ملی؛ یعنی روح مشترک و نامتغیر بین نسل‌های مختلف تاریخ یک ملت؛ چیزی که به دلیل نژادی، تربیتی، اقلیمی و ... دست به دست می‌شود و دو سر تاریخ یک ملت را به هم وصل می‌کند. این خصلت‌ها و خوی‌ها، با آنکه در ادوار تاریخی گوناگون شدت و ضعف می‌یابند؛ ولی همواره وجود دارند و از بین نمی‌روند. در تعریفی از هویت، آن را پاسخگویی آگاهانه هر فرد و قوم یا ملت به پرسش‌هایی می‌دانند که از خود دارد؛ که بوده؟ چه بوده؟ کجا بوده؟ و چه هست؟ این هویت، مجموعه ویژه‌ای از عوامل عینی و ذهنی و فرهنگی است که در اعضای یک ملت تجلی می‌یابد و از سایر ملتها متمایز می‌کند، و به عبارتی هویت چارچوبی پویاست که بیشتر شکلی از آگاهی به خود، به جامعه، به فرهنگ، به تاریخ و به آینده را القا می‌کند البته شهید مطهری رحمته‌الله معیار ارزش‌ها، گرایش‌ها و دانش‌هایی را که



ملت‌ها می‌پذیرند و پس از چندی در تحول تاریخی و سیر تکاملی و رشد این ملت‌ها تبدیل به مفهوم هویت ملی می‌شود را، مشروط به پذیرش آن عناصر، از روی رغبت، آزادی و اختیار می‌داند (رک. مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۴، ص ۶۷)، که این نگاه دربارهٔ هویت ملی و نیز توجه به دخالت عنصر آزادی و اختیار در پذیرش آن، بسیار ارزنده است.

منافع ملی

«منافع ملی» همواره تعیین‌کننده تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها، از جمله سیاست خارجی کشورها محسوب می‌شود و از عناصر کلیدی و حیاتی آن به‌شمار می‌آید. بعضی آن را در حفظ موجودیت، استقلال، تمامیت ارضی و امنیت خلاصه می‌کنند (عامری، ۱۳۷۰، ص ۱۷۶). البته نباید منافع ملی را به این چند مؤلفه محدود کرد، بلکه باید آن را شامل حیطه وسیعی از اهداف همچون؛ توسعه اقتصادی، منطقه نفوذ، دفاع از ارزش‌ها و نیز دفاع از اتباع خود در خارج از مرزها و... می‌شود، تا جایی که منافع ملی را «هدف‌های عام و ماندگاری که یک ملت برای دستیابی به آنها تلاش می‌کند» (روشندل، ۱۳۷۴، ص ۳۸) دانسته‌اند، که بدون تردید با این تعاریف، منافع ملی، محدود به حفظ موجودیت، استقلال، تمامیت ارضی و امنیت نمی‌شود؛ بلکه هر آن چه که جزیی از اهداف ملی به شمار می‌رود را شامل می‌شود و این بسط و گستره منافع ملی به این دلیل است که اولاً، مفهوم منافع ملی دارای بار ارزشی است و هر یک از دولت‌ها، دارای برداشت خاصی از منافع ملی می‌باشند؛ ثانیاً، رابطه مستقیمی میان حوزهٔ اطلاق منافع ملی و میزان برخورداری دولت‌ها از قدرت و توانایی وجود دارد؛ یعنی با افزایش قابلیت‌های نظام، امکان دارد، تعریف مجددی از هدف‌ها و منافع ملی به عمل آید، ثالثاً، منافع ملی، براساس ویژگی‌های ساختاری و مختصات نظام ایدئولوژیک تعبیر و تفسیر می‌شود (علی‌بابایی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴).

مصلحت

«مصلحت» به معنای سودجویی و منفعت‌طلبی است که در کلام محاوره‌ای، از آن به مصلحت‌اندیشی و یا مصلحت‌جویی تعبیر می‌کنند؛ لکن معنا و کاربرد صحیح کلمه و مفهوم مصلحت، زمانی است که در مقابل و در تضاد با کلمه و مفهوم مفسده قرار گیرد. باید توجه داشته باشیم که تمامی اوامر و نواهی خداوند و امور شرعیه، دارای مصلحت و برای رفع و برداشتن مفسده است؛ مصلحت آن است که در میان تزاحم و تعارض دو امر، جانب امر حیاتی و در میان اهم و مهم نیز، جانب اهم را گرفتن است و یا به عبارتی، مصلحت معنایی را که به حق سزاوارتر است گویند؛ یعنی ما انسان‌ها، آنچه که درباره تحقق حق، ممکن و سزاوارتر است را انجام بدهیم. این مصلحت، به معنای هر آن چیزی است که «خیر اکثر» و «کمال اتم» را برای انسان به ارمغان بیاورد، بنابراین اگر عملی منجر به تحقق خیر و کمال اکثر گردد، موافق مصلحت و در غیر این صورت، مخالف آن خواهد بود، البته این معنای مصلحت، با آن معنای مصلحت‌جویی و مصلحت‌اندیشی که در کلام محاوره‌ای بکار می‌رود فرسنگ‌ها تفاوت دارد.

امت اسلامی

واژه «امت» از ماده «ام» به معنای قصد است، یأْمٌ لِلْهَدَفِ : قصد می‌کند به سوی هدف، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء: ۹۲) امت در قرآن، به معنی جمعی است که جهت واحد دارند و منظور جماعتی است که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند و برای این مقصد واحد، رابطه واحدی میان افراد برقرار باشد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۵). امت به معنای خاص آن، عبارت است از: گروهی از مردم که باور به ارزش‌های مشترکی، آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد که در رهبری یکپارچه و نظامی منسجم برای زندگی، پیکره می‌یابند (اراکی، ۱۳۹۷، ص ۱۳). البته برخی امت را جامعه‌ای می‌دانند که زیر پرچم هدایت یک پیامبر باشند و طبق این نگاه، «امت» در اصطلاح، به جماعتی از مردم گفته می‌شود که خداوند، برای آنان پیامبری مبعوث کرده و آنان به او ایمان آورده‌اند و از این‌رو، با خداوند پیمان بسته و





با او ارتباط یافته‌اند؛ خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (مؤمنون: ۵۲)؛ این امت شما، امت واحدی است و من پروردگار شما هستم، پس از (مخالفت فرمان) من بپرهیزید.

تطبیق منافع ملی و هویت دینی

به منظور تبیین مباحث و چالش‌هایی که در رابطه با منافع ملی و ایدئولوژیک بودن سیاست‌گذاری‌ها در جمهوری اسلامی مطرح می‌شود، در ابتدا منافع ملی را از دو منظر مورد مطالعه قرار می‌دهیم از یک سو دیدگاهی است که براساس مفاهیم هنجاری، منافع ملی را مجموعه‌ای از ایده‌آل‌ها و آرمان‌های یک کشور می‌داند و از منظر دیگر دیدگاهی است که با یک نگاه توصیفی و بدون توجه به ارزش‌های یک جامعه، منافع ملی را بر مصادیق عینی و واقعی منطبق می‌کند. منافع ملی جمهوری اسلامی ایران، همانند دیگر کشورها از دو دسته از عناصر مادی و معنوی تشکیل شده‌اند؛ منابع مادی به معنای شرایط یا امتیازات ملموس و عینی، مانند تمامیت ارضی و توسعه اقتصادی است و عناصر معنوی آن شامل ارزش‌هایی مانند فرهنگ، استقلال، حاکمیت ملی و ایدئولوژی یا نظام ارزشی است. در این میان، آنچه که در این خصوص باید مورد توجه قرار گیرد، ارتباط و به هم پیوستگی منافع ملی با هویت ملی در یک جامعه است. به گونه‌ای که منافع ملی، نه تنها جدا از هویت ملی یک جامعه نیست، بلکه اساساً، شناخت منافع ملی، مبتنی بر شناخت همین هویت می‌باشد، به عبارت دیگر منافع ملی در یک جامعه، با هویت ملی آن تعریف می‌شود و درک منافع ملی یک کشور، مستلزم درک هویت ملی و برآمده از ارزش‌های یک جامعه است. این هویت مجموعه‌ای از ارزش‌های انسانی و دینی است که مردم آن را باور دارند و با آن رفتار خود را شکل داده‌اند، بدون تردید نمی‌توان منافع ملی را دور از هویت و ارزش‌های مردم آن ملت دانست، چنانکه مقام معظم رهبری فرمودند: «آن وقتی منافع، واقعاً منافع ملی هستند که با هویت ملت در تعارض نباشند» (مقام معظم رهبری، ۹۶/۲/۲۲). «منافع ملی بایستی با هویت ملی تطبیق داده بشود، نه اینکه هویت ملی، تابع منافع ملی قرار بگیرد» (همان)، «هویت



ملّی ما چه جوری تعریف می‌شود؟ ما ملّتی هستیم مسلمان، ریشه‌دار در تاریخ، و انقلابی؛ این هویت ما است. مسلمانی ما، عمق تاریخی ما و انقلابی بودن ما سه عنصر اصلی است که هویت ملّت ما را تشکیل می‌دهد» (همان)؛ به بیان دیگر، هویت ملّی با فرهنگ، گره خورده است و فرهنگ یک جامعه، به خصوص جامعه ما، آمیخته‌ای از باورها و ارزش‌های انسانی و دینی و رفتارهای برآمده از آن است که هویت ملّی مردم ما را شکل داده است. بنابراین باید توجه داشت که تنها عوامل مادی نمی‌تواند هویتی جمعی که همان هویت ملّی است را پدید آورد؛ چرا که هویت جمعی، باید بار فرهنگی داشته باشد، برای مثال؛ منافع اقتصادی مشترک نمی‌تواند این هویت را ایجاد کند؛ زیرا هیچ‌کس حاضر نیست تنها به دلیل منافع اقتصادی، از سرزمین خود دفاع کرده و جان خود را به خطر اندازد، یا هیچ‌کس حاضر نیست که منحصرأً به دلیل منافع حقوقی، با دیگری به وحدت و یگانگی برسد، به گونه‌ای که در راه آن بجنگد و از جان، مایه بگذارد، پس آنچه وجه اساسی هویت را می‌سازد، منافع مادی و اقتصادی نیست، بلکه ابعاد معنوی به طور جدی از عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری هویت هستند؛ بنابراین، فرهنگ را باید مهم‌ترین و غنی‌ترین منبع هویت دانست؛ زیرا فرهنگ، توانایی چشمگیری در تأمین نیاز انسان‌ها به متمایز بودن و ادغام شدن در جمع دارد؛ به بیان دیگر، فرهنگ، منبعی تفاوت‌آفرین و در عین حال، انسجام‌بخش است و شیوه زندگی خاصی را می‌سازد که نه تنها امکان هویت‌یابی را فراهم می‌کند، بلکه به زندگی انسان‌ها نیز معنا می‌دهد، چنانکه امام خمینی رحمته الله فرمودند: «اساساً فرهنگ و جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۴۳). البته سخن در این‌جا، معطوف به فرهنگ دینی است که بدون تردید، فرهنگ اسلامی و خصوصاً شیعی به حدی در ایران در طول اعصار ریشه دوانده است که می‌توان گفت جزئی از هویت این مرز و بوم شده است. استاد شهید مرتضی مطهری رحمته الله در این رابطه می‌گوید: «هویت فرهنگی یک ملت، آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است و هویت ملّی این مردم، اسلام است...» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۹۳). به همین دلیل می‌توانیم بگوئیم: در هویت ملّی، فرهنگ، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند و هویت ملّی هر جامعه،



مطابق فرهنگ حاکم بر آن جامعه می‌باشد و آنچه که در فرهنگ جامعه ما بیشتر نمایان است، اسلامی بودن آن است، بدین خاطر که فرهنگ ایرانی با ورود فرهنگ اسلامی به تکامل رسید و بهترین گرایش‌ها و رفتارها و... را در فرهنگ خود جای داد؛ زیرا عالی‌ترین و کامل‌ترین فرهنگ‌ها، فرهنگ الهی و اسلامی است. فرهنگ اسلامی، دارای جنبه‌های ارزشی فرا مکانی، فرا زمانی و فرا منطقه‌ای است و نکته اساسی این است که با ورود اسلام به ایران و پذیرش فرهنگ اسلامی از سوی مردم ایران و تکوین فرهنگ ایرانی - اسلامی این فرهنگ جای بسیاری از نظایر خود در سنت کهن پیش از اسلام را گرفت. و هویت ایرانی و اسلامی چنان در هم آمیخته شد که هرگاه از هویت ملی، سخن به میان می‌آید، ناگزیر، هویت اسلامی نیز مطرح می‌شود. و به عبارتی، در هویت ملی، هویت اسلامی نهفته است. البته تأکید بر یکی از این هویت‌ها به معنی نفی دیگری نیست؛ لکن بر کسی پوشیده نیست که هویت فرهنگی یک ملت، آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است و هویت ملی این مردم، اسلام است.

بر همین اساس، با توجه به منافع ملی، نمی‌توان این هویت برآمده از ارزش‌های دینی را نادیده انگاشت و بدون ملاحظه آن، منافع ملی را با مؤلفه‌هایی بیگانه از آن ترسیم کرد؛ زیرا همین ارزش‌ها و باورها، اگر به صورت «برنامه عمل و یا باید و نبایدهایی در تصمیم‌گیری» مطرح شوند، در واقع، همان ایدئولوژی می‌باشند که جامعه را منسجم نموده و اهداف آن را معین کرده‌اند و به عبارتی، آن را تعیین جهت داده‌اند که این امر، برای هر جامعه‌ای ضروری است و این همان نکته اساسی است که امام خمینی رحمه‌الله درباره آن تأکید کردند و فرمودند: «در سایه اسلام، ما می‌توانیم مملکت خودمان را حفظ کنیم» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

از طرفی دیگر، چون دین و ارزش‌های آن، باعث تقویت معنویت و روحیه ملی، انسجام اهداف و استراتژی‌ها و وحدت ملی و گسترش حوزه مشروعیت نظام سیاسی می‌شود، بدون تردید، می‌تواند به‌عنوان یکی از گزینه‌های اساسی در جهت حفظ منافع ملی یک کشور محسوب گردد، چنانکه پیش از این گفتیم؛ منافع ملی هر کشور با توجه به موقعیت، فرهنگ و ویژگی‌های خاص همان کشور تعریف می‌شود، و مصلحت و منفعت ملی یک کشور که مردم آن خواهان اجرای احکام دینی و ارزش‌های آن



می‌باشند، قطعاً ایجاب می‌کند تا دولتمردان آن کشور نیز، ارزش‌های دینی را به‌عنوان بُعدی از ابعاد گسترده منافع ملی کشور خود پاس دارند، این نکته آن چیزی است که افرادی چون «هانس مورگنتا» به‌عنوان یک رئالیست صاحب‌نظر در مسائل و روابط بین‌الملل، به آن توجه کرده و معتقد است که منافع ملی آمیزه‌ای از آرمان‌های یک کشور است که توسط حکومت‌ها تدوین و اجراء می‌شود (کاظمی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱). از این روی، اگر منافع ملی را براساس اصول و ارزش‌های حاکم بر هویت ملی یک کشور تعریف نمائیم، می‌توانیم درک درستی از ارزیابی بسیاری از اقدامات فرامرزی جمهوری اسلامی داشته باشیم و چرایی بسیاری از تصمیمات راهبردی آن - به خصوص درباره امت اسلامی - را به شیوه درست و منطقی تحلیل کنیم.

تطابق منافع ملی و مصالح امت اسلامی

وقتی از منافع ایران اسلامی سخن به میان می‌آید، مقصود، تنها جغرافیا و خاک نیست، چرا که این مشخصه‌ها برای دولت‌هایی با کمتر از یک دهه سابقه حیات، قابل تعریف است و علاوه بر این شاخصه‌ها، شاخصه‌های دیگری از جنس هویتی و تمدنی نیز از جمله منافع یک ملت می‌باشد. در این میان تنها حفظ و صیانت از مرزهای جغرافیایی و زمینی این مرز و بوم مطرح نیست، بلکه حفظ امنیت وجودی ما، که یکی از مؤلفه‌های منافع ملی به شمار می‌رود و حراست از کیان هویتی و تمدنی ایران اسلامی مطرح است. علاوه بر اینها، اسلام و انقلاب اسلامی نیز بافت هویتی ایران را پرمعناتر کرده است؛ بنابراین حفظ منافع ملی ما علاوه بر شاخصه‌های حیاتی آن، همچون؛ تمامیت ارضی، امنیت و....، یقیناً در قالب حفظ و حراست از هویت ملی، دینی و انقلابی ما معنا می‌یابد، از این روی، توجه به مصالح امت اسلامی و رویکرد ایدئولوژیک در عرصه سیاست را منطبق بر منافع ملی می‌دانیم.

گرچه آرمان نهایی اسلام درباره مناسبات انسانی، رسیدن به امت واحد بشری است و در همین راستا، مصالح امت اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ لکن نکته اساسی این است که به میزان اهمیت و به نسبت دسترسی به این مقاصد، باید اهداف مورد نظر را رتبه‌بندی کرد؛ از این روی، منافع ملی در سه سطح «منافع وجودی و حیاتی»، «منافع



مهم و اساسی» و «منافع جهانی» رتبه بندی می‌شود و از این منظر می‌بایست برای دستیابی و حفظ آن کوشید. «منافع وجودی و حیاتی» مانند استقلال سیاسی و تمامیت ارضی را ارزش‌هایی بدانیم که بقاء و ادامه حیات کشور، به آن بستگی دارد و بدون آنها، موجودیت کشور در معرض خطر قرار می‌گیرد. «منافع اساسی» آن دسته از ارزش‌هایی هستند که با وجود اهمیت زیاد، قابل مصالحه هستند، از جمله: توسعه و پیشرفت اقتصادی و برخورداری از فناوری‌های روز دنیا. در نهایت «منافع جهانی» مصالح امت اسلامی و نیز حضور و عضویت در مجامع جهانی را در برمی‌گیرد.

همانگونه که اشاره کردیم، منافع ملی از نظر دسترسی به مقاصد و نیز از نظر اهمیت آن، دارای سطوح و مراتبی است و با توجه به این که مصالح امت اسلامی در اهداف ملی و ارزش‌های انسانی و اسلامی ما تعریف می‌شود، از منافع ملی شمرده شده و می‌تواند با سطوح دیگر منافع ملی تزاخمی نداشته باشد، چرا که این سطوح، به میزان دسترسی و «قدر مقدور» دیده شده‌اند و در مرتبه خود، قابل تحقق بوده و در این مرتبه با سطوح دیگر مزاحمتی ندارند؛ البته آن چه که درباره منافع ملی نباید غفلت نمود، این است که جهت‌گیری تصمیم‌گیری‌ها نسبت به تأمین اقتضائات امت اسلامی برخاسته از ارزش‌های ملت بوده و در جامعه ما از ارزش‌های انسانی و دینی محسوب گردیده و در حقیقت، بخشی از قوام دهنده هویت ملی ما می‌باشند و در راستای دستیابی به اهداف ملی به عنوان یکی از مؤلفه‌های منافع ملی به شمار می‌آیند. البته در امکان رفع تزاخم بین انتظارات و خواسته‌ها و آنچه را که برخی از مصالح طلب می‌کند تردیدی وجود ندارد؛ زیرا آن چه ملاک عمل قرار می‌گیرد، با توجه به «اصل قدر مقدور» است، برای تبیین این موضوع لازم است اشاره نمائیم که نظام جمهوری اسلامی، برای حفظ منافع ملی به خصوص برای رسیدن به اهداف ملی، برای تصمیم‌گیری عقلانی، به اصول و قواعدی توجه داشته و دارد، چنانکه برای حفظ منافع ملی، توجه به اصل «تقدم اهم بر مهم» لازم است که این اصل درباره حفظ نظام و ام‌القرای اسلام، جاری است، همانطور که امام خمینی علیه السلام، درباره اهمیت بالای حفظ نظام فرمودند: «مسئله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با این وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود... از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن



مزاحمت نمی‌کند و اقتدار و اعتبار جمهوری اسلامی ایران متعلق به همه ملت‌های اسلامی است و دفاع از ملت قهرمان و دلاور ایران در حقیقت دفاع از همه ملت‌های تحت ستم است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۳۴۵). و نیز می‌فرمایند: «اصل؛ منافع ملت ایران است که باید به بهترین وجه رعایت شود» (همان، ج ۵، ص ۴۷۴). یا در جای دیگر می‌فرمایند: «...سیاست خارجی ما باید بر مبنای حفظ آزادی، استقلال و حفظ مصالح و منافع ملت ایران باشد» (همان، ج ۴، ص ۴۱۴). این نشان می‌دهد در سیاست‌گذاری‌ها و نیز در عرصه عمل، چه در سیاست داخلی و چه سیاست خارجی، رعایت سطوح، مراحل و یا مراتب منافع ملی لازم است و این مهم، منافاتی با اهداف و آرمان‌های انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ندارد.

هم‌چنین با توجه به اصل «عمل به قدر مقدور» می‌توان گفت: هرکسی به میزان توانش تکلیف دارد و باید به آن عمل کند ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (بقره: ۲۸۶). برای همین امام خمینی رحمته الله علیه فرمودند: «همه ما و همه کشور... مکلف هستیم، منتها، هرکس به مقداری که مقدور است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۱۰۸). در همین راستا برای دستیابی به اهداف ملی، اصل «تدریج» یا همان اصل تدریجی بودن امور، مورد اهمیت قرار می‌گیرد، امام خمینی رحمته الله علیه با توجه به اصل «عمل به قدر مقدور» است که می‌فرمایند: «ما دفاع از همه مسلمین را لازم می‌دانیم» (همان، ج ۱۹، ص ۴۸۵) و با ملاحظه اصل تدریجی بودن امور می‌فرمایند: «دفاع از بلاد مسلمین و دفاع از همه حیثیات مسلمین امری است لازم و ما باید خودمان را برای مقاصد الهی و دفاع از مسلمین مهیا کنیم» (همان، ج ۲۰، ص ۴۸۶). «من به صراحت اعلام می‌کنم که [در] جمهوری اسلامی ایران، با تمام وجود، برای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کنیم... ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران، برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است» (همان، ج ۲۱، ص ۹۱).

در تبیین مبحث ارتباط منافع ملی و مصالح امت اسلامی و احیاناً تزاحم بین این دو، نکته دیگری که باید توجه داشت این است که، ارزش‌ها و قواعد دینی در اسلام، به دو گونه قابل تقسیم هستند؛ یعنی همانگونه که نیازهای انسان به دو بخش



«ثابت» و «متغیر» تقسیم می‌شوند، ارزش‌ها و قواعد دینی در اسلام نیز به دو گروه قابل تقسیم می‌باشند؛ برخی از آنها تحت عنوان «احکام ثابت» و برخی دیگر تحت عنوان «احکام متغیر» می‌باشند، در واقع، همان مقررات متغیر و هماهنگ با شرایط و ضرورت‌های زمانی و مکانی هستند که حاکم اسلامی در هر عصر می‌تواند در راستای اجرای ارزش‌های دینی، بر حسب ضرورت‌های اجتماعی، آن را وضع نماید و به تناسب همین ثابت و متغیر بودن احکام و اختیارات حاکم اسلامی و نیز با توجه به سطوح و مراتب منافع ملی می‌توان منافع ملی را با مصالح امت اسلامی سازگار نمود، همانگونه که اشاره کردیم، گاهی حفظ نظام اسلامی ایجاب می‌کند که اجرای بعضی از احکام و ارزش‌ها، به نحوی متأخر باشد، البته این امر، با توجه به گره خوردن سرنوشت و نظام جمهوری اسلامی با حفظ دین اسلام می‌باشد، از این روی، حضرت امام خمینی رحمته الله علیه، حفظ نظام را همپایه با حفظ اسلام و به عنوان ارزش برتر معرفی کرده و ضمن اشاره به این که حفظ اسلام یک فریضه‌ای است بالاتر از تمام فرایض است می‌فرماید: «حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است» (همان، ج ۱۵، ص ۳۲۹) و چنانکه پیشتر آوردیم، ایشان بر این نکته تأکید دارند که «حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با این وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز با آن مزاحمت نمی‌کند» (همان، ج ۱۹، ص ۱۰۶). این ملاحظات می‌تواند گویای این مهم باشد که در فرض تزام ارزش‌های دینی و یا به اصطلاح ایدئولوژیک با دیگر گزینه‌های اساسی منافع ملی، در واقع این تزام به معنای تزام اجزاء یک مجموعه با یکدیگر خواهد بود که با توجه به تقدم و تأخر مراتب و سطوح آن، باید در جهت رفع این تزام و یا تقدم یکی بر دیگری اقدام نمود؛ یعنی در مراکز تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری باید بررسی شود، کدامیک از این اهداف در سطح «منافع وجودی و حیاتی» است و کدامیک از آن در سطح «منافع مهم و اساسی» و کدامیک در سطح «منافع جهانی» می‌باشد و شاید دلیل اختلاف تعبیر، در برخی کلمات امام خمینی رحمته الله علیه، هم در همین اختلاف مراتب و سطوحی است که به آن اشاره کردیم که جمع آن، در رعایت تقدم و تأخر همین مراتب و سطوح می‌باشد که می‌تواند در جهت رفع برخی تزامها مؤثر باشد.

نتیجه‌گیری

پس از آشنایی با مباحث مطرح شده منافع ملی، برآمده از هویت ملی مردم آن سرزمین می‌باشد و نمی‌توان منافع ملی را دور از هویت و ارزش‌های آن مردم دانست، ارزش‌ها و باورهایی که فرهنگ و هویت یک جامعه را شکل می‌دهد، اگر به صورت برنامه عملی و یا باید و نبایدهای جامعه مطرح شود، در واقع همان ایدئولوژی است که جامعه را منسجم می‌کند و برای هر جامعه‌ای ضروری است؛ برخلاف برخی که معتقد هستند در سیاست داخلی و خارجی نباید بر اساس اصول ایدئولوژیک تصمیم‌گیری شود؛ سیاستگذاری‌های یک کشور می‌تواند همزمان هم، ایدئولوژیک باشد و هم منافع ملی آن کشور و نیز مصالح امت اسلامی را با توجه اولویت‌ها تأمین نماید؛ چرا که منافع ملی، در واقع برخاسته از ارزش‌های یک ملت می‌باشد که در جامعه ما به‌عنوان ارزش‌های انسانی و دینی، قوام دهنده هویت ملی ماست و تحقق این ارزش‌ها جزئی از اهداف ملی است که دستیابی به آن، یکی از مؤلفه‌های منافع ملی به شمار می‌رود، در عین حال منافع ملی از حیث اهمیت، دارای سطوح و مراتبی است و مصالح امت اسلامی با آن که جزئی از اهداف ملی و ارزش‌های انسانی و اسلامی ما تعریف می‌شود؛ ولی در سطح و در مرتبه مختص به خود قرار دارد و در رتبه منافع حیاتی کشور نبوده و از این روی، با آن تزامنی ندارد. در نتیجه مصالح امت اسلامی و نیز برخورداری حکومت از ایدئولوژی، موجب نمی‌گردد تا منافع حیاتی را فدای مراتب بعدی آن نمائیم و تردیدی نیست که در تزامن بین انتظارات و خواسته‌های امت اسلامی و آنچه که برخی از مؤلفه‌های منافع ملی، آن را طلب می‌کند، به «اصل قدر مقدور» عمل می‌شود. همچنین نظام جمهوری اسلامی ایران، اگر چه بر اساس مبانی و پایه‌های اسلامی استوار شده است؛ لکن بسیاری از عناصر منافع ملی، با توجه به همین مبانی و ارزش‌ها مورد تقویت قرار گرفته است.

پی‌نوشت

[۱] کاظم علمداری، تخریب منافع ملی با توهّم ساخت امت اسلامی، سایت ایران

گلوبال؛ <http://www.iranglobal.info>





فهرست منابع

۱. اراکی، محسن، *نظریه حکم در اسلام*، ترجمه سید امید مؤذنی، تهران: دانشگاه مذاهب اسلامی، ۱۳۹۷.
۲. جمعی از مؤلفان، *مؤلفه های هویت ملی در ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳. خمینی، روح الله، *کلمات قصار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۴. _____، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۵. دهشیری، محمدرضا، *درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی (ره)*، تهران: اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۶. روشندل، جلیل، *امنیت ملی و نظام بین المللی*، تهران: سمت، ۱۳۷۴.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۸. عامری، هوشنگ، *اصول روابط بین الملل*، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.
۹. علی بابایی، غلامرضا، *فرهنگ روابط بین الملل*، چاپ پنجم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۸۷.
۱۰. قاسمی، محمدعلی، *دیالکتیک امت و ملت در آراء امام خمینی (ره)*، فصلنامه مطالعات راهبردی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، شماره سوم، (۴۹)، پائیز ۱۳۸۹.
۱۱. کیانی، داود، *منافع ملی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۶.
۱۲. کاظمی، علی اصغر، *روابط بین الملل در تئوری و عمل*، تهران: قومس، ۱۳۷۲.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *ایدئولوژی تطبیقی*، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۱.
۱۴. مطهری، مرتضی، *انسان و ایمان*، تهران: صدرا، ۱۳۷۱.
۱۵. _____، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۶. _____، *خدمات متقابل اسلام ایران*، مجموعه آثار (۱۴)، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۱۷. نخعی، هادی، *توافق و تزاحم منافع ملی و مصالح اسلامی*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۶.

دکترین سیاسی مکتب نجف

سید روح‌الله لطیفی*

چکیده

در سال‌های اخیر، برخی جریان‌های مخالف اسلام سیاسی مدعی‌اند، حوزه علمیّه نجف که از دوران آخوند خراسانی به این سو، تحت عنوان «مکتب نجف»، کانون مرجعیت جهان تشیع بوده، حوزه‌ای است سکولار و بی‌تفاوت نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی و در نتیجه مداخله حوزه علمیّه و مکتب قم، در امور سیاسی نوعی بدعت و انحراف در مسیر حرکت حوزه‌های علمیّه تلقی می‌شود. در تحقیق پیش‌رو با مراجعه به مبانی دینی و نیز عملکرد حوزه علمیّه نجف در دوران معاصر، به شیوه‌ای تحلیلی، این شبهه بررسی شد که آیا واکنش این حوزه نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی نوعی بی‌تفاوتی است، یا اینکه این حوزه نیز به لزوم دخالت حوزه‌های علمیّه در مسائل سیاسی - اجتماعی معتقد است. در نهایت مشخص شد، براساس مبانی اسلام، این دین با سیاست رابطه تنگاتنگی داشته؛ لذا هیچ حوزه علمیّه‌ای نمی‌تواند نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی بی‌تفاوت باشد. همچنین بررسی دیدگاه‌ها و سیره عملی و نظری علمای شاخص مکتب نجف حاکی از بی‌تفاوت نبودن و مداخله‌های آنها در امور سیاسی - اجتماعی است و از این منظر میان مکتب قم و نجف تفاوتی ماهوی و اساسی وجود ندارد.

واژگان کلیدی: مکتب نجف، مکتب قم، سیاست، ولایت فقیه.

*. دانشجوی دکتری مدرسی انقلاب اسلامی؛ srlatify@gmail.com

مقدمه

«رابطه دین و سیاست» از جمله چالشی‌ترین موضوعاتی است که از دوران قرون وسطا در غرب مطرح بوده است و حتی می‌توان ساخت دنیای جدید را از دوران رنسانس به این سو، به پاسخ‌های جدیدی مرتبط دانست که در این دوران برای این موضوع از سوی دانشمندان و صاحب‌نظران این حوزه ارائه شده است. این بحث در جهان اسلام، در دوران جدید و به تبع ورود اندیشه‌های غربی به موضوعی چالشی تبدیل شده است؛ چنانکه پیش از آن تقریباً نشانی از آن وجود نداشت؛ چرا که در جهان اسلام و از جمله حوزه تشیع، اصل پیوند دین و سیاست امری قطعی بود؛ چرا که حداقل ملاحظه می‌شود که پیامبر ﷺ برای پیشبرد اهداف خود حکومتی تأسیس کرده و حتی تکلیف جانشینی خود را معین ساخته بود، ائمه اطهار ﷺ نیز عمدتاً به دلایل مسائل سیاسی همواره تحت فشار و سرکوب حکومت‌ها بوده‌اند، به طوری که طبق برخی روایات، غیر از امام زمان ﷺ، همه ائمه به شهادت رسیده‌اند (حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۴۴). این واقعیت گویای آن است که انگیزه‌ای که باعث می‌شد حاکمان، امامان معصوم ﷺ را در معرض حذف فیزیکی قرار دهند، ترس ناشی از مواضع سیاسی و پتانسیل امامان معصوم ﷺ برای حرکت‌هایی بود که می‌توانست بساط ظالمان و ستمگران زمانه را بر هم بریزد. چنین نگاهی به پیوند دین و سیاست، تکلیف حوزه‌های علمیه را که اعضای این حوزه‌ها خود را شاگردان مکتب اهل بیت ﷺ می‌دانند، مشخص می‌سازد و می‌توان گفت اگر چه در طول تاریخ عصر غیبت، برای تحقق حاکمیت دینی مطلوب اسلام زمینه‌ای فراهم نشده است؛ این بدین معنا نبوده که حوزه‌های علمیه به طور کلی از مسائل سیاسی و اجتماعی برکنار بوده و یا اینکه اساساً به این مسئله اعتقادی نداشته باشند. با این حال در دهه‌های اخیر برخی دیدگاه‌ها در زمینه نوع نگاه حوزه‌های علمیه نجف به سیاست مطرح شده است که در تقابل با این مبانی می‌باشد. این دیدگاه‌ها در صدد هستند با تفکیک حوزه‌های علمیه جهان تشیع از یکدیگر، از یک سو با تحلیل نگاه حوزه علمیه قم (که شاخص آن در دوران معاصر، امام خمینی رحمه الله می‌باشد) چنین وانمود کنند که این حوزه که تحت





عنوان «مکتب قم» نامیده می‌شود، حوزه‌ای سیاسی می‌باشد که ثمره آن انقلاب اسلامی ایران است و حال آنکه حوزه علمیة نجف که پیشینه‌ای هزار ساله دارد و ریشه‌های حوزه علمیة قم نیز در واقع به آن باز می‌گردد؛ در پیوند دین و سیاست نگاهی متفاوت دارد که در دیدگاه و عمل بزرگان این حوزه که به «مکتب نجف» متعلق می‌باشند، متجلی می‌باشد. بدین ترتیب در این دیدگاه، دو مکتب مطرح می‌شود که در نقطه مقابل قرار می‌گیرند که یکی وجهه سیاسی - اجتماعی دارد، ولی دیگری با سیاست و مسائل اجتماعی هیچ ارتباطی ندارد. با این حال، با توجه به قدمت و نیز مبنا و مرجع بودن مکتب نجف از گذشته‌های دور، چنین القا می‌شود که گویی مکتب قم، مسیری انحرافی پیموده است و باید بار دیگر دیدگاه‌ها و عقاید مکتب نجف احیا شود که راهی متصور نیست جز فاصله گرفتن مکتب قم از دخالت در امور سیاسی و دیدگاه‌هایی که به تبع این موضوع مطرح شده است، از جمله «نظریه ولایت فقیه».

در اینجا دو مسئله اساسی مطرح می‌شود: نخست این است که با فرض واقعی بودن ادعاها در مورد بی‌اعتقادی مکتب نجف به دخالت در سیاست، آیا این دیدگاه با دیدگاه‌های اسلامی مطابق است یا نه؟ مسئله دیگر این است که واقعیت تئوری و عمل بزرگان حوزه علمیه در رویارویی با مسائل سیاسی - اجتماعی پیرامون خود چه بوده است؟ آیا بزرگان مکتب نجف، آن گونه که ادعا شده است نسبت به مسائل پیرامون خود، به ویژه امور سیاسی - اجتماعی بی‌تفاوت بوده‌اند یا اینکه در این امور حضور فعالانه‌ای داشته‌اند؟

مفهوم شناسی مکتب نجف

«مکتب نجف»، اصطلاحی است که در سال‌های اخیر در آثار برخی نویسندگان که عمدتاً از طرفداران سکولاریسم هستند، بسیار به آن پرداخته و تلاش می‌شود به‌عنوان یک مکتب سکولار! در برابر مکتب قم (به‌عنوان یک مکتب انقلابی) معرفی شود. براساس این دیدگاه، ویژگی اصلی مکتب نجف، این است که همواره از دخالت در شئون سیاسی گریزان بوده و مداخله در این کار را امری تخصصی می‌داند که باید توسط اهل سیاست صورت گیرد، نه توسط حوزویان و به همین دلیل، از نارضایتی مکتب نجف از مکتب قم،



(به دلیل مواضع سیاسی مکتب قم) سخن به میان می‌آید. برای بررسی صحت و سقم این مسئله، ابتدا به پیشینه و مفهوم‌شناسی مکتب نجف می‌پردازیم.

عبارت «مکتب نجف» از دیرباز در برابر مکاتب دیگر همچون مکتب سامراء و مکتب قم مطرح بوده است. با این حال، بازشناسی دقیق این مکتب، ابتدا به پاسخ به این سوال منوط است که «مکتب نجف در چه زمینه‌ای؟»، دلیل این امر آن است که تقسیم‌بندی حوزه‌های علمیه به چند مکتب، از جمله مکتب نجف، مکتب سامراء و مکتب قم، گاه براساس دلایل دیگری صورت گرفته است که با بحث ما ارتباطی ندارد. به عنوان مثال به لحاظ شیوه‌های درسی، به ویژه در درس خارج حوزه‌های علمیه، چند شیوه وجود دارد که گاه از آنها با عنوان «سبک» و گاه «مکتب» یاد می‌شود؛ مثلاً مکتب یا سبک سامرایی و یا روش «شاگرد محوری» روش درس خارج میرزای شیرازی بزرگ است که بعدها در کربلا ادامه یافت (مجله حوزه، ۱۳۷۱، ص ۳۸ و ص ۸۷). در برابر این سبک، سبک کلاسیک قرار می‌گیرد که شیوه استادان حوزه‌های علمیه نجف و قم می‌باشد و در آن، استاد یک فرع فقهی یا اصولی را مطرح و اقوال و دلایل آن را بررسی می‌کند و در پایان نظر خویش را عنوان می‌سازد (همان، ۱۳۶۶، ص ۴۰).

نوع نگاه هر یک از حوزه‌های علمیه بزرگ جهان تشیع به مسائل سیاسی و اجتماعی در بحث ما مورد توجه و بررسی است که لزوماً با شیوه‌های تدریس مرتبط نیست؛ اما با فضای حوزه‌های علمیه‌ای که جنبه مرکزیت برای سایر حوزه‌های علمیه دارند، ارتباط مستقیمی دارد. بر این اساس وقتی از مکتب سامراء، نجف و یا قم سخن به میان می‌آید، سخن از روش درس نیست، بلکه سخن از گستره جغرافیایی است که هر یک از این حوزه‌ها در آن قرار دارد و افکار و عملکردی که از دل این حوزه‌ها در زمینه امور سیاسی و اجتماعی بروز و ظهور پیدا می‌کند. بر این اساس مکتب سامراء، به مکتبی گفته می‌شود که در حوزه جغرافیایی سامراء شکل گرفته است و افکار و اندیشه‌های آن، در جهان تشیع، بازتاب پیدا کرده است. مکتب سامراء در حدود سال‌های ۱۲۹۱ق توسط میرزای شیرازی در حوزه علمیه سامراء پایه‌ریزی شد و بزرگانی چون آخوند خراسانی، شیخ فضل‌الله نوری، حاج آقا نورالله اصفهانی و میرزای نائینی و ... از پرورش یافتگان این مکتب‌اند، هر چند برخی از این بزرگان بعدها خود



بنیانگذار مکاتب دیگر شدند. از رویدادهای مهم تاریخی جهان اسلام که از حوزه علمیه سامرا رهبری و هدایت شد، نهضت اسلامی «تحریم تنباکو» است که با جمله کوتاه و تاریخی میرزای شیرازی مبنی بر حرمت استعمال توتون و تنباکو، قیامی را علیه سلطه بیگانه رقم زد. پس از رحلت میرزای شیرازی، اهداف، اندیشه‌ها و روش‌های مکتب سامرا توسط شیخ فضل‌الله نوری تعقیب گردید و در جریان جنبش مشروطه‌خواهی در ایران در قالب مبانی جنبش مشروطه مشروعه ارائه شد (بشارت، ۱۳۹۰، ص ۱۱-۱۲).

پس از درگذشت میرزای شیرازی و انتقال مجدد مرجعیت به نجف، مرحوم آخوند خراسانی که مرجعیت علی‌الاطلاق را بر عهده گرفته بود، به پایه‌ریزی مکتب نجف اقدام و در تحولات سیاسی - اجتماعی آن روزگار و دهه‌های بعد نقش آفرینی می‌کند که مهم‌ترین آنها در آن مقطع، جنبش «مشروطه‌خواهی» مردم ایران است. در این مکتب، علما و بزرگانی پرورش یافتند که مهم‌ترین آنها غیر از آخوند خراسانی عبارتند از: سید محمدکاظم یزدی، میرزای نائینی، سیدابوالحسن اصفهانی، شهید مدرس، سیدابوالقاسم کاشانی، سیدمحسن حکیم، سید ابوالقاسم خویی، سید محمدباقر صدر و در دوران جدید، آیت‌الله سیستانی و سایر مراجع معظم موجود در حوزه علمیه نجف. مکتب قم نیز در طرف دیگر مکاتب، حاصل تلاش‌های بزرگانی چون شیخ عبدالکریم حائری، آیت‌الله بروجردی و امام خمینی رحمته‌م‌علیه است، که این بزرگوار از حدود سال‌های دهه چهل شمسی به مبارزه‌ای همه‌جانبه با رژیم پهلوی وارد شد و در کمتر از دهه مبارزه سازش‌ناپذیر، رژیم سلطنتی ایران را ساقط و نظام جمهوری اسلامی را بر مبنای آموزه‌های مکتب تشیع پایه‌ریزی کرد (همان، ص ۱۳).

بنابراین «مکتب نجف»، در اصطلاح سیاسی و اجتماعی، مکتبی است که پس از محوریت مجدد حوزه علمیه نجف، به دنبال وفات میرزای شیرازی و از زمان مرحوم آخوند خراسانی در حوزه علمیه نجف شکل گرفته و از آن مرکز، آثار علمی عظیمی به عالم تشیع عرضه شده است؛ اعم از اینکه علمایی که به این مکتب منتسب هستند، اصالتاً اهل این منطقه جغرافیایی باشند و یا خارج از این قلمرو بوده؛ ولی در حوزه نجف به شکوفایی علمی رسیده و ثمردهی کرده باشند.



رابطه حوزه سکولار! با آموزه‌های دین اسلام

پس از آشنایی با مکتب نجف، ابتدا به مسئله نخست می‌پردازیم: آیا دیدگاهی که به علمای مکتب نجف نسبت داده شده است و آنها را معتقد به سکولاریسم نشان می‌دهد، با مبانی و آموزه‌های دین مبین اسلام مطابق است؟ چرا که نمی‌توان صرفاً قدمت مکتب نجف را ملاک صحت تئوری و عمل آن بیان کرد و بدون اینکه نسبت دیدگاه‌های این مکتب را با مبانی و اصول مسلم دینی ارزیابی کنیم، صحت این دیدگاه‌ها را مسلم فرض کرده و هر دیدگاه دیگری را که تحت عناوین دیگر همچون مکتب قم مطرح می‌شود، براساس آن ارزیابی و یا طرد کنیم، علت این امر نیز آن است که طبق قواعد مربوط به شناخت حق و حقیقت در اسلام و به ویژه مکتب تشیع، حتی انسان‌ها ملاک ارزیابی و سنجش حق نیستند و خود حق، ملاک‌هایی دارد که براساس آن ملاک‌ها شناخته می‌شود. نسبت انسان‌ها با حق نیز، براساس نسبت آن‌ها با آن ملاک‌ها فهمیده می‌شود؛ چنانکه امیرالمومنین علی (علیه السلام) در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَعْرِفُ بِالرَّجَالِ بَلْ بِآيَةِ الْحَقِّ فَأَعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفَ أَهْلَهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵). با توجه به این مبنا، به طریق اولی مکاتب مختلف نیز نمی‌توانند به تنهایی ملاک حق تلقی شده و لذا برای دریافت حق، باید ملاک‌های مربوط به حق در نظر گرفته شود و دیدگاه و عملکرد مکاتب مختلف براساس این ملاک‌ها مورد ارزیابی قرار گیرند، بنابراین در پاسخ به این مسئله که «با فرض صحت ادعاها در مورد نگاه مکتب نجف به پیوند دین و سیاست، آیا این نگاه می‌تواند درست باشد؟» لازم است دیدگاه دین اسلام در زمینه پیوند دین و سیاست را مورد بررسی قرار دهیم.

رابطه دین و سیاست از دیدگاه اسلام

«دین» مجموعه برنامه‌های زندگی انسان‌ها و طریق رسیدن به سعادت دو دنیا و حقیقت جهان هستی و مکان قرب الهی است. بنابراین دین علاوه برترسیم برنامه زندگی دنیوی، راه رسیدن به سعادت و خوشبختی اخروی را بیان می‌کند. دین مرکب از سه جزء است:

جزء اول، «اعتقادات قلبی» و «ایمان» است مثل اعتقاد به رسالت، امامت، توحید و معاد، که بیان‌کننده ارتباط انسان با جهان و با خالق است.

جزء دوم دین، «احکام عملی» است یعنی دستورات الهی که از سوی خداوند و به وسیله پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام برای انسان‌ها بیان شده است؛ مانند: واجبات و محرمات، مطهرات و نجاسات، عبادات و معاملات و به طور کلی بایدها و نبایدها. جزء سوم دین، «اخلاقیات» است که تبیین فضایل و رذایل اخلاقی و شیوه دوری از رذایل و رسیدن به فضایل را شامل می‌شود.

در مقابل، سیاست عبارت است از تدبیر امور کشور، یعنی تدبیر و برنامه‌ریزی در مورد چگونگی برخورد و تعامل در زمینه همزیستی افراد جامعه و چگونگی ارتباط جوامع و کشورها با یکدیگر در ابعاد مختلف؛ از جمله امنیت، رفاه، اقتصاد، فرهنگ، بهداشت، نگهداری و نگهداری از مرزها، چگونگی بهره‌برداری از منابع طبیعی کشور که بدیهی است این امور در خصوص چگونگی زندگانی جمعی مردم یک کشور است (موسوی خلخالی، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

پس از شناخت مفهوم دین و سیاست، گفتنی است که چون دین در برگیرنده تمام ابعاد زندگی انسان است، سیاست نیز شامل می‌گردد. به عبارت دیگر، دین اسلام برای چگونگی اداره حکومت، دارای برنامه است و از این جنبه زندگی انسان‌ها غافل نمانده است. جلوه‌های بارز دخالت دین در عرصه سیاست و اجتماع را می‌توان در احکام زیر مشاهده کرد:

۱. احکام مربوط به جهاد و نیروهای نظامی، جنگ با دشمن خارجی و یا دفاع در برابر آن‌ها، تقسیم غنائم جنگی، چگونگی برخورد با اسرای جنگی و گرفتن جزیه از کفار غیرحربی و...؛

۲. احکام مربوط به امر به معروف و نهی از منکر و شرایط آن؛

۳. احکام مربوط به حدود و قصاص و دیات و تعزیرات و ارث؛

۴. احکام مربوط به خمس و زکات و موارد مصرف آن‌ها؛

۵. احکام مربوط به معاملات و چگونگی انجام تجارت.

براساس نظریه دیگری که دین از سیاست جداست و این دو به یکدیگر ربطی ندارند. مأموریت دین به تأمین سعادت اخروی افراد است و مأموریت سیاست، تأمین سعادت دنیوی افراد. جلوه دین در زندگی دنیوی انسان تنها به احکام فردی محدود است.





یکی از دلایلی که ادعای سکولاریسم و ایده جدایی دین از سیاست را نه تنها در خصوص اسلام، بلکه درباره سایر ادیان الهی و آسمانی رد می‌کند؛ برقراری «عدالت اجتماعی» به عنوان هدف بعثت پیامبران در قرآن مجید است (قدردان ملکی، ۱۳۷۹، ص ۲۱).

مرتضی مطهری در پاسخ به ادعای یکی از نویسندگان که معتقد است دین با زندگی مردم سر و کار ندارد؛ همین عدالت اجتماعی را مطرح می‌کند و می‌نویسد: قرآن هدف انبیاء و پیامبران را صراحتاً تحقق عدالت اجتماعی بیان نکرده است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید: ۳۵) «ما همه پیغمبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و مقیاس فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند». قرآن عدالت اجتماعی را به عنوان یکی از اهداف اصلی برای همه انبیاء ذکر می‌کند و همین رویکرد گویای پیوند دو مقوله دین و سیاست است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۰۶).

استاد مطهری، اسلام را یگانه دینی می‌داند که در میان ادیان و مذاهب مختلف در شؤون زندگی مردم مداخله کرده است و با مقوله حکومت و سیاست رابطه تنگاتنگ دارد. ایشان نسبت این دو را نسبت «روح و بدن» و «مغز و پوست» وصف می‌کند (قدردان ملکی، ۱۳۷۹، ص ۲۳). «نسبت این دو با هم نسبت روح و بدن است. این روح و بدن، این مغز و پوست باید به یکدیگر بیوندند. فلسفه پوست حفظ مغز است. اگر این پوست از مغز جدا باشد، البته مغز گزند می‌بیند و پوسته خاصیتی ندارد. باید سوخته و ریخته شود» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۲).

حضرت امام خمینی علیه السلام نیز در بسیاری از کتاب‌ها، نامه‌ها و سخنرانی‌های خود، بر رابطه تنگاتنگ دین و سیاست و تشکیل حکومت تأکید دارند و می‌فرمایند: «کتاب‌های قطوری که از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی؛ شمه‌ای از احکام نظامات اسلام است» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶).



ایشان در مقام ارائه دلیل بر لزوم دخالت دین در حوزه سیاست و تشکیل حکومت؛ پس از بیان لزوم وجود مؤسساتی برای اجرای قوانین و مقررات دین اسلام، به سنت و رویه حضرت رسول اکرم ﷺ تمسک کرده و می‌فرمایند: «سنت و رویه پیغمبر اکرم ﷺ دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است؛ زیرا اولاً، خود تشکیل حکومت داد... ثانیاً، برای پس از خود به فرمان خدا تعیین حاکم کرده است... بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم ﷺ را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول اکرم ﷺ نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه (رک: ابراهیم: ۵۲، یونس: ۲، حج: ۴۹، احزاب: ۴۰ و یس: ۷۰)؛ احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجرا است... این حرف که قوانین اسلام تعطیل‌پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، برخلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین چون اجرای احکام پس از رسول اکرم ﷺ تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجراء و اداره ضرورت می‌یابد» (همان، ص ۱۷-۱۹).

امام خمینی رحمته الله در ادامه، رویه امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام را دلیل دیگر لزوم تشکیل حکومت می‌دانند و سپس از ماهیت و کیفیت قوانین اسلام به عنوان چهارمین دلیل لزوم تشکیل حکومت از سوی دین و شریعت نام می‌برند: «ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریع گشته است. یعنی اولاً، احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌رساند... ثانیاً، با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرعی در می‌یابیم که اجرای آن‌ها و عمل به آن‌ها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهنای اجرا و اداره، نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد.» (همان، ص ۲۰-۲۲).

ایشان در پایان، بعضی از احکامی را که عمل به آن‌ها بدون وجود یک دستگاه عریض و طویل اجرایی به نام «دولت» و «حکومت»، ممکن نیست، ذکر می‌کنند:

۱. احکام مالی: مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته (مانند خمس، زکات، و جزیه) و طرح بودجه‌ای که ارائه می‌کند تنها برای سد رمق فقرا و سادات فقیر نیست، بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ است.



۲. احکام دفاع: از طرف دیگر احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از مرزهای سرزمین‌های اسلامی و کیان و استقلال امت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد؛ مانند آیه ۶۰ سوره انفال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾.

۳. احکام جزایی: اجرایی بسیاری از احکام، از قبیل دیات که باید اخذ و به صاحبش داده شود یا حدود و قصاصی که باید با نظر حاکم اسلامی اجرا شود، بدون برقراری یک تشکیلات حکومتی تحقق نمی‌یابد. (همان، ص ۲۲-۲۵).

براساس آنچه گذشت، از منظر اسلام، دین و سیاست پیوند وثیقی با یکدیگر دارند و این ارتباط با مروری بر مبانی و شواهد دینی قابل اثبات است و وجود مکاتب مختلف در دل حوزه‌های علمیه، بر این مسئله تأثیری ندارد. لذا بدون بررسی مبانی و عملکرد مکتب نجف نیز می‌توان به راحتی دریافت که این مکتب نمی‌تواند این دیدگاه‌ها را قبول نداشته باشد و اگر چنین نسبتی به مکتب نجف داده شود، یا نسبت کذب است و یا اگر نسبت درست باشد؛ این مکتب نجف است که باید مورد نقد قرار گیرد. لذا در ادامه، این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا مکتب نجف و بزرگان آن، چه به لحاظ نظری و چه از منظر سیره عملی در قبال ارتباط دین و سیاست چه دیدگاهی داشته‌اند؟

مکتب نجف و ارتباط دین با سیاست

مطالعه تاریخ مکتب نجف در دوران معاصر، حاکی از آن است که بر خلاف آنچه برخی در صدد القای آن هستند، این مکتب هرگز در برابر تحولات سیاسی ساکت و منزوی نبوده، بلکه فعالانه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی حاضر بوده است و اگر در مقاطعی نقش کمرنگی از آن را در این حضور شاهد هستیم، عمدتاً به دلیل اقتضائات و شرایط زمانه، همچون خفقان دوران صدام بوده است؛ ضمن اینکه نباید انتظار داشت مکتب نجف، عیناً همان راهکارهایی را در تحولات سیاسی و اجتماعی پیرامون خود اتخاذ کند که مکتب قم آن را نشانه رفته است؛ چه اینکه الزامات این حوزه و به‌ویژه

کشور عراق که مرکز رشد و نمای مکتب نجف است، با شرایط و الزامات ایران تفاوت‌های فراوانی دارد که البته جای بحث آن در این مختصر نیست. براین‌اساس، نقش آفرینی مکتب نجف را بر تحولات سیاسی و اجتماعی در عرصه‌های مختلفی می‌توان ملاحظه کرد که بخش عمده‌ای از آن‌ها از قرار ذیل می‌باشد:

۱. مکتب نجف و تحولات مشروطه ایرانی

تاریخ مکتب نجف در دوران معاصر، مقارن است با تحولاتی که زمینه ساز شکل‌گیری نهضت مشروطه در ایران شد؛ نهضتی که تحت عنوان «نهضت عدالتخانه» (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۵؛ نجفی و فقیه‌حقانی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵) و به رهبری علما آغاز شد و بعدها به دلایلی تحت عنوان «نهضت مشروطه» ادامه یافت. این نهضت پس از نهضت «تحریم تنباکو» که رهبری آن را مرحوم میرزای شیرازی، «رهبر مکتب سامرا» بر عهده داشت، دومین نهضت مهم دوران معاصر بود که البته به لحاظ تأثیرات و نقشی که بر آینده کشورمان، چه از جهت سیاسی و چه از جهت فرهنگی و اجتماعی داشت، از نهضت نخست، مهم‌تر بود؛ از طرفی با توجه به اینکه در این نهضت، روحانیت مورد تظلم خواهی مردم قرار گرفته و عملاً رهبری بر عهده آنها قرار گرفته بود و با توجه به پیوستگی حوزه‌های علمیه جهان تشیع با یکدیگر (با محوریت حوزه علمیه نجف) خود به خود پای این حوزه علمیه به تحولات مشروطه باز شد و موسس مکتب نجف، عملاً یکی از اصلی‌ترین رهبرانی شد که در تحولات این جنبش نقش آفرینی کرد و می‌توان گفت پیروزی‌هایی که نخستین بار در تاریخ ایران علیه استبداد حاصل شد، نتیجه داهیانه علمای نجف بوده است؛ زیرا در این مقطع بود که علمای نجف و در رأس آن، آیت‌الله آخوند خراسانی، آیت‌الله آقا سید محمد کاظم یزدی، آیت‌الله ملا عبدالله مازندرانی و آیت‌الله میرزا حسین تهرانی با ارسال نامه‌هایی، مردم را به مقاومت در احقاق حقوق خود یاری کردند؛ در نتیجه با رهبری علمای مکتب نجف و فشار بیش از حد مردم، عین‌الدوله در تاریخ هفتم جمادی الثانی ۱۳۲۴ استعفا کرد (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸) و نخستین گام‌های پیروزی برداشته شد و این تحولات ادامه یافت تا اینکه هفت روز بعد، فرمان مشروطیت صادر شد. پس از درگذشت مظفرالدین شاه قاجار و موضع‌گیری محمدعلی





شاه علیه مشروطه نیز شاهد نقش پررنگ علمایی همچون آخوند خراسانی در مقابله با استبداد صغیر هستیم. در این مقطع پس از به توپ بستن مجلس در تهران حکومت نظامی اعلام شد. با سکوت تهران، سایر نقاط نیز از حرکت ایستادند و شاه تصور کرد که توانسته است حرکت مردم را سرکوب کند حتی در برخی از شهرهای کشور، به ویژه شهرهای آذربایجان، عده‌ای مرعوب شده و پرچم سفید به علامت تسلیم بر در خانه‌های خود آویختند. در چنین اوضاعی، حکم دو تن از مراجع بزرگ نجف، آیت‌الله خراسانی و آیت‌الله مازندرانی علیه شاه مستبد و استبداد صغیر، مشروطه خواهان را به جنبش در آورد. علما اعلام کردند: «الیوم همت در رفع این سفاک جبار و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمانان از اهم واجبات است» (همان، ص ۲۶۱).

این تلگراف باعث تهییج آزادی خواهان تبریز و سایر مشروطه خواهان گردید. از سوی دیگر، به دلیل حضور قشون روس در ایران و پشت گرمی شاه به آنان جهت سرکوب آزادی خواهان، علمای مشروطه خواه نجف اشرف به رهبری آخوند خراسانی فتوای جهاد علیه روسیه را صادر و اعلام کردند که همراه گروهی از نیروهای مردمی مجاهد به سوی ایران حرکت خواهند کرد. وی همچنین عشایر عراق را به این جهاد فراخواند که آنان نیز به این فراخوان پاسخ مثبت دادند؛ اما پیش از رسیدن علما و مجاهدان به کاظمین، اخبار عقب نشینی نیروهای روس از خاک ایران و سقوط محمدعلی شاه (جمادی الثانی ۱۳۲۷ق) و انتخاب احمد شاه به عنوان پادشاه، به عراق رسید.

در این زمان آخوند ضمن پیامی به مردم ایران، اعلام کرد که حکم عدم پرداخت مالیات برداشته شده و آنان باید مقررات را رعایت کنند. همچنین به ناصرالملک نایب السلطنه، وزارتخانه های جنگ، داخله و ریاست مجلس تلگراف هایی ارسال و از مجاهدت های سرداران و مجاهدان و عموم طبقات مردم ایران تشکر کرد و به مسئولان کشور اموری را از قبیل: تشکیل و تجهیز قوای نظامی، پرهیز از ایجاد ادارات زاید و زیان آور، هزینه شایسته بیت المال، عفو عمومی، آزادی زندانیان سیاسی، برچیدن خانه های فساد و کوتاه کردن دست اجانب از مداخله در امور ایران سفارش کرد (رجبی، ۱۳۸۲، ص ۵).

مرحوم آخوند پس از شنیدن خبر افتتاح مجلس اول، نامه‌ای به مجلس نوشت و نمایندگان را به اجرای قوانین اسلامی تشویق کرد. وی به همراه آیات عظام میرزا حسین خلیلی و حاج شیخ عبدالله مازندرانی پیوسته دستورات و احکام لازم را به نمایندگان مجلس برای تهیه و تصویب قوانین مهمی که لزوم آن احساس می‌شد، صادر می‌کردند؛ از جمله قانون مربوط به نظام وظیفه و تشکیل یک ارتش مجهز، قانون تأسیس مدارس جدید و تعلیم براساس علوم جدید و قانون تأسیس بانک ملی. وی همچنین در ۲۸ ذیحجه ۱۳۲۵ق، طی نامه‌ای، نمایندگان مجلس شورا را به اجرای قوانین اسلامی، پرداخت بدهی‌های کشور و فقرزدایی سفارش نمود (همان، ص ۴).

مرحوم آخوند خراسانی و شاگردان وی در مکتب نجف، پس از مشاهده انحرافات به وجود آمده در نهضت مشروطه به دست امثال تقی‌زاده؛ درصدد برآمدند وارد ایران شوند و ضمن مشارکت در جهاد علیه روسیه که آن روزها بخش‌هایی از کشور را به اشغال خود در آورده بود؛ از نزدیک تحولات مشروطه را پیگیری کنند، متأسفانه در شبی که قرار بود ایشان فردای آن شب سفر خود را آغاز کند، به طرز مشکوکی درگذشت و این سفر ناتمام ماند.

یکی دیگر از فعالان مکتب نجف در جریان مشروطه مرحوم میرزا محمدحسن نائینی است که با نگارش کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله»، ضمن رد استبداد دینی و توجیه‌گری دین برای استبداد سیاسی حاکمان زمانه، مشروعیت سیاسی جریان مشروطه را به شیوه استدلال فقهی و اصولی مورد بررسی قرار داده و دیدگاه اسلام در قبال اموری همچون حکومت، قانون، آزادی، مساوات و عدالت را به تفصیل بحث نموده است (ر.ک: نائینی، ۱۴۲۴ق).

به هر حال مجموعه مداخلات آخوند خراسانی، رهبر مکتب نجف و سایر علمای این مکتب در تحولات مشروطه، حاکی از آن است که مکتب نجف، نسبت به تحولات سیاسی و اجتماعی، حتی اگر در دایره جغرافیایی کشور دیگری همچون ایران باشد و حتی اگر رهبر آن یعنی مرحوم آخوند خراسانی اصالتاً خارج از حوزه جغرافیایی ایران باشد؛^[۱] بی‌تفاوت نبود، و به همین دلیل، متهم کردن این مکتب به بی‌تفاوتی نسبت به تحولات سیاسی و اجتماعی، به‌سادگی قابل نقد است.



۲. مکتب نجف و حمایت از استقلال کشورهای اسلامی

یکی دیگر از تحولاتی که نقش پررنگ مکتب نجف را در آن می‌توان مشاهده کرد، تلاش‌های این مکتب برای مقابله با پدیده استعمار در کشورهای اسلامی است که اوج آن را در جریان جنگ جهانی اول شاهد بودیم. در طول این جنگ، علمای مکتب نجف، به قدری نسبت به مسائل سیاسی کشورهای اسلامی حساسیت داشتند که برخی از آنها برای مقابله با اشغال برخی کشورها همچون لیبی (که هزاران کیلومتر با عراق فاصله داشت و به لحاظ مذهبی نیز با حوزه علمیه همسو نبود، فتوای جهاد صادر کردند؛ به عنوان مثال مرحوم سیدمحمدکاظم یزدی با صدور فتوایی علیه هجوم استعماری ایتالیا، روسیه و بریتانیا به کشورهای اسلامی، مسلمانان را به مقاومت در برابر استعمار و دفاع از استقلال دو کشور ایران و عثمانی فراخواند. در این فتوا که در ۵ ذیحجه سال ۱۳۳۹ ق منتشر شده، آمده است: «امروز اروپایی‌ها به حمله نظامی به کشورهای اسلامی سرگرم هستند. ایتالیا، طرابلس [= لیبی] را، و روس و انگلیس به ترتیب شمال و جنوب ایران را مورد تاخت و تاز قرار داده‌اند و اسلام رو به نابودی می‌رود. بنابراین بر همه مسلمانان، چه عرب و چه عجم واجب است که آماده دفاع از سرزمین‌های اسلامی باشند. مسلمانان باید در راه بیرون راندن سربازان ایتالیایی از طرابلس و نیروی نظامی روس و انگلیس از ایران جان و دارایی خود را فدا کنند. اکنون بزرگ‌ترین وظیفه مسلمانان این است که ایران و عثمانی را از شر این کفار صلیبی اشغالگر برهانند» (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۶۱). بعد از ابلاغ فتوای جهاد آیت‌الله سیدمحمدکاظم یزدی، جمع بسیاری از علما به سوی جبهه‌های جنگ علیه روس و انگلیس شتافتند؛ از آن جمله آیت‌الله میرزا محمدتقی شیرازی و آیت‌الله شیخ الشریعه اصفهانی بودند که خود لباس نبرد پوشیده و در صف جهادگران قرار گرفتند و حتی سیدمحمد، فرزند مرحوم یزدی نیز پس از رشادت‌های فراوان به شهادت رسید (بشارت، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵).

مرحوم آخوند خراسانی نیز به دنبال اشغال شمال کشور از سوی روسیه، درس‌های خود را تعطیل کرد (دیگر درس‌های حوزه علمیه نجف نیز به پیروی از او تعطیل شد) و جلسات فراوانی برگزار کرد، که حاصل آن تحریم اجناس روسی، جهاد با روسیه و

اعزام طلاب، علما و عشایر نجف به ایران بود و خود نیز تصمیم گرفت همراه مجاهدان عازم ایران شود و در این جهاد مقدس شرکت کند؛ اما همان گونه که قبلاً اشاره شد، شب قبل از عزیمت به مرگ ناگهانی درگذشت. همچنین در نامه‌ای به علمای تبریز آنان را به ضرورت آموزش سلاح امر در مورد تحریم قطعی خرید و فروش کالاهای روسی حکمی صادر کرد (رجبی، ۱۳۸۲، ص ۷).

مسئله فلسطین نیز که بزرگ‌ترین داغ جهان اسلام در دوران معاصر می‌باشد، همواره مورد توجه و عنایت علمای مکتب نجف بوده است و آنها هرگز در برابر مسائل این بخش از جهان اسلام، بی‌تفاوت نبوده و حتی فتاوای جهادیه فراوانی در این زمینه صادر کرده‌اند؛ که به‌عنوان نمونه به فتوای مرحوم آیت‌الله سیدمحمود حسینی شاهرودی رحمته‌الله، از علمای مکتب نجف، می‌توان اشاره کرد ایشان در این فتوا می‌نویسد: «بر تمام مسلمانان که قادر به حمل اسلحه می‌باشند، واجب است که از دین اسلام دفاع کنند و برای مسلمانان، قتل کافران و مصادره اموال آنها مباح می‌باشد» (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۳۵).

۳. مکتب نجف و مشارکت در تحولات سیاسی عراق

یکی از عرصه‌هایی که رابطه مکتب نجف را در امور سیاسی - اجتماعی به نحو آشکاری مشخص می‌کند، مداخله علمای این مکتب در تحولات سیاسی داخل عراق است. همان گونه که گذشت، علمای مکتب نجف در تحولات استقلال عراق، نقش مهمی ایفا کردند و حتی رهبری انقلاب اسلامی مردم عراق در سال ۱۹۲۰ میلادی را بر عهده گرفتند. در این زمان بسیاری از علما و فقهای مکتب عراق، فتاوای جهادیه صادر کردند و حتی مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی که عملاً رهبری مبارزات را بر عهده داشت، خواستار تشکیل حکومت اسلامی بود (صادقی تهرانی، [بی‌تا]، ص ۵۳). این اقدامات در مجموع، مستعمره شدن این کشور به دست انگلیسی‌ها را مانع شد. با این حال، این نقش در همین حد باقی نماند و علما، در برابر هر گونه تلاشی برای استقرار دولتی که توسط انگلیسی‌ها و تأمین‌کننده منافع آنها باشد، ایستادگی کردند؛ از جمله به دنبال پادشاهی ملک فیصل با کمک انگلیسی‌ها و امضای قرارداد اتحاد با



انگلستان، ملک فیصل انتخابات عمومی اعلام کرد تا با ایجاد مجلس موسسان، قرارداد مزبور را به صورت قانونی در آورد (رجبی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۷)؛ اما علمای بزرگ مکتب نجف، همچون نائینی، اصفهانی و خالصی به تحریم انتخابات حکم دادند. اصرار رهبران مذهبی بر خواسته‌های خود، ملک فیصل و انگلیسی‌ها را به واکنش شدید نسبت به آن‌ها وا داشت؛ به طوری که دو تن از روحانیون مبارز یعنی شیخ محمد خالصی و سیدمحمد صدر را از عراق به ایران و شیخ مهدی خالصی را نیز به حجاز تبعید کردند (بشارت، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴). آیت‌الله نائینی، اصفهانی و تعداد دیگری از علمای کربلا و نجف نیز به مدت یک سال به حال تبعید به ایران آمدند.

دخالت علمای مکتب نجف در سیاست، در سال‌های بعد نیز ادامه یافت و حتی دامنه آن به مشارکت در تشکیل حزب نیز کشیده شد. در این زمینه حزب «الدعوة الاسلامیه» که به اختصار، «حزب الدعوة» نامیده می‌شود، در ربیع الاول سال ۱۳۷۷ق، مصادف با اکتبر ۱۹۵۷ میلادی تأسیس شد.

این حزب را می‌توان نهادمندترین حزب معارض در صحنه سیاسی عراق در دوره سابق دانست که افرادی چون سیدمحمدباقر صدر، عبدالصاحب الدخیل، سیدمرتضی عسکری، سیدمهدی حکیم، شیخ عارف البصری، حاج صالح الادیب و محمد حاج السبئی آن را تشکیل دادند (بلداجی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰). نکته بسیار مهمی که در تشکیل این حزب ملاحظه می‌شود، نقش شخصیت‌هایی همچون سیدمحمدباقر صدر و سایر فقها در این حزب بود که برخی از آنها بعدها به رهبران نامدار شیعه تبدیل شدند و نیز نقشی که این حزب بر تاریخ سیاسی ملت عراق داشت؛ به طوری که به دلیل مواضعی که از جانب این حزب اتخاذ می‌شد (از جمله قیام علیه رژیم بعث در سال ۱۳۵۷ و تحریم عضویت در حزب بعث) این رژیم ضمن سرکوب رهبران آن، سیدمحمدباقر صدر را دستگیر و اعدام کرد.

مقطع دیگری که حوزه علمیه نجف فعالانه به فعالیت سیاسی کشور عراق وارد شد و حتی کنترل تحولات این کشور را برعهده گرفت، به انتفاضه شعبانیه در سال ۱۳۶۹ مربوط می‌شود که رهبری آن را عالی‌ترین زعیم حوزه علمیه نجف، یعنی مرحوم آیت‌الله العظمی خویی رحمه الله بر عهده داشت.



با این حال، دوران پس از سرنگونی صدام، مهم‌ترین دورانی است که پس از قرن‌ها، شیعیان عراق توانستند در قدرت سیاسی کشور سهیم و حوزه‌های علمیه، به‌ویژه حوزه علمیه نجف اشرف، به تبع مرجعیت عالی عراق در تحولات سیاسی این کشور نقش آفرین شوند. البته این نقش آفرینی (با توجه به فضای خاص حاکم بر عراق) همچون نقش آفرینی مکتب قم در جمهوری اسلامی ایران نبود. با این حال، اصل بی‌تفاوت نبودن مکتب نجف در برابر تحولات سیاسی - اجتماعی عراق مسئله مهمی است که نشان می‌دهد با وجود برخی اختلاف روش‌ها، در اصل، این مسئله مداخله در تحولات سیاسی - اجتماعی میان مکتب نجف و قم تفاوتی وجود ندارد، مشارکت علمای نجف در امور سیاسی همچون تشویق مردم به حضور در انتخابات، واکنش سریع مرجعیت در برابر برخی تحولات سیاسی داخل عراق، حضور دانش‌آموختگان مکتب نجف در پارلمان عراق، صدور فتوای جهاد علیه گروه‌های تکفیری از سوی آیت‌الله سیستانی و سایر مراجع معظم نجف و ... تنها جلوه‌هایی از دخالت مکتب نجف در امور سیاسی داخل عراق می‌باشد.

۴. حمایت از انقلاب اسلامی ایران

مکتب نجف، نه تنها در تحولات سیاسی - اجتماعی داخل عراق همواره نقشی فعال بر عهده داشته، بلکه این نقش آفرینی‌ها را فراتر از حدود جغرافیایی عراق ادامه داده است. در همین راستا، زعمای حوزه علمیه نجف، که در جریان نهضت مشروطه فعالانه وارد عرصه شدند، در جریان نهضت امام خمینی رحمه الله نیز فعالانه وارد شده و با توجه به اینکه در این مقطع، رهبری قیام و مبارزه در داخل کشور به دست فقیه‌ای توانمند بود، (و در نتیجه برخلاف دوران مشروطه ضرورتی برای حضور عالمان نجف در نقش رهبری قیام وجود نداشت) عمده مداخلات در این نهضت، در قالب حمایت از رهبران نهضت و نیز موضع‌گیری در قبال تحولات مرتبط با نهضت صورت می‌گرفت، به‌عنوان مثال آیت‌الله العظمی سیدمحسن حکیم که در دهه ۱۳۴۰ شمسی عالی‌ترین رهبر مکتب نجف بود، با صدور نامه، اعلامیه و تلگراف از مواضع علمای ایران به رهبری امام خمینی رحمه الله حمایت کرد. آیت‌الله حکیم لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی



را از جمله «قوانین کافره و خلاف قوانین مقدسه اسلام» دانست و حمله به مدرسه فیضیه در فروردین ۱۳۴۲ را به شدت محکوم کرد و خواستار مهاجرت دسته جمعی علمای بزرگ ایران به عتبات گردید که مورد موافقت آنان قرار نگرفت. همچنین طی تلگرامی، سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را توسط محمدرضا شاه به شدت محکوم نمود و اعلام نمود: «خبر حوادث خونین ایران را که همواره موجب شدت یافتن زخم‌های حوادث گذشته بسیار نزدیک می‌باشد، دریافت داشتیم. یقین دارم اصرار مسئولین امور، در پیروی از سیاست کوبیدن و ارعاب مردم در فاصله‌های پی‌در پی، کاشف از عجز آنها در اداره امور مملکت است. باید از این گونه سیاست‌بازی بهراسند که به طور قطع، آنها را به پرتگاه سقوط مبتلا خواهد ساخت و اندیشه بد، دامن‌گیر صاحبش خواهد شد. نفرت و انزجار شدید ما را به مسئولین امور از این نحو رفتار ناهنجار به عموم مؤمنین، به خصوص طبقه روحانیون ابلاغ نمایید...» (رجبی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸).

مرحوم آیت‌الله خویی رحمته الله نیز در سال‌های آغازین نهضت امام خمینی رحمته الله، فعالانه از این نهضت حمایت می‌کرد. ایشان در سال ۱۳۴۲ به مناسبت حادثه خونین فیضیه قم و یورش نظامیان بی‌انیه‌ای صادر کرد (بشارت، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶).

در جریان واقعه پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ که عده بسیاری از مردم به دست عوامل حکومت شاه در شهرهای قم، تهران و شهرهای دیگر به شهادت رسیدند؛ آیت‌الله خویی رژیم شاه را ظالم خواند و از مردم خواست که با این رژیم قطع رابطه و به پیروی از امام حسین علیه السلام در مبارزه آشکار با ستمکاران شرکت کنند (همان) در این بیانیه آمده است: «کمک و همراهی با ظالمین و ستمگران در شریعت مقدسه اسلامی از اعظم محرمات است و در حرمت آن بین علمای اعلام خلاقی نیست. نظر به اینکه دولت فعلی ایران برای پیشرفت مقاصد شوم خود که مخالف مقررات دین اسلام است، از هرگونه تعدی و ظلم، از زدن و کشتن و زندان بردن آقایان علمای اعلام و طلاب علوم دینی و سایر طبقات مؤمنین مضایقه ندارد؛ بر هر فردی از افراد مسلمان در هر لباس و هر مقامی که باشند واجب است که از همکاری با این دولت خائن خودداری نمایند. بر تمام مسلمانان لازم است استغاثه حضرت سیدالشهداء حسین بن علی علیه السلام را در نظر گرفته و از دین مقدس اسلام دفاع نمایند» (روحانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۰۷).



آیت‌الله خویی رحمته‌الله همچنین شب دوم ورود امام خمینی رحمته‌الله به نجف اشرف، به دیدار امام خمینی رحمته‌الله رفت (همان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۷۱) و این گونه از رهبر انقلابی که به این کشور تبعید شده بود، استقبال کرد. ایشان در آبان ۵۷ نیز به رغم برخی شایعات در مورد ارتباط ایشان با رژیم پهلوی، با صدور بیانیهای رسماً حمایت خود را از نهضت امام خمینی رحمته‌الله اعلام کرد و از مردم نیز درخواست نمود از رهبری علما در نهضت اطاعت کنند. همچنین ایشان در جریان همه‌پرسی نظام جمهوری اسلامی در فروردین ۱۳۵۸، مسلمانان را به شرکت گسترده در آن و رأی دادن به جمهوری اسلامی فراخواند (انصاری قمی، ش ۴۷، نقل از بشارت، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷).

۵. دفاع از تئوری ولایت فقیه و زعامت سیاسی فقها در عصر غیبت

پیش از پرداختن به این بخش، گفتنی است که مسئله «ولایت فقیه» از جهت نظری پیشینه‌ای به قدمت اسلام دارد و موضوعی نیست که تنها بعد از غیبت امام زمان علیه‌السلام و آن هم توسط امام خمینی رحمته‌الله مطرح شده باشد، بلکه این مقوله به حدی مورد قبول فقهای شیعه بوده است که برخی از علمای بزرگ، از جمله مرحوم محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائده (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۱۱ و ۳۸)؛ محقق کرکی در رسائل محقق الکرکی (محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲)؛ محقق نراقی در عوائد الایام (محقق نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۶ و ۵۳۸) و فقیه نامدار، محمدحسن نجفی در جواهر الکلام (نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۱۷۸) بر پذیرش نیابت عامه فقها و ولایت فقیه ادعای اجماع کرده‌اند، ایشان این مسئله را از مسلمات و ضروریات نزد فقها برشمرده است (همان) و آن را آن قدر روشن می‌دانند که می‌فرمایند: «کسی که در ولایت فقیه وسوسه کند، گویا طعم فقه را نچشیده است و معنا و رمز کلمات معصومین علیهم‌السلام را نفهمیده است» (همان، ج ۲۱، ص ۳۹۸).

بر این اساس در اصل مسئله ولایت فقیه، میان مکتب قم و مکتب نجف تفاوتی وجود ندارد و با بررسی دیدگاه‌ها و آرای علمای مکتب نجف، اعتقاد این علما و بزرگان را به ولایت عامه فقها و زعامت سیاسی آنها در عصر غیبت می‌توان مشاهده کرد. با توجه به اینکه امکان نقل دیدگاه همه فقهای منتسب به مکتب نجف در این مختصر

وجود ندارد، به عنوان نمونه به دیدگاه چند تن از این بزرگان اشاره می‌کنیم:

الف) آخوند خراسانی

مرحوم آخوند خراسانی به عنوان بنیانگذار مکتب نجف، نه تنها همچون سایر فقه‌های شیعه از معتقدان به اصل ولایت فقیه است، بلکه «ولایت مطلقه فقیه» و زعامت سیاسی فقها را در عصر غیبت می‌پذیرد و حتی در این زمینه به استاد خود، مرحوم شیخ انصاری که در کتاب مکاسب ظاهراً این موضوع را نمی‌پذیرد،^[۲] در کتاب حاشیه مکاسب نقد وارد می‌کند و ولایت مطلقه فقیه را اثبات می‌کند. البته آخوند خراسانی ولایت فقیه را از طریق دلیل «عقلی» و با بهره‌گیری از تقسیم‌بندی چهارگانه «کارهای معروف» مرحوم شیخ انصاری اثبات می‌کند؛ به این نحو که یا شارع انجام دادن آن کارهای معروف را به عهده اشخاص مشخصی (مانند تصرف در اموال کودک که به عهده پدر یا جد پدری است) یا به عهده گروه خاصی نهاده است، مانند قضاوت که به عهده فقهاست؛ یا اجرای آنها وظیفه همه مردم است، مانند امر به معروف و نهی از منکر؛ یا اینکه معروف جزو هیچ کدام از سه دسته مذکور نیست.

دسته چهارم، خود دو قسم می‌شود: در قسم اول فقیه با دلایل تشخیص می‌دهد که وجود و وجوب آن معروف به حضور و اذن امام معصوم (علیه السلام) منوط است، مانند جهاد ابتدایی، یا به حضور و اذن امام معصوم (علیه السلام) منوط نیست.

اموری که جزو سه دسته گذشته نبوده و به اذن امام (علیه السلام) هم منوط نیست؛ مانند کلیه امور سیاسی جامعه که در ارتباط با حکومت می‌باشد و نیز شئون اجتماعی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی که باید به وسیله دولت‌ها اداره شود؛ از قبیل اقامه نظم و برقراری امنیت. شارع مقدس برای اداره این امور حتماً باید کسی را نصب کند. آن شخص یا همه مسلمانان هستند یا تنها عادلان و افراد موثق هستند. در هر کدام از سه عنوان اول که نصب شده باشد، فقیه نیز داخل است؛ ولی اگر فقیه نصب شده باشد، عناوین دیگر داخل نیستند. پس ثبوت ولایت بر این امور برای فقیه یقینی و قطعی است و به تعبیر آخوند خراسانی فقیه قدرمتیقن از میان افرادی است که احتمال داده می‌شود مباشرت یا اذن و دیدگاه او در اداره این امور معتبر باشد و نسبت به بقیه





افراد مشکوک است و لذا اصل عدم ولایت نسبت به دیگر افراد جاری می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۶ و فرهنگ جهاد، ۱۳۸۲، شماره ۳۳ و ۳۴). همچنین سیره عملی مرحوم آخوند خراسانی در جریان‌های مشروطه مؤید اعتقاد ایشان به ولایت مطلقه فقیه می‌باشد؛ چرا که اقدامات ایشان و دستورالعمل‌هایی که صادر کردند، صرفاً از جایگاه ولایت مطلقه بود و گر نه اعتباری نداشت. به‌عنوان مثال به دنبال بروز قضایای مشروطه، اتفاقات ناگواری در تهران توسط مشروطه‌طلبان افراطی همچون تقی‌زاده رخ داد، (همچون تلاش برای تصویب برخی قوانین ضد اسلامی) و نیز انجام برخی کارهای مغایر با شریعت که در مجموع باعث شد مرحوم آخوند خراسانی که خود از طرفداران مشروطه به حساب می‌آمد، به فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و عزل وی از مجلس شورای ملی حکم کند (نجفی و فقیه‌حقانی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰). این در حالی است که اگر هم تقی‌زاده فساد مرتکب شده باشد، بایستی از طریق ساز و کارهای خاص خود از مجلس اخراج می‌شد و صدور حکم عزل وی از سوی یک مرجع تقلید، جز اینکه وی ولایت مطلقه برای خود قائل می‌باشد، معنای دیگری ندارد.

بنابراین مرحوم آخوند خراسانی همواره از زمره طرفداران و نظریه پردازان ولایت فقیه به شمار آمده است و به همین دلیل، محققان، ایشان را جزء طرفداران ولایت سیاسی فقها دانسته‌اند. به‌عنوان مثال یکی از محققان در کتاب خود ضمن تقسیم‌بندی علما به سه دسته طرفداران ولایت محدود (محدود به افتا و قضاوت و نیز محدود به افتا و قضا و امور حسبه) و نیز ولایت مطلقه فقیه آخوند خراسانی را از زمره دسته سوم شمرده و می‌گوید: «در مقابل این دو نظر، برخی از فقهای شیعه از جمله محقق کرکی، علامه نراقی، شیخ محمدحسن نجفی، آخوند خراسانی، آقای بروجردی و امام خمینی علیهم‌السلام بر این باورند که حوزه وظایف و محدوده ولایت فقیه تمامی اموری است که برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام در مقابل حاکم لازم بوده است، مگر مواردی که به دلیل خاصی در شمار ویژگی‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیهم‌السلام باشد چون آن موارد به جنبه شخصیتی و مقام عصمت آن بزرگواران مربوط می‌شود» (لکزایی، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

**ب) میرزای نائینی**

مرحوم میرزای نائینی نیز که از جمله علمای تأثیرگذار بر حوادث مشروطه است. وی در این زمینه حتی کتابی نگاشت که حاوی مبانی مشروعیت مسائل مطرح شده در مشروطه، همچون حکومت، قانون، مشروطه، آزادی، عدالت و مساوات بود. ایشان از جمله معتقدان به ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام است و به همین دلیل، در کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله»، اصل اولی را در عصر غیبت ولایت سیاسی فقها می‌داند و هر حکومتی غیر از حکومت فقها را «غاصب» می‌شمارد و به همین دلیل، حکومت مشروطه را نیز نوعی حکومت غاصبانه تلقی می‌کند، که از سر اضطرار و ناچارى بدل حکومت مشروع، یعنی حکومت فقها شده و چون ظلم کمتری در آن صورت می‌گیرد، از حکومت استبدادی پسندیده‌تر است. ایشان در این کتاب، ولایت فقها را در عصر غیبت از امور حسبه بالاتر می‌داند که شارع مقدس به ترک آنها راضی نیست و وقتی فقها در امور حسبه ولایت دارند، به طریق اولی در اموری که به حفظ اسلام و نظم ممالک اسلامی منجر می‌شود، یعنی حکومت داری، ولایت دارند. لذا ایشان نیز ولایت عامه را برای فقها ثابت دانسته و آن را از زمره قطعیات مذهب معرفی می‌کند: «از جمله قطعیات مذهب ما - طائفه امامیه - این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم معلوم باشد؛ «وظائف حسبیه» نامیده؛ نیابت فقهایی عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم؛ حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیّت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است؛ لهذا ثبوت نیابت فقهها و نوآب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود» (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵-۷۶).

ج) آیت الله خویی

آیت الله العظمی خویی رحمته الله که از بزرگ‌ترین علمای مکتب نجف می‌باشند، در کتاب «مبانی تکملة المنهاج» در ذیل بررسی حدیث شریف و اما الحوادث الواقعه... می‌فرماید:



«این گونه روایات به ضمیمه دلایلی که حق نظر دادن و حکم کردن را در دوران غیبت از آن فقها می‌داند، به‌خوبی روشن می‌سازد که اقامه حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت از آن فقها و وظیفه آنان می‌باشد» (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۷۵).

آنچه مسلم است، ایشان تصرف فقها یا شاید ولایت فقها را تنها در امور حسبه می‌پذیرد؛ اما به نظر می‌رسد که دایره امور حسبه را از دیگر علما گسترده‌تر می‌داند؛ چون ایشان در کتاب «منهاج الصالحین» در باب مشروعیت جهاد ابتدایی معتقد است که بر فقیه لازم است در این امر مهم با کارشناسان مسلمان مشورت کند تا به وجود امکانات مناسب نزد مسلمانان برای غلبه بر کفار حربی مطمئن شود و از آن‌جا که اجرای این امر مهم و تحقق خارجی آن نیازمند رهبر و فرماندهی است که مسلمانان اوامر او را بر خود نافذ بدانند؛ چاره‌ای از تعیین آن در فقیه جامع شرایط نیست؛ زیرا فقیه متصدی اجرای این امر از باب حسبه است (همان، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۶).

بنابراین با عنایت به بیانات متأخر مرحوم خویی می‌توان نتیجه گرفت که ایشان ولایت فقیه را تنها در امور حسبه می‌پذیرد؛ با این ویژگی که دایره امور حسبه را گسترش داده و «دایره مسائل حسبه را مانند آیت‌الله نائینی بسیار گسترده می‌داند که تقریباً همه مسائل اجتماعی غیر قضایی را در بر می‌گیرد؛ البته مسائلی که شرع مقدس به تعطیل شدن آنها راضی نیست» (جهان بزرگی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴)؛ به عبارتی ایشان برخی از موارد سیاسی و حکومتی، مثل جهاد ابتدایی و رهبری در آن را از مصادیق حسبه می‌داند که در چنین صورتی دیدگاه آن مرحوم با دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله تنافی پیدا نمی‌کند؛ چرا که یکی از مستندات امام خمینی رحمه‌الله برای اثبات ولایت فقیه بحث «حسبه» می‌باشد که طی آن، ایشان تصدی حکومت را علاوه بر دلایل عقلی و نقلی دیگر از باب «حسبه» برای فقیه اثبات می‌کند و می‌فرماید: «پنهان نیست که حفظ نظام، حراست از مرزهای مسلمانان، نگهداری جوانان از رویگردانی از اسلام، جلوگیری از تبلیغات ضد اسلامی و مانند آن، از واضح‌ترین حسیات است و دسترسی به آنها جز با تشکیل حکومت عدل اسلامی میسر نمی‌باشد. پس با صرف نظر کردن از ادله ولایت فقیه، شکی نیست که فقها برای انجام این حسیات و تصدی حکومت اسلامی قدر متقین می‌باشند» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۶۵).



همچنین اقدام اخیر آیت‌الله خویی رحمته الله در تشکیل شورای انتفاضه در زمان انتفاضه مردم عراق در سال ۱۳۶۹ و برعهده گرفتن رهبری قیام مردم عراق (که عملاً به معنای اعمال ولایت سیاسی ایشان بود)، شاهد دیگری بر اعتقاد عملی آن مرحوم به ولایت سیاسی فقها می‌باشد.

هـ) آیت‌الله سیستانی

در حال حاضر بزرگ‌ترین مرجع شیعیان عراق و رهبر مکتب نجف، حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی است که به تبع استاد خود، مرحوم آیت‌الله العظمی خویی رحمته الله، ولایت فقیه را در امور حسبه می‌داند؛ در عین حال، امور حسبه را چنان تفسیر می‌کند که امور حکومتی را شامل می‌شود؛ به همین دلیل از استفتایی که از ایشان نقل شده است، چنین برداشت می‌شود که ایشان نیز جزء معتقدان به ولایت مطلقه فقیه می‌باشد. ایشان در این زمینه معتقدند: «ولایت فقیه در زمان غیبت در امور عامه ثابت می‌شود و حکم حاکم شرعی عادل که مورد قبول عامه مؤمنین است در مواردی که نظام جامعه بر آن متوقف است، نافذ است» ایشان می‌فرمایند: «حکم کسی که ولایت شرعی دارد، در امور عامه که نظام جامعه و معاش مردم به آن مبتنی است، بر همه نافذ است؛ حتی بر مجتهدین دیگر..» (<http://www.sistani.org>).

همچنین دیدگاه‌های ایشان در امور سیاسی و اجتماعی داخل عراق، از جمله تشویق مردم به مشارکت در انتخابات، صدور فتوای جهاد علیه تکفیری‌ها و واکنش به برخی تحولات سیاسی دیگر عراق که باعث ناکام ماندن فتنه‌های دشمنان عراق، از جمله اشغالگران آمریکایی شد؛ گویای اعتقاد ایشان به لزوم دخالت حوزه علمیه و زعمای آن، در تحولات سیاسی - اجتماعی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان دریافت اولاً، از منظر اسلام، پیوند میان دین و سیاست و نیز لزوم مداخله هر مسلمانی، از جمله علمای اسلام در امور سیاسی و اجتماعی به اندازه‌ای واضح و مشخص است که مکتب نجف و هر مکتب علمی

دیگری در جهان تشیع نمی‌تواند خود را بدان معتقد نداند. لذا بدون بررسی سیره نظری و عملی زعمای مکتب نجف نیز می‌توان دریافت اتهام بی‌تفاوتی مکتب نجف نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی اتهامی واهی است، ثانیاً، بررسی سیره نظری و عملی رهبران مکتب نجف نشان می‌دهد که بر خلاف برخی شایعات و ادعاهایی که صورت می‌گیرد این مکتب نیز همچون مکتب قم، نسبت به امور سیاسی - اجتماعی حساسیت‌های لازم را دارد که جلوه‌ها و بازتاب‌های آن را در مداخله در جریان مشروطه خواهی ایران، حمایت از استقلال سیاسی کشورهای اسلامی، مسائل سیاسی و اجتماعی داخل عراق، حمایت از انقلاب اسلامی ایران و اعتقاد علمی و عملی به ولایت سیاسی فقها می‌توان مشاهده کرد.

پی‌نوشت

- [۱]. مرحوم آخوند خراسانی اصالتاً اهل هرات و خود زاده مشهد بود و به همین دلیل اصالتاً افغانستانی محسوب می‌شود.
- [۲]. مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب، ظاهراً ولایت مطلقه فقها را نمی‌پذیرد؛ اما در سایر آثار خود از جمله کتاب القضاء آن را می‌پذیرد.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *حاشیة المکاسب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲. برنا بلداجی، سیروس، *ایالات متحده و نقش شیعیان در فرایند دولت سازی و نظام سیاسی عراق نوین*، کتاب امریکا (۲) ویژه سیاست‌های امنیتی ایالات متحده در عراق، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۲.
۳. بشارت، مهدی، *اصول و مبانی مکتب سیاسی نجف*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰.
۴. جهان بزرگی، احمد، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۵. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۶. حرعاملی، محمدبن حسن، *اثبات الهداة بالانصوص والمعجزات*، بیروت: علمی، ۱۴۲۵ق.
۷. خمینی، سیدروح الله، *کتاب البیع*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۱ق.
۸. _____، *ولایت فقیه*، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۳.
۹. خویی، سیدابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی علیه السلام، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. _____، *منهاج الصالحین*، چاپ ۲۸، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۱. رجبی، محمدحسن، *علمای مجاهد*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. روحانی، سیدحمید، *اسناد انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.

۱۳. _____، *نهضت امام خمینی (ع)*، چاپ پنجم، تهران: عروج، ۱۳۸۱.
۱۴. صادقی تهرانی، محمدصادق، *نگاهی به تاریخ انقلاب اسلامی ۱۹۲۰ عراق و نقش علماء مجاهدین اسلام*، قم: دارالفکر، [بی تا].
۱۵. قدردان ملکی، محمدحسن، *حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری*، قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۱۶. کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ شانزدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۷. لکزایی، شریف، *بررسی تطبیقی نظریه های ولایت فقیه*، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۸. محقق اردبیلی، احمدبن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۱۹. محقق کرکی، علی بن حسین، *رسائل محقق کرکی*، قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ع)، ۱۴۰۹ق.
۲۰. محقق نراقی، احمد، *عوائد الایام*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۱. مطهری، مرتضی، *امامت و رهبری*، چاپ شانزدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۲۲. _____، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۳. مفید، محمدبن محمد، *امالی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۴. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، *شریعت و حکومت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۵. نائینی، میرزا محمدحسین غروی، *تنبيه الامه و تنزیه الملة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۲۶. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶.
۲۷. نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۸.

نشریات و سایت

۱. انصاری قمی، ناصرالدین، *نجوم امت حضرت آیت الله سید ابوالقاسم خویی* رحمته الله، فصل نامه نور علم، شماره ۴۷.
۲. برحی، یعقوبعلی، *ولایت فقیه از دیدگاه فقیهان مشروطه*، مجله فرهنگ جهاد، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، شماره ۳۳ و ۳۴، پایگاه اطلاع رسانی حوزه.
۳. سیستانی، سیدعلی، پایگاه اطلاع رسانی، <http://www.sistani.org>.
۴. مجله حوزه، شماره ۲۳، ۱۳۶۶.
۵. _____، شماره ۵۱، ۱۳۷۱.



بررسی و نقد انگاره اهل سنت در عدم پایبندی شیعه به قرآن و تفسیر

عبدالله لطفی*

چکیده

برخی منتقدان شیعه از اهل سنت، به منظور اثبات و القاء تضاد بین عمل و ادعای شیعه در رابطه با قرآن چنین می‌پندارند که علمای شیعه، قرآن را جزء منابع اصلی خود می‌دانند، اما به آن عمل نمی‌کنند و اهل سنت به آن وفادارتر هستند. از مصادیق عدم توجه شیعیان به قرآن را، تطبیق آیات با احادیث به جای تطبیق روایات با قرآن، نادیده گرفتن معنای صریح آیات، خارج شدن از معنای ظاهری و... در هنگام بروز موارد اختلافی اشاره می‌کنند.

علمای شیعه، در پاسخ به این اشکال و انگاره می‌گویند: شیعه، در پیروی از قرآن و تفسیر آن، تابع پیامبر ﷺ و اهل بیت  آن حضرت است و سخن صحابی و تابعین را، اگر مستند به قول، تقریر و فعل رسول خدا ﷺ نباشد، حجت نمی‌داند و قائل به حجیت ظواهر است؛ ولی ظواهر برخی آیاتی را که با هدف بعثت، دعوت انبیاء، نزول کتب آسمانی، اصول اعتقادی، بدیهیات عقلی در تضاد بوده و محمل عقلی ندارند و سر از شرک، تجسیم و تشبیه در می‌آورند، با استعانت از آیات دیگر و نیز با سخنان اهل بیت ، قرائن متصله و منفصله، تفسیر می‌کنند و این اهل سنت هستند که با فاصله گرفتن از اهل بیت  و احکام عقل، از قرآن دور افتاده و به حقیقت و معانی دقیق آیات، دست نیافته‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، تبیان، تفسیر، سنت، عقل، اهل بیت ، قرائن، ظاهر، شیعه، حجیت.

*. سطح چهار فقه و اصول جامعة المصطفیٰ ؛ Lotfili_ab48@yahoo.com

مقدمه

«معارف الهی و احکام شرعی»، برگرفته از منابع آن است، اما دیدگاه شیعه و سنی در مورد این منابع، از حیث مقدار و نیز اعتبار آن متفاوت است؛ از چهار منبع اصلی، تنها کتاب خدا قطعی‌الصدور می‌باشد و شیعه و مذاهب مختلف اهل سنت بر این مطلب اتفاق نظر داشته و از منابع مشترک آنان به شمار می‌رود؛ اما با توجه به داده‌های موجود از متون دینی، در چگونگی تفسیر، روش فهم و استفاده از آن، آراء علمای شیعه و سنی و بلکه پیروان یک مذهب، در همه اعصار، اختلاف وجود دارد. در این مقاله، با عنایت به قابل فهم بودن قرآن، حجیت سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اهل بیت معصوم علیهم السلام (نه اقوال صحابه)، مد نظر قرار دادن اصول اعتقادی، بدیهات عقلی، قرائن متصله، منفصله و... به منظور کشف معانی دقیق آیات، به این اشکال که شیعه، به قرآن عمل نمی‌کند و اهل سنت نسبت به آن وفادارتر است، پاسخ داده شده است.

بررسی و نقد اشکال اهل سنت

«قرآن کریم» که از دیدگاه شیعه، نخستین و مهم‌ترین منبع معرفتی و سرچشمه عقاید حقه، معارف الهی، احکام دینی، آموزه‌های اخلاقی و قوانین آسمانی و دارای محکومات و متشابهات، تأویل، تنزیل، ناسخ، منسوخ و... است، همه را به روش عقلاء مورد خطاب قرار داده و به پذیرش محتوا و مقاصد خود دعوت می‌نماید و خود را نور و بیان کننده همه چیز معرفی می‌کند. این نوع خطاب، اثبات می‌کند که این کتاب، قابل فهم و برخی آیاتش با برخی دیگر آن تفسیر می‌پذیرد و معنی ندارد قرآن تبیان همه چیز باشد، اما قابل فهم برای بشر و تبیان خود نباشد؛ قرآن، در مقام تحدی، از مردم درخواست می‌کند که در آیاتش تدبر کرده، ببینند که هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد و اگر می‌توانند کتابی همانند آن بیاورند. تحدی قرآن، خود دلیل روشنی است بر قابل فهم بودن آن برای بشر و اگر قابل فهم نمی‌بود، تحدی معنا نمی‌داشت؛ تحدی در صورتی معقول است که مخاطب بتواند قرآن را بفهمد، آنگاه کلامی را همانند آن بیاورد. از این جهت، اولین منبع در تفسیر و کشف رموز و اسرار قرآن، خود





قرآن است که بیانگر خطوط کلی معارف و تعالیم مورد نیاز بشر می‌باشد. از طرف دیگر، قرآن به بیان و تفسیر رسول خدا ﷺ حجیت داده (نحل: ۶۴؛ احزاب: ۲۱؛ حشر: ۷) و تبیین و توضیح قرآن را از وظایف رسول خدا ﷺ شمرده است ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۴۴) و آیات ولایت (مائده: ۵۵)، ابلاغ (مائده: ۶۷)، تطهیر (احزاب: ۳۳)، اولی الامر (نساء: ۵۹)، عهد (بقره: ۱۲۴) و آیات دیگر؛ و نیز روایات متواتر نبوی، مانند روایت «ثقلین» که عترت را تا قیامت، قرین قرآن می‌داند و گمراه نشدن امت اسلامی را در گرو تمسک به آن دو (و تمسک به یکی از آن دو را مساوی ترک دیگری) دانسته است، بر وجوب تبعیت از آنان دلالت می‌نماید و به این مطلب علمای اهل سنت نیز اذعان نموده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۳). ضرورت تمسک به قرآن و عترت، زمانی معنی پیدا می‌کند که قرآن، قابل فهم و آنچه از تدبر در آیات آن مطابق با اصول لازم در فهم کلام الهی به دست می‌آید، حجت لازم الاتباع و تبعیت از سیره و سخنان اهل بیت ﷺ در همه امور، از جمله؛ در تفسیر و پرده برداشتن آنان از حقایق آسمانی، معارف عقلی، اعتقادی، فقهی، دستورالعمل‌های اخلاقی، اجتماعی و... که در این خزینه آسمانی نهفته است، بر امت اسلامی لازم می‌باشد.

این آیات و احادیث؛ به قول، فعل، تقریر، بیان و تفسیر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ حجیت و اعتبار بخشیده و آن را «لازم‌الاتباع و مصون از گزند خطاء» می‌داند؛ بنابراین موقعیت رسول خدا ﷺ و ائمه شیعه ﷺ، در برابر قرآن، موقعیت معلمین معصومی است که در تعلیم خود، هرگز خطاء نمی‌کنند؛ لذا شیعه، از صدر اسلام تا کنون در همه امور و از جمله در تفسیر قرآن، از روش رسول خدا ﷺ و اهل بیت ﷺ که واجب‌الاطاعة هستند، تبعیت می‌کند و بر همین اساس، قرآن را تفسیر و مبانی عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی، رفتاری و تفصیل احکام شرعی و سایر معارف دینی خود را براساس روش آنان از منبع وحی و قرآن دریافت می‌کنند، نه از صحابه و انسان‌های غیر مصون از خطاء، مثل عمر بن خطاب، که بعد از کامل شدن دین، برخی از امور شریعت را مانند: گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۲) و متعه نکاح و



متعة الحج و لذت بردن از ممنوعات در حال احرام، از جمله مسائل زناشویی بعد از سپری شدن حال احرام و پایان اعمال عمره تمتع و پیش از احرام حج تمتع، را حرام اعلام کرد (نیشابوری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸۸۵؛ فخررازی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۵۲؛ موسوی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳) و سه طلاق را در یک مجلس، برخلاف سنت رسول خدا ﷺ نافذ دانست (نیشابوری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰۹۹).

روشی‌های سه گانه در تفسیر قرآن

علامه طباطبائی، یکی از مفسرین بزرگ شیعه (طباطبائی، [بی تا]، ص ۵۱)، که تفسیر او نمونه بارز تفسیر قرآن به قرآن می باشد، می گوید: بطور کلی در رابطه با تفسیر آیات، سه طریق ذیل را در پیش داریم:

۱. تفسیر به رأی

بدون تردید طریقه تفسیر آیه با مقدمات علمی و بدون در نظر گرفتن آیات دیگر، برخلاف هدف نزول قرآن بوده و نقض غرض از دعوت قرآن و احیاء قلوب به حیات ابدی علم و معارف الهیه را در پی دارد و قابل اعتماد نیست و همان طور که در حدیث نبوی معروف «... وَ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۷) و روایات دیگر از تفسیر به رأی و تحمیل دیدگاه خود بر قرآن و افتراء به خدا نهی شده است.

سیوطی در *الاتقان* می نویسد: «زرکشی ضمن بر شمردن مأخذ تفسیر از دیدگاه اهل سنت، در مورد مأخذ اول که قول رسول خدا ﷺ است، ضمن اعتراف به کثرت روایات جعلی و ضعیف، در مورد تفسیر قرآن می گوید: احمد حنبل، روایات تفسیری را موهوم و بی اساس دانسته که باید از آن اجتناب کرد. زرکشی در آخر می گوید به همین خاطر، صحابه در تفسیر معنی آیه اختلاف می کردند و هر کس مطابق نظر خود رأی می داده اند، در صورتی که تفسیر به رأی صحیح نبوده و قرآن از قول به غیر علم منع نموده است (سیوطی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۹۶۹).

۲. تفسیر آیه، فقط با روایت منسوب به معصوم (علیه السلام)

این نوع تفسیر، روش قدماء از مفسرین؛ یعنی صحابه (غیر از اهل بیت (علیهم السلام)) و تابعین بوده و تا کنون نیز میان اخباریین اهل سنت و شیعه رایج است؛ صحابه گاهی در تفسیر قرآن، آنچه را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده و تابعین نیز آنچه از پیامبر یا صحابه به آنها رسیده بود، بصورت روایت مسند، نقل می کردند و گاهی صحابه و تابعین، تفسیر آیات را در صورت اظهار نظر، بدون اسناد به پیامبر یا صحابه ارائه می کردند (طباطبایی، [بی تا]، ص ۵۲). اکثریت اهل سنت با این استدلال (جکنی شنقیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۹۶) که صحابه، علم قرآن را از پیامبر آموخته اند و بعید است از خود چیزی گفته باشند، با این قسم از قول صحابه و تابعین نیز معامله روایات نبوی را نموده و آن را از منابع تشریع و مهم ترین مأخذ تفسیر بعد از قول النبی (صلی الله علیه و آله) دانسته و به آن استناد می کنند (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۰۷؛ زحیلی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۶۶؛ ابن رشد الحفید، ۱۹۹۴، ص ۶۷؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۱).

لکن با توجه به اینکه در ذیل هر آیه، روایت نبوی و قول صحابی از طریق عامه و خاصه وارد نشده است، تفسیر آیه فقط به کمک روایت نبوی و قول صحابی، طریقه ای است محدود در برابر نیاز نامحدود و هزاران سوال؛ سیوطی هر چند مدعی است که در کتاب الدر المنثور خود، بیش از ده هزار حدیث تفسیری از پیامبر و صحابه جمع آوری کرده اما در کتاب الاتقان خود، با تمام توانش نتوانسته بیش از ۲۵۰ حدیث مسند، اعم از معتبر و غیرمعتبر جمع آوری کند (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۰۷، ص ۲۲۲، ص ۲۹۸). به علاوه در میان روایات تفسیری - چنانکه اشاره شد - روایات غیرمعتبر و

خلاف عقل و شرع وجود دارد. برای نمونه سیوطی ذیل آیه: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾؛ و اگر خواستید مجازات کنید تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید (نحل: ۱۲۶) از طریق بیهقی از ابوهریره آورده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کنار جسد مثله شده عمویش حمزه ایستاد و فرمود: «همانا هفتاد نفر از آنان را در قبال مثله شدن تو، مثله خواهیم کرد» (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۷).





افزون بر آنچه گفته شد، چگونه تعالیم و آموزه‌های دینی خود را که مهم‌ترین سرمنشأ معرفتی آنها قرآن کریم است، از کسانی اخذ کنیم که معصوم نیستند و دلیلی هم نداریم که از بقیه انسان‌ها و فقها در مرتبه بالاتری از علم قرار داشته باشند و یا مثل ائمه مذاهب چهارگانه اهل سنت حتی افتخار «صحابی» بودن را که از نظر اهل سنت - قطع نظر از هر امر دیگری - امتیاز به شمار می‌آید نداشته و عصر رسول خدا ﷺ را درک نکرده‌اند؟! لذا از دیدگاه شیعه، روایات صحابه، تنها در صورتی که متضمن قول یا فعل پیامبر اکرم ﷺ باشد، قابل قبول است و اگر متضمن رأی خود صحابی باشد، هیچ گونه اعتبار و حجیتی ندارد و حکم صحابه مانند حکم سایر مسلمانان است و خود صحابه نیز با یک نفر صحابی، معامله یک نفر مسلمان را می‌کردند. غزالی از علمای برجسته اهل سنت در بحث منابع احکام می‌گوید: «حجیت استحسان و استصلاح و نیز قول صحابی، جزء اصول موهوم بوده و گمان شده که این‌ها نیز از منابع احکام است. بعد اظهار می‌دارد که قول صحابی، از جمله: ابوبکر و عمر و... بخاطر عدم دلیل بر عصمت‌شان از سهو و خطا، حجیت ندارد» (غزالی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۵).

بنابراین هیچ دلیلی ندارد به تفاسیر قدیمی صحابه و تابعین، به بهانه قدمتش، بدون به کار انداختن فکر خویش بسنده کنیم؛ زیرا از یک سو آراء غیرمعتبر در تفاسیر سطحی صحابه و تابعین وجود دارد و از طرفی دیگر، نه فهم عالمان دینی و مفسران قرآن در مورد این خزینه الهی ایستا بوده و نه این خزینه، تمام شدنی است همانطور که امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «آيَاتُ الْقُرْآنِ خَزَائِنٌ فَكَلَّمَا فَتَحَتْ خِزَانَةً يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْظُرَ مَا فِيهَا» آیات قرآن، گنجینه‌هایی است هرگاه خزینه‌ای از آن را گشودی، سزاوار است که ببینی در آن چیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰۹). اساساً کتابی که از ملکوت اعلی و برای استفاده بشر در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمده است، غیرممکن و دور از انتظار است که برای همه در هر شرایط زمانی و مکانی، یکسان قابل فهم باشد و حتی کسانی که استعداد کشف حقیقت ملکوتی قرآن و رموز غیبی و الهی آن را ندارند نیز، به راحتی و بدون پرورش استعداد معنوی خود، بتوانند آنها را مانند خواص درک کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸).

تاریخ، این معنی را به اثبات رسانده است که هنوز نیم قرن از نزول قرآن نگذشته



بود که دانشمندان اسلام برای فهم مطالب آن، دانش‌هایی از قبیل لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، شأن نزول آیات و... را پایه گذاری نمودند و برای درک معانی قرآن کوشیدند و در این چهارده قرن، با آنکه افراد متخصص، برای کشف معانی آن کار کرده‌اند، هنوز پنجه فکر بشر به همه اسرار و گنجینه‌های نهفته در آن دست نیافته است. و هرچه بشر، درباره معارف عقلی، قوانین اجتماعی، اخلاقی و سایر تعالیم قرآن غور و بررسی کند، هر روز معانی تازه‌تری از آن استخراج می‌نماید که متخصصان پیشین قرآن، از آن غفلت داشتند (سبحانی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲). و یا از نظر فکری به این مرتبه از بلوغ نرسیده بودند. این بخاطر آن است که قرآن، کتاب هدایت و سفره گسترده برای همه مردم است، هرچند عموم مردم در یک سطح، از مقاصد آن بهره نمی‌برند؛ قرآن، درجات و مراتبی دارد و برای هر مرتبه از قرآن حاملانی هستند که آن را حفظ می‌کنند. اما بعضی از مراتب بلند قرآن، در دسترس فکر عادی و علم حصولی بشر نیست، مگر اینکه خود انسان عروج کند و به همین خاطر است که مغز و سر آن را جز صاحبان عقل درک نمی‌کنند و انسان با دانش متعارفی که از بشر عادی فراگرفته است و بدون طهارت باطن از ناپاکی، برتری و تقدس از دلبستگی به مکان و امکان خود، نمی‌تواند به حقیقت و بطن قرآن دست یابد همانطوری که ظاهر قرآن را بدون طهارت ظاهری نمی‌توانند مس نمایند ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (واقع: ۷۹) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۸ و ۹۸). حکیم متأله ملاصدرای شیرازی، ضمن بیان این نکته که آنچه از اسرار و ژرفای قرآن برای راسخان در علم به دست می‌آید، استکمال و تتمیم ظاهر قرآن است نه مخالف آن، تصریح می‌کند که فهم مردم از عمق قرآن، پس از اشتراکشان در معرفت ظاهر قرآن، مختلف است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۸؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۶). زیرا از یک سو، تفاوت استعدادها و سرمایه‌های معرفتی مردم انکار ناپذیر است؛ از سوی دیگر، قرآن نیز حقایقی دارد که فهم برخی از آنها ساده و در نتیجه همگانی است. قرآن، دارای ظاهری است که عالم و عامی از آن بهره‌مند می‌گردند؛ ولی همه حقایق و لایه‌های پنهان‌تر قرآن بر ذهن و جان همگان فرود نمی‌آید؛ قرآن، باطنی دارد که رهیابی به



آن، ویژه صاف‌ترین جان‌هاست: ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (واقعہ: ۷۹) معنی ظاہری این آیه کریمہ، ضرورت طہارت ظاہری ہنگام مس خط قرآن است؛ ولی مقاصد قرآن تنها بہ این مرحلہ منحصر نیست، بلکہ در پناہ ہمین الفاظ و در باطن ہمین مقاصد، مرحلہ‌ای معنوی و مقاصد عمیق‌تر و ژرف‌تر و وسیع‌تری وجود دارد کہ ہرکس توان دسترسی بہ آن را ندارد. قرآن دارای محکماتی است کہ درخور فکری افراد متعارف بودہ؛ اما ہضم متشابہات آن در خور اندیشہ و جان نخبگان بشری و راسخان در علم است: ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ (آل عمران: ۷) و دیگران می‌توانند این بخش از فیض سرمدی و بطون و اسرار قرآن را از سایہ سار وجود اہل بیت علیہم السلام و نگہبانان ملکوتی قرآن کہ خدا آنان را راسخون در علم (آل عمران: ۷) و اہل ذکر خواندہ است (نحل: ۴۳) بیاموزند و بہ تماشا بنشینند (سعیدی روشن، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷). چہ این کہ بیگانگان از آنان بہ تعبیر ملاصدرا در برابر قرآن «صُمی و عُمی» هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰). چرا کہ فہم معانی دشوار و نوادر بدیع و حقیقت ملکوتی قرآن مبین، برای هیچ کس جز آنان کہ در مدرسہ خاندان یاسین و مکتب اہل قرآن حکیم، درس علم الیقین خواندہ‌اند و کتاب مبین را قرائت نمودہ‌اند، آسان نمی‌گردد. ای بسا ادیب، متکلم، مفسر و... کہ با ہمہ آموختہ‌ہایش بخاطر فاصلہ گرفتن از قرین و عدل قرآن و اہل بیت علیہم السلام یک حرف از حروف قرآن را از آن جہت کہ قرآن است نشنیدہ و یک کلمہ از آن ادراک ننمودہ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ق، ص ۲۳). تفتازانی از علمای اہل سنت اذعان می‌نماید کہ چراغ علم و ہدایت در قرآن و عترت پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم است و ہمین امر و نیز اتصاف اہل بیت علیہم السلام بہ فضیلت تقوی، ضرورت تمسک بہ اہل بیت علیہم السلام و پیروی از آنان را کہ سبب نجات از ضلالت است، بہ اثبات می‌رساند، همانطوری کہ پیروی از قرآن لازم است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ق، ج ۵، ص ۳۰۳)؛ لذا برای تفسیر و دست یافتن بہ معالم و معارف بلند قرآن، روش اہل بیت علیہم السلام را کہ از ہر جہت بہ پیامبر نزدیک و از ابتدای نزول قرآن تا نیمہ دوم قرن سوم در میان امت حضور داشتہ و شاگردانی را در موضوع تفسیر و غیرہ تربیت کردہ‌اند، باید در پیش گرفت، نہ روش صحابہ و تابعین کہ غیر

شیعه در سه قرن اول به آراء متضاد از علمای آنان عمل می‌کردند و نه روش رهبران فکری و فقهی مذاهب چهارگانه اهل سنت که خود، پیرو صحابه و تابعین بوده‌اند.

۳. روش قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن

در این روش، مفسر در تفسیر آیات باید از ظواهر آیات، حکم فطری عقل و روایات معتبر اهل بیت علیهم‌السلام تبعیت نموده و با مد نظر قرار دادن اصول اعتقادی، بدیهات عقلی و با تدبیر در آیه مورد نظر و هم چنین آیات مرتبط با آن، برای کشف معنای آیه بکوشد و در این راستا از تمسک به ظواهر تصویری و اموری که فقط مفید ظن غیرمعتبر، مثل تبعیت قول صحابه و ... می‌باشد، اجتناب نماید. چه این که قرآن از قول به غیر علم منع کرده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶). این روش کتاب و سنت معصومین است که از تأمل و مراجعه به کتب تفسیری، کلامی، فقهی و ... شیعه می‌توان آن را فهمید. آنان، با مد نظر قرار دادن اهداف بعثت انبیاء، فلسفه نزول قرآن، اصول اعتقادی، وحدت سیاق، تدبیر در آیات مربوطه و قواعد فهم نصوص؛ یعنی جستجو از نص، ظاهر، مطلق و مقید، قرائن متصله و منفصله، روایت و ... به تفسیر آیات پرداخته و به قرآن به عنوان یک کتاب قابل درک استدلال می‌نمایند، چه اینکه تعیین ظهور و پیدا کردن مراد جدی خدا و هر گوینده دیگری، با تفحص از قرائن احتمالی، یک امر عقلایی و روش معصومین علیهم‌السلام است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «وإن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا و لكن نزل أن يصدق بعضه بعضا» همانا قرآن نازل نشده که بعضی از آن بعض دیگر را تکذیب کند و بلکه نازل شده که بعضی از آن بعض دیگر را تصدیق کند» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۳). همچنین در روایاتی فراوانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، قرآن را مرجع و معیار، از جمله معیار تشخیص روایات صحیح از غیر آن قرار داده‌اند. برای نمونه در خصوص احادیث متعارضه، روایاتی وارد شده که احادیث متعارضه را بر کتاب الله، عرضه کنید؛ هریک موافق کتاب بود اخذ کنید و دیگری را طرح کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲). و یا روایاتی که دایره مطلب را توسعه داده و فرموده: هر حدیثی که از قول ما به شما می‌رسد (چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد) بر قرآن عرضه کنید، اگر





موافق قرآن بود بدان اخذ کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹). و نیز روایاتی که دلالت می‌کند، هر شرطی که در خرید و فروش، ازدواج و ... با کتاب خدا مخالف باشد، باطل بوده و لازم‌الوفا نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۷۰). بر این اساس چگونه می‌توان، فهم قرآن را بطور کلی تنها به روایات و یا اقوال ضد و نقیض صحابه که اهل سنت با آنها معامله روایت نبوی را می‌نمایند، سپرد؟! در حالی که در روایات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام شیعه، قرآن، معیار قبول یا رد، بویژه روایات متعارضه شناخته شده است؛ اگر ظواهر قرآن قابل فهم و حجت نباشد، چگونه می‌توان آن را معیار دانست؟! به علاوه، امامان شیعه در سیره علمی‌شان، گاه شاگردان خود را به استنباط احکام الهی از قرآن ارشاد کرده‌اند؛ چنانکه امام محمدباقر علیه السلام در پاسخ به این سوال زراره که دلیل مسح بر بعض سر چیست؟ فرمود: این مطلب را خدا و رسولش فرموده، آنگاه که رسول خدا ﷺ این آیه را خواند: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُءُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱)؛ یعنی از بودن «باء» (تبعضیه) فهمیدیم که مسح بر بعض سر واجب است. این روایات و نیز آیات فروانی که تدبر در قرآن را یک وظیفه عمومی می‌داند، این مطلب را می‌رساند که با تدبر در قرآن، می‌توان برخی از آیات را با برخی دیگر تفسیر کرد؛ زیرا قرآن، همانند سایر کلام‌ها، دلالت بر معنی داشته و دلالتش، قطع نظر از کلام معصوم ﷺ، حجت می‌باشد.

البته این سخن به معنای بی‌نیازی از روایات نبوی ﷺ و اهل بیت ﷺ و نفی تاریخ و شأن نزول و ... نیست؛ زیرا هرچند قرآن، فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین کلمات و سخنان است و حتی یک آیه مغلق و نامفهوم ندارد و می‌توان برخی از آیاتش را با کمک برخی آیات دیگر تفسیر کرد و نیز هرچند قرآن، تبیان هر چیزی است (نحل: ۸۹) اما بخشی از معارف و قوانین اسلامی که احکام و شریعت می‌باشد، تنها کلیات آن در قرآن کریم آمده است که بدون سخنان پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ معصوم ایشان، اجمال این دسته از آیات برطرف نمی‌شود. برای نمونه، خداوند می‌فرماید: «وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره: ۴۳) «و نماز را برپا دارید و زکات بپردازید و همراه رکوع کنندگان رکوع کنید»، این آیه از جهت مفهوم ابهام ندارد؛ اما از جهت تعداد

نمازهای روزانه، تعداد رکعات هر نماز، مقدار رکوع، سجده‌ها، و نیز اجناسی که زکات به آن تعلق می‌گیرد، شرائط زکات‌دهنده و دیگر احکام زکات که در آیه بیان نشده، اجمال دارد، که پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ اجمال آن را در روایات معتبر، برطرف کرده‌اند.

بنابراین دانش تفسیر شیعی همانند دیگر علوم دینی، از همان ابتدا بر شاخسار شجره طیبه قرآن روئیده و بهره‌ها داده است و از عصر حضور معصومین تا کنون با قرآن پیوند داشته است، چه این که ائمه شیعه، بارها اظهار می‌داشتند که آنچه بیان می‌دارند ریشه در قرآن دارد. آنان در احتجاج‌ها، داوری‌ها، پاسخ و پرسش‌های تفسیری و... آیات قرآن را به یکدیگر ارجاع می‌دادند و با سایر آیات، آیه مورد نظر خود را تفسیر می‌نمودند چنانکه حضرت امیرالمؤمنین ﷺ از جمع بین آیه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (بقره: ۲۳۳) و آیه: ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (احقاف: ۱۵) استفاده کرده‌اند که از نظر قرآن، حد اقل دوران بارداری بانوان شش ماه است. و بر این اساس اتهام و ادعای مردی را که از زنش شکایت کرده و گفته بود از زمان عروسی من بیش از شش ماه نگذشته که زخم بچه به دنیا آورده است، ابطال نموده و حکم رجم را از زن آن مرد که بعد از شکایت شوهر، توسط خلیفه دوم محکوم به سنگسار شده بود، برداشتند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۵). شاگردان ایشان با همین روش، پرورش یافتند و به راه و روش اهل بیت ﷺ استمرار بخشیدند؛ علمای ژرف اندیش شیعی، در طول قرون از قابلیت‌ها و ذخایر بی‌کران قرآن با تبعیت از روش اهل بیت ﷺ سود جسته و برای فتح بلندای علمی قرآن و کشف اسرار نهفته آن بهترین راه، یعنی مطالعه خود قرآن و روایات معتبر نبوی و ائمه شیعه را در پیش گرفته و بر مبانی عقیدتی، اخلاقی، فقهی، دستورالعمل‌های اخلاقی، اجتماعی، رفتاری، حقوقی و سیاسی خود استدلال‌های عمیق قرآنی ارائه نموده‌اند و در حوزه‌های مختلف معارف الهی به تفسیر قرآن پرداخته و در جستجوی مبنای قرآنی آن بوده‌اند. در عصر غیبت، هر چند شرایط یکسان نماند و در میان شیعیان عده‌ای که «اخباری» نامیده شدند، بوجود آمدند؛ اما علمایی بودند که این الفت را جستجو کرده و در راه آن





تلاش‌ها ورزیده‌اند؛ فقیه تیزبین، ابن‌ادریس حلی، در رد نظریه اخباری‌ها و اهل حدیث - اشاعره و حنابله - و ضرورت تکیه کردن به قرآن و نقد رویگردانی از آن به استناد اخبار غیرقابل اعتماد، اظهار می‌دارد: «ولا يجوز العدول عنه و لا التخصيص عنه الا بأدلة قاطعه للأعذار إما من كتاب الله تعالى مثله او سنه متواتره مقطوع بها يجرى مجراه.....»؛ کنار نهادن آیات قرآن و تخصیص آن جز با براهین عذر ناپذیر روا نیست یا آیه از قرآن یا سنت متواتر قطعی که همسان قرآن است و یا اجماع؛ بنابراین باید به عموم قرآنی تمسک کرد که قرآن، درمان هر درد است (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱۵)

تأکید این فقیه بزرگ شیعه، حکایت از آن دارد که کسانی چون ایشان، قرآن و سنت معتبر اهل‌بیت (نه قول صحابه) را مبنای استوار برای استنباط‌های خود می‌دیدند. این رویکرد؛ موجب آن بود که برداشت‌های ظریف و عمیقی از آیات قرآن در راستای احکام فقهی صورت گیرد؛ برای نمونه، ابن‌ادریس حلی در موضوع ضرورت شرط ایمان در برده‌ای که به‌عنوان کفاره آزاد می‌شود به آیه: ﴿وَلَا تَيْمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ (بقره: ۲۶۷) استناد می‌کند و می‌نویسد: آزادی برده، نوعی انفاق است و قرآن ما را از انفاق خبیث بر حذر داشته است (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۷۸) و نیز با استناد به آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ (آل‌عمران: ۱۱۸) و آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (ممتحنه: ۱) اظهار می‌دارد که منشی قاضی نباید کافر باشد (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۵) یا می‌نویسد: اگر کسی سوگند خورد که خدمتکار یا برده خود را ادب کند، می‌تواند سوگند خود را نادیده انگارد و کفاره‌ای بر عهده او نیست؛ زیرا خداوند می‌فرماید ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (بقره: ۲۳۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۵). پیش از ایشان، شیخ طوسی تنها در کتاب الحج از کتاب //خلاف خویش، در ۴۵ مورد به آیات قرآنی بر اثبات فتاوی فقهی خویش استدلال



نموده است. برای مثال از آیه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ۹۷)، موارد ذیل را استفاده کرده است: وجوب حج بر کافر؛ عدم اجزاء حج غیرمستطیع؛ عدم وجوب حج بر کسی که مرکب ندارد ولی توان پیاده روی را دارد؛ وجوب حج بر کسی که زاد و راحله دارد، ولی هنوز ازدواج نکرده است؛ وجوب حج بر نابینا، در صورتی که راهنما برایش میسر باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۴۸). اینکه برخی از روی عمد نخواستند یا نتوانسته‌اند میان نظریه علمای امامیه و پندار اخباری‌ها مبنی بر عدم حجیت ظواهر قرآن، جز برای معصومین (علیهم‌السلام)، فرق بگذارند و به جای بررسی مجموع احادیث شیعی در این باره و یا مراجعه به آرای دانشمندان شیعه، روایات خاصی را به صورت گزینشی پیدا و حتی گاهی حدیث‌ها را تقطیع کرده‌اند و بدون بررسی فقه الحدیث، جستجو از سایر روایات و پیگیری از مخصّص و مقید و ناسخ و معارض، برداشت ابتدایی خود و اخباری‌ها از روایات را درباره قرآن، به تمام علمای شیعه نسبت داده و آن را موضع همه علمای شیعه جلوه داده‌اند (قفاری، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۵۵)، خلاف روش تحقیق منصفانه است، به خصوص که نظریه شیعه به تبعیت از روش اهل بیت (علیهم‌السلام) در منابع تفسیری و غیر تفسیر شیعه مشهود و پندار اخباری‌ها توسط محققان معروف از علمای امامیه جواب داده شده است (موسوی خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۶۱).

همچنین این سخن که وحدت سیاق؛ یعنی ارتباط موضوعی آیات، اقتضاء می‌کند که از ظهور آیه نباید صرف نظر شود (فخرازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۶۸؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۸۶۲)، سخن درستی است؛ اما معنایش این نیست که هر مجموعه‌ای از آیات که کنار هم قرار گرفته باشد به ناچار وحدت موضوعی دارد، بلکه چه بسا آیه و بلکه برخی از آن مستقل از آیات قبل و بعدش باشد. به عنوان نمونه آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) که در میان آیات مربوط به زنان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) قرار گرفته است، ظهور ابتدایی نه تصدیقی آن اقتضاء می‌کند که مربوط به زنان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) باشد و بر همین ظاهر حمل شود؛ اما با اندک تأمل روشن می‌شود که خدا در تفهیم مطالب و مقاصد خود روش خاصی ندارد و به روش عقلاء، مقاصد خویش را القاء می‌نماید و در



اینجا به روش سخنوران فصیح و التفات از خطاب به خطاب دیگر سخن گفته است. او که خالق سخنوران زبر دست و فصیح است برای القای بهتر مطلب همواره به نحو التفات از خطاب به غایب و گاهی بر عکس و گاهی مانند آیه تطهیر از خطاب به خطاب دیگر، سخن گفته است؛ در ابتدا زنان رسول خدا ﷺ به عفت و صلاح مخاطب قرار گرفته، سپس، یک مرتبه به منظور دفع این توهّم که اهل بیت ﷺ نیز در ردیف زنان رسول خدا ﷺ و مشمول این خطاب‌های غلیظ می‌باشد، به صورت جمله معترضه، با تغییر لحن و ضمیر مذکر، توأم با لطف فرموده است: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب: ۳۳).

علاوه بر اتفاق نظر منابع شیعه، منابع تاریخی، روایی و تفسیری اهل سنت جز در برخی نقل‌های غیرمعتبر (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۱) حکایت از آن دارد که مورد نزول آیه اهل بیت ﷺ است نه زنان رسول خدا ﷺ و این بخش از آیه به قبل و بعدش ارتباطی ندارد (موسوی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۹). پس آیه تطهیر، به دلیل قرینه متصله (ضمیر مذکر)، قرینه منفصله (شأن نزول)، قرینه عدم عصمت زنان پیامبر و تفاوت لحن خطاب، این بخش از آیه با قسمت‌های دیگر، مخصوص اهل بیت ﷺ است.

آری قرآن، دارای نص و ظاهر، مطلق و مقید، و... می‌باشد و بدون فحص از قرائن داخلی و خارجی و از جمله توجه به اصول اعتقادی و بدیهیات عقلی نمی‌توان به ظهور تصدیقی آن رسید؛ آیا به ظهور ابتدایی آیه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (اعراف: ۵۴) و امثال آن می‌توان معتقد شد و خدا را جسم دانست؟ قشرگرایان از علمای اهل سنت از جمله؛ احمد حنبل، امام حنبله و مالک، امام مالکیه، بخاطر جمود بر ظهور این دسته آیات یا قابل به تشبیه و تجسیم شده‌اند در حالی که خلاف آیاتی است که دعوت به تنزیه خدا از هرگونه مثل و عیب و... می‌کند و یا قائل به تفویض و تعطیل شده‌اند که خلاف صریح آیاتی است که به تفکر و تدبر در آفاق و انفس، به ویژه تدبر در قرآن فرا می‌خواند (محمد: ۲۴)؛ قرطبی از علمای اهل سنت، ذیل تفسیر این آیه، ضمن اعتراف به این که متکلمین برای خدا جهت قائل نیستند؛ زیرا مستلزم جسم



است، می‌گوید: «ولی قدمای اهل حدیث، هرگز از خدا، جهت و سمت را نفی نمی‌کردند، هم چنان که کتاب خدا و رسولان او خبر داده‌اند و هرگز دیده نشده است که یک نفر از سلف، استقرار خدا به صورت حقیقی بر عرشش را انکار کند، چیزی که هست کیفیت استوا و استقرار برای آنان مجهول است؛» بعد می‌گوید: امام حنبله، احمد بن حنبل گفته است: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول و السؤال عن هذا بدعة و الایمان به واجب، استوا بر عرش معلوم و کیفیت آن مجهول و سوال کردن از این امور بدعت است و ایمان به آن واجب است» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۱۹؛ شهرستانی اشعری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۵). عین همین مطلب را مالک امام مالکیه و سفیان ثوری در پاسخ سوال از آیه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) بیان نموده است (شهرستانی اشعری، ملل و نحل، ۱۳۶۸، ص ۱۲۵).

گروهی از اشاعره و ادامه دهندگان راه اهل حدیث، خدا را به واژه‌هایی از قبیل «ید»، «وجه»، «عین» و... می‌ستایند و آن‌ها را در مورد خدا، به همان معنایی که در مورد خلق استعمال می‌شود، به کار می‌برند؛ لکن به زعم خودشان، برای رهایی از ورطه تجسیم و تشبیه از یک سو و جمود بر ظواهر آیات و روایات (و در حقیقت بخاطر تبعیت از گذشتگان‌شان)، از سوی دیگر، قید «بلا کیف» را می‌افزایند و می‌گویند: کیفیت دست و صورت داشتن انسان در خدا موجود نیست و بر ما مجهول است.

ابوالحسن اشعری تصریح می‌کند: «اهل حدیث و اهل سنت به خدا، فرشتگان و ... اعتقاد دارد و نیز اعتقاد دارد که خدا دو دست دارد چنان که فرمود: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾

(ص: ۷۵) و خدا صورت دارد: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن:

۲۷)، خدا دو چشم دارد: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ (قمر: ۱۴) و بر کرسی خود نشسته است:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵)؛ منتهی کیفیت اعضا و جوارح خدا و کیفیت

نشستنش بر عرش برای ما مجهول است (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۰؛ همو، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۶ و ۵۹). یا داود جواری از اهل حدیث می‌گوید: از دستگاه تناسلی که بگذرید، خدا همه اعضای انسانی را دارد، او دارای جسم، چشم و.. است، جز این که



جنس آن با جنس اعضای انسان فرق می‌کند (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ج ۱، ص ۱۴۹).
و لکن آیا می‌توان حکم قطعی عقل، مبنی بر نامتناهی بودن و حضور خدا در تمام
هستی را نادیده گرفت و به ظهور ابتدایی آیاتی باور داشت که می‌گوید: ﴿يُدَالِلُهُ فَوْقَ
أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰)، دست خدا بالای دست آنها است ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا
صَفًّا﴾ (فجر: ۲۲) که از آمدن خدا سخن می‌گوید و لازمه آمد و رفت، انتقال از مکانی
به مکانی دیگر می‌باشد.

معنای التزام به چنین ظهوری، آن است که خدا، هم جسم است و هم مکان دارد،
هم تغییر مکان می‌دهد و هم بر اثر انتقال از مکانی به مکان دیگر، تبدیل در ذات او
راه پیدا می‌کند؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شورا: ۱۱) و عقل
به ما می‌گوید: محال است خدا جسم داشته باشد؛ چون خدا وجودی نامحدود است که
در تمام عالم حضور دارد و در عین حال مکانی ندارد. بنابراین «آمدن» به معنای
انتقال از مکانی به مکان دیگر، برای خدا تصور نمی‌شود؛ زیرا لازمه آن داشتن اجزاء،
محصور بودن در مکان و زمان و در نهایت فرسوده شدن می‌باشد و خدا از همه این
امور منزّه است.

اصول عقلی و عقل برهانی که از گزند مغالطه، وهم و خیال مصون است، در
تفسیر اینگونه آیات حکم نموده و می‌گوید: منظور از «یدالله» قدرت پروردگار است که
فوق قدرت همه است و این معنی در محاورات عرفی نیز دیده می‌شود مثلاً می‌گوییم:
«فلان کشور در دست فلان شخص است»؛ یعنی در قبضه قدرت و تحت تسلط او
است؛ لذا علمای شیعه با مبنا قرار دادن آیات محکم و صریح و مبانی برهانی،
می‌گویند: اصل وجود خدا، ضرورت وحدت، حیات، اراده و سایر صفات کمالیه او و نیز
منزه بودن خدا از داشتن جسم، شبیه و سایر صفات جلالیه، ثابت شده است و در
تفسیر قرآن، با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی نمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۷).

شهرستانی اشعری، صاحب کتاب معروف ملل و نحل برای رهایی از تجسیم و
تشبیه این دو امر خلاف عقل و شرع، به «تفویض» که یک نوع تعطیل نمودن عقل

است، رو آورده و می‌گوید: «فبالغ بعض السلف فی اثبات الصفات الی حد التشبیه بصفات المحدثات؛ برخی از قدماء اهل حدیث در اثبات صفات خدا در حد تشبیه پیش رفتند و خدا را به مخلوقات تشبیه نمودند» (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ج ۱، ص ۱۲۵) و همانند برخی از متأخرین گرفتار تشبیه خدا شدند و برخی از سلف می‌گویند: ما به داوری عقل فهمیدیم که خدا یگانه است؛ لکن معانی آیاتی نظیر آیه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَدَیَّ﴾ و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ را نمی‌دانیم و مکلف به شناخت مفاهیم این گونه آیات نیستیم (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۴۸). این در حالی است که تنها برخی از آنچه با وحی و قرآن بر بشر القاء شده از سنخ دستورالعمل محض (تکالیف دینی) است که تعبد در آن لازم است و معرفت تأثیری ندارد و غالباً راز و چرایی اینگونه مسائل مانند دو رکعت بودن نماز صبح، از دسترس اندیشه بشر خارج است؛ اما امور اعتقادی و نظری مربوط به خدا، صفات ثبوتیه، سلبیه و این که خدا مثل ندارد، دستورالعمل محض نیست و برای فهمیدن و اوج گرفتن اندیشه بشر، در قرآن طرح شده و اگر قابل فهم نبود، طرح آنها و جمود بر ظهور آیاتی که مشتمل بر این گونه مسائل است چه سودی داشت؟ لذاست که در آیات محکم و صریح قرآن کریم، کلمات پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ این مطالب، بصورت برهان و حکمت مطرح شده است (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۱) و علمای شیعه نیز به تبعیت از قرآن، پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ اینگونه مطالب را بصورت مستدل در منابع اعتقادی خودشان ثابت کرده‌اند.

نتیجه

از مطالب گذشته روشن شد که شیعه به مقتضای آیات تحدی و نیز آیات دعوت کننده به تدبر در قرآن و... و روایاتی که قرآن را معیار قبول و رد - به ویژه روایات متعارضه و شروط بیع، نکاح و... - دانسته و می‌گوید: روایات را بر قرآن عرضه نمایید. همچنین شیعه، قرآن را قابل فهم برای بشر می‌داند و می‌گوید برخی آیات قرآن با برخی دیگر آن تفسیر می‌شود و با توجه به همین مبنای اساسی، برای رسیدن به معانی دقیق آیات





قرآن و پرده برداشتن از حقایق زلال قرآن، خود را ملزم به تبعیت از روش قرآن و پیامبر ﷺ و راه عقلایی اهل بیت (علیهم السلام)؛ یعنی تفسیر قرآن به قرآن، مد نظر قرار دادن اصول اعتقادی و بدیهی‌های عقلی، رعایت قواعد فهم نصوص و جستجو از قرائن عقلیه و نقلیه، متصله و منفصله، دانسته و با اعمال همین روش، رسیدن به حقایق متعالی و آموزه‌های بلند و رموز قرآن را برای بشر میسر می‌داند. و این امری است که از مرور گذرا و مراجعه به منابع تفسیری، کلامی، فقهی، و... شیعه، به روشنی به دست می‌آید. علمای شیعه از همان عصر حضور اهل بیت (علیهم السلام) به این روش عمل و به آن استمرار بخشیده و پای بندی خود به قرآن کریم را در مقام تفسیر و عمل به قرآن، به ظهور گذاشته است و با تبعیت از روش تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) و مد نظر قرار دادن احکام فطری عقل، به تفحص از قرائن متصله و منفصله آیات مورد نظر پرداخته و به این کیفیت زوایای پنهان آیات قرآن را کشف نموده‌اند. چرا که با نادیده گرفتن روش قرآن و تدبر در آیات آن و بدون استعانت از روایات معتبر راسخان در علم و اهل بیت (علیهم السلام) و تفحص از قرائن عقلیه، متصله و منفصله، همانطوری که نمی‌توان به لایه‌های پنهان قرآن دست یافت، نمی‌توان به ظهور تصویری بسیاری از آیات بسنده و به آن اعتماد کرد.

و نیز روشن گردید که تنها با اکتفاء به روایات تفسیری محدود نبوی و نیز اقوال ضد و نقیض صحابه و تفاسیر و آراء سطحی آنان در تفسیر قرآن، نمی‌توان به صدها سوال و شبهه پاسخ داد. به علاوه این روش، نادیده گرفتن اصول اعتقادی و عقلی و مخالف با آیاتی است که بشر را به تفکر، تدبر و تعقل در آیاتش فرا می‌خواند. افزون بر این، هیچ گونه دلیلی بر اعتبار اقوال صحابه وجود ندارد، مگر اینکه بیانگر سنت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام) معصوم آن حضرت بوده و آن را به اثبات برساند. و نیز معلوم شد که قشرگرایان از علمای اهل سنت، در اثر عدم تدبر و جمود بر ظهور برخی آیات، یا قائل به تجسیم و تشبیه و یا قائل به تعطیل و سد باب تحقیق شده‌اند که هر دو برخلاف عقل و منافی با قرآن و از جمله آیه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و آیاتی است که به تدبر و تعقل در قرآن دعوت می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد، **کمال الدین و تمام النعمة**، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۲. ابن حجر عسقلانی شافعی، احمد، **لسان المیزان**، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن رشد حفید، محمد، **الضروری فی أصول الفقه (مختصر المستصفی)**، بیروت: دارالعرب الإسلامی، ۱۹۹۴م.
۴. اشعری، علی، **مقالات الاسلامی**، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، ۱۳۶۹ق.
۵. _____، **الابانة فی اصول الديانة**، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۳۰ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین، **شرح مقاصد**، تحقیق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، قم: شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۷. جکنی شنقیطی، محمد، **أضواء البيان فی إيضاح القرآن بالقرآن**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم**، چاپ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۹. حرعاملی، محمد، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة**، چاپ ششم، بیروت: دارالتراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۰. حلی، محمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۱. زحیلی، وهبة، **الفقه الاسلامی وادلتہ**، چاپ ششم، دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۸ م.
۱۲. زرکشی، محمد، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
۱۳. سبحانی، جعفر، **الوسیط فی اصول الفقه**، چاپ پنجم، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۰.
۱۴. _____، **الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۱.





۱۵. _____، منشور جاوید، قم: توحید، ۱۳۶۰ش.
۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر، علوم قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷.
۱۷. سید قطب، فی ظلال القرآن، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
۱۸. سیوطی، عبد الرحمن، الاتقان، چاپ دوم، قم: منشورات رضی، ۱۳۶۳.
۱۹. _____، الدر المنثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۲۰. _____، الاتقان، القاهرة: دارالسلام، ۱۴۲۹ق.
۲۱. شرف الدین، عبدالحسین، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه علی دوانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۲. شوکانی، محمد، فتح القدير، بیروت: دارابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۲۳. شهرستانی اشعری، عبدالکریم، ملل و نحل، بیروت: دارالسرور، ۱۳۶۸ق.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد، تفسیر القرآن (رساله متشابهات القرآن)، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد، تفسیر سوره جمعه، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۲۶. _____، مفاتیح الغیب (فاتحه دهم از مفتاح اول)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، شیعہ در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۸. _____، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۲۹. _____، اصول و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۳۰. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۱. طوسی، محمد، کتاب الخلاف، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. غزالی، محمد، المستصفی فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۳۳. فخر رازی، محمد، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۴. قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۵. قفاری، ناصر، أصول مذهب الشیعة الإمامیه الاثنی عشریه، قم: دارالنشر، ۱۴۱۴ق.

۳۶. کلینی، محمد، *الكافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۷. معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۸. موسوی خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي رحمته الله، ۱۴۳۰ق.
۳۹. موسوی، عبدالحسین، *المراجعات*، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۶ق.
۴۰. نیشابوری، مسلم، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.



واکاوی و نقد شبهه امکان تحریف در قرآن

محمد هاشم زمانی*

چکیده

به منظور بررسی و واکاوی تحریف قرآن به دو نکته پرداخته می‌شود: نکته اول امکان یا عدم امکان تحریف در قرآن و نکته دیگر تحریف قرآن کنونی است. در پاسخ باید گفت: که اگر امکان تحریف بوده و تحریف نشده است، در این صورت همانند کتب دیگری است که حتی قبل از قرآن بودند و تحریف نشده‌اند، و در این صورت نمی‌تواند قداست داشته و از نیروی ماورایی برخوردار باشد. و نکته دیگر این اختلاف، در برداشت از این کتاب است که هر کسی به اجتهاد خود، آن را معنا می‌کند که این برخاسته از ساختار قرآن است که بصورت کتابی با آیین نگارشی مشخص تنظیم نشده است. در اثبات عدم امکان تحریف قرآن باید گفت: و حیانی بودن قرآن کریم با هموارد طلبی از انس و جن برای آوردن کتابی همانند قرآن یا سوره‌ای و یا ده سوره مثل آن ثابت می‌شود و چون کسی را یارای آوردن مثل آن نبوده و نیست و نخواهد بود، این کتاب به عنوان معجزه‌ای الهی شناخته شده است و همین در قداست و فوق بشری بودنش کافی است. قرآن کریم با پیش‌بینی این شبهات با وجوه مختلف به آنان پاسخ گفته است. این نکته که پیامبر ﷺ فردی امی بوده و این کتاب مصدق کتب آسمانی دیگر است و هموارد طلبی و اهتمام مسلمانان برای حفظ آن و عنایت الهی در صیانت قرآن از دستبرد دیگران، از جمله دلایلی است که امکان تحریف در این کتاب مقدس را نفی می‌کند. همچنین شواهد و دلایلی وجود دارد که اثبات می‌کند قرآن کنونی همان قرآن حقیقی است که بر پیامبر ﷺ نازل شده است.

واژگان کلیدی: امکان تحریف، کتاب، امی، قرآن، هموارد طلبی، وحی.

*. کارشناسی ارشد نهج البلاغه از دانشگاه علوم قرآن و حدیث: norforqanzam@yahoo.com

مقدمه

اسلام هویتش به قرآن است؛ لذا مسلمانان نسبت به جایگاه و شأن قرآن کریم بسیار تأکید دارند و از گذشته بر روی موضوع تحریف قرآن کریم مباحثه و گفتگو بسیار شده است و علمای مذاهب اسلامی، هر کدام به گونه‌ای از کیان این کتاب گران‌سنگ حمایت کرده‌اند و وجوه اعجاز آن را بیان کرده‌اند؛ البته میان مسلمانان سئوالاتی نسبت به وجوه مختلف آیات و تفاوت واژه‌ها و عبارات قرآن مطرح بوده و نیز از جانب مخالفان، شبهاتی در ماهیت این کتاب مطرح شده است. برای مثال گویند: قرآن در اصل یک گفت‌وگو و محاوره است و هیچ‌گاه قرار نبود کتاب شود؛ لذا عدم علامات نگارشی در آن ضرری به جایگاه او نمی‌زند. به همین دلیل مشاهده می‌شود که در ترجمه و برداشت از آیات اختلاف است و هر کسی بر رأی خویش عمل می‌کند و این به سبب آن است که علامت وقف نداشته و یا موضوعاتش بصورت مشخص بیان نشده است. بسیاری از خاورشناسان غربی اعتقاد دارند، قرآن هیچ‌گاه به هدف جمع‌آوری به صورت کتاب سروده نشده است و به همین علت محمد ﷺ تا آخر عمر خود، هیچ‌گاه قصد جمع‌آوری قرآن در یک کتاب را نداشت. که دانشمندان به آنها پاسخ داده‌اند؛ آنچه از نظر کلامی می‌توان پاسخ گفت این است که خدا حجت را بر بندگان تمام کرده و برای او کتابی نازل فرموده است که مردم را هدایت و به روز رستاخیز هشدار دهد و لازمه آن این است که این کتاب از دستبرد بشر به‌دور باشد. و تحریف شدن کتاب آسمانی، آن را از وحیانی بودن بیرون نمی‌کند. همانگونه که تورات و انجیل تحریف شده‌اند؛ اما کسی نمی‌گوید خدا کتابی به نام تورات و انجیل نازل نکرده است و بلکه می‌گوید این دو کتاب آسمانی را عده‌ای تحریف کرده‌اند. از این‌رو، وحیانی بودن قرآن با تحریف شدن یا نشدن آن منافاتی ندارد و قرآن، وحیانی است؛ لکن چون قرآن اعجاز دارد و به دلایل غیرقابل انکار که بیان خواهد شد اثبات می‌نمائیم که قرآن تحریف نشده است.



مفهوم‌شناسی

تحریف از ریشه «حرف» به معنای گوشه، کنار و طرف است (جوهری، ج ۳، ص ۳۴۲؛ ابن‌منظور، ج ۹، ص ۴۳)؛ چون تحریف از باب تفعیل است، به معنای کناره بردن و به گوشه کشاندن خواهد بود؛ از این‌رو تحریف گفتار به این معناست که با تغییر و جابه‌جا کردن کلمات و جملات یا تفسیر نادرست، مفهوم مورد نظر متکلم را از بستر صحیح و مطلوب خارج ساخته، به مفهومی کناره بکشاند که در حاشیة معنای اصلی جای داشته باشد.

اکنون دلایل حقانیت وحی و وحیانیت قرآن کریم را به قرار زیر می‌آوریم:

نقد و بررسی

۱. هم‌اوردطلبی قرآن

«هم‌اوردطلبی» یا در اصطلاح علوم قرآنی «تحدی» به معنای این است که مخالف را دعوت به مبارزه نمائیم و برای حقانیت خود و اثبات جایگاه خویش از دیگران بخواهیم که مثل آنچه ما داریم بیاورند. علامه طباطبایی تحدی را چنین معنا کرده است: «معنای تحدی به مثل در آنجا که فرمود: *بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ* و یا *بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ* و یا *بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* و یا *بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ* چیست؟ وجه ظاهر در آن، این است که وقتی کلامی به ادعای مدعیش آیت و معجزه باشد، اگر کسی بتواند مثل آن را بیاورد توانسته است ادعای آن مدعی را باطل کند و در ابطال آن به بیش از آوردن مثل آن نیازی ندارد، و لازم نیست که کلامی بهتر از آن از حیث صفات و خواص بیاورد» (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۱۶۸).

الف) هم‌اورد طلبی و دعوت به اندیشه در قرآن

قرآن، احتجاج خدا برای پیامبرش در برابر بشریت می‌باشد و رسول خدا ﷺ بر حقانیت خود یقین داشته و واهمه‌ای از کسی ندارد، به همین دلیل همه را دعوت کرده تا اگر در وحیانی بودن قرآن شک دارند، همانند آن را بیاورند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۷). گاهی با دعوت به آوردن سوره‌ای مثل قرآن: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا





عَلَىٰ عِبْدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾؛ «و اگر درباره آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک و تردید دارید، یک سوره همانند آن بیاورید، و گواهان خود را - غیر خدا - فراخوانید اگر راست می گویند»؛ گاهی با دعوت به آوردن ده سوره: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: ۱۳)؛ «آیا می گویند: او به دروغ این (قرآن) را (به خدا) نسبت داده؟! بگو اگر راست می گویند، شما هم ده سوره ساختگی همانند این قرآن بیاورید و تمام کسانی را که می توانید - غیر از خدا - دعوت کنید» و گاهی با دعوت به آوردن چیزی همانند قرآن: ﴿قُلْ لِّسِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء: ۸۸)؛ «بگو اگر انسان ها و جنیان اتفاق کنند همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد، هر چند یکدیگر را در این کار کمک کنند».

این هموارد طلبی، بهترین دلیل بر این است که قرآن کریم با تهدید، ارباب و بدون استدلال و تعقل، ایمان کسی را ارزشمند نمی داند و کسی به خاطر تحقیق در حقانیت قرآن مورد مواخذه قرار نمی گیرد.

۱.۲. شکست همواردان و تحقق نقد و بحث پذیری قرآن

ادبا، سخنوران، فرهیختگان علم و ادب در طول تاریخ به مقابله با همواردطلبی قرآن پرداختند و پس از اقدام به مبارزه و ناتوانی خویش از آوردن نمونه ای کوچک اعتراف کرده اند که قرآن، کلام بشری نیست. افرادی چون ولید بن مغیره مخزومی که در میان مشرکین صدر اسلام به امیر سخن معروف بود، (ر.ک: ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۸، غزالی، ۱۳۵۸ ق، ج ۱، ص ۲۸۱)؛ عتبه بن ربیع از بزرگان و مشاهیر سخن قریش، نضر بن حارث کلدی از سران و تیزهوشان عرب و ... (سیوطی، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۸۳، طبری، ۱۳۵۸ ق، ج ۲، ص ۵۰۴، ۵۰۸، ۴۶۳ و ۴۸۶)؛ حتی دانشمندان غربی و غیر مسلمان در

عصر مدرن امروزی و شرق‌شناسانی که از روی انصاف به قرآن نگریسته‌اند و آن را به دور از تعصبات دینی مطالعه کرده‌اند، هم تصدیق کرده‌اند که قرآن، کلام غیربشری و بی‌نظیر است؛ از جمله:

دکتر «لورا واکیا واگلیری» استاد دانشگاه ناپل در کتاب پیشرفت سریع اسلام می‌نویسد: «قرآن کتابی است که نمی‌توان از آن تقلید کرد... . چطور ممکن است این کتاب اعجاز آمیز، ساخته محمد باشد در صورتی که او یک عرب درس نخوانده‌ای بود ...» (واگلیری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۸)؛ وی در جای دیگر می‌نویسد: «بزرگ‌ترین معجزه اسلام، قرآن است که به وسیله آن یک رشته روایات و داستان‌های منظم و مقطوع و اخباری مبنی بر قطعیات مطلقه به ما می‌رسد» (همان، ص ۳۵).

«توماس کارلیل» مؤرخ و نویسنده معروف انگلیسی درباره رسول خدا ﷺ می‌نویسد: «این شخص، از سرچشمه بی‌پایان هستی برای ما پیغام آورده است؛ ما هرگز نمی‌توانیم او را مرد دروغ‌گو بنامیم؛ رسالت و پیامی که او ادا کرد، جز حق محض و سخنان او جز ندای راست و پیام حق که از دنیای نادیده و ناشناخته برآمده است، چیزی دیگری نبود» (کارلیل، ۱۳۴۹ ق، ص ۵۷)؛ وی درباره قرآن می‌گوید: «اگر یک بار به این کتاب مقدس نظر افکنیم حقائق برجسته و خصائص اسرار وجود، طوری در مضامین جوهره آن پرورش یافته که عظمت و حقیقت قرآن به خوبی از آنها نمایان می‌گردد و این خود مزیت بزرگی است که فقط به قرآن اختصاص یافته و در هیچ کتاب علمی و سیاسی و اقتصادی دیگر دیده نمی‌شود، بلی خواندن برخی از کتاب‌ها تأثیرات عمیقی در ذهن انسان می‌گذارد ولی هرگز با تأثیر قرآن قابل مقایسه نیست، از این جهت بایستی گفت: مزایای اولیه قرآن و ارکان اساسی آن، مربوط به حقیقت و احساسات پاک و عناوین برجسته مسائل و مضامین مهم آن است که هیچ‌گونه شک و تردید در آن راه نیافته و پایان تمام فضائل را که موجد تکامل و سعادت بشری است در برداشته و آنها را به خوبی نشان می‌دهد» (همان، ص ۶۲).

«هوستون اسمیت» نیز می‌گوید: «اسلام بر آن است که کتب مقدسه یهود و نصاری نیز همچنان وحی و الهام آسمانی بوده‌اند که از مصدر جلال الهی ناشی گشته‌اند، از این‌رو، پیروان آن ادیان را اهل کتاب می‌خوانند. با آن همه، دو کتاب تورات و انجیل





(عهد قدیم و جدید) دارای دو نقص است که کتاب اسلام از آن دو میرا می‌باشد: نخست این که آن‌ها در مراحل ابتدایی رشد روحانی بشر نازل گشته‌اند. دیگر آن که نویسندگان کتب مقدسه در طول زمان، آن دو را از اصل منحرف ساخته و در هر دو تحریف روا داشته‌اند» (اسمیت، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

حاصل سخن آن که به شهادت قطعی تاریخ، انسان‌های منکر و مغرض، به مبارزه با قرآن کریم برخاسته و تمام توان خود را به کار بستند، اما هرگز نتوانستند کاری از پیش ببرند و این بهترین دلیل بر دعوت قرآن به نقد خود و برخورد فیزیکی نکردن با آنها و حیانی بودن و دخالت ندادن بشر در آن می‌باشد؛ چرا که از حقانیت و درستی خود مطمئن است و هراسی از نقد دیگران ندارد و رسول خدا ﷺ و حاکمان کشورهای اسلامی و علمای دین هیچ وقت این افراد را مجازات نکرده و یا فتوا به جواز مجازات هم نداده‌اند. البته سیره عقلا بر این است که با افراد معاند برخورد داشته باشد؛ اما قرآن کریم به همین هم رضایت نداده و فقط وعده عذاب اخروی می‌دهد.

۲. اُمّی بودن رسول الله ﷺ و معارف والای قرآنی

زبان عربی در فنون معانی، بیان، فصاحت و بلاغت قابلیت بسیار بالایی دارد و در عصر نزول قرآن، ادیبان و سخنوران بسیار متبحری وجود داشتند. قرآنی که بر پیامبر درس نخوانده نازل شد، همگی آنان را شگفت زده کرد و به اعجاز آمیز بودن آن اعتراف داشتند؛ اما برخی از آنان برای قبول نکردن این کتاب، نسبت‌های ناروایی مانند ساحر یا شاعر بودن را به پیامبر ﷺ می‌دادند؛ خداوند با مطرح کردن بحث اُمّی بودن به همه متذکر می‌شود که این پیامبری که چنین قرآنی را آورده است، نزد کسی درس نخوانده و فنون فصاحت و بلاغت و معانی و بیان و دیگر فنون ادبی و کلامی را از کسی نیاموخته و در عین حال کتابی آورده که بزرگان این علوم از مشاهده آن علوم و تعالیم و مطالب حکمت‌آمیز بسیار متحیر شده‌اند و آنان را به اعتراف و داشته است که این کلام بشر نیست.

خواندن و نوشتن برای هر انسانی کمال محسوب می‌شود، اما گاه شرائطی پیش می‌آید که درس ناخواندن برای شخص جایگاهی خاص ثابت می‌کند و برای او کمالی



را متحقق می‌کند و این در مورد خاتم انبیاء کاملاً صدق می‌کند، چه اینکه اگر دانشمندی درس خوانده و فیلسوفی آگاه و پر مطالعه، ادعای نبوت کند و کتابی ارائه دهد، ممکن است تردیدهایی پیش بیاید که این کتاب، اندیشه‌های خود اوست یا از کسی یاد گرفته است و قرآن روی همین نکته تاکید می‌کند که: «تو هرگز پیش از این کتابی نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی، مبادا کسانی که در صد (تکذیب) سخنان تو هستند، شک و تردید کنند» (عنکبوت: ۴۸)؛ اما اگر از میان یک قوم عقب افتاده یک انسانی که هرگز محضر استادی را درک نکرده، کتابی با محتوایی بسیار بلند و معارفی والا، ارائه دهد، اهل منطق و آزاد اندیش این حقیقت را درک می‌کنند که این تراوش مغز او نیست، بلکه وحی آسمانی و تعلیم الهی است (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۰۶)؛ امام رضا علیه السلام در مناظره با علمای ادیان، خطاب به رأس الجالوس (عالم یهودی) فرمود: «از جمله دلایل صدق پیغمبر ما آن است که او شخصیتی یتیم، تهیدست و چوپان بود، هیچ کتابی نخوانده و نزد هیچ استادی نرفته بود، با این حال کتابی آورد که حکایت پیامبران و خبر گذشتگان و آیندگان در آن آمده بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

تنها بهانه‌ای که برای بعضی مانده، این است که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از دوران نبوتش در یک یا دو سفری به شام کرد (برای مدتی کوتاه که مشغول انجام برنامه تجارت بود) با علمای اهل کتاب تماس گرفته و مسائل را از آنها دریافت داشته است! دلیل سستی این ادعا در خودش نهفته است که این همه تاریخ پیامبران، احکام کاربردی، قوانین، مقررات و معارف والا را چگونه ممکن است انسان درس نخوانده و مکتب نرفته، به این زودی از افرادی بشنود و به خاطر بسپارد و در مدت ۲۳ سال پیاده کند؟! (مکارم شیرازی، ج ۱۶، ص ۳۰۷) و چرا این معارف و تاریخ پیامبران با کتاب‌های موجود؛ یعنی تورات و انجیل تفاوت‌های اساسی دارد، در حالی که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله آنها را از اهل کتاب آموخته بود، می‌بایست متفاوت نباشد.

از این‌رو، یکی از نکات روشن زندگی رسول اکرم صلی الله علیه و آله این است که آن حضرت به مکتب نرفته و درس نخوانده و نزد هیچ استاد، شاگردی نکرده است و با هیچ نوشته و کتابی آشنا نبوده است (رک: طوسی، محمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۲۱۶. قرطبی، ۱۴۰۵ ق،



ج ۱۳، ص ۳۵۲) و هیچکدام از مسلمانان و غیرمسلمانان مدعی نشده است که آن حضرت نزد کسی خواندن یا نوشتن آموخته است؛ چنانکه کارلایل در کتاب معروف «لایطال» می‌گوید: «یک چیزی را نباید فراموش کنیم و آن اینکه محمد، هیچ درسی از هیچ استادی نیاموخته است» (رک: مطهری، ص ۹، نقل از کارلایل، ۱۳۴۹ق، ص ۵۷).

رسول خدا ﷺ در مدینه نیز گروهی کاتب داشت که وحی خدا، سخنان پیامبر، عهدنامه‌ها و پیمان نامه‌های رسول خدا با مشرکین و اهل کتاب، دفاتر صدقات، مالیات‌ها و نامه‌های فراوان آن حضرت را به اطراف می‌نوشتند (رک: مطهری مرتضی، ص ۲۱ - ۱۸).

تاریخ پیامبر خدا ﷺ از کودکی تا آخر عمر، توسط افراد مختلفی نوشته شده است، به طوری که مشخصات فردی آن حضرت، مانند: اجداد بزرگوار، پدر و مادر، نحوه زندگی آنها، تاریخ وفات و علت فوت‌شان، تاریخ ازدواج پدر و مادر آن حضرت، تاریخ تولد، شیوه بزرگ شدن آن حضرت، جوانی و کارهایی که انجام می‌داده، همه در کتاب‌ها ثبت شده است؛ به‌عنوان نمونه در نرم افزار نبوی، بیش از هشتصد جلد کتاب درباره تاریخ و خصوصیات و سخنان آن حضرت وجود دارد که هیچ کدام از این کتاب‌ها اشاره‌ای به فراگیری دانش توسط آن حضرت نکرده‌اند و بلکه تصریح شده که نزد هیچ کسی هیچ علمی را نیاموخته است و اگر آن حضرت نزد کسی خواندن یا نوشتن و یا حتی کتاب‌های ادیان آسمانی را نزد برخی از علما شفاهی آموخته بود، به یقین در این کتاب‌ها ذکر می‌شد بخصوص از جانب مخالفین این مطلب گسترش می‌یافت. اینکه لحظات زندگی آن حضرت از تولد تا جوانی، از جوانی تا بعثت و از بعثت تا رحلت ثبت شده و هیچ اشاره‌ای به آموختن آن حضرت چه خواندن و چه نوشتن و چه یادگیری شفاهی نشده است؛ بالاترین دلیل بر این است که آن حضرت هیچ علمی را اعم از علم نوشتن، علم خواندن، علم شفاهی داستان‌ها و کتاب‌های دینی دیگر ادیان نزد هیچ کسی نیاموخته است و این بدان معنی است که معارف قرآن وحی الهی است نه فراگیری از افراد باسواد.

۳. معارف ادیان دیگر

ادیان الهی از منشأ واحدی سرچشمه گرفته و همین امر موجب می‌شود که جوهره اصلی ادیان - بنابر فرض سلامت از تحریف - یکی باشد؛ در ادیان ابراهیمی وجود پاره‌ای از مشترکات در زمینه‌های اعتقادی، احکام و معارف، توصیه‌های اخلاقی، قصص و سرگذشت‌ها، امری انکارناپذیر است و صراحت قرآن به دعوت اهل کتاب به پابندی به پاره‌ای از اشتراکات انکارناپذیر است؛ از سوی دیگر، قرآن نزول وحی بر پیامبر ﷺ را امری تازه و بی‌سابقه ندانسته و به این نکته که برخی مطالبی که در قرآن است در صحف اولین و کتاب پیشینیان وجود دارد اشاره می‌کند. بنابراین صرف مشابهت میان دو کتاب، نمی‌تواند دلیل اقتباس یکی از دیگری باشد؛ چرا که علت مشابهت قرآن با کتاب‌های آسمانی پیشین، معلول وحدت خاستگاه مشترک این کتاب‌ها؛ یعنی وحی آسمانی می‌باشد. مشابهت اصول اعتقادی و اخلاقی همه پیامبران، وحدت خالق انسان و جهان، فرستاده بودن همه پیامبران از جانب یک خداوند و بالاخره ثابت و غیرقابل تغییر بودن ماهیت و اصول سعادت و شقاوت آدمی نمونه‌ای از این وحدت خاستگاه می‌باشد.

از همین روست که رزنتال اندیشمند خاورشناس معتقد است که اطلاعات برای داوری درباره آنچه که پیامبر ﷺ می‌دانسته یا از آن آگاهی نداشته بسیار ناکافی است و درباره اصالت دعوت پیامبر ﷺ می‌نویسد: «مهم نیست که تا چه اندازه شواهد مستحکم و قانع‌کننده دال بر تأثیر عوامل خارجی بر شکل‌گیری حیات عقلانی و معنوی محمد یافت شود؛ این عوامل هرگز نمی‌تواند موفقیت او را در آفرینش چیزی و تبدیل آن به نیرویی جاودانه که بر همه بشریت اثر نهاد، به گونه‌ای رضایت بخش توضیح دهد؛ زیرا افراد دیگر نیز بدون شک در معرض چنین عواملی بوده‌اند، اما هیچ‌گونه تغییری در روند تاریخ ایجاد نکرده و گمنام باقی ماندند»

(Torrey, The Jewish Foundation of Islam, p. xvii.)



۴. تحریف ناپذیری قرآن

الف) اقسام تحریف

با توجه به تعریفی که از کلمه تحریف به عرض رسید اکنون به ابعاد و اقسام تحریف در قرآن می‌پردازیم و امکان هر یک را بررسی می‌کنیم:

۱- تحریف در معنا

تحریف در معنا یا چیزی که از جایگاه اصلی خود بیرون برده شده و در غیر معنای آن بکار رود جزء موارد تحریف شمرده شده است و در قرآن به آیه شریفه ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ يَقُولُونَ﴾ (نساء: ۴۶)؛ برخی از یهود کلمات خدا را تحریف کرده و از جایگاه حقیقی‌اش خارج می‌سازند. آقای خویی در تفسیرش در این قسم چنین می‌گوید: «بی‌گمان و بدون هیچ اختلافی میان مسلمانان این معنای تحریف در تفسیر قرآن روی داده است؛ زیرا هر کس آیات قرآن را بر خلاف حقیقی‌اش تفسیر کرده و معنایی غیر آن را منظور دارد؛ به وادی تحریف قدم گذارده و چه بسیارند اهل بدعت و مذاهب فاسد که قرآن را به این معنا تحریف کرده و آیات آن را بر آراء و امیال خویش تأویل برده‌اند (خویی، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۸-۱۹۷).

۲- تحریف در حروف و حرکات

نوع دوم، تحریف در حروف و حرکات قرآن است. به این معنا که برخی حروف یا حرکات کلمات قرآن تغییر یافته، اما قرآنیت آن محفوظ مانده است و از بین نرفته است. آقای خویی قائل هستند که این نوع نیز در قرآن واقع شده است؛ زیرا قرائات ده‌گانه قرآن متواتر نیستند. بنابراین پیامد این سخن چنین خواهد بود که قرآن منزل حقیقی، تنها با یکی از آنها برابر بوده و دیگر قرائات، یا چیزی افزون‌تر از قرآن نازل شده دارند و یا کمتر (خویی، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۸)؛ بحث اختلاف قرائات از جمله مباحث مهم علوم قرآنی است. برای نمونه آیه شریفه ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَاتَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (بقره: ۲۲۲)، که کلمه تطهرن با دو قرائت خوانده شده است که در حرکات متفاوت است



و همین اختلاف طبعاً در معنا و نهایت در حکم متفاوت خواهد بود. و دو برداشت فقهی متفاوت در پی خواهد داشت (میلانی، ۱۳۹۴، ص ۳۱).

اگر این نوع تحریف را حقیقی بدانیم و بر اختلاف قرائات صحه بگذاریم و با این تعبیر که قرآن منزل حقیقی، تنها با یکی از آنها برابر بوده، نمی‌توانیم قرآن واقعی منزل را بدست آوریم، جز اینکه ما قرآن متواتر که همان قرائت حفص از عاصم است را بپذیریم و بقیه قرائات که در روایات است را خارج از دایره حجیت بدانیم و با این کار حجت هم بر ما تمام است.

۳- تحریف در کلمات

اینکه در قرآن کلمه‌ای کم و یا زیاد شده باشد، این احتمال را آقای خویی در صدر اسلام و زمان صحابه ممکن می‌داند؛ زیرا به گواه قطعی تاریخ، در دوران خلافت عثمان، وی شماری از قرآن‌های موجود را سوزاند و همچنین به استانداران بلاد اسلامی دستور داد تا تمام قرآن‌ها جز آن‌چه خودش گرد آورده بود، را بسوزانند (خویی، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۸)؛ از این نکته فهمیده می‌شود که مصحف‌های سوزانده شده با قرآن عثمان، تفاوت‌هایی داشته است. یا در تاریخ داریم که عبدالله بن مسعود از دادن قرآن به دستگاه حاکم خودداری کرد و کتک خورد و بعد مورد دلجویی عثمان قرار گرفت و یا قرآن اُبی‌بن‌کعب که به زور گرفتند (میلانی، ۱۳۹۴، ص ۳۲-۳۱).

البته این بیان اثبات نمی‌کند که قرآن از این جهت مورد تحریف قرار گرفته است؛ چرا که همه مسلمانان به اتفاق و با دلیل روشن معتقدند که این قرآن موجود، بدون کم و کاست، الهی بوده و از دستبرد مصون است.

۴- تحریف در افزایش و کم شدن آیه یا سوره

یکی از اقسام تحریف، افزایش و یا کم شدن بخشی از یک آیه یا سوره است. در عین اینکه قرآن منزل با قرائت آن آیه یا سوره توسط پیامبر اکرم ﷺ، محفوظ باشد. مثلاً میان اهل سنت این اختلاف است که آیا بسمله ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بخشی از قرآن است یا نه؟ برخی آن را جزء قرآن نمی‌دانند حتی برخی همچون مالک بن انس،





آوردن آن را پیش از سوره حمد در نمازهای واجب مکروه دانسته است. اما شیعه جزئیت بسمله را برای همه سوره‌ها جز سوره توبه پذیرفته است. این نوع تحریف را آقای خویی قائل است که در قرآن رخ داده است (خویی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۰)؛ اما این را نمی‌توان به معنای تحریفی گرفت که خسارت به حجیت قرآن و ماهیت الهی او بزند.

۵- تحریف به افزایش و کاهش

این قسم اشاره به این دارد که بخش‌هایی به قرآن نازل از طرف خدا اضافه شده است که از جانب خدا نیست و یا بخش‌هایی که نازل شده است بر اثر رویدادهایی از مردم پوشیده مانده است. در این نوع از تحریف، کسی را سراغ نداریم که قائل به الهی بودن کلیت قرآن نباشد و حجیت آن را پذیرفته باشد و به چنین تحریفی در قرآن معتقد باشد. شیخ مفید گوید: «گروهی از امامیه گفته‌اند که همانا چیزی از کلمه، آیه و سوره‌های قرآن کم نشده است؛ بلکه آن چه کاسته شده تأویلات و تفاسیری است که در قرآن امیرالمؤمنین (علیه السلام) ثبت شده و بی‌آن که چیزی از قرآن معجز شمرده شود، بیان گر حقیقت تنزیل بوده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۸۱).

ب) ادله عدم تحریف در قرآن

مطابق برخی از ادله هیچ تحریفی در قرآن به صورت کم یا زیاد شدن و یا به صورت تبدیل کلمات و آیات صورت نگرفته است که برخی از این عبارتنند:

۱- گواهی تاریخ

قرآن، از روز نخست به طور ویژه مورد توجه همه مردم به خصوص مسلمین بوده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شخصاً محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می‌داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند (حسن‌زاده آملی، [بی‌تا]، ص ۲۸)؛ برانگیختن مردم بر حفظ قرآن در سینه‌ها و کاغذها از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و سفارش ایشان به تعلیم و تعلم آن میان مردان و زنان و کودکان، امری انکار ناپذیر است. و مسلمانان در طول تاریخ انگیزه‌های فراوانی برای حفظ و پاسداری از قرآن از خود نشان دادند و این امر را بر دیگر امور مقدم داشتند؛ چرا که این کتاب معجزای

جاودان و ریشه احکام شرعی و امور دینی بود. با چنین اوصافی، چگونه می‌توان گفت که چیزی از قرآن کم و به ورطه تحریف در غلتیده باشد. و در صورتی که همت و انگیزه‌های مقابله با این کتاب مترصد تحریف در آن می‌شدند، چنانچه در طول تاریخ کسانی بودند که در برابر قرآن قرار گرفتند؛ اما خدای متعال خود به قرآن عنایت داشته و حفظ آن را بر عهده گرفته که ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ۴۲).

۲- تواتر قرآن

یکی از ادله نفی تحریف و حقانیت و وحيانيت قرآن کریم، تواتر قرآن با همه ویژگی‌هایش از طریق روایات است؛ «براساس آنچه که از نظرات علمای اسلام اعم از شیعه و اهل سنت استفاده می‌شود تمام قرآن، آیات و کلمات آن متواتر بوده و دست تحریف در آن راه پیدا نکرده است. مگر عده کمی از هر دو طرف ...» (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۳۱)؛ پس شیعیان بر این باورند که قرآن در دسترس ما بی‌کم و کاست، همان قرآنی است که بر رسول خدا ﷺ فرو آمده و بر ما خوانده شده است. چنانکه شیخ صدوق در این باره گفته: «به اعتقاد ما، قرآنی که بر پیامبر ﷺ فرو آمده، همان قرآن میان دو جلد و در دسترس مردم است، نه چیزی بیش از آن و شمار سوره‌هایش به صد و چهارده سوره می‌رسد» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳).

۳- روایات

روایاتی که از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) به دست ما رسیده، بیانگر آن است که در قرآن هیچ تحریفی صورت نگرفته است؛ مانند این روایت: «ابوبصیر از امام صادق (علیه‌السلام) می‌پرسد، مردم می‌گویند چرا خداوند فرموده است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ولی نامی از علی و خاندان او نبرده است؟ حضرت فرمودند: در قرآن فریضه نماز نازل گردید، ولی از رکعات و شرایط آن نامی برده نشد تا آن که پیامبر ﷺ خود بیان نمودند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۶).





و یا روایت متواتر و معروف ثقلین «إني تارك فيكم الثقلين أو الخليفين كتاب الله و عترتي أهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۳)؛ که وقتی رسول اکرم ﷺ دستور تمسک به آن تا روز قیامت را می‌دهند، روشن می‌شود که قرآن برای همیشه و تا روز قیامت محفوظ است؛ زیرا اگر قرآن تحریف شده باشد، به آن نمی‌توان تمسک نمود (جوان آراسته، ۱۳۸۰، ص ۳۲۰).

و یا روایاتی که ما را در حوادث و فتنه‌های روزگار، به قرآن ارجاع داده است قال: «دار بلاء و انقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، و ماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، و من جعله خلفه ساقه إلى النار»؛ هر کسی که قرآن را پیشوای خویش قرار دهد او را به بهشت رهنما باشد و کسی که به قرآن پشت کند او را به سوی جهنم بکشاند (کلینی، ۱۰۷ق، ج ۴، ص ۳۹۸). یا روایات عرضه روایات بر قرآن (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱۹، ۲۹ و ۳۵)؛ که اگر قرآن تحریف شده بود و یا اینکه حتی امکان تحریف در آن وجود داشت، چنین روایاتی معنا نداشت.

۴- دلیل عقلی

قرآن، کتابی است که برای هدایت و راهنمایی بشر نازل شده است و به تصریح آیات آن خداوند انسان را از مراجعه به قرآن ناگزیر می‌داند. به ضرورت عقل، آنگاه که خدا برای این انسان کتابی هدایتگر و حجت الهی فرستاده است و بر مبنای آن، مکلفین را بازخواست می‌کند، پس باید این کتاب بدون نقص در اختیار بشر باشد تا براساس احکام و تعالیم آن عمل کند. حال این معقول نیست که خدا کتابی را در اختیار بشر قرار دهد، سپس آن را رها کند تا هرکس به میل خود از آن کم نماید و یا بر آن بیفزاید؛ به عبارت دیگر این خود نقض غرض الهی می‌شود (ر.ک: جوان آراسته، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲).

۵- هماهنگی و عدم تناقض

از جمله دلایل بر حقانیت قرآن هماهنگی و انسجام در قرآن است بطوری که نظام هماهنگ و همخوان و دقیق در معارف در این کتاب مشاهده می‌شود، بطوریکه

نمی‌توان میان آیات آن اختلاف و تناقضی دید، چرا که این نظام معرفتی یکپارچه و بدون هیچ اختلاف و تعارض، از نظر قرآن پژوهان یکی از ابعاد اعجازی قرآن است. خدای متعالی می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلاف‌های زیادی در آن می‌یافتند.

مرحوم علامه بلاغی، انسجام و هماهنگی حاکم بر نظام لفظی و معنایی قرآن را فراتر از توان بشر دانسته و به همین دلیل قرآن را معجزه می‌دانند (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲)؛ در آیه مذکور، اختلاف، قید کثیر دارد. آیا معنایش این است که در قرآن اختلاف کثیر وجود ندارد، ولی اختلافات کم و جزئی وجود دارد؟! یا نه مقصود چیز دیگری است؟ علامه طباطبایی معتقد است قید «کثیراً» در آیه توضیحی است نه احترازی؛ یعنی اینگونه نیست که فقط اختلاف کثیر در قرآن نباشد و اختلاف کم ممکن است باشد. این بیان قرآن نوعی "تحدی" است و با مطالعات دقیق در قرآن، حق بودن این تحدی معلوم می‌شود؛ زیرا بشر از اول ادراک تا آخر عمر در یک حال و یک رأی نمی‌ماند، بلکه پیوسته نسبت به گذشته‌ها تغییر عقیده و رویه می‌دهد. بزرگان جهان و دانشمندان پیوسته در عقائد و تصمیم‌های خود تجدید نظر می‌کنند. اگر کسی کتابی بنویسد، و بعد از پنج سال بخواهد آن را بازنویسی کند، محال است که در آن تغییر ندهد.

۶- وجود کاتبان وحی

وجود و نقش نویسندگان وحی در پیدایش قرآن نباید فراموش شود؛ یعنی کسانی که بعد از نزول آیات بر پیامبر ﷺ، آنها را یادداشت می‌کردند.

بنا به نقل، ابوعبدالله زنجانی در کتاب «تاریخ قرآن» پیامبر ﷺ نویسندگان متعددی داشت که وحی را یادداشت می‌کردند و آنها چهل و سه نفر بودند که بیش از همه امیرمؤمنان علی بن ابی طالب (علیه السلام) در امر کتابت قرآن ملازم پیامبر ﷺ در این رابطه بودند (ابوعبدالله زنجانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴).

آنها در برخی موارد آنچه را که نوشته بودند، برای پیامبر ﷺ می‌خواندند تا از هر گونه اشتباه احتمالی به دور باشند. کتابی که این همه نویسنده داشته و همگی هم بر



حفظ آن اهتمام داشتند، چگونه ممکن است تحریف شود؟
با توجه به این ادله و ادله دیگر می‌توان چنین نتیجه گرفت که در قرآن علاوه بر اینکه تحریف صورت نگرفته است، امکان تحریف هم وجود نداشته و ندارد.

۵. کتاب بودن قرآن و زمان تدوین آن

واژه «کتاب» بیش از دویست بار در قرآن به کار رفته است، در موارد بسیاری مراد از کتاب، قرآن کریم است و در مواردی هم منظور از کتاب؛ تورات، انجیل، نامه عمل، نوشته، لوح محفوظ و ... است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۲۵۲).
در کتب لغت یکی از معانی ریشه کتاب به معنای نوشته آمده است (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۹۹، ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۶۹۸) و روشن است که در آیات قرآن، کتاب به معنی مکتوب است.

حال چرا به «قرآن»، «کتاب» اطلاق شده است؟ برهان‌الدین زرکشی نوشته است: «قرآن از آن روی «کتاب» نامیده شده است که انواع قصص، آیات، احکام، اخبار و معارف را به گونه‌ای ویژه در خود جمع کرده است» (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۷۳).
صبحی صالح در ضمن اشاره‌ای به نام‌های قرآن در این باره می‌نویسد: «عنوان «کتاب» برای قرآن اشاره به جمع و فراهم آوردن آن در سطور نگاشته‌ها است؛ چون کتابت به معنی جمع حروف و رسم و شکل دادن الفاظ است» (صبحی صالح، ۱۳۷۲، ص ۱۷).
لذا روشن می‌شود که وقتی می‌فرماید ما این کتاب را نازل کردیم به معنای نوشته شدن است، و باید دانست که در آن زمان هم قرآن به دستور پیامبر نوشته می‌شده است، که در سطور بالا بدان اشاره شد.

۶. تضمین الهی

یکی از مهمترین دلیل بر اثبات عدم تحریف قرآن کریم ضمانت الهی بر عدم دستبرد دیگران در آن است که در آیه سوره حجر آمده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر: ۹). یکی از آیات منحصر به فرد قرآن که در آن از کلمات و حروف تأکید بسیار استفاده شده است. همین آیه است که شاید بتوان تأکید در آن را برشمرد و این





حاکمی از آن است که این آیه موضوع بسیار مهمی را بیان می‌کند و اهمیت زیادی دارد. صاحب تفسیر الفرقان تأکیدهای این آیه را ده تا شمرده است که پنج مورد مربوط به بخش اول و پنج تأکید دیگر برای بخش دوم که برای محافظت از قرآن است؛ تأکیدات عشر، خمس لنزول الذکر و خمس آخری للحفاظ علیه، ففی الاولى جمعیات ثلاث «نا - نحن - نا» اضافه الی «إن - و - نزل» حیث التفعیل تأکید، و فی الاخری «نا - و - حافظون» اضافه الی «ان - له - ل» (صادقی تهرانی، ج ۱۶، ص ۱۲۵).

خدای سبحان در این آیه می‌فرماید که ما خودمان (با جایگاهی که داریم) بی‌تردید ذکر که همان کتاب قرآن کریم است را فرو فرستادیم و محققاً خودمان بدون شک محافظ آن بوده و خواهیم بود. این تعبیر بی‌نظیر برای صیانت قرآن از دستبرد از جانب خدای قادر حکیم، ناظر بر آن است که کسی را یارای تحریف قرآن نیست و هیچ کس نمی‌تواند در برابر تقدیر الهی که نگهداری از این کتاب الهی است تا روز قیامت بایستد و مقابله نماید.

نتیجه

به‌عنوان نتیجه می‌توان گفت که خدای سبحان، این کتاب گرانسنگ را که براساس حکمت و لطف خویش، برای هدایت بندگان بر پیامبر ﷺ خویش نازل کرده است و خود به وسایط مختلف در حفظ آن عنایت داشته است، و علی‌رغم خصومت‌های فراوان مشرکان و کافران تاریخ با این کتاب و اقدام در از بین بردن جایگاه و اعتبار آن، همچنان این کتاب، مقدس مانده و جایگاه خویش را حفظ کرده و هیمنه خود را بر دیگر کتاب‌ها به اثبات رسانده است؛ لذا امکان تحریف در قرآن نیست، یکی به این جهت که قرآن کتاب ویژه‌ای است و معجزه باقی است و هم‌اورد ندارد و دیگر اینکه خدا با تقدیر خویش از آن مراقبت می‌نماید و طول تاریخ و تحولات زمانه هیچ‌گاه در هویت و اعتبار آن خدشه‌ای وارد نشده و احدی نمی‌تواند کوچکترین نقیصه‌ای به آن وارد کند. در نتیجه قرآن، به‌عنوان کتابی جامع و جهان‌شمول و جاودانه، راهنمای همه بشریت در طول تاریخ است. و همین جایگاه لازمه‌اش این است که کسی را یارای مقابله با آن نباشد و قدرت تصرف و دستبرد در آن نداشته باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین، *عیون أخبار الرضا*، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲. _____، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن هشام حمیری، *سیره ابن هشام*، مصر: مطبعة المصطفی، ۱۹۶۳ م.
۵. ابو عبدالله زنجانی، *تاریخ القرآن*، تهران: منظمة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. اسمیت، هوستون، *مذاهب انسانی در اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۷. بلاغی نجفی، محمدجواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۸. جوان آراسته، حسین، *درسنامه علوم قرآنی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، *قرآن هرگز تحریف نشده*، قم: [بی جا]، [بی تا].
۱۱. حسینی میلانی، سیدعلی، *تحریف قرآن بررسی و نقد*، قم: انتشارات الحقایق، ۱۳۹۴.
۱۲. خویی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۹۵ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق: دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور*، مصر: حلبی، [بی تا].
۱۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۸. صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، قم: الرضی، ۱۳۷۲.



۱۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله، ۱۴۰۴ق.

۲۰. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۲۱. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، قاهره: [بی نا]، ۱۳۵۸ق.

۲۲. طوسی، محمد، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۹ق.

۲۳. غزالی، ابو حامد، *احیاء العلوم*، [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۵۸ق.

۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

۲۵. کارلایل، توماس، *الابطال*، ترجمه محمد السباعی، قاهره: المطبعة المصرية، ۱۳۴۹ق.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۲۷. مطهری، مرتضی، *پیامبر امی*، قم: صدرا، ۱۳۶۷.

۲۸. معرفت، محمد هادی، *مصونیت قرآن از تحریف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

۳۰. واگلیری، لورا واکیا، *پیشرفت سریع اسلام*، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم: روح، [بی تا].



نقد تاریخ نگارانه ادعای جنایت اعراب در جریان فتوحات ایران

یدالله حاجی زاده*

چکیده

برخی از نویسندگان، مدعی شده‌اند که اعراب مسلمان در زمان فتح ایران، جنایات زیادی مرتکب شده و اموال بسیاری را به غارت برده‌اند، نوامیس زیادی را هتک حرمت کرده و با ورود به ایران، فرهنگ و تمدن ایرانی را به نابودی کشانده‌اند. به اذعان اینان، حملات اعراب به ایران، مصداق تجاوز جنگی بوده و در این تجاوز، جز ویرانی و از بین رفتن آثار تمدنی ایران، چیز دیگری نصیب ایرانیان نشده است. بررسی منابع تاریخی نشان می‌دهد، حملات اعراب مسلمان به ایران، هر چند ممکن است در مواردی با جنایاتی همراه شده باشد؛ لکن در مجموع با کمترین تخلف همراه بوده و هیچ‌گاه تخریب تمدن ایرانی نبوده است. این حملات چون با برانداختن حاکمان ظالم و مستبد ساسانی و با پذیرش اسلام توسط ایرانیان همراه بوده، موجب رشد و تعالی فرهنگ و تمدن در ایران شده است. نشانه این امر، وجود مراکز علمی و آموزشی فراوان و وجود دانشمندان بسیار در زمینه‌های گوناگون علمی در ایران پس از فتوحات است که برخی از آنان نه تنها در تمدن ایرانی، بلکه در تمدن جهانی سهم قابل توجهی داشته‌اند.

واژگان کلیدی: اعراب مسلمان، فتوحات، خلفا، جنایت، تمدن، ایران.

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ y.hajizadeh@isca.ac.ir

مقدمه

پیامبرگرامی اسلام ﷺ، آخرین پیامبر الهی است که به منظور هدایت و راهنمایی انسان‌ها از سوی خداوند برگزیده شد. آن حضرت پس از سال‌ها تلاش و پشتکار توانست در مدینه حکومت اسلامی تشکیل دهد. حرکت آن حضرت ادامه یافت تا جایی که در پایان زندگی آن حضرت (سال ۱۱ هجری) تقریباً تمامی شبه جزیره عربستان در اختیار آن حضرت قرار گرفته و قدرت اسلام روز به روز در حال افزایش بود؛ به گونه‌ای که حتی سپاهیان مسلمانان در مواردی به مرزهای روم و ایران نزدیک شده بودند. با رحلت آن حضرت و روی کار آمدن خلفا، مسلمانان فتوحات را آغاز کردند و در دو جبهه ایران و روم به پیروزی‌هایی شگفت‌انگیز و خیره‌کننده دست یافتند. بخش‌های عمده‌ای از امپراتوری روم شرقی و تقریباً سراسر امپراتوری ایران در دوره خلفا، مخصوصاً در زمان خلیفه دوم، عمر بن خطاب (۱۳ - ۲۳ هجری) فتح شد و به دست اعراب مسلمان افتاد. سلسله ساسانی که از سال ۲۴۱ میلادی تشکیل شده بود، پس از ۴۱۵ سال، توسط اعراب مسلمان شکست خورد و قلمرو اسلامی بسیار گسترده شد. سلسله حملاتی که توسط اعراب مسلمان به ایران صورت گرفت و سبب تصرف این سرزمین و در مرحله بعد، سبب اسلام آوردن ایرانیان شده؛ مورد اعتراض برخی از نویسندگان، خصوصاً برخی نویسندگان دهه‌های اخیر قرار گرفته است. این نویسندگان مدعی هستند که این حملات مصداق بارز جنایت، تجاوز و ویران‌گری بوده است؛ اینان با استناد به شواهدی از منابع تاریخی و احیاناً با دست‌کاری برخی از روایات تاریخی، تلاش کرده‌اند، به هر نحوی، حمله به ایران را حمله اعراب وحشی و جنایت‌کار مطرح سازند. از منظر برخی از این نویسندگان، این حملات حتی از حمله مغولان به قلمرو اسلامی بدتر و ویران‌کننده‌تر بوده است؛ در این نوشتار تلاش می‌شود شبهه‌ها و ادعاهای آنان در این زمینه که عمدتاً در شبکه‌های اجتماعی مطرح و تبلیغ می‌شود، مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. بنابراین سوالی که در این جا مطرح است این است که عملکرد اعراب مسلمان در





جریان فتوحات چگونه بوده و تأثیر این حملات بر ایران چه بوده است؟ روشی که در پاسخ به این سوال برگزیده شده روش توصیفی و تحلیلی است و هدف، نقد دیدگاهی است که مدعی جنایات اعراب در ایران است. امروزه در مجامع دانشگاهی و غیر دانشگاهی با استناد به سخنان کسانی که حملات اعراب مسلمان را به ایران جنایت و ویرانگری دانسته‌اند، در مواردی حتی اصل اسلام نیز مورد حمله قرار می‌گیرد، بنابراین ضروری است که در این زمینه روشن‌گری صورت گرفته و واقعیتهای حمله اعراب به ایران در معرض قضاوت خوانندگان قرار گیرد.

پیش از این، نگارنده این سطور در کتاب تعامل اعراب مسلمان و ایرانیان در فتوحات اسلامی از صفحه ۱۰۶ تا ۱۲۰ عملکرد اعراب در ایران را مورد بررسی قرار داده و مباحثی چون ادعای نابودی کتابخانه‌ها، کشتن دانشمندان ایرانی، ادعای بدتر بودن حمله اعراب از حمله مغول و ادعای نابودی زبان فارسی مورد نقد قرار گرفته است. (رکن: حاجی زاده، تعامل اعراب مسلمان و ایرانیان در فتوحات اسلامی، ص ۱۰۶ - ۱۲۰) در نوشتار حاضر تلاش شده فراتر از مطالبی که در کتاب مطرح شده، به سایر شبهاتی که در این زمینه مطرح شده، پاسخ درخوری ارائه شود.

مبانی کلامی و فقهی فتوحات

در اسلام اگر جنگ در خدمت هدفی مقدس، همانند جلوگیری از ظلم و ستم بر بندگان خدا (نساء: ۷۵ و حجرات: ۹)؛ جلوگیری از شیوع فساد (بقره: ۲۵۱)؛ اجرای عدالت، احیا و برپایی حق، برداشتن موانع از سر راه تبلیغ و نشر اسلام، نابودسازی شرک (انفال: ۳۹)؛ مبارزه با منحرفان، گمراهان، متجاوزان و عاصیان (موسوی، ۱۳۷۶، ص ۸۱۰) و خلاصه اصلاح دین و دنیا باشد؛ نه تنها مذموم و ناپسند نیست، بلکه لازم و واجب شمرده شده است؛ چرا که مصلحت انسان‌ها گاهی در این است که جنگی صورت بگیرد؛ هر چند عده‌ای از انسان‌ها در جنگ کشته شوند و پیامدهایی دیگر نیز داشته باشد.



از نظر فقهی نیز هر چند نظرات فقهای شیعه، درباره جواز یا عدم جواز فتوحات با هم اختلاف دارد، اما بیشتر فقها با استناد به برخی از روایات و شواهد تاریخی، از رضایت امام علی (علیه السلام) به فتوحات سخن گفته‌اند و حکم به جواز آن داده‌اند. یکی از محققان ضمن بررسی نظرات فقهی آنان نهایتاً به این نتیجه رسیده است: «اثبات اذن و رضایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به فتوحات با روایات صحیح، و جبران ضعف برخی از آن‌ها با شواهد و ادله تاریخی، برنظر مخالفان ترجیح دارد» (هدایت پناه، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵).

حمله اعراب، مصداق تجاوز، قتل و جنایت!

یکی از شبهه‌های مطرح شده درباره نوع تعامل مسلمانان با ایرانیان - در جریان فتوحات - که در برخی از شبکه‌های اجتماعی مطرح شده؛ بدین صورت است:

«حمله اعراب به ایران تجاوز بوده؛ ولی مذهب‌یون آن را فتوحات اسلامی می‌خوانند. در فتح ایران، اعراب جنایات زیادی مرتکب شدند؛ مردان را کشتند و به نوامیس ایرانیان تجاوز کردند» (نفیسی، ۱۳۸۸، ص ۸۷). «دینوری می‌نویسد که عمر مکرر می‌گفت: از فرزندان این زنان که در جلولا اسیر شده‌اند به خدا پناه می‌برم (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳). منظور از «فرزند این زنان»، فرزندان است که زنان ایرانی، پس از تجاوز تازیان باردار شده بودند. ترس عمر از فرزندان بی پدری بود که در شکم این زنان بودند.»

در پاسخ به این شبهه باید گفت؛ سخن گفتن از جنایات زیاد، قتل و تجاوز به نوامیس، در مواردی با اغراق‌گویی همراه بوده است؛ ضمن این که باید پذیرفت حمله به ایران به ظلم و ستم حاکمان ساسانی بر مردم ایران پایان داد و موجبات آزادسازی آنان را از حاکمیت فکری و سیاسی حاکمان و موبدان ساسانی فراهم ساخت.

توده مردم در نظام طبقاتی ساسانی از بسیاری از مؤلفه‌های حقوق انسانی بی‌بهره بودند؛ جنگ‌های مستمر و طولانی بین ایران و روم که فشار عمده آن بر طبقات پایین دست جامعه بود، سبب نارضایتی مردم را فراهم آورده بود و ایرانیان که زیر فشار



مالیاتی سنگین و تحمیل قوانین مذهبی، حقوقشان لگد مال شده بود؛ از حکومت و فرمانروایان ساسانی بسیار ناراضی بودند (کریستین سن، ۱۳۸۷، ص ۶۵۱). «کلمان هوار» می‌گوید: «نامعلوم بودن پایه مالیاتی که هر شخص می‌بایست پرداخت کند، بهانه‌ای برای اخاذی و زیاده‌ستانی‌ها به دست می‌داد که از قدیمی‌ترین ایام تا کنون در مشرق زمین در حکم قانون بوده است. در سندی که مورخان مسیحی حفظ کرده‌اند، اشاره شده شاپور دوم (۳۱۰ - ۳۷۹ م)، چون برای ادامه جنگ با رومیان به مالیات‌های زیادی احتیاج داشت، به حکام ولایات ارمنی فرمان می‌دهد تا به زور از مردم مالیات بگیرند» (هوار، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰). «کریستین سن»، ایران‌شناس و خاورشناس دانمارکی (م ۱۹۴۵)، به نقل از «مارسیلینیوس»، مورخ غربی می‌نویسد: در دوره ساسانی کشاورزان و کارگران در نهایت ذلت و خواری به سر می‌بردند (کریستین سن، ۱۳۸۷، ص ۴۲۴). بی‌جهت نیست عامه مردم که از حقوق خویش محروم بودند، برای اضمحلال و سقوط امپراتوری ساسانی لحظه شماری کنند (براون، ۱۳۵۶، ص ۵۳۷ - ۵۳۶). «دانشمندان و پژوهش‌گران تاریخ، یکی از علل مهم سقوط و انحطاط ساسانیان را تجمل پرستی و فشارهای اقتصادی بر مردم می‌دانند» (الهامی، ۱۳۵۸، ص ۳۴).

اختلاف طبقاتی

در دوره ساسانی، اشرافیت زرتشتی، با سد گذرناپذیری از مردم جدا می‌شد. «اشرافیت با داشتن اسب‌ها، جامه‌ها و پیرایه‌های فاخر، ممتاز بودند... شمشیربازی و سوارکاری و شکار، از امتیازات اشرافیت بود... گذر از طبقه‌ای به طبقه دیگر تقریباً غیر ممکن بود» (هوار، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷). بنای طبقات اجتماعی که از عهد اردشیر (اولین پادشاه ساسانی) نهاده شد (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۶۹)؛ به هر قشری وظیفه‌ای مخصوص سپرده بود که تغییرپذیر نبود؛ به گونه‌ای که وقتی بهرام گور (حک: ۴۲۰ -



۴۴۰ م) خواست طبق ذوق خود، خیاگران (خوانندگان و نوازندگان) را در طبقه‌ای بالاتر نشاند، با مخالفت شاهان بعدی مواجه شد (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۶۹). انوشیروان (حک: ۵۲۱ - ۵۷۹ م) به خاطر احترام به همین سنت اجتماعی حاضر نشد به فرزند کفشگرزاده حق تحصیل بدهد (الهامی، ۱۳۵۸، ص ۳۵).

طبیعتاً محروم بودن طبقات پایین جامعه از تحصیل سبب شد جامعه ایران از این ظرفیت عظیمی که می‌توانسته موجبات ترقی جامعه را فراهم کند، بی‌نصیب بماند؛ چرا که عمدتاً فرزندان طبقات پایین جامعه هستند که به مراتب بالای علمی دست پیدا می‌کنند.

به جز این، امتیازات بسیار دیگری مخصوص خاندان‌های برگزیده یا همان هفت خانواده‌ای بود که در مراتب بالای اجتماعی قرار گرفته بودند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ج ۷، ص ۳۷۶). برخی از محققان «انحصار کلیه مقامات لشکری و کشوری به هفت خانواده و محرومیت اکثریت مردم از حقوق اجتماعی» را عامل اصلی شکست ساسانیان در برابر اعراب مسلمان دانسته‌اند (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳).

در هر حال ظلم و ستم دوره ساسانی، این حکومت را از درون دچار تزلزل کرده بود. اصلاحات انوشیروان در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی، دلیلی واضح بر این نابسامانی‌ها می‌باشد. گفته شده انوشیروان پیش از ایجاد اصلاحات مورد نظر خویش، با دیگران مشورت کرد؛ اما تحمل شنیدن نظر مخالفی را هم نداشت. او پس از شنیدن سخن یکی از دبیران که از خراج دائمی بر برخی از محصولات گله داشت، دستور داد او را با دوات‌ها آن قدر بزنند تا بمیرد! (طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۰۲ - ۷۰۳). این روایت نشان می‌دهد که حاکمان مشهور به عدالت، چون خسرو انوشیروان نیز تحمل شنیدن دیدگاه‌های مخالف را نداشتند و با مخالفان با خشونت رفتار می‌کردند.

عدم توجه به قشرهای ضعیف

در ادوار دیگر شاهان ساسانی نیز مردم ایران وضعیت چندان مطلوبی نداشتند. یکی از این ادوار، دوره حاکمیت خسرو پرویز (حک: ۵۹۱ تا ۶۲۸ میلادی؛ ۲۱ عام الفیل تا ۸ هجری) است که آکنده از ظلم و جنایت است. بررسی عملکرد خسرو پرویز نشان می‌دهد، وی شخصیتی مستبد، خوش‌گذران، اهل تجمل، بی‌رحم و سخت‌گیر بوده است. به نوشته یکی از نویسندگان روسی «در دوره او ظلم و ستم چنان تحمل‌ناپذیر شده بود که کشاورزان غالباً از کشور می‌گریختند» (آ. ای. کولسنیکف، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴). «ریچارد فرای»، شرق‌شناس و ایران‌شناس برجسته آمریکایی نیز به افزوده شدن باج و خراج‌ها، خصوصاً در دوره خسرو پرویز اشاره کرده است (فرای، ۱۳۸۶، ص ۳۷۴). سیاست دشوار مالیاتی خسرو پرویز که به منظور تأمین هزینه جنگ اعمال می‌شد، فشار کمرشکنی بر رعایا تحمیل کرد تا آنجا که به روایت تاریخ قم: «مردم هلاک شدند و خراب گشتند تا غایت که کنیزکی را به درهمی می‌فروختند.» (قمی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۲). این امر نشان می‌دهد فشار از سوی خسرو پرویز، به گونه‌ای گردید که اوضاع زندگی مردم رو به ویرانی نهاد و سختی و فشار بر آنان زیاد شد.

«کریستین سن» در ترسیم فشارهای اقتصادی خسرو پرویز بر قشرهای گوناگون جامعه ایرانی آورده است: «اگر هرمزد چهارم به بزرگان سخت‌گیری می‌کرد و رعیت را می‌نواخت، خسرو پرویز برای آکندن گنج، هم رعایا و پیشه‌وران را می‌آزرد و هم بزرگان را رنجیده خاطر می‌کرد...» (کریستین سن، ۱۳۸۷، ص ۴۳۴). این نویسنده غربی با استناد به تاریخ طبری ادامه داده است: «خسرو، مردمان را حقیر می‌شمرد و چیزهایی را خوار می‌داشت که هیچ شه‌ریار عاقلی خوار نمی‌دارد. در جرم و عصیان به باری تعالی، به جایی رسید که به رئیس نگهبانان خاصه خود، زادان فرخ، فرمان داد تا همه زندانیان را که عددشان به ۳۶ هزار تن می‌رسید، هلاک کند!» (همان، ص ۴۳۳ - ۴۳۴ و رکن طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۶). قتل ۳۶ هزار زندانی که قطعاً بسیاری از





آنان استحقاق چنین مجازاتی را نداشته‌اند، گویای سنگ‌دلی و بی‌رحمی پادشاه ایران است؛ پادشاهی که بعضاً به دانشمندان نیز رحم نکرده است. در منابع آمده است: خسرو پرویز، بزرگمهر (بوذرجمهر) حکیم را به قتل رساند (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۷۹۹). این حکیم ایرانی، در زمان خسرو انوشیروان (حک: ۵۲۱-۵۷۹ م) منصب وزارت را بر عهده داشته و به اتهام عدم پاسداشت دین زرتشتی، در زمان خسرو پرویز اعدام شده است (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۵). سخنان صریح این حکیم ایرانی قبل از قتلش در برابر خسرو پرویز، نشان می‌دهد این پادشاه از ستمکارترین و بدرفتارترین شاهان ساسانی بوده است (همان). مسعودی ضمن اشاره به قتل بزرگمهر و وزیر دیگری از وزرای با تدبیر ساسانی، از ظلم و ستم خسرو پرویز به خاص و عام سخن گفته و بر این نکته تأکید دارد: ستم‌هایی در این دوره بر مردم رفت که کسی به یاد نداشت (همان، ص ۳۰۶).

در زمان امام علی (علیه السلام) شخصی به نام «نرسا»، به‌عنوان نماینده ایرانیان، در محضر آن حضرت، به مال اندوزی، استبداد، ویران‌سازی دارایی‌های مردم و خوارشمردن مردم توسط خسرو پرویز و نهایتاً قتل وی به همین جهت اشاره کرده است (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۷۸۰ و منقری، ۱۴۰۴، ص ۱۴). این روایت نشان می‌دهد سخت‌گیری و فشار بر مردم به گونه‌ای بوده که عده‌ای به ستوه آمده و این امر موجبات قتل شاه ساسانی را فراهم کرده است.

بنابراین، بررسی سیاست‌های حکومتی خسرو پرویز و سایر پادشاهان ساسانی که به گوشه‌ای از آنها اشاره شد، نشان می‌دهد «آنان پادشاهانی» آرمانی برای ایرانیان نبوده‌اند. کسانی که با ظلم و ستم بخواهند حکومت را اداره کنند، طبیعتاً حکومت آنان پایدار نخواهد ماند؛ چرا که براساس سخنی حکمیانه: «حکومت با کفر باقی می‌ماند؛ اما با ظلم باقی نمی‌ماند» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴۲).

مغان و اقدامات آنها

به جز ظلم و ستم شاهان ساسانی، اقدامات ناروای مغان و دستورات بسیار دشوار و طاقت فرسای دین زرتشتی، بیشتر مردم ایران را به ستوه آورده بود. «دکتر شریعتی» معتقد است گرچه اسلام، ایران را به زور گرفت و این برخلاف دموکراسی و لیبرالیسم است؛ با توجه به اصلاحی که با ورود اسلام به ایران اتفاق افتاده، این امر نه تنها محکوم نیست، بلکه امری موجّه و مجاز است. ایشان سپس می‌نویسد: «اسلام هدفی داشته است و معتقد بوده است که اگر آن هدف در جامعه مطرح شود، آنها (ایرانیان) از قید موبد زرتشتی و خسرو ساسانی آزاد شده‌اند. این هدف که سبب پیشرفت و نجات مردم می‌شود، به هر شکلی تحقق پیدا کند، موجّه است؛ زیرا امری مقدس‌تر از این که جامعه‌ای از پرستش شخصیت‌ها و بت‌ها و خرافات نجات یابد، وجود ندارد» (شریعتی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳).

بنابراین، خودکامگی‌ها و اقدامات ناروای مغان در پیچیده ساختن مبانی دین زرتشتی، مردم را از این دین بیزار ساخته و آنان را برای پذیرش اعتقادات دیگری آماده کرده بود (نفیسی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). در واقع مهم‌ترین عامل شکست حکومت ساسانی، نارضایتی مردم از وضع دولت و آیین و رسوم اجحاف آمیز آن زمان بوده است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۸۹).

ضمن این که رفتار ستمگرانه موبدان، نسبت به پیروان سایر مذاهب و ادیان، سبب شد که درباره آیین زرتشت و پادشاهانی که از مظالم موبدان حمایت می‌کردند، بغض و کینه شدید در دل بسیاری از اتباع ایران برانگیخته شود و استیلای عرب به منزله نجات و رهایی ایران از چنگال ظلم تلقی گردد (براون، ۱۳۵۶، ص ۲۹۹). به قول مرحوم جلال آل‌احمد: «اسلام پیش از آنکه به مقابله ما بیاید، این ما بودیم که او را دعوت کردیم. بگذریم که رستم فرخ‌زادی بود که از فروصیت ساسانی و سنت متحجر زرتشتی دفاع مذبوح کرد؛ اما اهل مدائن و تیسفون، نان و خرما به دست، در کوچه‌ها





به پیشواز اعرابی ایستاده بودند که به غارت کاخ‌ها می‌رفتند» (الهامی، ۱۳۵۸، ص ۱۸۶) و به قول یکی از محققان: «این فتوحات خیره کننده... در واقع بدان سبب امکان داشت که همه جا در قلمرو ایران و بیزانس مقدم مهاجمان را عامه مردم باعلاقه استقبال کردند و اگر عامه مردم این ممالک با مهاجمان به خشم و عداوت می‌نگریستند، این فتوحات، چنین آسان به دست نمی‌آمد» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۱۴). همه این روایات و تحلیل‌های تاریخی نشان می‌دهد: اولاً: زمینه‌های شکست از اعراب مسلمان را دولتمردان ستمگر ساسانی فراهم کرده بودند.

ثانیاً: این حملات سبب نجات مردم ستم‌دیده ایران از ظلم و ستم خسروان و موبدان دوره ساسانی بوده است.

ظلم و ستم حاکمان ساسانی و موبدان وابسته به آنها سبب شده ایرانیان با پذیرش اسلام، از زیر یوغ آنان خارج شوند. به تعبیر جالب توجه یکی از محققان: «جنگ‌های عربان با سپاهیان ساسانی و برافتادن دودمان ساسانی و نابود شدن جامعه طبقاتی ایران، نه پیروزی عربان بود و نه شکست ایرانیان؛ بلکه پیروزی مردم ستم‌کشیده و رنج‌برده و انتقام‌جوی ایران و پیروزی ایمان مسلمانان بود بر فساد جامعه طبقاتی ایران در زمان ساسانیان» (حامی، [بی‌تا]، ص ۲۹۱).

اما در پاسخ به این ادعا: «اعراب، جنایات زیادی مرتکب شدند و مردان را کشتند؛ باید گفت: بدون شک اعراب در برخوردهای نظامی که با ایرانیان داشته‌اند، افرادی را نیز به قتل رسانده‌اند؛ در برخی از این برخوردها، حتی ممکن است افراط شده باشد؛ اما در این باره چند نکته را باید در نظر داشت.

نکته اول این که شکی نیست در هر درگیری نظامی، افرادی غیر نظامی هم به قتل می‌رسند؛ خصوصاً تعداد کشته‌های گروهی که شکست می‌خورند، قطعاً بیشتر است.



نکته دوم این که این کشت و کشتار، در فتوحات اولیه، یعنی در دوره خلفای راشدین کمتر به چشم می‌خورد، بلکه در فتوحات دوره اموی بیشتر مشاهده می‌شود (صفری، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

نکته بعد این که همه کسانی که فرماندهانی فتوحات را بر عهده داشته‌اند، افرادی نبودند که تمام آموزه‌های اسلامی را رعایت کنند. بعضاً افرادی که فرمانده سپاه می‌شدند، ممکن بود در قتل و خون‌ریزی، افراط هم کرده باشند که البته این امر، همان گونه که محققان بدان اشاره دارند، به صورت استثنایی بوده است (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۶۴) و طبیعتاً اینان به جهت انجام چنین گناهایی به مجازات اخروی خویش خواهند رسید. کما این که در زمان رسول خدا ﷺ خالد بن ولید برخلاف دستور اسلام مرتکب جنایت شد و رسول خدا ﷺ از کرده وی براءت جست (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۸۸۱) و او را به خدا واگذار کرد. بنابراین هرگز نباید جنایت‌ها و رفتارهای ناپسند عرب‌هایی چون حجاج بن یوسف ثقفی، یزید بن مهلب و خالد بن ولید را به پای اسلام گذاشت و سخن از عداوت و کینه اعراب و ایرانیان به میان آورد.

نوعی اغراق

نکته دیگری که نباید از آن غافل شد، این است که در برخی از گزارش‌های تاریخی قطعاً سخنانی اغراق‌آمیز در خصوص تعداد کشته‌ها، غنائم به دست آمده و غیره وجود دارد که حتماً باید با این داده‌های تاریخی با احتیاط برخورد شود. دکتر «زرین کوب» می‌نویسد: «درباره اخبار فتوح تازیان (اعراب) در ایران مبالغه‌ها و خطاهای بسیار رفته است. روایات اعراب عراق، از گزاف و خودستایی آکنده است؛ چنان که اخبار خداینامه‌های ایران از نفرت و بهانه تراشی خالی نیست» (زرین کوب، ۱۳۵۵، ص ۲۸۳).

در بخشی از نوشته‌های ضد اسلامی، با استناد به جلد چهارم تاریخ طبری، صفحه ۱۵۱۴ و تاریخ اجتماعی ایران، نوشته سعید نفیسی، صفحه ۸۴؛ از تجاوز اعراب به



نوامیس ایرانیان سخن گفته شده است. اولاً، درباره کتاب «تاریخ اجتماعی ایران»، نوشته سعید نفیسی باید گفت، این کتاب یکی از منابعی است که در دوره معاصر تألیف شده است؛ بنابراین اگر مطلبی تاریخی درباره حوادث صدر اسلام در این کتاب آمده باشد، باید به منابع متقدم مستند باشد؛ ثانیاً، اگر مطلبی در منابع متقدم نقل شده باشد، لزوماً به معنای درستی آن نیست. چه بسا مطلبی تنها توسط یک مورخ نقل شده باشد و سایر نوشته‌ها خلاف آن باشد. بنابراین، همه روایات تاریخی در مورد حادثه مذکور باید مورد بررسی قرار گیرند تا درستی یا نادرستی آنها به اثبات برسد.

مراجعه به تاریخ طبری نشان می‌دهد برخلاف ادعای نویسنده، گذشته از این دو مورد، چنین مطلبی در تاریخ طبری نیست. «طبری» در صفحه مذکور ذیل عنوان حکایت «عین التمر» پس از اشاره به حمله خالد به قلعه ایرانیان می‌نویسد: «او هر چه زن و فرزند و مال در قلعه بود، به اسیری و غنیمت گرفت» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱۵).

در این جا صرفاً سخن از اسیر گرفتن زن و فرزندان ایرانیان است و هیچ حرفی از تجاوز به زنان در میان نیست. علاوه بر این، کسی که با تاریخ صدر اسلام آشنا باشد، می‌داند که اگر کسی از فرماندهان نظامی برخلاف دستورات اسلامی به نوامیس دیگران تجاوز می‌داد، به شدت مورد توبیخ و مواخذه دیگر مسلمانان قرار می‌گرفت؛ چنان که وقتی خالد بن ولید، به عنوان یک شخصیت فاسق، در زمان حکمرانی ابوبکر (۱۱ - ۱۳ هجری)، مالک بن نویره را به قتل رساند و با همسر مالک همبستر شد، هرچند خلیفه تا حدودی از وی حمایت کرد، اما به شدت مورد اعتراض مسلمانان قرار گرفت و عمل او به عنوان عملی غیر شرعی قلمداد شد (یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۳۲ و ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۳). ضمن این که باید توجه داشت که در برخی از موارد، اعراب به صورت شرعی و قانونی با زنان ایرانی ازدواج کرده‌اند و روشن است که ازدواج شرعی و قانونی غیر از تجاوز است. اما این که عمر، از فرزندان زنان



اسیر شده در جلولا اظهار نگرانی کرده (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹)، دلیل بر این نیست که این فرزندان غیر مشروع به دنیا آمده باشند، بلکه عمر به دلیل تعصب عربی (رک: ابن سعد، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۶۱ و احمد بن حنبل، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۰) از امتزاج نژادی اعراب با ایرانیان نگران بوده است. علاوه بر این، احتمالاً خلیفه دوم، ازدواج اعراب را با زنان ایرانی عاملی در جهت بی توجهی به زنان عرب می دانسته؛ چنان که در تاریخ طبری آمده است: وقتی عمر از ازدواج حذیفه بن یمان از صحابه رسول خدا ﷺ (و فرماندار مدائن) با زنی از اهل کتاب آگاه شد، از وی خواست آن زن را طلاق دهد و وقتی حذیفه علت آن را پرسید، عمر گفت: اگر به آنها رو کنید، شما را از زنان عرب باز دارند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۸۸).

حمله اعراب، یعنی تخریب تمدن و غارت اموال!

در نوشته های ضد دینی و ضد اسلامی آمده است: «حمله اعراب به ایران، غیر از تخریب تمدنی و غارت اموال و... حاصلی نداشته است». این نویسندگان حتی در مواردی حملات اعراب را با حملات مغولان و اسکندر در یک ردیف قرار داده و از خوی وحشی گری اعراب سخن گفته اند.

در پاسخ باید گفت: نباید اعراب مسلمان را با اعراب دوره جاهلی که جز قتل و غارت با چیزی آشنا نبودند، مقایسه کرد. اعراب مسلمان در پرتو آموزه های اسلام و دستورات انسانی آن که همگان را از ویران گری، تخریب و خیانت بر حذر داشته است، تا حدودی متحول شده بودند. حکایتی که طبری نقل کرده، این ادعا را اثبات می کند. وی می نویسد: «وقتی مسلمانان در مدائن فرود آمدند و غنائم را جمع کردند، یکی آمد و جعبه ای آورد و به کسی که مسئول جمع آوری غنائم بود، تحویل داد. مسئول جمع آوری غنائم و همراهانش به آورنده جعبه گفتند: هرگز چنین چیزی ندیده ایم! آن گاه گفتند: آیا چیزی از آن برداشته ای؟ گفت: به خدا اگر به خاطر خدا نبود، آن را پیش شما نمی آوردم (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹). این حکایت نشان دهنده تأثیر



آموزه‌های اسلامی مسلمانان است؛ به گونه‌ای که عرب غارتگر جاهلی که در دوره جاهلیت از هیچ جنایتی رویگردان نبود، با پذیرش اسلام به مرحله‌ای رسیده که حاضر نیست کوچک‌ترین خیانتی در اموال مسلمین داشته باشد. مصادیق دیگری نیز در تاریخ آمده است که نشان می‌دهد اعراب با پذیرش اسلام، از جهت فکری متحول شده‌اند. به عنوان نمونه وقتی سعد بن ابی وقاص مشاهده کرد مسلمانان به غنایم توجهی نکرده و در آنان دست نبرده‌اند، امانت‌داری آنان را این گونه مورد تمجید قرار داد: «سپاه امین است. اگر حرمت جنگاوران بدر نبود، می‌گفتم که با وجود فضیلت بدریان، بعضی از آنها در غنایمی که گرفتند، دست بردند؛ اما درباره این جماعت ندانستم و نشنیدم». نیز جابر بن عبدالله گفت: «به خدایی که جز او خدایی نیست، کسی از جنگاوران قادسیه را ندیدم که دنیا و آخرت را با هم خواهد. سه نفر را متهم کردیم؛ اما همان‌ها هم امانت و زهدشان بر ما ثابت شد» (همان). همچنین طبری از فردی به نام قیس عجلی نقل می‌کند: «وقتی شمشیر خسرو و کمر بند و زیور وی را پیش عمر آوردند، وی گفت: کسانی که اینها را تسلیم کرده‌اند، امانت‌دار بوده‌اند» (همان، ص ۲۰). این موارد و موارد کم‌شمار دیگری نشان می‌دهد اعراب مسلمان در پرتو شریعت اسلامی، از خوی غارت‌گری و وحشی‌گری دوره جاهلی دست کشیده بودند و تلاش می‌کردند به دستورات اسلامی عمل کنند.

بی‌اساس بودن برخی ادعاها

نکته دیگری که باید به آن اشاره شود، این که نویسندگان ضداسلام، صرفاً و به صورت کلی از تخریب تمدن ایران سخن گفته و بعضاً به سوزاندن کتاب‌ها و یا از بین بردن مراکز علمی اشاره دارند؛ در حالی که نه کتاب‌سوزی اعراب در ایران دارای واقعیت است و نه از بین بردن مراکز علمی. محققان اشاره دارند با وجود اینکه جزئیات حوادث فتوحات اسلامی در ایران و روم ضبط شده؛ در هیچ مدرک تاریخی نامی از کتابخانه‌ای در ایران، اعم از اینکه به آتش کشیده شده و یا به آتش کشیده نشده باشد، وجود



ندارد؛ بلکه مدارك خلاف آن را ثابت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰؛ رکن: شهیدی، [بی‌تا]، ص ۸۰۱-۸۰۳ و ممتحن، [بی‌تا]، ص ۷۹-۱۰۶). کتابخانه جندی‌شاپور و مرکز علمی‌ای که در این شهر قرار داشت، تا قرن‌ها بعد از ورود اعراب مسلمان، به حیات خود ادامه داده است. «در آغاز اسلام، مدرسه جندی‌شاپور به اوج شهرت رسید و تا دوره عباسیان که پزشکانی را از آن جا به بغداد بردند، ادامه یافت تا قرن هشتم (چهاردهم میلادی)، جغرافی‌نویسان و جهان‌گردان مسلمانی که از آن جا دیدن کرده‌اند، از جندی‌شاپور همچون شهری آباد نام برده‌اند» (نصر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۷).

اعراب مسلمان نه تنها هیچ مرکز علمی و هیچ بنای تمدنی را در ایران تخریب نکردند، بلکه موجبات رشد و ترقی فرهنگی و تمدنی ایران را فراهم ساختند. با ورود اسلام به ایران، با توجه به اهمیتی که دین اسلام به علم و دانش‌اندوزی داده است؛ در بسیاری از شهرهای ایران کانون‌های علمی بزرگی تشکیل شد و ایرانیان در بسیاری از علوم به پیشرفت‌های بسیار زیادی دست یافتند. مراتب علمی قبل از اسلام، با این رشد علمی و فرهنگی به هیچ عنوان قابل مقایسه نیست (رکن: حاجی زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

در ایران قبل از اسلام، تنها مرکز علمی که می‌توان از آن سخن گفت، همان «جندی‌شاپور» است. در این مرکز علمی نیز اغلب دانشمندان، غیرایرانی (مسیحیان نسطوری) بودند؛ در حالی که بعد از اسلام، این ایرانیان بودند که به بالاترین مراحل پیشرفت و علم دست یافتند و مراکز علمی و فرهنگی بسیاری در بیشتر شهرهای ایران ایجاد شد. بیت‌الحکمه، دارالعلم‌ها، نظامیه‌ها، مدارس مختلف، بیمارستان‌های آموزشی، حوزه‌های علمیه و مکتب‌خانه‌ها و رصدخانه‌های مختلفی که در شهرهای ایران ساخته شد؛ همگی به بعد از اسلام مربوط است. به رغم انحصاری بودن علم در دوره ساسانی، در دوره اسلامی تمامی طبقات اجتماع اجازه ورود به این عرصه را پیدا کردند؛ چرا که «اسلام»، همگان را به فراگیری علم سفارش کرده بود. سمعانی به مهاجرت دو کودک فقیر روستایی (اسحاق بن ابراهیم حنظلی سمرقندی و برادرش) به



سمرقند، به منظور فراگیری علم و دانش اشاره کرده است؛ به گونه‌ای که هزینه تحصیل آنها را مادرشان از راه پشم ریزی تأمین می‌کرد (سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۴۷).

بزرگ‌ترین دانشمندان ایران در زمینه علوم مختلف، به بعد از اسلام مربوطند. در علم پزشکی، بزرگانی چون علی بن ربن طبری نویسنده کتاب «فردوس الحکمه»، علی بن عباس اهوازی نویسنده کتاب «کامل الصناعه»، محمد بن زکریای رازی نویسنده دو کتاب مهم «طب منصوری» و «الحاوی» (در ۲۴ مجلد)؛ همچنین ابوعلی سینا نویسنده کتاب «القانون فی الطب» که بیش از ۳۰ بار کتابش به زبان‌های اروپایی ترجمه شده و مدت هزار سال بر صحنه پزشکی جهان حاکم بوده است؛ افتخار ایرانیان مسلمان می‌باشند. در علم ریاضی، افرادی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، ابوالوفای بوزجانی، غیاث‌الدین جمشید کاشانی و عمر خیام نیشابوری را داریم که مشابه این افراد در جهان یا وجود ندارد و یا اندک است. در علوم دیگر مثل نجوم و تاریخ هم، چنین وضعیتی است (وکیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۴).

یکی از محققان اشاره دارد: «... آنچه مایه ترقیات علمی و پیشرفت‌های مادی را برای مسلمین میسر ساخت، در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تسامح را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد ... و ثمره این درخت شگرف (اسلام) که نه شرقی بود و نه غربی، بعد از بسط فتوحات اسلامی حاصل شد» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

نتیجه‌گیری

برخی از نویسندگان، از جرم و جنایت اعراب در جریان فتوحات سخن گفته و این نکته را تبلیغ می‌کنند که حمله اعراب به ایران و ورود آنان به این کشور، با جنایات فراوان و تجاوز به نوامیس و تخریب تمدن ایرانی همراه بوده است. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد طرح این گونه مسائل - که در مواردی با تحریف واقعیت‌های تاریخی صورت

می‌گیرد - صرفاً ادعاهایی است که در بسیاری از موارد قابل اثبات نیست. اعراب مسلمان در پرتو پذیرش اسلام، نسبت به قبل از اسلام متحول شده بودند و حملات آنان به ایران، به هیچ وجه جنایت و تجاوز و تخریب تمدن ایرانیان نبوده است. حملات آنان به ایران، هر چند در مواردی با برخی از تخلفات همراه بوده؛ در هر حال ایرانیان را از ظلم و ستم پادشاهان دوره ساسانی و سخت‌گیری‌های موبدان زرتشتی نجات بخشیده است؛ چرا که جامعه ساسانی، جامعه‌ای بسته و طبقاتی بود و بسیاری از افراد در این جامعه، حتی اجازه تحصیل نداشتند. با ورود اسلام به ایران و با توجه به آموزه‌های اسلامی، همگان برابر و برادر محسوب شدند و توانستند به پیشرفت‌های عظیمی دست پیدا کنند. در این زمان در ایران، ضمن تأسیس مراکز آموزشی فراوان، پیدایش دانشمندان زیادی در رشته‌های مختلف علمی را شاهد هستیم که خدمات ارزشمندی به جامعه ایرانی و حتی جامعه بشری داشته‌اند.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آ. ای. کولسینکف، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه محمدرفیق یحیایی، تهران: آگاه، ۱۳۷۵.
۲. ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۴. ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
۵. احمد بن حنبل، *مسند احمد*، بیروت: دارصادر، [بی تا].
۶. براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه علی پاشا صالح، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۷. پیرنیا، حسن، *تاریخ ایران باستان*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
۸. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، *الفارات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۹. حاجی زاده، یدالله، *تعامل اعراب مسلمان و ایرانیان در فتوحات اسلامی*، قم: پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، ۱۳۹۲.
۱۰. حامی، احمد، *عوامل سقوط سلسله ساسانی در جنگ با اعراب*، مجله خواندنی ها، شماره ۲۷، سال ۱۳۳۷.
۱۱. دینوری، ابوحنیفه، *الأخبار الطوال*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۱۲. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.
۱۳. رنجبر، محسن، *مواضع امام علی (ع) در برابر فتوحات خلفا*، تاریخ در آینه پژوهش، بهار ۱۳۸۲، شماره ۲، ص ۵۳ - ۸۶.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.
۱۵. _____، *کارنامه اسلام*، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۱۶. سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، بیروت: دارالجنان، ۱۴۰۸.
۱۷. شریعتی، علی، *تاریخ تمدن*، چاپ هشتم، تهران: قلم، ۱۳۸۶.



۱۸. شهیدی، سیدجعفر، *آثار الباقیه و کتاب سوزی در خوارزم*، مجله کوثر، شماره ۲۱، [بی تا].
۱۹. صفری فروشانی، نعمت الله، *درآمدی بر صلح نامه های مسلمانان با ایرانیان در آغاز فتح ایران*، مجله تاریخ اسلام، شماره ۲، ۱۳۷۹.
۲۰. طبری، محمدبن جریر، *تاریخ طبری*، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷.
۲۱. فرای، ریچارد نلسون، *میراث باستانی ایران*، چاپ هشتم، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۲. قمی، حسن بن محمد بن حسن، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن عبدالملک قمی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ع)، ۱۳۸۵.
۲۳. کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم، تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
۲۴. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ سی و دوم، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام*، چاپ دوم، قم: امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۸۷.
۲۷. ممتحن، حسینعلی، *پژوهشی درباره سوختن کتاب های اسکندریه و ایران*، *بررسی های تاریخی*، شماره ۴، سال دوازدهم، ص ۷۹ - ۱۰۶.
۲۸. منقری، نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ع)، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. موسوی، سیدصادق، *تمام نهج البلاغه*، تهران: موسسه امام صاحب الزمان (عج)، ۱۳۷۶.
۳۰. نصر، سیدحسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۱. نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان*، تهران: کتاب پارسه، ۱۳۸۸.
۳۲. الهامی، داود، *ایران و اسلام*، قم: کانون حدید، ۱۳۵۸.
۳۳. هدایت پناه، محمدرضا، *فتوحات خلفا از منظر فقه های شیعه*، تاریخ در آینه

- پژوهش، بهار ۱۳۸۵، شماره ۹، ص ۱۵۵ - ۱۸۰.
۳۴. هوار، کلمان، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمه حسن انوشه، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳۵. واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۹.
۳۶. وکیلی، هادی، *تعامل اسلام و ایران در گستره تاریخ*، قم: معارف، ۱۳۸۶.
۳۷. یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر، [بی تا].

