



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال چهارم، شماره سیزدهم، بهار 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 جامعه المصطفی العالمیه
حسن رضایی مهر: استادیار جامعه المصطفی العالمیه
رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)
سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه الله شهید صدوقی (ره)، 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
گروه چاپ ملا گلی

❦ 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: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

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

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

۱۰. اشکال / نمودار / جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره‌گذاری شوند. (ب) اصول صفحه‌بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه‌بندی موارد زیر قابل ارزیابی می‌باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم‌افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش‌های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه‌ها 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:

- مقاله‌های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به‌طور هم‌زمان برای کنفرانس‌ها و همایش‌های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت‌شده عودت داده نمی‌شود.

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

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می‌باشد 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 می‌گردد.

فهرست مطالب



خانواده و نگاه تربیتی امام خمینی (ره)

گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد بهشتی ۷

بازخوانی کرامت انسان در اندیشه امام خمینی (ره)

حسن رضایی مهر ۲۵

بررسی و نقد شبهه انکار اعجاز بلاغی قرآن با ادعای جهان شمولی قرآن کریم

سید محمد موسوی مقدم ۵۱

تحلیل تاریخی - فکری تکفیر در فرقه وهابیت

حمیدالله رفیعی ۷۵

بازشناسی زمینه‌ها و رویکردهای اسطوره‌سازی از کوروش هخامنشی

روح الله رضوی ۹۱

منشأشناسی بیماری‌های جسمی از منظر قرآن

حسن رضا رضایی / محمد کاظم حسینی کوهساری ۱۰۵

سوره مسد و آموزه‌های فراعصری

فرج‌اله عباسی ۱۲۵

حکم قصاص و تبیین عدالت جزایی نسبت به شرطیت تساوی دین

حسین مختاری ۱۴۱

خانواده و نگاه تربیتی امام خمینی رحمته الله علیه

گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد بهشتی *

حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد بهشتی (متولد ۱۳۳۳) زاده زرین شهر اصفهان، دوره کودکی و دبستان و دبیرستان را در زادگاهش گذراند. در سال ۱۳۵۱ وارد حوزه علمیه قم شد و تحصیلاتش را در مقاطع مختلف حوزوی ادامه داد و از محضر آیات عظام و علمای اعلام بهره برد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تحصیلات حوزوی خود را تا سطح چهار حوزه ادامه داد و با تدوین رساله‌ای با عنوان «الحق والحکم» موفق به اخذ مدرک سطح چهار حوزه شد. وی از سال ۱۳۵۴ در حوزه و از سال ۱۳۶۲ در دانشگاه تاکنون مشغول تدریس بوده و علاوه بر این، موفق به تألیف ده کتاب و ده‌ها مقاله علمی در زمینه تعلیم و تربیت اسلامی شده که برخی از آنها به عنوان کتاب سال و کتاب فصل جمهوری اسلامی شناخته شده‌اند. وی هم اکنون عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و با رتبه دانشیاری است.

مجله پاسخ: حضرت امام رحمته الله علیه از ممتازترین شخصیت‌های برجسته تاریخ معاصر هستند؛ ابعاد مختلف شخصیت ایشان از بُعد علمی و بُعد عملی حائز اهمیت می‌باشد، ایشان در حوزه‌های مختلف شخصیتی ممتاز، صاحب نظر و صاحب سبک به حساب می‌آیند؛ متأسفانه در جامعه ما و در نزد افکار عمومی بیشتر بُعد سیاسی شخصیتی ایشان با ظهور انقلاب اسلامی و برپایی جمهوری اسلامی در دهه سالی که ایشان رهبری نظام را بر عهده داشتند برجسته شده و همه از دریچه یک سیاستمدار بزرگ، موفق و ممتاز به امام می‌نگرند، ولی ابعاد دیگر شخصیتی ایشان مثل بُعد عرفانی و بُعد اخلاقی برای مردم ما به خصوص نسل جوان خیلی شناخته شده نیست، از نگاه حضرت تعالی ابعاد دیگر شخصیت حضرت امام رحمته الله علیه از لحاظ بُعد عملی و نظری چیست؟ یعنی اگر بخواهیم شخصیت حضرت امام رحمته الله علیه را تعریف



کنیم این تعریف باید چه جنبه‌هایی داشته باشد؟

♦ حضرت امام علیه السلام در واقع یک شخصیت تاریخ‌ساز بودند و این‌طور نبود که یک بُعد، دو بُعد یا چند بُعد داشته باشند؛ به نظر بنده اولین خصوصیت ایشان جامعیت در شخصیت بود، دوم جامعیت در علوم، سوم برجستگی اخلاقی و عرفانی و مسائل دیگر... جامعیت در شخصیت یعنی اینکه کسی از صفات، شایستگی‌ها و ویژگی‌های متعدد دست‌نیافتنی برخوردار باشد و از هر ویژگی هم به اندازه نصاب لازم بلکه به مراتب بیشتر داشته باشد. امام خمینی علیه السلام یک فقیه جامع‌الشرایط و نظریه‌پرداز بودند که این مطلب را آثار و کتب فقهی ایشان کاملاً اثبات می‌کند، حالا همین شخصیت در بُعد عرفانی و اخلاقی نیز صاحب‌نظر بودند که این ممکن نیست؛ یعنی ما فقهایی بسیاری داشتیم که اصلاً عرفان نمی‌دانستند و عارفان بسیاری داشتیم که فقیه نبودند، ولی حضرت امام علیه السلام در عین اینکه فقیه جامع‌الشرایط نظریه‌پرداز نوپرداز بودند دارای مقامات عرفانی در جنبه‌های مختلف بودند، هم عرفان نظری می‌دانستند و در آن صاحب‌نظر بودند و هم خودشان به مقامات عرفانی رسیده بودند؛ حالا همین شخصیت یک سیاست‌پرداز در امور سیاسی نیز می‌باشند که در مسائل سیاسی بسیاری از سیاست‌مداران دنیا اعتراف کردند در اینکه ایشان واقعاً نظریه‌پرداز در مسایل سیاسی ملی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای و جهانی بودند. حالا اینها را بگذاریم کنار باز می‌بینیم که همین شخصیت بزرگوار در مسائل زندگی و سبک زندگی یک سبک زندگی زاهدانه دارند که اصلاً نمی‌سازد با کسی که شخصیت اجتماعی و سیاسی دارد و در بطن مردم است، این را جامعیت در شخصیت می‌گویند؛ بنابراین حضرت امام برخی صفات و ویژگی‌هایی داشتند که اینها باهم ناسازگار و متضاد بودند؛ درواقع یک بهره‌ای هرچند اندک از آنچه ائمه اطهار علیهم السلام داشتند، مثلاً حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام ایشان در یک فراز بسیار بلندی صفات متضادی را داشتند، حضرت امام علیه السلام در مقام و مرتبه خودشان این صفات متضاد را نیز داشته‌اند و این بی‌نظیر است؛ ما در جهان یک فقیه عارف سیاسی زاهد همچون ایشان نداریم و این یکی از ابعاد ایشان است؛ یکی دیگر از ابعاد حضرت امام علیه السلام کیاست و روش‌بینی ایشان است و این خیلی مهم است، اینکه کسی که زندگی‌اش در یک مدار خاصی بوده و همیشه از منزل حرکت می‌کرده و درس



می‌داده و باز به خانه بر می‌گشته و در عین حال به آنچه در دنیا می‌گذرد، در ایران می‌گذرد و در مناطق مختلف می‌گذرد توجه داشته این روشن‌بینی و کیاست است. اینکه ایشان دوتا خبر را دو تا مسئله را کنار هم می‌گذرد و از خیلی مسائل استفاده می‌کردند و به قول معروف چیزهایی که دیگران در آینه نمی‌دیدند ایشان در خشت خام می‌دیدند؛ این کیاست، فطانت، روشن‌بینی و تیزبینی ایشان است.

مسئله دیگر صلابت و قاطعیت حضرت امام بود، از یک طرف فقاقت، عرفان، اخلاق، کیاست، روشن‌بینی، صلابت و قاطعیت حضرت امام بود که اینها باهم نمی‌سازد، اما حضرت امام علیه السلام شخصیتشان این چنین بود که اگر حرفی می‌زدند، دستوری می‌دادند، نظری داشتند تا به آخر آن را دنبال می‌کردند و این قاطعیت، قاطعیتی بود که امکان نداشت خدشه‌پذیر باشد و ابتر بماند؛ بنابراین ما با چنین شخصیتی روبرو هستیم که در عین اینکه فقیه صاحب‌نظر است، عارف کامل است، سیاسی واقعی است، کیاست و روش‌بینی دارد، صلابت و قاطعیت و علاوه بر این مهربانی دارد.

ایشان تجسم مهربانی بودند چه در خانواده چه در مورد افراد و چه در ارتباط با مردم. ایشان به‌گونه‌ای بودند که اگر مردم در رنج و فشار بودند ایشان بسیار تحت‌تأثیر قرار می‌گرفتند. محبت و رأفت ایشان فوق‌العاده بود و این مسئله‌ای است که همه کسانی که با ایشان در ارتباط بودند این را به‌خوبی لمس می‌کردند که چقدر ایشان مهربان است؛ در واقع کسی که بنیانگذار حکومت است و حکومتی را ساقط کرده و حکومت دیگری تشکیل داده چقدر مهربان است! بنابراین به نظر من یکی از ویژگی‌های حضرت امام علیه السلام جامعیت در شخصیت است.

مجله پاسخ: یکی از ابعاد مهم شخصیت حضرت امام علیه السلام بُعد تربیت اخلاقی ایشان است؛ آیا حضرت امام علیه السلام در بُعد تربیت اخلاقی از لحاظ نظری یک نظریه‌پرداز به حساب می‌آیند یا نظریه خاصی در این حوزه دارند؟ آیا نظریه ایشان نسبت به نظریه‌های دیگری که در این حوزه توسط صاحب‌نظران و دانشمندان مطرح شده امتیازات و ویژگی‌های خاصی دارد؟ علاوه بر این ایشان سالها معلم اخلاق بودند و در حوزه علمیه قم درس اخلاق خیلی پرشور و باشکوهی داشتند، شاگردانی مثل شهید مطهری علیه السلام پای درس ایشان بودند و همگان از تحول‌آفرینی درس ایشان سخن گفته‌اند؛ آیا ایشان در حوزه تربیت عملی چه در تربیت شاگردان و چه در ارتباط با همسر و فرزندان و تربیت اخلاقی خانواده دارای



سبک خاصی بودند؟ شاخصه‌های این سبک یا مؤلفه‌های روشی این سبک چی بوده است؟

♦ حضرت امام علیه السلام دو گونه آثار دارند، یکی آثار مکتوب ایشان است که خودشان تدوین فرمودند و نوشته‌اند مثل کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل، کتاب چهل حدیث، دعای سحر، مصباح *الهدایه* و...؛ دیگری سخنان و بیان ایشان است که بعداً به صورت کتاب در آمده است مثل *صحیفه امام*، *تبیان* و... ما اگر این دو مجموعه را در نظر بگیریم و با هم مقایسه و مطالعه کنیم سه نکته اساسی به دست می‌آید؛ نکته اول اینکه ایشان دارای نظام تربیتی اخلاقی هستند. خیلی از بزرگان برخی توصیه‌های تربیتی، دستورالعمل‌ها و راهکارهای اخلاقی دارند و این خیلی هم عالی است، اما حضرت امام علیه السلام نظام تربیتی دارد. نظام تربیتی یعنی نظامی که دارای هفت مولفه است؛ یعنی در آن مبانی، اهداف، اصول، روش‌ها، مراحل تربیت، عوامل تربیت و موانع تربیت هست و همه اینها را باهم دارد. حضرت امام علیه السلام مثل یک دانشمند و در موقعیت یک دانشمند علوم تربیتی یک نظامی را تدوین کرده و این بسیار مغفول است و خیلی افراد نمی‌دانند که چنین چیزی هست و ایشان نظام تربیتی دارد. البته ایشان به عنوان یک عالم تربیتی نیامده این کار را بکند، ولی آنقدر جامع بوده که مجموعه سخنانش این برآیند را داشته که نظام تربیتی به وجود بیاید.

ایشان در مورد مبانی تربیت، مبانی انسان شناسی، مبانی معرفت شناسی، مبانی ارزش شناختی و مبانی هستی شناسی و خود علم خیلی بحث دارد. همین طور ایشان در مورد اهداف خیلی بحث دارد. هدف تربیت چیه؟ اصلاً مدارس ما، دانشگاه‌های ما، حوزه‌های ما، مساجد ما و همه مراکز تربیتی و اخلاقی باید چه بکنند؟ امام در در این باره حرف دارد.

ایشان در مورد اهداف تربیتی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و خیلی از اهداف بحث دارد و در مورد اهداف ایشان بحث دارد. ایشان در مورد اصول تربیت بحث دارد و اصول زیادی را می‌توانیم از آثار ایشان به دست بیاوریم.

و همین طور ایشان در مورد روش‌ها بحث دارد و روش‌های تربیت را سه قسم کرده که خیلی جالب است: الف) روش‌های خودسازی، ب) روش‌های دیگرسازی، یعنی تربیت فرزندان، تربیت شاگردان و تربیت دیگران، ج) روش‌های آسیب‌زای تربیت که ایشان در



مورد خیلی از مسائل آسیب‌زا بحث می‌کند؛ مثلاً فلان هنر، فلان عامل تربیتی و مانع تربیتی را ایشان بیان کرده‌اند؛ بنابراین ما می‌بینیم که حضرت امام رحمته‌الله در مورد مبانی تربیت، اهداف تربیت، اصول تربیت، روش‌های تربیت، عوامل تربیت و موانع تربیت بحث دارد. معمولاً علما عوامل تربیتی را یکی پدر، یکی مادر و یکی هم همنشین می‌دانستند، اما حضرت امام رحمته‌الله در کتاب شریف انوارالهدایه که تعلیقه‌ای بر کتاب کفایه است به جناب آخوندخراسانی رحمته‌الله ایراد و اشکال می‌گیرد که انسان اختیار، انتخاب و عوامل تربیتی دارد؛ آخوندخراسانی در کتاب کفایه در صفحه ۸۰ تا ۸۴ بحثی در مورد جبر و اختیار دارد که «السعيد سعيد في بطن امه والشقى شقى في بطن امه» که فرمایش ناصواب است. حضرت امام رحمته‌الله در کتاب انوارالهدایه عوامل تربیت را پدر، مادر، غذای حلال، غذای حرام، اطرافیان، همنشین، معلم، مربی، محیط خانه، مدرسه و جامعه می‌داند.

به نظر ما ایشان نمی‌بایست عوامل تربیت را در یک بحث اصولی مطرح کند، اما با این حال مطرح کرده و خیلی هم عالی بحث کرده است.

البته عوامل تربیت ۲۷ تا است که حضرت امام رحمته‌الله خیلی از آنها را مطرح کرده است که ما در مورد تک تک آنها بحث داریم که مثلاً غذای حرام چگونه در تربیت تأثیر می‌گذارد، غذای حلال چگونه تأثیر می‌گذارد.

حضرت امام رحمته‌الله در همان جا می‌فرمایند که بعضی از غذاها لطافت دارد، بعضی از غذاها ثقیل است. ایشان می‌فرماید کسی که می‌خواهد مثلاً بچه‌دار شود باید غذاهای لطیف بخورد؛ ایشان غذاهای لطیف را می‌شمارد که اینها هستند مثل میوه‌جات و غذاهایی که ضخیم‌اند و ثقالت دارند مثل باقلا؛ ایشان اینها را می‌شمارند. البته خیلی از غذاها مثل حبوبات هستند که مقداری ثقالت دارند که ایشان اینها را می‌شمارند، در موردشان بحث می‌کند و روایت می‌آورد.

ایشان در مورد خانه و اینکه اساس تربیت مربوط به خانه است بحث می‌کند و بر این باور است که اگر تربیت خانوادگی انجام شد در جامعه هرچه بگذرد نمی‌تواند آنچنان تأثیری در فرد داشته باشد. ایشان در مورد همه اینها بحث دارد آنهم در یک کتاب اصولی و این خیلی جالب است.

ایشان در مورد موانع تربیت نیز بحث کرده که به نظر من از همه بهتر بحث کرده؛



چرا که خودش صاحب حکومت بوده و از نزدیک می‌دانسته چه موانعی برای تربیت وجود دارد، مثل مرحوم محقق ثانی صاحب کتاب جامع المقاصد که ایشان شیخ الاسلام دوره صفویه بودند و در کتاب جامع المقاصد مطالب حکومتی دارد؛ یعنی فقه تربیتی حکومتی که البته ما از مرحوم محقق ثانی رحمته الله خیلی باید ممنون باشیم و این خیلی عجیب بود که ایشان در آن زمان این مطالب را مطرح کردند.

در هر صورت حضرت امام رحمته الله موانع تربیت و نیز مراحل تربیت را مطرح کرده است. امروزه می‌گویند که مراحل تربیت هشت تا است، اول دوره تکوین است؛ یعنی موقعی که نطفه منعقد می‌شود، دوم کودکی اول؛ یعنی از تولد تا سه سالگی، سوم کودکی دوم؛ یعنی از سه سالگی تا هفت سالگی، چهارم کودکی سوم؛ یعنی از هفت سالگی تا دوازده سالگی، پنجم نوجوانی؛ یعنی از دوازده سالگی تا هجده سالگی، ششم جوانی؛ یعنی از هجده سالگی تا ۳۵ سالگی یا ۴۰ سالگی، هفتم دوره میانسالی، هشتم دوره کهنسالی.

از منظر حضرت امام رحمته الله مراحل تربیت پنج تا است و این خیلی چیز عجیبی است؛ مرحله اول مرحله تمهید است. ایشان به جای تکوین و انعقاد نطفه، تمهید می‌گویند؛ مرحله دوم مرحله سباوت است. ایشان کودکی اول، دوم و سوم را مطرح نمی‌کند، بلکه می‌گویند سباوت؛ مرحله سوم مرحله نوجوانی و مرحله چهارم مرحله شباب و جوانی و مرحله پنجم مرحله میانسالی است.

ایشان مراحل تربیت را پنج مرحله بیان می‌کنند و این مراحل را توضیح می‌دهند؛ جالب این است که ایشان در سخنرانی‌های مختلف که با معلمان، دانشگاهیان و سایر اقشار داشتند یکی از این مراحل را می‌گرفتند و قشنگ با بیانی ساده و بدون پیچیدگی توضیح می‌دادند؛ بنابراین بنده معتقد هستم و ثابت هم کرده‌ام که حضرت امام رحمته الله دارای نظام تربیتی اخلاقی و نه توصیه اخلاقی هستند و لو آنها را هم دارند. ایشان در توصیه‌های اخلاقی دوازده تا نام دارند، نامه‌هایی که به مرحوم انصاری همدانی رحمته الله نوشتند. نامه‌هایی که به خیلی از بزرگان نوشتند و همین‌طور نامه‌هایی که به فرزندان سیداحمد آقا نوشتند. نامه‌هایی که به عروشان فاطمه طباطبایی نوشتند که اینها توصیه‌های اخلاقی هستند، اما حضرت امام رحمته الله از این بالاتر دارای نظام اخلاقی تربیتی بودند و این کاملاً قابل استخراج و اکتشاف است.



مجله پاسخ: سبک تربیت اخلاقی و عملی حضرت امام علیه السلام در محیط خانواده و با همسر و فرزندان به چه شیوه‌ای بوده است؛ مقداری درباره‌ی شاخصه‌ها و مولفه‌های آن توضیح بفرمایید؟

♦ یکی از مسائل واقعاً عجیب و غریبی که در حضرت امام علیه السلام بود همین مسئله سبک زندگی ایشان در ارتباط با خانواده می‌باشد؛ نوع برخورد و مواجهه حضرت امام علیه السلام با همسر، فرزندان، دوستان، خویشان و همسایگان خیلی مسئله مهمی است. ایشان رفتار و گفتارش حساب شده بود این طور نبوده که هرچه به زبان بیاید، بگویند و هرچه پیش بیاید، انجام بدهند؛ بلکه با حساب و کتاب سخن می‌گفتند و زندگی می‌کردند. یعنی ایشان واقعاً تسلط کافی داشته که همواره حساب شده عمل می‌کردند؛ درواقع قدرت تسلط ایشان به نفسشان فوق‌العاده زیاد بود. همان کسی که آنچنان فریاد می‌کشد که آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند و در برابر تمام قدرتمندان ایستاده و برای آنها پشیزی ارزش قائل نیست وقتی در محیط خانواده قرار می‌گیرد یک انسان بسیار رئوف و مهربان هست.

یکی از ویژگی‌های حضرت امام علیه السلام که در بین سایر علما کمتر دیده می‌شود، این بود که ایشان همسر و فرزندان‌شان را آزاد می‌گذاشتند؛ در مورد اینکه چه لباسی بپوشند و اینکه حتماً باید پوشیه داشته باشند یا اینکه با چه کسی معاشرت و رفت‌وآمد کنند؛ اصلاً چنین چیزی در زندگی ایشان نبوده است. ایشان خانواده‌شان را در رعایت حجاب و پوشش اسلامی، آراستگی‌های ظاهری و در امور فردی و خانوادگی آزاد می‌گذاشتند؛ البته ایشان بارها و بارها به همسر و دخترانشان فرمودند دو کار انجام بدهید بقیه‌اش با خودتان؛ یکی اینکه نباید در منزل گناه بکنید؛ یعنی منزل خمینی نباید منزلی باشد که در آن گناه بشود، دوم اینکه به‌گونه‌ای باید زندگی کنید که بیچارگان و فقیران و... دلزده نشوند و برای آنها تبلیغ منفی نباشد. این مطلب در جلد سوم و ششم صحیفه امام اشاره شده است.

البته ایشان سختگیری‌هایی هم در مورد هزینه کردن وجوهات شرعی و بیت‌المال داشتند و در مورد زندگی خودشان بسیار سختگیر بودند. با اینکه در نجف‌اشرف تلفن، یخچال و امکانات نداشتند، ولی اجازه نمی‌دادند از وجوهات شرعی و بیت‌المال در این موارد هزینه شود.

از طرف دیگر ایشان نسبت به حفظ حیثیت اسلام، حفظ حرمت پیشوایان دینی و



امثال اینها سختگیری داشتند. در هر صورت امام خمینی علیه السلام با برنامه‌ریزی، حساس‌گری و تسلطی که بر نفسشان داشتند همواره می‌خواستند براساس اسلام عمل بکنند و در عین اینکه می‌گفتند آزاد باشید هیچ تساهل و تسامحی را اجازه نمی‌دادند و چه در مسائل اجتماعی و چه در مسائل خانوادگی سخت و قاطع موضع می‌گرفتند. در مسائل اجتماعی به‌عنوان نمونه در ابتدای پیروزی انقلاب وقتی مخالفان لایحه قصاص مردم را دعوت به راهپیمایی کردند حضرت امام علیه السلام چنان اخطار کردند و هشدار دادند که هیچ‌کس از مخالفان را یارای مقاومت نماند.

حضرت امام علیه السلام می‌فرمودند که چنین کاری راهپیمایی در مقابل صریح قرآن و در مقابل حکم ضروری اسلام است. کلمات امام چنین بود: «لایحه قصاص را غیرانسانی دانستید؛ جبهه ملی از امروز محکوم به ارتداد است». در مورد حکم اعدام سلمان رشدی محکم ایستادند، حالا انسانی که این چنین محکم و قاطع بودند و تقید دینی دارند در خانواده این‌طور نبودند و سختگیری چندانی نداشتند، بلکه تنها می‌گفتند گناه نباشد؛ درواقع مرز ایشان مرز دین و مرز بین عمل به واجبات و محرمات بود. اظهارنظر در بیت امام آزاد بود و کسی ممانعت نمی‌شد؛ بنابراین حضرت امام علیه السلام در مسائل خانوادگی این‌طور بودند؛ البته ایشان در مسائل خانوادگی محبت‌هایی به خانواده‌شان داشتند که نه تنها کم‌نظیر بلکه بی‌نظیر بود؛ نامه‌های ایشان از لبنان به همسرشان فوق‌العاده است، به همسرشان «فدایت شوم» می‌گفتند که در کمتر عالمی سراغ داریم که این گونه به همسرش نامه بنوسد. نامه‌های ایشان به سیداحمد آقا و عروسشان خیلی جالب است.

مجله پاسخ: امروزه در علوم تربیتی مدرن نظریات مختلفی درباره ابعاد تربیت از سوی دانشمندان مطرح شده است. آیا نظریاتی وجود دارد که بتوان آن را مشابه نظریات حضرت امام علیه السلام در مباحث تربیتی دانست؟

♦ دانشوران تربیتی در دنیا در نیم قرن یا یک قرن اخیر کاملاً مشخص هستند، کتاب‌ها و آثارشان موجود هست، ولی بنده باید با کمال شجاعت بگویم که این جامعیتی که حضرت امام علیه السلام دارند، اینها ندارند.

به‌عنوان مثال آلبرت بندورا، موریس دبس و ژان پیاژه از کسانی هستند که در زمینه تربیت خیلی کار کرده‌اند؛ موریس دبس مراحل تربیت را نوشته و بیش از



چهارصد کودک را از ابتدا تا دوران بلوغ زیر نظر داشته است. وقتی کتاب‌ها و آثار اینها را مطالعه می‌کنیم متوجه می‌شویم که حضرت امام رحمته الله علیه فراتر از اینها بود با اینکه امام به صورت تخصصی کار تربیتی ندارند، آن فراخوانی سینه ایشان چون گشوده بوده وقتی اظهار نظر می‌کرد، می‌بینید که اصلاً یک دریایی است.

البته ما می‌توانیم بگوییم که بعضی از نظرات ایشان مثلاً به نظرات بندورا یا به نظرات موریس دبس نزدیک است، ولی نمی‌توانم بگویم که نظریات تربیتی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه مثلاً شبیه فلان دانشمند غربی است. در ایران دانشمندانی همچون دکتر محمدباقر هوشیار بنیان‌گذار رشته علوم تربیتی در ایران، دکتر علی‌محمد کاردان، دکتر علی شریعتمداری، دکتر غلامحسین شکوهی که از دانشمندان بزرگ علوم تربیتی بودند، اما وقتی آثار اینها را ملاحظه می‌کنیم، به صراحت می‌بینیم که همه اینها فروتر از آن بودند که بتوانیم آنها را در مسائل تربیتی با حضرت امام رحمته الله علیه مقایسه کنیم با اینکه امام تحصیلات آکادمیک و دانشگاهی نداشتند، اما نظراتشان خیلی عمیق‌تر است. ما چهار تا علم داریم که اینها باهم در ارتباط هستند: اخلاق، تربیت، روانشناسی تربیتی و عرفان؛ این چهار تا با هم هستند و با هم ارتباط دارند. حضرت امام رحمته الله علیه چون برجستگی عرفانی دارد؛ آنگاه وقتی مطلبی می‌گوید اثر گذاشته و فراتر از نظرات دیگران است. ایشان در مباحث عرفانی علاوه بر اینکه در مسائل عرفان نظری صاحب نظر بوده در مسائل عرفان عملی نیز صاحب نظر بودند و این خیلی مسئله مهمی است؛ چراکه ما در مسائل عرفان عملی خیلی کم صاحب نظر داریم؛ الان محی‌الدین عربی با آن همه تبلیغات، شهرت، قدرت و آثار فقط در مسائل عرفان نظری صاحب نظر است، اما در عرفان عملی صاحب نظر نیست.

مجله پاسخ: حضرت‌عالی در برخی از اصول تربیت عملی حضرت امام رحمته الله علیه در مواجهه با همسر و فرزندان به اصل رعایت واجبات و محرمات و اصل آزادی در مباحث اشاره کردید؛ آیا حضرت امام رحمته الله علیه اصول دیگری هم در روش تربیتی مثل اصل مشورت، اصل رعایت نظر اکثریت و اصل رفق و مدارا در امور خانواده دارند؟ اینها در سبک تربیتی حضرت امام رحمته الله علیه چه جایگاهی داشتند؟

♦ ایشان در اصل رفق و مدارا در کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل مفصل



بحث کرده‌اند و در سخنرانی‌هایشان و در مباحث دیگر در این باره مطرح کرده‌اند؛ اساساً یکی از اصول تربیتی قطعی که از آن نمی‌توان گذشت چه در تربیت خانوادگی چه در تربیت مدرسه چه در دانشگاه چه در حوزه چه در جامعه، چه در همه جا همین اصل رفیق و مدارا است. ایشان صریحاً بیان می‌فرمایند که آن چیزی که می‌توان به وسیله آن همه آرمان‌ها و ایده‌های تربیتی را اجرا کرد اصل رفیق و مدارا است.

در مورد اصل مشاوره و مشورت باید گفت که ایشان اهل مشاوره بودند. در امور خانواده هم ایشان با چند نفر مشورت می‌کردند؛ تا آنجا که ما بررسی کردیم اول با همسرشان که خیلی هم مورد توجه ایشان بودند در خیلی از امور مشورت می‌کردند، سپس با سیداحمد آقا و حاج آقا مصطفی مشورت می‌کردند. حضرت امام علیه السلام در امور بیرون از خانواده نیز با چند نفر از بزرگان مشورت می‌کردند. با مقام معظم رهبری زیاد مشورت می‌کردند؛ در مورد جبهه و جنگ و حتی خیلی از مناسبی که امام به دیگران می‌دادند به پیشنهاد مقام معظم رهبری بوده است.

و همین‌طور اصل مهرورزی؛ درواقع ایشان همه چیز را از طریق مهرورزی توجه داشتند. مهرورزی نسبت به اعضای خانواده، نسبت به افرادی که با آنها در ارتباط بودند و نسبت به همسایگان و احوال‌پرسی از آنها. امام وقتی در پاریس در همان نوفل لوشاتو هم بودند، می‌گفتند بروید و احوال همسایگان را بپرسید و جستجو می‌کردند که اگر کسی فقیر بود به وی کمک می‌کردند. همین‌طور وقتی امام در جماران بودند خودشان این کار را زیاد می‌کردند و این یعنی ایشان اهل مهرورزی بودند.

بنابراین اصولی که در زندگی حضرت امام علیه السلام بوده عبارتند از: اصل مهرورزی، اصل محبت، اصل مشاوره و مشورت، اصل رفیق و مدارا و خیلی از اصول دیگر که در زندگی‌شان بوده است.

مجله پاسخ: نکته مهمی که در شخصیت حضرت امام علیه السلام جای تأمل دارد این است که ایشان جزء شخصیت‌های جامع‌الاضداد هستند. وجهه و شخصیت بیرونی حضرت امام علیه السلام در قامت یک رهبر مقتدر، قاطع، مصمم، شجاع و نترس می‌باشد که هیچ ترسی در او وجود ندارد؛ وقتی صحبت می‌کند همه دنیا نسبت به صحبت‌های ایشان واکنش نشان می‌دهند، اما ایشان در خلوت و روابط خصوصی خیلی شخصیت عاطفی دارند. حتی در مناجات‌ها و ارتباط معنوی که حضرت امام علیه السلام با خدای متعال دارند بسیار اهل گریه و



عشق‌ورزی هستند. معمولاً شخصیت‌ها، سیاستمداران و فیلسوفان بزرگ خیلی اهل عاطفه و اهل محبت، اهل گریه و... نیستند یا کسانی که اهل اینها هستند دیگر در بُعد سیاسی و اجتماعی آن بروز و ظهور را ندارند. حال این ویژگی‌ها چگونه با هم قابل جمع هستند؟ چگونه فردی می‌تواند این ابعاد متضاد را در خود جمع کند؟

♦ آن چیزی که می‌تواند انسان را دارای ابعاد مختلف بکند که از یک طرف پارسای روز و پرهیزگار وارسته شب باشد، قاطع و باصلابت باشد و از طرف دیگر صحبت و نظر او تن جباران را بلرزاند چیز عجیبی است. یک وقتی گزارشی را یک مجلهٔ فرانسوی مطرح کرده بود که وقتی کارتر [رئیس‌جمهور آمریکا] در کاخ سفید مشغول مذاکره با افراد بود در آن هنگام کسی که خبرهای فوری را می‌آورد، وارد می‌شود و به کارتر می‌گوید که آقای خمینی گفته که آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند؛ خبرنگاری که آنجا بود، می‌گوید که خودکار یا خودنویس از دست کارتر روی زمین افتاد و رنگش پرید. این صلابت، قاطعیت، عزت و کرامت حضرت امام علیه السلام را نشان می‌دهد که با سخنان خود تن جباران را می‌لرزاند و منافع استکبار جهانی را در دنیا به خطر می‌اندازد.

از طرف دیگر بندگی و عبودیت حضرت امام علیه السلام واقعاً نمونه است؛ کسی که با اندرون منزل امام در ارتباط بود برای من نقل می‌کند که وقتی امام قبلاً برای نماز شب می‌ایستادند و گریه می‌کردند یک دستمال داشتند، ولی بعداً می‌دیدم که این دستمال خیس خیس می‌شود و کفایت نمی‌کرد به‌همین خاطر برای ایشان حوله می‌گذاشتم؛ این خیلی عجیب است.

کسی که در اواخر عمرش در سن نود سالگی در ماه مبارک رمضان هر ده روز یک ختم قرآن می‌کردند؛ یعنی در کل ماه رمضان سه ختم قرآن داشتند. آن گریه‌ها، شب‌زنده‌داری‌ها، خلوت‌های عارفانه، اشک‌ریزی‌ها، تهجد، نماز شب، مراقبت کامل بر نوافل، ذکر، دعا و نیایش و از طرف دیگر آن همه صلابت و قاطعیت داشتند؛ این رمزش چیست؟

رمزش را امام صادق علیه السلام در روایتی به این مضمون بیان می‌کند و می‌فرمایند اگر حب الله، عشق و محبت به خدا بر قلبی افزوده شد همه چیز را طوفانی می‌کند و تغییر می‌دهد. همه چیز عشق و محبت به خدا، دلدادگی به خدا، سوز درونی، شوریدگی، بنده



واقعی خدا بودن، است.

بدون شک حضرت امام علیه السلام این بندگی واقعی را از ابتدای عمرشان از زمان کودکی تا آخر عمرشان که از دنیا رفتند، داشتند و کاملاً نشان دادند. این اصلش عشق و محبت است.

بر اساس فرمایش امام صادق علیه السلام اگر محبت خدا واقعاً در قلبی وارد شود، به تعبیر من آن را آسمانی می‌کند، الهی و دریایی می‌کند و ظرفیت زیادی به انسان می‌دهد؛ در حقیقت انسان از درون شکوفا می‌شود؛ چون این فطرت انسان یک فطرت یک بُعدی نیست؛ بلکه فطرت کمال‌جویی انسان ابعاد مختلفی دارد. یکی از خصوصیات امام در تربیت نیز فطرت است و تربیت‌شان بر اساس فطرت است، فطرت‌محور است و این خیلی مهم و بی‌نظیر است.

فطرت جامعیتی دارد که عشق است؛ اگر بُعد عشقی فطرت شکوفا شود دیگر همه چیز را جامع، کامل و طوفانی می‌کند؛ این اصلش عشق است.

بخشی از خلوت عارفانه حضرت امام علیه السلام در کتاب سرّ‌صلاة و آداب صلاة ایشان آمده است، این کتاب را امام در جوانی و موقعی که ۲۸ سال داشتند نوشته‌اند که برخی از جاهای آن نیاز به استاد دارد.

نکته دیگر اینکه امام با اینکه اهل تقوا، شب‌زنده‌داری، ذکر، نیایش، تضرع و دعا بودند؛ ولی هیچگاه تظاهر به ذکر نمی‌کردند و این خیلی چیز عجیبی است. معمولاً کسانی که اهل ذکر هستند تسبیح دست می‌گیرند و ذکر می‌گویند، اما تا حالا امام را دیده‌اید که تسبیح به دست بگیرند؟! با اینکه ذکر می‌گفتند. اهل این نبود که تظاهر کند؛ البته که کسانی که تسبیح به دست می‌گیرند العیاذبالله من نمی‌گویم که تظاهر می‌کنند ابداء، بلکه معمولاً این کار را می‌کنند و تسبیح دست می‌گیرند.

امام فوق‌العاده بود؛ سیره عبادی، سیره سیاسی و سیره زهد ایشان از چیزهایی است که واقعاً گفتنی و شنیدنی است. روزی مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین میرزا حسن نوری همدانی برادر آیت‌الله حسین نوری همدانی در اوایل انقلاب در حسینیه مرعشی نجفی منبر رفته بودند و در مورد امام سخنانی می‌کردند. وی منبری حرفه‌ای بود و در نیمه شعبان جشن بزرگی به راه می‌انداخت و خیلی مرد بزرگی هم بود. ایشان چند جمله در



مورد امام گفتند که بنده خیلی تعجب کردم، ایشان گفتند که برای اینکه حضرت امام علیه السلام را بهتر بشناسم به خمین رفتم و با پیرمردهای آنجا که حدود هفتاد، هشتاد و نود ساله بودند و در واقع هم‌بازی‌های امام بودند مصاحبه کردم و از حالات امام سؤال کردم. آنها گفتند که در زمان کودکی امام؛ یعنی حدود ده و یازده سالگی امام، روز عاشورا در خانه خان، مردم دسته‌های عزاداری راه می‌انداختند و سینه‌زنی می‌کردند. آن موقع خان غذای مفصل و خوبی می‌داد و مردم از یک در وارد می‌شدند و غذا می‌خوردند و از در دیگر خارج می‌شدند. امام وقتی سر سفره نشسته بودند از جیب پالتویی که پوشیده بودند، دستمالی بیرون آوردند که داخل آن نان، سبزی و پنیر بود و شروع کردند به خوردن، مردم به آقا سیدروح‌الله می‌گفتند: چه می‌کنی چرا غذای خان را نمی‌خوری؟ امام هم در پاسخ می‌گفتند این غذا حرام است و من غذای خود را با خودم آورده‌ام.

همچنین آدمی را کجای دنیا سراغ دارید؟ که از پلو و چلوکباب خان بگذرد و غذای ساده خودش را این گونه جلوی جمع بخورد، این چیز واقعاً عجیبی است و تحلیل عمیقی دارد.

به نظر من امام از اول تربیت شده بودند و تقدیرات الهی بوده که امام این گونه باشند. در مورد حضرت موسی علیه السلام در آیات قرآن اشاره شده که حضرت موسی علیه السلام از اول زیر نظر خدا تربیت شده است. خداوند می‌فرماید: ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ مَوْسَىٰ وَاصْطَنَعْنَاكَ لِنَفْسٍ﴾؛ «سپس در زمان مقدر (برای فرمان رسالت) به اینجا آمدی، ای موسی! و من تو را برای خودم ساختم (و پرورش دادم)» یعنی از همان اول که نطفه حضرت موسی علیه السلام منعقد شد، در صندوق قرار گرفت و به دربار فرعون رفت همه‌اش برنامه‌ریزی شده بود و این خیلی جالب و تکان‌دهنده است. در مورد امام هم به نظر من واقعاً یک تقدیرات الهی بوده که ایشان تربیت بشوند. خاطرات و داستان‌های عجیبی که از زندگی امام در دوران کودکی نقل شده این مطلب را تأیید می‌کند. به هر حال، آنچه یک عابد شب و پارسای روز را به یک فرد سیاسی مبدل می‌کند به نظر من حب الله و عشق به خدا است.

مجله پاسخ: جلوه‌های محبت و عاطفه‌ورزی حضرت امام علیه السلام در روابط خانوادگی با همسر و فرزندان‌شان چگونه بوده است؟ آیا ایشان جلوه‌های گوناگون محبت و عاطفه‌ورزی همچون



بوسیدن، نوازش، گفتگو و... در زندگی‌شان و در ارتباط با همسر و فرزندان‌شان داشتند؟
♦ یکی از مسائل بسیار مهم و از چیزهایی که می‌تواند مشکلات خانوادگی را بسیار کم بکند این است که در خانواده باب گفتگو باز باشد. آن چیزی که دوی همه بیماری‌های خانوادگی هست این است که باب گفتگو باز باشد؛ یعنی اهل اختلاط و اهل انس گرفتن باشند؛ یعنی اینکه همسر با شوهر، پدر با فرزند، فرزند با پدر و با مادر همه با هم اهل اختلاط، انس و مشورت باشند. در زندگی امام این گونه بود و همواره باب گفتگو باز بود.

حضرت امام علیه السلام وقتی سر سفره می‌نشستند دست به غذا نمی‌بردند تا همسرشان تشریف بیاورد. با اعضای خانواده صحبت می‌کردند و یکی یکی سؤال می‌کردند و انس می‌گرفتند. باز بودن باب گفتگو برای خانواده‌ها در روزگار ما بسیار مهم است؛ اگر باب گفتگو باز باشد و خانواده‌ها اهل گفتگو و اهل انس و اختلاط باشند خیلی از مسائل خانوادگی حل می‌شود. حضرت امام علیه السلام این گونه بودند، انس می‌گرفتند و نه تنها از همسر و فرزندان‌شان سؤال می‌کردند؛ بلکه از باغبان منزلشان نیز سؤال می‌کردند مثلاً چند تا بچه دارید؟ چکار می‌کنید؟ درآمدتان چقدر است؟ و با این شیوه انس می‌گرفتند. فردی که سالیان سال در قم آبدارچی منزل امام بود، می‌گوید که روزی در حضور امام عطسه کردم، امام گفتند: «یرحمکم الله» و من چون جوابی بلد نبودم در پاسخ امام گفتم: «بحول الله وقوته اقوم واقعد» این یعنی انس؛ فردی که رهبر است این گونه با اطرافیان انس می‌گیرد، می‌خنداند، می‌نشیند، دست بچه‌ها را می‌گیرد با آنها صحبت می‌کند از مشق و مدرسه و معلمشان سؤال می‌کند.

به طور خلاصه در زندگی خانوادگی امام باب گفتگو باز بود و این خیلی مهم است و ما نیز باید این گونه باشیم و باب انس، باب گفتگو، باب اختلاط و باب مشورت باز باشد و اعضای خانواده با یکدیگر دوست و رفیق باشند.

ما چهار نوع خانواده داریم: خانواده مطلوب که دوازده ویژگی دارد، خانواده مقبول، خانواده معیوب و خانواده مردود که هر کدام ویژگی‌های خاص خودش را دارد. بیشتر خانواده‌های ما خانواده مردود هستند که تنها زیر یک سقف زندگی می‌کنند. اگر خانواده مطلوب را کنار بگذاریم اولین چیزی که خانواده را خانواده مقبول می‌کند این است که باب گفتگو در آن باز باشد و اعضای خانواده با همدیگر دوست و رفیق باشند.



زن با شوهر، شوهر با همسر، پدر با فرزند، فرزند با پدر مثل دوتا رفیق باشند. حضرت امام علیه السلام با همسر و فرزندان حقیقتاً رفیق بودند.

موقعی که حضرت امام به ایران تشریف آوردند و در مدرسه رفاه و مدرسه علوی ساکن بودند من در ۲۳ و ۲۴ بهمن ماه در خیابانی در قم آیت الله سیدمحسن خرازی را دیدم و ایشان به بنده گفتند که شما باید تهران بروید و در خدمت حضرت امام باشید. سپس نامه‌ای برای من نوشتند و من فوراً به سمت تهران حرکت کردم. آن موقع من جوان مجردی بودم و در مدرسه سعادت حجره داشتم. وقتی به تهران رسیدم به مدرسه شهیدمطهری رفتم و نامه را به آیت الله امامی کاشانی که آن موقع رئیس اداره تبلیغات اسلامی بودند، دادم. من به همراه آیت الله امامی کاشانی به اقامتگاه امام رفتم و ۲۴ شبانه‌روز من با امام بودم. خدمت آیت الله ربانی شیرازی رحمته الله و زیر نظر شهید مهدی عراقی کار می‌کردیم و از نزدیک با امام در ارتباط بودیم؛ ما که کسی نبودیم یک طلبه کوچک، اما با این حال حضرت امام از ما احوال‌پرسی می‌کردند، محبت می‌کردند. حضرت امام سر تا پا محبت بودند؛ یعنی تجسم مهر و عاطفه بودند.

مجله پاسخ: سلوک عملی حضرت امام علیه السلام در ارتباط با همسر، فرزندان، اطرافیان و دوستان‌شان چگونه بوده است؟ آیا آنها می‌توانستند در حضور امام نظراتشان را راحت بیان کنند و اگر اعتراض، پیشنهاد یا انتقادی دارند مطرح کنند؟ آیا ابهت و صلابت شخصیت حضرت امام علیه السلام در محیط منزل مانع نمی‌شد که اطرافیان به راحتی نتوانند ناراحتی، گلایه و اعتراض خودشان را با حضرت امام علیه السلام در میان بگذارند؟

♦ ما از داخل خانواده امام و اعضای خانواده‌اش خیلی خبر نداریم؛ فقط از چیزهایی که از ایشان منتشر شده و به‌ویژه دختر امام بیشتر آن را بیان کرده متوجه می‌شویم که حضرت امام علیه السلام در خانواده خیلی انس می‌گرفتند و زمینه‌هایی ایجاد می‌کردند که اعضای خانواده بتوانند راحت حرفشان را بزنند.

آنچه من بعینه دیده‌ایم این است که حضرت امام علیه السلام یک ابهت و بزرگی داشتند به‌طوری که وقتی انسان می‌خواست با ایشان حرف بزند در ابتدا زبانش می‌گرفت و نمی‌توانست با امام به‌خوبی سخن بگوید. فکر می‌کردم که من چقدر ضعیف هستم که نمی‌توانم با امام راحت حرف بزنم، اما دیدم دیگران هم همین‌طور هستند.



امام چشمان بسیار نافذ و عجیبی داشت که وقتی به انسان نگاه می کرد، آدم اصلاً نمی توانست بالا را نگاه کند. صلابت و قاطعیت عجیبی در ایشان بود که توان سخن گفتن را از آدم می گرفت؛ البته مقداری که می گذشت انسان با امام انس می گرفت و این حالت از بین می رفت و می توانستیم راحت با امام سخن بگوییم؛ بنابراین صلابتی در شخصیت و سلوک حضرت امام علیه السلام بود که مقداری حد و مرز ایجاد می کرد و تحت تأثیر قرار می داد.

مجله پاسخ: خیلی از ویژگی های حضرت امام علیه السلام منحصر به خود ایشان بود؛ ایشان شخصیتی جامع، فقیه، فیلسوف، عارف، اخلاقی، سیاستمدار و... بودند که خیلی قابل توصیه به دیگران نیست. آیا از زندگی ایشان می توان به رهیافتی رسید که برای عموم مردم و همگان قابل توصیه باشد؟

♦ بله در جمع بندی زندگی امام می توان به این رهیافت رسید که برای همگان قابل پیروی است که ما می توانیم آن را در سه شاخه و در سه بُعد خلاصه بکنیم؛ اولین بُعد، مسئله تقید دینی حضرت امام علیه السلام است. ایشان واقعاً تقید دینی داشتند و از حلال و حرام الهی به هیچ وجه نمی گذشتند و همیشه حرام را حرام و حلال را حلال می دانستند.

ما نیز باید در زندگی تقید دینی داشته باشیم؛ در حدود دین فکر بکنیم، عمل بکنیم و ملتزم باشیم، نه حلالی را حرام بکنیم نه حرامی را حلال کنیم.

دومین بُعد، مسئله تأمل و تفکر حضرت امام علیه السلام است. ایشان واقعاً اهل تأمل و تفکر بودند و زیرکی و فطانت خاصی داشتند. اصلاً مؤمن باید کیس و زیرک باشد باشد نه اینکه سرش کلاه برود. انسان باید در امور فردی، خانوادگی، اجتماعی و... کارها را با تأمل و فکر انجام بدهد. این طور نباشد که اول عمل بکند و بعد فکر بکند؛ بلکه در همه کارها اول فکر بکند و بعد عمل نماید.

سومین بُعد، مسئله یار مظلوم و دشمن ظالم بودن حضرت امام علیه السلام است. ایشان از اول تا آخر این گونه بودند؛ یعنی اگر دوباره به دنیا بازگردانده شوند ایشان همواره یار مظلوم و دشمن ظالم خواهند بود. در جهان امروز نیز همه مسلمانها باید این طور باشند. به نظر من این سه مسئله می تواند ما را به حضرت امام علیه السلام مقداری نزدیک بکند، ان شاء الله خداوند متعال به ما نیز توفیق دهد؛ همان طور که به امام توفیق داد و امام

توانست زندگی واقعاً فوق‌العاده‌ای داشته باشد و جهانی را متزلزل و منقلب بکند. کار امام یک طوفان بسیار عجیب و غریبی بود که از هر کسی بر نمی‌آمد. مرحوم حضرت آیت‌الله گلپایگانی رحمته‌الله که یکی از علمای بسیاری متدین و باتقوا بود و ما از سال ۱۳۵۰ که در حوزه بودیم با ایشان ارتباط داشتیم. ایشان درباره حضرت امام رحمته‌الله می‌فرمودند: «این کاری که آقای خمینی کرد از ما بر نمی‌آمد».

امام خمینی رحمته‌الله ویژگی‌های بسیار فوق‌العاده و عجیبی داشتند که وقتی انسان به ایشان نزدیک و نزدیک‌تر می‌شد، محبوبیتش بیشتر می‌شد و برای انسان سؤال به وجود می‌آمد که ایشان چه جور انسانی است؟!

مجله پاسخ: حضرت تعالی اخیراً کتابی درباره حضرت امام رحمته‌الله نوشته‌اید؛ لطفاً توضیح مختصری هم در رابطه با این کتاب بفرمایید؟

♦ البته این کتاب الان در سه جا در حال چاپ است و درواقع با هم مشترک هستند؛ یکی برای پژوهشگاه حوزه‌ودانشگاه، یکی هم برای سازمان سمت و دیگری هم برای موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رحمته‌الله است.

این کتاب بر اساس ساحت‌ها نوشته شده و در آن به ابعاد تربیتی، اعتقادی، عبادی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی، سیاسی، علمی، عقلی و هنری حضرت امام پرداخته شده است.

مجله پاسخ: از حضرت تعالی متشکریم که وقت‌تان را در اختیار ما قرار دادید.

♦ خداوند به شما سلامتی بدهد و در کارهای‌تان موفق باشید.



بازخوانی کرامت انسان در اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه

حسن رضایی مهر*

چکیده

جایگاه و عزت اعطایی خداوند به انسان او را بدان مرتبه از اهمیت رسانده است که در تبیین ماهیت و جایگاه وجودی او در عالم امکان، آرا و اقوال متعددی مطرح شده است به گونه‌ای که برخی راه افراط پیش گرفته و به نوعی «انسان خدایی» قائل شده‌اند.

از جمله این نگاه‌ها اومانیزم می‌باشد که نوشتار حاضر در این صدد است تا علاوه بر تبیین، نقد و بررسی نگاه اومانیزستی به انسان، این موضوع را از نظرگاه تفسیری امام خمینی رحمته الله علیه مورد بررسی قرار داده و کرامت حقیقی انسان را در رسیدن به سعادت ابدی از طریق بندگی خدا می‌داند.

واژگان کلیدی: انسان، اومانیزم، امام خمینی رحمته الله علیه، اسلام، سکولار.

*. استادیار جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه، rezaeimehr.h@gmail.com

مقدمه

انسان به عنوان اشرف مخلوقات، از بدو پیدایش تاکنون، همواره به عنوان موضوع مطالعه و تحقیق اهل نظر، مطرح بوده و هست و چنین امری معلول شأن آدمی و کرامت وجودی او است.

عزت و بزرگواری اعطایی از سوی خداوند به انسان و نیز کیفیت افاضه وجودی از ناحیه حضرت باری تعالی، او را بدان مرتبه از اهمیت رسانده است که در تبیین ماهیت و نیز جایگاه وجودی او در عالم امکان، آرا و اقوال متعددی به بارنشسته است، به گونه‌ای که برخی او را محور هستی تلقی کرده و همه چیز را برای انسان و در خدمت او قرار داده، همه معارف را به او منتهی دانستند و هر چه را که از توان ادراک او خارج باشد، باطل و غیرقابل اعتنا تلقی کردند. به طوری که می‌توان گفت نگاه این عده به انسان از نوع «انسان خدایی» است. گروهی نیز با حفظ رفعت مقام انسان، از محدودیت‌های وجودی و کمالی او غفلت نورزیده و در بحث معرفت‌شناسی منزلت انسان، جانب اعتدال را پیشه ساختند.

ناگفته نماند که تکوّن مکاتب و ظهور تفکرات انسان‌گرایانه؛ از جمله اومانیسم (Humanism)، ناشی از همین نگاه مطلق‌گرایانه در باب انسان و اقتضائات انسانی بوده است که با شعار دفاع از کرامت و بزرگواری انسان، خود را به عنوان تنها تفکر مدافع حق انسانی در جهان قلمداد کرده است. البته در لزوم دفاع از شئون و مقامات انسان و کرامت او، جای هیچ تردیدی نیست و نه تنها آموزه‌های قطعی ادیان آسمانی، خصوصاً اسلام بر چنین امری دلالت دارد، که عقل سلیم نیز چنین حکم می‌کند.

اما آن چه به عنوان پرسش بنیادین در این میان رخ می‌نماید آن است که در تبیین جایگاه انسان، از چه ابزاری باید بهره برد و در این مسیر تا کجا باید پیش رفت؟ آیا در تبیین‌های وجودشناسانه از انسان، دستیابی بر حقیقت انسانی هدف مهم است یا خیر؟ و به تعبیری اگر نتایج حاصله از مطالعات و گرایش‌های انسان‌شناسانه در راستای توصیف و تبیین مقامات والای انسانی به نقطه‌ای تاریک و مبهم و یا ناهماهنگ و متعارض با حقیقت وجودی انسان، منتهی شود، آیا لزوماً باید به چنین نتایج و لوازمی





تن داد؟ یا اینکه باید در پی طریق دیگری بود تا انسان و کرامت انسانی را به گونه‌ای واقع‌گرا و نه مبهم و متعارض با حقیقت انسانی تبیین کند. از آن جا که هر یک از این نگاه‌های متفاوت در این مسئله در نوع نگاه انسان به خویش و جهان اطرافش تأثیر شگرفی دارد، نوشتار حاضر در صدد است تا این موضوع را از نظرگاه تفسیری امام خمینی علیه السلام مورد بررسی قرار داده و مشتاقان حقیقت را از زلال اندیشه آن امام فرزانه بهره‌مند سازد. در این مجال و قبل از آغاز بحث، مفهوم‌شناسی واژه کرامت و نیز نگاهی به جایگاه انسان در اومانیزم، ضروری است.

مفهوم‌شناسی کرامت

ارباب لغت، کرامت را با تعابیری از قبیل بزرگی و ورزیدن، جوانمرد گردیدن، بزرگی، بزرگواری (ر.ک: معین، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۲۹)، عزیز و بزرگووار شدن و گرانیامیه و پرمقدار شدن (ر.ک: الفیومی، ۱۴۰۵، ص ۵۳۱) معنا کرده‌اند. در مجمع اللغات، کرامت از ماده کرم و معادل واژه لاتین generosity به معنای بزرگواری آمده است. (ر.ک: آیت‌الله زاده کاشانی، ۱۳۶۳، ص ۷۳۰) برخی هم آن را به معنی بخشندگی، فتوت، نظربلندی، خیرخواهی، نوع پرستی، نیکوکاری و بزرگی و معادل generosity (ر.ک: آریانپور کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۹۲۳) و یا به معانی مشابهی؛ ازجمله: آزادمنشی، وسعت نظر و بلند نظری و معادل liberality (همان، ص ۲۸۸۸) دانسته‌اند. در مجمع البحرین آمده است: «کریم کسی است که جامع انواع خیر و شرف و فضائل باشد». (طریحی، ۱۳۹۵، ج ۶، ص ۱۵۲ - ۱۵۳) و در «المنجد»، کرامت، مقام تعظیم و تنزیه دانسته شده است (ر.ک: معلوف، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

از معانی یاد شده، آنچه در این بحث مورد نظر است، بزرگواری و گرانیامیه بودن است. بنابراین کرامت، به معنای ارجمندی و گرانقدر بودن است و مراد از کرامت انسان نیز، بزرگواری و گرانقدر بودن او است. بر این معنا، روایات شریفه نیز دلالت دارد؛ ازجمله: روایتی از امام سجاده علیه السلام که فرمودند:

«من کرمتم علیه نفس هانت علیه الدنيا» (حرّانی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۵)؛ کسی که از کرامت نفس برخوردار است، دنیا نزد او پست و ناچیز است.

کرامت انسانی از منظر اومانیسیم

۱ - ماهیت اومانیسیم

واژه اومانیسیم، از بدو پیدایش تاکنون، کاربردها و اصطلاحات معنایی مختلفی پیدا کرده است اما دو معنای اصطلاحی آن، مورد توجه بیشتری بوده است.

۱ - اصطلاح خاص (ادبی)

مربوط به یونان باستان و نیز رنسانس است. در این معنا، «اومانیسیم»، به جنبش ادبی بازگشت به میراث ادبیات یونان و روم و الهام گرفتن از این میراث، در رنسانس ایتالیا و حدود یک قرن بعد، نزد ادیبان و برخی نویسندگان آلمانی، اطلاق می‌شود (ر.ک: زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

دل‌بستگی خاص یونانیان و رومیان به انسان‌گرایی موجب طرح گسترده آن در ادبیات آنها شد (ر.ک: بورکهارت، ۱۳۷۶، ص ۱). و به تعبیری، فلاسفه اخلاقی یونان قدیم، توجه بسیار به مسائل مربوط به انسان داشتند. بدین مناسبت است که ادبیات قدیم یونان و روم را، از این جهت که آنها را مبین عالی‌ترین ارزش‌های انسانی می‌شمردند، انسانیات نامیده‌اند (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۹).

بنابراین «اومانیسیم به نهضتی که در قرن چهاردهم میلادی در اروپا پدید آمد و بیشتر حالت طغیان علیه سلوک و سلطه اولیاء دین و الهیات و فلسفه قرون وسطایی داشت، اطلاق می‌شود که مذاقه در انسانیات را تشویق می‌کرد و انسان را دارای کمال اهمیت می‌دانست» (همان).

۲ - اصطلاح عام

معنای عام اومانیسیم، از معنای خاص آن نشأت گرفته است. برخی، اومانیسیم به معنای عام را نوعی نظام فلسفی و اخلاقی ناظر بر آزادی و حیثیت انسانی دانسته و گفته‌اند: هومانیسیم یا مذهب انسانیت، به معنای اعم هر نظام فلسفی یا اخلاقی [است] که هسته مرکزی آن آزادی و حیثیت انسانی است (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۹).

برخی نیز آن را نظامی فلسفی - تاریخی دانسته و معتقدند:

از منظر فلسفی - تاریخی، اومانیسیم به معنای «انسان سالاری» یا «بشرانگاری» یا «اعتقاد به اصالت بشر در مقابل خدا» و به تعبیر حکمی - تأویلی آن، همان





«خودبنیادی نفسانی» است. اومانیزم بدین معنا، صفت اصلی و ذاتی دوران مدرن است (زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۷ - ۳۸).

برخی نیز این گونه تعریف کرده‌اند که:

اومانیزم به هر نظریه‌ای گفته می‌شود که میل به بهزیستی انسان و احترام به حیثیت او و تکامل همه جانبه او و ایجاد شرایط مساعد برای زندگی اجتماعی در مرکز آن قرار داشته باشد (علی بابایی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶).

در اصطلاح عام، اومانیزم نگرش انسان‌گرایانه است که خود را در قالب نظام‌های مختلف فلسفی، اخلاقی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و ... مطرح می‌کند. و از این رو که به نظام‌های مختلف قسمت‌پذیر شده است و شامل اومانیزم فلسفه، اومانیزم اخلاقی و ... گردیده است.

نکته حائز اهمیت آن است که اومانیزم در اصطلاح عام خود، ماهیتی فراتر از یک جنبش پیدا کرده است؛ یعنی همانند جنبش اومانیزمی در عهد رنسانس نخست که از قرن چهاردهم میلادی تا اواخر قرن شانزدهم میلادی ادامه داشت، تداوم یابد و بعد در اثر منازعات مذهبی (ر.ک: مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۹) و دلایل مختلف دیگر، از بین برود؛ بلکه «نگرشی پرنفوذ است که در بسیاری از آرا و نظریه‌های فلسفی، دینی، اخلاقی، ادبی، هنری، و نیز در دیدگاه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مغرب زمین، از رنسانس به این سو، ریشه دوانده است... به عبارت دیگر، طبق تعریفی که اومانیزم‌ها ارائه می‌دهند، اومانیزم؛ یعنی اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی و تأکید بر حیثیت انسانی و کوشیدن برای دستیابی به انسانیت اصیل» (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۸ - ۳۹).

بنابراین اومانیزم، نظامی ارزشی است که بر شایستگی شخصیتی افراد انسانی تأکید می‌ورزد، و سلب یا ایجاب ایمان به خداوند در آن لحاظ نمی‌شود (ر.ک: صانع‌پور، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

انسان‌محوری در تفکر اومانیزمی، بعد از قرن هجده به پرستش انسانیت در مقابل خدا، منتهی گردید. «فوئر باخ» فیلسوف آلمانی به خوبی کنه معنای اومانیزم را به ما نشان داده است. او می‌گوید: «برای انسان، خداوند، انسان است» (زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۸). و آندره پی‌تیر در نقل کامل‌تری از فوئر باخ، در همین زمینه می‌نویسد: «هستی متعالی همانا جوهر انسان است. لحظه حساس تاریخ هنگامی خواهد بود که



انسان آگاه شود که تنها خدای انسان، خود انسان است» (پی‌تیر، ۱۳۵۲، ص ۲۳۶). سارتر - که خود از مدافعان اومانیزم و کرامت انسانی است و در فلسفه اگزیستانسیال خویش، از اومانیزم بسیار متأثر شده است - می‌نویسد: «اگزیستانسیالیسم معتقد است که بشر بدون هیچ اتکا و دست‌آویزی، بدون هیچ گونه مددی محکوم است که در هر لحظه بشریت را بسازد» (سارتر، [بی‌تا]، ص ۴۱). و این به معنای انسان‌گرایی مفرط و بی‌نیازی انسان از خدا و نفی ایمان به هر چیزی غیر از انسان است که حقیقت اومانیزم مدرن می‌باشد. (از این به بعد، هر بحثی از اومانیزم شود مراد اصطلاح و کاربرد عام آن است).

مبانی و مؤلفه‌های اومانیزم

۱ - اصالت انسان، نماد انسان‌شناسی اومانیزم

اصلی‌ترین مبنا و مهم‌ترین مؤلفه در سیره علمی - عملی اومانیزم - که سایر مؤلفه‌های دیگر این نگرش را، نیز تحت الشعاع قرار داده است - اصالت انسان و محوریت او در عالم هستی است. در این نگرش، با توجه به اشرفیت انسان نسبت - به سایر مخلوقات، در اعلا مراتب وجود دانسته شده و سایر موجودات، از آن رو که از حیث وجودی در مرتبه نازل نسبت به انسان قرار دارند، باید در خدمت او باشند. در واقع تحقق خواسته‌ها و علایق انسان، فلسفه وجودی هر چیزی غیر از انسان، دانسته شده است. «اصالت و محوریت انسان» در کلمات بسیاری از اومانیزم‌ها و نیز شعارهای آنها در دفاع از منش و کرامت انسانی، دیده می‌شود. «از مشهورترین اومانیزم‌های قرن چهارده، فردی به نام «پیکودلامیراندولا» (Mirandola Pico della) بود. او معتقد بود «در دنیا چیزی بالاتر از شکوه انسان وجود ندارد» (مقاله «بازخوانی اومانیزم»، تیرماه ۱۳۸۵، شماره ۶۳). فوئر باخ، هستی‌متعالی را انسان و تنها خدای انسان را، خود انسان می‌داند (ر.ک: پی‌تیر، ۱۳۵۲، ص ۲۳۶). بنابراین «شاخصه تفکر اومانیزستی، توجه و اعتنای بیش از حد به شأن و مقام انسان است. اومانیزم سکولار [الحادی]، این تأکید را تا آنجا ادامه می‌دهد که با حذف خداوند، انسان را به جای او می‌نشانند» (مقاله «اومانیزم سکولار و حقوق انسان»، ۱۳۸۲/۱۰/۳۰، شماره ۲۷۰۳).



انسان گرایی محض که از دوران یونان باستان تا دوران رنسانس و پس از آن، به نحو چشمگیری بسط پیدا کرده بود، در قرون بعدی با ظهور فیلسوفانی چون؛ دکارت (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۸۳)، کانت (همان، ج ۵، ص ۲۱۶)، و ...، تبیین فلسفی نیز پیدا کرد و منشأ تأثیرات عمده‌ای بر مکاتب و نگرش‌های دیگر گردید. سارتر [در خصوص اعطای مقام خداوندی به انسان، از سوی انسان‌گرایان افراطی] می‌گوید: «فلاسفه برای رها شدن از چنگ خداپرستی، تصور نوعی وجود متعالی را کنار نگذاشتند، بلکه صرفاً نام آن را تغییر دادند» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷).

بنابراین رویکرد انسان شناختی اومانیسم بر این مبنا استوار است که انسان، اعلی مراتب موجودات تلقی گردیده و همه چیز برای او و تحقق اغراض او شکل گرفته است.

۲- اومانیسم و رویکرد هستی شناختی (ontological)

انکار متافیزیک (metaphysics) و ماورای طبیعت، نفی غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی و اصرار بر انحصار وجود در عالم طبیعت، از مشخصه‌های برجسته اومانیسم مدرن است. و بدیهی است چنین امری، مستلزم انکار هرگونه موجود غیرطبیعی؛ از جمله خدا می‌باشد. به همین دلیل است که در دیدگاه هستی‌شناسانه اومانیست‌ها، دفاع از خدا و تلاش برای اثبات وجود او، دفاعی غیرمنطقی و تلاشی بدون فایده است. استناد به کتب دینی نمی‌تواند اثبات‌کننده خدای غیرطبیعی باشد؛ زیرا استناد این کتب به خدا، واضح البطلان و یا غیرقطعی است. ضمن آنکه استناد به کتب دینی، فرع بر اصل وجود خدا است؛ زیرا وجود او، قابل انکار و تردید است.

بر این اساس، معنای هستی جز در طبیعت و طبیعیات، متصور نیست و انسان نیز، بدون اتصال به امر غیرطبیعی، جزئی از همین طبیعت است.

«کرلیس لامنت» - از تئوری‌پردازان مطرح اومانیسم - بر این عقیده است که طبیعت سراسر، از حقیقت ساخته شده است و ماده و انرژی نیز اساس جهان بوده و ماورای طبیعت وجود ندارد. غیرواقعی بودن ماورای طبیعت، به این معنا است که اولاً: در سطح بشری، انسان‌ها دارای روح غیرمادی و جاودان نیستند. ثانیاً: در سطح جهانی، عالم، صاحب خدای غیرمادی و فنا ناپذیر نیست (ر.ک: مقاله «بازخوانی اومانیسم»، تیرماه ۱۳۸۵، شماره ۶۳). چنان‌که روشن است، انحصار عالم وجود در طبیعت و



طبیعیات و نفی موجودات فراطبیعی، از مبانی اعتقادی اومانیست‌ها بوده و به‌عنوان محل اتکاء آنها در استدلال نسبت به تثبیت مواضعشان می‌باشد.

۳- مؤلفه‌های شناخت‌شناسانه اومانیسم

فرار از مجهولات و میل به دستیابی به معلومات، ازجمله امور فطری است که به‌عنوان مشغله اساسی بشر، در طول حیات او، مطرح بوده است. تا آنجا که با او به دنیا آمده و به همراه او از دنیا خواهد رفت. لذا برای آدمی تحصیل ابزار معرفت و نیز علم به آنها، از باب مقدمه کشف واقع و اصطیاد حقیقت، بس مهم بوده است. اما اختلاف مبانی، روش‌ها و جهان‌بینی‌های مکاتب و مذاهب بشری، آنان را در اختیار کمی و کیفی اسباب معرفت بخش، دچار اختلاف کرده است.

دیدگاه «معرفت‌شناسی» (epistemology) اومانیست‌ها مبتنی بر عقل و شک‌گرایی (skepticism) و روش‌های عملی (empirical nerifiability) به‌عنوان ابزار کشف حقیقت است، بنابراین هر ادعایی اگر از مساعدت عقل برخوردار بود و از طریق آزمون تجربی قابلیت رد و اثبات داشت، می‌تواند معرفت‌بخش باشد و لذا تمامی دعاوی مبتنی بر متافیزیک و امور غیرطبیعی، چون قابل تحقیق‌پذیری تجربی (ر.ک: بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۴ و ۳۸۶ - ۳۸۷) نیستند، فاقد اعتبار معرفت‌شناختی هستند. و البته، عقل مورد نظر اومانیست‌ها، عقل به معنای راسیون بوده و مراد عقل عصر روشنگری است که مبتنی بر تجربه حسی است و مواد خام خود را از تجربه حسی به دست می‌آورد (همان). در واقع نگاه معرفت‌شناختی اومانیست‌ها؛ ناشی از رویکرد هستی‌شناختی آنها می‌باشد. بدین معنا که چون در جهانی سراسر مادی زندگی می‌کنیم، طبیعتاً ابزاری می‌تواند در حوزه معرفت بخشی، مفید واقع شود که بتواند از این جهان مادی پرده بردارد و طرح ابزارهای غیرتجربی در شناخت جهان مادی، امری ناموجه است.

۴- اومانیسم و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی

مفهوم اخلاق در نگرش اومانیستی، به مقتضای انسان‌محوری افراطی حاکم بر آن، مفهومی غیرفراطبیعی و متعلق به انسان و برخاسته از تجربه‌های انسانی است. فاعل شناسایی ارزش‌های اخلاقی، خود انسان بوده و هیچ‌گونه درهم تنیدگی و یا ارتباطی بین آنها و امور ماورای طبیعی؛ ازجمله آموزه‌های دینی، وجود ندارد. از دیدگاه



اومانیسم، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، همان بروز امیال و عواطف انسانی هستند. بنابراین اخلاق توسط انسان ساخته می‌شود. از دیدگاه «هابز» «خوب» و «بد» اسامی ساده‌ای هستند که ما به موضوعات مورد علاقه یا نفرت خود داده‌ایم. هیچ قانون خوب و بدی که ریشه در ماهیت خود موضوع داشته باشد، وجود ندارد بلکه این مفاهیم، متعلق به آن کسی است که آنها را به کار می‌برد (ر.ک: آربلاستر، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲).

بر این اساس آنچه در پیدایی ارزش‌های اخلاقی و نیز حقوقی، اصل است، رفتار آدمی است. باید «حقوق انسانی را نیز مانند اخلاق انسانی، با مراجعه به جامعه و خواسته‌ها و نیازها و مصلحت‌های آن، دریافت و قوانین مربوطه را، از این زاویه وضع کرد» (توکلی، ۱۳۸۲، ش ۲۷۰۳).

بنابراین در اومانیسم مدرن و تمدن جدید مستفاد از آن، بین انسان و دین، رابطه‌ای واقعی، باقی نمانده است؛ زیرا تمدن جدید، نیاز بشر به دین را بر نمی‌تابد. «در واقع اگر از دیانت در تمدن جدید، چیزی باقی مانده است، اعمال و مناسکی است که مردم پای‌بند شریعت، بر طبق سنت یا عادت انجام می‌دهند، بدون آنکه دین حقیقی در زندگی و مناسبات آنان منشأ اثر باشد. بدین ترتیب در تمدن غرب، دین صرفاً به صورت و پوستی خالی از محتوا و صرفاً به عنوان نوعی عادت، کم و بیش فردی، لحاظ می‌شود و این قول بدان معنا است که امور مدنی و اجتماعی و انسانی و به طور کلی زمینی، دیگر ربطی به عالم قدس ندارد و حتی احکام الهی نیز در قیاس با قوانین موضوعه بشری، نفی یا اثبات می‌شود» (داوری، ۱۳۵۶، ص ۵۰). و این، همان است که از آن به عنوان مبنای اخلاقی - حقوقی اومانیسم نام برده می‌شود.

بررسی و نقد مبانی اومانیسم

۱ - تهییج قوه مطالبه‌گری، نه احیای کرامت انسانی

چنان که گذشت، مشخصه اصلی اومانیسم، محوریت انسان در هستی و اصالت او نسبت به هر چیز دیگر است. این نگرش تا آنجا پیش رفت که مقام و موقعیت انسان را در مرکز تأملات خود قرار داد و علت پیدایش هستی را، احیای حقوق انسانی دانست. البته اومانیسم، در راستای دفاع از کرامت انسانی بوده و یا لااقل تردیدی نیست که به این بهانه شکل گرفته است.



اما سؤال این است که، آیا چنین نگرشی به انسان، کرامت او را در پی داشته است یا از او موجودی طلبکار نسبت به همه چیز و نه مسئول و مکلف، به وجود آورده است؟ حقیقت آن است که مقتضای شعار همه چیز برای انسان - که تز اومانیزمها الحادی است - تبدیل انسان به موجودی است که همه چیز را به استخدام خود در می‌آورد و تمام تلاشش، دستیابی به خواسته‌ها و امیال خویش است و هیچ کس حق تکلیف و یا تخطئه او را ندارد. بدیهی است چنین تفکری، در وهله اول، بی‌توجهی به مبدأ، متعالی است و در وهله ثانی مستلزم نوعی استکبار مطلق است. چنین دیدگاهی نه تنها اثبات‌کننده کرامتی برای انسان نیست؛ بلکه او را از مرتبت والای خدادادی‌اش نیز تنزل داده است. اشکال دیگر بر اومانیزم، پارادوکس احیای کرامت انسانی و اصطیاد حقوق او است. توضیح آن که نفس محق بودن انسان نسبت به امیال و مطالباتش، مقتضی آن است که انسان تمام ابزار مورد نیاز را به کار گرفته و همه مقدمات لازمه را از قبیل ایجاد مقتضی و دفع مانع، جهت رسیدن به خواسته‌های خویش را محقق سازد. چنین امری در فرض وجود دو انسان ذی حق - که دستیابی هر یک به حق خویش، معارض با رسیدن آن دیگری به حق خویش است - مستلزم محرومیت یکی از آن دو، از حق خویش است، بدون آنکه از جهت انسان بودن ترجیحی بین آن دو باشد. بدیهی است، محروم کردن شخصی از حق خویش، منافی با کرامت انسان و محق بودن او است و این پارادوکس کرامت انسان و دفاع از حقوق او از جمله اموری است که اومانیزم گرفتار آن شده است.

دیگر آن که، تحقق خارجی چنین تفکری، مؤید شعارهای انسان محورانه اومانیزمها نبوده و نیست؛ چرا که «همین نگرش انسان‌گرایانه، در بسیاری از دوران‌های تاریخی، آن‌گاه که چیزی را معارض با منافع خود و به اصطلاح ارزش‌های انسانی خود تشخیص داده، در مقام حذف، طرد و نابودی آن بر آمده است؛ هر چند نگرش مقابل، نگرش انسان‌گرایانه دیگری باشد و هر چند به نابودی انسان‌ها و ارزش‌های انسانی بیانجامد» (بیات، ۱۳۸۱، ص ۵۲ - ۵۳). و به گفته تونی دیویس «تا به امروز همه اومانیزمها شاهانه بوده‌اند. آنها با تأکید بر منافع یک طبقه، جنس و نژاد از انسان سخن می‌گویند. آغوش آنها کسانی را که در خود جای می‌دهد، خفه می‌کند. نخستین اومانیزمها، جباریت خاندان‌های بورژوا، مدیجی و تودو، را ثبت کرده‌اند. اومانیزم‌های بعدی، رؤیای آزادی را



در سر می‌پروراندند و از فردریک دوم، بناپارت، بیسمارک و استالین تجلیل کردند. آزادکنندگان آمریکای استعماری؛ مانند متفکران یونانی و رومی - که مراجع تقلید آنها بودند - صاحبان برده بودند. مدار انسان در همهٔ زمان‌ها، از جمله زمان حال، زنان را حذف کرده است. همین طور آنها را که یونانی، لاتین یا انگلیسی صحبت نمی‌کنند، رنگ پوستشان صورتی نیست» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸).

استاد مطهری در خصوص انسان‌گرایی سارتر - که از تأثیرپذیرفتگان و مدافعین اومانیزم است و فلسفه اگزیستانسیالیستی خود را بر محور انسان و همه چیز برای انسان بنا کرده است - می‌نویسد:

نتیجهٔ بارز انسان‌گرایی سارتر، همان است که هر چندی یک بار او را می‌بینیم که بر مظلومیت اسرائیل اشک تماش می‌ریزد و از ستم اعراب بالخصوص آوارگان فلسطین، ناله‌ها سر می‌دهد. جهان مظاهر عملی همهٔ انسان‌گرایان غربی را - که اعلامیه‌های بلند بالای جهانی حقوق بشر را امضا کرده‌اند - مرتب دیده و می‌بیند؛ نیازی به شرح نیست» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۷).

از همین رو، پذیرش نگرش انسان‌محوری حاکم بر جهان مدرن، برای بسیاری از متفکران؛ از جمله تونی دیویس، قابل تأمل است. ایشان می‌نویسد:

برای آن دسته از غربی‌هایی که انسانیتشان در گرو رنج و زحمت خیل بی‌شمار دیگران است، پذیرش این مطلب نمی‌تواند راحت یا صرف عکس‌العملی باشد (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹).

بنابراین باید توجه داشت که اومانیزم یا بشرانگاری و به تعبیر «در مرکز قرار گرفتن بشر» به هیچ وجه معادل با نوع دوستی و بشر دوستی و امثال اینها نیست (زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۴۰ - ۴۱).

لذا نتیجهٔ چنین دیدگاه انسان‌محورانه‌ای، چیزی جز انحراف انسان از حقیقت خویش و تهییج قوهٔ مطالبه‌گری او نسبت به عالم و هر چه در آن است، نبوده و نیست.

۲ - انسان خدا شده، چرا و چگونه؟

یکی از مبانی اومانیزم، در حوزهٔ هستی‌شناسی، محوریت انسان در عرصهٔ وجود و جانشین کردن انسان به جای خداوند است. الحادی‌ترین شکل اومانیزم را، در تفکر کسانی مانند اگوست کنت، مارکس و سارتر می‌توان دید.



اگوست کنت پیشنهاد نمود یک دین انسانی به وجود آید که در آن، خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان - که وجود اصلی است - جای خدا را بگیرد. وی حتی یک شیوه خاص عبادت؛ نظیر عبادت کاتولیکی و روحانیون و آیین‌های مقدس را برای هدف‌های غیردینی خود، پذیرفت (کالین، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱).

کارل مارکس، دین و هر آنچه را که وجود خدای متعالی و مخلوقیت انسان را مورد توجه، تدقیق و اثبات خود قرار می‌داد، انکار کرد و ادیان آسمانی را ساخته خود انسان دانست؛ چرا که در تفکر او، انسان، خدا بود نه مخلوق (ر.ک: همان، ص ۱۳۵ - ۱۳۷). سارتر نیز با انکار خدا و محوریت انسان در عرصه هستی، معتقد بود؛ چون خدایی نیست، فرض نظام یا طرح آفرینش بیهوده است. هر انسانی باید در سراسر حیات خود، فقط بر خودش متمرکز شود (ر.ک: صانع‌پور، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰). به عقیده او انسان حتی نباید آرزو کند، کمال خدایی داشته باشد بلکه باید کمال در خود را، آرمان خویش قرار دهد (همان، ص ۱۵۴).

اما آنچه در مقام ارزیابی و نقد نگرش هستی‌شناختی، قابل توجه است، چرایی و چگونگی خدا شدن انسان و نفی ماورای طبیعت از منظر تفکر اومانیستی است. آیا انسان و هر موجود طبیعی دیگری، می‌تواند موضوع منطقی پرستش قرار گیرد و اساساً آیا آدمی صلاحیت مورد پرستش واقع شدن را دارد؟ چرا و چگونه؟

چنین امری فاقد هرگونه دلیل عقلی و منطقی است؛ چرا که این انسان خدا شده، از دو حال خارج نیست؛ یا ذهنی است و یا واقعی. اگر مراد، انسان ذهنی باشد، اعتقاد به خداوندی او، مستلزم پارادوکس مفهومی و در نتیجه دور محال است؛ زیرا انسان ذهنی (که فرض خدایی او شده است)، خود مخلوق ذهن انسان است و با فرض خالقیت او، در تعارض است و بدیهی است التزام به چنین امری، مستلزم پذیرش اجتماع ضدین است که محال عقلی است. و البته این، استحاله عقلی، درباره اعتقاد به انسان خدا شده انسان کلی و یا ابر انسان (superman)، با همین برهان، قابل اثبات است.

اما اگر مراد، انسان واقعی و خارجی باشد، این انسان خدا شده نیز، از دو حال خارج نیست؛ یا یکی از افراد انسان است و یا همه افراد انسان. اگر یکی از افراد باشد، این یک فرد، نسبت به افراد موجود؛ یا از بین رفته است، یا به وجود نیامده است و یا موجود است. خدا بودن فرد انسانی در دو فرض اول، به برهان عقلی باطل است؛ چرا

که به مقتضای قاعده عقلی «معطى الشیء لا یكون فاقداً له» خالق باید موجود باشد تا بتواند ایجاد کند و به مقتضای لزوم وجود علت تامه؛ هم حدوثاً و هم بقاءً (ر.ک: صدرالدین شیرازی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۲۷ - ۳۳۰)، نباید از بین برود. فرض سوم - که انسان خدا شده، یک فرد انسانی موجود، می باشد - مبتلا به ترجیح بلامرجح است که فعل غیر - حکیمانه‌ای است و از مساعدت عقل، بی بهره؛ زیرا از نظر حکم عقل، واضح البطلان است.

اما اگر مراد، تمامی افراد انسانی و آحاد انسان باشد، مبتلا به اشکالات عدیده‌ای است که به برخی از آنها به اجمال اشاره می شود.

۱ - لازمه اش، خالی شدن جهان انسانیت، از انسان پرستش کننده است؛ زیرا طبق این فرض، هر انسانی با صفت خدایی پا به عرصه وجود می گذارد و حال آنکه خالقیت بدون مخلوق، از نظر عقلی، متصور نیست.

۲ - و نیز لازمه اش اجتماع خالقیت و مخلوقیت است؛ زیرا انسان خالقى که موجود است، فرض بر این است که یک زمانی موجود نبوده است و بعد، به عنوان مخلوق پا به عرصه وجود گذاشته است. بنابراین فرض مخلوقیت انسان با خالقیت او، در تعارض بوده و مخلوقیت انسان، ناقض خالقیت او خواهد بود.

۳ - شرایط خداوندی در انسان موجود نیست و انسان بالفطره به دنبال کشف کمال مطلق و پرستش او است. لذا در ابراز ارادت و بندگی نسبت به غیرخود نیز، مراتب نفسانی و کمالات او را مورد توجه قرار می دهد. و از آنجا که انسان علم حضوری به عدم وجود شرایط خداوندی در خویش دارد، نه تنها نمی تواند خدای عالم باشد، بلکه عقلاً نیز نمی تواند پرستش کننده خویش باشد.

۳ - هدایت‌گری عقل تا کجا؟

چنان که گذشت، عمده اعتماد اومانيسم سکولار (secular humanism) (الحادی)، در حوزه معرفت‌شناسی، به عقل عملی، ابزارى و تجربى است؛ يعنى عقلی که مواد معرفت بخشی آن از طبیعت به دست می آید. لذا هر گزاره‌ای که قابل نفی و اثبات تجربی نباشد و از ادراک عقل تجربت اندیش بیرون باشد، از آن جهت که مانع دستیابی انسان به علم نوین است، مطرود و غیرقابل اعتماد است.





بر این اساس اومانیست‌های سکولار، مابعدالطبیعه را نفی می‌کنند و طبیعت را کل هستی می‌دانند. آنان شیوه‌های سنتی تفکر را؛ چه تفکر مبتنی بر وحی و چه تفکر عقلانی انتزاعی بیگانه با تجربه، طرد می‌کنند (توکلی، ۱۳۸۲، ش ۲۷۰۳).

تردیدی در اینکه عقل به‌عنوان ابزاری برای معرفت و کشف حقیقت به شمار می‌آید، نیست و چنین امری در الهیات و متون ادیان آسمانی، خصوصاً اسلام، مورد تصریح و تأکید واقع شده است. اما آیا عقل می‌تواند به تنهایی راه رسیدن به حقیقت را به آدمی نشان دهد و به سعادت جاوید رهنمون گردد؟ یا اینکه ابزار دیگری نیز از قبیل وحی و ... لازم است؟

حقیقت آن است که قلمرو هدایت‌گری عقل، محدود بوده و صرفاً می‌تواند امور کلی را درک و یا کشف نماید و اما امور جزئی را نه می‌تواند درک کند و نه کشف نماید؛ نه اثباتاً و نه نفیاً. توضیح آن که: حکما، عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. عقل نظری قوه‌ای از قوای ادراکی است که مدرک «هست‌ها» و «نیست‌ها» بوده و حول محور هست و نیست، می‌چرخد. ولی عقل عملی قوه مدرکه‌ای است که باید‌ها و نباید‌ها را درک می‌کند. اما در هر حال، اختلافی در این نیست که عقل، قوه ادراک انسان است و قلمرو آن، درک امور کلی و حکم به آنها است لذا مسائل کلی دین؛ از جمله وجود خدا و هدفمندی عالم را می‌توان از منظر عقل، مورد بررسی و مطالعه قرار داد اما اثبات جزئیات دین و خصوصیات اشیاء، به وسیله عقل، امکان‌پذیر نیست. بدیهی است، عقل از ادراک حکمت دو رکعت بودن نماز صبح و یا جهر و اخفات نماز صبح و ظهر و بلکه همه تعبدیات، عاجز است و تنها حکمی که عقل می‌تواند صادر کند، وجوب امتثال اوامر شارع مقدس است که ناشی از درک و حکم عقلی وجوب اطاعت مولا و یا شکر منعم است. بنابراین عقل نمی‌تواند طریق انحصاری کشف حقایق باشد.

۴ - بحران معنویت و اخلاق در جوامع اومانیستی

منشأ ارزش‌های اخلاقی، در نگرش اومانیستی، انسان است. اگر چیزی خوب یا بد است، بدان جهت است که انسان آن را خوب یا بد دانسته است. بنابراین انسان سازنده اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است و به دیگر تعبیر، اخلاق را، امیال، خواسته‌ها و فوائد انسانی می‌سازد. براساس انسان‌گرایی، خاستگاه اخلاق، صرفاً فایده و یا خوشبختی انسان است. لذا اخلاقیات، به کلی به هدف‌های انسانی مربوط بوده و به هیچ وجه معنا و اهمیت جهانی ندارند و کارکرد آنها نیز در خدمت به هدف‌های انسانی خلاصه می‌شود. همچنین هدف‌های انسانی، تنها شالوده ارزش‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند (ر.ک: ولتر، ۱۳۷۷، ص ۴۲۰).

نقد و بررسی

چنین نگرشی، به دلایل زیر، ممنوع است:

الف: اگر انسان با توجه به اهداف خاص خویش، فاعل‌شناسایی ارزش‌های اخلاقی و خالق آنها باشد، از آنجا که هر انسانی دارای اهدافی مختص به خود است و رسیدن به آنها را در اولویت فعالیت‌های خویش قرار می‌دهد، باید برای رسیدن به هدف «A»، رفتار «a» را به عنوان رفتار اخلاقی خوب، مورد عمل قرار دهد؛ زیرا رفتار «a» او را در رسیدن به هدف «A» یاری رسانده و مفید فایده خواهد بود. در این میان اگر انسان دیگری (بر اساس تفکر اومانیستی) برای رسیدن به هدف «B» رفتار «b» را به عنوان رفتار اخلاقی خوب، وجهه عمل خویش سازد، در فرضی که تحقق دو رفتار اخلاقی خوب «a» و «b»، معارض یکدیگر باشند، به گونه‌ای که تحقق یکی از آن دو، مانع تحقق دیگری باشد، مستلزم تضییع حق یکی از طرفین خواهد بود و این با حفظ حقوق انسانی و کرامت انسان، به عنوان شعار اومانیسم، ناسازگار است.

ب: استلزام نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی؛ التزام به این که خوبی و بدی، ساخته فکر و ذهن انسان و امیال و اغراض او است، مستلزم نسبییت اخلاقی است؛ زیرا چه بسا رفتاری مانند اجرای عدالت، برای شخصی با توجه به امیال، اهداف و اغراضش، خوب باشد و برای شخصی دیگر، خوب نبوده و بلکه بد باشد. تصحیح خوب بودن و





خوب نبودن اجرای عدالت و یا بد بودن آن، از سوی این دو شخص، با توجه به اینکه هر دو براساس حقوق انسانی خود مشی کرده‌اند، مستلزم نسبیت اخلاقی است؛ زیرا اجرای عدالت، برای یکی، ارزش اخلاقی و برای دیگری، ضد ارزش اخلاقی به حساب می‌آید. و بدیهی است نتیجه التزام به نسبیت اخلاقی، التزام به اجتماع ضدین و یا نقیقین، در شیء واحد است که استحالة عقلی دارد.

ج - عدم ثبات انتظام اخلاقی جهان؛ اگر فایده‌دار بودن امری برای انسان، ملاک ارزش اخلاقی آن باشد، نه تنها انسان به کرامت خویش نائل نمی‌شود و علی‌رغم شعار فریبده «همه چیز برای انسان» به خاطر کرامت او، به مدینه فاضله جهان انسانیت نیز، نایل نمی‌شود؛ بلکه جهان، مرکز و موطن منفعت طلبی‌های متکثر انسان‌هایی خواهد شد که برای جلب منافع خویش، نه تنها به حق خود قانع نیستند که دست درازی به حقوق دیگران و حتی قتل عام جوامع بشری را به‌عنوان امری مفید و ارزشمند و اخلاقی، بر خویش واجب می‌دانند. آنچه در غرب مدرن می‌گذرد، بازتاب نامیمون چنین تفکری است.

دیدگاه انسان‌شناختی اسلام

شناخت موقعیت انسان در هر دیدگاهی، بستگی به نوع مبانی و مؤلفه‌های آن دیدگاه، درباره انسان دارد، تا زمینه قضاوت در خصوص موفقیت و عدم موفقیت آن فراهم آید. اکنون این مسأله را با تکیه بر مکتب نورانی اسلام و چشمه جوشان اندیشه ناب امام خمینی علیه السلام مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در اندیشه اسلامی، خداوند، کمال علی‌الاطلاق بوده؛ همه موجودات؛ از جمله انسان، از طریق افاضة الهی به خلعت زیبای وجود و کمال آراسته می‌گردند. لذا توجه حضرت باری تعالی به موجودات، بیانگر موقعیت آنها در نگاه خداوندی است و از همین رهگذر، اعتقاد به مراتب وجودی عالم امکان، تبیین پذیر است. و از آنجا که در اندیشه اسلامی، حضرت احدیت توجهی خاص و متفاوت از سایر موجودات، به انسان دارد، لذا او از ارجمندی و عظمت فوق العاده‌ای برخوردار است. بلندی مقام و عظمت انسان نسبت به سایر مخلوقات را، می‌توان در آیات فراوانی از قرآن - که بیانگر نگاه انسان‌شناختی اسلام است - مشاهده کرد.

منبع معرفت بخش در اندیشه امام خمینی (ره)

در دیدگاه اومانیستی، تنها منبع معرفت بخش، طبیعت و فاعل شناسایی و ملاک معرفت، انسان است. انسان، ملاک و معیار همه چیز است و تنها چیزی وجود دارد که با عقل جزئی و تجربت اندیش تأیید شود، از این روی اموری چون وحی و آموزه‌های دینی، به دلیل آن که قابل تأیید توسط عقل طبیعی و تجربی نیستند، منبع معرفت بخش به حساب نمی‌آیند و انسان، در کشف حقیقت، باید بر فهم خویش، تکیه کند.

اما در نگاه معرفتی اسلام، با حفظ ارزش‌های انسانی و ابزار معرفتی موجود در انسان؛ از قبیل حس و عقل آن‌هم نه عقلی که فقط در حیطة تألیف و ترکیب منطقی محسوسات و جزئیات نظر می‌دهد؛ بلکه مهم‌تر از آن، عقل کلی (intellect) که می‌تواند نسبت به ماوراء حس و طبیعت نیز، حکم صادر کند، بر منبع معرفت بخش والائری به نام وحی و آموزه‌های آسمانی، تأکید دارد و ابزار پیشین را در شناخت حقیقت، کافی نمی‌بیند؛ زیرا نتیجه آنها دستیابی به علومی اندک است. ﴿وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا﴾ (اسراء: ۸۵) بنابراین دستیابی به عمده معارف نه در سایه ادراک عقل و حس، که صرفاً در پرتو تعالیم آسمانی و از طریق انزال کتب و ارسال رسل میسر است.

روایات نیز در این باب فراوان است که به یک نمونه اشاره می‌شود. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف نظر داشته باشند، جز آن که برای آن در کتاب خدا، ریشه و بنیادی است، ولی عقل‌های مردم به آن قد نمی‌دهد (نمی‌فهمند).» (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۸، ح ۲۶).

بدیهی است چنین حدیث نورانی، دلیل واضح و برهان قاطعی است بر آن که در کسب معارف و حقایق، طریق حقیقی در مراجعت به وحی و عدم اتکاء به عقل بشری است که از درک معارف و حیانی عاجز است.

امام خمینی (ره) با تأکید بر این که تنها منبع معرفت بخش اصیل وحی است می‌فرماید:

«در آیات شریفه اول سوره مبارکه «حدید» دقایقی است از توحید، و معارف





جليله‌ايست از اسرار الهيّت و تجريد، که در هيچ يک از مسفورات الهيّه و صحف اهل معرفت و اصحاب قلوب نظير ندارد. و اگر براي صدق نبوت و کمال شريعت حضرت نبیّ ختمی جز آن آیات نبود، براي اهل نظر و معرفت هم آنها کفايت می‌کرد. و بالاترين شاهد بر اينکه اين معارف از حوصله بشر خارج و از حيطه فکر انسانی بيرون است، آن است که تا قبل از نزول اين آیات شريفه و امثال آن، از معارفی که قرآن شامل است، در بشر سابقه‌ای از اين قسم معارف نبوده و راهی به اين سراير نداشتند. اکنون کتب و صحف اعظم فلاسفه عالم، با آن که علومشان نيز از سرچشمه وحی الهی است، موجود است، که شايد بالاتر و لطيفترين آنها کتاب شريف اثولوجيا تصنيف گرانمايه فيلسوف عظيم الشأن و حکيم بزرگوار، ارسطاطاليس، است که اعظم حکما مثل شيخ الرئيس ابو علی سينا، اعجوبه دهر و نادره زمان، سر خضوع و کوچکی در پيشگاه او زمين گذاشتند، و از رشحات فکر او منطق و تنظيم قواعد آن است، و به همين جهت او را «معلم اول» گویند، و شيخ الرئيس فرمايد که از زمانی که آن بزرگ قواعد منطق را تنظيم نموده، احدي نتوانسته به یکی از قواعد او خدشه‌ای کند يا زيادتی تأسيس کند، با همه وصف، با آن که آن کتاب شريف را براي معرفه الربوبيه تأسيس و تقنين فرموده، ببينيد از اول تا آخر آن کتاب شريف براي معرفه مقام ربوبيت مثل اين کریمه شريفه اول سوره «حديد» يا نزديک به مفاد آن يا چیزی که بویی از اين سر بزرگ توحيد داشته باشد، دارد؟ و آن قول خدای تعالی است: ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حديد: ۳). و يا آن که شبیه اين قول در تمام اقوال آنها هست: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حديد: ۴) اکنون، اقوام متعمقون و اصحاب نظر و معرفت می‌دانند چه اسراری در اين آیات است، و خدای تعالی به چه کلام شريفی و سر بزرگی آخر زمانی‌ها را تشریف داده و به آنها منت نهاده. هر کس رجوع کند به معارفی که در ادیان عالم و نزد فلاسفه بزرگ هر دين رايج است و مقایسه کند در معارف مبدأ و معاد با معارفی که در دين حنيف اسلام و نزد حکماء بزرگ اسلامی و عرفاء شامخ اين ملت است، درست تصديق می‌کند که اين معارف از نور معارف قرآن شريف و احاديث نبیّ ختمی و اهل بيت او عليهم السلام است که از سرچشمه نور قرآن استفاده و اصطلا نموده‌اند» (موسوی خمینی رحمته الله، ۱۳۷۸، ص ۳۰۱-۳۰۴).

امام خمینی (ره) و مبدأ ارزش‌های اخلاقی

در تفکر اومانیستی، مبدأ اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، انسان است؛ بدین معنا که آنچه رفتارهای اخلاقی را می‌سازد، امیال و خواسته‌های انسان است و چنانچه رفتاری در تلائم با میل‌ها و خواسته‌های انسان و نفس انسانی باشد، رفتاری خوب قلمداد شده و اگر بر خلاف آنها باشد به‌عنوان رفتار اخلاقی بد تلقی می‌گردد و نهایتاً هیچ‌گونه مبدأ غیرانسانی را در این امر دخیل نمی‌داند.

چنین تفکری، در نگرش اخلاقی اسلام، کاملاً مردود است؛ زیرا از نظرگاه اسلام، «جهان را صاحبی باشد خدا نام» که در دو حوزه تکوینی و تشریعی، محوریت و اصالت با او است و در این امر کسی را توان دخالت نیست. ارزش‌های اخلاقی، در حوزه نظام تشریعی، قرار دارد. از طرفی، خلقت جهان، به حکم قرآن، باطل نبوده. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (ص: ۲۷) و ما زمین و آسمان و هر آنچه را که در بین آنها است، باطل خلق نکردیم. و براساس حکمت خداوندی و هدفمندی به سوی کمال مطلق خلق شده است. از آنجا که انسان، جزئی از این جهان است، اولاً: چاره‌ای جز ارتباط با آن ندارد و ثانیاً: نمی‌تواند از نظام اتقن حاکم بر جهان، سر باز زند و بر امری خارج از نظام حکیمانه خداوندی اعتماد کند؛ زیرا چنین اعتمادی از عقبه اطمینان بخشی نسبت به نتایج حاصله، برخوردار نیست. از این رو، در کیفیت ترابط با جهان، نیازمند رفتارهای اخلاقی و نتیجه‌بخش از منبع فیض خداوندی است. ضمن آن که اعتقاد به معاد، در اندیشه اسلامی، انسان را بر آن می‌دارد تا در نوع ارتباطش با عالم خارج و نیز نحوه رفتارش با هم‌نوعان، امیال و نفسانیات خویش را ملاک رفتارهای اخلاقی قرار ندهد و به منظور تحصیل سعادت ابدی و رضوان الهی و نیز دفع ضرر محتمل، مبدأ ارزش‌های اخلاقی را خدا دانسته و از هدایت‌های دینی، در این راستا، استمداد بطلبد.

امام خمینی (ره)، تفاوت جوهری و اساسی دین اسلام و مکاتب مادی ازجمله اومانیسم را در تربیت انسان و رساندن او به سعادت می‌داند؛ و آن هم بدان جهت است که مبدأ ارزش‌های اخلاقی را مبدأ علی‌الاطلاق و حضرت رب‌الارباب می‌داند که کمال اخلاقی انسان در گرو پیروی از اصولی است که از سوی مبدأ متعال در حوزه





تشریع برای هدایت انسان نهادینه شده است.

اما مکاتب مادی، که مبدأ ارزش‌های اخلاقی را جز ماده و یا انسان، چیزی دیگر نمی‌دانند انسان را از عالم نور و حقیقت غیرمادی دور کرده و به سوی ماده می‌کشاند و بدین سبب او را گمراه می‌نمایند اما مکاتب توحیدی؛ خصوصاً اسلام، با زدودن حجاب ماده از انسان، در پی ارتقای او به عالم معنویات هستند. ایشان می‌فرمایند: «تمام مکتب‌هایی که مکتب غیرتوحیدی هستند، مکتب‌های مادی هستند و این مکتب‌های مادی، یا مردم را از عالم نور بر می‌گردانند به سوی عالم ظلمت و دعوت می‌کنند به مادی‌گری و ماده، و از عالم نور منصرف و منحرفشان می‌کنند... لکن مکتب‌های توحیدی - که در رأس آنها مکتب اسلام است، - در عین حال که به مادیات و با مادیات سروکار دارند لکن مقصد این است که مردم را طوری تربیت کنند که مادیات، حجاب آن‌ها، برای معنویات نباشد» (موسوی خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۲۸۸).

و در فرازی دیگر در این خصوص می‌فرمایند: «اصلاً انسان مطرح نیست پیش آنها. حق و حقوق انسان اصلاً مطرح نیست در این جوامعی که طرفدار حقوق بشرند. ابداً حقوق بشر مطرح نیست» (موسوی خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۳).

در بینش اسلامی و اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه، انسان، در عین برخورداری از کرامت‌های والای انسانی، نقاط ضعفی نیز دارد. چنان‌که در قرآن کریم به مواردی اشاره شده است؛ از جمله «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات: ۶) انسان نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج: ۱۹) انسان به تحقیق کم طاقت آفریده شده است؛ هرگاه شری به او اصابت کند، جزع و بی‌تابی می‌کند و هرگاه خیری به او رسد، مانع دیگری می‌شود به استثنای نمازگزاران. و نیز «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴) انسان همانا ستمگر و ناسپاس است و نیز «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً» (انسان: ۳) ما راه راست را به انسان نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد یا ناسپاسی کند. اجباری در شاکر بودن یا کفور بودن او نیست؛ زیرا انسان مختار است. «آن اختیاری که اومانیست‌ها خیلی روی آن شعار دادند، مورد

توجه قرآن کریم است.» (روزنامه کیهان، مصاحبه و مقاله «اسلام و اومانیسم»، ۱۳۸۴/۲/۲۴)

حال سخن این است که آیا انسان با داشتن نقاط ضعف و نقصان فراوان، می‌تواند مبانی اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را بر اساس امیال و خواسته‌های خود و بدون استمداد از آموزه‌های وحیانی بسازد (آن چنان که اومانیست‌ها معتقدند؟) و در این صورت، چیزی به نام ارزش اخلاقی - که برای همه افراد بشر قابل اعتماد و استناد باشد - وجود خواهد داشت؟!

در دیدگاه اسلامی، انسان و امیال انسانی، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را نمی‌سازد؛ بلکه مبدأ ارزش‌های اخلاقی و انسانی، منحصرأ حضرت باری تعالی است که در حوزه تشریع به واسطه پیامبران به انسان ابلاغ می‌گردد، هر چند فطرت و عقل نیز از درک برخی از ارزش‌های اخلاقی بهره‌مندند. اما مقتضای عقلی آیات و روایات آن است که انسان در مرحله رفتار و عمل، به اخلاق الهی و ارزش‌های اخلاقی صادره از سوی او، سر تسلیم فرود آورد؛ زیرا ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۲۱۶)؛ چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است، و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آن که شر شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید.

از دیدگاه امام خمینی (ره) مبدأ ارزش‌های اخلاقی وحی است که باید آنها را از لسان مبارک انبیاء عظام آموخت. ایشان در این خصوص می‌فرمایند: «راه انبیا ارزشها را طور دیگری می‌داند. انسان را صاحب ارزش می‌داند و ارزشش را به حیوان نمی‌داند، به جماد نمی‌داند، به دارایی نمی‌داند؛ به آن چیزهایی که در باطن خودش هست می‌داند، به علم می‌داند، به تقوا می‌داند، به مکارم اخلاق می‌داند. و این قشر از جمعیت بشر تمام ارزشها را به غیر آن چیزی که انبیا می‌داند، می‌دانند. خداوند ان شاء الله، ما و شما را موفق کند که به ارزشهای انبیا توجه کنیم؛ و ما دنبال انبیا و در خط آنها باشیم؛ و از ارزشهای دنیایی که بر خلاف سیره انبیاست، پرهیز کنیم؛ دنیایی را بخواهیم که ارزشش [را] انبیا دادند؛ خدمتی را بخواهیم که ارزشش را تقوا و علم داده است ان شاء الله.» (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ج ۱۷، ص ۱۸۸).





امام خمینی رحمته الله علیه، میزان ارزش در مکاتب توحیدی را علم و تقوا دانسته و می‌فرماید: «در لسان انبیا و در لسان اولیای خدا و در رأس آنها، قرآن کریم و رسول اکرم صلی الله علیه و آله، ارزش به علم و تقواست. میزان، ارزش این دو خاصه است: علم و تقوا توأماً. علم تنها ارزش ندارد یا ضعیف است ارزشش. تقوای تنها یا ارزش ندارد یا ضعیف است ارزشش... در لسان قرآن، از «علم» در لسان قرآن بسیار تمجید شده است، لکن در کنارش تقوا. علم تنها فایده ندارد برای انسان، مگر همان روی موازین طبیعت و تقوا هم بدون علم انسان را نمی‌رساند به کمال» (موسوی خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰، ج ۱۷، ص ۱۸۵).

امام خمینی رحمته الله علیه و کرامت انسانی

دیدگاه عالمان و اندیشمندان اسلامی در باره انسان، براساس اندیشه اسلامی، و با بهره‌گیری از قرآن و روایات، و در قالب دفاع از مبانی و معارف دینی (تبیین، تثبیت و نیز دفع و رفع شبهات وارده از سوی داعیه داران انسان پرستی در جهان) مطرح و ارائه شده است. امام خمینی رحمته الله علیه یکی از مصادیق بارز کسانی است که تفکر اسلامی را احیا و معارف و آموزه‌های دینی را تبیین کرد. استفاده از دیدگاه‌های ایشان، در باب انسان و حقیقت انسانیت می‌تواند ما را در این خصوص به سرمنزل مقصود برساند.

انسان موجود دو بعدی

امام خمینی رحمته الله علیه ضمن تأکید بر انحراف تفکر دنیای مدرن و اومانیزم، مبنی بر مادی بودن جهان و انسان و عدم وجود حیث معنوی انسان، که خود در تعارض با کرامت انسانی است، می‌فرماید:

شما یک موجود مادی نیستید - [به قول] آن‌هایی که انسان را یک موجود مادی می‌دانند، انسان را مثل سایر حیوانات می‌دانند، - شما یک موجودی هستید که هم جهات مادیت دارید و بالاتر، جهت معنویت. شما دارای یک نفس قدوسی هستید ... مردن انسان، انسان طاهر، اول زندگی انسانی اوست. این‌جا زندگی حیوانی است، زندگی محدود است. آن زندگی زندگانی غیرمحدوده، مال یک عالم غیرمحدود است (موسوی خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۱۰ - ۳۱۱).

و در باب توجه به معنویت انسانی می‌فرماید:
میزان در انسانیت، معنویت انسان است، کوشش کنید که خودتان را با محتوا کنید،
معنویت در خودتان ایجاد کنید (همان، ج ۸، ص ۴۶۲).

افول کرامت انسانی ره آورد مکاتب بشری

از نظر امام خمینی (ره)، مکاتب بشری انسان محور، به دنبال مقاصد دنیوی انسان هستند و نه اصلاح امر واقعی او و روح او؛ و همین موجب فاصله گرفتن انسان از کرامت انسانی است. ولی آنچه در ادیان الهی و دستورالعمل پیامبران آمده است، در راستای سعادت ابدی انسان و تعالی وجودی او است. ایشان می‌فرماید:

قانون دانان دنیا، هدفی که از قانون‌های نوعی دارند، این است که عالم منظم باشد و سلطنتشان دچار هرج و مرج نباشد ولی برای زندگی شخصی اشخاص و انسانیتشان دلسوزی ندارند که شخصیت هر فردی چگونه استقامت و صفا و کمال داشته باشد. ولی انبیاء، طالب سعادت ذاتی بشر؛ اعم از سعادت فردی و اجتماعی و سعادت دنیایی و آخرتی می‌باشند و در هر فعلی از افعال پا و دست و زبان، تا حدی که ممکن باشد که به اینها خدایی بودن را تلقین کنند، تلقین کرده و می‌کنند، بلکه جلوتر از انعقاد نطفه، سعادت بشر را در نظر داشته‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۴۵ - ۳۴۶).

در نظر امام خمینی (ره)، انسان تربیت شده غربی، از انسانیت خلع شده است و غرب، انسانی را تربیت کرده است که طعم حقیقت انسانیت را هیچ‌گاه نخواهد چشید. ایشان، در این خصوص، می‌فرماید:

«تربیت غرب، انسان را از انسانیت خودش خلع کرده، به جای او یک حیوان آدمکش گذاشته است!... غرب، حیوان بار می‌آورد؛ آن هم نه حیوان آرام؛ یک حیوان وحشی، آدمکش، آدمخوار. پیشرفت، پیشرفت انسانی نیست، پیشرفت حیوانی است» (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۹۵).

آری غرب اومانستی، با انکار بعد معنوی انسان و غفلت از این حقیقت خدادادی، از انسان، ابزاری مکانیکی ساخته است که جز به یک سری تحرکات بی‌روح، مشغول نیست. امام خمینی (ره)، در این زمینه، می‌فرماید:

«در دنیای امروز که گفته می‌شود، دنیای صنعت است، رهبران فکری می‌خواهند



جامعه بشری را نظیر یک کارخانه بزرگ صنعتی اداره کنند، در حالی که جامعه‌ها، از انسان‌ها تشکیل شده است که دارای بعد معنوی و روح عرفانی است (همان، ج ۵، ص ۴۱۰). آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء علیهم‌السلام و مجاهدت و مکاشفت کمال اولیاء علیهم‌السلام است، آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسانی لاهوتی، الهی، ربانی، روحانی شود و افق کثرت به افق وحدت متصل شود و آخر و اول پیوند به هم شود و این کمال حقیقت معرفت است» (موسوی خمینی رحمته‌الله، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷ - ۲۹۸).

جمع‌بندی

نتیجه‌ای که از مطالب مطرح شده به دست می‌آید آن است که از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله انسان در عین این که صاحب مقام کرامت است، اما رسیدن به سعادت ابدی از طریق بندگی خدا و اعتقاد به این که او خالق هستی و مبدأ عالم امکان است؛ مرجع معارف و ارزش‌های اخلاقی حضرت رب الارباب است که از طریق آموزه‌های وحیانی و بوسیله پیامبران به انسان ابلاغ گردیده است. تنها در سایه سار همین تفسیر از هستی و انسان است که مفهوم کرامت برای انسان معنا پیدا می‌کند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آربلاستر، آنتونی، *لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، ۱۳۹۱.
۲. آریانپور کاشانی، عباس، *فرهنگ کامل انگلیسی فارسی*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۳. آیت الله زاده کاشانی، سیدمرتضی، *مجمع اللغات (ترجمه و تنظیم بخش فارسی)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳.
۴. اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
۵. بورکهارت، یاکوب، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، [بی جا]: طرح نو، ۱۳۷۶.
۶. بیات، عبدالرسول، *فرهنگ واژه ها*، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ، ۱۳۸۱.
۷. پی تیر، آندره، *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۸. توکلی، غلامحسین، *مقاله اومانیزم سکولار و حقوق انسان*، روزنامه ایران، دی ماه، ۱۳۸۲.
۹. حرانی، حسن، *تحف العقول عن آل الرسول*، ترجمه محمدباقر کمره ای، چاپ هفتم، [بی جا]: کتابچی، ۱۳۷۹.
۱۰. داوری، رضا، *عصر اتویی*، [بی جا]: حکمت، ۱۳۵۶.
۱۱. دیویس، تونی، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، ۱۳۷۸.
۱۲. زرشناس، شهرام، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۱.
۱۳. سارتر، ژان پل، *اگزیتانیسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مروارید، [بی تا].
۱۴. صانع پور، مریم، *خدا و دین در رویکردی اومانیزستی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.





۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۶. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۹۵ق.
۱۷. علی بابایی، غلامرضا، *فرهنگ علوم سیاسی*، [بی‌جا]: آشیان، ۱۳۸۲.
۱۸. الفیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
۱۹. کالین، براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطروس میکائیلان، [بی‌جا]: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌البيت علیه السلام، [بی‌تا].
۲۱. مصاحب، عبدالحسین، *دائرة المعارف فارسی*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ یازدهم، [بی‌جا]: صدرا، ۱۳۸۳.
۲۳. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*؛ تهران: اسلام، ۱۳۷۹.
۲۴. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۲۵. موسوی خمینی رحمته الله علیه، سیدروح‌الله، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸.
۲۶. _____، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۷.
۲۷. _____، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰.
۲۸. ولتر، اسنيس، *دين و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، [بی‌جا]: حکمت، ۱۳۷۷.

نشریات

۱. روزنامه ایران، مقاله «*اومانيسم سکولار و حقوق انسان*»، ۱۳۸۲/۱۰/۳۰، شماره ۲۷۰۳.
۲. روزنامه کیهان، مصاحبه و مقاله «*اسلام و اومانيسم*»، ۱۳۸۴/۲/۲۴.
۳. ماهنامه موعود، مقاله «*بازخوانی اومانيسم*»، تیرماه ۱۳۸۵، شماره ۶۳.

بررسی و نقد شبهه انکار اعجاز بلاغی قرآن با ادعای جهان شمولی قرآن کریم

سید محمد موسوی مقدم*

چکیده

«قرآن کریم» به عنوان معجزه پیامبر اکرم ﷺ همواره مورد توجه صاحبان اندیشه بوده است. اندیشه‌هایی که نتوانسته‌اند حقانیت قرآن را برتابند، درصدد برآمده‌اند اصالت و حیانی آن را مورد خدشه قرار دهند. بر این اساس، برخی تلاش کرده‌اند با اثبات وجود برخی مطالب غیرضرور و یا تکراری و نیز عدم بیان مسائل اساسی، جامعیت قرآن را متزلزل کنند و در نهایت از اعتبار اعجاز بلاغی آن فروبکاهند. منشأ چنین دیدگاهی عمدتاً در عدم توجه به هدف نزول قرآن، همسان‌انگاری قرآن با سایر کتاب‌ها در شاخصه‌های یک کتاب معمول، تحلیل نادرست شاخصه جهان شمولی قرآن، عدم توجه به جایگاه تبیینی رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام، به عنوان «عدل قرآن» قرار دارد. این تحقیق ضمن احصای پیش‌فرض‌ها و مبانی شبهه و تحلیل و بررسی آن، به تبیین مصادیق و نمونه‌هایی می‌پردازد که در ذیل شبهه از سوی صاحب شبهه مطرح شده است.

واژگان کلیدی: اعجاز، بلاغت، جامعیت، قرآن.

بیان مسئله

خداوند متعال وعده داده است که قرآن همواره از هرگونه گزند و نادرستی مصون خواهد ماند: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ۴۲)؛ «و به راستی که آن کتابی ارجمند است. از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید. وحی [نامه] ای است از حکیمی ستوده [صفات]». این وعده الهی تحقق یافته است و قرآن در گستره تاریخ از ابتدای نزول تاکنون دستخوش هیچ‌گونه تغییری نشده و اصالت و حیانی آن حفظ شده است. این کتاب همواره از سوی صاحبان فکر و اندیشه، بررسی مؤیدانه و یا نقادانه شده است. از جمله این تلاش‌ها تألیف کتابی به عنوان «نقد قرآن» توسط شخصی به نام «دکتر سها» است که این کتاب در فضای مجازی منتشر شده است. مؤلف این کتاب در پی اثبات این مطلب است که قرآن کتاب خدا نبوده و ساخته دست بشر است. وی در نهایت، همه کتاب‌های آسمانی و ادیان الهی را تخطئه می‌کند و وحی از سوی خدا به بشر را منکر می‌شود (سها، ۱۳۹۱، ص ۸۵۴).

از جمله مسائلی که وی مطرح کرده، مطابقت نداشتن اعجاز بلاغی قرآن با جهان شمولی و عدم تناسب با تمامی نیازهای انسان در طول تاریخ است؛ با این توضیح که قرآن بر اساس تأکید خود و باور مسلمانان، جهان شمول و متضمن همه علوم مورد نیاز انسان‌ها است. بدین جهت، از آن به عنوان کتابی بلیغ نام برده می‌شود؛ زیرا به دلیل برخورداری آن از تمامی علوم، مقتضای حال مخاطبان در تمامی زمان‌ها است. مؤلف در ادامه بیان می‌کند که چنین ادعایی از سوی قرآن و مسلمانان با مراجعه به خود قرآن و بررسی محتوای آن دچار تزلزل شده و نسبت به صداقت قرآن و باور مسلمان‌ها تردید پیدا می‌شود؛ زیرا در قرآن مطالب غیرمفید و بی‌خاصیت به لحاظ معرفتی وجود دارد که فقدان آنها در بنیان معرفتی انسان هیچ تزلزلی ایجاد نمی‌کند. از طرفی بسیاری از علوم موجود و علمی که در آینده خواهد آمد، در آن وجود ندارد و به آن اشاره‌ای نشده است. همچنین بسیاری از مطالب مورد نیاز، نظیر تعیین سرنوشت جامعه اسلامی بعد از وفات حضرت رسول ﷺ، در قرآن نیامده است که خود، عامل بسیاری از تنش‌ها و اختلافات در بین جامعه مسلمین گردید. علاوه بر این مسائل،



بسیاری از مطالب قرآن در آیات مختلف، عین هم و یا به لحاظ محتوایی تکرار شده است. حال کتابی که راهنمایی بشر را تا قیامت ادعا دارد، نه تنها بسیاری از علوم و معارف مورد نیاز بشر را در خود ندارد؛ بلکه اکثر مطالبی که در آن جمع شده، تکراری و کم‌خاصیت است! اگر خدای قرآن، که علی‌الفرض، عالم و قادر مطلق است، می‌توانست بندگان خود را از آنچه به آن نیاز دارند، آگاه کند؛ چرا چنین نکرده و آنان را از دیدگاه‌های خود آگاه نکرده است؟!

با لحاظ این شبهه و دیگر شبهه‌های مطرح از صاحب آن، چنین به دست می‌آید که هدف اصلی، ایجاد خدشه و تردید در انتساب قرآن به خداوند و اثبات بشری بودن آن است. در حقیقت، یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های مؤلف، الهی نبودن قرآن است. تمامی تلاش او بر این قرار گرفته است که با استناد به مطالب خود قرآن و یا کم‌اهمیت جلوه دادن برخی از محتوای آن و یا با طرح ادعای فقدان مطالب مهم و مورد نیاز انسان در آن، به هدف خود، مبنی بر الهی نبودن قرآن دست یافته و در نهایت، قرآن را کتابی نه از سوی خداوند، بلکه از ناحیه خود رسول خدا ﷺ عنوان سازد. با لحاظ پیش‌فرض مذکور، شبهه مورد بحث در این مقاله از محورهای مختلفی تشکیل شده است که صاحب آن با استناد به هر کدام از محورها و ارائه تحلیل خود از آنها سعی کرده است مدعای خود را اثبات کند. سیر اثبات این معنا از منظر مؤلف به این شکل است که ابتدا اعجاز بلاغی قرآن را خدشه‌دار می‌سازد و سپس به الهی نبودن قرآن رأی می‌دهد؛ زیرا بین این دو، نوعی رابطه مستقیم وجود دارد و اعجاز بلاغی قرآن از وحیانی بودن آن نشأت می‌گیرد؛ با این توضیح که یکی از ابعاد اعجاز قرآن که از آغاز نزول تاکنون مطرح بوده، «اعجاز بیانی» یا به تعبیر دیگر «اعجاز در فصاحت و بلاغت» است. ابعاد دیگر اعجاز قرآن، همچون «اعجاز علمی» و «اعجاز تشریعی» از حقایقی است که در بستر زمان و بر اثر رشد فکر و اندیشه بشر کشف شده است؛ اما آنچه از آغاز تاکنون همه اهل فن بر آن اتفاق داشته و شاید همین بعد محور اصلی تحدی قرآن در زمان نزول بوده؛ اعجاز بیانی و بلاغی است.

مقصد نهایی نگاشته‌های مؤلف، یعنی اثبات غیروحیانی بودن قرآن، مقوله جدیدی نیست، بلکه پیشینه‌ای به درازای نزول قرآن دارد؛ زیرا مخالفان قرآن از همان ابتدای نزول قرآن، چنین رویکردی را برگزیده و قرآن را ساخته و پرداخته دست بشر و نه





خداوند می‌دانستند. گزارش‌های قرآن از این امر در آیات مختلف، گواه بر مطلب مذکور است. همین امر سبب شده است همواره یکی از محورهای مورد مطالعه و پژوهش قرآن پژوهان، تبیین جوانب مختلف آن قرار بگیرد. لذا به دلیل رعایت اختصار در این مقاله بدان مسئله پرداخته نشده و فقط محورهای اصلی شبهه مذکور پاسخ داده خواهد شد. مهمترین این محورها عبارتند از:

• اعجاز بلاغی قرآن، به معنای جهان شمولی و متناسب بودن آن با تمامی نیازهای بشر؛

• انتظار از قرآن در اشمال آن بر تمامی علوم؛

• متعرض نشدن قرآن به برخی مطالب مورد نیاز جامعه اسلامی، نظیر خلافت رسول خدا ﷺ؛

• وجود مطالب غیر مفید و بی خاصیت در قرآن به لحاظ معرفتی؛

• وجود آیات مشابه و یا تکراری در قرآن.

قبل از پرداختن به محورهای اصلی شبهه و نقدهای وارد بر آن، مفهوم «جامعیت قرآن» بیان می‌شود:

مقصود از جامعیت قرآن، «شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه‌های آن نسبت به همه شئون زندگی بشر در تمامی دوران و اعصار است (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳). بنابراین مقصود از جامعیت قرآن، اشمال قرآنی بر تمامی علوم و معارف مورد نیاز انسان در مسیر هدایت و تربیت، برای تمامی انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. بنابراین قرآن، کتاب هدایت بشر به سوی سعادت دنیا و آخرت و حاوی مطالب متنوعی است که برای هدایت همه جانبه انسان لازم بوده و به هر موضوع تا بدان پایه پرداخته که مقتضای حکمت و مورد نیاز واقعی انسان است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۰۲).

۱. اعجاز بلاغی، به معنای جهان شمولی و متناسب بودن آن با تمامی نیازهای بشر

قرآن «معجزه» پیامبر اکرم ﷺ است. تعبیر «معجزه» در قرآن به کار نرفته و تعبیری نظیر بینه، آیه، برهان و سلطان ناظر به آن است؛ زیرا کارهای پیامبران در درجه نخست به منظور ناتوان ساختن مخالفان آنها عرضه نگشت تا تعبیری چون «معجزه»، یعنی «امر ناتوان کننده» بر آن صادق باشد؛ بلکه هدف از ارائه معجزات پیامبران،

عرضه نشانه‌هایی برای اثبات حقانیت آنان و قانع ساختن مردم، به‌ویژه حقیقت‌جویان بوده است. اما سؤال اساسی در مورد اعجاز قرآن این است که این کتاب از چه بُعدی معجزه است. برخی از دانشمندان تا ده وجه برای اعجاز قرآن ذکر کرده‌اند (رک: معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۸ - ۳۰). در میان این وجوه، «فصاحت» و «بلاغت» قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و دانشمندان اسلامی، به‌ویژه علمای بلاغت، آن را مورد توجه ویژه قرار داده‌اند.

تاریخ بیانگر آن است که نزول قرآن در جامعه عصر نزول واکنش‌های متفاوتی را از سوی افراد موجب شده است. مخاطبان عصر نزول از استوانه‌های شعر و ادب بوده و آثار به جای مانده از آنان و نیز گزارش‌های تاریخی از محافل شعری و وجه سخنوری‌شان گواه این مطلب است. از این رو، وقتی با کلام الهی مواجه شدند، با وجود مخالفت با رسول خدا ﷺ، نتوانستند تصدیق قلبی و اعتراف خود را به بلندای سخن وحی پنهان کنند. ماجرای استماع مخفیانه سه تن از بزرگان قریش در سه شب متوالی (ابن هشام، [بی‌تا]، ص ۳۳۷) و یا استعجاب و شگفت زدگی ولید بن مغیره که خود از کارشناسان ادبی آن عصر بود و توصیف قرآن به فوق کلام بشر و جن از سوی او؛ از جمله مؤیدات تاریخی مطلب مذکور است (رک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۵۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۷۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۰، ص ۲۰۱ و حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۴۵۵).

هنگام سخن از اعجاز بلاغی قرآن، بایستی به دو مسئله اساسی توجه کرد: نخست، تمرکز وجه اعجاز بلاغی قرآن بر جنبه فصاحت و بلاغت آن از منظر جنس سخن و کلام است و دانشمندانی که از اعجاز بلاغی در طول تاریخ سخن گفته‌اند، عمدتاً از این زاویه به تبیین آن پرداخته‌اند. دانش بلاغت از زمره دانش‌های کاربردی به شمار می‌رود که هدف از آن، مزیت بخشیدن به سخن و یا مصونیت سخن از اشتباهات غیر دستوری است که گاه به شیوه بیان معانی و گاه به شیوه هماهنگی سخن با موقعیت بیان آن و گاه به شیوه گزینش کلمات مربوط می‌شود. این سه شاخه به ترتیب در دانش‌های بیان، معانی و بدیع بحث می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵ و حاجی خلیفه، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳). صرف نظر کردن از ساختارهای گوناگون زبان و راندن کلام در ساختاری مشخص و محدود بدون توجه به اقتضائات و موقعیت‌های مناسب؛ از عوامل اخلاف





کننده در بلاغت کلام است. از آنجا که قرآن کلام خداست و به همه حالات بشر و موقعیت‌های مناسب سخن واقف است؛ نهایت بلاغت را می‌توان در آن دید. از این رو، وقتی گفته می‌شود قرآن دارای اعجاز بلاغی است، با لحاظ همین بُعد ساختاری کلام است؛ یعنی هرچند قرآن اسلوب بیانی مردم عرب را در تبیین حقایق خود برگزیده و از اسلوب و ساختارهایی آشنا برای رساندن بخشی از معانی، لطایف و دقایق خود بهره گرفته است؛ به‌رغم همانندی در اسلوب بلاغی و توانایی عرب جاهلی در فنون ادبی، فصاحت و بلاغت قرآن به گونه‌ای است که در عصر نزول، آوردن یک سوره، نظیر سوره‌های قرآن (حتی سوره‌های کوچک) برای بشر میسر نگردید و این عجز تاکنون پابرجاست.

این نحو اعجاز در حیطه کلام و ساختارهای گوناگون آن با در نظر داشتن موقعیت‌های متناسب مخاطب است و نمی‌توان رسایی و گویایی پیام قرآن را به سایر عرصه‌ها، ازجمله رشد علمی انسان در طول تاریخ ناظر دانست و چنین نتیجه گرفت که چون مطالب قرآن با تحولات انسانی همگام نیست؛ پس، از اعجاز بلاغی نیز برخوردار نخواهد بود؛ بلکه اعجاز بلاغی آن با همان معنای یاد شده پابرجا بوده و سخنوران و ادیبان در طول تاریخ از آوردن همانند آن عاجز مانده‌اند که اگر این‌گونه نبود و هم‌اوردی برای آن یافت می‌شد، قرآن را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. بنابراین می‌توان چنین مطرح کرد که قرآن از منظر اعجاز بلاغی (با معنای یاد شده) از ویژگی جهان شمولی برخوردار است.

مسئله دوم این است که وجه اعجاز قرآن به اعجاز بلاغی آن منحصر نیست و وجوه دیگری نیز برای آن برشمرده‌اند. عدم اختلاف در آیات قرآن، اعجاز تشریعی و تعلیم هدایتی و معارفی، ازجمله این وجوه است. مضاف اینکه برخی از دانشمندان با توجه به برخی از آیات قرآن، منحصر ساختن اعجاز قرآن را به فصاحت و بلاغت برنتابیده و دامنه اعجاز را به غیر از آن برشمرده‌اند. بنابراین با صرف‌نظر از اشکال اول بر دیدگاه شبهه کننده در خصوص اعجاز بلاغی، باید یادآور شد که وجوه دیگر اعجاز در کنار فصاحت و بلاغت قرآن به گونه‌ای است که در انتساب این کتاب به خداوند و فراگیری دانستن آن هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد.

۲. انتظار از قرآن در اشمال آن بر تمامی علوم

یکی از مهم‌ترین مبانی مؤلف کتاب «نقد قرآن» که به پیدایش شبهه مورد بحث منجر شده است؛ انتظار از قرآن مبنی بر اشمال این کتاب بر تمامی علوم و اطلاعات مورد نیاز انسان است. وی براساس این پیش‌فرض بیان می‌کند که وجه بلاغت ادعایی و تناسب آن با مقتضای حال مخاطب در تمامی زمان‌ها، آن‌گاه صحیح خواهد بود که قرآن بر تمامی علوم و معارف مورد نیاز انسان مشتمل باشد؛ در غیر این‌صورت، نمی‌توان از آن به‌عنوان کتابی بلیغ نام برد. مراجعه مؤلف کتاب به قرآن و نیافتن بسیاری از علوم و اطلاعات مورد نیاز انسان در آن، موجب شده است چنین نتیجه بگیرد که چون قرآن، به بسیاری از علوم اشاره نکرده است (علمی که تا کنون کشف شده و علمی که در آینده کشف خواهد شد)؛ پس دارای اعجاز بلاغی نبوده و جهان‌شمولی آن دچار خدشه شده و وحیانی بودن آن محل تردید است.

یکی از ارکان شبهه اعجاز بلاغی قرآن که از سوی پردازنده شبهه مطرح شده؛ مغایرت اعجاز بلاغی قرآن با عدم اشاره آن به بسیاری از علوم است. بر مبنای این دیدگاه، ادعای اعجاز بلاغی قرآن بر مبنای جهان‌شمولی آن زمانی صحیح خواهد بود که قرآن دربردارنده بسیاری از علوم و اطلاعات مورد نیاز انسان در تمام زمان‌ها باشد؛ و طبعاً اگر اثبات شود که قرآن به این علوم اشاره‌ای نکرده است، معلوم خواهد شد که بلاغت قرآن بر مبنای جهان‌شمولی آن ادعایی گزاف است؛ زیرا با توجه به پیشرفت علوم و تغییر وضع حال مخاطب، لازم بود قرآن به اقتضای حال مخاطب سخن بگوید. در پاسخ به این دیدگاه بایستی با توجه به عناصر تشکیل دهنده آن، به چند مسئله اشاره شود:

۲-۱. تحلیلی بر نیازهای انسان و ارتباط آن با اعجاز بلاغی قرآن

برخی چنین استدلال کرده‌اند: «اسلام به حکم اینکه دین است؛ به ویژه که دین خاتم است و دستوراتش جنبه جاودانگی دارد، یک پدیده ثابت و لایتغیر است و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه است. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لایتغیر است، با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیال است، توافق و هماهنگی داشته باشند؟» (مطهری، [بی‌تا]، ج ۲۱، ص ۱۵). در پاسخ به این سؤال، مفهوم اقتضات زمان و تحولات انسانی رخ داده در بستر آن بایستی شناخته شود و دیدگاه





قرآن نسبت به آن تحولات را باید واکاوی کرد:

مفهوم اقتضای زمان به چند صورت تقریر می‌شود که باید دید کدام یک از آنها با بحث همسو و متناسب است و قابلیت پیگیری دارد:

تقریر نخست: انسان با هر پدیده جدید که زمان خواهان آن است، باید هماهنگ باشد. این تفسیر از اقتضائات زمان از دایره بحث ما بیرون است؛ زیرا نبودن، همیشه حق و منطقی بودن را در بر ندارد تا پیروی از آن به‌عنوان اصلی ارزشی و ضروری تلقی شود.

تقریر دوم: رویکرد زندگی انسان باید در هر زمانی با ذوق و سلیقه مردمان آن زمان متناسب باشد. این مفهوم نیز مورد بحث ما نمی‌باشد؛ زیرا وجود سلیقه و ذوق در میان مردم نشانه حق بودن و ضروری بودن پیروی از آنها نمی‌باشد؛ هر چند مورد پسند اکثریت باشد. علی‌علیه می‌فرماید: «لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقلّة أهله؛ هرگز به خاطر کمی نفرت از پیمودن راه هدایت وحشت نکنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹).

تقریر سوم: تقاضاها و نیازهای اصیل و بنیادی انسان در طول تاریخ ثابت است؛ ولی گونه‌های بروز آن و وسایل رسیدن به هدف و برطرف کردن آن نیازها متغیر می‌باشد. پیروی کردن از اقتضائات زمان، به معنای استفاده از وسائل معقول و مشروع برای رسیدن به آن نیازها و اهداف واقعی است. قرآن کریم امهات نیاز انسان در محدوده نیازهای واقعی او را به صورت کلی بیان داشته است و با توجه به جاودانگی و پایداری معارف و تعلیم بنیادی خود، برای هماهنگی و همخوانی و پاسخگویی به نیازهای متغیر تدابیری اندیشیده است. سه تدبیر و راهکار اساسی را در این زمینه می‌توان از قرآن الهام گرفت:

۱-۱-۲. سنت در کنار قرآن

ازجمله تدابیر قرآن برای سامان بخشی به امور فردی و اجتماعی انسان، توجه دادن انسان به «افراد» مشخص و معینی در جامعه است که زمینه را برای اجرایی شدن و تحقق دستورات الهی فراهم می‌گردانند. عدم توجه به جایگاه این افراد در تبیین قرآن و نیز عدم توجه به رهنمودهای آنان در مسائل اجتماعی، موجبات غافل شدن از بسیاری از معارف و نیز تعطیلی باب استنباط و اجتهاد را فراهم آورده و ممکن است به

قشری‌گرایی و ظاهرگرایی منجر بشود. آیات مختلف و متعددی در این زمینه وجود دارد که در اینجا به یک نمونه از این آیات اشاره می‌شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و رسول خدا و صاحبان امر از میان خود را نیز اطاعت کنید. پس اگر در چیزی کشاکش نمودید، پس آن را به خدا و رسولش برگردانید. اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید، چرا که آن بهتر و نیک فرجام‌تر است.

دستور به اطاعت از پیامبر ﷺ و اولی‌الامر، به معنای لزوم اطاعت و الگو گرفتن و درس آموزی قرآن و معارف الهی از ایشان است. اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی‌الامر، با عطف به اطاعت الله آمده است و این ظرافت، بیانگر ضرورت عصمت و نیز حوزه‌های اطاعت از آنان در تمامی امور، اعم از تشریع و سرپرستی حکومت است (طباطبایی ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۴۱۳؛ فخررازی، ۱۳۵۷ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴ و طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۰۰).

۲-۱-۲. هماهنگی دین با فطرت

یکی از اسرار جاودانگی قرآن و سنت (دین اسلام) ارائه عقاید و دستورات اخلاقی و احکام و مقررات حقوقی مطابق با فطرت و نیازهای اصیل و ثابت انسانی است. احکام و آموزه‌های قرآن و سنت با در نظر گرفتن فطرت بشری که همگانی، ثابت و دائمی است؛ پایه‌ریزی شده است. به گونه‌ای که تا «فطرت» وجود دارد، تعالیم دین و قرآن و سنت نیز جاری است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰)؛ «روی خود را متوجه آیین خالص پروردگاری کن. این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را برآن آفریده است. در آفرینش خدا دگرگونی نیست. این است دین و آیین محکم و استوار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند».

علی‌علیه‌السلام فرموده است: «فبعث فيهم رسله، و أنزل إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق





فطرته؛ خداوند رسولان خود را به سوی انسان‌ها فرستاد و پیامبران خود را یکی پس از دیگری مأموریت داد، تا وفای به پیمان فطرت را از ایشان بازخواست کنند (نهج البلاغه، خطبه اول).

۲-۱-۳. انعطاف پذیری احکام در پرتو اجتهاد

وجود چند اصل در قرآن و مجموعه معارف دین باعث شده است که اهل ایمان در رفتار دینی خود، هرگز با بن بست مواجه نشوند. برخی از آن اصول عبارتند از: ۱. حجیت عقل؛ ۲. رعایت ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مکلف در تعلق تکلیف به او؛ ۳. مبتنی شمرده شدن حلال‌ها و حرام‌ها بر محور مصالح و مفاسد واقعی؛ ۴. نفی قوانین طاقت‌فرسا و حرج‌آفرین و زیان‌بار؛ ۵. توجه به شرایط اضطراری و ضرورت‌های گریزناپذیر انسان در زندگی.

این اصول، در فضای تفکر دینی اهل ایمان فرصتی را گشوده است تا آنان با به کارگیری معرفت دینی و فقاقت واقعی و رعایت واقعیت‌های زندگی، همواره راهی دین پسند و قابل تحمل را در برابر اهل شریعت بگشایند و تغییر شرایط و نیازها و تحول موضوعات در طول زمان، راه دینداری را بر متدینان مسدود یا دشوار نسازد، و دین را با زندگی بشر بیگانه نکند.

۲-۲. تحلیلی بر شمولیت قرآن بر تمامی علوم و بررسی آیات ادعایی ناظر به

این بحث

آیا قرآن تمامی علوم بشری را در خود جای داده است و اساساً با توجه به رویکرد قرآن از قرآن در پرداختن به «علوم» چه انتظاری می‌توان داشت؟ به عبارت دیگر، بایستی مشخص شود که قلمرو قرآن و علوم چیست و این قلمرو در کدام بستر از رویکرد قرآن قابل بررسی است؟ در پاسخ به این سؤالات، مشخص خواهد شد که بررسی قلمرو مذکور، با توجه به رویکرد هدایتی قرآن است و انتظارات از قرآن را بایستی در بستر این رویکرد سامان داد.

بر این اساس، قرآن کریم با اشاره به بسیاری از علوم مختلف و عدم پرداختن به جزئیات، درصدد است تا زمینه هدایت انسان را فراهم گرداند. بنابراین عدم پردازش به جزئیات علوم مستلزم این نیست که قرآن از اعجاز بلاغی خارج است، بلکه نشانه‌ای بر



نزول حکیمانه آن از سوی خداوند حکیم است. در ادامه به بررسی آرا و دیدگاه‌های گوناگون در زمینه قلمرو قرآن و علوم پرداخته می‌شود تا از رهگذر آن به شبهه موردنظر پاسخ تفصیلی داده شود.

برخی از عالمان و صاحب‌نظران قرآنی، با تعبیر گوناگون بر این باور هستند که قرآن در بردارنده تمامی و علوم و معارف مورد نیاز انسان‌هاست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷؛ غزالی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ذهبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۵۷). همین دیدگاه موجب شده است مؤلف کتاب «نقد قرآن» چنین برداشت کند که این دیدگاه، دیدگاه پذیرفته شده در بین تمامی مسلمانان است و لذا با مراجعه به قرآن و نیافتن تمامی علوم در آن، بر سخن شبهه‌گونه خود اصرار می‌ورزد. بنابراین با بررسی دیدگاه موافقان می‌توان به صحت و سقم طرح کننده شبهه پرداخت.

عمده دلیل دیدگاه موافقان، استناد به ظواهر آیات قرآن است. ظاهر برخی از آیات قرآن، بر این دلالت دارند که همه چیز در قرآن است و هیچ چیزی از آن فروگذار نشده است؛ مانند آیه «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الانعام: ۵۹)؛ «و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است». در آیه دیگری نیز آمده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (النحل: ۸۹)؛ «و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است». در آیه‌ای دیگر آمده است: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (الانعام: ۳۸)؛ «ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم».

در نقد این دیدگاه بایستی گفت که قرآن کتاب هدایتی و تربیتی است و انتظارات از آن را در چنین بستری باید جست و خارج شدن از آن، فهم آیات و تدبر در آنها را دچار اخلال می‌کند. بنابراین ضرورتی ندارد که قرآن همه مسائل علوم تجربی، عقلی و نقلی را با تفصیلات و فرمول‌های آنها بیان کرده باشد، بلکه به آیات الهی، در زمین و آسمان برای سیر در ملکوت و تفکر در صنع الهی اشاراتی دارد تا به هدف تربیت و تزکیه انسان‌ها نایل شود. از این رو، به عقیده بسیاری از مفسران، منظور از بیان همه چیز در قرآن، مسائل دینی و هدایتی مردم است (رکن: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸ و



طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۲۴).

علاوه براین، ظهور آیات در عمومیت علوم، برخلاف بدهت است؛ زیرا بسیاری از مسائل و قوانین علوم تجربی و طبیعی در ظواهر آیات نیامده است. این معنا چنان است که برخی از مفسران که خود از طرفداران تفسیر علمی هستند، ظهور آیه را انکار کرده‌اند. رشید رضا در ذیل آیه شریفه «مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» می‌نویسد: «اگر مراد از کتاب، علم الهی یا لوح محفوظ باشد؛ پس عمومیت آیه به ظاهرش محفوظ است؛ یعنی تمام چیزها و امور دین و دنیا در علم الهی موجود است؛ اما اگر منظور از کتاب، قرآن باشد منظور از شیء، موضوع دینی است و آن هدایت الهی است» (محمدرشید، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۹۵). طنطاوی نیز در تفسیر خود «لکل شیء» را امور دینی می‌داند (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۱۸).

نکته دیگر، مراد از «کتاب» در آیات مورد بحث است که در مورد آن، چند احتمال ذکر شده است و قرآن کریم فقط یکی از احتمالات ذکر شده است. ازجمله این مصادیق، لوح محفوظ، اجل، علم خدا و امام مبین (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶) است. پس به طور قطع نمی‌توان گفت که مقصود آیات این است که همه علوم و معارف دینی و دنیایی در قرآن موجود است، بلکه این، یکی از احتمالات در مورد آیه شریفه است؛ ولی چون این ظهور، مخالف عقل است، کنار گذارده می‌شود.

بنابراین تعمیم نظریه شمولیت قرآن بر تمامی علوم با استناد به ظواهر برخی از آیات به تمامی مسلمانان و بناگذاشتن دیدگاه خود بر آن؛ مستلزم توجه نکردن به دیدگاه دیگران در این مورد است. عمده دیدگاه مفسران و دانش پژوهان مسلمان، عدم ظهور آیات مورد بحث در اشمال قرآن بر تمامی علوم است. بر این اساس، دیگر معنا نخواهد داشت که از قرآن انتظاری برخلاف ملاحظات تربیتی و هدایتی رود تا بر اساس آن ادعا شود که چون قرآن به تمامی علوم مورد نیاز انسان اشاره نکرده است؛ پس از اعجاز بلاغی برخوردار نیست.

۳. متعرض نشدن قرآن به برخی مطالب مورد نیاز جامعه اسلامی، نظیر خلافت

رسول خدا ﷺ

یکی دیگر از ادعاهایی که از سوی طراح شبهه مطرح شده است، (به زعم وی) عدم توجه قرآن به مسائل مهم و حیاتی، نظیر خلافت و جانشینی بعد از رحلت رسول اکرم ﷺ است. ایشان با طرح چنین ادعایی در پی آن است که اثبات کند قرآن به مسائل اساسی و مهم جامعه انسانی توجه ندارد و در مقابل، متعرض مباحثی شده است که فایده‌ای برای انسان‌ها ندارد. وی به دنبال آن است که از رهگذر این ادعا به اصالت و حیانی قرآن خدشه وارد کند؛ زیرا بیان می‌دارد که اگر خدای قرآن، که علی‌الغرض، عالم و قادر مطلق است، می‌توانست بندگان خود را از آنچه به آن نیاز دارند، آگاه کند؛ چرا چنین نکرده و آنان را از دیدگاه‌های خود آگاه نکرده است؟! در پاسخ به این ادعا باید گفت که طراح شبهه آیات متعددی از قرآن در مورد جانشینی رسول خدا ﷺ را نادیده گرفته است. علاوه بر این، سنت و سیره رسول خدا ﷺ گواه بر این است که «جانشینی»، مقوله‌ای نبوده که از سوی شارع مسکوت مانده باشد و عدم توجه طراح شبهه به سنت نیز جای بسی تعجب دارد. البته این عدم توجه به سنت موجب شده است که ایشان در مسائل دیگری نیز دچار خلط در مباحث شده و انتظارات بی‌مورد خود را بر قرآن تحمیل کند؛ حال آن که قرآن و سنت دو ثقل از هم ناگسسته هستند که هر کدام جایگاه ویژه خود را در تبیین معارف و حیانی بر عهده دارد (در خصوص عدم توجه به جایگاه تکمیلی سنت در بخش بعدی سخن گفته خواهد شد). در قرآن و سنت در مورد جانشینی پیامبر دلایل و نصوص و شواهد زیادی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. آیات عام

قرآن در دستوری عام به اطاعت از اولی‌الامر فرمان می‌دهد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء: ۵۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید. پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز





بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است».

در این آیه، اطاعت از اولی‌الامر هم‌ردیف اطاعت از رسول خدا ﷺ به طور مطلق و بدون قید و شرط قرار داده شده است و این بر عصمت آنان دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۹).

شیوه‌ای که قرآن در ادامه آیه مورد بحث به عنوان راه حل نزاع‌ها در جامعه مومنان ارائه کند نیز شاهی است بر این که اولی‌الامر به معصومان منحصر می‌گردد. از این رو، باید کسانی در مصدر امور و حل نزاع‌ها قرار بگیرند که نه تنها به کتاب خدا و سنت رسول او از دیگران آگاه‌تر بوده، بلکه فهمشان از آموزه‌های قرآن و سنت معصومانه باشد، نه آمیخته با وهم و اشتباه؛ تا پیروی‌شان عین پیروی از خدا و رسول تلقی گردد و به حق انجامد.

بنابراین عدم ذکر اولی‌الامر در ارجاع نزاع در آیه شریفه، به این دلیل است که اولی‌الامر با وجود برخورداری از عصمت به دلیل قسمت اول آیه، در حل نزاع‌ها و اختلاف‌ها می‌بایست بر مبنای اصول کلی قرآن و سنت اقدام کرده و حق تشریع و یا نسخ آیات را ندارند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۸).

با شرط عصمت برای اولی‌الامر، نمی‌توان مصادیقی را برای آن برشمرد که از آن ویژگی برخوردار نیستند.

برخی از مفسران اهل سنت، مصادیقی نظیر حاکمان بر حق، امیران و عالمان، اصحاب اجماع را مطرح کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۹۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۶۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۴ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴). مفسران شیعه بر آنند که مقصود از «صاحبان امر» در آیه مذکور، افراد معصوم هستند؛ چرا که همان‌طور که گذشت، اطاعت آنها، مثل اطاعت پیامبر ﷺ بی‌قید و شرط واجب است. پس آیه پیش گفته فقط امامان معصوم را شامل می‌شود. این مطلب در بسیاری از روایات نیز آمده است که برخی از آنها را عالمان اهل سنت نیز حکایت کرده‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

۲. آیات خاص

آیاتی که در مورد ولایت و نصب امام علی (علیه السلام) به جانشینی پیامبر ﷺ نازل شده و



مفسران و محدثان بزرگ شیعه و اهل سنت بدان اذعان کرده‌اند: ﴿الْيَوْمَ يَسَّرَ الْذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده: ۳)؛ «امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده‌اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به‌عنوان] آیینی برگزیدم».

در این آیه سخن از روز «اکمال دین و اتمام نعمت» شده که روز ناامیدی کفار است؛ مقصود از این روز مهم و سرنوشت ساز، احتمالات گوناگونی داده شده است که هیچ کدام با سیاق آیه، روایات متعدد و نیز تحلیل تاریخی سازگاری ندارد. دیدگاه تمام مفسران شیعه آن است که مقصود از «الیوم» روز غدیر خم است؛ یعنی هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ رسماً علی (علیه السلام) را به جانشینی خود تعیین کردند و پشتوانه محکمی برای آینده اسلام فراهم ساختند؛ دین خدا کامل شد و کافران و دشمنان اسلام ناامید شدند؛ زیرا مشاهده کردند که اسلام از این مرحله که «قائم به شخص» باشد، به مرحله «قائم به نوع» رسیده و به حیات خود ادامه می‌دهد. بنابراین خداوند با کامل کردن دین و تمام کردن نعمت خود، دین را از حالت حدوث و زوال پذیری به حالت دوام و بقا تبدیل کرد و در پی همین امر، کفار را ناامید و دین و نعمتش را کامل و تمام کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۷۳). این گونه بود که با تکمیل خط رهبری، اسلام کامل و با موهبت الهی امامت، نعمت‌های خدا بر بشر تمام شد و در آن روز بود که برنامه کامل شده اسلام مورد رضایت الهی قرار گرفت و اسلام به‌عنوان آیین نهایی بشر پذیرفته شد. در روایات فراوانی از اهل سنت و شیعه، به ارتباط آیه مذکور با غدیر خم و ولایت علی (علیه السلام) تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۷؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۵؛ خطیب بغدادی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۲۹۰؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۷۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۸؛ سیوطی، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۱۶؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷۸ و امینی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۴۷).

۲. آیه ۶۷ این سوره نیز ناظر به ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و تعیین تکلیف جامعه اسلامی است. اهمیت این ابلاغ تا حدی است که عدم تبلیغ و اعلان آن، موجب ابتر ماندن رسالت معرفی شده است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»؛ «ای فرستاده [خدا]! آنچه را از طرف پروردگارت به سوی تو فرود آمده، برسان؛ و اگر [چنین] نکنی، پس پیام او را نرسانده‌ای و خدا تو را از [گزند] مردم حفظ می‌کند. به راستی که خدا گروه کافران [منکر] را راهنمایی نمی‌کند».

۳. آیه ۵۵ از همین سوره ناظر به ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ «سرپرست شما، تنها خدا و فرستاده او و کسانی هستند که ایمان آورده‌اند؛ [همان] کسانی که نماز را بر پا می‌دارند و در حالی که در رکوع‌اند، زکات می‌دهند».

در سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) مکرر به جانشینی امام علی (علیه السلام) تصریح شده است؛ ازجمله در جریان غدیرخم که ذیل آیه ۳ مائده گذشت و نیز در جریان «یوم‌الدار» که مفسران و محدثان نقل کرده‌اند: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)؛ «و خاندان نزدیك را هشدار ده».

با وجود این شاهد قرآنی و روایی، سخن مؤلف کتاب «نقد قرآن»، مبنی بر عدم پرداختن قرآن به مقوله خلافت بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سخن سوگیرانه و بدون دلیلی خواهد بود. این انتظار که قرآن کریم به‌عنوان منشور جاوید و جامع هدایت الهی مسئله خطیر خلافت و امامت را مسکوت نگذارد و تکلیف آن را روشن سازد، انتظاری درست است؛ اما راهبرد قرآن پرداختن به کلیات و نشان دادن خط سیر کلی و بیان مرجع در حل مشکلات و جزئیات است. علاوه بر این، تبیین مسئله امامت و خلافت بر عهده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گذارده شده است تا ضمن آزمون جامعه در بستر ولایت‌پذیری، جایگاه تبیینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) تثبیت گردد.

۴. وجود مطالب غیر مفید و بی‌خاصیت در قرآن به لحاظ معرفتی

به‌زعم طراح شبهه، بسیاری از علوم و معارف مورد نیاز انسان در قرآن نیامده و



متقابلاً در قرآن چیزهایی مطرح شده است که برای انسان‌ها؛ به‌خصوص غیر عرب‌های نسل‌های پس از محمد ﷺ ارزش معرفتی چندانی ندارد؛ مثل آیات ابتدایی سوره تحریم درباره زندگی درون خانوادگی محمد ﷺ؛ آیه‌های ۳۷ و ۳۸ سوره احزاب درباره ازدواج و طلاق زید (پسر خوانده محمد ﷺ)؛ سقایت و عمارت مسجدالحرام و ماه‌های حرام و این امر با توجه به پیشرفت روزافزون علوم و سکوت قرآن در مورد آنها، بر این دلالت دارد که قرآن فاقد اعجاز بلاغی است و نمی‌توان معارف آن را جهان‌شمول تلقی کرد؛ زیرا لازمه جهان‌شمولی و اعجاز بلاغی، سخن گفتن به اقتضای حال همگان است.

در این زمینه در بخش اول به تفصیل سخن گفته شد و در آنجا مطرح گردید که ازجمله دلایل اصلی پیدایش چنین پنداشتی نسبت به قرآن، عدم توجه به جایگاه هدایتی و تربیتی آن است. قرآن درصدد هدایت انسان است و هر آن‌چه را نیازمند انسان در این مسیر است، مورد بحث قرار داده است.

علاوه بر این، یکی دیگر از مسائلی که زمینه پیدایش چنین پنداری نسبت به قرآن شده، عدم توجه به جایگاه تکمیلی و تبیینی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ در کنار قرآن است. راهبرد شارع مقدس در هدایت انسان، بیان کلیات و امهات معارف در قرآن و واگذاری تبیین و تفصیل آن به اسوه‌های هدایت است؛ یعنی کسانی که از درجه عصمت برخوردار هستند. در واقع، آن‌گونه که قرآن در تمامی مراحل، از دسترس باطل خارج شده و کمترین باطلی در آن راه ندارد؛ در مرحله تبیین از سوی پیامبر و اهل بیت ایشان نیز از باطل مبرا می‌باشد. با این وصف، اگر کسی بخواهد به هدایت انسانی دست یازد، ناگزیر از مراجعه به قرآن و اهل بیت ﷺ است و اخذ یکی و واگذار کردن آن دیگری، موجب عقیم ماندن هدایت می‌گردد.

توجه به همین جایگاه رسول خدا ﷺ و اهل بیت ﷺ است که وجود آیات مربوط به زندگی شخصی پیامبر ﷺ توجیه می‌یابد؛ زیرا آنان تجلی حقیقت قرآن هستند و تمامی زوایای زندگی آنان، انعکاس دهنده آیات قرآن است. از این رو، در قرآن از رسول خدا ﷺ به‌عنوان الگو و اسوه یاد شده است: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الاحزاب: ۲۰)؛ براساس



مفاد آیه، یکی از احکام رسالت رسول خدا ﷺ و ایمان آوردن، این است که به او تأسی شود، (هم در گفتارش و هم در رفتارش) زیرا دیده می‌شود که او در راه خدا چه مشقت‌هایی متحمل می‌شود و در راه خدا جهاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص: ۲۸۸)

نکته دیگر این که شبهه‌کننده در بیان مقصود خود مصادیقی از قرآن را مطرح می‌کند که به‌زعم وی ارزش معرفتی ندارد؛ نظیر سقات و عمارت مسجدالحرام و ماه‌های حرام. با توجه به نکات پیش گفته در این زمینه نیز باید گفت که قرآن و سنت در کنار یکدیگر در مقام تشریع قرار داشته و بنای تأسیس سبک زندگی اسلامی را دارند که لازمه آن، تشریع احکام و قوانین برای سامان بخشی به حیات انسان است. موارد ذکر شده، ازجمله این تشریعیات است که در بستر فرهنگ عرب جاهلی مطرح و تبیین شده و در حوزه سبک زندگی اسلامی دارای ارزش معرفتی است.

۵. وجود آیات مشابه و تکراری در قرآن

ازجمله اشکالات دیگری که طراح شبهه بر اعجاز بلاغی قرآن وارد می‌داند، تکرار برخی عبارات و مفاهیم است. بر این اساس، ایشان قرآن را یکی از پرتکرارترین کتاب‌های موجود می‌داند که قصه‌ها، موعظه‌ها و احکام در آن به تعداد فراوانی تکرار شده‌اند؛ به گونه‌ای که با حذف مکررات می‌توان ادعا کرد حجم مفید مطالب قرآن به کم‌تر از ۲۰ درصد کنونی می‌رسد.

نکته‌ای که در پاسخ به این شبهه باید مطرح ساخت، معین ساختن سبک گفتاری یا نوشتاری قرآن است؛ زیرا تعیین شدن یکی از این دو، آثار و لوازم خاص خودش را دارد. لازمه گفتاری تلقی کردن زبان قرآن، آن است که باید برخی از اطلاعات متعلق به متن قرآن را از الفاظ آن خارج دانست؛ اما اگر زبان قرآن نوشتاری محسوب شود، در فهم آیات مشکل و مجمل و نامتناسب و نیز در رفع تعارض ظاهری پاره‌ای از آیات لازم نیست به اطلاعات جانبی و فراسیاقی مراجعه کرد؛ زیرا همه قراین لازم برای فهم صحیح قرآن در متن آن آمده است و قرآن در دلالت بر مقاصدش مستقل است و به هیچ چیزی خارج از متن خود در افاده مراد وابستگی ندارد (نکونام، ۱۳۷۹، ص ۲۰ - ۳۷). سبک نوشتاری مستلزم هماهنگی و انسجام در میان جمله‌ها و عبارت‌ها و وحدت موضوع و سیاق در متن است؛ به طوری که متن، دارای موضوع معینی باشد و نویسنده

توجه خود را از آن موضوع به موضوع دیگری منصرف نسازد و جز بر قراین متصل، بر قراین دیگر تکیه نزند.

از دیگر ویژگی‌های سبک نوشتاری آن است که مخاطبان آن، فرد یا افراد خاصی نیستند، بلکه برای همه کسانی نوشته می‌شود که می‌خواهند درباره موضوع مورد بحث، آگاهی پیدا کنند؛ چه آنها که در آن زمان حاضر زندگی می‌کنند و چه برای آیندگان. سبک گفتاری، دارای ویژگی‌هایی به عکس این ویژگی‌هاست؛ به این معنا که در آن، تنها وضعیت مخاطبانی در نظر گرفته می‌شود که به طور شفاهی در حین خطاب حضور دارند. از این رو، در سبک خطابی، گوینده می‌تواند بر قرینه‌هایی اعتماد ورزد که نزد مخاطبانش وجود دارد. از این رو لازم نیست در خود کلام آورده شود.

همچنین در سبک گفتاری، التفات و انتقال از یک سخن به سخنی دیگر و تغییر لحن کلام به وفور یافت می‌شود (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۳).

بنابراین باید گفت که سبک بیانی قرآن، گفتاری است، نه نوشتاری؛ زیرا در قرآن بر قرینه‌هایی اعتماد شده است که نزد مخاطب و نه در متن قرآن وجود دارد و فهم متن کنونی قرآن با توجه به قرآینی منوط است که هنگام خطابه قرآن، نزد مخاطب حاضر بوده است. از جمله این قرائن، توجه به اسباب نزول است که در فهم معنا و مراد خداوند از آیات مفید واقع می‌شود. از دیگر مؤلفه‌های سبک گفتاری قرآن، توجه به لحن کلام، توجه به ویژگی‌های گوینده و مخاطب است که به عنوان قرائن فهم مراد خداوند از آیات بایستی مورد توجه قرار بگیرند. در چنین سبک بیانی، از شیوه‌های مختلف و متنوع بیان، نظیر تمثیل و تشبیه برای تبیین مباحث عقلی و یا موعظه‌گونه بهره برده شده است. بن‌مایه اصلی این امر، توجه به حالات و شرایط مخاطب است. عنصر «تکرار»، یکی دیگر از عناصر سبک گفتاری قرآن است که با همان رویکرد توجه به شرایط مختلف مخاطب مورد نظر قرار گرفته شده است.

بنابراین استفاده از عنصر تکرار، نه تنها مخل اعجاز بلاغی قرآن نیست، بلکه از عناصر اصلی آن است و فهم این معنا در صورتی میسر خواهد بود که سبک بیانی قرآن را گفتاری و خطابی قلمداد کنیم. عدم توجه به این معنا و همسان پنداشتن قرآن با سایر کتاب‌ها به لحاظ نوشتاری، پدید آمدن این نحو انگاره‌ها را موجب خواهد شد که تکرار عبارات و معانی کاری عبث و مهممل تلقی شود. هرچند چنین کتاب‌هایی نیز





به جهات مختلف خالی از تکرار نیستند؛ در مورد قرآن که داعیه هدایت انسان را دارد، نباید عدم تکرار را انتظار داشت؛ زیرا مخاطبان قرآن در سطوح مختلف قرار دارند و بلاغت سخن (نسبت به آنان) در برخی موارد تکرار را ایجاب می‌کند. قرآن درصدد انتقال یک دسته از اطلاعات همانند سایر آثار به مخاطب خود نیست، بلکه مترصد همراه ساختن مخاطب با خویش و تأثیرگذاردن بر مخاطب در موقعیت‌های متفاوت است تا هدایت او تحصیل گردد.

بنابراین تکرار در قرآن نه تنها محل فصاحت و بلاغت قرآن نیست، بلکه با توجه به راهبرد تربیتی و هدایتی آن، ازجمله مواردی است که بر غنای بلاغی قرآن می‌افزاید. تکرار گاهی به منظور «تأکید» بر مطلب است. «تأکید» یکی از حکمت‌های تکرار برخی مطالب در قرآن است. مثلاً در سوره انشراح، خداوند به پیامبرش بشارت می‌دهد، که همراه با سختی‌ها آسانی است: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ یا در آیه بعدی تأکید می‌کند که با هر سختی آسانی است: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾. تأکید موجب تبدیل آن به عقیده می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹۶). سیوطی هم تأکید را یکی از اغراض تکرار در قرآن برشمرده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۰). برخی دیگر، تأکید را یکی از اغراض تکرار در مواقع تکرار لفظ و معنی با همدیگر دانسته‌اند (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۷۶).

گاهی نیز تکرار به منظور «تهدید» است؛ مثل ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾ (القیامه: ۳۵). این عبارت متضمن وعید و تهدید (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۷۳) و تکرار آن به انگیزه تأکید است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۴). گاهی نیز تکرار به جهت «هشدار» است؛ همانند جریان شیطان که به انحای مختلف در آیات قرآن مورد تأکید قرار گرفته است تا به انسان‌ها فهمانده شود که شیطان با وجود عبادت خداوند متعال، طی سالیان، به دلیل غرور و تکبر از درگاه الهی رانده شده و خود را در سلک «مغضوبان» قرار داد. استفاده از شیوه‌های مختلف بیانی، برای تحقق هدف هدایتی، امری ضروری است که بر مبنای آن لازم است تا مطلب در هر مناسبتی با زبانی خاص ادا شود؛ برخلاف کتاب‌های علمی که چون رویکرد هدایتی به معنای قرآنی را ندارند، لازم است هر مطلب

در جای مناسب خود و یکبار مطرح شود؛ زیرا در این گونه کتاب‌ها نیاز به موعظه وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۵).

البته برخی دیگر معتقدند که اساساً در قرآن «تکرار» وجود ندارد، بلکه بعضی از واژه‌ها، لفظاً تکرار شده؛ اما در حقیقت در معنا تکرار وجود ندارد؛ بدین صورت که هر مورد، مثلاً «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» و «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ» را با قبل و بعدش که در نظر بگیریم، متضمن معنای جدیدی است. در یک آیه می‌فرماید: «کدام نعمت را شما تکذیب می‌کنید؟» مثلاً اشاره می‌کند به آسمان‌ها و زمین و جای دیگر اشاره می‌کند به انسان و همین‌طور موارد دیگر. در حقیقت سؤال جدید و مطلب تازه‌ای است. یا داستان آدم و موسی و انبیای دیگر که تکرار شده، در هر بار از زاویه خاصی، به این داستان نگاه شده و مطالب تازه و نوینی را به خواننده معرفی می‌کند. بنابراین هرچند به نظر می‌رسد گاهی الفاظ تکرار شده؛ اما معانی تکراری نیست.

نتیجه‌گیری

منشأ شبهه مطرح شده در آثاری همچون آثار دکتر سه‌ها، به عدم آگاهی از جایگاه هدایتی و تربیتی قرآن و نیز عدم توجه به جایگاه تکمیلی و تبیینی رسول خدا ﷺ و اهل بیت مکرم ایشان است؛ به گونه‌ای که اگر جنبه هدایتی قرآن به دقت تبیین شود، دیگر برای بروز پندارهای نادرست در مورد قرآن مجالی به وجود نخواهد آمد. انتظار از قرآن در پرداختن به تمامی اطلاعات و علوم مورد نیاز انسان، بی‌فایده دانستن برخی از وجوه سخن، نظیر تکرار در قرآن و یا بی‌فایده دانستن برخی از داستان‌های شخصی رسول خدا ﷺ، ناشی از عدم توجه به جایگاه هدایتی و تربیتی قرآن و نیز سبک بیانی این کتاب در برآوردن نیازهای هدایتی انسان است که به گونه خطابی و گفتاری و نه نوشتاری است. همچنین اتهام به قرآن در نپرداختن به برخی از امور مهم و حیاتی برای جامعه مسلمین، نظیر خلافت و جانشینی رسول خدا ﷺ بازگشت به جداانگاری قرآن از اسوه‌های هدایت است.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بيروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ ق.
۲. ابن عساکر، علی، *ترجمه الامام علی من تاریخ دمشق*، بيروت: [بی نا]، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بيروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۹ ق.
۵. ابن هشام، محمد، *السیره النبویه*، بيروت: دارالقلم، [بی تا].
۶. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویه*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۷. امینی، عبدالحسین، *الغدير فی الکتاب و السنة و الادب*، تهران: [بی نا]، ۱۳۶۶.
۸. بازرگان، مهدی، *آخرت و خدا هدف رسالت انبیاء*، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، بيروت: [بی نا]، [بی تا].
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، *مختصر المعانی*، قم: دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، بيروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۴. حسکانی، عیبدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، قم: مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. حویزی، عبد علی، *تفسیر نور الثقلین*، قم: مطبعة علمية، ۱۳۸۳ ق.
۱۶. خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد أو مدينة الاسلام*، مدینه: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. خوارزمی، موفق، *مناقب علی بن ابی طالب (علیه السلام)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. الذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بيروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۹. رضوان، عمر بن ابراهیم، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، الرياض: دارالطیبه، ۱۴۱۳ ق.



۲۰. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۲. _____، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۳ م.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، چاپ دوم، اردن: دارالكتاب الثقافی، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ق.
۲۶. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: دار قاموس الحدیث، [بی تا].
۲۷. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضه مصر، ۱۹۹۷ م.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالكتاب العربی، [بی تا].
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۳. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. محمد رشید، رضا، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *قرآن شناسی*، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰.
۳۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (اسلام و مقتضیات زمان)*، ج ۲۱، [بی تا].

۳۸. _____، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، قم: صدرا، ۱۳۶۷.
۳۹. معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، چاپ دهم، تهران: کویر، ۱۳۸۸.
۴۰. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۱. _____، *التفسیر الاثری الجامع*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۹ق.
۴۲. مغنیه، محمدجواد، *تفسیر الکاشف*، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۴. مؤدب، سیدرضا، *مبانی تفسیر قرآن*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۴۵. نجارزادگان، فتح الله، *رهیافتی به پدیده معجزه*، (جزوه درسی) قم: پردیس فارابی دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.
۴۶. نکونام، جعفر، *زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری*، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، بهار ۱۳۷۹، شماره ۳، ص ۲۰-۳۷.
۴۷. واحدی نیشابوری، علی، *اسباب نزول القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۴۸. الهاشمی، احمد، *جواهر البلاغه*، بیروت: المكتبة العصریه، ۱۹۹۹م.



تحلیل تاریخی - فکری تکفیر در فرقه وهابیت

حمیدالله رفیعی*

چکیده

وهابیت فرقه‌ای «تکفیری» است؛ لکن وهابیان، «تکفیری» بودن خود را انکار می‌کنند؛ و در این انکار، در حوزه نظر و عمل، گرفتار تضاد شده‌اند. حتی شخص «محمد بن عبدالوهاب» در ابتدای امر، زیارت قبور را دلیل تکفیر مسلمانان دانسته و سپس مسائلی از قبیل توسل، شفاعت و تبرک را بر آن می‌افزاید و تمام کسانی را که به این امور مسلم اسلامی اعتقاد دارند تکفیر می‌کند. وهابی‌ها همه مسلمانان غیر وهابی را تکفیر کرده؛ از این‌رو، به قتل عام مسلمانان، به ویژه اهل سنت در کشور عربستان پرداختند؛ البته برای تبرئه خود از پدیده تکفیر دفاعیاتی ارائه کرده‌اند همچنین برخی شیوخ وهابی مانند «شیخ عبداللطیف» از محمد بن عبدالوهاب و وهابیت و رد تکفیری بودن آنان دفاع نموده‌اند، به خصوص در سال‌های اخیر، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، در گفتار و اظهار نظرهایشان تقیه کرده و برای حفظ فرقه وهابیت و دولت وهابی‌گری از تکفیر اهل سنت، اجتناب می‌کنند.

واژگان کلیدی: وهابیت، تکفیر، شفاعت، توسل، تبرک، زیارت.

مقدمه

در قرن چهارم هجری «ابو محمد بر بهاری»، یکی از علمای معروف حنبلی، به تکفیر مسلمانان مبنی بر زیارت قبور، اقدام کرد که از سوی خلیفه عباسی، مورد انکار قرار گرفت و شعله سوزنده آن به خاموشی گرایید. پس از آن، در قرن هفتم، شعله‌های این پدیده، توسط ابن تیمیه از زیر خاکستر بر بهاری و ابن بطه دوباره زبانه کشید؛ ولی با همت علمای اسلامی و پیروان مذاهب چهارگانه اهل سنت، این پدیده نتوانست گسترش پیدا کند. با توجه به اینکه ریشه این تفکر خانمانسوز کاملاً نخشکیده بود، این بار در قرن دوازدهم شعله‌های آن، از نجد عربستان زبانه کشید. در این مرحله به دلیل تسلط سیاسی این تفکر بر جزیره العرب و در اختیار داشتن قدرت اقتصادی و نیز حمایت قدرت‌های استعماری، به یک جریان سیاسی - مذهبی تبدیل گردید و فرقه‌ای را به نام «وهابیت» به وجود آورد که بیش از دو قرن است مسلمانان دنیا از وجود این پدیده رنج می‌برند. امروزه همه مردم جهان، به‌عیان می‌بینند که وهابیت، جهان اسلام را به آشوب کشانده و ضمن تضعیف مسلمانان و تقویت دشمنان اسلام، زمینه ایجاد تنفر نسبت به دین مبین اسلام را برای جهانیان فراهم کرده است. وهابیت، با ایجاد گروه‌های تروریستی و تکفیری موجب شده است دشمنان اسلام و قدرت‌های استعماری از این گروه‌ها علیه اسلام استفاده و از وجود آنها برای مقاصد شوم خود بهره‌برداری کنند.

باتوجه به اینکه وهابی‌ها تکفیری بودن خود را انکار می‌کنند، در این مقاله تکفیری بودن این فرقه ثابت می‌گردد و در ادامه تطورات تکفیر در آنها مورد بررسی و مناقشه قرار می‌گیرد.

دیدگاه عمومی وهابی‌ها درباره تکفیری بودن وهابیت

وهابی‌ها مدعی هستند که وهابیت از سوی دشمنان این فرقه به تکفیری بودن متهم شده است؛ اما باید توجه کرد که وهابی‌ها تمام کسانی را که وهابی نیستند، کافر دانسته و به این ترتیب این فرقه را به فرقه «خوارج» تشبیه می‌کنند. آنان در دفاع از این اتهام می‌گویند که وهابی‌ها از مسلمانان حنبلی مذهب و متمسک به عقیده اسلامی هستند که مؤلفه‌های این عقیده در قرآن و سنت آمده است. آنان می‌گویند با



توجه به اینکه مسئله تکفیر «مرتکب گناه کبیره»، در زمان خلافت معاویه و علی (علیه السلام) پیش آمد، وهابی ها نیز باید در این مورد اظهار نظر می کردند؛ به ویژه که این فرقه در زمانی به وجود آمد که از حیث اعتقاد و تقالید به زمان بت پرستی زمان جاهلیت شباهت پیدا کرده بود. بنابراین به زعم علمای مکه و نجد، به پیروی از محمد بن عبدالوهاب، هر کسی که شهادتین را بگوید، مسلمان است و تکفیرش جایز نیست. اما کسانی که در زمان محمد بن عبدالوهاب زندگی می کردند، دیدند که آنان به گفتن «لا اله الا الله» بسنده نموده و چیزهای دیگری از دین را قبول نداشتند. این طایفه از نظر محمد بن عبدالوهاب کافرند (ظاهر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۶-۱۶۷).

محمد بن عبدالوهاب، برای توجیه اینکه چه کسانی را تکفیر می کند، در نامه ای به شیخ عبدالرحمن سویدی، یکی از علمای بغداد نوشت: «... و اما التکفیر فأنا أكفر من عرف دين رسول الله، ثم بعد ان عرفه سبه و نهى الناس عنه و عادى من فعله فهذا الذى أكفره و اكثر الامة و لله الحمد ليسوا كذلك؛ اما درباره تکفیر باید گفت: من کسی را تکفیر می کنم که دین رسول خدا را شناخته است؛ ولی آن را سب می کند و مردم را از آن نهی کرده و با کسانی که به این دین عمل می کنند، دشمنی می ورزد. پس من این طایفه را تکفیر می کنم و الحمد لله که اکثر امت، از این طایفه نیست» (همان، ص ۱۶۷).

این گونه مطالبی که در تبرئه فرقه وهابیت و مؤسس آن طرح می شود، فرار از واقعیت است؛ زیرا اولاً، دشمنان وهابیت غیر از مسلمانانی نیستند که مورد تکفیر محمد بن عبدالوهاب و پیروان او قرار گرفته اند و این سخن وهابی ها اعتراف به این است که وهابیت و مؤسس آن، مسلمانان را تکفیر کرده و می کنند. از این رو، دشمنی مسلمانان غیر وهابی با وهابیت، به همین علت است که از طرف محمد بن عبدالوهاب و این فرقه تکفیر شده اند.

ثانیاً، مسئله کفر «مرتکب گناه کبیره» که از طرف خوارج به وجود آمد، به این دیدگاه وهابیت ارتباطی ندارد؛ زیرا وهابی ها کسانی را تکفیر کرده و می کنند که به توسل، شفاعت، تبرک و زیارت قبور اولیا اعتقاد دارند و این مسئله از تکفیر مرتکب گناه کبیره، فرسنگ ها فاصله دارد. با توجه به اینکه این امور در اسلام، مشروع و از طرف مسلمانان مورد قبول هستند، نه تنها گناه کبیره محسوب نمی شوند، بلکه بر



استحباب آنها دلایلی وجود دارد. افزون بر اینها، وهابی‌ها این امور را اولاً، گناه کبیره نمی‌دانند تا مسئله کفر یا عدم کفر کسی که آن را مرتکب می‌شود به میان آید؛ ثانیاً، وهابیت، «مرتکب کبیره» را مانند خوارج تکفیر نمی‌کند تا پای مسئله ارتکاب کبیره به میان کشیده شود؛ بلکه وهابیت این امور را از گناه کبیره و عبادت غیر خدا بالاتر دانسته و آنها را موجب شرک و کفر می‌دانند.

اما اینکه از نظر وهابیت، گفتن شهادتین برای مسلمان بودن کافی است، با واقع مطابقت ندارد؛ زیرا تمام کسانی که به شفاعت، توسل، تبرک و زیارت قبور انبیا و اولیا معتقد هستند، بهتر و محکم‌تر از وهابیت شهادتین را به زبان جاری کرده و از صمیم قلب به آن اعتقاد دارند و بر همین مبنا، به شفاعت، توسل، تبرک و زیارت قبور انبیا و اولیا معتقد هستند؛ ولی از نظر وهابیت آنان مشرک و غیر مسلمان به حساب می‌آیند. حرکت محمدبن عبدالوهاب نیز بر این مبنا بوده است.

اما آنچه را محمدبن عبدالوهاب در نامه‌اش مرقوم داشته است، توجیهی بی‌پایه و غیر عقلانی است؛ زیرا کسی که با دین اسلام دشمن است و آن را مورد ناسزا قرار داده و از گرایش مردم به این دین مانع می‌شود، به تکفیر نیازی ندارد؛ زیرا کفر آنان برای هیچ کسی پوشیده نیست و معنای کفر همین است که در قرآن و سنت رسول خدا ﷺ بیان شده است و برای آن نیازی نیست نهضتی، جنبشی و فرقه‌ای ساخته شود و این همه سر و صدا ایجاد گردد. از سوی دیگر، تاریخ پر ماجرای وهابیت و عقاید محمدبن عبدالوهاب، خط بطلان بر این نامه می‌کشد و مطالبی که در دیدگاه وهابیت درباره اهل سنت و مسلمانان در جای خودش بیان گردیده، چهره تکفیری این فرقه را آشکار می‌سازد.

از سوی دیگر، همین دفاعیه محمدبن عبدالوهاب گواه این است که در زمان محمدبن عبدالوهاب، برای مسلمانان ثابت بوده که او همه مسلمانان را تکفیر کرده و به همین دلیل او برای تبرئه خود مدعی شده که برخی چیزهایی به او به اقترا بسته شده است؛ مثلاً گفته شده که او کتاب‌های مذاهب اربعه را باطل اعلام کرده و مردم از نظر او مدت شش قرن مسلمان نبوده‌اند و او از تقلید خارج شده و خود به اجتهاد مبادرت کرده است و اختلاف علما را نعمت دانسته و متوسلان به صالحان را تکفیر کرده و گفته است که اگر قدرت می‌داشت قبه رسول خدا ﷺ را از بین می‌برد و میزاب کعبه را بر می‌داشت و



میزابی از چوب برای آن می‌ساخت و نیز به او تهمت زده‌اند که زیارت قبر نبی ﷺ را تحریم کرده و زیارت قبر والدین و غیر آنها را منکر شده است و دلایل خیرات و روض ریاحین را آتش زده و آنها را «روض الشیاطین» نامیده است! او می‌گوید: اینها همگی بهتان بزرگی است که به او نسبت داده شده و قبل از او به محمد ﷺ بهتان زده شده بود که او عیسی بن مریم ﷺ و صالحان را ناسزا گفته و ملائکه و عیسی و عزیر را اهل جهنم عنوان کرده است (محمد بن عبدالوهاب، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲ و ۶۴).

این دفاعیه، خود حاکی از آن است که تکفیری بودن او برای مردم آن زمان در نظر و عمل ثابت بوده و همچنین کتاب‌های محمد بن عبدالوهاب و شیوخ بعد از او و نیز عملکرد وهابیان در برابر مسلمانان، گواه روشن بر بطلان این دفاعیه است.

دیدگاه شیخ عبداللطیف درباره تکفیری بودن وهابیت

«شیخ عبداللطیف»، پسر، شیخ عبدالرحمن؛ یکی از احفاد محمد بن عبدالوهاب، در مورد تکفیری بودن وهابیت می‌گوید: «اینکه می‌گویند وهابی‌ها در تکفیر دیگران سعی دارند و با آنان مقاتله می‌کنند، اینها دروغ است... چنین چیزی را هیچ عاقلی که شیخ را می‌شناسد، قبول نمی‌کند. بلی، اهل بدع؛ مثل قدریه، جهمیه، رافضه و خوارج را تکفیر می‌کنند. محمد بن عبدالوهاب از دیگر امت‌های اسلامی جدا نشده و از اهل سنت و جماعت فاصله نگرفته است. تمام سخن در این رابطه این است که او مردم را به توحید اسما و صفات و توحید عمل و عبادات که مجمع علیه همه مسلمانان است، دعوت کرده است» (ضاهر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۷-۱۶۸).

شیخ عبداللطیف در دفاع از این سخن که محمد بن عبدالوهاب، تمام بلاد مسلمین را تکفیر کرده است، می‌گوید: «این سخن هم دروغ است. این سخن را هیچ مسلمانی نمی‌گوید تا چه رسد که اهل علم و دین آن را بگویند؛ ولی این سخن محمد بن عبدالوهاب درباره کسانی است که در شهرهای مشرکین زندگی می‌کنند؛ آنانی که انبیاء، ملائکه و صالحین را عبادت می‌کنند و آنان را شریک قرآن قرار داده‌اند یا تصرف را به آنان نسبت می‌دهند؛ مثل غلات و قبوریون. اینها را محمد بن عبدالوهاب تکفیر کرده است؛ آنان را که بین خدا و مردم قائل به واسطه و شفیع است تکفیر کرده؛ آنانی را که حاجات خود را از غیر خدا می‌خواهند، تکفیر کرده است» (همان، ص ۱۶۸).



با این توجیهات و تأویلات، نه تنها عنوان تکفیری از پیشانی وهابیت پاک نمی‌شود، بلکه آن را تأیید می‌کند؛ زیرا اولاً، دعوت محمدبن عبدالوهاب از مکانی آغاز شد که اهل آن همه مسلمان بودند؛ نماز برپا می‌داشتند؛ روزه می‌گرفتند؛ حج انجام می‌دادند و براساس پیروی از یکی از مذاهب اربعه اهل سنت، تمام دستورات دین اسلام را قبول داشته و به اجرای آنها مقید بودند. آنجا نه جهمیه بود و نه قدریه و نه پیروان دیگر فرقه‌های منحرف، بلکه همگی اهل سنت بودند. محمدبن عبدالوهاب آنان را تکفیر و به سوی مذهب خود دعوت کرده است. ثانیاً جنگ‌ها و به اصطلاح خودشان غزوه‌های وهابی‌ها تماماً با اهل سنت و جماعت بوده؛ جهمیه، قدریه، خوارج در حوزه غزوه‌های وهابیت وجود نداشته‌است.

اما در اینکه توحید اسما و صفات خداوند و نیز توحید در عبادت، مورد اجماع مسلمانان است؛ هیچ تردیدی وجود ندارد؛ ولی وهابی‌ها ضمن بهانه کردن این شعار، مسلمانان را به خاطر اعتقادشان به شفاعت، توسل، تبرک و زیارت، قتل عام کردند و این مطلب در کتاب‌های «تاریخ نجد» و «المجد فی تاریخ نجد» و کتاب‌های تاریخی دیگری که از طرف خود وهابیان نگاشته شده، به تمام و کمال منعکس گردیده و قابل انکار نیست (رک. نجدی، ۱۴۱۵ ق، ص ۹۵-۲۰۳؛ نجدی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۴۵-۱۸۵). افزون بر اینها، خود شیخ عبداللطیف خواسته یا ناخواسته در این دفاعیه به این مطلب، تصریح و در واقع، دفاع خود از فرقه وهابیت را خنثی کرده است؛ زیرا او در دفاع از اینکه محمدبن عبدالوهاب شهرهای مسلمانان را شهر کفار اعلام کرده است، به صراحت می‌گوید که محمدبن عبدالوهاب شهرهایی را که مشرکان در آنها زندگی می‌کنند، تکفیر کرده است و آنها کسانی هستند که انبیا، صالحان و ملائکه را عبادت کرده و از آنان رفع حواج خود را می‌خواهند و بین خدا و مردم به شفیع قائل هستند. البته روشن است مراد این شیخ وهابی از آنان، کفار مسیحی، یهودی و یا بت‌پرستان هند نیست، بلکه مرادش مسلمانان غیر وهابی است که به این امور اعتقاد دارند؛ لکن وهابی‌ها این اعتقاد آنان را با سلیقه خود حمل بر عبادت کرده‌اند؛ در حالی که هیچ مسلمانی با تعظیم و احترام به انبیا و با خواستن رفع حاجات از آنان، آنها را عبادت نمی‌کند و آنان را در برآورده کردن حواج مستقل نمی‌داند.



علل تکفیر در وهابیت

وهابیت علل و عواملی را به عنوان تکفیر دیگر مذاهب عنوان کرده‌اند که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. **زیارت قبور:** در آغاز عقیده محمدبن عبدالوهاب بر حرمت زیارت قبور مبتنی بوده و آن را موجب شرک و کفر می‌دانسته است. از این‌رو، او و پیروانش در اوایل، زیارت قبور را علت تکفیر می‌دانسته‌اند؛ هرچند قبل از او، ابن تیمیه به عوامل دیگر تکفیر اشاراتی داشته است.

به گفته نویسندگان وهابی، جرقه تفکر تکفیر در محمدبن عبدالوهاب از ملاقات او با شیخ محمد حیات سندی در مدینه منوره ایجاد شد؛ زیرا محمد حیات سندی تقلید و تعصب بر مذاهب چهارگانه را نمی‌پسندید و می‌گفت تمام مصائبی که مسلمانان را در بر گرفته، ثمره این تقلید خبیث است و این بدعتی است که به شرک نزدیک‌تر است تا به اسلام. محمدبن عبدالوهاب از این شیخ بسیار متأثر گردید و این ملاقات‌ها در افکار و رویکرد او تحول بزرگی ایجاد کرد. عالم دیگری که بر او تأثیر گذاشت شیخ عبدالله بن ابراهیم از بزرگان علمای «المجمعة» در «سدیر» نجد بود که بر محور عقیده توحید و شکایت از شرک و عبادت بت‌ها (منظور زیارت قبور است) از طرف مردم نجد و دیگران همفکری داشتند (همان، ص ۳۵).

محمدبن عبدالوهاب در همین سفر هنگامی که در حجره نبوی مردم را می‌بیند که مشغول زیارت قبر پیامبر اسلام ﷺ هستند و در کنار قبر نبی ﷺ استغاثه می‌کنند و دست بر دعا برداشته‌اند؛ او را خوش نیامده، به استادش می‌گوید که این کارها باطل است (نجدی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۶).

وهابی‌ها ظرف دینی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی مسلمانان در زمان محمدبن عبدالوهاب و قبل از آن را به زمان جاهلیت عرب که رسول خدا ﷺ در آن زمان مبعوث گردید، تشبیه کرده و تمام حوادث بعد از دعوت محمدبن عبدالوهاب را همانند حوادث زمان بعثت رسول خدا ﷺ به تصویر کشیده‌اند. این مطالب در تاریخ نجد تألیف حسین بن غنام که از شاگردان و یاران مقرب محمدبن عبدالوهاب بوده و تاریخ را هم به دستور او نوشته است (ابن غنام نجدی، ۱۴۱۵ق، ص ۷)، منعکس گردیده است. ابن غنام می‌گوید: در آغاز قرن دوازدهم هجری، اکثر مسلمانان در شرک سرنگون



شده و به جاهلیت عرب برگشته بودند و نور هدایت در درون آنان خاموش شده بود و به دلیل غلبه کردن جهل و پیروی از صاحبان هوا و گمراهی، کتاب خدا را به پشت سر انداخته و از اجداد و پدران شان که گمراه بودند، پیروی می کردند. آنان در این فضای شرک‌آلود به سوی عبادت اولیا و صالحان، اعم از زنده و مرده رو آورده بودند و به آنان استغاثه کرده و برای برآورده شدن نیازها و گشایش سختی‌ها از آنان کمک می گرفتند؛ بلکه بیشتر آنان جمادات، مثل سنگ و چوب را در جلب نفع و دفع ضرر دارای قدرت می دانستند و با این کارها به خدا تقرب می جستند. آنان کفر و فجور و شرک را به وسیله عبادت قبور پدید آورده و از اهل جاهلیت پیشی گرفته بودند. این گمراهی تمام بلاد اسلامی را فرا گرفته بود (همان، ص ۱۳).

وهابی‌ها زیارت قبور را که در جزیره العرب از طرف مسلمانان انجام می گرفته، دلیل بر کفر مسلمانان و نشانه برگشت آنان به جاهلیت عرب، تلقی کرده‌اند. این تنها دلیل این گروه است که در کتاب‌های آنان منعکس شده، منتهی چیزی را هم از پیش خود به آن اضافه کرده، می گویند آنان قبور را عبادت می کردند و مانند بت‌ها آنها را می پرستیدند.

این مطالب در تاریخ نجد به صورت بسیار مفصل منعکس شده و اماکن بسیاری را نام برده که از طرف مسلمانان (از نظر آنان مشرکان) مورد پرستش قرار داشته‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که قبر زید بن الخطاب در نجد، قبر برخی از صحابه در درعیه، قبر ابوطالب در مکه، قبر میمون بن حارث همسر گرامی رسول خدا ﷺ و قبر خدیجه، قبر عبدالله بن عباس در طائف، قبر پیامبر اسلام ﷺ و حمزه و قبرهای بقیع در مدینه، قبرهای اولیا و صلحا در مصر، مشهد علی (علیه السلام) و مشهد کاظم و حسین (علیهم السلام) در عراق زیارت شده و مورد پرستش قرار گرفته که به زعم آنان اینها همه شرک منکر و کفر قبیح است (ر.ک: همان، ص ۱۴-۲۲).

نویسنده دیگر وهابی می گوید: در زمان ظهور محمد بن عبدالوهاب، اسلام بین مردم غریب گردیده و آثار دین نزد آنان ناپدید شده و پایه‌های دین منهدم گشته و بر اکثر آنان چیزی غلبه کرده بود که بر اهل جاهلیت غلبه داشت. آثار و علائم شریعت در این زمان از بین رفته بود؛ جهل و تقلید، جای قرآن و سنت را گرفته و سخنان کاهنان و طاغوت‌ها مورد پذیرش بود. ریسمان توحید و دین از گردن‌ها خلع شده و به جای خدا، صالحان و



اولیا و بت‌ها و شیاطین و صنم‌ها مورد استغاثه قرار گرفته و در یک کلام فرهنگ عصر جاهلیت بر آنان حاکم شده بود. در این شرایط بود که شیخ محمدبن عبدالوهاب ظهور کرد. از نظر آنان چیزی که محمدبن عبدالوهاب را بر اعلان دعوتش و جهاد در راه آن وادار کرد، رغبت او در پاک کردن اسلام از بدعت و خرافات با تمام شکل‌های آن بود. او به قصد محاربه با تقلید و تأویل و روش‌های فلسفی در فراگیری دین و برای باز کردن باب اجتهاد دعوت و جهاد را انجام داد (ضاهر، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶).

وهابی‌ها بعد از اینکه مسلمانان را به اتهام پرستش قبور تکفیر کردند، به مرور زمان عوامل دیگر را نیز برای تکفیر مسلمانان دست و پا کرده و مقوله‌هایی مانند شفاعت، توسل و تبرک را به میان آورده و این امور را منافی توحید قلمداد کرده و معتقدان به آنها را هرچند به زیارت قبور هم نروند، تکفیر کردند.

۲. ساختن بنا بر قبور: یکی از اموری که وهابی‌ها آن را دلیل بر شرک و عامل تکفیر دانسته‌اند، ساختن بنا بر قبور است. به‌زعم آنان این کار غلو در تعظیم صاحب قبر و راهی به سوی شرک است. پس بر ولی امر مسلمانان یا نایب اوست که بناهایی را که روی قبور ساخته شده است ویران و آنها را با زمین یکسان سازد و به طور عملی با این بدعت مقابله کنند تا راه شرک بسته شود (دویش، أحمدبن عبدالرزاق، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۱۳). با وجود اینکه وهابیان معاصر بنای بر قبور را موجب شرک می‌دانند؛ محمدبن عبدالوهاب در دفاع از خود می‌گوید: اینکه گفته‌اند اگر کار به دست من بود قبر پیامبر را منهدم می‌کردم، تهمتی است که به من زده‌اند (علماء النجد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۳). یعنی محمدبن عبدالوهاب با بنای قبه، دست کم بر قبر پیامبر اسلام ﷺ مخالف نبوده است؛ اما از طرف دیگر، ابن باز، مفتی اعظم وهابی‌ها بر انهدام و تخریب قبر منور پیامبر اسلام ﷺ فتوا داده، می‌گوید که این قبه از علایم شرک است و آن را پادشاهان ترک ساخته‌اند و حق این است که باید تخریب شود و از بین برود و محمدبن عبدالوهاب آن را از ترس مسلمانان و ایجاد فتنه از سوی آنان نتوانست تخریب کند و حکومت فعلی عربستان نیز از ترس مسلمانان نمی‌تواند آن را منهدم کند (عبدالعزیزبن باز، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸).

۳. مسئله شفاعت: مقوله دیگری که وهابیت را به چالش کشانده و باعث



تطورات تکفیر از سوی آنان شده، مسئله «شفاعت» است. محمد بن عبد الوهاب و شاگردان او در آغاز، شفاعت را از اصل منکر شده و اعتقاد به شفاعت را موجب شرک و مجوز تکفیر دانسته، می‌گویند: شفاعت از انواع شرک در عبادت است (سلیمان بن عبدالله، [بی‌تا]، ص ۱۱۷-۱۱۸) و بر این مطلب تاکید می‌کنند که اگر کسی به روش وساطت، شخصی را بین خود و خدایش شفیع قرار دهد، مشرک است (همان، ص ۲۰۱). اما به مرور زمان وقتی متوجه می‌شوند که شفاعت در دین اسلام مشروع است و اصل قرآنی و حدیثی دارد، آن را پذیرفته و می‌گویند: پیامبران و فرشتگان و اولیای الهی در روز رستاخیز حق شفاعت دارند؛ ولی شفاعت را باید از مالک شفاعت و اذن دهنده او که خدا باشد، درخواست کرد و چنین گفت: «پروردگارا! پیامبر و دیگر بندگان صالح خود را در روز رستاخیز شفیع ما قرار بده!» و لذا ما حق نداریم بگوییم: «ای پیامبر! در حق ما شفاعت بنما!» (سبحانی جعفر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۷). بنابراین هر که مستقیماً از پیامبر و هر کسی دیگری که حق شفاعت دارد، درخواست شفاعت کند، این کار موجب کفر و شرک می‌شود!

۴. مسئله تبرک: یکی از اموری که وهابیت در آن سرگردان شده و به علت برنتابیدن آن، مسلمانان را به کفر و شرک متهم نموده مسئله «تبرک» است. در آغاز پیدایش وهابیت، از این مسئله سخنی به میان نیامده است. اما ابن باز به صورت مطلق تبرک را نفی کرده و آن را باعث شرک می‌داند. او که علمای دین و طلاب علم و بزرگان اسلام را به تساهل در این امر متهم کرده، مدعی است که این سهل‌انگاری آنان علت انتشار شرک در کشورهای اسلامی شده است. او در کنار دعا و استغاثه، تبرک را یکی از موجبات شرک قرار داده و آن را به رفتار مشرکان تشبیه نموده و از دسیسه‌های شیطان دانسته است (بن باز، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ۲۵۴). او در جای دیگر می‌گوید: تبرک جستن به قبور (که معمولاً مسلمانان از قبر پیامبر اسلام ﷺ و سایر اولیای الهی تبرک می‌جویند) از دین اسلام نیست؛ بلکه از اعمال جاهلیت و از اخلاق بت‌پرستی و سنت یهود و نصارا بوده و اجتناب از آن واجب است (بن باز، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۲).

اما برخی از نویسندگان وهابی به علت عمل صحابه به تبرک و وجود امور مبارک برای تبرک در اسلام، به ناچار تبرک را به تبرک مشروع و تبرک ممنوع تقسیم کرده‌اند.

آنان به مسئله تبرک مشروع به نظام اسباب و مسببات، اعتقادشان را بیان کرده، می‌گویند چیزی که به آن تبرک جسته می‌شود، مثل برخی اعیان، اقوال، افعال، زمان و مکان که در شرع وارد شده، اینها اسباب برکت است؛ درست مانند دواها و رقی (تعویذ) که اسباب شفاست؛ اما کسی که شفا می‌دهد، خدا است. پس ما همان‌گونه که شفا را از داروها نمی‌خواهیم، بلکه از خداوند می‌خواهیم؛ هنگام تبرک برکت را از خداوند متعال می‌خواهیم. پس خواستن برکت از اسباب آن امری شرعی است (علیانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸-۲۰).

این نویسنده معاصر وهابی اعتراف کرده که روایات در صحیح بخاری و دیگر متون حدیثی بر این دلالت دارد که ذات رسول خدا ﷺ و هر چیزی که از جسد او جدا شده باشد مثل مو، عرق و لباس و ظروفی که از آنها استفاده کرده‌اند؛ همگی دارای برکت بوده و موجب شفا و فواید دنیایی و اخروی می‌گردد. او می‌گوید: این روایات عقیده ناصرالدین البانی را در کتاب «التوسل انواعه و احکامه» و عقیده محمدرشید رضا را در حاشیه کتاب «الاعتصام» که هر دو منکر مطلق تبرک هستند؛ رد می‌کند (همان، ص ۳۰).

این وهابی معاصر با دو مقدمه: یکی اینکه همه برکت از طرف خدا است و آن را نمی‌توان از غیر خدا درخواست کرد (همان، ص ۱۷) و دوم اینکه تبرک عبادت است و مبنای عبادت بر متابعت و توقیف از صاحب شریعت است؛ تبرک ممنوع را مطرح کرده و در مورد قبر پیامبر اسلام ﷺ و اولیای الهی همان نتیجه را گرفته که وهابیت به جهت آن مسلمانان را تکفیر کرده است. وی می‌گوید: تبرک از اماکن و دیوار و خاک و امثال اینها، تبرک اهل غلو است. بنابراین تبرک به قبور صالحان و مکان‌هایی که در آنها حادثه‌ای مبارکی اتفاق افتاده، مانند مکان ولادت پیامبر، غار حرا، غار ثور، منزل حضرت خدیجه، مکان ولادت علی بن ابی طالب (علیه السلام) و منزل ارقم بن ارقم (محل تبلیغ پنهانی رسول خدا ﷺ) کار اهل بدعت بوده و تبرک ممنوع است (همان، ص ۶۱-۶۲). وهابی‌ها در جهت گسترش پدیده تکفیر، امور دیگر را نیز به مرور زمان، سبب شرک و کفر دانسته‌اند؛ از جمله، نذر در کنار قبور، خواندن نماز در کنار قبور، تجلیل از میلاد پیامبر و دیگر اولیای الهی و مجلس ترحیم برای اموات.



گستره تکفیر در وهابیت

وهابی‌ها در آغاز فعالیت خود همه مسلمانان را تکفیر می‌کردند. از نظر وهابی‌ها از قرن سیزدهم تا قرن هجدهم میلادی (در حدود شش قرن) مسلمانان در انحراف اعتقادی و اخلاقی به سر می‌بردند. از دیدگاه آنان، این انحرافات در قرن هیجدهم به نهایت درجه خود رسیده بود و جهل و متابعت از شهوات در سایه حکومت عثمانی بر مسلمانان حکومت می‌کرده و وحدانیت خداوند پیراهن خرافات پوشیده و به جای حج، به زیارت قبور ترغیب می‌شدند و از کسانی که در قبرها دفن شده بودند، طلب شفاعت می‌کردند و در یک کلام مسلمانان به پرتگاه جهنمی سقوط کرده بودند؛ به طوری که اگر پیامبر اسلام برمی‌گشت و مسلمانان را با این حالت می‌دید، بر آنان غضب کرده و آنان را لعنت می‌کرد، مانند آنچه مرتدان و مشرکان را لعنت می‌کرد. از نظر آنان، در این هنگام محمد بن عبد الوهاب به عنوان مصلح ظهور کرد و وهابیت را به وجود آورد تا مسلمانان را به اصلاح نفوس دعوت کند (ضاهر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴-۱۷).

از دید فرقه وهابیت، هر کسی وهابی نباشد، کافر و مشرک به شمار می‌آید. به علت همین اعتقاد انحرافی و موضع دشمنانه وهابیت و اسلاف آن در برابر مذاهب اهل سنت، علمای این مذاهب، وهابیت را یک فرقه منحرف و بدعت‌گذار و حتی سران آن را کافر و مشرک معرفی نموده‌اند (شوکانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶۲ و هیشمی، [بی‌تا]، ص ۸۶). محمد بن عبد الوهاب بعد از اینکه خروجش را علیه مسلمین عملی می‌کند، می‌گوید: شرک مسلمانان از شرک بت‌پرستان زمان جاهلیت غلیظ‌تر است (محمد بن عبد الوهاب، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳-۳۴). او می‌گوید: کسی که مشرکان (مسلمانان) را تکفیر نکند و یا در کفر آنان شک داشته باشد، از بزرگ‌ترین نواقض اسلام است (عویس عبد الحلیم، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۵).

قنوجی در این زمینه که وهابیت همه مسلمانان را تکفیر می‌کرده، می‌گوید: در زمان ما اتباع ابن عبد الوهاب که از نجد سر در آورد و بر حرمین مسلط گردیدند و خودشان را به مذهب حنبلی منتسب می‌کردند؛ همه آنان اعتقاد دارند که فقط آنان مسلمان هستند و غیر آنها (هر کسی می‌خواهد باشد) مشرک است و با این شعار، کشتار اهل سنت و علمای آنها را مباح دانستند (قنوجی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۱۹۸).

اما وهابی‌ها در سال‌های اخیر، خصوصاً بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به



علت ترس از شکست وهابیت، تا حدودی از ابراز دیدگاه‌های خود در محافل عمومی، نسبت به تکفیر همه مسلمانان و به‌ویژه اهل سنت، تقیه کرده و سعی می‌کنند عقایدشان را در مورد آنان اظهار نکنند؛ در عین حال کتاب‌ها و رفتارشان حاکی از دشمنی آنان نسبت به اهل سنت است. بنابراین وهابی‌ها و امامان حاکم آل سعود برای حفظ موجودیت خود، اهل سنت را در ظاهر تکفیر نکرده و در مجامع و نامه‌های خود آنان را مسلمان خطاب می‌کنند. برای نمونه ملک فیصل، در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: برخی از مسلمانان دعوت ما را مورد اعتراض قرار داده و آن را دعوتی استعماری می‌خوانند. سپس او ضمن اینکه مسلمانان را برداران خود دانسته، می‌گوید: ما در این دعوت نسبت به همه مسلمانان هدف خیرخواهی داریم و آنان را به سوی گفتار خداوند متعال دعوت می‌کنیم که فرموده است: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (آل عمران: ۶۴) (فیصل بن مشعل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۳-۱۴۴). شاه فهد یکی دیگر از امامان وهابیت، خطاب به مسلمانان می‌گوید که آنان توسط شریعت اسلامی، سعادت‌مند هستند و محمد بن سعود و شیخ محمد بن عبدالوهاب براساس همین شریعت اسلامی، حکومت صالح را در عربستان به وجود آوردند (همان، ص ۱۶۱).

وهابی‌های معاصر این تقیه را در جهت سرکوبی مذهب اهل بیت و شیعیان امامیه اجرا نمودند تا اهل سنت را با خود همراه کنند. از این‌رو، تکفیر را بر مذهب شیعه امامیه متمرکز کرده‌اند. آنان با این تصور، براساس اهداف خود در سرکوبی شیعیان زیارت قبور را برجستگی داده و در سخنان و نوشته‌هایشان فقط شیعیان را به دلیل اینکه به زیارت قبور انبیا و اولیا اعتقاد دارند، تکفیر کرده و آنان را مصداق این هدف خود قرار می‌دهند. برای نمونه یکی از امامان آل سعود، به نام عبدالله بن ترکی می‌گوید: مردمی که به زیارت قبور صالحان می‌روند، زیاد شده و گروهی از شیعه و رافضه و کسانی که در اهل بیت غلو می‌کنند، در این امر از حد تجاوز کرده و در غایت کفر قرار گرفته‌اند. این پیشوای وهابی، مانند سایر آنان، دیدگاه شیعه امامیه را نسبت به صحابه و ام‌المؤمنین عایشه نیز از مصادیق کفر دانسته و تکفیر شیعیان را با این مطلب مورد تأکید قرار داده‌اند (همان، ص ۱۷۹).

نتیجه

بنابر مطالب مطرح شده در این مقاله مشخص می‌شود فرقه وهابیت فرقه‌ای تکفیری است. از دیدگاه آنان هر که وهابی نباشد، کافر است. این عقیده آنان در کتاب‌های رهبران اولیه آنان به روشنی منعکس شده است؛ اما در سال‌های اخیر به علت موضع‌گیری سیاسی و حفظ مصالح دولت وهابی آل سعود، در ظاهر، از تکفیر اهل سنت خودداری می‌کنند و از میان مذاهب اسلامی، فقط مذهب شیعه امامیه را در قلمرو تکفیر خود قرار می‌دهند.



فهرست منابع

۱. بن باز، عبدالعزيز، *فتاوى نور على الدرب*، گردآوری محمد بن سعد الشویعر، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲. _____، *مجموع فتاوى و مقالات متنوعة*، گردآوری محمد بن سعد الشویعر، چاپ چهارم، [بی جا]: [بی نا] ۱۴۲۳ ق.
۳. دویش، أحمد بن عبدالرزاق، *فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء*، ریاض: [بی نا]، [بی تا].
۴. سبحانی، جعفر، *وها بیت مبانی فکری و کارنامه عملی*، قم: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام) ۱۳۸۰.
۵. سلیمان، بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، *تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید*، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [بی تا].
۶. _____، *شرح کتاب التوحید*، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [بی تا].
۷. شوکانی، محمد علی، *البدر الطالع*، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۸. ظاهر، محمد کامل، *الدعوة الوهابية و اثرها فی الفكر الاسلامی الحديث*، بیروت: دارالسلام للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
۹. علماء النجد، *الدرر السنية فی الأجوبة النجدية*، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، چاپ ششم، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۰. علیانی، علی بن نفیع، *التبرک المشروع و التبرک الممنوع*، عربستان: ادارة الاوقاف صالح عبدالعزيز الراجحی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. عوبیس، عبدالحلیم، *الدعوة على منهاج النبوة*، ریاض: [بی نا]، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. فیصل بن مشعل بن سعود، *رسائل ائمة دعوة التوحید*، ترجمه نظام الدین شائق، [بی جا]: مكتبة العبيكان، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. قنوجی، صدیق بن حسن، *ابجد العلوم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸ م.



١٤. محمد بن عبد الوهاب، **كشف الشبهات**، رياض: وزارت شئون اسلامى و اوقاف و دعوت و ارشاد، ١٤٢٠ق.
١٥. _____، مؤلفات محمد بن عبد الوهاب فى العقيدة، رياض: جامعه الامام محمد بن سعود، [بى تا].
١٦. نجدى، ابن بشر، عثمان بن عبدالله، **عنوان المجد فى تاريخ نجد**، چاپ چهارم، رياض: مطبوعات ادارة الملك عبدالعزيز، ١٤٠٢ق/١٩٨٢م.
١٧. نجدى، ابن غنام، حسين بن غنام، **تاريخ نجد يا روضة الأفكار والأفهام**، تحقيق ناصر الدين اسد، چاپ چهارم، بيروت: دار الشروق، ١٤١٥ق.
١٨. هيثمى، احمد بن حجر، **الفتاوى الحديثه**، مصر: مطبعة العلمية، [بى تا].



بازشناسی زمینه‌ها و رویکردهای اسطوره‌سازی از کوروش هخامنشی

روح الله رضوی*

چکیده

«کوروش» هخامنشی از نامدارترین شخصیت‌های تاریخی ایران زمین است که جریان‌های فرهنگی و علمی معاصر، سیمای متفاوت و متناقضی از وی ارائه کرده‌اند؛ گروهی او را پسان فرستاده آسمانی ستوده و اسطوره نجات و نجابتش خوانده و گروه دیگر او را پادشاهی جلاد و خون‌ریز و اسطوره سفاکی و شرارتش دانسته‌اند. بازشناسی زمینه‌ها و علل رفتار متضاد یاد شده، مسئله اصلی این مقاله است. مقاله پیش‌رو با استفاده از شیوه توصیفی - تحلیلی توانسته در زمینه تاریخ‌نگاری، نقش یهود و تاریخ‌نگاران یونانی و در زمینه سیاسی، نقش مشروعیت‌سازی برای سلسله‌های پادشاهی و نقش انگیزه‌های دین‌ستیزانه را مورد بررسی و نقد قرار دهد و نقش زمینه‌های یاد شده را در اسطوره‌سازی از اولین پادشاه هخامنشی بازنمایی کند؛ امری که می‌تواند ضمن بی‌اعتبار کردن دست آویزهای افراط‌گرایان، زمینه‌های تفریط در این مسئله تاریخی را زایل سازد.

واژگان کلیدی: کوروش، اسطوره‌سازی، ذوالقرنین، مسیح، یهود.

*. کارشناسی ارشد مطالعات ادیان شرق؛ razavi.r@gmail.com

مقدمه

پرهیز ایرانیان باستان از نگارش و معدوم شدن اندک آثار مکتوب، موجب گردید تاریخ چند هزار ساله تمدن ایران برای هزاران سال زیر غباری از افسانه‌ها و اسطوره‌ها مدفون گردد؛ به گونه‌ای که حتی «اوستا» پس از سال‌ها انتقال شفاهی، سرانجام در دوره ساسانی تدوین شد (رک: کلنز، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹) و دیگر آثار مهم در فاصله قرون دوم تا چهارم هجری به کتابت درآمد و باقی آنها به علت مکتوب نشدن از میان رفتند. از این رو، دانسته‌های ما از تاریخ ایران پیش از اسلام، در افسانه‌هایی منحصر بود که سینه به سینه نقل شده و بعدها از سوی مورخان و یا شاعرانی همچون فردوسی در کتاب‌های تاریخی و در دیوان شعرا تدوین گردید. این وضعیت ادامه داشت تا آنکه در دوره قاجار نگاشته‌های مستشرقان که از کتاب‌های یونانی و رومی متأثر بود نیز بر منابع یاد شده افزوده گشت و به اندک زمانی نام سلسله‌های باستانی و پادشاهان آن دوران که تا آن زمان کمتر به آنها پرداخته شده یا نامی از آنان در میان نبود؛ در آثار نویسندگان ایرانی پدیدار گردید. در این میان آنچه بیش از همه نمود داشت، مطرح شدن نام و آوازه سلسله هخامنشی و مؤسس آن، کوروش بود. «پادشاهی که عبرانیان از او به عنوان منجی خود یاد کرده‌اند و یونانیان، دشمنان قسم خورده شاهنشاهی‌ای که کوروش برپا کرده بود، او را به عنوان فرمانروایی آرمانی ارج نهاده‌اند. در سده‌های آتی هم غربیان از نویسندگان یونانی و رومی گرفته تا مونتسکیو، جان لاک و تامس جفرسن براساس متون یونانی و عبرانی، کماکان درباره کوروش نوشته‌اند و او را ارج نهاده‌اند» (عبدی، ۱۳۹۱).

با توجه به منابع یاد شده، می‌توان ادعا کرد که کوروش با هر نوع نگرشی نسبت به او، پادشاهی نام‌آور است که نام ایران و ایرانی را در جهان بلند آوازه کرده است؛ اما در این مورد رویکرد واحد و یگانه‌ای وجود ندارد و به نظر می‌رسد به سبب حب و بغض‌های فرهنگی و سیاسی در بازشناسی این چهره تاریخی، تحقیقات مرتبط با این مسئله از مسیر اعتدال خارج و به سمت افراط و تفریط کشیده شده است. به تعبیر دقیق‌تر، در بحث کوروش شناسی دو رویکرد عمده به وضوح قابل پیگیری می‌باشد:



۱. رویکرد علمی

نگاه «علمی» فارغ از حب و بغض‌های ملی - مذهبی، در این موضوع بهترین رویکرد است که لازم است احساسات و هیجانات مردمی از این رویکرد الهام بگیرد. وقتی ساحت علم از آلودگی‌ها پالوده گردد، حقیقت به‌خوبی رخ می‌نماید. چنان که عیان است، برآیند کار علمی چه از دیدگاه علمای دین و چه از دیدگاه مورخان و محققان در موضوع کوروش بسیار به هم نزدیک است؛ به طوری که محققان با پژوهش‌های خود سیمای پادشاهی بزرگ و دادگستر را ترسیم و برخی از علمای دین با استناد به نتیجه این تحقیقات احتمال ذوالقرنین بودن کوروش را مطرح می‌کنند.

با بررسی آثار تاریخی مربوط به دوران کوروش، معلوم می‌گردد که «بلاشک کوروش از نوابغ روزگار بوده است و نظرش بلندتر از آن بود که به جهانگیری اکتفا کند، بلکه خواسته است در عالم اساس تمدن جدیدی نهد تا کلیه اقوام از زیر بار ظلم و ستم نجات یافته، در کمال آزادی و آسایش زندگی کنند. از این سبب است که ملل مختلفه قدیم او را نجات دهنده نامیدند و یهودیان آن پادشاه بزرگ را به چوپانی تشبیه کردند که از جانب خدا مأمور محافظت عباد است» (رازی، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

این نگاه کلی است که می‌توان از شخصیت کوروش ارائه کرد؛ اما باید توجه داشت که این کشورگشایی‌ها بدون خون‌ریزی و تعدی میسر نبوده و برخلاف ادعای غالیان بدون خشونت انجام نشده است. «در تصویری که از مجموع اسناد قابل اعتماد از سیمای او [=کوروش] می‌توان رقم زد، سایه‌های افسانه گه گاه باقی می‌ماند و این چیزی است که درباره اکثر فاتحان نام‌آور و بنیان‌گذاران امپراتوری‌ها وقوعش اجتناب ناپذیر می‌نماید و البته ناشی از شایعات مبنی بر حب و بغض نسل‌ها در باب آنهاست (زرین کوب، ۱۳۸۴، ص ۶۷) که لازم است محققان آنها را پالایش کنند.

از آسیب‌های رویکرد علمی، تأثیرپذیری از جنبش‌های هیجانی و احساسی است؛ به طوری که برخی از دانشمندان دچار افراط و تفریط و خروج از حد تعادل شده‌اند. آنچه مسلم است، اینکه تاریخ ایران با کوروش و هخامنشیان آغاز نمی‌شود و نیز کوروش تنها پادشاه مهم و تاثیرگذار ایران نبوده است؛ اما نمی‌توان بزرگی و اهمیت او را با تحلیل‌های سست خدشه‌دار کرد. به این گفته دقت کنید: «در آثار و منابع ایرانی تقریباً هیچ یادی از کورش نشده است و ایرانیان تا این اواخر به کلی با او بیگانه بوده و او را نمی‌شناخته‌اند. این





نشان می‌دهد که از نظر سابقه تاریخی، کورش در اندیشه ایرانیان یک قهرمان یا شخصیت برتر نبوده است. نام کورش حتی در اوستا، متون پهلوی و شاهنامه نیامده است» (مرادی غیاث آبادی، ۱۳۹۰)؛ این گفته اجحاف بزرگی در حق کوروش و به نوعی تیشه زدن به ریشه خود است؛ چرا که عدم درج نام کوروش در تاریخ و اساطیر ایران به دلیل قدمت زمانه او و بی توجهی ایرانیان پیش از اسلام به کتابت بوده است. همچنین وقایع بزرگی مانند حمله اسکندر و نابودی اندک ادبیات مکتوب موجود در معابد و کاخ‌ها از دلایل این رویکرد است. مضافاً اینکه صدها سال حکومت جانشینان اسکندر موجب گردید ابتدای تاریخ اسطوره‌ای ایران را کیانیان رقم بزنند. منابع دیگر مانند متون یونانی و عهد عتیق نیز دلایلی هستند که نمی‌توان از تأثیر آنها در زمینه معرفی کوروش چشم پوشید.

۲. رویکرد احساسی

مسلماً در ایران امروز رویکردهای احساسی افراط‌گرا چه از نوع تأییدی و چه از نوع انکاری نمی‌تواند خودجوش باشد، بلکه «در این بین کسانی هستند که کوروش را نه می‌شناسند و نه می‌خواهند که بشناسند. کوروش برای آنان فقط یک ابزار است. این عده (که تعدادشان در قیاس با پژوهشگران بسیار زیاد است) کوشش می‌کنند با تحریک احساسات عامه و با استفاده از روحیه قهرمان‌دوستانه آنان، از کوروش برای پیشبرد مقاصد امروزی خود استفاده کنند. آنچه این عده از کوروش نقل می‌کنند و یا به او منسوب می‌کنند، الزاماً با کوروش ارتباطی ندارد و داستان‌ها و تخیلات و قصه‌هایی است که می‌تواند موجب بیدار کردن احساسات عامه و خلسه عاطفی آنان شود. در مقابل این عده، کسان دیگری نیز که با آنان منافع غیرمشترک دارند، سعی می‌کنند با واکنشی متقابل و معکوس، جلوی نفوذ و منافع آنان را بگیرند. در نتیجه، کوروش برای این گروه بخودی خود اهمیتی ندارد و صرفاً ابزاری برای بسط نفوذ و منافع شخصی و یا مقابله با بسط نفوذ دیگران است» (عبدی، ۱۳۹۱). تأسف آنکه در این بحث به طور خاص و در موضوع باستان‌گرایی به طور عام، غلبه با رویکرد احساسی است؛ به طوری که برخلاف سایر موضوعات عرصه علم که ورود به آن بر غیرمتخصصین ممنوع است، این عرصه به روی ایشان گشوده است و هر کسی با هر تخصص و حتی بدون تخصص در پیچیده‌ترین مسائل آن به ابراز دیدگاه می‌پردازد و این، در حالی است که در این مورد چه در سطح گزارش‌های تاریخی و چه در سطح



افسانه و اسطوره، منبع ایرانی چندانی وجود ندارد و منابع غربی نیز به کاوش‌های دقیق علمی نیازمند است.

در این بین آنچه توسط جنبش‌های هواداری و جنبش‌های ضدیت با ایران باستان رخ می‌دهد، شکسته شدن قلم محققان بی‌طرف و منادیان حق و حقیقت است؛ به طوری که گروه‌های فاقد دانش با ایراد اتهام و فضا سازی، دانشمندان را منزوی کرده و امکان پژوهش را سلب می‌کنند. در سالیان اخیر شاهد بودیم که مرحوم «پورپیرار» که پژوهش‌هایش (هرچند جای نقد دارد) تحقیقات گسترده‌ای را در تاریخ ایران باستان صورت داد، با غوغا سالاری این جنبش‌ها گوشه‌گیر شد و در کنج عزلت بدرود حیات گفت. این پدیده سوگی است سترگ برای اهل علم که این‌گونه گرفتار بیداد نادانان گردیده‌اند. در حالی که پاسخ قلم را با قلم باید داد، نه با روش‌های غیر علمی و نابخردانه. این رفتارها در مورد پژوهشگران مثبت اندیش در موضوع ایران باستان نیز وجود دارد و لازم است روشمند جلوی آن گرفته شود.

به همین دلیل لازم است زمینه‌های تاریخی و سیاسی رویکرد اغراق‌آلود معاصر را بررسی کرد و با شناخت کافی برای اصلاح روند کنونی اقدام مقتضی صورت داد.

الف) زمینه‌های تاریخی اسطوره‌سازی از کوروش

در این که شخصیت کوروش از قوه نهفته‌ای برخوردار است که می‌تواند دست‌آویز مناسبی برای سودجویان قرار گیرد، شکی نیست؛ زیرا در زمانه‌ای که خشونت سنت رایج و جالفتاده در خاور نزدیک بود، او تلاش کرد تا زمانی که به طور حتم به خشونت نیاز نباشد از آن استفاده نکند و تا حدی که امکان داشت، مشکلات را با رفتاری مسالمت‌آمیز حل کند. او با ملت‌هایی که در مقابل او سر تسلیم فرو آوردند، با نیکویی رفتار کرد؛ به سنت‌های محلی احترام گذاشت و به جای فاتحی خارجی، خود را به‌سان فرمانروایی بومی به مردم معرفی کرد.

از این‌رو، ما با قهرمان ملی‌مان و با بزرگی او مشکلی نداریم؛ اما اغراق مغرضانه‌ای که در صد سال اخیر صورت گرفته است، نشان از وجود دست‌هایی آلوده دارد که در پی نیاتی شوم هستند. آنچه در ادامه می‌آید، بررسی زمینه‌هایی است که کوروش بزرگ را هدفی مناسب برای این سوء استفاده قرار داده‌اند.



اول: نقش یهود و عهد عتیق

«بنی اسرائیل» که پس از حمله آشوریان به یهود منحصر گردید، قومی هستند که در طول تاریخ به «خودبرتر بینی» معروف شده‌اند. از نگاه آنان که در تورات نیز منعکس گردیده، یهود تنها قوم برگزیده است؛ مشروط بر این که حافظ عهد الهی باشند و بر اجرای فرایض و اوامر الهی کوشا (کتاب مقدس، سفر خروج: باب ۱۹، جمله ۱۵ و همان باب ۲۵، جملات ۲۲ تا ۲۴). قرآن کریم نیز بر این معنا صحنه گذاشته و بر فضیلت این قوم بر دیگر اقوام تا زمانی که در راه هدایت بودند، تأکید کرده است (بقره: ۱۲۲). اما پس از این که به گمراهی و ضلالت دچار شدند، نه تنها فضل آنان بر سایرین برداشته شد، بلکه طبق فرمایش قرآن به ذلت و خواری دچار گردیدند (بقره: ۶۱ و آل عمران: ۱۱۲). این، در حالی است که این قوم همچنان خود را برگزیده خداوند می‌دانند و از این رهگذر هر چیز و هر کسی را که به هر شیوه‌ای به ایشان و اهدافشان کمک کند، تقدیس می‌کنند. از این رو، نجات یهود به دست کوروش، پس از آن که این قوم از بخت النصر شکست خوردند و حدود ۶۰ سال در بابل در تبعید به سر بردند؛ برای ایشان از اهمیت به سزایی برخوردار است. به همین سبب احترام ملت یهود به کورش فوق العاده بود؛ چنان که نام او ۲۳ بار به صورت مشخص در عهد عتیق آمده؛ و تنها شخص غیر یهودی است که به او در تورات لقب «مسیحا» داده شده است و او را وسیله‌ای خدایی برای برانداختن ملل و سلاطین مشرک می‌دانستند. درجه احترام آنها به کورش از خطاب حزقیال، پیغمبر بنی اسرائیل به این پادشاه، مشخص است و این است عین کلمات او: «خدا به تو می‌گوید: من تو را طلبیدم و حال آنکه تو مرا هنوز نشناخته‌ای» (کتاب مقدس، کتاب عزرا: باب ۱، جمله ۱).

با این حال باید به این نکته اذعان کرد که ذکر نام کوروش در کتاب مقدس یهودیان، نمی‌تواند دلیلی بر نیک نامی او باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، یهود فقط درباره کوروش چنین سخن نگفته، بلکه شیوه آنان است که هر آنچه را به سود خود باشد، تقدیس می‌کنند و عیب‌ها و پلیدی‌ها را نادیده می‌انگارند؛ چنانکه در بخش‌هایی دیگر از عهد عتیق (کتاب مقدس، کتاب اشعیا: باب ۱۴، جملات ۲۲ و ۲۳ و کتاب ارمیا: باب ۲۵، جمله ۱۲)؛ ظلم کوروش بر حاکمان و مردمان بابل را نقل می‌کنند. با این حال، این مسائل چیزی از مقدس بودن منجی یهود نمی‌کاهد. به‌عنوان مثالی

دیگر، در تورات از «استر» نیز به نیکی یاد شده؛ او را بسیار ستوده و کتابی به نام او ایجاد کرده‌اند؛ در حالی که وی شخصی یهودی بود که در زمان خشایارشا، ملکه ایران شده و به نقل تورات با همدستی پسرعمویش با حکمی که در حال مستی از شاه گرفتند، هامان وزیر و ۷۷ هزار ایرانی دیگر را که مخالف نفوذ یهود بودند، قتل عام کردند (کتاب مقدس، کتاب استر: باب ۹، جمله ۱۶) و یهود این روز را «عید پوریم» نامیده و همه ساله این روز را جشن می‌گیرند.

بر این اساس، تعریف و تمجید تورات از کوروش نمی‌تواند دلیلی بر فضیلت وی باشد؛ اما حمایت یهود از کوروش بر اسطوره‌سازی از این شخصیت بزرگ تاریخ تأثیر بسیار زیادی داشته است.

دوم: نقش تألیفات یونانیان

با آن که بخشی از دانسته‌هایمان از تاریخ باستان از منابع یونانی و رومی اخذ شده؛ امروزه بر همگان روشن شده است که بسیاری از نوشته‌های هرودوت رنگ افسانه داشته و یا نقل قول‌هایی اغراق‌آمیز و مغرضانه از حوادث تاریخی بوده است (ماری، ۱۳۹۶). هرودوت، خود در کتابش تأکید می‌کند که در مورد کوروش، از آن عده پارسیانی که نیت‌شان تجلیل کوروش نبوده است، بلکه فقط بیان واقعیت کرده‌اند، نقل قول کرده است؛ در حالی که می‌تواند اقوال دیگری هم بیاورد (بریان، ۱۳۷۹، ص ۷۱). همین‌طور اشکالات زیادی که به نوشته‌های کتزیاس و گزنفون گرفته شده است، آنها را از منابع معتبر به کتاب‌هایی جالب توجه که حاوی اطلاعاتی از گذشته‌های باستانی و شیوه تفکر و ارزش‌های جوامع آنها بوده؛ تنزل داده است. امروزه روشن گردیده است که نویسندگان یونانی یک نظریه مرکزی داشته و تاریخ را طبق آن گزینش و نگاشته‌اند؛ چنانکه گزنفون آرمانشهری را که در ذهن خود ساخته بود، در قالب کتاب «کوروش نامه» (Cyropaedia) به رشته تحریر درآورده بود (بریان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۴).

زرین کوب در این خصوص می‌نویسد: «سیمای کوروش... چنان در روایات افسانه‌آمیز و احیاناً مغرضانه یونانی و مادی، در غبار ابهام فرو رفته است که اگر اطلاعات مأخوذ از الواح و کتیبه‌ها، با برخی اشارات تورات وجود نداشت، از مجموع روایات باستانی، که گزارش هرودوت بالنسبه معقول‌ترین آنهاست؛ حتی ممکن نمی‌شد واقعیت احوال او را از تصویر یک شخصیت اساطیری و پرداخته تخیل افسانه سازان



بازشناخت» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

با تمام اشکالات موجود در مکتوبات یونانی، از آنجا که اغلب آنها به طور اغراق آمیزی از کوروش به بزرگی یاد کرده اند؛ همین مسئله در اسطوره سازی از او نقش بزرگی داشته است.

سوم: نقش مسئله ذوالقرنین

یکی از نکاتی که از پیامبر اسلام پرسیده شد، در مورد «ذوالقرنین» بود. قرآن در چندین آیه درباره این شخصیت تاریخی مطالبی بیان و از او به نیکی یاد می کند (کهف: ۸۳ تا ۹۹). در مورد شخصیت ذوالقرنین گمانه زنی های زیادی شده که یکی از مطرح ترین گزینه ها کوروش است که البته قطعاً نگاه مثبت یهود به او در این گزینش بی تأثیر نبوده است و حقیقتاً کوروش در میان گزینه های دیگر، گزینه محتمل تری برای این عنوان است. در دوران معاصر، نخستین پژوهشگری که موضوع مطابقت کوروش با ذوالقرنین را پیش کشیده، سر سیداحمدخان، از پیشگامان اصلاحات فرهنگی و بنیان گذار تجدد طلبی اسلامی در هند بود. مولانا ابوالکلام آزاد، وزیر فرهنگ دولت وقت هند، نیز این نظریه را مطرح و به شکل مبسوط تری تبیین کرد. مرحوم علامه طباطبایی نیز در المیزان، دیدگاه ابوالکلام آزاد را پذیرفته و مشخصات کوروش را بر ذوالقرنین منطبق می داند. علامه طباطبایی در المیزان، پس از بررسی نظریه ابوالکلام آزاد که اثبات می کند کوروش، پادشاه هخامنشی، همان ذوالقرنین ستوده شده در قرآن است؛ می نویسد: «هر چند بعضی از موارد گفته شده خالی از اعتراض نیست؛ لکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۵۴۱). آیت الله مکارم شیرازی هم می نویسد: «درست است که در این نظریه نیز نقطه های ابهامی وجود دارد؛ ولی فعلاً می توان از آن به عنوان بهترین نظر درباره تطبیق ذوالقرنین بر رجال معروف تاریخی نام برد» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۱۲، ص ۵۴۹). البته باید در نظر داشته باشیم همچنان که علامه و آیت الله مکارم اشاره کردند، در این انتساب اشکالاتی وجود دارد، مانند این که ذوالقرنین در قرآن موحد است؛ در حالی که کوروش طبق گزارش های تاریخی و استوانه منتسب به او موحد نیست. «کوروش کبیر هنگام لشکرکشی به ماد، نخست در پیشگاهخدایان پارسی قربانی به جای آورد، آن گاه به محض ورود به





سرزمین ماد برای خدایان مادی هم قربانی کرد. او در بابل خود را فرستاده خدای شهر، «مردوک»، خواند؛ آیین مذهبی او را احیا کرد و مناسک مناسب را به جای آورد» (بروسیوس، ۱۳۹۲، ص ۹۴). همچنین ذوالقرنین در قرآن حامی ضعفا و فردی مهربان توصیف می‌شود که با خصلت جنگ طلبی کوروش و حمله به تمدن‌های دیگر برای کشورگشایی سازگاری ندارد. همین‌طور اشکالات دیگری که تطبیق ذوالقرنین با کوروش را دشوار می‌سازد؛ اما همین احتمال در مورد او بسیار جدی تلقی شده و موجب گردیده است آوازه نیک نامی کوروش دوچندان و زمینه‌های اسطوره‌سازی از وی مهیا شود.

ب) زمینه‌های سیاسی اسطوره‌سازی از کوروش

علاوه بر زمینه‌های تاریخی، زمینه‌های دیگری در فرایند اسطوره‌سازی وجود دارند که در میان آنها زمینه‌های سیاسی زیر اهمیت بیشتری دارند:

اول: مشروعیت‌سازی

از بدو تأسیس تمدن‌ها و شکل‌گیری حکومت‌های فراگیر، یکی از عمده‌ترین شاخصه‌های به دست گرفتن حکومت، «مشروعیت» بوده است؛ یعنی در اداره امور کشور، علاوه بر مولفه‌های قدرت، ثروت و اصل و نسب، مولفه مهم‌تری نقش ایفا می‌کرده و آن تأیید الهی و مقبولیت مردمی بوده است؛ به طوری که در ایران زمین، همواره حکومتی مشروع دانسته می‌شده که از سوی خدا تأیید شده باشد و پادشاهی مشروع تلقی می‌گشته که از «فرّه ایزدی» یا به تعبیر دیگر «عنایت الهی» برخوردار باشد (رک: زمانی، ۱۳۸۳). این فرّه با ظلم و ستم و تکبر و سایر رذایل اخلاقی از پادشاهی به پادشاه دیگر و از خاندانی به خاندان دیگر منتقل می‌شد.

سلسله‌های پادشاهی ایران پس از اسلام نیز انرژی بسیاری را در مسیر کسب مشروعیت و به دست آوردن حمایت مردمی مصروف می‌داشتند.

اولین سلسله مستقلی که در ایران پس از اسلام به طور فراگیر بر روی کار آمد، «صفویه» بود که با اعلام مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور، به مناقشه بزرگی وارد شد که منازعات بسیاری را در پی داشت و این در حالی بود که آنها با تکیه بر خانقاه اردبیل و اتحاد با هفت طایفه بزرگ با عنوان «قزلباش»، مشروعیت نسبی



داشتند؛ اما این کافی نبود؛ لذا بعدها با دعوت از علمای شیعه جبل عامل و اخذ مجوز عملی از حمایت علمای تراز اولی چون مرحوم کرکی بر این مشروعیت افزودند (مشکوریان، ۱۳۹۲) و با توسل به سیادت و نسب متصل به پیامبر اسلام و حسن سلوک با مردم توانستند مشروعیتی کسب کنند که سلسله‌های بعد از آنها نیز مشروعیت خود را از ارتباط با صفویه می‌جستند.

نادر با فتح بخش‌های مختلف ایران و شکست دادن افغان‌ها موفق شد بخشی از این مشروعیت را به زور شمشیر کسب کند؛ اما بخش دیگر مشروعیت به عوامل غیرمادی وابسته بود و ناشی از سوابق خانوادگی و شخصیت کاریزماتیک می‌شد که در وی پدید نیامده بود؛ ضمن آنکه دشواری بزرگ‌تر آنجا بود که حکومت پیش از وی دارای مشروعیتی بود که حتی با سقوط آن به پایان نرسیده بود. بنابراین نادر در جریان حوادث و تحولات سیاسی با واقعی‌بینی دریافته بود که ابتدا باید بحران مشروعیت پیش روی خود را از هر طریق ممکن از میان بردارد. از این رو، فعالیت‌های خود را با دو رویکرد دنبال کرد: اول، مشروعیت‌یابی از طریق همراهی با صفویان و سپس مشروعیت‌زدایی از صفویان با کنارزدن تهماسب دوم صفوی و سلب مشروعیت دینی از او و خاندانش در فرصت مناسب؛ چراکه نادر هیچ‌گاه درصدد زنده کردن دولت نیمه جان و بی‌رمق صفویه نبود. این ارتباط سازی، راهبردی سیاسی - اجتماعی برای نادر بود تا با استفاده ابزاری از مشروعیت صفویان، زمینه انتقال حکومت را از خاندان صفوی به دودمان افشاریه فراهم کند (شعبانی‌مقدم، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

پس از او کریم‌خان، که با خاندان صفوی ارتباطی نداشت و کارنامه نادر را هم نداشت و حتی فاقد اصل و نسب معتبری بود، به هواداری از اسماعیل سوم، از بازماندگان صفویه توانست همراهی مردم را کسب کند؛ اما او که نمی‌توانست شخص دوم حکومت باشد، اسماعیل سوم را به اتهام واهی جنون خلع کرد و به جهت فقدان مشروعیت، خود را «وکیل الرعایا» خواند. پس از او مردم از بازگشت حکومت صفویه ناامید شدند. آقامحمد خان قاجار که از خاندانی شناخته شده بود، به سلطنت رسید؛ اما انتساب به خاندانی بزرگ کافی نبود؛ او نیز با فقدان مشروعیت دست و پنجه نرم می‌کرد. وی با حضور در خانقاه اردبیل با پیروی از سنت صفویان تاج‌گذاری کرد و شمشیر شاه اسماعیل را به کمر بست (اوری، ۱۳۹۱، ج ۷، قسمت دوم، ص ۴۷)؛ اما این



هم نتوانست رضایت مردم را جلب کند و همواره تا آخر عمر با شورش‌هایی که در نبود مشروعیت او ریشه داشت، درگیر بود.

مشکل مشروعیت در دوره پهلوی دوجندان شد؛ مخصوصاً که در کوتاه زمان رضاشاه جایگاه خود را در میان متشرعه از دست داد؛ لذا با هدایت انگلیس که حامی اصلی او بود، مقرر گردید مشروعیت حکومت پهلوی با انتساب به پادشاهان بزرگ ایران پیش از اسلام جبران گردد. در واقع با این کار، با یک تیر چند هدف را می‌زدند: از طرفی به‌زعم خود برای پهلوی که حتی نامش را هم از ایران باستان به عاریه گرفته بود، مشروعیت می‌دادند و از سوی دیگر، ایرانیان را به اسلام و تاریخ پس از آن بدبین می‌کردند؛ ضمن این که کشور را به سمت سکولاریسم پیش می‌بردند.

لذا اصلی‌ترین ریشه افسانه‌سازی ایرانیان معاصر برای کوروش را باید در اوایل دوران پهلوی اول جست‌وجو کرد؛ زمانی که کسانی چون «محمدعلی فروغی»، «علی‌اصغر حکمت» و مخصوصاً «حسن پیرنیا» (مشیرالدوله) با دسترسی به نوشته‌های قدیم و جدید غربی پی بردند که کوروش نامی در تاریخ ایران وجود دارد که غربیان در مدح وی بسیار قلم زده‌اند (عبدی، ۱۳۹۱) و دانستند که او ظرفیت مناسبی است که می‌توانند خلاء هویتی موجود را پر کنند. از این‌رو، ابتدا غربگرایان و تحصیل کردگانی که اغلب آموزش‌های جدید غربی را فراگرفته بودند، نظیر سید حسن تقی‌زاده، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، علی‌اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفی عدل و محمد ساعد به سخن‌گویی برای طرح مفهوم هویت در چارچوبی ایدئولوژیک تبدیل شدند و با بهره‌گیری از منابع غربی به طرح مفاهیم و نظریه‌های جدید ناسیونالیستی پرداختند (نظری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱) و پس از فضا‌سازی این گروه در مطبوعات غرب‌گرا، محمدعلی فروغی و همفکرانش، تئوری تمدن ۲۵۰۰ ساله را بنیان نهادند.

باستان‌گرایی دوره رضاخان، در زمان پهلوی دوم شکل جدی‌تری یافت. «محمد رضا پهلوی که پس از وقایع ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، مشروعیت مذهبی سلطنت خود را از دست داده بود، به ایران باستان نظر افکند تا بلکه به کمک آن مشروعیت بیابد. در این بین، شجره‌نامه‌ای مضحک که نسبش را به کوروش متصل می‌کرد برای او ساخته شد! این گونه بود که ۲۵۰۰ سال تاریخ قبل از کوروش نادیده گرفته شد تا تاریخ ایران‌زمین با کوروش آغاز شود» (عبدی، ۱۳۹۱).

دوم: دین ستیزی

از دیگر زمینه‌های اسطوره‌سازی از کوروش، امکان دین ستیزی بود که به نام ایران باستان و احیای دوران به ظاهر طلایی عهد هخامنشان می‌شد به کار گرفت. از این‌رو، برخی اسطوره‌سازان به سرایش افسانه درباره کوروش پرداختند تا دین اسلام، که استقلال و عظمت ایران باستان را برانداخته است، دینی خارجی معرفی گردد. آنان تلاش‌های خود را برای احیای ایران باستان، «ناسیونالیسم مثبت» جلوه دادند. «این ناسیونالیسم، در صورت گزاف گرایانه‌ی خود بر گمانی از ایرانیت ناب تکیه داشت که ناگزیر با اسلام به عنوان دینی بیگانه با ایرانیت ناب سرستیز داشت و یا می‌خواست آن را نادیده انگارد یا اگر بشود یک دین ایرانی بیافریند یا دین گذشته ایرانی را دوباره زنده کند» (آشوری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸-۱۷۸)؛ به طوری که «تجلی تفکر ایران گرایانه در رفتار فرهنگی حکومت پهلوی به صورت بیگانه ستیزی و ابراز تنفر از هرگونه عنصر غیر ایرانی جلوه پیدا کرد که بعدها فرهنگ اروپایی از این قاعده مستثنی شد و فرهنگ و زبان اسلامی و عربی مورد هجوم قرار گرفت» (صفایی، ۱۳۵۶، ص ۹۱).

لذا پروسه «هویت‌سازی» برای سلسله پهلوی، به «هویت‌سوزی» ایرانیان بدل گردید؛ به طوری که ایرانیان هویت پس از اسلام خود را که عظمتش از ایران پیش از اسلام کمتر نبود، نادیده گرفتند و به بحران هویت دچار گردیدند که آثار آن را امروز به روشنی مشاهده می‌کنیم و بدین ترتیب زمینه‌ای مناسب برای اسطوره‌سازی از کوروش و اخلاف و اعقاب وی فراهم گشت.

نتیجه‌گیری

قطعاً توجه به گذشته پرافتخار می‌تواند قوه محرکه رو به جلو و رو به رشد هر ملتی باشد؛ به شرطی که این نگاه رو به عقب، پلی باشد برای عبور به آینده‌ای روشن. در این مسیر باید دست پژوهشگران را باز گذاشت و بدون پیش داوری‌های عوامانه منتظر یافته‌های آنها ماند. بی‌تردید کوروش مانند هر پدیده تاریخی دیگر نیازمند شناختن است؛ شناختی واقع‌گرایانه و نقادانه، اسطوره‌سازی و بزرگ‌نمایی نه تنها به هویت ملی ما کمک نخواهد کرد، بلکه موجب می‌گردد جریان تفریطی شکل یابد که حتی وجود هخامنشیان و کوروش را زیر سوال ببرد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
کتاب مقدس؛ عهدعتیق.
۱. اوری، پیترو و همکاران، *تاریخ ایران کمبریج*، بخش قاجاریه، ترجمه تیمور قادری، چاپ سوم، تهران: مهتاب، ۱۳۹۱.
۲. آشوری، داریوش، *ما و مدرنیت*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۳. بروسیوس، ماریا، *ایران باستان*، ترجمه عیسی عبدی، چاپ دوم، تهران: ماهی، ۱۳۹۲.
۴. بریان، پی‌یر، *تاریخ امپراتوری هخامنشیان*، ترجمه ناهید فروغان، تهران: قطره، ۱۳۸۷.
۵. _____، *از کوروش تا اسکندر*، ترجمه سمسار، تهران: زریاب، ۱۳۷۹.
۶. رازی، عبدالله، *تاریخ کامل ایران*، چاپ دهم، تهران: اقبال، ۱۳۷۲.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، *روزگاران*، چاپ هشتم، تهران: سخن، ۱۳۸۴.
۸. زمانی، علی محمد و محمود طاووسی، *فره‌ی ایزدی و بازتولید آن در اندیشه‌ی سیاسی ایران پس از اسلام*، کرمان: مجله مطالعات ایرانی، شماره ۵، ۱۳۸۳.
۹. شعبانی مقدم، عادل و علی اکبر جعفری، *زمینه‌های اجتماعی و جریانی‌شناسی مشروعیت یابی نادر*، اصفهان: مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های تاریخی، شماره ۲، ۱۳۹۴.
۱۰. صفایی، ابراهیم، *رضاشاه کبیر و تحولات فرهنگی ایران*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۶.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: دیجیتالی تبیان، ۱۳۸۷.
۱۲. عبدی، کامیار، *کوروش کیست؟*، تهران: ماهنامه همشهری سرزمین من، شماره ۳۷، ۱۳۹۱.
۱۳. کلنز، ژان، *اوستا*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: مجله معارف، شماره ۵۶، ۱۳۸۱.
۱۴. ماری، آروین، *هرودوت و تاریخ شفاهی*، بخش اول، ترجمه علی فتحعلی آشتیانی، تهران: سایت تاریخ شفاهی ایران، www.oral-history.ir، ۱۳۹۶.



۱۵. مرادی غیاث آبادی، رضا، *کورثس واقعی و کورثس افسانه‌ای*، سایت پژوهش‌های ایرانی، ۱۳۹۰.
۱۶. مشکوریان، محمد تقی و علی جعفری، *محقق کرکی و مشروعیت دولت صفوی*، تهران: پایگاه راسخون، rasekhoon.net، ۱۳۹۲.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، به همراه جمعی از دانشمندان، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
۱۸. نظری، علی اشرف، *ناسیونالیسم و هویت ایرانی*، تهران: فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۲۲، ۱۳۸۶.



منشأشناسی بیماری‌های جسمی از منظر قرآن

حسن رضا رضایی*

محمدکاظم حسینی کوهساری**

چکیده

نوشتار پیش‌رو، به منشأ بیماری‌های جسمی در قرآن می‌پردازد. براساس آیات قرآن، خداوند، انسان را به زیباترین شکل و با سالم‌ترین جسم و صورت آفریده است؛ چنان‌که قرآن خلقت بشر را با واژه «احسن» مطرح می‌کند و به این معنا نقص و بیماری در خلقت وی جای ندارد. آنچه شبهه تناقض را سبب شده، این است که قرآن در برخی از آیات، بیماری‌ها را به خدا و در برخی دیگر به «انسان» و در آیات دیگر به «شیطان» نسبت داده است. نگاشته پیش‌رو با اشاره به آیات و دیدگاه مفسران، به تحلیل و بررسی آنها پرداخته است.

مقاله حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد تفسیر تطبیقی (قرآن و علوم) و با هدف شناخت منشأ بیماری‌ها و حل تعارض آیات تدوین شده، به این نتیجه رسیده است قرآن، بیماری‌ها و نقص عضوها و معلولیت‌ها را حاصل بی‌تدبیری بشر می‌داند. به عبارت دیگر، انسان علت اصلی ورود بیماری‌ها به بدن خود است.

واژگان کلیدی: منشأ بیماری، شیطان، انسان، قرآن، تناقض.

*. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث؛ HASANREZA.REZAAEE@GMAIL.COM

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

مقدمه

در قرآن قوانینی در سه حوزه اخلاق، عقاید و احکام برای انسان وضع شده است. بالطبع عمل انسان به قوانین احکام الهی، در سایه سار سلامت جسمانی محقق می‌شود. از این‌رو، قرآن به بیماران توجهی ویژه دارد؛ حتی اجرای برخی از احکام را برای بیماران تخفیف داده و برخی دیگر را ساقط کرده است. آنچه توهم تناقض را سبب شده، آن است که در برخی از آیات قرآن، منشأ بیماری‌ها خدا و در برخی دیگر شیطان و در برخی انسان عنوان شده است که ظاهر آیات نشان از تناقض دارد؛ اما با بررسی آنها در می‌یابیم که این آیات نه تنها دارای تناقض نیستند، بلکه در طول هم هستند.

حل این شبهه و بررسی آن، از بین رفتن توهم تناقض در قرآن و عدم جبر گرایی در منشأ بیماری‌ها در قرآن را سبب می‌شود که ضرورت بحث را دوچندان و اهمیت آن را مضاعف می‌کند.

پیشینه

با توجه به موضوع مقاله لازم است به اختصار هم به پیشینه منشأ بیماری‌ها و هم به پیشینه تناقض پرداخته شود.

منشأ الهی بودن بیماری‌ها، دارای سابقه‌ای دیرینه در ادیان و ملیت‌ها و قومیت‌ها است. در ایران باستان دلیل بعضی از بیماری‌ها، مانند وبا و طاعون را خشم و قهر خدایان می‌دانستند و معتقد بودند که هرگاه خدایان قهر و خونخوار، تشنه خون بندگان خود می‌شوند و یا به قربانی احتیاج دارند، بیماری‌ها را به‌عنوان بالای آسمانی نازل می‌کنند (خدابخشی، ۱۳۷۶، ص ۴۳). برخی‌ها اهریمنان و دیوان را سبب بروز امراض می‌دانستند (سامی، ۱۳۴۱، ص ۲۹۰). اعراب قبل از اسلام نیز منشأ بیماری‌ها را ارواح شریر و شیاطین و دیوان می‌پنداشتند و برای اخراج آنها از جسم مریض، به اوراد و دعا توسل می‌جستند (صفا، ۱۳۴۶، ص ۳۰).

ادعای تناقض در قرآن نیز پیشینه‌ای دیرینه دارد. در زمان پیامبر اکرم ﷺ نیز شبهه‌هایی از این دست بیان می‌شد. برای نمونه، مردی خدمت امیرمؤمنان، علی (علیه السلام) رسید و عرض کرد: من در کتاب خدا به شک افتاده‌ام. وقتی حضرت علت آن را پرسید؛





آن مرد گفت: زیرا برخی از آیات، یکدیگر را تکذیب می‌کنند. حضرت فرمود: «آیات، تصدیق‌کننده هستند، نه تکذیب‌کننده؛ مشکل تو این است که عقل و دانش مفید نداری؛ موارد شک خودت را بازگو کن». وی سپس موارد اعتراض خود را برشمرد و حضرت پاسخ‌های لازم را بیان فرمود (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۵).

در حدیثی دیگر نیز آمده است که مردی خدمت امیرمؤمنان علی علیه السلام رسید و گفت: اگر اختلاف و تناقض‌هایی که در قرآن دیدم، به دین اسلام می‌گرویدم. حضرت فرمود که موارد یادشده را برشمار. وی همه را بازگو کرد و حضرت نیز به آنها پاسخ داد. هنگامی که شبهه‌های وی برطرف شد، اسلام را پذیرفت (مجلسی، ۱۳۸۵، ۹۰، ص ۹۸ - ۱۲۷) تابعانی چون ابن عباس نیز نقش بسزایی در حل شبهه تناقض داشتند (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۷۰). ابن اسحاق کندی، فیلسوف عراق در نیمه سده سوم هجری، مشغول جمع‌آوری آیاتی شد که به نظرش با یکدیگر متناقض می‌نمودند؛ ولی با پاسخ امام حسن عسکری علیه السلام مواجه شد (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۱).

آثاری که در سده‌های گذشته درباره تناقض‌ها به رشته تحریر درآمده، گویای آن است که ادعای واهی تناقض در سطح جامعه مطرح بوده است؛ آثاری مانند ابی‌علی محمدبن مستنیر بصری (م ۲۰۶ق) در کتاب «الرّد علی الملحدین فی تشابه القرآن»؛ ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق) در کتاب «تأویل مشکل القرآن»؛ سید شریف رضی (م ۴۰۶ق) در کتاب «حقایق التأویل فی مشابه التنزیل»؛ قاضی عبدالجبار معتزلی (ت ۴۱۵ق) در کتاب «تنزیه القرآن عن المطاعن»؛ محمدالفاتح مرزوق در کتاب «دفاع الاسلام ضد مطاعن التبشیر»؛ قطب راوندی (ت ۵۷۳ق) در کتاب «فصلی از کتاب الخرایج و الجرائح»؛ ابن شهر آشوب مازندرانی (ت ۶۶۶ق) در رساله‌ای در پاسخ به ۱۲۰۰ شبهه در مورد قرآن؛ جلال‌الدین سیوطی در باب ۴۸ از کتاب «الاتقان فی علوم القرآن»؛ محمدباقر مجلسی در کتاب «بحار الانوار» (ج ۸۹ ص ۱۴۱ و ج ۹۰، ص ۹۸ - ۱۴۲)؛ شیخ جلیل یاسینف در کتاب «اضواء علی متشابهات القرآن»؛ احمد عمران در کتاب «القرآن والمسیحیه فی المیزان» و آیت‌الله محمدهادی معرفت در کتاب «شبهات و ردود حول القرآن الکریم» و نیز نقد و بررسی ادعای تناقض در آیات پزشکی، از نگارنده در مجله «قرآن و علم، بهار و تابستان، ۱۳۸۸، شماره ۴».



بسامد آیات بیماری در قرآن

بیماری در قرآن، با واژه «مَرَضَ»، ۱۱ بار و با واژه «سَقِیم» ۲ بار و عبارت «أُولِی الضَّرَر» ۱ بار عنوان شده است. در قرآن از زبان حضرت ابراهیم (علیه السلام) چنین آمده است: «پروردگار من، کسی است که چون بیمار شوم مرا شفا می‌دهد» (شعراء: ۸۰)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر بیمار بودید [برای وضو و غسل] بر خاک پاک تیمم کنید» (نساء: ۴۳ و مائده: ۶)؛ «روزه در روزهای معدودی بر شما مقرر شده است. هر کس از شما بیمار یا در سفر باشد، به همان تعداد از روزهای دیگر روزه بدارد و بر کسانی که روزه طاقت فرساست، کفاره‌ای است که خوراک دادن به بینوا است» (بقره: ۱۸۴ - ۱۸۵)؛ «هر کس از شما بیمار باشد، یا ناراحتی در سر داشته باشد و ناچار شود قبل از قربانی در احرام سر بتراشد، برای کفاره آن باید روزه بگیرد یا صدقه دهد و یا قربانی کند» (بقره: ۱۹۶)؛ «بر بیماران گناهی نیست که در جهاد شرکت نکنند» (توبه: ۹۱ و فتح: ۱۷)؛ «در صورتی که برای خدا و پیامبر او خیرخواهی کنند» (توبه: ۹۱)؛ «مؤمنانی که بدون بیماری و ناراحتی از جهاد بازنشسته‌اند، با مجاهدانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، یکسان نیستند. خداوند این افراد را بر نشستگان برتری داده است» (نساء: ۹۵)؛ «بر کسانی که بیمار هستند، گناهی نیست که هنگام نماز در جنگ سلاح‌های خود را بر زمین بگذارند؛ ولی باید مواظب باشند» (نساء: ۱۰۲)؛ «بر نابینا، لنگ، بیمار و بر شما گناهی نیست که از خانه‌های خود بخورید یا از خانه‌های پدران، مادران، برادران، خواهران، عموها، دایی‌ها، خاله‌ها و دوستان خود یا خانه‌هایی که کلیدهای آن را در اختیار دارید، بخورید. همچنین گناهی نیست که با هم یا جدا جدا بخورید» (نور: ۶۱)؛ «هرچه از قرآن میسر می‌شود، بخوانید. [خدا] می‌داند که در میان شما بیمارانی خواهند بود. پس هر چه از قرآن [برایتان] میسر شد، تلاوت کنید؛ نماز برپا دارید؛ زکات دهید و وام نیکو دهید» (مزمّل: ۲۰).

ابراهیم به قوم خود گفت: من بیمار هستم و از حضور در مراسم ناتوانم. (صافات: ۸۹)؛ خداوند یونس را در حالی که بیمار بود بر زمین خشکی افکند (صافات: ۱۴۵) و عیسی به اذن خدا پیسی را شفا می‌داد (آل عمران: ۴۹ و مائده: ۱۱۰).

احکام الهی نیز با لحاظ و براساس سلامت مکلفان وضع شده و لذا اجرای برخی از آنها در زمان بیماری ساقط می‌شود. روزه گرفتن در ماه رمضان بر مسلمین واجب

است؛ اما برای بیماران حرام است (بقره: ۱۸۲). بعضی به گمان اینکه خوردن روزه مطلقاً کار خوبی نیست، هنگام بیماری اصرار دارند که روزه بگیرند؛ لذا قرآن با تکرار این حکم، به این نکته اذعان دارد که روزه گرفتن برای افراد سالم فریضه الهی است؛ افطار کردن هم برای بیماران و مسافران فرمان الهی است که مخالفت با آن گناه است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۲۷).

منشأ و علل بیماری‌ها

ریشه و شیوع بیماری‌ها و ابتلا به مریضی را می‌توان به چند صورت بیان کرد:

۱. **انسان و طبیعت:** براساس نظام علت و معلول که بر عالم و جهان هستی حاکم است، چنانچه کسی برای رویارویی با حوادث طبیعی و بیماری زمینه‌های لازم را فراهم نکند، آسیب‌پذیر و دستخوش حوادث و بیماری می‌شود. باید توجه داشت که برخی بیماری‌ها، نتیجه بی‌توجهی خود انسان‌ها است و چنین بیماری‌هایی لازمه طبیعت بوده و در واقع زمینه خسارات و زیان را خود انسان‌ها فراهم می‌کنند. به‌عنوان نمونه، در جامعه‌ای که بهداشت فردی و عمومی رعایت نشود، ابتلا به بیماری و شیوع آن دور از دسترس و دور از انتظار نیست. در این‌گونه موارد، نمی‌توان بیماری را به خدا استناد نمود، چون او عادل و مهربان است و به کسی ظلم نمی‌کند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس: ۴۴)؛ «خداوند هیچ بر مردم ستم نمی‌کند؛ ولی این مردم هستند که بر خویشتن ستم می‌کنند».

۲. **آزمایش:** بیماری‌ها، ممکن است نوعی امتحان و آزمایش برای انسان‌ها باشد. امتحان و آزمایش بندگان، یکی از سنت‌های خداوند متعال است و او همواره بندگان را در صحنه‌های مختلف مورد آزمایش قرار می‌دهد: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۱۵۵)؛ «و به طور قطع شما را به چیزی [از قبیله] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و مژده باد شکیبایان را...» و این سنت الهی هیچ‌گاه تعطیل‌بردار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۲ - ۳۶۱). خداوند با رساندن «خوب» و «بد» نیز





انسان را مورد آزمایش قرار می‌دهد: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (انبیاء: ۳۵) و ما شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم». در حدیثی آمده است: که امام علی (علیه السلام) بیمار شده بود. جمعی از برادران (یاران) به عیادتش آمدند. عرض کردند: حالتان چطور است ای امیرمؤمنان، حضرت فرمود: شر است. گفتند: این سخن شایسته مثل شما نیست! امام در پاسخ آنان با استناد به آیه مذکور فرمودند: «فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ابْتِلَاءٌ وَاخْتِبَارٌ». بر این اساس، امام، خیر را به سلامتی و بی‌نیازی و «شر» را به بیماری و فقر تفسیر کردند (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۱، ص ۳۰۹ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۴۰۵).

۳. بیداری از غفلت: برخی از بیماری‌ها، عاملی برای بازگشت انسان به مسیر درست و بیداری از غفلت و غرور است. غفلت، همواره از عوامل سقوط و از موانع تکامل انسان به سوی سعادت است و بی‌شک برای بازگشت و زدودن غفلت و زنده کردن یاد خدا در دل‌های مرده، وجود حوادث غیر منتظره و ازجمله بیماری که با فراز و نشیب همراه است، بسیار سازنده و راهگشا است.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ (انعام: ۴۲)؛ «و ما آنها را به حوادث غم‌انگیز و رنج‌ها گرفتار ساختیم، شاید به درگاه خدا روی آرند».

در کلام معصومین به آثار بیماری اشاره لطیفی شده است. آنها در دعاها و احادیثشان به آثار مثبت بیماری و سلامتی از لحاظ تربیتی پرداخته‌اند. نقل شده که حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند بیماری‌ای را که زمین گیرش کند و سلامتی‌ای را که سبب غفلت او شود، طلب نمی‌کرد، بلکه در پی میانه آن دو بود. یعنی درخواست می‌کرد که گاه بیمار شوم تا شکر تو را به‌جا آورم و گاه تندرست باشم و تو را سپاس کنم (دیلمی، ج ۱، ص ۴۲).^[۱] امام علی (علیه السلام) در دعا خویش می‌فرماید: «اللهم انی اعوذ بك... من سقم تشغلنی و من صحه تلهمنی؛ خدایا! به تو پناه می‌برم... از بیماری‌ای که به خویش مشغولم دارد و از تندرستی که به بازی سرگرم سازد (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ص ۳۴۰).



۴. **کفاره گناهان:** گاهی خداوند متعال برای از بین بردن آثار گناهان، انسان را به حوادث و بلاها و بیماری مبتلا می‌کند تا به لطف و کرمش قسمتی از گناه گناهکاران را در دنیا و قبل از فرا رسیدن مرگ بشوید تا در جهان آخرت به عذاب‌های شدید و دردناک گرفتار نشوند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۷۳-۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱ و کتاب‌های عدل الهی، انسان و سرنوشت). امام علی (علیه السلام) بیماری را سبب کاهش گناه (ری‌شهری، ۱، ص ۱۴۷) و امام رضا (علیه السلام) آن را برای مؤمن، مایه تطهیر و رحمت معرفی کرده است (همان).

با توجه به مطالب یاد شده، بیماری‌ها، هیچ کدام مخالف عدالت و رحمت الهی نخواهد بود، بلکه بیماری یا در نتیجه بی‌تدبیری انسان و عدم شناخت علل بیماری‌ها است، یا امتحانی از جانب خدا است، یا باعث بیداری و دوری از غفلت می‌باشد و یا این که کفاره‌ای است برای گناهان انسان تا در نتیجه، عذاب گناهان در آخرت شخص را گرفتار نکند و در حقیقت، بیماری عاملی برای تخفیف عذاب گنهکار در آخرت خواهد بود.

بررسی تناقض ظاهری آیات در مورد منشأ بیماری‌ها (خدا، شیطان، انسان)

در برخی از آیات قرآن به ریشه مصیبت‌ها و بیماری‌ها اشاره شده است و در نگاه ابتدایی، شبهه تناقض از آن برداشت می‌شود. برای نمونه، آیه ۴۱ سوره ص به نقل حضرت ایوب شیطان را باعث ناگواری‌هایی می‌داند که به آن حضرت رسیده است.^[۲] از طرفی آیه ۷۹ سوره نساء می‌گوید: عامل و سبب مصیبت‌ها خود انسان و عملکرد اوست^[۳] و آیه ۷۸ سوره مذکور سبب این مصیبت‌ها را خداوند متعال می‌داند.^[۴] مرور این آیات این شبهه را ایجاد می‌کند که قرآن بیماری‌ها را هم به خدا، هم به انسان و هم به شیطان نسبت داده است که با هم در تعارض هستند.

برای بررسی و حل تعارض و تناقض ظاهری آیات، لازم است برخی از اصطلاحات روشن گردد:

الف) حسنات و سیئات: از منظر علامه طباطبائی (رحمه الله) هر حادثه‌ای که برای فرد یا اجتماع پیش می‌آید، یا موافق میل و آرزوی انسان و با سعادت فردی و یا اجتماعی سازگار است؛ نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن، که آن را «حسنات» (خوبی‌ها) می‌نامد و یا ناسازگار است مانند بلا، محنت، فقر، بیماری، ذلت، اسارت و



امثال آن که آن را «سیئات» می‌خواند (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۹). اما از مفهوم برخی از آیات قرآن استفاده می‌شود که قرآن بعضی بیماری‌ها را برای انسان خیر می‌داند و برخی را شر: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ (بقره: ۱۹۶).

ب) علل مُعَدَّة: آیت‌الله شهید مطهری رحمته الله در مورد «علل معدّه» و «علل موجدّه» چنین می‌فرمایند:

از نظر فلاسفه، ما دو نوع علت و معلول داریم که نوع اول را ابا دارند علت و معلول بنامند؛ اگر هم احیاناً به آنها علت و معلول می‌گویند، با نوعی تسامح است. اینها را بیشتر «معدّات» می‌نامند و گاهی «علل معدّه» یا «علل اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهیئه» می‌گویند.

آیا ما می‌توانیم دانه گندم را که از آن بوته گندم به وجود می‌آید، علت بوته گندم به شمار آوریم؟ یا در تخم‌مرغ که مرغ از آن به وجود می‌آید، آیا مرغ علت تخم‌مرغ است؟ در اصطلاح فلاسفه، اینها معدّات هستند و اگر هم می‌گویند علل، مرادشان «علل اعدادی» است، نه «علل ایجادی». به همین معناست که مثلاً پدران و مادران علت فرزندان هستند؛ یعنی علل اعدادی هستند. پدر در موقعی وجودش ضرورت دارد و بعد از آن دیگر هیچ ضرورتی ندارد. همین قدر که نطفه در رحم مادر استقرار یابد، کافی است و اگر پدر در همان زمان بمیرد، نطفه در محل خودش رشد پیدا می‌کند. وجود مادر هم تا زمان خاصی مورد نیاز است و از آن به بعد دیگر مورد نیاز نیست. اما نوعی دیگر از علل است که اینها را «علل موجدّه» می‌نامند. علت موجدّه یا ایجادی علتی است که نمی‌تواند از معلول منفک باشد و با معلول خودش همزمان است.^[۵] «علت معدّه» در واقع علتی است که ماده را برای قبول صورت آماده می‌کند. مرغ برای تخم مرغ یا تخم‌مرغ برای مرغ و یا پدر و مادر برای فرزند جز این که ماده‌ای را برای قبول صورتی آماده نکنند، نقشی ندارند؛ یعنی اینها وجود دهنده نیستند. نه پدر وجود دهنده فرزند است و نه مادر. نقش پدر و مادر نظیر نقش کشاورز است. کشاورز نه وجود دهنده گیاه است و نه رویاننده گیاه. نقشش فقط این است که ماده‌ای را آماده می‌کند که بعد از آمادگی براساس نظامی که در عالم است، صورت به آن اضافه

می‌شود. کشاورز هم معدّ است و فقط شرایط را آماده می‌کند، نه این‌که وجود دهنده باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۷۴).

پس علل معدّه در واقع زمینه‌ساز و فراهم‌کننده شرایط لازم برای تحقق معلول هستند و در واقع، علت اصلی و واقعی چیز دیگری است، نه آنها؛ اما چون زمینه‌ساز پیدایش معلول هستند، می‌توان پیدایش معلول را به آنها نسبت داد و مثلاً گفت: علت پیدایش گندم باغبان، آب، خاک یا... می‌باشد و هم این‌جا می‌توان گفت علت اصلی به وجود آورنده گندم، خداوند است و همه این گفته‌ها درست است. اگر وجود گندم را به باغبان یا آب یا... نسبت می‌دهیم به خاطر آن است که آنها زمینه‌ساز (علل معدّه) هستند، نه علت واقعی و اگر وجود گندم را به خدا نسبت می‌دهیم، از باب این است که او علت اصلی به وجود آورنده (علت موجد) همه اشیا است.

ج) مفهوم «علل طولی»: حوادث، همان‌طور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند، به اسباب دور، یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیکند نیز نسبتی دارند و حوادث، چنان که افعال و آثار این اسبابند، افعال و آثار آنها نیز هستند. مثلاً فعل حرکت محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک عیناً مانند احتیاجش به محرک محرک است؛ مانند چرخ‌ی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می‌دهد. پس فعل، نسبتی به فاعلش دارد و نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدا از آن) به فاعل فاعلش. مردم به حسب فهم غریزی خودشان همین‌طور درک می‌کنند، و هر فعلی را، چنان‌که به فاعل مباحث و نزدیکش نسبت می‌دهند، به فاعل دور و با واسطه‌اش هم نسبت می‌دهند و فعل را از ترشحات آن نیز می‌دانند. مثلاً می‌گویند: فلانی خانه ساخت و چاه کند؛ در حالی که بنا و مقنی ساخته و مباشر در عمل بوده است. در همه این مثال‌ها می‌بینیم که مردم برای امر کارفرما و مافوق، و یا توسل متوسل تأثیری در فاعلیت فاعل نزدیک قائلند، و به همین جهت فعل منسوب به فاعل قریب را به فاعل بعید هم نسبت می‌دهند و این دو نسبت دو جور نسبت نیست که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد؛ بلکه هر دو حقیقت و اصولاً یک نسبت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۹۱) و هیچ منافاتی ندارد که این‌گونه اعمال، هم به خدا و امر او نسبت داده شود و هم به اسباب و علل طبیعی؛





چون این دو نسبت در عرض هم نیستند تا یکی از آنها با دیگری منافات داشته باشد؛ بلکه در طول هم قرار دارند و نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محذوری ندارد. در پاسخ به کسانی که مطرح کرده‌اند، چطور قرآن حوادث عالم، از قبیل سیل‌ها و زلزله‌ها و قحطی‌ها و وبا و طاعون را به خدا نسبت داده و حال آنکه بشر امروز به عوامل و اسباب طبیعی آنها دست یافته است؛ باید گفت آنها علل عرضی و اسباب طولی را خلط کرده و پنداشته‌اند که اگر فعل و یا حادثه‌ای به علل طبیعی مستند شد، دلیل بر این است که ادعای قرآن مبنی بر این که همه حوادث به خدا مستند است؛ باطل است (همان، ص ۱۹۴).

همان‌طور که بیان شد، در قرآن کریم پیدایش بیماری‌ها و بلاها هم به خداوند و هم به انسان و هم به شیطان نسبت داده شده و هر کدام علت معرفی شده است. آنچه لازم است بدانیم این است که نحوه دخالت خداوند، انسان و شیطان در پیدایش این بلاها یکسان نیست و از طرفی نسبت دادن این بلاها و بیماری به خداوند، انسان و شیطان با هم منافاتی ندارند. در ادامه هر کدام از موارد مذکور را جداگانه توضیح می‌دهیم:

۱. قرآن و نسبت دادن بیماری به شیطان

خداوند در قرآن کریم برخی از سیئات و بیماری‌ها را به شیطان نسبت می‌دهد؛ مانند اینکه شیطان «علت معده» و زمینه‌ساز وقوع مشکلات برای حضرت ایوب علیه السلام بود و چون شیطان زمینه‌ساز سختی‌هایی برای او شده، سختی‌ها به او نسبت داده شده است، نه اینکه علت اصلی و واقعی پیدایش سختی‌ها شیطان باشد؛ بلکه علت اصلی و ایجاد کننده سختی‌ها، خداوند متعال است که برای امتحان و بالابردن درجه حضرت ایوب به شیطان اذن می‌دهد تا او و اطرافیانش را وسوسه کند و زمینه‌ساز فشارهایی برای ایوب پیامبر بشود. شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: بلایی که دامن گیر ایوب شد، برای چه بود؟ (شاید سؤال کننده فکر می‌کرده کار خلافی از حضرت ایوب سرزده بود که خداوند او را مبتلا ساخت). امام در پاسخ او جواب مشروحی فرمود که خلاصه‌اش چنین است:

ایوب به خاطر کفران نعمت گرفتار آن مصایب عظیم نشد، بلکه به عکس به خاطر شکر نعمت بود؛ زیرا شیطان به پیشگاه خدا عرضه داشت که اگر ایوب را شاکر



می‌بینی، به خاطر نعمت فراوانی است که به او داده‌ای. اگر این نعمت‌ها از او گرفته شود، او هرگز بنده شکرگزاری نخواهد بود! خداوند برای این که اخلاص ایوب را بر همگان روشن سازد و او را الگویی برای جهانیان قرار دهد که هنگام «نعمت» و «رنج» شاکر و صابر است؛ به شیطان اجازه داد بر دنیای ایوب مسلط گردد. شیطان از خدا خواست اموال سرشار ایوب، زراعت و گوسفندانش و همچنین فرزندان او از میان بروند و لذا آفات و بلاها در مدت کوتاهی آنها را از میان برد؛ ولی با این حوادث نه تنها از شکر ایوب کاسته نشد، بلکه بر آن افزوده گشت! او از خدا خواست که این بار بر بدن ایوب مسلط گردد و آن چنان ایوب بیمار شود که از شدت درد و رنجوری به خود بیچد و اسیر و زندانی بستر گردد. این نیز از شکر او چیزی نکاست؛ ولی جریانی پیش آمد که قلب ایوب را شکست و روح او را سخت جریحه‌دار ساخت و آن این که جمعی از راهبان بنی‌اسرائیل به دیدنش آمدند و گفتند: چه گناهی کرده‌ای که به این عذاب دردناک گرفتار شده‌ای؟! ایوب در پاسخ گفت: به پروردگارم سوگند که خلافتی در کار نبوده، همیشه در طاعت الهی کوشا بوده‌ام و هر لقمه غذایی خوردم، یتیم و بینوایی بر سر سفره من حاضر بوده است.

ایوب از این شماتت دوستان بیش از هر مصیبت دیگری ناراحت شد؛ ولی باز رشته صبر از کف نداد و آب زلال شکر را به کفران آلوده نساخت و چون از عهده امتحانات الهی به خوبی برآمده بود، خداوند درهای رحمتش را بار دیگر به روی این بنده صابر و شکیبیا گشود و نعمت‌های از دست رفته را یکی پس از دیگری به او باز گرداند و حتی بیش از آن را به او ارزانی داشت تا همگان سرانجام نیک صبر و شکیبایی و شکر را دریابند. بعضی از مفسران بزرگ احتمال داده‌اند که رنج و آزار شیطان نسبت به ایوب از ناحیه وسوسه‌های مختلف او بود، گاه می‌گفت: بیماری تو طولانی شده؛ خدایت تو را فراموش کرده! گاه می‌گفت: چه نعمت‌های عظیمی داشتی! چه سلامت و قدرت و قوتی! همه را از تو گرفت، باز هم شکر او را بجا می‌آوری؟! ... سرانجام ایوب از بوتۀ داغ این آزمایش الهی سالم به درآمد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۲۹۵).

در این جا پیدایش بیماری را به شیطان می‌توان نسبت داد؛ چون وسوسه‌کننده و زمینه‌ساز فشارها اوست و به خدا هم می‌توان نسبت داد؛ چون علت اصلی پیدایش این بلاها برای حضرت ایوب و اذن‌دهنده به شیطان برای وسوسه، خداوند است. اوست که



اراده کرده شیطانی موجود باشد و انسان‌ها را وسوسه کند تا انسان‌ها در بوتۀ نقد و امتحان قرار بگیرند و از این رهگذر به تعالی برسند. پس پیدایش بیماری و مصیبت‌ها را می‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به شیطان و حتی به دشمنان که حضرت ایوب را شمات می‌کردند و این تعابیر هیچ منافاتی ندارد، بلکه معنای نسبت در هر کدام متفاوت است.

بعضی از مفسران معتقدند استناد جنون و بیماری به عللی چون شیطان، موجب ابطال علل طبیعی نیست، بلکه علل طبیعی در طول علل غیر طبیعی‌اند، نه در عرض آنها (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۷۴). علامه طباطبایی معتقد است ایوب ابتلای خود به بیماری را به شیطان نسبت داد: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾؛ و ظاهراً مراد از «نصب» و «عذاب» این است که آنها را به نحوی از سببیت و تأثیر به شیطان نسبت دهد و بگوید که شیطان در این گرفتاری‌های من مؤثر و دخیل بوده است. از روایات نیز این معنا برمی‌آید.

وی در ادامه می‌نویسد: در این جا این سؤال پیش می‌آید که یکی از گرفتاری‌های ایوب مرض او بود و مرض علل و اسباب عادی و طبیعی دارد؛ پس چگونه آن جناب مرض خود را هم به شیطان نسبت داد و هم به بعضی از علل طبیعی؟ جواب این اشکال آن است که این دو سبب، یعنی شیطان و عوامل طبیعی، دو سبب در عرض هم نیستند تا در یک مسبب جمع نشوند و نشود مرض را به هر دو نسبت داد؛ بلکه دو سبب طولی‌اند. ایشان با برشمردن برخی از آیات (مائده: ۹۰ و قصص: ۱۵) وقوع تأثیر جسمانی شیطان را می‌پذیرد.

زمخشری ادعا می‌کند که خدا شیطان را بر انبیای خود مسلط نمی‌کند تا آنان را بیمار کند؛ در قرآن نیز آمده است که شیطان به غیر از وسوسه هیچ دخالت و تأثیری ندارد (زمخشری، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۹۷). علامه در پاسخ این ادعا می‌نویسد: آیات قرآن درباره نفوذ شیطان بر معصوم و انبیا مانند موسی (کهف: ۶۳) اشاراتی دارد و چنین تصرف‌هایی به اذن خدا است؛ چون مداخله شیطان را مطابق مصلحت می‌بیند؛ مثلاً می‌خواهد مقدار صبر و حوصله بنده‌اش معین شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷، ص ۳۱۹).

سید شریف مرتضی این تأثیر را نمی‌پذیرد و معتقد است خداوند ابلیس را بر خلق خود مسلط نمی‌کند و ابلیس قدرت ندارد که در بدن انسان‌ها مرض ایجاد کند و



گرفتاری ایوب علیه السلام به درد و مشقت از سوی خداوند برای امتحان کردن آن حضرت بوده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۲).

آیت الله مکارم شیرازی هم می‌فرماید: هیچ بعید نیست که بعضی از کارها و اعمال نادرست، باعث تأثیر شیطان بر شخص شود (مکارم، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۲). فرض دخالت شیطان و جن در جنون و اختلال‌های عصبی و روانی با استناد آن به اسباب طبیعی منافات ندارد؛ زیرا تأثیر اسباب غیر طبیعی در حوادث طبیعی در طول اسباب و علل طبیعی است، نه در عرض آنها؛ چنان‌که تأثیر اراده الهی بر پیدایش حوادث طبیعی به این شیوه است و علوم تجربی دارای حق اثبات است، نه دارای حق نفی (سبحانی، ۱۳۸۶، ش ۱۸۳).

۲. قرآن و نسبت دادن بیماری‌ها به انسان

برخی از آیات قرآن، پیدایش سیئات و بیماری‌ها را به انسان نسبت می‌دهند: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (نساء: ۷۹)؛ «و هر چه از بدی به تو می‌رسد، پس، از خود توست.» به این خاطر که با انتخاب و اراده انسان و متناسب با افعال اوست که این بلاها بر سر انسان می‌آید و انسان علت پیدایش بیماری‌هاست؛ لکن علت بودن انسان یا از باب علل مُعَدّه است؛ یعنی فراهم کننده زمینه وقایع است یا از باب علل طولی؛ یعنی علت بودن انسان برای وقایع در طول علیت خداوند است، نه در عرض او و مستقل از او. چنان‌که «فقر» انسان را می‌توان به خود انسان نسبت داد، به خاطر این‌که ممکن است تلاش نکرده و تنبلی پیشه ساخته و فقیر مانده است و هم می‌توان به خداوند نسبت داد؛ چون او اجازه نداده تا ثروت به او برسد و فقر را برای او به خاطر تنبلی انسان مقدر کرده است.

آنچه مهم است، این است که پیدایش هر مصیبت و ناخوشایندی یک مسئولیت «حقوقی» دارد و یک علت ایجادکننده. در واقع مسئولیت و بار حقوقی سیئات و بیماری به عهده انسان است؛ چرا که انسان با اراده و اختیار خود راهی را رفته که به این منجر شده که خداوند سیئاتی برای او به وجود آورده است؛ اما ایجاد کننده این مشکل خداوند است و پیدایش این مشکل را می‌توان هم به خداوند نسبت داد و هم به انسان. به خداوند نسبت می‌دهیم، چون با قدرت و خواست او این مشکل برای



انسان خطاکار ایجاد می‌شود و به انسان نسبت می‌دهیم؛ چون با اراده و انتخاب و متناسب با کردار او این مشکل به وجود آمده است (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۳).

تصور کنید که انسانی براساس روابط نامشروع دچار بیماری ایدز می‌شود؛ در این جا می‌توان پیدایش این بیماری را به «انسان» نسبت داد و گفت خود او علت پیدایش این بیماری است؛ چرا که با اختیار و انتخاب خود مرتکب گناهی شده و زمینه‌ساز این بیماری شده است و نیز می‌توان گفت: خداوند علت پیدایش این بیماری است؛ یعنی خداوند این قانون را مقرر کرده است که بیماری بعد از خطای نامشروع، به جسم خاکی سرایت کند و مقدر می‌کند که این بیماری بدن را نحیف و در معرض مرگ قرار دهد.

پس انسان و خدا (هر دو) علت این بیماری هستند؛ اما علیت انسان در طول و زمینه‌ساز علیت خداوند است. نیز می‌توان وقوع این پدیده را به هر دو نسبت داد؛ اما علیت انسان مستقل و در عرض علیت خداوند نیست تا نتوان وقوع این پدیده را به هر دو علت نسبت داد.

اگر می‌بینیم که قرآن علت حسنات و نیکی‌ها را خداوند معرفی می‌کند و می‌فرماید: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾؛ «هر چه از خوبی به تو می‌رسد، پس، از خداست». ولی علت سیئات را انسان معرفی می‌کند. در واقع به خاطر این است که قرآن کتاب تربیت است و اهداف تربیتی را هم دنبال می‌کند و می‌خواهد از مغرور شدن انسان جلوگیری کند تا نگذارد انسان به خاطر این که کارهای خوبی انجام داده و مستحق نیکی‌هایی در زندگی شده، مغرور شود؛ و گر نه قرآن علت بودن انسان را در پیدایش حسنات هر چند در حد انتخاب کننده و اراده کننده نفی نمی‌کند و نقش او را در به وجود آمدن حسنات منکر نمی‌شود (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳).

۳. قرآن و نسبت دادن بیماری و بلا یا به خداوند

قرآن پیدایش همه چیز (حسنات و سیئات) را به خدا نسبت می‌دهد: ﴿قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۷۸)؛ «بگو: همه [اینها] از طرف خداست»؛ چون ایجاد کننده همه عالم و وقایع آن، خداوند متعال است و همه حوادث عالم؛ خوب یا بد، به اذن و اراده و



قدرت او صورت می‌پذیرد و تا او نخواهد و قدرت ندهد، نه شیطان می‌توان و سوسه کند و نه انسان می‌تواند بر صفحه هستی وجود داشته باشد تا انتخاب و اراده‌ای صورت دهد و حسنه یا سیئه‌ای به او برسد. پس همه افعالی که در عالم رخ می‌دهد، به فاعلیت و علیت خداوند است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۹)؛ چون خداوند به طور دائم ایجادکننده عالم و موجودات است و با اذن و اجازه و قدرتی که خداوند به موجودات می‌دهد، این اتفاقات رخ می‌دهد که اکثر انسان‌ها به آن «علت طبیعی» می‌گویند؛ مثلاً طبیعی است که سنگ شیشه را بشکند؛ طبیعی است که انسان در مجاورت هوای سرد مریض شود و طبیعی است که انسان تنبل، فقیر باشد؛ اما در واقع علت پیدایش همه این علل طبیعی خداوند است؛ هر چند مسئولیت حقوقی آنها در بعضی موارد به عهده انسان و انتخاب او می‌باشد.

براساس مطالب پیش گفته همه پدیده‌های عالم را می‌توان به علل و عوامل مختلفی نسبت داد و در عین حال می‌توان علت آن را خداوند متعال دانست؛ اما نقش و تأثیر هر کدام از عوامل متفاوت است و در عین حال این علل متعدد، مانند انسان و شیطان در طول علت بودن خداوند و فراهم کننده زمینه علت هستند و در این زمینه هیچ گونه تناقضی وجود ندارد.

تحلیل: آنچه فلاسفه و قرآنیون درباره شر و بلا و بیماری‌ها مطرح کرده‌اند، به شرح ذیل قابل دقت و تأمل است:

اول: درباره نظام علی و معلولی بیماری‌ها در جهان مادی باید گفت: شناخت علت امراض، بر جلوگیری از بیماری‌ها و بلایا تأثیر معتنابه دارد. اکثر معلولیت‌ها ریشه در عدم توجه به علل و اسباب دارد. براساس آیات قرآن، خلقت بشر، بر پایه «نظام احسن» بنا شده است و نقص و بیماری در اصل وجود آن راه ندارد؛ اما بیماری‌ها و معلولیت‌ها، عارضی و به دلیل عدم توجه به علل امراض است. در حدیثی آمده است زمانی که حضرت موسی بیمار شدند، به پزشک مراجعه نکردند و از دارو نیز استفاده نکردند و از خدا طلب شفا کردند. خداوند خطاب به ایشان فرمود: شفای من در پزشک و داروست. اینها اسباب شفای من هستند. تا زمانی که از آنها استفاده نکنی، شفایی از طرف ما نیست (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۱، ص ۲۱۱). امام صادق (علیه السلام) در حدیثی، فعل خدا را همراه با اسباب می‌داند و می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ فَجَعَلَ



لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۰)؛ خدا اِبا دارد و نمی‌پسندد که چیزها را جاری و برقرار گرداند؛ مگر به اسباب، پس برای هر چیزی سببی قرار داد.» خداوند نیز در نظام علت و معلول مقدر فرمود که با ورود بیماری در بدن، عارضه ضعف و سستی آشکار شود.

دوم: درباره مبتلا شدن به بیماری که موجب بیداری انسان از خواب غفلت می‌شود، باید گفت: آیات و احادیثی که به آن اشاره دارند، در پی اثبات منشأ بیماری از جانب خدا نیستند تا بشر از خواب غفلت بیدار گردد؛ چون در جای خود اثبات شد، که انسان، خود زمینه ورود بیماری را به بدن مهیا می‌کند و بعد از ورود امراض، براساس تقدیرات الهی بیماری حاصل می‌شود. این بیماری که خود انسان به استقبال آن رفته، می‌تواند او را از خواب غفلت بیدار کند و نمی‌توان گفت: خدا عمداً و بدون علت، شخصی را بیمار کرده است تا انسان از خواب غفلت بیدار شود.

سوم: در مورد بیماری برای آزمایش بندگان و کفاره گناه باید گفت از ظاهر بعضی آیات استفاده می‌شود که برخی از بیماری‌ها برای آزمایش و برخی دیگر برای کفاره گناهان است؛ اما نمی‌توان استنباط کرد تمام امراض منشأ الهی دارد و برای آزمایش می‌باشد (همان‌طور در قسمت دوم بیان شد) برخی از آنها را که با اراده خدا نیز عجین گردد، می‌تواند برای آزمایش و کفاره گناه برشمرد؛ اما اکثر آنها براساس علت معده و نظام علت و معلوم، ریشه الهی ندارند، بلکه بشر در آمادگی آن نقش دارد. در عین حال، با وجود مقدرات الهی در ادامه بیماری در بدن، خداوند آن را یکی از مصادیق آزمایش و کفاره گناه به شمار می‌آورد. توضیح اینکه خداوند در ابتلای انسان به بیماری، نقشی ندارد؛ اما بعد از بیماری شخص، گفتار و افعال بیمار در زیر ذربین الهی قرار می‌گیرد، به این معنا اگر بیمار در دوران بیماری شاکر بود، می‌تواند در آزمایش خداوند سربلند بیرون بیاید و آن بیمار به خاطر صبری که پیشه کرد، مایه کفاره گناهان گردد.

چهارم: عامل بیماری‌های انسان، از باب «علت مُعده»، خود انسان است و بر این نکته اتفاق نظر وجود دارد؛ به همین سبب، انسان دارای مسئولیت حقوقی است. اما نسبت بیماری‌ها به خدا از باب «علت موجد» و در طول مقدمات سازی انسان است و این، در قالب آزمایش بندگان، آمرزش گناهان و... تعریف می‌شود. درباره نسبت بیمارها

به شیطان باید گفت: وجود شیطان و تأثیرات وسوسه برانگیز وی قابل انکار نیست؛ ولی تأثیر جسمی و فیزیکی بر روی بدن با علل طبیعی منافاتی ندارد؛ زیرا تأثیر اسباب غیرطبیعی بر حوادث طبیعی در طول اسباب و علل طبیعی است؛ نه در عرض آنها. از این رو، شیطان با اذن خدا و آزمایش بندگان می‌تواند بر روی بدن تأثیر بگذارد. همچنین انسان با زمینه‌سازی ورود بیماری و با کمک وسوسه شیطان که در طول هم هستند، می‌تواند علل بیماری باشد.

نتیجه‌گیری

حاصل سخن اینکه، با توجه به تفاسیر و دیدگاه علما و دقت در آیات ظاهراً متناقض در مورد ریشه بیماری‌های انسان، خدا، انسان، شیطان، دریافتیم در سه آیه مذکور تناقضی دیده نمی‌شود، بلکه آنچه موهم تناقض شده، عدم استفاده صحیح از مقدمات تفسیر، بی‌توجهی به اهداف قرآن، ضعف خداشناسی اسلامی و عدم باور به انسجام محتوایی قرآن است؛ چنان که در آیه ۸۲ سوره نساء به آن تصریح شده است: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾؛ آیا در قرآن تدبیر [و ژرف‌اندیشی] ندارند [تا دریابند که] اگر از سوی غیر خدا می‌بود، ناهماهنگی بسیاری در آن می‌یافتند.



پی‌نوشت‌ها:

[۱]. وَ قَالَ مُوسَىٰ ﷺ يَا رَبِّ لَا مَرَضٌ يَضُنِّي وَلَا صِحَّةٌ تُنْسِينِي وَلَا كُنْ بَيْنَ ذَلِكَ أَمْرٌ تَارَةً فَاشْكُرْكَ وَ أَصِحُّ تَارَةً. فَاشْكُرْكَ.

[۲]. ﴿وَإِذْ كَرَّ عَبْدُنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِهِ نَصَبٌ وَعَذَابٌ﴾؛ «و یادکن بنده ما ایوب را، هنگامی که پروردگارش را ندا داد که شیطان به من رنج و عذابی رساند!».

[۳]. ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾؛ هرچه از خوبی به تو می‌رسد، پس، از خداست؛ و هر چه از بدی به تو می‌رسد، پس از خود توست و تو را به رسالت برای مردم فرستادیم؛ و گواهی خدا [در این باره] کافی است».

[۴]. ﴿... وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾؛ «... و اگر [پیشامد] خوبی به آن [ساده دلان یا منافقان] در رسد، می‌گویند: «این، از طرف خداست». و اگر [حادثه] بدی به آنان در رسد، می‌گویند: «این از جانب توست». بگو: «همه [این‌ها] از طرف خداست». و این گروه را چه شده است که به فهم عمیق سخن نزدیک نیستند؟!»

[۵]. «علل موجوده» علت اصلی به وجود آورنده همه اشیا است به گونه ای که با فرض از بین رفتن آن علل، معلول هم از بین می‌رود؛ مثل منبع نور که علل موجوده نور است و با از بین رفتن منبع نور، نور هم از بین می‌رود به خلاف پدر در «علل معده» که با از بین رفتن آن فرزند باقی می‌ماند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حسن بن ابی الحسن، *ارشاد القلوب*، قم: رضى، ۱۴۱۲ ق.
۲. خدابخشی، موبد سهراب، *پژشکی در ایران باستان*، تهران: فروهر، ۱۳۷۶.
۳. خسروپناه، عبدالحسین، *انتظارات بشراز دین*، قم: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات، ۱۳۸۱.
۴. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲.
۵. ری شهری محمدی، محمد، *دانشنامه احادیث پژوهشی*، چاپ ۱۴، قم: دارالحديث، ۱۳۹۴.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، *کشاف*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۷. سامی، علی، *تمدن هخامنشی*، شیراز: [بی نا]، ۱۳۴۱.
۸. سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۹. _____، *مقاله پاسخ دوم به سروش*، افق حوزه، ش ۱۸۳، ۱۳۸۶/۱۲/۲۵.
۱۰. سیوطی، جلال الدین، *تدریب الراوی*، دمشق: دارالکلم الطیب، ۱۴۲۶ ق.
۱۱. شریف مرتضی، *تنزیه الانبیاء*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، چاپ سوم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم: ۱۴۱۳ ق.
۱۳. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن ۵*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. _____، *ترجمه تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۱۶. مجلسی، محمد تقی، *بحار الانوار*، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۵.



۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، چ ۳۶، قم: بین الملل، ۱۳۸۷.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، چاپ پنجم، قم: دارالکتب، ۱۳۶۸.
۲۰. _____، *پیام قرآن*، چاپ چهارم، قم: مدرسه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۷۴.



سوره مسد و آموزه‌های فراعصری

فرج‌اله عباسی*

چکیده

همه سوره‌ها و تک تک آیات قرآن، در همه عصرها کاربرد دارد و پیام هدایتی سوره «مسد» در عصر مدرن امروزی و تا قیامت این است که با دشمنان اسلام، حتی اگر از خویشاوندان نزدیک باشند، باید مبارزه کرد و این مبارزه باید علنی باشد و اگر خویشاوندان، به خصوص خویشاوندان مسئولان تأثیرگذار بر جامعه، با حقیقت همسو نباشند؛ آنچه باید کنار رود، خویشاوندی است نه حق و حقیقت و در واقع نباید برای حفظ خویشاوندی قانون و حق زیر پا نهاده شود و هر فرد یا گروهی، در هر عصری دارای ویژگی‌های انحرافی ابولهب و همسرش باشد، سرنوشتی شبیه آنها خواهد داشت. از این رو، قرآن کریم نه در عصر نزول و بلکه در همه عصرها و در همه منطقه‌ها کارآمد است؛ حتی کارایی آیات به ظاهر خصوصی و ناظر به فرد یا گروه خاص به عصر نزول منحصر نبوده، بلکه بیان مصداق یکی از راه کارهای ضروری ارائه برنامه‌ای منسجم، کارآرا و فراعصری است تا با اجرای آن برنامه در عصر نزول، برای عصرهای بعدی الگوسازی شود. ضرورت مبارزه علنی با دشمنان اسلام، حتی خویشاوندان نزدیک، معیار بودن تقوا و ایمان به آموزه‌های دینی و دوری از تعصبات خانوادگی، تطبیق دشمنان امروزی به مصداق‌های عصر نزول و الگوگیری از سیره رسول الله ﷺ برای پیشبرد اهداف الهی در عصر مدرن، برخورد انقلابی و به دور از توهین با افراد معاند؛ از مهم‌ترین کاربردهای امروزی سوره «مسد» می‌باشد.

واژگان کلیدی: سوره مسد، تقوا، خویشاوندان، ابولهب.

* . کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن از دانشگاه معارف و علوم قرآن قم؛ f.abbasi1350@gmail.com

مقدمه

در اولین نگاه برخی تصور می‌کنند که تعدادی از آیات قرآن، مانند سوره مسد و دیگر آیات، موردی بوده و در عصر مدرن کاربرد چندانی ندارد و نتیجه می‌گیرند که قرآن برای همان عصر نزول بوده و امروزه نمی‌تواند در اداره اجتماع راه‌گشا باشد؛ اما با نگاهی ژرف به پیام این آیات و روایات معتبر اسلامی، روشن می‌گردد که این موارد بیان مصداق‌هاست. روزی این مصداق ابولهب عموی پیامبر خدا ﷺ بوده و در موقعیت دیگر ممکن است فرزندان یا بستگان مسئول یا مسئولان جامعه باشند؛ یعنی بستگان افرادی که باری از مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دینی را عهده دارند. آنها بایستی به این پیامدها توجه لازم را داشته باشند و معیار سنجش رفتار خویشاوندان و مدیران جامعه را ایمان عملی به آموزه‌های سعادت بخش قرار دهند، نه تعصب خانوادگی، حزب‌گرایی و رابطه‌های فردی.

بنابراین هر کدام از آیات سوره‌های قرآن، برای هدایت انسان دارای پیامی است و در هر عصری کارآمدی خاص خود را دارد و با به کار بردن آن، راه سعادت به انسان‌ها نشان داده می‌شود. در سوره مسد نیز پرسش‌هایی مطرح است که لازم است در این نوشتار به آنها پاسخ داده شود.

۱. مبارزه علنی با دشمنان اسلام

این سوره در حقیقت پاسخی است به سخنان زشت ابولهب که از دشمنان سرسخت اسلام بود چنان که از ابن عباس چنین نقل شده است، هنگامی که آیه ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۱۴) نازل شد و رسول خدا ﷺ مأموریت یافت فامیل نزدیک خود را انداز و به اسلام دعوت کند و با این کار دعوت خود را علنی سازد؛ حضرت بر فراز کوه صفا رفت و فریاد زد: «یا صباحاه» (این عبارت را عرب زمانی می‌گفت که مورد هجوم غافلگیرانه دشمن قرار می‌گرفت. برای اینکه همه را با خبر سازند و به مقابله برخیزند، کسی صدا می‌زد «یا صباحاه» و انتخاب کلمه «صبحا» به خاطر این بود که هجوم‌های غافل‌گیرانه غالباً در اول صبح واقع می‌شد) هنگامی که مردم مکه این صدا را شنیدند، گفتند: کیست که فریاد می‌کشد؟ گفته شد: محمد است.





جمعیت به سراغ حضرتش رفتند، او قبایل عرب را با نام صدا زد؛ با صدای او جمع شدند و آن گاه حضرت فرمود: به من بگویید: اگر به شما خبر دهم که سواران دشمن از کنار این کوه به شما حمله‌ور می‌شوند، آیا مرا تصدیق خواهید کرد؟ همگی در پاسخ گفتند: ما هرگز از تو دروغی نشنیده‌ایم. فرمود: «انی نذیر لکم بین یدى عذابٍ شَديدٍ؛ من شما را در برابر عذاب شدید الهی انذار می‌کنم!» شما را به توحید و ترک بت‌ها دعوت می‌کنم. هنگامی که ابولهب این سخن را شنید، گفت: «تبا لک أ ما جمعتنا الا لهذا؛ زیان و مرگ بر تو باد! آیا تو فقط برای همین سخن ما را جمع کردی؟!» در این هنگام بود که این سوره نازل شد: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ﴾ (مسد: ۱)؛ «بریده باد هر دو دست ابولهب و مرگ بر او باد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۱۳).

«تَبَّ» به معنای خسران و دوام آن، هلاکت، نومیدی و تهی‌دستی از همه خیرهاست. بنابراین کلمه «ید» در آیه کنایه از قدرت آدمی است؛ چون دست در انسان عضوی است که مقاصد انسان به وسیله آن انجام می‌شود و بیشتر کارهای آدمی را به دست او نسبت می‌دهند. «تباب» و «خاسر» شدن دست؛ نیز به معنای بی‌نتیجه شدن اعمال آدمی و بلکه نتیجه معکوس است. به عبارت دیگر، به معنای باطل شدن اعمال او و به نتیجه نرسیدن آن است؛ به طوری که زحماتش هدر رود و مورد استفاده‌اش قرار نگیرد. این، معنای تباب دست انسان بود؛ معنای تباب خود آدمی، خسران او در نفس و حاق ذاتش است؛ به طوری که از سعادت دائمی‌اش محروم شود و این، همان هلاک دائمی او است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۶۳) و اگر برخی «تبت» را به «قطع کردن» تفسیر کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳۰، ص ۵۰۴)؛ به خاطر آن است که زیان مستمر و منتهی به هلاک، طبعاً سبب قطع و بریدگی می‌شود و در حقیقت ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ﴾، نفرینی به هلاکت ابی‌لهب و بی‌اثر گشتن توطئه‌هایی است که به منظور خاموش کردن نور نبوت صورت می‌داد.

این برخورد برای آن است که ابولهب از دشمنان سرسخت رسول الله ﷺ بود که دشمنی خود را آشکار می‌کرد و با قدرت و اموال خود، مانع دعوت رسول الله ﷺ می‌شد و همواره تلاش می‌کرد مردم را به تکذیب حضرت وادارد. وقتی کسی با چنین تلاشی با اسلام به دشمنی برمی‌خیزد، حکمت الهی نیز می‌طلبد که موقعیت



خویشاوندی و اموال و موقعیت اجتماعی چنین شخصی مانع عذابش نگردد (میدانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۸۴).

ابولهب که مورد نفرین و یا قضای حق تعالی قرار گرفته، فرزند عبدالمطلب و عموی رسول خدا ﷺ است که سخت با رسول خدا دشمنی می کرد و در تکذیب گفته ها و دعوت پیامبر و نبوتش و در آزار و اذیتش اصرار می ورزید و در این راه از هیچ گفته و عملی فروگذار نمی کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۶۴).

ابولهب همچون سایه ای شوم به دنبال رسول خدا ﷺ بود و از هیچ کارشکنی فروگذار نمی کرد؛ زبانی زشت و آلوده داشت؛ تعبیرات زننده برای توهین به رسول خدا به کار می برد؛ تمام تلاشش را برای ضربه زدن به رسول الله گذاشته بود و شاید از این نظر سرآمد تمام دشمنان پیغمبر اسلام محسوب می شد؛ به همین دلیل آیات مورد بحث با این صراحت و خشونت او و همسرش، اُم جمیل را به باد انتقاد می گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۱۸).

کاربرد امروزی این گونه آیات، آن است که مسلمانان می بایست علناً و بدون کوچک ترین ملاحظه ای با شیطنتهای دشمنان مقابله به مثل کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۳۸۹)؛ و اگر این پیام توسط مسلمانان به درستی درک می شد، امروز به جای مسلمان کشی در کشورهای اسلامی، با دشمنان اصلی دین مبارزه می شد و برخی از کشورهای مسلمان به جای دوستی با دشمنان قسم خورده ای مانند اسرائیل و امریکا، با همدیگر دوست و متحد و یکدل می شدند و مظلومان را از زیر سلطه ستمکاران نجات می داد. می کند

این آیات نه تنها در عصر نزول و نه تنها در منطقه عربستان، بلکه در همه عصرها و در همه مناطق عالم تا روز قیامت کاربرد داشته و پیام هدایتی به جامعه اسلامی دارد و آن هم این است که مسلمانان در همه عصرها باید هوشیار باشند، دشمن حقیقی را بشناسند؛ علناً با آنها مبارزه کنند؛ از هیاهو نترسند و تعصبات قبیله ای را کناری بگذارند و معارف سرنوشت ساز اسلامی را نصب العین خود قرار دهند.

اگر مسلمانان امروز همانند یاران پیامبر از ایمان و استقامت و قاطعیت کافی برخوردار باشند، ترس و وحشت آنها بر دل های این دشمنان خونخوار چیره می گردد و این درسی است که رسول الله ﷺ در چهارده قرن قبل به ما داده است.

۲. تقوا ملاک فضیلت، نه خویشاوندی

این سوره بار دیگر این حقیقت را تاکید می‌کند که خویشاوندی در صورتی که با پیوند مکتبی همراه نباشد، کمترین ارزشی ندارد و مردان خدا نباید در برابر منحرفان و جباران و گردن‌کشان هیچگونه انعطافی نشان دهند؛ هر چند منحرفان نزدیک‌ترین بستگان آنها باشند. ابولهب عمومی پیامبر اسلام بود، ولی از نظر فکری و عقیدتی از او فاصله گرفت و گرفتار عذاب شد؛ در حالی که افرادی همچون سلمان فارسی که نه از نظر خویشاوندی، بلکه از منظر فکری و ایمانی به پیامبر نزدیک بودند، «اهل» آن حضرت شدند.

آری؛ معیار اساسی در نزدیکی و دوری افراد به رهبران الهی، عقیده و فکر آنان است، نه خویشاوندی و نسب آنان و چه بسا نزدیکان جسمی که از پیامبر و رهبران الهی دورند (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۳۸۹).

قرآن کریم بارها هشدار می‌دهد که مبدا خویشاندی به جای تقوا «محور» باشد و در جامعه ستمگری و پایمال شدن حقوق، جای خود را به اجرای عدالت بدهد.

در هنگام وصیت و شهادت دادن گواهان بر آن، هشدار می‌دهد که خویشاوند

محوری، شما را به حق‌فروشی دچار نکند و مبدا به حق شهادت ندهید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ

آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ

بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ

شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ (مائده: ۱۰۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی

که مرگ یکی از شما فرا رسد، در موقع وصیت باید از میان شما، دو نفر عادل را به

شهادت بطلبید؛ یا اگر مسافرت کردید و مصیبت مرگ شما فرا رسید، [و در آن جا

مسلمانی نیافتید] دو نفر از غیر خودتان را به گواهی بطلبید و اگر هنگام ادای شهادت،

در صدق آنها شک کردید، آنها را بعد از نماز نگاه می‌دارید تا سوگند یاد کنند که ما

حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم؛ هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد و

شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم، که از گناه‌کاران خواهیم بود».





قرآن کریم رعایت عدالت را وظیفه و ضرورتی همگانی دانسته و تاکید می‌کند که به خاطر خویشان خود عدالت را زیر پا ننهید: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (انعام: ۱۵۲)؛ و به مال یتیم، جز به بهترین صورت [و برای اصلاح]، نزدیک نشوید، تا به حد رشد خود برسد و حق پیمانه و وزن را به عدالت ادا کنید. هیچ کس را جز به مقدار توانایی‌اش، تکلیف نمی‌کنیم و هنگامی که سخنی می‌گویید، عدالت را رعایت کنید؛ حتی اگر در مورد نزدیکان [شما] بوده باشد و به پیمان خدا وفا کنید. این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند تا متذکر شوید!

معیار فضیلت بودن «تقوا» تا آن‌جاست که خداوند متعال به رسول خدا دستور می‌دهد به مؤمنان بگوید بر خویشاوندان‌شان که ایمان نیاورده‌اند، حتی استغفار نکنند: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (توبه: ۱۱۳)؛ برای پیامبر و مؤمنان، شایسته نبود که برای مشرکان [از خداوند] طلب آمرزش کنند، هر چند از نزدیکانشان باشند؛ [آن‌هم] پس از آنکه بر آنها روشن شد که این گروه، اهل دوزخند.

با توجه به این آیات، می‌توان نتیجه گرفت که سوره مسد نیز در طول تاریخ به همه انسان‌های دنباله‌رو حقیقت و به‌خصوص به مسئولان این پیام را می‌دهد که مراقب نزدیکان خود باشید که فساد نکنند، جلو حق را نگیرند، موجب انحراف افراد نشوند و این حقیقت، بر این اساس و بر این محور است که در آموزه‌های الهی ملاک اصلی نجات انسان، تنها اعمال و کردارهای خود اوست، نه روابط قومی و قبیله‌ای و فامیلی. پس اگر انسانی فاقد عبادات و اعمال صالح باشد؛ حتی اگر از نزدیکان پیامبر خدا باشد، اهل نجات نخواهد بود و به قهر الهی در دنیا و آخرت گرفتار می‌شود (همسر و فرزند حضرت نوح، مصداق این مطلب است) حضرت نوح هنگامی که کشتی‌اش آماده حرکت شد و فرزندش در آستانه غرق شدن قرار گرفت، خطاب به پروردگار



عرض کرد: ﴿رَبِّ اِنَّ اِبْنِي مِنْ اَهْلِيْ وَ اَنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ﴾ (هود: ۴۵)؛ پروردگارا! پسر من از خاندان من است و وعده تو حق است و تو از همه حکم کنندگان برتری؛ اما خداوند در جواب حضرت نوح با اشاره به همین معیار و بی اثر بودن روابط نسبی می فرماید: ﴿قَالَ يٰ نُوحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اِنِّ اَعْطٰكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ﴾ (همان)؛ ای نوح! او از اهل تو نیست؛ او عمل غیر صالحی است [= فرد ناشایستی است]. پس، آنچه را از آن آگاه نیستی، از من مخواه. من به تو اندرز می دهم که از جاهلان نباشی».

این هشدار، بدان معناست که رابطه و نسبت هر اندازه که قوی باشد؛ حتی اگر فرزند پیامبر باشد؛ ولی ناصالح باشد، هیچ سودی در پی نخواهد داشت. بدین جهت فرزند نوح (علیه السلام) عاقبت همراه بقیه کفار غرق شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۹۴).

آری؛ با اینکه ابولهب، عموی پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) بود، وقتی خط مکتبی و اعتقادی و عملی خود را از پیامبر جدا کرد، همچون سایر منحرفان و گمراهان زیر شدیدترین رگبارهای توبیخ و سرزنش قرار گرفت و به عکس، افراد دور افتاده ای بودند که نه تنها از بستگان پیامبر محسوب نمی شدند، بلکه از نژاد او و اهل زبان او هم نبودند؛ اما بر اثر پیوند فکری و اعتقادی و عملی آن قدر به پیامبر نزدیک گردیدند که گویی جزء خاندان پیغمبر شدند و لذا درست است که آیات این سوره تنها از ابولهب و همسرش سخن می گوید؛ پیدا است که آنها را به خاطر صفاتشان مورد نکوهش قرار می دهد. بنابراین هر فرد یا گروهی که دارای همان اوصاف باشد، سرنوشتی شبیه آنها خواهد داشت (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۴۲۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۲۴).

ایمان و مکتب دارای جاذبه و دافعه است؛ آنکه به مکتب، ایمان و اعتنایی ندارد، مکتب او را دفع می کند؛ هر چند از اقوام و عشیره پیامبر باشد. قرآن کریم این جاذبه و دافعه را چه زیبا ترسیم کرده است: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ لَوْ كَانُوْا اٰبَاءَهُمْ اَوْ اَبْنَاءَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ اُوْلٰئِكَ



كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَدَخَلَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿۲۲﴾ (مجادله: ۲۲)؛ هیچ قومی را که به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند، نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند؛ هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان‌شان باشند. آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تقویت فرموده و آنها را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کند که نه‌رها از زیر [درختان]ش جاری است. جاودانه در آن می‌مانند. خدا از آنها خشنود است و آنان نیز از خدا خشنودند. آنها حزب الله‌اند؛ بدانید حزب الله پیروزان و رستگارانند.

این است که ملاحظه می‌شود ابولهب‌ها هجو و طرد می‌شوند؛ ولی سلمان‌ها مقام پیدا کرده و در مکتب جذب می‌شوند. مسلمان موحد کسی است که در زندگی این سوره را سرمشق خویش قرار بدهد؛ ملاک او در دوست داشتن و دشمن گرفتن، فقط خدا و مکتب باشد و از چهارده معصوم علیهم‌السلام پیروی کند که خوبان را جذب کرده و به خود نزدیک و بدان را از خود طرد کردند و کنار زدند. امروزه به تجربه دیده شده که چگونه برخی افراد به خاطر حمایت بی‌چون و چرا از اطرافیانشان، عزت خود را از دست می‌دهند و مطرود جامعه قرار می‌گیرند و این، درحالی است که قرآن، این کتاب راه‌گشا و دارای برنامه‌ای زنده و پویا، این پیام را به همگان داده است که مبادا به خاطر خویشاندی، حقیقت کنار گذاشته شود، بلکه باید به خاطر حقیقت، خویشاوندی‌های انحرافی کنار رود (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۳۹۷).

به دیگر سخن، دین بر ما، پدران ما و فرزندان ما حکومت دارد و هرگاه منفعت شخصی با دین در تضاد باشد؛ باید دین را ترجیح داد؛ هرچند این کار به نابودی جان و مال منجر شود (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۲۰).

بر پایه همین معیار تقواست که در برنامه‌های فراعصری قرآن کریم، ابولهب‌ها طرد می‌شوند؛ اما افرادی که پیوند اعتقادی خود را محکم کرده‌اند، جذب جامعه دینی می‌گردند.

۳. نکوهش صفات ابولهبی

درست است که آیات این سوره تنها از ابولهب و همسرش سخن می‌گوید؛ پیداست که قرآن، آنها را به خاطر صفات‌شان مورد نکوهش قرار می‌دهد، بنابراین هر فرد یا گروهی، در هر عصری دارای آن اوصاف باشد، سرنوشتی شبیه آنها خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۲۴).

نفرین الهی دربارهٔ ابولهب و یا نکوهش دربارهٔ اُمّ جمیل از دو صورت خالی نیست: یا به دلیل شاکله شخصیت و ذات‌شان بوده و یا برای صفات‌شان. اما برای شخص و ذات‌شان نبوده است؛ زیرا، ابولهب پدری همچون حضرت عبدالمطلب و برادری همچون ابوطالب و برادزاده‌ای همچون پیامبر خدا ﷺ داشته و از ثروتمندان حجاز بوده است. زن وی، اُمّ جمیل، نیز دارای نسب عالی بوده و از اشراف قریش و ثروتمندان مکه به شمار می‌رفته است؛ پس باید گفت که نفرین الهی به دلیل صفات‌شان بوده و چون ابولهب و اُمّ جمیل صفات بسیار داشته‌اند، اکنون باید دید بر اساس کدام صفت‌شان مورد خشم خدا قرار گرفته‌اند؟

از آیات قرآن کریم برمی‌آید صفتی که آنان را به چنین سرنوشت شومی گرفتار کرده است، دشمنی با خدا و پیامبر و قرآن بوده و صفات دیگرشان مورد سرزنش و نکوهش قرار نگرفته است. پس هر کس دارای چنین صفتی باشد، ابولهب و اُمّ جمیل عصر و روزگار خود بشمار خواهد رفت (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۳۳۹).

روش معمول قرآن کریم آن است که از دشمنان اسلام نام نمی‌برد، بلکه از آنان با عناوین کلی، مانند کافران و منافقان یاد می‌کند؛ اما در این سوره نام ابولهب برده شده و به همسرش نیز اشاره شده است. این مطلب از یک طرف به خاطر آن است که ابولهب و همسرش بی‌ادبی و جسارت را از حد گذراندند و پیامبر خدا را بسیار آزرندند و از این‌رو، لازم بود نام او برده شود و نفرین گردد تا درس عبرتی برای دیگران باشد. از طرف دیگر این سوره هشدار می‌دهد که همهٔ مردان و زنانی که همچون ابولهب و همسرش هستند؛ یعنی فرجام ابولهب صفتان را بیان می‌کند و در حقیقت صفات و روش آنها را نکوهش و نفرین می‌کند که ممکن است در هر زمان مصادیق و نمونه‌های جدیدی داشته باشد. از سویی دیگر، نوعی آموزش به مسلمانان به شمار می‌آید که به دشمنان لجوج و بددهن اسلام «مرگ» بگویند و هر شعاری علیه





رهبران اسلام دادند، شما «مقابله به مثل» کنید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۳۸۶).

بدیهی است که «مقابله به مثل»، به معنای فحش دادن و سخنان رکیک نیست، بلکه همانند قرآن کریم باید پاسخ کوبنده داده شود؛ چنان که حضرت نوح در برابر کسانی که او و پیروانش را به تمسخر گرفته بودند، گفت: ﴿إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود: ۳۸)؛ «اگر ما را مسخره کنید، ما نیز شما را مسخره خواهیم کرد». در نگاه علامه طباطبائی، اگر مسخره کردن جنبه مجازات و تلافی داشته باشد، آن هم در جایی که فایده‌ای عقلایی، از قبیل پیشبرد هدف و اتمام حجت بر آن مترتب شود، ناپسند نیست و به همین دلیل قرآن کریم در جای دیگر «سخریه» را به خدای تعالی نسبت داده است: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (توبه: ۷۹)؛ «آنهايي که از مؤمنان اطاعت کار، در صدقاتشان عیبجویی می کنند و کسانی را که جز به مقدار توانایی خود دسترسی ندارند، مسخره می نمایند؛ خدا آنها را مسخره می کند و برای آنها عذاب دردناکی است». (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۳۸).

از دیدگاه آیت الله طالقانی رحمه الله، گرچه ظاهر آیات این سوره، به مرد و زن معروف و مشخصی محدود می باشد؛ اما اشارات و تعبیراتی که در این آیات آمده، نامحدود است و عاقبت شوم و اوصاف هر مرد و زنی را می نمایند که در برابر دعوت به حق و خیر، آتش افروزی و فتنه انگیزی می کنند. در هر زمان و در هر گونه شرایط، اگر مردمی با وحدت نظر، حق و خیر را دریافتند و برای پیشرفت و وفادار و پایدار ماندند، دیر یا زود شعله حق و خیر فراگیر شده و طرفدارانش پیروز می شوند و مردم ساکت یا متحیر به آن روی می آورند و نفس مسموم و دست دسیسه کاران آتش افروز و زن صفتانی که آلت دست و هیمة بیار آنها شده اند، قطع می گردد و این دسیسه کاران با روی سیاه و خوی مسخ شده در دوزخ اعمال خود، ساقط می گردند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۲۹۸). با این نگاه، کاربرد سوره مسد در عصر مدرن این است که نباید با حقیقت دشمنی

ورزید؛ نباید بعد از ثابت شدن حقیقت، به جای پذیرش، آن را رد کرد و به مبارزه با آن برخاست و چون حق و حقیقت تا قیامت هست، این آیات نیز در همه عصرها کاربرد داشته و پیام هدایتی و سرنوشت سازی را فریاد می زند و مسلمان واقعی کسی است که در مسیر زندگی این سوره را سرمشق خویش قرار بدهد؛ ملاک او در دوست داشتن و دشمن گرفتن، فقط «خدا» باشد و از چهارده معصوم علیهم السلام پیروی کند که خوبان را جذب و به خود نزدیک کردند و بدان را از خود طرد کرده و کنار زدند.

۴. واقع نمایی قرآن متفاوت با توهین به افراد

قرآن کریم، سرانجام ابی لهب و همسرش را چنین ترسیم می کند که به خاطر عنادورزی ها و نپذیرفتن حقیقت، خسران دیده و اهل آتش گردیدند و موقعیت اجتماعی آنها؛ یعنی خویشاوندی با رسول رحمت و سرمایه شان آنها را از آتش نجات نداد (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۳۴) و هر کس دنباله رو راه آنها باشد، همین سرانجام را خواهد داشت (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق، ج ۳۰، ص ۳۲۴).

این نکته را می توان از آیه سوم همین سوره استفاده کرد که از سرانجام ابولهب خبر می دهد: «سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ»؛ «به زودی داخل آتشی زبانه دار خواهد شد» و منظور از این آتش، آتش دوزخ است که جاودانی است و اگر کلمه «نار» را نکره و بدون الف و لام آورده، برای این است که عظمت و هولناکی آن را برساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۵).

افتادن در آتشی که صاحب شراره است، نه به اختیار می باشد بلکه ملائکه عذاب او را میانه آتش افروخته می اندازند؛ چنان که با جمیع اهل عذاب از کفار و مشرکین و اهل ضلالت همین معامله می شود که به مجرد اینکه هر یک از قبر خارج شوند، ملائکه عذاب و غلاظ و شداد او را می گیرند و به غل و زنجیر می کنند و کشان کشان او را می برند و در آتش می اندازند. ضمناً این آیه یکی از معجزات قرآن است که خبر می دهد که ابی لهب ایمان نمی آورد؛ زیرا بسیاری از مشرکان ایمان آوردند؛ حتی آنهایی که باطناً کافر و مشرک بودند، به حسب ظاهر اظهار اسلام کردند که البته جزو منافقان بودند؛ در حالی که ابی لهب ظاهراً نیز اسلام نیاورد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۴، ص ۲۵۷).

این گونه سخن گفتن، نشان اقتدار الهی است که باید دشمن معاند را صریح و





بی‌پرده به همه شناساند؛ چرا که صراحت لهجه و تسلیم‌ناپذیری رهبران در بیان مواضع اعتقادی خویش امری لازم است. از این رو، قرآن در معرفی الگوهای رهبری الهی از ابراهیم و برنامه‌های او سخن گفته است که با قاطعیت تمام از دشمنان خدا اعلام انزجار و بیزاری و بر اهداف صحیح خود پافشاری می‌کند ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبْنَيْهِ لِاسْتَعْغِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (ممتحنه: ۴)؛ «برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند، وجود داشت. در آن هنگام که به قوم خود گفتند: ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، بیزاریم. ما نسبت به شما کافریم و میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است؛ تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان بیاورید! جز آن سخن ابراهیم که به پدرش گفت: برای تو آمرزش طلب می‌کنم و در عین حال، در برابر خداوند برای تو مالک چیزی نیستم؛ پروردگارا! ما بر تو توکل کردیم و به سوی تو بازگشتیم و همه فرجام‌ها به سوی تو است».

اینکه برخی می‌پندارند افراد ضعیف، دشمن خود را نفرین می‌کنند و نفرین را توهین می‌دانند؛ پنداری نابه‌جاست؛ زیرا در بحث «ارزش‌گذاری» اساساً بحث توهین و افترا مطرح نیست؛ یعنی خداوند با گفتن حقایق یک فرد، به وی توهین نکرده و افترا نمی‌بندد، بلکه خداوند که آفریننده موجودات است، در صدد بیان ارزش انسان‌ها است که دارای حالات متعددی هستند و هر حالتی قیمت خاص خودش را دارد. بنابراین در این سوره خدای متعال با عبارت «بریده باد دو دست ابی‌لهب!»، به ابی‌لهب توهین نمی‌کند؛ زیرا برخی مانند ابی‌لهب با داشتن عقل سالم، چشم بینا و گوش شنوا، امکان همه‌گونه ترقی و تکامل را دارند؛ اما بر اثر هواپرستی و گرایش به پستی‌ها، این استعدادها را بدون استفاده می‌گذارند و بدبختی بزرگ آنان از همین‌جا آغاز می‌گردد. قرآن، واقعیت چنین انسان‌هایی را گزارش می‌کند و نشان می‌دهد و این واقعیت، زشت است، نه آن‌که اصل سخن و گزارش قرآن زشت باشد و این «واقع‌نمایی» تعبیر قرآن

را می‌رساند. یعنی گزارش‌ها و مطالب کتاب الهی، با واقع و حقیقت مطابق است و هیچ‌گونه مطلبی بر خلاف واقع در آن یافت نمی‌شود و بدیهی است گفتن حقیقت، به معنای توهین به افراد نیست (نقیب‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۶۵ - ۹۲).

برای نمونه در آیه ۴۷ سوره عنکبوت می‌خوانیم: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾؛ آیات ما را جز کافران انکار نمی‌کنند» با توجه به اینکه مفهوم «جحد» آن است که انسان، به چیزی معتقد باشد و آن را انکار کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷)؛ مفهوم جمله مذکور این می‌شود که حتی کفار در دل به عظمت این آیات معترفند و نشانه‌های صدق و راستی را مشاهده می‌کنند؛ اما به خاطر لجاجت و تعصب و تقلید کورکورانه از نیاکان و یا برای حفظ منافع نامشروع زودگذر به انکار برمی‌خیزند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۰۲). قرآن واقعیت چنین اشخاصی را معرفی می‌کند و این نشان اقتدار خداست نه ضعف و درماندگی او و به واقع تبیین واقعیت است، هرچند در این تبیین و فرایند آن، کسانی در معرض شماتت و سرزنش قرار گیرند. این شماتت، اثر قهری و وضعی تبیین واقعیت قرآنی است.

نتیجه‌گیری

از منظر قرآن، مقیاس صلاح و فساد بشر نزد خدا، ایمان و کفر است نه چیز دیگر. از این‌رو، در مقام ارزش‌گذاری و شخصیت‌شناسی، قرآن واقعیت کسانی را که انحراف عقیدتی و رفتاری دارند، به انسان‌ها معرفی می‌کند تا عبرتی برای سایر انسان‌ها باشد و بدین وسیله فکر و رفتار درست را از نادرست تشخیص داده و هدایت شوند. همه سوره‌ها و تکتک آیات قرآن و از جمله سوره مبارکه مسد، در همه عصرها کاربرد دارد. پیام هدایتی سوره «مسد» در عصر مدرن امروزی و تا قیامت این است که باید با دشمنان اسلام، حتی اگر از خویشاوندان نزدیک باشند، مبارزه کرد و این مبارزه باید علنی باشد و اگر خویشاوندان، به خصوص خویشاوندان مسئولان تأثیرگذار بر جامعه، با حقیقت همسو نباشند، آنچه باید فدا شود، خویشاوندی است نه حق و حقیقت. نباید برای حفظ خویشاوندی، «قانون» زیر پا نهاده شود و لذا هر فرد یا گروهی، در هر عصری چنانچه دارای ویژگی‌های انحرافی ابولهب و همسرش باشد، سرنوشتی شبیه آنها خواهد داشت.



از این رو کاربردهای امروزی سوره مسد عبارتند از:

۱. ضرورت مبارزه علنی با دشمنان اسلام، حتی اگر از خویشاوندان نزدیک باشند؛
۲. تقوا و همسویی با حقیقت، ملاک فضیلت است، نه خویشاوندی و این، بدان معناست که اگر خویشاوندان با حقیقت همسو نباشند، آنچه باید کنار رود، خویشاوندی است، نه حق و حقیقت.
۳. قرآن ابولهب و همسرش را به خاطر صفاتشان مورد نکوهش قرار می‌دهد و توهین نمی‌کند تا تصور شود، به افراد توهین شده است، بلکه سرانجام ابی‌لهب و همسرش را ترسیم می‌کند که خسران دیده‌اند و سرمایه‌شان آنها را از آتش نجات نمی‌دهد و هر کس دنباله‌رو آنها باشد، همین سرانجام را خواهد داشت.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بلاغی، عبدالحجه، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: حکمت، ۱۳۸۶ق.
۲. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷.
۴. سبزواری نجفی، محمد، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۵. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۷. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۸. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران: [بی نا]، ۱۳۶۹.
۹. قرشی بنابی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ دوم، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۵.
۱۰. مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران: دارمحبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۱۱. مستنبط غروی، مرتضی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، [بی جا]: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان، ۱۳۸۱ق.
۱۲. مغنیه، محمدجواد، *تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، *مثال های زیبای قرآن*، قم: نسل جوان، ۱۳۸۲.
۱۴. _____، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۱۵. میدانی، عبدالرحمن حسن جنبکه، *معارض التفكير و دقائق التدبر*، دمشق: دارالقلم، ۱۳۶۱.
۱۶. نقیب زاده، محمد، *واقع نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی* (با تأکید بر ابعاد بلاغی)، نشریه قرآن شناخت، سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۶۵ - ۹۲.



حکم قصاص و تبیین عدالت جزایی نسبت به شرطیت تساوی دین

حسین مختاری*

چکیده

در آیات و روایات احسان و نیکوکاری به غیرمسلمان، رعایت قسط و عدل در مورد آنها و وفای به عهد با آنها از اصول تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان می‌باشد. غیرمسلمانان در یک تقسیم‌بندی به کفار حربی و کفار غیرحربی تقسیم می‌شوند. بخش عمده غیرمسلمانان در این تقسیم جزء مسلمانان غیرحربی واقع می‌شوند که عبارتند از: ذمی، معاهد، مستأمن و بی‌طرف. در اسلام مال و جان و عرض [آبرو] کافران غیرمحارب محترم است و تعدی به آن دارای مجازات می‌باشد. در فقه از قتل انسان‌های بی‌گناه نهی شده است و جوازی برای قتل کافر به صورت خودسرانه وجود ندارد و این کار حرام می‌باشد و دارای مجازات اخروی نیز می‌باشد. در میان اقسام کافران، تنها کافر محارب که به عناد و ستیزه‌جویی با دین اسلام برخاسته است مهدورالدم است و شاید این اباحه از جهت مقابله به مثل با وی و مصداق آیه شریفه ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ باشد. البته این اباحه نیز شرایطی از جمله اذن امام معصوم (علیه السلام) را نیاز دارد. مجازات دنیوی قتل غیرمسلمان ممکن است مجازات تعزیری باشد یا دیه یا در مواردی قصاص. مجازات تعزیری در قتل مسلمان و غیرمسلمان در قوانین جمهوری اسلامی ایران برابر است. دیه جنایت بر اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده نیز برابر با دیه مسلمان پرداخت می‌شود؛ اما در قصاص تساوی در دین از شرایط قصاص است و به خاطر می‌گوش بودن کفر و شرک و شرافت ایمان، مسلمان در مقابل غیرمسلمان قصاص نمی‌شود و برای اولیای دم کافر نسبت به مسلمان ولایت قرار داده نشده است.

واژگان کلیدی: قصاص، تبعیض، کافر محارب، کافر غیرمحارب.

* . دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سمنان؛ hmokhtari58@gmail.com

مقدمه

در آثار فقیهان در کتاب القصاص، یکی از شرایط قصاص، تساوی در دین دانسته شده است؛ از این رو اگر مسلمانی اقدام به قتل غیرمسلمان نماید برای اولیای دم مقتول غیرمسلمان امکان قصاص مسلمان فراهم نیست. برخی از نویسندگان بر این حکم ایراد گرفته و آن را نوعی تبعیض ناروا بین انسان‌ها تلقی نموده و آن را مردود دانسته‌اند. در این نوشتار سعی می‌شود ضمن برشمردن انواع کافر از نگاه فقهی و بیان مجازات قتل کافر توسط مسلمان، حکمت‌های تفاوت این حکم بیان شود.

برخی از اصول تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان از قرآن و روایات

با مراجعه به آیات قرآن مشاهده می‌شود قرآن به تمام کافران به یک شیوه نگاه نکرده است. قرآن متناسب با نوع مواجهه و عملکرد کافران در قبال مسلمانان احکامی را پیش‌بینی کرده است. با توجه به آیات متعدد قرآن کریم، سیره و سنت رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم السلام در می‌یابیم که اساس جامعه اسلامی بر زندگی مسالمت آمیز با پیروان دیگر ادیان الهی و حتی با مشرکان است؛ بنابراین شایسته است هر مسلمانی با توجه به رهنمودهای قرآنی که نمونه‌های عینی و خارجی آن در رفتار پیامبر خاتم ﷺ و اهل بیت معصومش علیهم السلام تبلور یافته است، موضع‌گیری نماید.

۱. احسان و نیکوکاری به غیرمسلمان

در آیات و روایات در شرایط صلح، «احسان و نیکی» با کافران مصداق قسط و عدل و به‌عنوان یک رفتار عام و پایدار مورد تشویق قرار گرفته است. اسلام پیروانش را به صلح و سازش و زندگی مسالمت آمیز با غیرمسلمانان و احسان و نیکوکاری نسبت به ایشان سفارش نموده است که به چند آیه و روایت در این زمینه اشاره می‌گردد:

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾؛ خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز



نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد». (ممتحنه: ۸)

مطابق این آیه، تنها مانع احسان و عدالت ورزی نسبت به کفار آنست که غیرمسلمان دین ستیز و ظالم در حق مسلمانان باشد.

علاوه بر این آیه که به گفته صاحب‌جواهر «تنها مفاد این آیه برای برانگیختن مردم به احسان به چنین غیرمسلمانانی کافی است». (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۳۴) روایاتی زیادی از معصومین علیهم‌السلام در فضیلت احسان به انسان، بدون توجه به دین و آیینش نقل شده که برای طالبان حقیقت در خور توجه است.

از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام نقل شده که حضرت فرمودند: «الْمُحْسِنُ مَنْ عَمَّ النَّاسَ بِالْإِحْسَانِ؛ نیکوکار کسی است که احسانش فراگیر باشد». (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۸، ح ۸۸۸۳)

از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده که حضرت فرمودند: «يَا إِسْحَاقُ... وَإِنْ جَالَسَكَ يَهُودِيٌّ فَأَحْسِنْ مُجَالَسَتَهُ؛ چنانچه یهودی با تو همنشین شد، به خوبی با وی همنشینی کن». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۴)

در فرمان ماندگار امیرمؤمنان علی علیه‌السلام به مالک اشتر آمده است: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلِّ؛ قلب خویش را نسبت به ملت خود مملو از رحمت و محبت و لطف کن، و همچون حیوان درنده‌ای نسبت به آنان مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری؛ زیرا آنها دو گروه بیش نیستند: یا برادران دینی تواند، و یا انسان‌هایی همچون تو». (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۶، نامه ۵۳)

مطابق این فرمان، حاکم اسلامی بایستی نسبت به تمام فرمان‌بران خویش، مسلمان و غیرمسلمان، عطوفت و مهربانی داشته باشد؛ زیرا اگر مسلمان برادر ایمانی اوست غیرمسلمان نیز برادر انسانی او می‌باشد.

از آیه و روایات فوق استفاده می‌شود که احسان کردن به غیرمسلمان بی‌آزار مورد سفارش اسلام است همان‌گونه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام نیز در موارد متعدد و مختلف از احسان به ایشان دریغ نداشتند.





نقل شده است که حضرت علی علیه السلام با فردی یهودی در مسیری همسفر بودند. به جایی رسیدند که مسیرشان از یکدیگر جدا می‌شد. امیرالمؤمنین علیه السلام اندکی آن فرد را در مسیرش همراهی کردند. حضرت در پاسخ او که از علت همراهی امام علیه السلام سؤال کرده بود فرمودند: حقی که تو در این سفر بر من داشتی، اقتضا کرد که مسافتی تو را همراهی کنم و حق همسفر را ادا نمایم. او پس از مشاهده این اخلاق نیک به‌خصوص بعد از اینکه دریافت که وی خلیفه مسلمانان بوده، با مطالعه بیشتر درباره اسلام، مسلمان شد و از یاران نزدیک علی علیه السلام گشت. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۶۰)

۲. رعایت قسط و عدل

در قرآن کریم آمده است: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾؛ پذیرا و شنوای دروغ هستند [و] بسیار مال حرام می‌خورند. پس اگر نزد تو آمدند، [یا] میان آنان داوری کن، یا از ایشان روی برتاب. و اگر از آنان روی برتابی هرگز زبانی به تو نخواهند رسانید. و اگر داوری می‌کنی، پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می‌دارد. (مائده: ۴۲)

«با اینکه یهودیان از کینه‌توزان دیرین اسلام و مسلمانان بودند، پیامبر صلی الله علیه و آله درباره‌شان به شکل رسمی چنین کرد، چنان‌که با یهودیان مدینه هم روابط تجاری را بر اساس قسط و عدل انجام می‌داد و گاهی از آنها قرض می‌کردند و بدون سوءاستفاده از قدرت مرکزی مال قرضی را پس می‌دادند و در حالی خود پیامبر صلی الله علیه و آله و علی بن ابی طالب علیه السلام رحلت کردند که مقروض بودند و زره حضرت علی علیه السلام در گرو بود. ایشان در اوج اقتدار با یهودی در حد مسلمانی شایسته به قسط و عدل رفتار می‌کردند». (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴)

۳. وفای به عهد

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ



الْمُتَّقِينَ؛ چگونه مشرکان را نزد خدا و نزد فرستاده او عهدی تواند بود؟ مگر با کسانی که کنار مسجد الحرام پیمان بسته‌اید. پس تا با شما [بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید، زیرا خدا پرهیزگاران را دوست می‌دارد». (توبه: ۷)

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد: «و به جان خودم سوگند که این یکی از تعالیم عالی‌های است که دین اسلام آن را برای بشر و به‌منظور هدایت انسان‌ها به سوی فطرت بشری خود آورده، و عامل مهمی است که عدالت اجتماعی را که نظام اجتماع جز به آن تحقق نمی‌یابد حفظ می‌کند و مظلومه استخدام و استثمار را از جامعه نفی می‌کند». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۱)

اقسام کافر

غیر مسلمانان با توجه به نوع رابطه آنها با حکومت اسلامی به دو گروه عمومی تقسیم می‌شوند:

الف) محارب

به گروهی از کافران که با اسلام سر ستیز و جنگ دارند، حقوق مسلمانان را محترم نمی‌شمارند و با مسلمانان هیچ‌گونه عهد و پیمانی ندارند، و هیچ‌گونه روابطی (فرهنگی، اقتصادی، سیاسی) میان آنان و مسلمانان وجود ندارد، محارب گویند. قرآن کریم در مورد کفار حربی می‌فرماید: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ همان‌گونه که خودشان کافر شده‌اند، آرزو دارند [که شما نیز] کافر شوید، تا با هم برابر باشید. پس زنهار، از میان ایشان برای خود، دوستانی اختیار مکنید تا آنکه در راه خدا هجرت کنند». (نساء: ۸۹)

قرآن کریم با تبیین اصل مقابله‌به‌مثل فرموده است: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛ پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقواییشگان است». (بقره: ۱۹۴)

ب) غیر محارب

این گروه کسانی هستند که حقوق مسلمانان را محترم می‌شمارند و با مسلمانان سر جنگ



(اگرچه موقت) ندارند و روابط گوناگونی میان آنان با جامعه اسلامی و مسلمانان برقرار است. (مدنی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸ و ۱۰۹، خلیلیان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵) نظر اسلام در مورد کافران غیرمحارب کاملاً مسالمت‌آمیز بوده و هیچ‌کس حق تعرض بر ایشان را ندارد. این گروه خود به چند دسته اهل ذمه، معاهد و مستأمن و بی‌طرف تقسیم می‌شوند.

۱. اهل ذمه

اهل ذمه گروهی از اهل کتاب هستند که در دارالاسلام [یعنی مناطقی که تحت حاکمیت حکومت اسلامی است] زندگی می‌کنند و اگر جامعه‌ای هم دارند، این جامعه یا سرزمین در سلطه حکومت اسلامی است. یکی از مصادیق ذمه اصل «تحت الحمايه» بودن است که امروزه در جهان مطرح است. این پیمان می‌تواند میان حکومت اسلامی و افرادی از اهل کتاب یا میان حکومت اسلامی و جامعه‌ای از اهل کتاب باشد که در ذمه اسلام در می‌آیند. اینان، «جزیه» را که نوعی مالیات سرانه است، بابت ذمه خود به دولت اسلامی می‌پردازند و در حمایت قانون اسلام در می‌آیند و از حقوق والایی در جامعه اسلامی بهره‌مند می‌شوند. (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۵۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۷۶) از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده که حضرت فرمودند: «اینان که با ما پیمان بسته‌اند، بدان جهت به ما جزیه می‌پردازند که تحت حمایت ما اموال‌شان مانند اموال ما و خون‌شان مانند خون ما محترم و مصون باشد». (زحیلی، ۱۹۹۸م، ص ۷۲۹) قرارداد ذمه از جمله قراردادهای دائمی صلح است که جز در موارد نقض پیمان، حالت الزامی دارد، هرچند این قرارداد به‌صورت موقت نیز بسته شده است.

۲. معاهد

معاهدان کسانی هستند که به‌طور موقت و به‌دلیل وجود مصلحت، مانند امید اسلام آوردن آنها و... با جامعه اسلامی پیمان صلح (هدنه، معاهده) بسته‌اند. آنان در سرزمین خود [نه جامعه اسلامی] که اصطلاحاً «دارالموادعه» نامیده می‌شود، زندگی می‌کنند و با مسلمانان پیمان عدم تعرض دارند. این پیمان اغلب میان جامعه اسلامی و غیراسلامی برقرار می‌شود. (شریینی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۶۰؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۵۴)

۳. مستأمن

کفار مستأمن، افرادی هستند که به‌طور موقت در جامعه اسلامی ساکن هستند و با



مسلمانان پیمان امان بسته‌اند. اینها برای ورود به سرزمین اسلامی اجازه گرفته‌اند. پیمان امان به صورت فردی یا گروهی است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۹۶؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۲۲) رابطه با این دسته از کفار، بر اساس اصل احترام متقابل، هم منطقی و هم قابل دفاع است. این پیمان به معنای مصونیت موقت از جهات مختلف برای امان گیرنده (مستأمن) از حکومت اسلامی است. در دنیای امروز، شاید مستأمن به افرادی چون گردشگران، تاجران، سفیران و... که با اجازه حکومت اسلامی و برای فعالیت‌های گوناگون وارد مملکت اسلامی می‌شوند، اطلاق شود؛ از این رو جان و مال اینها محفوظ و تعرض و تجاوز به آنها جایز نیست، چراکه با اجازه وارد شده‌اند. البته اگر خیانت و نقض عهده‌ای از آنان سرزنند، دیگر در امان نخواهند بود و با تشخیص حاکم اسلامی با آنان برخورد خواهد شد.

تفاوت میان این سه گروه، در نوع پیمان با جامعه اسلامی، مدت پیمان، محل زندگی‌شان، حاکمیت یا عدم حاکمیت قوانین اسلامی، حقوق و وظایف نسب به جامعه اسلامی و پرداخت یا عدم پرداخت مالیات سرانه به حکومت اسلامی می‌باشد. پیمان با مستأمن به معنای مصونیت موقت از جهات مختلف برای امان گیرنده (مستأمن) از حکومت اسلامی است؛ از این رو جان و مال اینها محفوظ و تعرض و تجاوز به آنها جایز نیست، چراکه با اجازه وارد شده‌اند. البته اگر خیانت و نقض عهده‌ای از آنان سرزنند، دیگر در امان نخواهند بود و با تشخیص حاکم اسلامی با آنان برخورد خواهد شد.

از حقوق معاهد این است که نقض ابتدایی عهد جایز نیست و باید به تمام مفاد عهدنامه وفا شود. امنیت جانی و مالی معاهد در زمانی که در کشور اسلامی هستند، باید تامین شود. اگر معاهدان عهد را نقض کنند، حاکم اسلامی می‌تواند عهدنامه را ملغاً کند.

از حقوق اهل ذمه حق تأمین جانی و مالی است. اموال و جان‌شان در امان است و بر حاکم اسلامی است که از آنان در برابر تجاوز خارجی دفاع کند؛ چنانچه از مسلمانان دفاع می‌کند.

۴. کفار بی طرف



قسم دیگر کفار، غیرمسلمانانی هستند که جزء هیچ‌یک از دسته‌های حربی، معاهد، مستأمن و ذمی نیستند؛ بلکه کفاری هستند که در واقع در بی‌طرفی کامل نسبت به مسلمانان به سر می‌برند که می‌توان آنها را کفار بی‌طرف نامید که در دو آیه از قرآن به وضع آنها اشاره شده است، قرآن در سوره ممتحنه آیه ۸ می‌فرماید: ﴿لَا يَتَّهِكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ و در سوره نساء آیه ۹۰ بعد از اشاره به کفار حربی می‌فرماید: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوُا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾.

مگر کسانی که با گروهی که میان شما و میان آنان پیمانی است، پیوند داشته باشند، یا نزد شما بیایند در حالی که سینه آنان از جنگیدن با شما یا جنگیدن با قوم خود، به تنگ آمده باشد. و اگر خدا می‌خواست، قطعاً آنان را بر شما چیره می‌کرد و حتماً با شما می‌جنگیدند. پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، [دیگر] خدا برای شما راهی [برای تجاوز] بر آنان قرار نداده است. بنابراین که مراد از «القای سَلَم» پیش گرفتن راه مسالمت‌آمیز باشد نه برقراری پیمان صلح، زیرا تعبیر به القای سلم تناسب با همین معنا دارد و آیه بعد نیز شاهد بر این مطلب است.

کافر بی‌طرف هم، جان و مال و ناموشش محفوظ است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴۶)

غیرمسلمانان در ایران

گاه این پرسش مطرح می‌شود که اهل کتابی که اکنون در سرزمین‌های اسلامی و بخصوص ایران هستند، آیا اهل ذمه هستند؟ چرا جزیه پرداخت نمی‌کنند؟ با ایشان قرارداد بسته شده است؟

در مورد اهل کتاب ساکن در ایران، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای

آنان حقوق و وظایفی در نظر گرفته شده است. در اصول ۱۳، ۱۴، ۲۴ و ۶۴ قانون اساسی، حق آزادی عبادت، حق آزادی عقیده، حق استقلال در احوال شخصیه، حق تعلیمات دینی، حق مشارکت سیاسی - مدنی و... پیش‌بینی شده است؛ براین‌اساس نمی‌توان آنان را از مشارکت در احزاب و انجمن‌های سیاسی بازداشت تا زمانی که استقلال، آزادی، وحدت ملی و موازین اسلامی را نقض نکنند. آنان می‌توانند نماینده مجلس داشته باشند، در تصویب طرح‌ها و لوایح نقش ایفا کنند و از حقوق انسانی بهره‌مند شوند.

از سوی دیگر، حضرت امام خمینی علیه السلام در مناسبت‌های متعدد بر رعایت تمام حقوق انسانی اهل کتاب در جایگاه شهروندان جامعه اسلامی در کنار مسلمانان تأکید داشتند. زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان، اقلیت‌های شناخته شده بنابر قانون اساسی در حقوق ایران هستند و تا به امروز از کلیه حقوق انسانی و اجتماعی بهره‌مند بوده‌اند. از پرداخت واجبات مالی اسلامی (زکات) نیز معاف‌اند و فقط مالیات‌های دولتی را می‌پردازند. از جهت انجام مراسم و تعلیم و تربیت، مکان‌ها و مدارس خاص به خود دارند و در احوال شخصیه نیز به دستور دینی خود عمل می‌کنند.

این دسته از اهل کتاب، جزء اهل ذمه هستند، زیرا اغلب شرایط ذمه را دارا می‌باشند؛ اما در مورد عدم پرداخت جزیه، به نظر حاکم اسلامی است و ایشان با توجه به شرایط زمانی و مکانی می‌توانند از گرفتن جزیه از آنان صرف‌نظر کند، به بیان دیگر از تکالیف آنان کاسته است. و یا اینکه گفته شود این دسته از اهل کتاب، معاهدانی خاص هستند که بر اساس نظر حاکم اسلامی [فقیه جامع‌الشرایط] بر اساس مفاد تعیین شده در قانون اساسی، اجازه زندگی در ایران بدان‌ها داده شده است.

کشتن کافر

از نخستین فرمان‌هایی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای بت‌پرستان حجاز آورد این بود که خون کسی را که نزد خداوند محترم است به ناحق نریزند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴) در سوره انعام که از سوره مکی است، می‌خوانیم: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ





وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿۱۵۱﴾؛ فرا آید تا آنچه را که خداوند بر شما حرام ساخته، برایتان بازگویم: به خداوند هیچ گونه شرکی نورزید... و جز به دلیل خداپسندانه، جان‌های محترم را نگیرید». (انعام: ۱۵۱)

در مطالب پیش گفته مشخص شد که در فقه جوازی برای کشتن کافر چه حربی و چه غیرحربی به صورت خودسرانه وجود ندارد. به نظر بسیاری از فقها کشتن کافر غیر حربی (چه ذمی و چه غیرذمی) بر اساس اسلام حرام و امر غیرجایزی است. اما در مورد کافر حربی مستفاد از ادله، مباح بودن خون کافر حربی است و شناخت وقت مناسب برای جنگ، و زمام امر به دست امام علیه السلام است؛ بنابراین اذن امام علیه السلام به منزله شرط است. (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۸۹، ص ۱۷۵) به عنوان نمونه شیخ بهایی کشتن قاتل حربی بی اذن امام علیه السلام یا پیش از آنکه امام علیه السلام ایشان را دعوت به اسلام کند، گناه دانسته است؛ هرچند موجب قصاص و دیه و کفاره نباشد. (شیخ بهایی و ساوجی، ۱۴۲۹ق، ص ۹۳۹)

کافر ذمی، مستأمن و معاهد به جهت عقد ذمه و امان، جان و مالشان محترم است. کشتن کافر ذمی همراه مجازات می باشد؛ مجازات دنیوی آن دیه و مجازات‌های تعزیری می باشد؛ و اگر کسی به قتل اهل ذمه مبادرت ورزد و این عمل را تکرار کند به گونه‌ای که به اصطلاح فقها، به قتل اهل ذمه عادت نماید، قتل مسلمان جایز می شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۵۵) و در صورتی که عادت به قتل اهل ذمه صدق نکند، دیه مقتول برعهده قاتل خواهد بود؛^[۱] بنابراین عدم اجرای قصاص در خصوص قتل ذمی به معنای مباح بودن خون او نیست و عدم قصاص به جهت عدم تساوی در دین است. (آقابابایی، ۱۳۷۹، ج ۲۲، ص ۱۵۳ و ۱۵۴)

از بیان بعضی از فقهای معاصر در احکام دفاع و جهاد نیز فهمیده می شود که جان و مال و ناموس کافر بی طرف محفوظ است.

بدیهی است که مهدورالدم بودن کفار، مختص کفار حربی است و شامل کفار دیگر از جمله کفار ذمی، معاهد، مستأمن و بی طرف نمی شود. کشتن کفار حربی که با مسلمانان در حال جنگ و دشمنی است مجازات دنیوی ندارد. در جنگ با کافران حربی تنها کسانی کشته می شوند که شمشیر کشیده و در معرکه جنگ حاضر باشند و سایر

افراد که در جنگ دخالت ندارند، محکوم به قتل نیستند هر چند کشتن کافر قصاص ندارد؛ ولی مجوزی برای کشتن آنان وجود ندارد؛ بلکه از جهت عذاب اخروی کشتن هر انسانی - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - گناه بزرگ و نابخشودنی است. این نکته در آیات الهی منعکس شده است.

به طور نمونه خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾؛ به این دلیل بر بنی اسرائیل نوشتیم که هرکس نفسی را بدون حق قصاص یا بدلیل فساد بکشد گویا تمام مردم را کشته است». (مائده: ۳۲) بر اساس اطلاق این آیه کشتن هر انسان بی‌گناهی همچون کشتن تمام انسان‌هاست. علامه طباطبایی در المیزان ذیل این آیه نوشته است: «مرحوم کلینی به سند خود از حمران روایت کرده است که گفته من به امام ابی جعفر علیه السلام عرض کردم: معنای این کلام خدا چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: معنایش این است که او (قاتل) را در جایی از جهنم قرار می‌دهند که در آنجا عذاب به منتها درجه است!» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲۲)

فلسفه تفاوت حکم قصاص در مورد کافر و مسلمان

علت تفاوت برخی احکام از جمله حکم قصاص بین مسلمان و کافر به دلیل مبعوضیت شرک و کفر است. مبعوضیت شرک و کفر را بایستی در میزان ضرر و مفسده‌ای که برای انسان دارد جستجو کنیم؛ چراکه خداوند متعال همه مخلوقات را برای کمال و تعالی انسان خلق نموده و دین را به عنوان برنامه زندگی و چراغ هدایت به کمال و سعادت ابدی، فراروی انسان نهاده است. اگر چیزی مانند شرک و کفر از نظر خداوند متعال تا این درجه از مبعوضیت است صرفاً به خاطر مفسد و ضررهایی است که برای کمال انسان دارد. ایمان به خداوند و یگانگی او بزرگترین هدف انسان «الْإِيمَانُ أَعْلَى غَايَةٍ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ح ۱۴۵۵) و بهترین و نجات بخش‌ترین وسیله برای تعالی و سعادت اوست «لَا وَسِيلَةَ أَنْجَحُ مِنَ الْإِيمَانِ» (همان، ح ۷۴۰). هدف و غایت دین الهی به عنوان برنامه سعادت تحقق ایمان است «غَايَةُ الدِّينِ الْإِيمَانُ» (همان، ح ۱۴۶۱). از نظر اسلام سعادت ابدی و کمال نهایی که حیات جاودانی نفس است در





سایه اسلام و توحید محقق می‌گردد «التَّوْحِيدُ حَيَاةُ النَّفْسِ» (همان، ح ۱۴۴۵) که ایمان زمینه ساز و شرط لازم آن است.

در مقابل، شرک به عنوان آفت ایمان «أَفَةُ الْإِيمَانِ الشَّرْكَ» (همان، ح ۱۵۰۸) و ضرر رساننده ترین چیزها است «أَضَرُّ شَيْءٍ الشَّرْكَ» (همان، ح ۱۵۸۱) که سبب هلاکت می‌گردد «سَبَبُ الْهَلَاكِ الشَّرْكَ» (همان، ح ۱۵۸۲) و نقطه مقابل توحید و در جهت گمراه کردن انسان از راه درست و سعادت است «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا». (نساء: ۱۱۶)

پس دین، ایمان و توحید محبوب ترین و بهترین چیزها نزد خداوند است که مصلحت و فایده بسیار زیادی برای انسان داشته و پیامبران و خاتم پیامبران مأمور به تبلیغ و رساندن برنامه های الهی در جهت تحقق هدف خلقت هستند. اینها ارکان انسانیت انسان و سعادت و کمال ابدی و حقیقی اوست. هر چیزی که به این ارکان لطمه وارد کند نزد خداوند مبغوض خواهد بود.

بر اساس آموزه های دینی احترام انسان به عنوان مخلوق خدا در اطاعت و فرمانبرداری از دستورات الهی است. شخص کافر به خدا و شخص مطیع خدا از نظر احترام مساوی نیستند لذا نیایستی شخصی که نزد خدا محترم است (مسلمان) به خاطر کافر که این احترام را ندارد کشته شود؛ از این رو یکی از شرایط معتبر در قصاص، تساوی جانی (جنایتکار) با مجنی علیه (قربانی) در دین است. شخص مسلمان به دلیل شرافت اسلام در برابر غیرمسلمان قصاص نمی شود؛ بنابراین فرد مسلمان را به خاطر قتل غیرمسلمان قصاص نمی کنند، چون در فرمان برداری از خدا در مهمترین فرمان الهی یعنی دین برابر نیستند؛ ولی به خاطر گناهی که مرتکب شده است مجازات تعزیری کرده و به پرداخت دیه مجبور می نمایند.

البته همه انسان ها در خون مشترکند و خون انسان ها کلاً محترم است و طالب خون مظلوم پیش از هر کس ذات اقدس الهی است که روز قیامت هر که را که انسانی



را بکشد چه آن انسان آزاد باشد یا برده و مسلمان باشد یا کافر زن باشد یا مرد، به مجازات خواهد رساند، از نظر مجازات حقوقی و این جهانی، چون باید میان شخص جانی و مجنی علیه تساوی کامل و تماثل برقراری باشد لذا حکم قصاص قاتل مسلمان یا قاتل غیرمسلمان یکسان نیست.

با توجه به اینکه از نگاه فقه یکی از شرایط قصاص، تساوی قاتل و مقتول در دین است، فقه‌های شیعه، به طور مطلق می‌گویند مسلمان به عوض کافر کشته نمی‌شود، مگر مسلمانی که به کشتن کافر ذمی عادت داشته باشد. در این صورت بنا بر نظر مشهور، اعدام این مسلمان جایز می‌شود. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۷) البته در اینکه کشتن از جهت قصاص است یا از جهت افساد فی الارض یا از جهت محارب بین فقها اختلاف دیدگاه وجود دارد. اگر مسلمان به کشتن کافر ذمی، عادت نداشته باشد قصاص نخواهد شد فقط محکوم به پرداخت دیه و مجازات تعزیر می‌گردد؛ ولی در مقابل کشتن کافر غیرذمی اختلاف نظر وجود دارد.

صاحب‌جواهر برای شرط تساوی در دین به اجماع فقها، روایات استناد می‌نماید.^[۲] (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۰)

از جمله روایاتی که از آن تساوی دین در قصاص فهمیده می‌شود روایات زیر است:
از امام باقر علیه السلام نقل شده است که: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا يُقَادُ مُسْلِمٌ بِذِمِّيٍّ فِي الْقَتْلِ وَلَا فِي الْجَرَاحَاتِ - وَ لَكِنْ يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ جَنَائِثُهُ لِلذِّمِّيِّ - عَلَى قَدَرِ دِيَةِ الذِّمِّيِّ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ». (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۸)

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: «عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ الْمُسْلِمِ - هَلْ يُقْتَلُ بِأَهْلِ الذِّمَّةِ قَالَ لَا - إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُعَوِّدًا لِقَتْلِهِمْ فَيُقْتَلُ وَ هُوَ صَاحِرٌ». (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۹)

روایات دیگری نیز در این باب وجود دارد که از آن امکان قصاص مسلمان در مقابل ذمی با پرداخت فاضل دیه فهمیده می‌شود. به عنوان نمونه آمده است: «عَنْ أَبِي



عَبْدُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا أَوْ مَجُوسِيًّا - فَأَرَادُوا أَنْ يُقِيدُوا رَدُّوا فَضْلَ دِيَةِ الْمُسْلِمِ وَأَقَادُوهُ». (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۷) و در روایت دیگری آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ النَّصْرَانِيَّ - فَأَرَادَ أَهْلُ النَّصْرَانِيَّ أَنْ يَقْتُلُوهُ قَتَلُوهُ - وَأَدَّوْا فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّيتَيْنِ». (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۸)

فقیهان از باب جمع بین روایات و احتیاط در دماء، جواز قصاص را در صورت تکرار قتل ذمی توسط مسلمان پذیرفته‌اند. صاحب‌جواهر در ترجیح روایات دسته اول و حمل روایات دسته دوم بر موارد تکرار قتل ذمی، علاوه بر مغایرت روایات دسته دوم با آیه نفی سبیل^[۳] به‌ویژه در صورت کافر بودن اولیاء دم مقتول، به احتمال تقیه‌ای بودن روایات دسته دوم اشاره می‌کند.

در شرایط کنونی که گام‌های حقوقی در جهت حمایت از متهم و مجرم و کاهش مجازات اعدام است قاعدتاً این نظر، هم جهت با این روند بوده و اقبال بیشتری نسبت به آن وجود دارد.

با وجود این، در صورتی که شرایط زمان و مکان و مباحث حقوق بشری اقتضا نماید بنابر وجود عنصر مصلحت شاید بتوان گفت این امکان وجود دارد که تصمیم مناسب دیگری در قالب حکم حکومتی با تشخیص ولی فقیه اتخاذ شود و برخی از شرایط قصاص به‌صورت موقت لحاظ نشود.

مجازات قتل کافر در قوانین جمهوری اسلامی ایران

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، قانون‌گذار در ماده ۳۰۱ مقرر می‌دارد: «قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب، پدر یا از اجداد پدری مجنی‌علیه نباشد و مجنی‌علیه، عاقل و در دین با مرتکب مساوی باشد».

در ماده ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی و تبصره آن، جنایت فرد مسلمان بر تمام اقسام کافر، اعم از ذمی، غیرذمی، مستأمن، معاهد، غیرمستأمن و معاهد را موجب



قصاص نمی‌داند ولی مجازات تعزیری بر مسلمان را در تمام اقسام کافر حتی کسانی که مستأمن و معاهد نیستند، اما تابعیت ایران را دارند یا تابعیت کشورهای خارجی را دارند و با رعایت قوانین و مقررات وارد کشور شده‌اند ثابت می‌داند.

در ماده ۶۱۲ قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده آمده است: «هر کس مرتکب قتل عمد شود و شاکی نداشته یا شاکی داشته ولی از قصاص گذشت کرده باشد و یا به هر علت قصاص نشود در صورتی که اقدام وی موجب اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه یا بیم تجری مرتکب یا دیگران گردد دادگاه مرتکب را به حبس از سه تا ده سال محکوم می‌نماید».

در این حکم تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان دیده نمی‌شود.

در قانون مجازات اسلامی دیه جنایت بر اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی با دیه جنایت بر مسلمان برابر دانسته شده است و قانون‌گذار در دیه کافر غیرذمی از نظر غیرمشهور تبعیت کرده است؛ در ماده ۵۵۴ قانون مجازات اسلامی آمده است: «براساس نظر حکومتی مقام رهبری، دیه جنایت بر اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد».

برخی مراجع تقلید نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. برای نمونه، آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به استفتایی در این زمینه بیان داشته‌اند: «احتیاط آن است که دیه اهل کتاب و از جمله زرتشتی‌ها را مساوی دیه مسلمانان بپردازند». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۵۲)

نتیجه‌گیری

مستأمن، کسی است که به‌طور موقت در جامعه اسلامی ساکن شده و با مسلمانان پیمان امان بسته است و برای ورود به سرزمین اسلامی اجازه گرفته‌اند؛ معاهد، کسانی هستند که به‌طور موقت با جامعه اسلامی پیمان صلح (هدنه، ضد جنگ) بسته‌اند. آنان در سرزمین خود زندگی می‌کنند؛ اهل‌ذمه گروهی از اهل کتاب هستند که در



دارالاسلام زندگی می کنند و از این بابت جزیه پرداخت می کنند؛

در حالت کلی به نظر بسیاری از فقها کشتن کافر غیرحربی (چه ذمی و چه غیرذمی) بر اساس اسلام حرام و امر غیرجایزی است. مهدورالدم بودن کفار، مختص کفار حربی است و شامل کفار دیگر از جمله کفار ذمی، معاهد، مستأمن و بی طرف نمی شود؛ اما مستفاد از ادله، مباح بودن خون کافر حربی است؛ اما در همین مورد نیز اقدام خودسرانه مجاز نیست؛ بلکه شناخت وقت مناسب برای جنگ و زمام امر به دست امام علیه السلام است؛ بنابراین اذن امام علیه السلام به منزله شرط است.

در فقه جوازی برای کشتن کافر چه ذمی و چه غیرذمی به صورت خودسرانه وجود ندارد؛ از این رو کشتن کافر غیرحربی دارای مجازات می باشد. این مجازات می تواند دیه، مجازات تعزیری و حتی در مواردی اعدام از باب قصاص یا افساد فی الارض یا محارب باشد. هرچند کشتن کافر در غالب موارد قصاص ندارد؛ ولی مجوزی برای کشتن آنان وجود ندارد؛ بلکه از جهت عذاب اخروی کشتن هر انسانی - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - گناه است.

کشتن کافر حربی که در حال جنگ است اگر با اذن امام علیه السلام باشد طبیعتاً مجازات دنیوی برای مسلمان ندارد. در جنگ با کافران حربی تنها کسانی کشته می شوند که شمشیر کشیده و در معرکه جنگ حاضر باشند و سایر افراد که در جنگ دخالت ندارند، محکوم به قتل نیستند.

در قانون مجازات اسلامی برای قتل کافر غیرمحارب مجازات تعزیری و دیه مقرر شده است.

پی‌نوشت‌ها:

- [۱]. ملاک برای تحقق مفهوم اعتیاد به قتل، عرف است. قول بهتر این است که سه قتل را ملاک بدانیم. شهیدثانی در این باره می‌گوید: «و المرجع فی الاعتیاد إلی العرف. و ربما یتحقق بالثانیة لأنه مشتق من العود فیقتل فیها، أو فی الثالثة. و هو الأجود، لأن الاعتیاد شرط فی القصاص فلا بد من تقدمه علی استحقاقه. مرحوم کلانتر در حاشیه‌اش بر لمعه گفته است: «أی و إن کان یتحقق الاعتیاد بالثانیة لکن بذلک قد حصل الشرط أی شرط قتله بعد ذلک و هو فی القتلۃ الثالثة فالاستحقاق حصل بالثالثة لمکان حصول شرطه و هو الاعتیاد قبل ذلک (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۵۹)»
- [۲]. الشرط الثانی: التساوی فی الدین، فلا یقتل مسلم بکافر مع عدم الاعتیاد ذمیا کان أو مستأمناً أو حربیا بلا خلاف معتد به أجده فیہ بیننا، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منهما مستفیض حد الاستفاضۃ أو متواتر کالنصوص.
- [۳]. ﴿وَلَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکَافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا﴾؛ خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان، برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است». (نساء: ۱۴۱)





فهرست منابع

۱. آقابابایی، حسین، *قتل نفس به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول*، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۷۹.
۲. ابن فراء، ابویعلی محمد بن حسین الفراء، *الاحکام السلطانیة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن قدامة، موفق الدین عبدالله بن أحمد بن قدامة، *المغنی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *احکام اهل ذمه*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.
۵. احمدی، موسی، *حقوق اهل کتاب*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (علیه السلام)، ۱۳۸۳.
۶. بینش، عبدالحسین، *آثار جنگ از دیدگاه فقه اسلامی: ترجمه آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، وهبه زحیلی، قم: زمزم هدایت، ۱۳۹۰.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *روابط بین الملل در اسلام*، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۹. _____، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ چهارم، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۱۰. حرّعاملی (شیخ حرعاملی)، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، *الفقه*، چاپ دوم، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۹ق.
۱۲. خلیلیان، سیدخلیل، *حقوق بین الملل اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۳. خمینی (امام)، سیدروح الله موسوی، *تحریر الوسیلة*، قم: دارالعلم، [بی تا].
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، *تکملة المنهاج*، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۵. زحیلی، وهبه، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق: دارالفکر الاسلامی، ۱۹۹۸م.
۱۶. سلیمی، عبدالحکیم، *نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (علیه السلام)، ۱۳۸۶.



۱۷. شریینی، محمد بن أحمد الخطیب، *معنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۸. شریعتی، روح الله، *اقلیت های دینی*، تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۹. _____، *حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۰. شهید ثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، بیروت: دارالعالم الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۱. شیخ بهایی و ساوجی، نظام بن حسین، *جامع عباسی و تکمیل آن*، قم: اسلامی، ۱۴۲۹ق.
۲۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۳. صابری، حسین، *آیین حکمرانی، ترجمه الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة علی بن محمد ماوردی*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
۲۴. صبحی صالح، *نهج البلاغه*، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۲۵. طاهری، محمد باقر، *اسلام و اقلیت های مذهبی*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴.
۲۶. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۲۹. _____، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۳۰. کلانتری، علی اکبر، *جزیه و احکام آن در فقه اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

۳۱. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، *الكافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۲. ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، بیروت: دارالقرآن بیروت، [بی تا].
۳۳. مدنی، سید جلال الدین، *حقوق بین الملل خصوصی*، تهران: جنگل، ۱۳۸۴.
۳۴. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، *القصاص على ضوء القرآن و السنة*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۱۵ق.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش: محمد حسین اسکندری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *استفتائات جدید (مکارم)*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ره)، ۱۴۲۷ق.
۳۷. _____، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۳۸. نجفی، محمد حسن، صاحب الجواهر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

