



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال سوم، شماره دهم و یازدهم، تابستان و پاییز ۱۳۹۷



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی‌مهر

سرپرست سردبیری: حامد براتی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضانژاد: دانشیار جامعةالمصطفیٰ (ع) العالمیه

حسن رضایی‌مهر: استادیار جامعةالمصطفیٰ (ع) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

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

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه‌الله شهید صدوقی (ع)، فاز ۳، مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)
تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۲۳۲۵۱ * دورنگار: ۰۲۵-۳۲۹۴۰۱۷۷ * صندوق پستی: ۴۴۶۶-۳۷۱۸۵ * پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



چاپ اشراق

صفحه‌آرایی: اکبر جعفری

تقریر مطالب فصلنامه با ذکر مآخذ بلا مانع است

فراخوان

استاد 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).
- کلیدواژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

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

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

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

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

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

ج) نکات مهم:

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

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

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

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

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

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

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

فهرست مطالب

جایگاه رهبری در جمهوری اسلامی ایران	
گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نجف لکزایی.....	۷
تبیین رابطه شناختی سورة انسان با اهل بیت (علیهم‌السلام) با تکیه بر نقد شبهات	
محمد رضا پیری	۲۹
بررسی و نقد انگاره دشمنی پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (علیهم‌السلام) با ایرانیان	
یدالله حاجی‌زاده	۴۹
نواندیشی دینی و نظریه ولایت فقیه	
ابوالحسن بکتاب	۶۹
جرم انگاری ارتداد در حکومت دینی و اختیار در گزینش دین	
محسن هنرجو.....	۸۷
مناسبات دین و علم تجربی	
سید روح‌الله میرقیصری	۹۹
بررسی و نقد مبانی آموزه «محبت» در مسیحیت	
محمد طاهر رفیعی.....	۱۱۳
جوهره حیات انسان، روح الهی یا دم و بازدم	
اسماعیل افخمی و احمد رضا دردشتی.....	۱۴۵

جایگاه رهبری در جمهوری اسلامی ایران

گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر نجف لکزایی*

حجت الاسلام والمسلمین دکتر نجف لکزایی (متولد ۱۳۴۸) زاده سیستان، دوره کودکی و دبستان را در زادگاهش گذراند. در سال ۱۳۶۰ وارد حوزه علمیه مرحوم آیه الله شریفی و در سال ۱۳۶۴ وارد حوزه علمیه قم شد. نامبرده همزمان با تحصیل در حوزه علمیه، از سال ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۲، موفق شد تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته علوم سیاسی در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری به پایان برساند. لکزایی پیش از این رئیس پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی و معاون فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام) بود. وی در آذر سال ۱۳۹۳ به عنوان رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و معاون پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم منصوب شد. همچنین ایشان در سال ۱۳۹۴ به مرتبه استاد تمامی ارتقاء یافت.

در این مصاحبه می‌خواهیم یکی از ابعاد بسیار مهم انقلاب اسلامی به عنوان یک پدیده بزرگ سیاسی و اجتماعی در یک قرن اخیر را بررسی و واکاوی کنیم. نقش رهبری در انقلاب اسلامی و جایگاه ایشان در ادامه حیات این انقلاب پربرکت در قالب جمهوری اسلامی ایران. از جمله مباحثی که ذیل این عنوان طرح می‌شود تبیین اختیارات و شئون رهبری در برابر قانون اساسی و قوای سه گانه و پاسخ به شبهاتی که در این زمینه مطرح است می‌باشد. در محضر استاد عزیز حجت الاسلام والمسلمین دکتر نجف لکزایی رئیس محترم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به طرح این بحث و پاسخ به برخی شبهات رایج پیرامون آن می‌پردازیم.



مجله پاسخ: جناب استاد لطفاً در ابتدای بحث در مورد شئون رهبری و اختیارات ایشان توضیحاتی بفرمایید.

♦ حضرت امام علیه السلام در مباحث ولایت فقیه فرمودند رهبر سه شأن دارد. شأن اول رهبر این است که اسلام را برای مردم روشن می کند و توضیح می دهد و می گوید اسلام چیست. موقعی که پیامبر رهبر بوده این مطلب به این شکل بود که پیامبر وحی علیه السلام را می گرفت از جبرئیل امین و به مردم ابلاغ می کرد. موقعی که ائمه معصومین علیهم السلام رهبر بودند آنها تبیین می کردند دین را. موقعی که فقیه جامع الشرایط در رأس قرار می گیرد ما می گوئیم فتوا می دهد؛ یعنی تعابیر فرق می کند؛ یعنی نحوه انجام این وظیفه با توجه به اینکه رهبر چه کسی باشد متفاوت می شود؛ ولی یک چنین وظیفه ای وجود دارد. این وظیفه اول است. حتی اگر دولت هم در اختیار رهبر الهی نباشد این وظیفه را انجام می دهد و این ولایت مرحله اول را دارد که در مورد فقیه می گوئیم ولایت افتاء. مرحله دوم یا شأن دومی که رهبر دارد شأن اجراست؛ یعنی این دینی که حالا برای مردم می گوید این قرار است اجرا بشود یا نه؟ به تعبیر زیبای امام علیه السلام که می فرماید این قرآن آمده است و یک قانون است. حالا این قرار است همین طور قانون بماند یا قرار است اجرا بشود. پس در بحث دوم، رهبر شأن مجری پیدا می کند؛ یعنی این قانون که قانون اسلام است یک مجری می خواهد. مجری کیست؟ همان رهبر الهی می شود مجری. این می شود ولایت در اجرا. ولایت سیاسی همین است اینجا است که رهبر دولت تشکیل می دهد؛ یعنی رهبر به کمک مردم برای اجرای احکام اسلام و تحقق امنیت مردم دولت تشکیل می دهند. مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به کمک مردم در مدینه دولت تشکیل داد، بعد از ۱۳ سال که در مکه بود. آن ۱۳ سالی که در مکه هست دارد اسلام را بیان می کند، اما هنوز وارد اجرا نتوانسته بشود؛ ولی اجرای غیرحکومتی را که مقدورش است انجام می دهد، اما اجرا در سطح حکومت مقدورش نبود. در مورد فقیه جامع الشرایط هم همین طور است در مورد ائمه معصومین علیهم السلام هم همین طور است. پس اینجا این بحث حضور مردم را می خواهد. این بحث حضور الحاضر همین است که امیرالمومنین علیه السلام می فرمایند تشکیل دولت و اجرای شریعت و اسلام با حضور مردم است.



ولایت سوم و شأن سوم می‌شود شأن قضاوت و نظارت که حالا اگر کسی تخلف کرد تخطی کرد اگر مردم با هم نزاع داشتند برای فصل خصومت مراجعه می‌کنند به رهبر الهی. منتها بحثی که وجود دارد این است که آیا رهبر همه اینها را مبادرتاً انجام می‌دهد یا اینکه برای اینکه اینها را انجام بدهد یکسری ابزارهایی دارد و یکسری نهادهای می‌کند. روشن است که رهبر نهادهای می‌کند؛ یعنی حکومت اسلامی یک حکومت فردی نیست. یک حکومتی است که با مشارکت مردم و با همکاری و همراهی مردم، این کارها را انجام می‌دهد بحث ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ است. با تعاون و با همکاری همه، بحث ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ مطرح می‌شود، باید همه مردم بشوند برپادارنده قسط. اصلاً انبیاء برای همین آمدند که مردم بشوند برپادارنده قسط. رهبر وظایف اجرایی را از طریق قوه مجریه انجام می‌دهد برای همین است که حکم رئیس‌جمهور توسط رهبر تنفیذ می‌شود وظایف قضایی‌اش را از طریق قوه قضائیه انجام می‌دهد برای همین است که یک فقیه دیگری را به عنوان رئیس قوه قضائیه منصوب می‌کند. او وظایف قانونگذاری‌اش را از طریق قوه مقننه انجام می‌دهد و از طریق فقهای شورای نگهبان نظارت می‌کند که یک وقت چیزی مغایر اسلام و قوانین اسلام تصویب نشود. رهبر مملکت را براساس یک قانون اساسی اداره می‌کند برای همین است که شما در شورای نگهبان می‌بینید شش نفر هم حقوقدان هستند که مراقبت می‌کنند که مصوبات مجلس با قانون اساسی هم مغایرت نداشته باشد.

بنابراین رهبر، رهبر مملکت است و قوای مختلف با نظارت رهبر کار می‌کنند سیاست‌های کلان نظام را رهبر تبیین می‌کند و قانونگذاری‌ها و اجراها و دیگر موارد طبق قانون باید براین اساس پیش برود؛ البته اینکه حالا در مقام عمل چقدر این اتفاق می‌افتد این یک بحث دیگری است؛ یعنی احتیاج به یک آسیب‌شناسی دارد که آیا مثلاً قوه مقننه و قوه مجریه و قوه قضائیه همیشه در همه مراحل خودش مطابق آنچه که قانون گفته



عمل می‌کنند؟ چون شما تا برسید به یک دهیار و بخشدار همه اینها می‌شود قوه مجریه. تا برسید به یک دادیار و دادستان و قاضی در یک شهر دورافتاده این هم می‌شود قوه قضائیه یا هر چه که در مجلس اتفاق می‌افتد اینها بحث قوه مقننه است؛ ولی رهبر طبق آنچه که حضرت امام علیه السلام فرمودند در این سه بخش وظایفی خدای متعال بر دوشش گذاشته و سعی می‌کند براساس مقدوراتی که دارد براساس مصالح اسلام و مسلمین امور را پیش ببرد.

مجله پاسخ: با این توصیفات رهبر در جمهوری اسلامی در قانون است یا برقانون؟ لطفاً توضیح بفرمایید اختیارات و وظایف رهبری در قانون اساسی چگونه است.

♦ چندتا نکته وجود دارد. یک نکته این است که همان‌طور که گفتیم رهبری مساوی با دولت نیست. جایگاه امامت و رهبری در تفکر اسلامی جایگاه رفیع و بلندی است. قطع نظر از اینکه دولتی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد رهبری در تفکر اهل بیت علیهم السلام وجود دارد و امر جا افتاده و مسلمی است. ما چهار رکن داریم برای یک جامعه اسلامی. رکن اول رهبری الهی است و رکن دوم مکتب و دین است. رکن سوم امت است. رکن چهارم دولت است. به تعبیر بهتر و دقیق تر یکی از شئون رهبر دولت‌سازی است. دولت هم که اینجا می‌گوییم سامانه اداره جامعه منظورمان است قوه مجریه فقط منظورمان نیست. هر سه قوه را شامل می‌شود. در واقع یکی از شئون پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله یا ائمه معصومین علیهم السلام یا فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت دولت‌سازی است؛ اگر هم نتوانستند دولت بسازند آن شأن امامت و رهبری سر جای خودش است. مثلاً پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله سیزده سال در مکه بودند، خب رهبر بودند؛ ولی دولتی نتوانستند تشکیل بدهند. یا اکثر ائمه علیهم السلام ما که دولت تشکیل ندادند اینها رهبر و امام بودند یا فقه‌های ما در طول تاریخ. یا مثلاً امام خمینی علیه السلام در دهه ۴۰ یک رهبر است و دستوراتش هم واجب‌الاطاعه است، اما هنوز دولتی تشکیل ندادند. ما باید بین این دو حیث و شأن تفکیک کنیم. آنچه که مربوط به حوزه رهبری می‌شود امری است که مشروعیتش الهی



است و بر فقیه‌ی که می‌گوییم جامع‌الشرایط باشد که اینجا به‌عنوان ولایت‌فقیه داریم از او یاد می‌کنیم این مطلب وجود دارد، اما بحث دولت به‌عنوان سامانه‌ی اداره‌ی جامعه امری است که وقتی بسط ید پیدا می‌کند فقیه جامع‌الشرایط این دولت را به وجود می‌آورد. وقتی دولت را به وجود می‌آورد این طبق یک نظم و نظامی شکل می‌گیرد. ازجمله چیزهایی که در اینجا به وجود می‌آید بحث قانون اساسی است؛ یعنی اگر از ما سؤال شود ولی فقیه ایران را چگونه اداره می‌کند، ما می‌گوییم ایران را براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اداره می‌کند. این قانون اساسی یک میثاقی است به تعبیر زیبایی مقام‌معظم‌رهبری بین مردم و دولت. یک میثاق ملی است با رهبری. کسانی که این قانون اساسی را تدوین کردند آدم‌های عاقل و فهمیده‌ای بودند و برای رهبری هم اختیارات لازم را در نظر گرفتند. ازجمله بحث مشکلات و معضلاتی است که از طرق عادی قابل حل نباشد. این در قانون اساسی دیده شده است؛ یعنی در قانون اساسی گفته شده که اگر در کشور مسئله‌ای پیش آمد که از طرق عادی قابل حل نبود. از طرق عادی؛ یعنی از مسیر همین تشکیلاتی که وجود دارد قابل حل نبود؛ یعنی از طریق مجلس نشد که حل بشود، یا اگر بخواهد از طریق مجلس حل بشود دیگر زمان را از دست می‌دهیم، یا از طریق قوه مجریه قابل حل نبود یا از طریق قوه قضائیه به شکل عادی قابل حل نبود. گفته شده اینها از اختیارات رهبری است. در اختیار رهبری است که پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام در آن موارد تصمیم‌گیری می‌کند؛ بنابراین این تعبیر، تعبیر درستی نیست اگر کسی بیاید بگوید اصلاً رهبری به قانون کاری ندارد و هر کاری که دلش بخواهد می‌کند. اصلاً این در شأن رهبران ما نیست. اصلاً مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) عدل را جزء اصول دین خودش قرار داده است. ما درباره‌ی خود خدای متعال اعتقادمان این است که خدای متعال عادل است با اینکه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، اما خدای متعال خودش می‌گوید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ خدای متعال



یک ذره ظلم نمی‌کند. در فقیه جامع‌الشرایط بحث ما این است که از عدالت بسیار بالایی برخوردار است از تقوای بسیار بالایی برخوردار است. قوانینی که در مملکت وجود دارد چه قوانین عادی و چه قانون اساسی اینها را پایش را امضا کرده است و امضا می‌کند و همیشه تأکید و سفارشش بر مردم این است که قوانین را مراعات کنید. این نمی‌شود یک تعبیر این طوری به کار ببریم که خود رهبر مثلاً قوانین برایش اهمیتی ندارد و ارزشی ندارد و می‌تواند قوانین را بشکند. اصلاً نیازی ندارد... اصلاً می‌خواهم بگویم موردی نیست که بگویم برای کشور یک مشکلی پیش آمده که رهبری این را می‌خواهد حل بکند؛ ولی قانون دستش را بسته است و گفته شما حل نکن. این قانون آمده گفته در شرایط عادی کشور اینگونه اداره می‌شود، اما اگر در یک شرایط خاصی به یک معضلی گرفتار شد که به طریق عادی قابل حل نبود این جزء اختیارات رهبری است؛ یعنی اختیارش را به رهبری داده است.

اما یک مسئله دیگری می‌ماند. ما گفتیم رهبری مساوی با دولت که نیست. یک شأن رهبر دولت‌سازی است و بعد هم بر دولت نظارت می‌کند و سیاست‌های کلان را ابلاغ می‌کند و... اما رهبر، فقط رهبر مردم ایران نیست. رهبران دنیا ببینید حالا چه رهبر ما و چه رهبران دیگر کشورها، مثلاً در مسیحیت پاپ را در نظر بگیرید، اینها رهبری شان فراملی است؛ یعنی در اقصی نقاط جهان رهبر ما هم مثل رهبران دیگری که در دنیا هستند پیروانی دارد. آیا ولی فقیه نسبت به پیروان خودش در دیگر کشورها باید براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل کند؟ خیر. ربطی ندارد؛ یعنی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای اداره ایران نوشته شده و برای مردم ایران نوشته شده است و یکی از مواردی هم که در آن تأکید شده گفته دولت ایران در امور داخلی دیگر کشورها مداخله نمی‌کند اصلاً کاری به بقیه ندارد؛ اما رهبر ما، رهبر الهی و با پیروان فراملی مواجه است. پیروانی در کشورهای دیگر دارد. رهبر برای پیروان خودش و اداره پیروان خودش و پاسخ به نیازهای پیروان خودش در دیگر کشورها براساس آن مبانی رهبری خودش عمل



می‌کند. براساس مصالح آنها عمل می‌کند. بر اساس اصول و آرمان‌های اسلامی عمل می‌کند. اگر کسی بگوید بله آقا. این می‌شود فرا قانون. می‌خواهیم بگوییم این اصلاً به قانون اساسی ایران ربطی ندارد که بگوییم این فراقانون است. می‌گوییم آنجا براساس اصول و مبانی اسلامی که در حوزه امامت و رهبری مطرح است عمل می‌کند. مثلاً امام خمینی رحمه الله در سال ۱۳۵۶ در رهبری خودش بر چه اساسی عمل می‌کرد؟ آن موقع که هنوز قانون اساسی نبود. رهبر وقتی در جایی دولت تشکیل نداده است آنجا براساس اصول و مبانی دینی عمل می‌کند. الان هم ما می‌گوییم ولی فقیه در ایران موفق شده است جمهوری اسلامی را تشکیل بدهد، دولتی را تشکیل بدهد، اما نسبت به پیروان خودش در بسیاری از نقاط دنیا چگونه عمل می‌کند؟ براساس مبانی اسلامی عمل می‌کند و امور رهبری را انجام می‌دهد؛ بنابراین اینها را اگر دقت کنیم این تحیر و سرگردانی برطرف می‌شود.

مجله پاسخ: پس با این توصیفات تکلیف دموکراسی چه می‌شود؟ یا به تعبیر دیگر دموکراسی با حکومت اسلامی چه نسبتی پیدا می‌کند و آیا اصلاً حکومت اسلامی مجبور است از دموکراسی و قوانینی که منشأ غربی دارند تبعیت کند؟

♦ از سؤال آخر شروع می‌کنیم و می‌گوییم نه. چنین جبری نیست و اصلاً نباید باشد؛ یعنی اسلام ارزشهای خودش را دارد منتها مسئله‌ای که وجود دارد این است در اسلام آن گونه‌ای که از امام رحمه الله آموختیم و آن گونه که مقام معظم رهبری مدنظرشان است تجارب بشری مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ یعنی نه تنها ما منعی نداریم برای اینکه از دستاوردها و تجارب بشری استفاده کنیم و اسلام ما را منع نکرده است، در واقع افتخار مکتب اهل بیت علیهم السلام همین است که اهل جمود و تحجر نیست و جامعه اسلامی را محروم نمی‌کند از دستاوردهای بشر در عرصه‌های مختلف. متأسفانه در برخی از نحلها هستند کسانی که با این پدیده‌های جدید و دستاوردهای بشری مقابله می‌کنند و مبارزه می‌کنند. آخرین نمونه‌اش را در همین رفتارهای داعش دیدیم که چگونه خسارت‌های عظیمی زدند



به انسانیت و دستاوردهای انسانها، از تخریب آثار باستانی گرفته تا دیگر اقداماتی که انجام دادند. با این بهانه که می‌خواهیم برگردیم به اسلام. در اسلام به قرائت امام و اسلام ناب، این گونه نیست. اگر دستاورد، دستاورد مفید برای بشر باشد، دستاوردهای تجربی باشد قابل استفاده است. در حوزه دموکراسی هم همین بحث مطرح است که دموکراسی گاهی به مثابه ارزش و گاهی به مثابه روش مطرح می‌شود. آن چیزی که اسلام در ارتباط با دموکراسی می‌پذیرد، دموکراسی به مثابه یک روش در اداره مملکت است نه یک ارزش. چون وقتی که ارزش می‌شود به هر حال باید با آن نظام ارزشی که شما دارید یک سازگاری و تناسبی داشته باشد و این هم به عنوان یک روش مورد تأیید و تأکید اسلام است چون خود پیامبر گرامی اسلام هم که معصوم است و از سوی خدا منصوب شده، اما وقتی به ساحت حکومت می‌رسد آنجا بحث بیعت را مطرح می‌کند و اتفاقاً آن ۱۳ سالی هم که حضرت در مکه بودند، چرا دولت تشکیل نشد؟ آیا ایشان علاقه‌ای به تشکیل دولت نداشتند؟ نه. این طوری نیست. ایشان علاقه داشتند که دولت تشکیل بدهند، اما به تعبیر علمای بزرگوار ما بحث بسط ید مطرح است. بسط ید؛ یعنی همان قدرت و حضور مردم. بعداً در فرمایش امیرالمومنین علیه السلام داریم این تعبیر «لَوْ لَّا حُضُورُ الْحَاضِرِ» اگر شما نیامده بودید حجت بر من تمام نبود با اینکه منصوب از سوی خدا و پیامبر بود؛ بنابراین می‌گوییم در تحقق حکومت اسلامی سه تا رکن وجود دارد که آخرینش بحث دموکراسی مطرح می‌شود. رکن اول، استحقاق، لیاقت و شایستگی است که در بحث حضرت ابراهیم داریم که وقتی حضرت ابراهیم به مقام امامت رسید، بعد از اینکه سال‌ها نبی بود، آنجا از خدای متعال یک سؤال کرد، فرمود: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي». خدایا این امامت در ذریه من می‌ماند؟ خدای متعال نمی‌فرماید بله. پاسخ سلبی می‌دهد و می‌فرماید: ﴿لَا يَكُلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ امامت که عهد من است به ستمکاران نمی‌رسد؛ یعنی آن دسته از ذریه تو که شایسته باشند در میان آنها می‌تواند باشد. رکن دوم مشروعیت یا شرعیت است؛



یعنی از میان کسانی که استحقاق داشته باشند به اسم یا صفات، مثلاً در میان معصومین (علیهم السلام) به اسم بوده، در مورد فقیه جامع الشرایط به صفات است، کسی به عنوان رهبر منصوب می شود و بحث سوم این است که این رهبر در حوزه دولت سازی، چون رهبر وظایف مختلف و شئون مختلفی دارد که یک بحثش بحث دولت سازی است، هر وقت بسط ید پیدا کرد، قدرت داشت و مردم آمدند رأی دادند و بیعت کردند آنجا دولت تشکیل می دهد. لذا می گوییم که در دولت اسلامی مردم سالاری و دموکراسی ما الهی و دینی است. این یعنی چه؟ یعنی یک چیزی بیشتر از دموکراسی اینجا وجود دارد. برای ما ملاک اول بحث رضایت و خواست خداوند متعال است. ملاک دوم می شود بحث رضایت مردم و بیعت و رأی مردم؛ یعنی مردم با رأی خودشان با بیعت خودشان با خواست خودشان حکومت خودشان را می سازند، اما این حکومت در چارچوب احکام اسلامی و شریعت اسلامی عمل می کند به تعبیر دیگر مثلاً الان مجلس شورای اسلامی ما که قانونگذاری می کند می گوییم این قوانین مغایر اسلام نباید باشد. این مغایر اسلام نباید باشد به خاطر همان جنبه اسلامی بودن و دینی بودن است.

مجله پاسخ: حالا اگر کارگزاران حرف رهبر جامعه را نپذیرفتند و به فرض مثال صحبت بر سر جامعه ماست یکی از قوا یا یکی از کارگزاران حرفی را گوش نکرد یا از دستورات تخلف کرد و یا از وظایفش کوتاهی کرد آن موقع چه اتفاقی باید بیفتد. البته راههایی در قانون پیش بینی شده است مثل استیضاح رئیس جمهور و... ولی آیا باید توقعی غیر از این هم داشته باشیم؟

♦ نباید توقع داشته باشیم؛ ولی در جامعه ما یکسری ضرب المثل هایی رایج شده یا یک سری داستان هایی رایج شده که مثلاً در دوره حکومت فلان فرد فلان پادشاه مثلاً آمد در بازار مثلاً چنین کرد و بعد چنان شد. اینها چیزهایی است که از نظر اسلامی درست نیست.



مجله پاسخ: اتفاقاً برخی همین سؤال را دارند و می‌گویند چرا در مملکت ما یک نفر مثل رضاشاه مثلاً پیدا نمی‌شود که برخورد قاطع با مفسدین اقتصادی کند تا مردم از دست مفسدین اقتصادی راحت شوند؟

♦ بیشتر البته شاه عباس ورد زبان‌هاست می‌گویند رفت دم نانوائی و بعد دید چه و فلان و همانجا گفت طرف را ببندازند در تنور. رفت قصابی دید چنین است... ببینید حکومت مبتنی بر اسلام اصلاً مدلس این طوری نیست؛ که همین طوری بدون محاکمه، بدون بررسی، بدون رسیدگی حکمی اجرا کند... ببینید در قرآن کریم این تعبیر عجیب است. در ارتباط با خدای متعال است این خدا خالق همه ماست خالق آسمان‌ها و زمین است در سوره یس می‌فرماید: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ولایتش مطلقه است اصلاً ولایت تکوینی دارد. در رابطه با خدای متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ مثقال هم گفته ذره هم گفته دوباره. یک ذره خدا ظلم نمی‌کند. امیرالمومنین علیه السلام فرمود اگر همه عالم را به من بدهند یا این حکومت بر شما را این ارزشی برایم ندارد. «أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ»؛ من پیروزی را با جور و ستم نمی‌خواهم ولو در حد گرفتن پوست جویی از دهان مورچه‌ای باشد. ما فرهنگمان را باید اصلاح بکنیم. اگر می‌خواهیم مردم سالاری داشته باشیم آن هم از نوع اسلامی، بالاخره باید یک مقدار خودمان را تقویت بکنیم فرهنگ کار جمعی، فرهنگ نظارت عمومی، فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر که در اسلام است. فرهنگ «النَّصِيحَةُ لِلْإِئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ». خیرخواهی برای همدیگر، نباید یک مطالباتی داشته باشیم که خدای ناکرده اینها جنبه‌های غیراسلامی دارد. همین رضاخان و رضاشاه را که در سؤال بود ببینید چقدر از بهترین روستاهای ایران را به نام خودش زد و مالکانش را بیچاره کرد. چقدر از علما و دانشمندان و نخبگان ایرانی را سر به نیست کرد. وارد زندان کرد. یک خانمی که مثلاً می‌خواست با چادر بیاید بیرون، برایش پلیس گذاشته بود، شما ببینید ظلم در یک کشور چقدر می‌تواند



رواج پیدا بکند. کسی با حجاب می‌آمد بیرون، پلیس گذاشته که حجاب از سر زنان و دختران مردم بردارند. انگار در مملکت همه بیکارند فقط پلیس باید این کار را بکند و بعد چقدر مبارزه با مردم چقدر فروختن مملکت. این داستان قرارداد نفت که انداخت در بخاری و بعد ۳۲ سال دیگر به زمانش افزودند «قرارداد داری» در دوره همین آدم اتفاق افتاد. یک وقت‌هایی ما حافظه تاریخی‌مان را تقویت نمی‌کنیم یک کسانی که جز بدبختی و جز ظلم و جز فساد و جز اذیت و آزار ایرانی‌ها چیز دیگری در کارنامه‌شان نبوده ممکن است بیایند مطرح بشوند.

مجله پاسخ: یک سؤالی که در مورد اصل شکل‌گیری و پیروزی انقلاب مطرح است این است که آیا مردم ما از اول می‌دانستند که هدف امام خمینی رحمته‌الله تشکیل حکومت اسلامی است و در تظاهرات شرکت می‌کردند یا اینکه نه، این را بعداً متوجه شدند. چون برخی ممکن است بگویند جوان‌های ما اسیر احساسات شده بودند و در آن شلوغی‌ها و این‌ها خوششان می‌آمد شرکت می‌کردند و اصلاً نمی‌دانستند حکومت اسلامی چیست و امام خمینی رحمته‌الله می‌خواهند حکومت اسلامی تشکیل بدهند.

♦ امام رحمته‌الله برای نخستین بار به شکل مفصل و جامع و در قالب یک سلسله دروس در سال ۱۳۴۸ بود که بحث حکومت اسلامی ولایت فقیه را مطرح کردند و این نوارها تبدیل به کتاب شد و آن کتاب فارسی چاپ و به اسم‌های مختلف منتشر شد و بین انقلابیون توزیع شد؛ بنابراین اصل بحث که مطرح شده روشن است؛ یعنی ما برایش تاریخ داریم. در بهمن ۱۳۴۸ این بحث تدریسش شروع شد. کتابش هم پخش شد. لااقل کسانی که در جریان کارهای انقلاب بودند می‌توانیم بگوییم از سال ۴۸ دیگر با این بحث آشنا شده بودند. برخی که شاگردان امام رحمته‌الله بودند پای درس بودند و برخی دیگر هم که در تهیه آن متن نقش داشتند مخصوصاً در لبنان و در خود عراق و بعد هم که چاپ شد در ایران هم توزیع شد. در سال‌های انقلاب هم مفصل هر خبرنگاری که پیش امام رحمته‌الله می‌رسیده، آن مصاحبه‌هایی که در پاریس با امام رحمته‌الله شده که در صحیفه امام هست، در سایت‌های



مختلف هست، نرم افزارش هم هست، بیشتر این خبرنگاران یکی از سؤال‌تشان همین است که شما وقتی به ایران رفتید و انقلاب شما پیروز شد شما چه حکومتی را پیشنهاد می‌دهید که آنجا بحث امام علیه السلام، بحث جمهوری اسلامی است؛ یعنی جمهوری اسلامی را با همین اصطلاح حضرت امام علیه السلام در فرانسه که بودند مطرح کردند. در آن درس‌های ولایت فقیه بحث حکومت اسلامی، دولت اسلامی و این تعابیر بیشتر به کار رفته است و بحث ولایت فقیه و اینکه دولت اسلامی در عصر غیبت یک دولتی است که فقیه جامع‌الشرایط در رأسش است با آن شئون سه‌گانه‌ای که در آغاز همین مصاحبه توضیح دادم؛ اما در فرانسه آنجا بحث جمهوری اسلامی را مطرح می‌کنند که باز خبرنگاران از ایشان سؤال می‌کنند این جمهوری که شما می‌گویید به چه معناست، ایشان می‌فرمایند جمهوری به همان معنایی که در همه جای دنیا هست؛ بنابراین از این نظر انقلاب اسلامی یک انقلابی است که می‌توانیم بگوییم نظام سیاسی که می‌خواهد بعد از سقوط سلطنت در ایران تأسیس بشود قبل از انقلاب تدریس شده، توضیح داده شده و روشن است و ابعاد مختلفش بیان شده است.

حتی از امام علیه السلام سؤال می‌کنند وقتی انقلاب پیروز بشود و به ایران برگردید خود شما چه سمتی دارید؛ یعنی این قدر سؤالات ریز شده است که امام علیه السلام می‌فرماید من همین کاری که الان دارم انجام می‌دهم آن موقع هم همین کار را انجام خواهم داد. ایشان می‌گویند مثلاً شما یک سمتی در دولت نمی‌خواهید بگیرید؟ مثلاً رئیس‌جمهور بشوید؟ ایشان می‌فرمایند نه. من همین نقشی که الان دارم، همین نقش را خواهم داشت و همین هم هست وقتی انقلاب پیروز می‌شود بی‌نظیرترین انقلاب است در راه‌اندازی نهادهای قانونی. معمولاً کشورهایی که در آنها انقلاب شد به لحاظ تاریخی وقتی که بررسی می‌شود، اینها کم‌کم تا ۱۰ سال نه قانون اساسی جدیدی برایشان نوشته می‌شود و نه پارلمانی تشکیل می‌شود و هیچ کدام از این کارها نمی‌شود و انقلابیون می‌گویند فعلاً کشور در شرایط انقلابی است و باید انقلابی اداره کنیم کشور را، اما در ایران می‌بینیم که



خیلی سریع مجلس خبرگان قانون اساسی تشکیل می‌شود و قانون اساسی تدوین می‌شود و به رأی مردم گذاشته می‌شود، اصل نظام در دوازدهم فروردین ۱۳۵۸ به رأی مردم گذاشته می‌شود و بعد قانون اساسی به رأی مردم گذاشته می‌شود یا به اصطلاح به فرایند گذاشته می‌شود و بعد هم که پارلمان و رأی‌گیری و رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر و همه نهادها مطابق آن چه که مردم می‌خواهند شکل می‌گیرد؛ بنابراین به شکل خلاصه از خیلی سال‌ها پیش بحث حکومت اسلامی مطرح بود.

مجله پاسخ: مردم هم می‌دانستند؟

♦ نمی‌توانیم بگوییم هر کسی که در راهپیمایی می‌آمده می‌دانسته؛ به خاطر اینکه این یک امری است که به مطالعه و به اطلاعات افراد بر می‌گردد؛ یعنی این جور ادعایی نمی‌توان کرد چنان‌که امروز هم بگوییم همه مثلاً بحث‌های حکومت اسلامی را بلدند و می‌دانند چیست؟ این بر می‌گردد به اینکه فرد چقدر مطالعه کرده باشد. عرضم این است که کسانی که در کادر انقلاب بودند، کسانی که رهبران انقلاب بودند، کسانی که برای مردم صحبت می‌کردند، اینها می‌دانستند چون کتابش چاپ شده بود توزیع شده بود تکثیر شده بود و در اختیار افراد قرار گرفته بود؛ یعنی می‌خواهم بگویم این یک چیز مخفی نبوده که بگوییم این یک ایده‌ای بود که کسی نمی‌دانست و مردم همین طوری انقلاب کردند که حالا بعدش چه می‌خواهد بشود، هیچ کسی تصویری نداشت، یک چنین چیزی را نمی‌شود ترسیم کرد. روشن بود؛ یعنی از نظر کسانی که پیگیر کارها بودند ایده حضرت امام علیه السلام برای جایگزینی با نظام سلطنت، مدل حکومتی، جایگاه خود ایشان، اینها همه یک سؤالاتی بود که از ایشان می‌شده و خبرنگاران مختلف هم می‌پرسیدند قبل از انقلاب و ایشان هم جواب می‌دادند و پخش می‌شده است.

مجله پاسخ: آن چیزی که مسلم است این است که حتی کسانی که خیلی نوجوان و جوان بودند آنها هم به دلیل نارضایتی از حکومت به صف معترضین پیوستند بنابراین آنها هم اینطور نبوده که بیگانه با این موضوع باشند؛ ولی اینکه حالا حکومت اسلامی را منتظرش باشند یا بدانند که چه مدلی قرار است اجرا بشود، این یک بحث دیگری است.



♦ یعنی تشکیکی است، مراتب مختلف دارد یک کسی کتاب ولایت فقیه امام هم دستش بوده و تدریس هم برای دیگران می‌کرده یک کسی دیگری کلیاتش را شنیده و یک کسی هم ممکن است واقعاً اهل مطالعه نبوده و اصلاً چیزی هم نشنیده فقط چون فلان عالم را قبول داشته و فلانی گفته که مثلاً بیایید راهپیمایی ما هم می‌رویم راهپیمایی یا ممکن است کسانی که حتی در گروهک‌های دیگر و جریانات دیگر بودند، این را نمی‌شود بگوییم یکدست بودند و همه مثلاً یک چیز می‌خواستند، نه. آنجا تنوع وجود دارد، اما این ایده هم ایده شناخته شده و روشن بوده و مطرح بوده و در فضای آن روز از طریق رسانه‌ها هم خیلی به فراوانی مطرح می‌شد.

مجله پاسخ: با توضیحاتی که فرمودید در ایران هم حکومت اسلامی برقرار است و هم دموکراسی. حال اینجا یک سؤالی پیش می‌آید و اینکه آیا در ایران اسلامی ما چیزی به اسم حزب داریم؟ و آن چیزی که الان گفته می‌شود عناوینی که الان وجود دارد حزب مثلاً اصلاح طلب، اصولگرا، کارگزاران سازندگی و یک زمانی حزب مشارکت یا چیزهای دیگر... آیا اصلاً تحزب در ایران وجود دارد یا ندارد به معنای استانداردش و کارشناسی‌اش در علوم سیاسی؟ و آیا تشکیل احزاب با حکومت اسلامی سازگار نیست یا دلیل دیگری دارد؟

♦ پاسخ هم مثبت است و هم منفی است؛ یعنی هم حزب داریم هم نداریم. حزب خیلی زیاد هم داریم؛ یعنی به لحاظ رسمی اینکه بروند مجوز بگیرند و تأسیس کنند، ظاهراً بیش از صد تا حزب تا به حال تصویب شده و به رسمیت شناخته شده؛ ولی این رسمش نیست؛ یعنی در هیچ کشور پیشرفته‌ای در اوج پیشرفت هم که باشد این پذیرفته نیست که بیش از دو سه تا یا چهار پنج تا حزب بیشتر داشته باشیم.

مجله پاسخ: چرا؟ با فلسفه حزب‌گرایی در تضاد است این داستان؟

♦ ببینید حزب چکار می‌کند؟ حزب؛ یعنی خانه قدرت. این خانه قدرت چکار می‌کند؟ باید دو تا کار مهم را انجام بدهد. یک: باید برای اداره مملکت کادرسازی کند. دو: باید برای اداره مملکت از منظر خودش برنامه بدهد؛ اما احزاب در ایران هیچ کدام از این دو کار را انجام نمی‌دهند.



مجله پاسخ: پس این که گفته می‌شود این دوره رئیس‌جمهور از اصلاح‌طلبان است و آن دوره از اصولگرایان بود، چیست؟

♦ اصلاً اصلاح‌طلب‌ها و اصولگرایان که حزب نیستند. ما حزبی به نام حزب اصولگرایان نداریم. حزبی به نام حزب اصلاح‌طلب‌ها نداریم. اینها همان‌طوری که مصطلح است جناح هستند. یک ائتلاف‌هایی هستند که از مجموعه‌ای از احزاب و انجمن‌ها و گروه‌های اصلاح‌طلب جناح اصلاح‌طلبی شکل گرفته که وقتی هم می‌بینید داخل اینها اتفاقاً لانهٔ اضداد است؛ یعنی می‌بینید از کسی که ولایت‌فقیه را قبول دارد در این گروه هست تا کسی که می‌گوید ولایت‌فقیه چون در قانون اساسی آمده است من قبول دارم؛ یعنی به‌عنوان یک امر قانونی قبول دارم نه بیشتر؛ یعنی خیلی طیف‌ها مختلف می‌شود یک مقدار اسم بردن سخت است که اسامی را بگویم در اینجا ولی در اصولگرایان هم همین‌طور است یک مجموعه‌ای از گروه‌ها و احزاب و دسته‌جات مختلف اینها شدند اصولگرا؛ ولی شما بگویید رئیس‌اصولگرایان کیست؟ یا رئیس‌اصلاح‌طلب‌ها کیست؟ یا دبیرکل‌شان؟ اصلاً چنین چیزی نداریم؛ یعنی یک سازمان واحدی نیست. آن نکته‌ای که اشاره کردم نکتهٔ مهمی است. ببینید وقتی حزب استاندارد نداریم هرچند اسماً حزب زیاد داریم؛ ولی حزب استاندارد که دو کار می‌کند، یکی برنامه می‌دهد برای ادارهٔ بهتر مملکت و یکی هم کادر و مدیر و نیرو تربیت می‌کند. الان جای این دو تا خالی است. این چه صدمه‌ای به کشور می‌زند؟ صدمات خیلی زیادی می‌زند. مثلاً افراد می‌آیند کاندیدای ریاست‌جمهوری می‌شوند چیزی که در کشور ما تقریباً در این سه چهار رئیس‌جمهور همین‌طوری بود نوعاً کسی که به ذهنش خطور نمی‌کرده که رئیس‌جمهور می‌شود آمده شده رئیس‌جمهور؛ یعنی مردم به او رأی دادند و شده رئیس‌جمهور. وقتی رئیس‌جمهور شد، گفتند بیا بید بنشینیم ببینیم مملکت را چطوری اداره بکنیم، برنامه ما چه باید باشد؟ بعضی وقت‌ها متأسفانه یک دوره تمام شده و در دورهٔ دوم هنوز می‌گوییم می‌خواهیم طرح اقتصادی‌مان را ارائه بدهیم. این برای این است که حزب پشوانه دولت نیست که



معلوم باشد که در عرصه اقتصاد بگویند من منافع ملی ایران را این طوری تامین می‌کنم. در عرصه سیاست داخلی این برنامه من است، در عرصه سیاست خارجی برنامه من این است، در عرصه فرهنگی برنامه من این است. این است که می‌بینیم اول دولت یک حرف‌هایی زده می‌شود و آخر که می‌رسیم می‌بینیم دقیقاً برعکس شده. اوایل مثلاً می‌گویند می‌خواهیم دولت را کوچک کنیم آخر که می‌رسیم می‌بینیم دولت بزرگ شد. اول می‌گویند نقدینگی را می‌خواهیم کاهش بدهیم و کنترل کنیم آخرش که می‌شود می‌بینیم نقدینگی چند برابر شده. پس این یک برنامه است. یکی هم وقتی که این شخص به قدرت می‌رسد نیروی آماده به خدمت داشته باشد. دولت در سایه داشته باشد. حزب‌ها معمولاً دولت‌های در سایه هستند؛ یعنی شما یک وزیر خارجه مستقر دارید حزب رقیب شما هم یک وزیر خارجه برای خودش دارد؛ یعنی می‌گویند من اگر به قدرت رسیدم شما وزیر خارجه خواهید شد یا از شما یک نفر وزیر خارجه خواهد شد. از آن کادری که در آن حوزه هستند؛ ولی ما نه. وقتی که دولت‌ها به قدرت می‌رسند تازه دنبال این می‌افتند که یک کمیته‌ای تشکیل شود که این کمیته افراد واجد شرایط را می‌خواهد پیدا کند. یا وقتی که مجلس می‌آید یک وزیری را استیضاح می‌کند و رأی اعتمادش را از او می‌گیرد، بعد می‌مانند که حالا چه باید کرد؛ یعنی این طوری نیست که احساس کنید دست پر است و بلافاصله نیروی دیگری را معرفی می‌کنند. یا اصراری که بر استفاده از بازنشسته‌ها هست این علامت این است که ما کادر جوان متخصص پا به کار توسط احزاب مان تربیت نکردیم که اصلاً نگذارند فرد به سن بازنشستگی برسد. مرتب گردش نخبگان وجود داشته باشد حتی جالب است خود احزاب ما؛ یعنی همین احزابی که داریم عمده‌تاً حالت شخصی دارد؛ یعنی کسی که حزب را تأسیس می‌کند این را آن قدر ادامه می‌دهد و آن قدر دبیر کل است که از دنیا می‌رود بعد همین احزابی که داریم، خودشان می‌گویند یکی از مشکلاتشان این است که تقریباً با نسل جوان اکثراً قطع ارتباط کردند و اصلاً ورودی ندارند و یک گروه‌های بسته‌ای هستند.



پس به لحاظ کار ویژه‌های احزاب می‌توانیم بگوییم که گویا حزب نداریم. به لحاظ مسئولیت‌پذیری هم می‌توانیم بگوییم حزب نداریم؛ یعنی این دولت‌هایی که داشته‌ایم، هیچ حزبی نمی‌آید مسئولیت قبول کند بگوید فلان دولت مال ما بوده، بعد می‌بینید که حتی خود آن جناح هم می‌گوید مال ما نبوده. این باعث می‌شود که مردم دچار سردرگمی بشوند. وقتی یک کسی می‌آید مجلس، الان این وابستگی حزبی‌اش چیست؟ فلان تصمیم مثلاً در مجلس گرفته شد آیا نمایندگان از همه احزاب به او رأی دادند یا مثلاً یک حزب خاصی به او رأی داد. اصلاً این برنامه‌ای که آنجا در مجلس مطرح شد حالا چه طرح بود یا لایحه، این مال چه کسی بود؟ یعنی آیا یک حزب خاصی این را پیگیری می‌کرد که بعد بگوید من مثلاً در طول چهار سال این چهار برنامه را در مجلس به تصویب رساندم. این قانون را من پیگیری کردم، به تصویب رساندم.

وقتی یک کار خوبی اتفاق می‌افتد همه می‌گویند مال ما بود. این کار، کار ما بود. این برنامه، برنامه ما بود. وقتی خراب می‌شود همه خودشان را می‌کشند کنار. وقتی یک مدیری خوب کار می‌کند همه می‌گویند این مال ما بود. وقتی خراب می‌شود همه می‌کشند کنار و می‌گویند نه. این مال ما نبوده. می‌گویند پس چرا شما به کار گرفتید؟ می‌گویند تحمیلی بوده. ببینید ما در علوم سیاسی می‌گوییم حزب وقتی شکل می‌گیرد که یک گروهی بیایند بگویند ما منافع یک قشر خاصی را می‌خواهیم نمایندگی کنیم. حالا در تعبیر مارکسیستی می‌گفتند یک طبقه خاصی؛ ولی حالا طبقه نمی‌گوییم. می‌گوییم یک حزبی تأسیس بشود، البته الان داریم، می‌گویند من فقط مدافع منافع مثلاً قشر کارگر هستم. من فقط منافع این گروه را پیگیری می‌کنم و می‌خواهم قشر کارگر ارتقاء پیدا کند. من تربیت کادرم از همین قشر خواهد بود برنامه‌های من از این منظر خواهد بود برای اداره مملکت. این اتفاقات؛ یعنی حتی احزابی که آمدند و اعلام کردند... اکثر احزاب ما که اصلاً اقشار خاص را نمایندگی نمی‌کنند. دلیل هم دارد. ببینید طرف می‌خواهد همه را داشته باشد در نتیجه هیچ کسی را ندارد چون اصلاً برآمده از آن قشر خیلی از اینها نیستند. به هر حال بحث احزاب یک بحث



مفصلی است. من در کتاب تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر یک فصل مفصلی را به بحث ناکارآمدی احزاب در ایران اختصاص دادم و مفصل بحث کردم که احزاب قبل از انقلاب چگونه بودند و بعد چگونه هستند و چرا در ایران اصلاً حزب پا نمی‌گیرد و چرا رویکرد نهادگرایی و سازمان‌گرایی اصلاً ضعیف است.

ببینید اگر شرایط فرهنگی و زیرساخت‌های حزبی فراهم نباشد حزب پا نمی‌گیرد. یکی از چیزهایی که در دنیا داریم کسی که عضو حزب می‌شود یک حق عضویتی می‌پردازد برای اداره امور حزب. در ایران می‌دانید چکار کردند؟ گفتند ما می‌خواهیم حزب داشته باشیم دولت بیاید به ما بودجه بدهد. ما در گذشته در دوره دولت اصلاحات مجلس شورای اسلامی آمد برای احزاب بودجه گذاشت. پول توزیع کردند بین احزاب. یکی از دلائلی که شروع شد تأسیس حزب و تعداد بسیاری حزب در آن دوره رفت تصویب شد مال این بود که یک پولی بگیرند. این خیلی نادرست است و اصلاً به لحاظ الفبای علم سیاست هیچ توجیهی ندارد. بعد دوباره خانه احزاب درست شد و بعد چه شد؛ ولی به هر حال آن چه که ما امروز داریم، ما یک حزبی نداریم در ایران که این یک برنامه‌ای اعلام کرده باشد که ما الان بگوییم که بروید سایت فلان حزب را ببینید این برای اداره کشور برنامه روشنی دارد و دستش پرکادر است و می‌تواند بگوید... نه. غالباً می‌آیند کاندیدا می‌شوند افراد بدون وابستگی‌های حزبی. یک مشکلی دیگری که داریم این است که بین نظام انتخاباتی ما و نظام حزبی ما هیچ ارتباطی برقرار نیست؛ یعنی افراد می‌آیند کاندیدا می‌شوند بعد می‌گویند شما از حزبی یا جایی هستید؟ غالباً می‌گویند که من مستقل هستم. اگر یک جایی لیست هم ارائه می‌شود معنای این لیست باز این نیست که اینها از یک حزب هستند بیشتر حالت جناح پیدا می‌کند نه حزب. بعد که اینها می‌روند در مجلس یا می‌روند در دولت، باز این ارتباط لرزان است؛ یعنی حزب مسئولیت رفتار آنها را به عهده نمی‌گیرد و آنها هم هیچ نمایندگی از حزب برای خود قائل نیستند. این هم یک مشکلی است که سیستم حزبی در ایران را تضعیف می‌کند؛ یعنی احزاب در ایام انتخابات که دیگر گل حضور احزاب باید در



صحنه‌های سیاسی باشد بود و نبود حزب یا حزبی بودن یا نبودن نامزدها هیچ اهمیتی ندارد. فرد به‌عنوان خودش می‌آید کاندیدا می‌شود و به‌عنوان خودش... یک دفعه هم می‌بینید که انتخاب شد و دستش هم خالی است از برنامه.

البته استثناءها همیشه هست؛ یعنی ممکن است کسی که حتی برای مجلس کاندیدا شده واقعاً برای خودش یک برنامه روشنی بشخصه داشته باشد یا یک حزبی در یک دوره‌ای مثلاً یک برنامه‌ای تهیه کرده باشد؛ ولی یک چیزی که قابل توجه باشد تا الان که خدمت شما هستیم، نداریم.

مجله پاسخ: استاد اجازه بفرمایید در پایان سؤالی دیگر در باب یکی از شئون مهم رهبری بپرسیم. همان طور که مستحضرید یکی از مهمترین اتفاقاتی که در سالهای ابتدایی پیروزی انقلاب رخ داد حمله عراق به ایران بود. از طرفی هم از اختیارات رهبری فرماندهی نیروهای نظامی است. در این موضوع بعضی شبهه کرده‌اند که چرا بعد از فتح خرمشهر جنگ ادامه پیدا کرد با اینکه امکان صلح وجود داشت و امام خمینی علیه السلام می‌توانست به جنگ خاتمه دهد؟

♦ بعد از اینکه بخش‌های عمده سرزمین‌مان را از عراق گرفتیم که البته خرمشهر نماد این است که ما دشمن را عقب راندیم. واقعاً مسئله مثل همین امروز است که طرف می‌گوید بیایید مذاکره بکنیم شما چرا مذاکره نمی‌کنید. بحث این است که طرف چطوری می‌گوید مذاکره بکنید. آن زمان هم خیلی‌ها این را گفتند. پیشنهاداتی که شده چه چیزی بوده؟ چه کسی پیشنهاد داده از کجا آمده؟ یکطرفه که نمی‌توانستیم وارد بشویم. بگوییم الان خرمشهر را گرفتیم. چطوری باید صلح بکنیم؟ بالاخره دشمن متنبه شده باشد یا نه؟ این را حمل بر ضعف می‌کند؛ یعنی بوده در این مدت از آن طرف یک تقاضای جدی شده باشد؟ لااقل کسانی که بعد از فتح خرمشهر را مطرح می‌کنند که خیلی هم محل بحث است هنوز من بشخصه ندیدم یک ادله قانع‌کننده‌ای ارائه بکنند و بگویند فلان هیئت از فلان جا آمده بود. خب این هیئت چقدر اختیارات داشت آیا واقعاً عراق قبول داشت این را یا نه. فقط اینها می‌خواستند یک استمزاجی بکنند ببینند ایران در چه وضعی است. در مرحله ضعف است یا نه؟



شاهد من بر این حرف چیست؟ شاهد من بر این حرف پذیرش قطعنامه است. ببینید شورای امنیت قطعنامه ۵۹۸ را تصویب کرد. جالب است صدام زودتر از ما قبول کرد. ایران یک خرده طول کشید تا قبول کند؛ ولی بالاخره ایران هم قبول کرد ایران که قبول کرد، چه اتفاقی افتاد. مردم ما کسانی که سن شان کمی بیشتر است یادشان است. جوان ها هم حتماً تاریخ را خواندند و فیلم ها را دیدند و می دانند. بلافاصله تا جمهوری اسلامی قطعنامه را قبول کرد عراق با همکاری سازمان منافقین حملات گسترده ای را به ایران شروع کردند. مگر این کار را نکردند؟ چرا؟ چون تحلیلشان این بود که ایران که الان قطعنامه را پذیرفته ضعیف شده. اگر قوی بود نمی پذیرفت. همین تحلیلی که شاید امروز آمریکایی ها بحثشان این است که این چیزی که باعث شد ایرانی ها بیایند پای مذاکرات برجام این بود که مثلاً تحریم ها اثر گذاشته بود و دیگر ضعیف شده بودند. چون یک چنین تحلیلی دارند از برجام خارج شدند و گفتند ما تحریم ها را اعمال می کنیم تا چنین و چنان شود. غافل از اینکه اصلاً بحث جمهوری اسلامی این نیست. جمهوری اسلامی می گوید واقعاً اگر عراق آمده قطعنامه ۵۹۸ را پذیرفته، صدام آمده این را پذیرفته حالا مثل اینکه بر ما ثابت شد که واقعاً طرف مقابل این دفعه دیگر جدی است و می خواهد ما برسیم به یک آتش بسی، حالا ما هم این را می پذیریم؛ اما به محض پذیرفتن دشمن ماهیت خود را بر ملا کرد؛ بنابراین با توجه به این اتفاقی که اینجا افتاد و بعد حضور گسترده مردم ایران که باعث پشیمانی دشمن شد که اینها فکر می کردند ایرانیان خسته هستند و ضعیف شدند؛ ولی مردم آمدند به میدان، و ببینید چطور خداوند با امام که آمد آبروی خودش را وسط گذاشت، معامله کرد و آن جام زهر تبدیل شد به یک جام شیرین و واقعاً اتفاق معجزه گونه ای بود که افتاد. چون بعضی ها واقعاً تحلیل شأن این بود که ما ضعیف شدیم و به امام علیه السلام هم شاید همین بحث ها را منتقل کرده بودند. به هر حال این اتفاق افتاد؛ بنابراین کسانی که آمدند گفتند که می شد بعد از فتح خرمشهر یا موارد این طوری یک جاهایی می شد صلح کرد، با توجه به همین شاهد تاریخی که بعد از پذیرش قطعنامه داریم و حمله دشمن اتفاق افتاده، اینها

همه از بین می‌رود و قابل قبول نیست که در واقع تحلیل و مسیری که امام رحمته الله علیه طی کرده مسیر درستی بوده. چنانچه جالب این است که مثل اینکه صدام عادت کرده باشد به حمله کردن و به تجاوز، بعد هم می‌بینیم که به کویت حمله می‌کند بالاخره همان پیش‌بینی که امام رحمته الله علیه کرده بود اتفاق افتاد که امام رحمته الله علیه به این کشورهای عربی فرموده بودند که کمکش نکنید این یک روزی اگر جنگ با ایران هم تمام بشود به شما حمله خواهد کرد و یک چنین خوی و خصلتی پیدا کرده است.



تبیین رابطه شناختی سوره انسان با اهل بیت علیهم السلام با تکیه بر نقد شبهات

محمدرضا پیری *

چکیده

به اتفاق جمهور مفسران، سوره «انسان» در مدینه و آیات آغازین آن در شأن اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله نازل شده است. افرادی همچون ابن تیمیه و وهابیان تابع او، در صدد این رویکرد برآمدند که سند و دلالت این روایات را مورد خدشه قرار دهند. نگارنده در این تحقیق کوشیده است تا اولاً، مدنی بودن این آیات را اثبات کند و ثانیاً، بنیادی‌ترین شبهه‌های دلالتی این روایات را پاسخ دهد. دستاورد پاسخ‌ها، اثبات این مطلب است که امام علی علیه السلام، به همراه خانواده‌اش و فضه، در مدینه با رضایت باطنی‌شان غذای خود را که برای افطار تهیه کرده بودند، به یتیم، مسکین و اسیر بخشیدند. در این میان، عصمت امام حسن و امام حسین علیهم السلام آنان را برانگیخت تا در کودکی خود، چند روز گرسنگی را تحمل کنند و روزه بگیرند. این آیات زمانی نازل شد که حضرت زهرا علیها السلام نه حامله بودند و نه بچه شیر می‌دادند؛ در نتیجه روزه گرفتن برای آن حضرت ضرری در پی نداشته است.

کلیدواژگان: سوره انسان، اهل بیت علیهم السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله، مدنی، نذر.

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه قم؛ Piry313@yahoo.com

مقدمه

درباره اهل بیت پیامبر ﷺ، فضایل بسیاری در قرآن ذکر شده است؛ مانند آیه مباحله و آیه تطهیر. یکی از آیاتی که درباره امام علی و حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین ﷺ نازل شده، آیات آغازین سوره «انسان» (دهر) است؛ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرِبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا * يُوفُونَ بِالْآذَانِ وَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا * إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾. عده‌ای از علمای اهل سنت تلاش کرده‌اند تفسیر دیگری از این آیات ارائه و اثبات کنند که این آیات در شأن اهل بیت رسول خدا ﷺ نازل نشده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۴۸). بر این اساس، در چند محور سندی و دلالی، شبهه‌های خود را نسبت به این آیات مطرح کرده‌اند. آنان معتقدند که اولاً، در آثار اهل سنت روایات صحیحی بر نزول این آیات درباره اهل بیت پیامبر ﷺ ذکر نشده، بلکه این آیات در مکه و قبل از ازدواج امام علی ﷺ با حضرت زهرا ﷺ نازل شده است؛ ثانیاً، بر فرض صدور این روایات، دلالت این روایات دچار اشکالات اساسی است؛ مانند ۱. عدم مشروعیت نذر در اسلام؛ ۲. اجباری بودن روزه نسبت به فرزندان امام علی ﷺ؛ ۳. مضر بودن روزه برای حضرت زهرا ﷺ؛ ۴. جعلی بودن خادمی فضا؛ ۵. ناتوانی امام حسن و امام حسین ﷺ در روزه گرفتن.

تاکنون آثاری ذیل این آیات نگاشته شده است؛^[۱] ولی عمده این آثار، بر سند و مدنی بودن آیات آغازین سوره انسان تمرکز یافته است. مزیت این پژوهش نسبت به موارد مشابه بر این امر استوار است که علاوه به بررسی سندی روایات این دسته از آیات، به شبهه‌های بنیادینی که به دلالت این دسته از روایات مرتبط می‌شود، پاسخ داده شده است. نگارنده در این پژوهش تلاش کرده است با روش اثباتی - انتقادی، شبهه‌های سندی و دلالی این دسته از علمای اهل سنت را پاسخ دهد.



شبهات سندی روایات

اهل بیت پیامبر ﷺ مصداق آیات آغازین سوره انسان

ذیل این آیات، روایات بسیاری در آثار اهل سنت وجود دارد که شأن نزول آیات را به اهل بیت رسول خدا ﷺ مربوط دانسته است. زمخشری و دیگران سبب نزول این آیه را چنین نقل کرده‌اند:

«حسن و حسین بیمار شدند، رسول خدا ﷺ، همراه افرادی، از آن دو بزرگوار عیادت کردند. به ابوالحسن پیشنهاد کردند، کاش بر فرزندان، نذری می‌کردی. آن‌گاه علی و فاطمه و کنیزشان، فضا، نذر کردند که اگر آن دو از بیماری بهبود یابند، سه روز، روزه بگیرند. آن دو شفا یافتند، حال آنکه طعامی برای خوردن نداشتند، تا جایی که امام علی (علیه السلام) از شمعون خیبری یهودی سه صاع جو قرض گرفت! فاطمه یک صاع آن را آسیاب کرد و پنج قرص نان، به تعداد افراد، پخت کرد. قرص‌های نان را در پیش‌رو گذاشتند تا افطار کنند که سائلی بر ایشان وارد شد و گفت: ای اهل بیت پیامبر! سلام بر شما باد! من یکی از مسکینان مسلمان هستم؛ مرا طعام دهید؛ باشد که خداوند شما را از سفره‌های بهشتی اطعام کند! آنها او را برخود ترجیح دادند و شب را با نوشیدن آب تنها، سپری ساختند و صبح روزه گرفتند. پس چون به شب درآمدند و طعام در مقابل نهادند، یتیمی نزدشان آمد؛ او را نیز بر خود برگزیدند. شب سوم اسیری وارد گشت؛ همانند دو شب پیش عمل کردند. صبح روز بعد، علی (علیه السلام)، دست حسن و حسین را گرفت و رو به سوی رسول خدا ﷺ، نهادند. وقتی پیامبر ﷺ ایشان را دید که همانند جوجه از شدت گرسنگی می‌لرزند، گفت: چه سخت است حال بدی که در شما می‌بینم! برخاست و با هم رفتند. فاطمه را در محرابش دید که پشتش به شکمش چسبیده و چشمانش فرو نشسته بود. پیامبر ﷺ، ناراحت شد. آن‌گاه جبرئیل نازل گردید و گفت: ای محمد! خداوند به خاطر اهل بیت به تو تبریک می‌گوید. آن‌گاه، این سوره را بر آن حضرت قرائت کرد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۰۰ و فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳۰، ص ۲۱۵).





سند روایات

آلوسی در تفسیرش، بعد از اینکه شأن نزول این آیه را به خاندان پیامبر اسلام ﷺ منحصر دانسته است، چنین می‌گوید: «خبر در بین مردم مشهور است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۹، ص ۱۵۷). این حدیث را که در شواهد التنزیل، با نوزده طریق مختلف نقل شده است؛ عبدالله بن مبارک، از یعقوب بن قعقاع، از مجاهد، از ابن عباس آورده است. طرق این روایت، مورد تأیید رجالیان اهل سنت است: عبدالله بن مبارک، «امام المسلمین، فقیه، عالم، عابد، زاهد، سخی، شجاع و شاعر» شمرده شده است؛ یعقوب بن قعقاع نیز «ثقه» است. همچنین مجاهد بن جبر المکی، ثقه و ابن عباس، صحابی معروف و مفسر قرآن است. در نتیجه این حدیث، صحیح است (بشوی، ۱۳۸۵، ص ۶۹).
بر این اساس، برخی از دانشمندان اهل سنت، اصل این قصه را صحیح دانسته و بر صحت آن تأکید کرده‌اند؛ مانند سبط ابن جوزی، اسماعیل حقی بروسوی و محمدعلی خالدي (همان).

دیگر شأن نزول‌ها

در مقابل این روایات، شأن نزول‌های دیگری نیز مطرح شده که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. مرد حبشی

روایتی از ابن زید رسیده است که «پیامبر اکرم ﷺ، این سوره را قرائت کرد؛ در آن هنگام، نزد آن حضرت، مردی حبشی نشسته بود. همین که سوره به صفت بهشت رسید، مرد سیاه ناله‌ای سر داد و جان از کالبدش بیرون آمد». مانند این حدیث، از ابن عمر هم آمده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۷).

نقد و بررسی

این روایت، اولاً، مرسل است؛ چنان‌که خود ابن کثیر این روایت را مرسل و غریب عنوان کرده است؛ ثانیاً، این روایت عنوان نکرده که این مرد حبشی سبب نزول سوره



است، بلکه متذکر این نکته است که پیامبر اکرم این سوره را قرائت کرد و مرد حبشی که نزد پیامبر حضور داشت، با شنیدن اوصاف بهشت از دنیا رفت. این روایت، با شأن نزول آیه درباره اهل بیت، هیچ تعارض و مشکلی ندارد. ممکن است این سوره بر افراد دیگری هم تأثیر داشته باشد. تأثیر غیر از شأن نزول است. ملاک سبب نزول، تقدم حادثه بر نزول است؛ در حالی که بر اساس روایات، پس از نزول و تلاوت بر مرد حبشی، آن حادثه رخدادی پیش آمد؛ ثالثاً، این روایت با آیات هیچ تناسبی ندارد؛ زیرا آیات از وفای به عهد و نذر و از عده مخصوص سخن می گوید (بشوی، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

به علاوه، از ظاهر روایت بر می آید که پسر عمر در داستان مرد سیاه حاضر بوده است؛ اما پسر عمر، وقتی به مدینه هجرت کرد، کودکی یازده ساله بوده و این شاهد نزول سوره در مدینه است، به علاوه مضمون این روایت مقارنت با نزول است، نه تقدم بر نزول (همان).

۲. عده‌ای از صحابه

ابن عساکر از مجاهد نقل کرده است که ابوبکر، عمر، علی علیه السلام، زبیر، عبدالرحمن، سعد و ابوعبیده بن الجراح بر اسیران بدر اتفاق کردند. سپس آیه «ان الابرار» تا «سلسبیل» نازل شد (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۸، ص ۳۰۷).

بررسی و نقد

اولاً، این روایت به عنوان «قیل» آمده است و معلوم نیست چه کسی طرفدار این نظریه است؛

ثانیاً، مجاهد، تابعی است، نه صحابه و بدون استناد به صحابه، روایت او مرسل است؛ زیرا او در جنگ بدر نبوده و شأن نزول آیه را ندیده است. لذا خبر او حجیت ندارد؛ ثالثاً، روایت، مخالف آیات است که از نذر و وفا به آن خبر می دهند و از اطعام مسکین و یتیم سخن می گویند؛



رابعاً، برخی از دانشمندان علوم قرآنی اهل سنت، به ضعف این روایت تصریح کرده‌اند؛ چنان‌که مفسر معروف، سید محمود آلوسی درباره این روایت می‌گوید: «لم أره لفرد غیر ابن عساکر ولا وثوق لی بصحته» (بشوی، ۱۳۸۵، ص ۷۲).

مفسر دیگر اهل سنت می‌گوید: «بر صحت این حدیث اعتمادی نیست و جز ابن عساکر کسی دیگر آن را نقل نکرده است». بنابراین این روایت مرسل، ضعیف، مردود و مجعول است (همان).

مدنی بودن سوره انسان

عده‌ای از علمای اهل سنت، بر این باورند که سوره انسان در مکه نازل شده است و در آن زمان، امام حسن و امام حسین (علیه السلام) متولد نشده بودند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۴۸)؛ اما در این ادعا اشکالات فراوانی وجود دارد:

۱. بسیاری از مفسران اهل سنت، معتقدند که سوره مذکور در مدینه نازل شده است؛ چنان‌که زمخشری، که از مفسران معروف اهل سنت و از مشاهیر آنان است، در کتاب معروفش، «کشاف»، به مدنی بودن این سوره تصریح کرده است. همچنین قرطبی در تفسیرش، تصریح کرده که جمهور علمای اهل سنت معتقدند سوره انسان در مدینه نازل شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۶۶؛ قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۱۸ و واحدی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۳۶).

۲. از آیه شریفه ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ استفاده می‌شود که این سوره مدنی است؛ زیرا در مکه اسیری وجود نداشت، بلکه بعد از هجرت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان به مدینه و تشریع جهاد و شروع غزوها این مسئله در مدینه به وجود آمد. بنابراین خود کلمه «اسیر» بهترین شاهد است که سوره دهر، مدنی است.

۳. مکی بودن سوره، منافای آن نیست که برخی آیاتش در مدینه نازل شده مدنی باشد و برعکس (امینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴۱).



۴. کسانی که معتقدند در این سوره یک یا چند آیه مکی وجود دارد، مانند حسن، عکرمه و کلبی؛ تصریح می‌کنند که آیات مربوط به قصه اطعام، مدنی است (همان، ص ۲۴۳).

۵. بین مکی بودن سوره و نزول آن قبل از هجرت، هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا ممکن است در حجة الوداع نازل شده باشد، با توجه به اینکه از کلمه «اسیرا» اراده عموم شده و این واژه به هر مؤمنی که مملوک را هم شامل می‌شود، اطلاق می‌گردد؛ چنان‌که سعید بن جبیر، حسن، ضحاک، عکرمه، عطا و قتاده گفته و ابن جریر و گروه دیگری آن را برگزیده‌اند و این‌گونه اسیران، در مدینه بعد از هجرت یافت می‌شدند، نه قبل از آن در مکه (همان).

۶. درباره این مطلب که «این سوره، مشتمل بر انواع نعمت‌های حسی، مفصل و طولانی و گونه‌های عذاب‌های غلیظ است»؛ باید گفت که این‌گونه بیان، به سوره‌های مکی اختصاص ندارد، تا دلیلی باشد بر این ادعا که سوره مورد بحث در مکه نازل شده است. این سوره، نظیر سوره‌های الرحمن و حج است که به شهادت روایاتی که ترتیب نزول سوره‌های قرآنی را ذکر می‌کنند، هر دو پس از هجرت نازل شده و هر دو بر اقسام نعمت‌های حسی، مفصل و طویل و بر گونه‌های عذاب‌های غلیظ مشتمل هستند، بلکه در آن دو سوره، این معانی بیشتر از سوره مورد بحث آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲۰، ص ۱۳۵).

۷. بسیاری از روایات اهل سنت، مدنی بودن این سوره را ادعا می‌کنند، مانند:

الف) سیوطی از بیهقی روایت کرده است که او در کتاب «دلائل النبوة» با سند خود، از عکرمه و حسین بن ابی‌الحسن چنین بیان می‌کند: خدای تعالی از قرآن کریم سوره ﴿أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾ و سوره «ن» و سوره مزمل را در مکه نازل کرد و سوره‌هایی که در مدینه نازل شد، عبارتند از: ویل للمطففین، بقره، آل عمران، انفال، احزاب، مائده، ممتحنه، نساء، إذا زلزلت، حدید، محمد، رعد، الرحمن، هل أتى على الانسان و... (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸).



ب) سیوطی از ابن ضریس نقل می‌کند که وی در کتاب «فضائل القرآن» به سند خود از عثمان بن عطاء خراسانی، از پدرش، از ابن عباس چنین روایت کرده است: هر وقت آغاز نزول سوره‌ای در مکه بود، در همان مکه نوشته می‌شد. آن‌گاه خدای تعالی هرچه را می‌خواست، به آن اضافه می‌کرد. اولین سوره‌ای که نازل شد، سوره ﴿أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ و بعد از آن سوره «ن» و سپس سوره مزمل بود. آن‌گاه در مدینه سوره بقره و سپس انفال و بعد از آن آل عمران، آن‌گاه احزاب و سپس ممتحنه و بعد از آن نساء و آن‌گاه إذا زلزلت و بعد از آن حدید، قتال، رعد، الرحمن، انسان (دهر) و... نازل شد (همان).

ابن ضریس، ابن مردویه و بیهقی، از ابن عباس چنین روایت کرده‌اند: سوره انسان در مدینه نازل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۷).

ج) سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، ابن منذر و ابن مردویه، از حسن چنین روایت کرده‌اند: روزی که آیه ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾، نازل شد؛ اسیرانی از مشرکان در مدینه بودند (همان).

د) ابن جوزی در این باب، سخن ابن شیطا را نقل می‌کند. بر این اساس، سوره‌های مدنی ۲۹ سوره و به ترتیب کنونی قرآن گزارش می‌شود. و سوره «انسان» در میان آن‌هاست و ۸۵ سوره باقی مانده، مکی به حساب می‌آید (ابن جوزی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۰).

شبهه‌های دلالتی روایات مشروعیت نذر در اسلام

برخی از علمای اهل سنت، بر این باورند که در اسلام اساساً نذر برای غیر خدا هیچ‌گونه مشروعیتی ندارد تا بر این مبنا عملکرد امام علی در مسئله نذرشان مورد مناقشه قرار گیرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۷۷).

این ادعا درست نیست؛ زیرا یکی از بهترین راه‌های حل مشکلات، نذر کردن در راه خداست و انسان به وسیله این روش به خداوند نزدیک می‌گردد. قرآن کریم نیز برخی آیات را به مشروعیت نذر اختصاص داده است. این کتاب آسمانی داستان نذر همسر عمران،



یعنی مادر حضرت مریم علیها السلام را نقل می‌کند و می‌فرماید: «و به یاد آورید هنگامی که همسر عمران گفت: «خداوندا! آنچه در رحم دارم، برای تو نذر کردم که آزاد و در خدمت خانه تو باشد. از من بپذیر که تو شنوا و دانایی!» (آل عمران: ۳۵) و در سوره مریم، پس از نقل داستان تولد حضرت عیسی علیه السلام، خدای متعال به حضرت مریم علیها السلام می‌فرماید:

«هرگاه کسی از انسان‌ها را دیدی، [با اشاره] بگو: من برای خداوند رحمان، روزه‌ای نذر کرده‌ام. بنابراین با کسی سخن نمی‌گویم» (مریم: ۲۶). این کتاب آسمانی هنگامی که یکی از ویژگی‌های «عباد الرحمن» را برمی‌شمارد، می‌فرماید: «ایشان به نذر خویش وفا می‌کنند و از روزی که شر و عذابش گسترده است [= قیامت]، می‌ترسند» (انسان: ۷).

دلیل دیگر اینکه در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز، نذر کردن بین صحابه رواج داشت؛ چنان‌که در رویداد مریضی فرزندان امام علی علیه السلام چنین بود. ابن عباس چنین تعریف می‌کند: «هنگامی که حسن و حسین علیهما السلام مریض شدند، جماعتی همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله، به عیادتشان آمدند. آنان گفتند، ای ابا الحسن! اگر می‌توانی بر دو فرزندت چیزی نذر کن. امام علی و فاطمه و فضه - کنیزشان - نذر کردند که اگر دو فرزندشان خوب شوند، سه روز روزه بگیرند» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۷۰).

این عمل، مشروعیت نذر را می‌رساند زیرا صحابه در محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله و به همراه آن حضرت، به امام علی علیه السلام پیشنهاد نذر دادند و آن حضرت نیز پیشنهاد آنان را پذیرفت.

نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از نذر

ابن تیمیه معتقد است که پیامبر اسلام از نذر کردن منع فرموده؛ چنان‌که در صحیحین آمده است. اگر علی و فاطمه و خانواده ایشان از این خبر آگاه نبوده و نذر را مانند دیگر افراد امت پیامبر اکرم انجام داده‌اند؛ این خود نوعی ذم است. پس کجایند مدعیان عصمت؟ اگر اینان می‌دانستند و به چیزی عمل کردند که اطاعت خدا و رسولش در آن



نیست و برای آن دو نفر نیز، یعنی برای علی و فاطمه فایده‌ای نداشته، در واقع، آن دو را منع کرده (با نهی تحریمی یا تنزیهی)؛ و لذا در هر صورت برای آنان نوعی ذم محسوب می‌شود. کسانی که این را در فضل آنها ذکر کرده‌اند، در اصل ذمشان کرده‌اند و به واقع، خداوند آنان را به خاطر وفای نذر مدح کرده است نه به دلیل خود عقد نذر (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۴۸).

بررسی و نقد

بر اساس همین حدیث صحیح که با ده‌ها سند مختلف نقل شده است، نذر کردن کاری بسیار پسندیده و ممدوح است. به خاطر همین پسندیدگی، خود آن حضرت به امیرالمؤمنین دستور می‌دهد که ای ابالحسن! برای شفای فرزندان نذری کن. کار علی و فاطمه نیز با آگاهی انجام می‌گیرد و اطاعت خدا و رسول خداست؛ چون با دستور پیامبر صورت گرفته است و همین فضیلت در دین آنان است (بشوی، ۱۳۸۵، ص ۷۷).

اما قول ابن تیمیه، مبنی بر اینکه خداوند وفای به نذر را ستوده، نه خود عقد نذر را؛ بسیار بی‌اساس است؛ زیرا اگر این کار، حرام است، طبعاً مرتکب آن مجرم و گناهکار است و آن عمل، قابل ذم است، نه قابل مدح، طبعاً کسی که به نهی خداوند اعتنایی نکند، به هیچ‌وجه قابل مدح نیست. اگر نذرکردن منع شده باشد، وفا به آن، چه مدحی را اقتضا می‌کند؟ منطقاً وفای به آن هم قابل مذمت و ملامت است (همان).

نذر کردن پسندیده و از کارهای نیک است؛ به همین دلیل، خداوند وفای به آن را مدح و ستایش فرموده است. اهل بیت ظرف مشیت خداوندی‌اند: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر: ۲۹)؛ به علاوه این نذر، طبق فرمان خود پیامبر صورت گرفته؛ چنان‌که در روایت اول گذشت و کسی که طبق فرمان ایشان کاری را انجام دهد، به آن کار «اطاعت» گفته می‌شود و یقیناً اطاعت از فرمان پیامبر، مورد رضای خدا و قابل مدح و ستودنی است (همان).

اتفاق امام علی (علیه السلام)

ابن تیمیه اتفاق امام علی (علیه السلام) را دور از انسانیت دانسته و معتقد است که آن حضرت باید غذا را به خانواده خودش می داد، نه اینکه سه روز متمادی به دیگران ببخشد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۴۸). این طرز تفکر، با انفاقی که قرآن آن را تأیید کرده است، سازگار نیست؛ زیرا اولاً، آیات آغازین سوره دهر: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (دهر: ۸ و ۹) که طبق روایات صحیح درباره امام علی و خانواده آن حضرت (علیه السلام)، نازل شده؛ لسانش مدح و ستایش آنان است و خداوند آنان را ستوده و آنان را جزء ابرار معرفی کرده است. در حقیقت، این اشکال ابن تیمیه، اجتهاد در مقابل نص قرآن است؛ ثانیاً، برخی از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز مشابه این عمل را انجام داده اند و با توجه به اینکه خانواده آنان، طعام خود را به دیگران بخشیده، بدون خوردن طعام خوابیدند؛ آیه ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^[۲] (حشر: ۹)؛ در مدح کسانی که این عمل را صورت دادند، نازل گردید و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، عمل این صحابه را تحسین فرمود (ثعلبی، ۱۴۲۹ ق، ج ۹، ص ۲۷۹).

ثالثاً، از ظاهر روایات استفاده می شود که حضرت علی (علیه السلام) فقط غذای خودش را به فقیر داد، نه غذای همه افراد خانواده را. سپس حضرت فاطمه (علیها السلام) نیز با میل و اختیار، غذای خود را در اختیار نیازمند قرار داد و امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) نیز این کار را با میل و رغبت انجام دادند (همان، ج ۱۰، ص ۱۰۱)؛ و لذا امام علی (علیه السلام)، خانواده اش را به این عمل اجبار نکرد و آنان با اختیار خودشان غذاهایشان را اتفاق کردند. در این جا بود که آیات آغازین سوره دهر در ستایش این خاندان نازل گردید و این خود، امتحانی الهی بود که امام علی و خانواده اش (علیهم السلام)، از این آزمون سربلند بیرون آمدند و نیازمندان را یاری دادند؛ چنان که نظام الدین نیشابوری این واقعه را امتحانی الهی برشمرده است (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۶۸۶).





رباعاً: بعضی از روایت، این ایثار را طی یک روز دانسته و امام علی علیه السلام در همان روز به یتیم و مسکین و اسیر اطعام کرده است (ابن المغازلی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲). در نتیجه آن حضرت هیچ گونه فشار و سختی و اجباری بر خانواده خودش تحمیل نکرده است.

مضر بودن روزه حضرت زهرا علیها السلام

برخی از وهابیان بر این باور هستند که روزه گرفتن برای حضرت زهرا علیها السلام متضمن ضرر بوده است؛ زیرا آن حضرت یا حامله بوده و یا بچه شیر می داده اند و لذا بر آن حضرت سزاوار نبود سه روز روزه بگیرد (وبلاگ اسلام راستین www.islamtext.wordpress.com). این ادعا با تاریخ ولادت فرزندان حضرت زهرا علیها السلام ناسازگار است؛ زیرا آن حضرت زمانی سه روز روزه گرفتند که نه حامله بودند و نه بچه شیر می دادند. حضرت زهرا علیها السلام دارای پنج فرزند بودند که به ترتیب عبارتند از: امام حسن، امام حسین، حضرت زینب، حضرت ام کلثوم و حضرت محسن علیهم السلام و سال های تولد فرزندان حضرت زهرا این گونه است: امام حسن مجتبی علیه السلام در سال سوم هجری (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۴۶)؛ امام حسین علیه السلام در سال چهارم هجری (همان، ص ۳۸۰)؛ حضرت زینب علیها السلام در سال پنجم هجری ^[۳]؛ حضرت ام کلثوم علیها السلام در سال ششم هجری متولد یافته اند (همان، ص ۵۰۰) و حضرت محسن علیه السلام اندکی بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله سقط شده اند (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۵). از سوی دیگر، آیات آغازین سوره دهر در سال هشتم هجری نازل شده است؛ زیرا طبق روایات اهل سنت، امام حسن و امام حسین علیهم السلام توانایی این را داشته اند که روزه بگیرند (رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳۰، ص ۲۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۳۷۱ و زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۰) و طبیعتاً باید سنی این دو بزرگوار به ترتیب ۴ و ۵ ساله باشد که همان سال هشتم هجری خواهد بود و در این سال، حضرت زهرا علیها السلام نه حامله بودند و نه بچه شیر می دادند. بنابراین روزه گرفتن برای آن حضرت علیها السلام، هیچ گونه ضرری نداشته است.

از خود گذشتگی و صبر امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) در زمان کودکی

برخی از وهابیان معتقدند که چگونه کودکان ۴ - ۵ ساله می‌توانند این گونه صبر بکنند و با اینکه تکلیفی بر عهده آنان نیست، روزه بگیرند! (وبلاگ اسلام راستین www.islamtext.wordpress.com) این اعتقاد با شناختی که شیعه و اهل سنت نسبت به امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) دارند، متفاوت است؛ زیرا درست است که سن آن دو امام در آن زمان کم بود؛ خلایق فراوان و ذکاوتشان آنان را برانگیخت تا برای رضای خدا، گرسنگی را تحمل و انفاق کنند؛ در روان‌شناسی کودکان ۳ تا ۱۳ سال را به وسیله آزمایش EQ^[۴] می‌سنجند و کسانی از آنان را که قدرت تحملشان زیاد است و در مقابل مشکلات و سختی‌ها صبر می‌کنند؛ از نخبه‌ترین کودکان به حساب می‌آورند.^[۵]

این اندیشه برتر و از خود گذشتگی‌شان، به خاطر عصمت آنان بود؛ چنان‌که تفاسیر اهل سنت تصریح کرده‌اند که آیه تطهیر در شأن پیامبر اسلام و امام علی و حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) نازل شده و خداوند این افراد را از تمام پلیدی‌ها مصون قرار داده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۱۳). بر این اساس، آنان بر مبنای عصمت‌شان، این چند روز را صبر و شکیبایی ورزیده و غذای خود را به نیازمندان بخشیدند.

روزه فضه

فضه کنیزی بود که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) او را به حضرت زهرا (علیها السلام) هدیه کرد تا آن حضرت انجام دادن کارهای خانه را با این کنیز تقسیم کند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). این در حالی است که برخی از علمای اهل سنت معتقدند امام علی و حضرت زهرا (علیهما السلام) اصلاً کنیزی به اسم فضه نداشتند تا با آنان روزه بگیرد. وضع مالی نامناسب آنان نیز دلالت دارد که آنان توانایی خریدن کنیز را نداشتند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۸۲). این ادعا با واقعیت‌های تاریخی متفاوت است؛ زیرا:





اولاً: طبق نقل ابن حجر عسقلانی، پیامبر اسلام ﷺ، این کنیز را به حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)، هدیه کرد تا این کنیز در کارهای منزل، فاطمه را کمک کند. لذا امام علی (علیه السلام) این کنیز را خریداری نکرده است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). ابن اثیر در کتاب معروف خود، ذیل ترجمه فضه چنین آورده است: «فضه النویة جاریة فاطمة الزهراء بنت رسول الله» (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۳۰). همچنین زمخشری، قرطبی و طبق نقل او نقاش، ثعلبی و قشیری و نیز ابن عادل حنبلی و بسیاری دیگر از مفسران اهل سنت، فضه را خادمه حضرت زهرا (علیها السلام) می دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۰ و قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۳۰).

ثانیاً: بسیاری از رجالیان و مفسران اهل سنت، ذیل آیات آغازین سوره انسان، تصریح کرده اند که فضه، همراه اهل بیت رسول خدا ﷺ، برای سلامتی امام حسن و حسین (علیهم السلام) نذر کرد و روزه گرفت (همان؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۷۰ و نسفی، ۲۰۰۵م، ج ۴، ص ۲۴۷).

سنت بودن افطار بعد از ادای فریضه مغرب

عده ای از وهابیان بر این باورند که مستحب است روزه دار قبل از ادای فریضه مغرب، افطار کند؛ در حالی که خاندان رسول خدا ﷺ، بعد از ادای این فریضه آن هم با تأخیر فراوان (افطار کردند؛ (وبلاگ اسلام راستین www.islamtext.wordpress.com) اما باید دانست این ادعا با مبانی فقهی - اخلاقی اهل سنت ناسازگار است؛ زیرا اولاً، علمای اخلاق اهل سنت معتقدند که سنت است روزه دار با تأخیر فراوان از ادای نماز مغرب افطار کند؛ چنان که غزالی در زمینه افطار روزه چنین تصریح می کند: «سنت دوم این است که انسان روزه دار، روزه خود را با تأخیر افطار نماید؛ حتی مستحب است روزه دار تا سه روز بعد از روزه، هیچ گونه افطاری نخورد؛ چنان که برخی از صحابه رسول خدا ﷺ، این کار را انجام دادند» (غزالی، [بی تا]، ج ۳، ص ۹۰).

ثانیاً: این اشکال، اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا به وسیله حدیث صحیح و شهرت ثابت گردید که امام علی و خانواده‌اش علیهم‌السلام، با تأخیر افطار کردند و با توجه به اینکه عمل صحابه برای اهل سنت، نوعی حجت شرعی است (آجری بغدادی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۱۶۹۰)؛ افطار با تأخیر از نماز مغرب نیز سنت به حساب می‌آید.

نتیجه‌گیری

یکی از فضایل اهل بیت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بهره‌مندی از خصلت سخاوت و ایثارگری آنان است. امام علی و حضرت زهرا علیهما‌السلام برای اینکه نذر خود را ادا کنند، سه روز روزه گرفتند و هنگام افطار، نیازمندیانی (یتیم و مسکین و اسیر) طی این سه روز، در خانه اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمدند و اظهار نیاز کردند. این بزرگواران نیز تمام داشته‌های غذایی خود را به این نیازمندان بخشیدند. در این سه روز، فضا نیز با اهل بیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همراهی کرد و روزه گرفت. به دنبال این ایثار خاندان علوی، آیات آغازین سوره دهر در شأن آنان نازل گردید؛ زیرا همه آنان با رضایت باطنی خود در راه خداوند ایثار کردند. البته افرادی همچون ابن تیمیه، تمام تلاش خود را صورت دادند تا شبهه‌های سندی و دلالی فراوانی به شاکله روایات ذیل آیات نخستین سوره انسان وارد کنند که نگارنده در دو بخش مجزای سند و دلالت این شبهه‌ها را پاسخ داد.





پی‌نوشت‌ها

[۱] همچون پایان‌نامه‌ها: ۱. «ساختارشناسی سوره انسان و تأثیر آن بر تفسیر آیات و

تحلیل روایات شأن نزول سوره»، نویسنده: مریم نساج، دانشگاه فردوسی مشهد؛ ۲. «بررسی و نقد ادله طرفداران مکی یا مدنی بودن سوره انسان»، نویسنده: صدیقه مفیدی بیدگلی، دانشگاه کاشان.

مقالات: ۱. «نگاهی به الفاظ عام قرآن و اسباب نزول آنها با تکیه بر آیات سوره دهر»، نویسنده: عاشوری تلوکی، نادعلی؛ ۲. «جایگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) در سوره دهر از منظر فریقین»، نویسنده: محمد یعقوب بشوی؛ ۳. سوره انسان و اهل بیت (علیهم‌السلام)، نویسنده: ابراهیم اقبال؛ ۴. «شأن نزول سوره انسان در روایات فریقین»، نویسنده: محمد جواد.

[۲] «[انصار] آنها [= مهاجران] را بر خود مقدم می‌دارند؛ هرچند خودشان بسیار به آن نیازمند هستند».

[۳] در کتاب‌های اهل سنت تاریخ تولد حضرت زینب ذکر نشده است؛ ولی با مراجعه به کتاب‌های حدیثی و تاریخی اهل سنت، ثابت می‌گردد که آن حضرت در سال پنجم هجری متولد یافته‌اند؛ زیرا برخی از علمای اهل سنت تصریح کرده‌اند که اول حضرت زینب متولد شده است، بعد ام کلثوم؛ مانند ابن جوزی که چنین می‌گوید: «كان لها من الولد: الحسن و الحسين و زينب و أم كلثوم؛ ولدت حسنا أولاً ثم حسينا ثم زينب ثم أم كلثوم» (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۸۸) و همچنین مالک در کتاب الموطأ، اول زینب و سپس ام کلثوم را بیان کرده است (مالک، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۳۱). با توجه به اینکه طبق آثار اهل سنت امام حسین (علیه‌السلام) در سال چهارم هجری

و حضرت ام‌کلثوم در سال ششم هجری متولد شده‌اند؛ حضرت زینب در سال پنجم هجری تولد یافته‌اند.

[4] EMOTIONAL QURIE

[۵] اصطلاح EQ یا همان هوش هیجانی، اولین بار در سال ۱۹۹۰م، توسط روان‌شناسی به نام سالوی، برای بیان کیفیت و درک احساسات افراد، همدردی با احساسات دیگران و توانایی اداره مطلوب خلق و خو به کاربرد. چنین کودکانی می‌توانند واکنش‌های هیجانی خود را در مقابل همه مردم و شرایط مختلف کنترل کنند. همچنین این خردسالان توانایی به کارگیری «آگاهی از هیجانات دیگران» به منظور موفقیت در کنترل و مدیریت تعامل‌ها، و نیز، ارتباط واضح با شرایط و کنترل موثر تعارض‌های دشوار را دارا هستند (هوش هیجانی، دکتر تراویس برادبری، ترجمه مهدی گنجی، نشر ساوالان، تهران).



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، *اسد الغابه*، [بی جا]: دار ابن حزم، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن حجر عسقلانی، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن جوزی، *فنون الأفنان فی عجائب القرآن*، بیروت: دار البشائر الاسلامیة، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابن تیمیة الحرانی الحنبلی، *منهاج السنة النبویة*، المحقق: محمدرشاد سالم، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامیة، ۱۴۰۶ ق.
۵. _____، *مجموع الفتاوی*، المدینه المنوره: ملک فهد، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن المغازلی، *مناقب أمير المؤمنين علی بن أبیطالب (علیه السلام)*، المحقق: أبو عبد الرحمن ترکی بن عبد الله الوادعی، صنعاء: دار الآثار، ۱۴۲۴ ق.
۷. امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، تعلیق: سید عبد العزیز طباطبائی، قم: جامعہ المدرسین، ۱۳۸۷.
۸. ابن جوزی، *تذکره الخواص*، قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۶ ق.
۹. أجری، أبوبکر محمد بن الحسین بن عبد الله البغدادی، *الشریعة*، المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، الطبعة الثانیة، ریاض: الوطن، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. آلوسی، أبو الفضل شهاب الدین السید محمود آلوسی البغدادی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. بشوی، محمد یعقوب، *جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در سورة دهر از منظر فریقین*، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۵.





۱۲. ثعلبی، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الكشف و البيان عن تفسير القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۹ق.
۱۳. ذهبی، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز، **سير أعلام النبلاء**، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۱۴. رازی شافعی، فخرالدين محمد بن عمر التميمي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
۱۵. زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۷ق.
۱۶. سيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۴ق.
۱۷. صفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، المحقق: أحمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.
۱۸. غزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، [بى تا].
۱۹. قرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، أبو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني و إبراهيم أطفيش، قاهره: دار الكتب المصرية، ۱۳۸۷.
۲۰. طباطبائي، سيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: موسسه الاعلى، ۱۳۷۰.
۲۱. نيشابوري، **تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بيروت: دار الكتب الاعلمى، ۱۴۱۶ق.
۲۲. مالك بن أنس، أبو عبد الله، **موطأ الامام مالك**، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۳ق.
۲۳. نسفى، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، **تفسير النسفى**، بيروت: دار النفائس، ۲۰۰۵م.
۲۴. واحدی، **اسباب النزول**، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۱۲ق.

بررسی و نقد انگاره دشمنی پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ با ایرانیان

یدالله حاجی زاده *

چکیده

ادعای دشمنی پیامبر اکرم ﷺ، امام علی ﷺ و سایر امامان ﷺ با ایرانیان، از جمله ایرادهای برخی از نویسندگان ضد دین، به پیشوایان دینی است. این نویسندگان که عموماً دارای گرایش‌های ناسیونالیستی افراطی و ضد اسلامی هستند، با طرح ادعای دشمنی پیامبر ﷺ، امام علی ﷺ و دیگر ائمه شیعه ﷺ با ایرانیان، تلاش کرده‌اند چهره انسانی و اسلامی این شخصیت‌های بزرگ را تخریب کنند. اینان مدعی‌اند پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ همواره در مسیر دشمنی با ایرانیان حرکت کرده‌اند، مخصوصاً امام علی ﷺ که در جریان فتوحات به خلفا کمک کرده و در زمان حکومتش نیز به غارت در ایران و سرکوب و قتل ایرانیان پرداخته است. همچنین دیگر سایر امامان شیعه، از جمله امام حسین ﷺ نیز دشمن ایرانیان بوده‌اند! توجه به منابع تاریخی و دیدگاه نویسندگان منصف نشان می‌دهد، نه تنها هیچ خصومت و دشمنی میان رسول خدا ﷺ، امام علی ﷺ و سایر امامان با ایرانیان وجود نداشته، بلکه پیشوایان دینی بارها از ایرانیان قدردانی کرده و بر رعایت عدالت نسبت به آنان تأکید داشته‌اند و در سیره عملی خویش نشان داده‌اند که با ایرانیان هیچ ضدیتی نداشته‌اند.

کلیدواژگان: پیامبر اکرم ﷺ، امام علی ﷺ، ائمه ﷺ، دشمنی، ایرانیان.

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: hagizadeh30@yahoo.com

مقدمه

دشمنی با اسلام و مسلمانان، سابقه‌ای به قدمت خود اسلام دارد. این دشمنی که در طول تاریخ، به اشکال مختلف خود را نشان داده، امروزه نیز با استفاده از ابزارهای نوین تبلیغاتی در حال اجراء است. در برخی از شبکه‌های ماهواره‌ای و در برخی از شبکه‌های اجتماعی که عموماً از سوی نویسندگان ضد اسلام مدیریت می‌شوند، به منظور تخریب چهره پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع)، از دشمنی آنان با ایرانیان سخن به میان می‌آید. عده‌ای، پاره کردن نامه پیامبر (ص) توسط خسرو پرویز را آغاز دشمنی آن حضرت با ایرانیان دانسته‌اند! تیغ تیز حملات این دسته از افراد، متوجه امام علی (ع) است که چرا وی خلفا را در جریان فتوحات یاری و با آنان هم‌فکری کرده است؟ اینان مدعی‌اند علی در زمان حکومتش نیز با جامعه ایرانی برخورد شایسته‌ای نداشته و در موارد متعددی افرادی را به منظور قتل و سرکوب ایرانیان به این منطقه فرستاده است و در ضمن، برای اداره ایران از افراد بدنام و خون‌ریزی چون زید بن ابیه و اشعث بن قیس بهره برده است». اینان به منظور تقویت این ادعا، روایات راست و دروغ را پیوند داده و احیاناً در مواردی با کج‌فهمی و یا برداشت نادرست و یا ناقص از برخی از داده‌های تاریخی و روایات، مسائلی مطرح و تلاش کرده‌اند چهره‌ای خشن، بی‌رحم و غیر انسانی از اسلام و پیشوایان دین به مخاطبان خویش عرضه کنند. در این نوشتار، تلاش شده به برخی از شبهه‌هایی که از سوی آنان درباره دشمنی پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و سایر امامان (ع) با ایرانیان مطرح شده است، پاسخ داده شود.

ادعای دشمنی پیامبر اکرم (ص) با ایرانیان

برخی از نویسندگان مغرض، پاره‌شدن نامه پیامبر (ص) را توسط پادشاه ایران، خسرو پرویز (رک: ۵۹۱ تا ۶۲۸ میلادی؛ ۲۱ عام الفیل تا ۸ هجری) آغاز دشمنی بین ایرانیان و اعراب دانسته‌اند. این، در حالی است که در هیچ یک از منابع تاریخی عنوان نشده که



پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان، بدین دلیل دشمن ایرانیان شده باشند. تنها مطلبی که هست این است که رسول خدا ﷺ وقتی شنید خسرو پرویز نامه ایشان را پاره کرده، از خداوند درخواست کرد که مُلک خسرو پرویز پاره شود (طبری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۵۴ و ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

بدیهی است نفرین برای پاره شدن مُلک و یا به اتمام رسیدن پادشاهی کسی، لزوماً به معنای دشمنی با مردم کشور دیگر نیست؛ ضمن اینکه توجه به سیاست‌های خسرو پرویز نسبت به ایرانیان، نشان می‌دهد این نفرین، چندان بی‌جا هم نبوده است؛ چرا که عموم منابع، بر این امر تأکید دارند که خسرو پرویز نه تنها به نامه پیامبر ﷺ، بی‌توجه بوده و جسارت ورزیده، بلکه به مردم کشور خودش هم رحم و عطفی نداشته است. بررسی عملکرد خسرو پرویز نشان می‌دهد وی شخصیتی مستبد، خوش‌گذران، اهل تجمل، ظالم، بی‌رحم و سخت‌گیر بوده (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۰۵ و کریستین سن، ۱۳۸۷، ص ۴۳۳)؛ به گونه‌ای که در دوره او، ظلم و ستم فراوانی بر ایرانیان رفته است (کولسنیکف، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴ و فرای، ۱۳۸۶، ص ۳۷۴). به روایت تاریخ قم در زمان او «مردم هلاک شدند و خراب گشتند تا غایت که کنیزکی را به درهمی می‌فروختند» (قمی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۲). سایر نویسندگان نیز از رنج و ستم ایرانیان و قتل عام آنان در این دوره سخن گفته‌اند (رک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۶ و کریستین سن، ۱۳۸۷، ص ۴۳۴ - ۴۳۴). منابع اشاره دارند وی به حکیم ایرانی، بزرگمهر (بوذرجمهر)، به اتهام عدم پاسداشت دین زرتشتی (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۵) نیز رحم نکرده و او را به قتل رسانده است (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۷۹۹). مسعودی ضمن اشاره به قتل بزرگمهر و وزیر دیگری از وزیران با تدبیر ساسانی، از ظلم و ستم خسرو پرویز به خاص و عام سخن گفته و بر این نکته تأکید دارد که ستم‌هایی در این دوره بر مردم رفت که کسی به یاد نداشت (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۰۶). این ظلم و ستم‌ها، نهایتاً قتل وی را در پی داشته است (تقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۷۸۰ و منقری، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴). بنابراین بررسی سیاست‌های حکومتی خسرو پرویز که به گوشه‌ای از آنها اشاره شد، نشان می‌دهد وی شخصیتی آرمانی برای ایرانیان نبوده است.





شواهد موجود نشان می‌دهد عموم ایرانیان در زمان رسول خدا ﷺ و پس از ایشان، نه تنها میان آن حضرت و خویش دشمنی‌ای احساس نمی‌کردند، بلکه به جهت قرابتی که با دین جدید احساس می‌کردند، در موارد متعددی به حمایت از اسلام و پیامبر پرداختند. یک مورد از این حمایت‌ها، سرکوب فتنه یکی از پیامبران دورغین به نام «اسود عنسی» و به قتل رساندن اوست (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۴۱۸) که سبب تمجید رسول خدا ﷺ از آنان شده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۶۶). این امر نشان می‌دهد آنان نه تنها میان پیامبر اکرم ﷺ با قوم ایرانی هیچ دشمنی احساس نمی‌کردند، بلکه رسول خدا ﷺ و دین اسلام را آیین برابری و برادری می‌دانستند و حاضر بودند حتی جان خویش را در این راه فدا کنند.

بر اساس منابع حدیثی؛ رسول خدا ﷺ، ایرانیان را که عموماً زرتشتی بودند، در زمره اهل کتاب قرار داد و صرفاً به اخذ جزیه از آنان دستور داد، به گونه‌ای که این امر مورد اعتراض برخی از صحابه قرار گرفت و رسول خدا ﷺ در پاسخ به آنان فرمود: «زرتشتیان پیامبر و کتاب آسمانی داشتند، پیامبرشان را به قتل رساندند و کتاب او را سوزاندند». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۵۶۸). علاوه بر این، دلیل دیگری که می‌توان بر عدم دشمنی میان شخص پیامبر اکرم ﷺ و ایرانیان ارائه کرد؛ این است که آن حضرت، بارها از ایرانیان قدردانی و از آنان به نیکی یاد کرده است (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۳۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲ ص ۹۱ و ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۶۶). آن حضرت در احادیثی، بهره ایمانی ایرانیان را از سایر ملت‌ها بیشتر دانسته (اصبهانی، ۱۹۳۴م، ج ۱، ص ۴ و متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۹۰) و از قرابت آنان با اهل بیت ﷺ سخن گفته است (ابن هشام، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۹ و اصبهانی، ۱۹۳۴، ج ۱، ص ۱۱). به گفته مفسران، پیامبر اکرم ﷺ هنگام نزول آیه ۵۴ سوره مائده که در آن در مورد گروهی گفته شده که در صورت ارتداد عرب از اسلام، آنان ثابت قدمند و خداوند به همین جهت آنان را دوست دارد؛ دست بر پشت یا شانه سلمان فارسی نهاد و فرمود: «ایشان از قوم این آقا [= یعنی ایرانیان] هستند».



(طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۰۵ و نیشابوری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۷۲) و به این ترتیب، اسلام آوردن ایرانیان و تلاش‌های پرثمر آنان را برای پیشرفت اسلام، پیشگویی کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۸؛ درباره آیات دیگر: رک: سامانی، ۱۳۹۳، ص ۶۶ - ۶۸ و رک: موسوی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۳ - ۳۸۴ - ۴۱۸). براساس گزاره‌های تاریخی مذکور و دیگر گزاره‌های اطمینان‌بخش، تصور و تصویر و تبلیغ دشمنی بین پیامبر ﷺ با ایرانیان نادرست می‌باشد و به تعبیری ادعایی گزاف بیش نیست.^[۱]

ادعای دشمنی امام علی (علیه السلام) با ایرانیان

بیشترین حملات نویسندگان ضد دین، به امام علی (علیه السلام) است. این نویسندگان که عمدتاً از سر ناآگاهی و احیاناً تعصبات ناسیونالیستی، مطالبی را مطرح می‌کنند، تلاش می‌ورزند چهره اسلامی و انسانی یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های اسلام را، چهره‌ای مخالف با قوم ایرانی، دارای تعصب عربی، خشن، قاتل و بی‌رحم معرفی کنند!

بررسی منصفانه و دور از تعصب زندگی امام علی (علیه السلام) نشان می‌دهد آن حضرت شخصیتی است که در قله انسانیت است. بر خلاف ادعای برخی از ناآگاهان، وی به هیچ رو انسانی متعصب و عرب‌گرا نبوده است. آن حضرت همواره خود را به رعایت عدالت متعهد می‌دانست و برای آن حضرت عرب و عجم فرقی نداشت (ابن ابی‌الحدید، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۹۷).

حضرت علی (علیه السلام) در دادن عطایا و بخشش‌ها (از بیت المال) افراد را برابر قرار می‌داد و کسی را بر دیگری برتری نمی‌داد. آن حضرت سهمیه ایرانیان مسلمان را از بیت المال همانند اعراب می‌پرداخت. در این باره حکایات گوناگونی در منابع نقل شده است. (رک: بیهقی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۳۴۹ و یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۸۳). ابن ابی‌الحدید از فضیل بن جعد نقل می‌کند که مهم‌ترین دلیل دست برداشتن اعراب از حمایت علی (علیه السلام)، مسائل مالی بود زیرا امام، اشراف را بر غیر اشراف و عرب را بر عجم برتری نمی‌داد (ابن ابی‌الحدید، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۷ - ۳۸).



حضرت علی علیه السلام در دوره خلافتش، پی در پی با عاملان خود در مناطق مختلف، از جمله ایران ارتباط داشت. آن حضرت در احادیث و نامه‌های خویش به کارگزاران حکومتی از آنان می‌خواست «عدالت» را رعایت کنند و از «ظلم» بپرهیزند (آمدی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲۴). یک نمونه، نامه‌ای است که برای زیادبن ابیه، عامل خویش در فارس و کرمان ارسال کرده است (نهج البلاغه، [بی‌تا]، حکمت ۴۷۶، ص ۵۵۹ و رک: یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۸۲). این امر نشان می‌دهد برای آن حضرت تفاوتی نداشت که افراد تحت حکومت کارگزارانش، عرب باشند یا عجم؛ همگان موظف هستند در همه جا عدالت را رعایت کنند.

اعتراض به قتل هرمزان ایرانی توسط امام علی علیه السلام (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۱۱)؛ شاهد دیگری است بر این که آن حضرت با ایرانیان دشمنی و خصومتی نداشته است. اگر امیرالمؤمنین علیه السلام قوم گرا بود، هیچ گاه به قتل هرمزان ایرانی توسط عبیدالله بن عمر اعتراض نمی‌کرد.

بررسی زندگی امام علی علیه السلام نشان می‌دهد آن حضرت، در برخورد با قوم ایرانی هیچ‌گونه تکبر و سوگیری نداشته است (ابن ابی‌الحدید، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۲۴۸). مواردی نیز در تاریخ نقل شده که امام علی علیه السلام به منظور رفع مشکلات ایرانیان به آنان کمک کرده است (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۵۳). در یک مورد آن حضرت از کارگزار خویش می‌خواهد جهت احیا نهری که ایرانیان برای کشاورزی به آن نیاز داشتند، به آنان کمک کند. حضرت این امر را سبب آبادسازی آن جا و مانع کوچ کردن اهل ذمه عنوان کرده است (یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰۳).

همچنین آن حضرت، حتی در مواردی از قوم ایرانی قدردانی کرده و آنان را به دلیل حمایت از اسلام، مورد تشویق قرار داده (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۳ و ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۸) و در مواردی از اسیران ایرانی حمایت کرده است

(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۰۷ - ۲۰۸). در همین زمینه روایتی ذکر شده که حمایت امام علی (علیه السلام) را از ایرانیان و عنایت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به ایشان نشان می دهد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۴۹۸ - ۴۹۹). صاحب الغارات پس از بیان این مطلب، به نقل از مغیره بن شعبه می گوید: «علی (علیه السلام) نسبت به خلیفه دوم، علاقه و لطف بیشتری به موالی [ایرانیان] داشت» (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۴۹۹).

آن حضرت در حدیثی، آزار رسانی به اهل ذمه را، همانند آزار رسانی به خویش دانسته است (ابن ابی الحدید، [بی تا]، ج ۱۷، ص ۱۴۷) و در نامه ای به مالک اشتر، از وی می خواهد حقوق اقلیت های دینی را رعایت و به آنان خدمت و محبت کند (نهج البلاغه، [بی تا]، نامه ۵۳، ص ۴۲۸). امام علی (علیه السلام) با توجه به ذمی بودن ایرانیان، معتقد بود از آنان (به جز کشاورزان که خراج می دادند) فقط باید جزیه گرفته شود. مقدار جزیه به قدری کم بود که برخی از یاران امام علی (علیه السلام) به آن حضرت اعتراض کردند که چرا آن حضرت، ایرانیان را در زمره اهل ذمه قرار داده؛ در حالی که نه کتابی دارند و نه پیامبری به سوی آنان اعزام شده است. آن حضرت - همانند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) - در پاسخ به این سخن فرمود: «خداوند بر آنان کتابی نازل کرده و برای آنان پیامبری فرستاده است» و سپس آن حضرت توضیح داد که پادشاهان فاسدِ آنان، دینشان را تحریف کرده اند (خوئی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۸۰). در جمع آوری خراج نیز حضرت علی (علیه السلام) اصرار داشت که بر احدی از مسلمانان یا اهل ذمه ظلمی نشده باشد (ابویوسف، ۱۳۹۹ق، ص ۱۲۸؛ بلاذری، ۱۹۸۸، ص ۲۷۱ و صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۸). حضرت در نامه ای به حذیفه بن یمان، کارگزار مدائن که ساکنان آن ایرانی بودند، وی را از هرگونه تغییر در مقدار خراج برحذر می دارد (ذاکری، ۱۳۹۳، ص ۹۳ و همان، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵۰). بنابراین بررسی سیره امام علی (علیه السلام) نشان می دهد آن حضرت همه سعی و تلاش خویش را در زمینه رعایت عدالت در مورد ایرانیان به کار بسته است.





در برخی از نوشته‌های ضد اسلامی چنین اشاره شده است: علی به دلیل ضدیت با ایرانیان و نیز به خاطر قوم‌گرایی، در جریان فتوحات، به عمر مشورت داده و وی را به حمله به ایران تشویق کرده است. ضدیت علی با ایرانیان سبب شده وی پس از شکست ایرانیان و پیروزی اعراب، به مردم کوفه این گونه بگوید: «ای مردم کوفه! شما شوکت عجمان [ایرانیان] را بردید».

بر اساس آنچه گفته شد، امام علی (علیه السلام) فردی قوم‌گرا و ضدایرانی نبوده؛ اما سوالی که در اینجا مطرح است، اینکه چرا آن حضرت به خلفا برای حمله به ایران مشورت داده و چرا به زوال شوکت ایرانیان اشاره کرده است؟

به این نکته کلی باید اشاره کرد که حضرت علی (علیه السلام) هر جا و هر زمان که حضور خویش را به نفع اسلام و مسلمانان می‌دیده، از یاری رساندن به دین خودداری نمی‌کرده است. آن حضرت، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حامیان اسلام و یکی از پایبندترین انسان‌ها به آموزه‌های اسلامی، تنها هدف خویش را حفظ و گسترش اسلام معرفی کرده و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزیده است (نهج البلاغه، [بی‌تا]، نامه ۶۲، ص ۴۵۱).

اینکه امام علی (علیه السلام) از شکسته شدن شوکت عجم سخن گفته است، به نظر می‌رسد بیشتر به نابودی شوکت شاهان ساسانی و رومی و حامیان اندک ایشان در میان مردم ناظر بوده است؛ زیرا در عبارت آن حضرت که طبری آن را نقل کرده، آمده است: «یا اهل الکوفه؛ أنتم ولیتم شوکه العجم و ملوکهم؛ شما ای کوفیان! شوکت عجمان و پادشاهان آنان را از بین بردید» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۸۷).

در بخشی از نوشته‌های نویسندگان ضد اسلامی آمده است که «علی به عمر مشورت داد که فرش بهارستان تکه تکه و میان اعراب تقسیم شود»!

در جریان نبرد اعراب مسلمان با ایرانیان در تیسفون، یکی از غنایمی که به دست اعراب افتاد، فرش بهارستان بود. وقتی خلیفه دوم، با امام علی (علیه السلام) درباره نحوه تقسیم فرش بهارستان مشورت کرد؛ امام علی (علیه السلام) - بر اساس نقلی - فرمود: «اگر اکنون آن را



بپذیری، فردا کسانی با دست‌آویز قرار دادن آن، به ناحق چیزها بگیرند» (همان، ص ۲۱ - ۲۲). بنابراین به نظر می‌رسد امام علی (علیه السلام) باقی گذاردن آن فرش را موجب فتنه و سوء استفاده آیندگان دانسته و به همین دلیل با تقسیم آن در بین مسلمانان موافق بوده است. یکی از محققان معتقد است: این فرش بدین جهت بین مسلمانان تقسیم شد که اولاً، اسلام با احتکار و راکد گذاشتن سرمایه‌های هنگفت و تجملات بی‌حساب مخالف است؛ ثانیاً، در آن زمان، جامعه به بودجه مالی نیاز شدیدی داشته و بیشتر مردم از حداقل‌های زندگی هم بی‌بهره بودند. بنابراین عدالت اسلامی اقتضا می‌کرد این کار انجام شود (الهامی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰).

در برخی از نوشته‌ها آمده است: «علی با پذیرش غنایم و هدیه گرفتن دختران ایرانی به عنوان کنیز - مثل شهربانو دختر یزدگرد - بر رفتار خلفا صحه گذاشته است. لذا اینکه برخی توجیه می‌کنند حمله تازیان به ایران در زمان عمر صورت گرفته و به علی ربطی ندارد، حرف نادرستی است. نیز اینکه می‌گویند امام علی ۲۵ سال سکوت کرده، حرف نادرستی است».

روایاتی که به اسارت برخی از شاهزادگان ایرانی اشاره دارند، با ابهاماتی همراه هستند (رک: شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۹ - ۲۹)؛ اما بررسی این روایات نشان می‌دهد امام علی (علیه السلام) از اسیران ایرانی حمایت کرده است. بر اساس روایتی از کلینی، وقتی شهربانو، دختر یزدگرد را به مدینه آوردند، عمر چون تصور کرد شهربانو به وی دشنام داده است، خواستار قتل او شد؛ اما امام علی (علیه السلام) به او فرمود: تو حق این کار را نداری! او را رها کن تا یکی از مسلمانان را به شوهری انتخاب کند و او نیز امام حسین (علیه السلام) را به همسری برگزید (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۶۷). بر اساس این روایت که تنها در مورد اسارت شهربانو است، امام علی (علیه السلام) از قتل وی جلوگیری کرده و آزادی او را در انتخاب همسر خواستار شده است. بر اساس روایت دیگری نیز امام علی (علیه السلام) معتقد بود دختران ایرانی اسیر شده را باید در انتخاب همسر خویش آزاد گذاشت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۸).



در برخی از نوشته‌ها به نقل از طبری آمده است: «علی از فتح ایران و کشتار ایرانیان به دست سرداران خون‌خوار تازی خرسند بوده؛ چون علی بن ابیطالب می‌گوید: وقتی خبر فتح خراسان به عمر رسید، گفت: خوش داشتم که میان ما و آنها دریایی از آتش بود. گفتم: چرا از فتح آنها آزاده‌ای؟! که اینک وقت خرسندی است».

بر اساس نقل ابن اعثم، هر چند امام علی (علیه السلام) وصف برخی از شهرهای خراسان را برای عمر بیان کرد؛ نهایتاً به وی گفت: بهتر است خراسان را ترک گویی و روی به ولایت دیگر آری (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۲۱). اما در روایت طبری آمده است: علی بن ابی طالب می‌گوید: «وقتی خبر فتح خراسان به عمر رسید، گفت: خوش داشتم میان ما و آنها دریایی از آتش بود! گفتم: چرا از فتح آنها آزاده‌ای؟! اینک وقت خرسندی است» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۷۹). به راستی از کجای این روایت استفاده می‌شود که علی از فتح ایران و کشتار ایرانیان خرسند بوده است؟ به فرض که بگوییم امام علی (علیه السلام) از فتح خراسان خرسند بوده؛ آیا این نکته بدان معناست که آن حضرت از کشتار ایرانیان توسط اعراب راضی بوده در حالی که فتح ایران، عموماً با صلح و با کمترین خون‌ریزی همراه بوده است؟ (رک: صفری، ۱۳۷۹ ص ۵۶).

در برخی از نوشته‌ها آمده است: علی بعد از به خلافت رسیدنش شیوه قتل و غارت تازیان زیر فرمانش را در ایران تغییر نداد. براساس اسناد تاریخی، علی بعد از به رسیدن به خلافت، بارها دستور قتل عام مردم بیگناه ایران را صادر کرده است. این دستورها به دنبال شورش‌های پیاپی مردم در شهرهای مختلف بوده است که به هیچ‌وجه امکان توجیه این کشتارها نیست. مواردی که چنین کشتارهایی صورت گرفته، عبارتند از: ۱. مأموریت ربیع بن خثیم؛ ۲. مأموریت زیاد بن ابیه برای سرکوب شورش کرمان و فارس؛ ۳. مأموریت عبدالله بن عباس برای سرکوبی شورش مردم استخر؛ ۴. مأموریت جعد بن هبیره برای سرکوب شورش مردم خراسان؛ ۵. مأموریت حارث بن مره به خراسان؛ ۶. حمله مصقله بن هبیره شیبانی؛ ۷. مأموریت اشعث بن قیس برای سرکوب شورش آذربایجان.



چگونه است که علی، سردارانی مانند اشعث بن قیس، قرظ بن کعب انصاری و یا زیاد بن ابیه که گذشته‌ای خون‌آشام در برخورد با ایرانیان داشته‌اند، به فرماندهی سپاهش در برخورد با ایرانیان انتخاب می‌کند؟ با این حال، آیا می‌توان گفت او دوست‌دار ایرانیان است؟ نویسنده مذکور معتقد است ارسال ربیع بن خثیم (خواجه ربیع) با هدف قتل و خون‌ریزی بوده؛ اما بر اساس روایات تاریخی، ربیع بن خثیم با هدف مرزبانی به ری و قزوین اعزام شده (منقری، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۱۵) و درباره قتل و کشتار ایرانیان توسط وی در منابع هیچ نکته‌ای نیامده است. ضمن اینکه در منابع ربیع بن خثیم به عنوان شخصی یاد شده که در عبادت افراط می‌کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۲۱۹ و مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۶۸، ص ۲۸۴). بنابراین به نظر می‌رسد روحیه عبادت‌گرایی افراطی، اجازه هیچ کار دیگری را به او نداده باشد. لذا نسبت قتل و کشتار درباره وی بی‌مورد و بی‌سند است.

درباره مأموریت زیاد بن ابیه نیز به فارس باید توجه شود که طبری ذیل حوادث سال ۳۹ هجری به روایتی اشاره کرده که بر اساس آن، زیاد بن ابیه، به عنوان فرستاده امام علی (ع) به فارس و کرمان، موفق شده با زیرکی و بدون جنگ و خون‌ریزی، مردم این مناطق را - که از پرداخت خراج خودداری کرده بودند - به زیر فرمان آورد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۳۷). در روایت سایر نویسندگان نیز اشاره شده که زیاد بن ابیه بدون هیچ جنگی، موفق شد فارس و کرمان را آرام سازد (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۶۳؛ رک: ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۳۲۰ و ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۱-۳۸۲).

به نظر می‌رسد این نویسنده با بیان تیتراژ «ارسال زیاد بن ابیه برای شورش کرمان و فارس» با هوچی‌گری در صدد القای این نکته بوده که علی (ع) به منظور سرکوب مردم بی‌دفاع ایران، از چه افراد بدنام و خون‌ریزی‌بهره‌برده است. این، در حالی است که انحراف زیاد از سیره امام علی (ع)، پس از شهادت آن حضرت بوده است. تا قبل از شهادت امام علی (ع)، زیاد بن ابیه شخصیت منفی‌ای نبوده است. تنها نکته‌ای که باید به آن اشاره شود، این است که زیاد بن ابیه در دریافت خراج سخت‌گیری کرد و این امر سبب شد امام او را از این روش نهی کند (نهج البلاغه، [بی‌تا]، حکمت ۴۷۶، ص ۵۵۹).



در بخشی از نوشته‌های مقالات نویسندگان مغرض، با استناد به فارسنامه ابن بلخی و فتوح البلدان بلاذری، به اعزام عبدالله بن عباس به استخر، از سوی امام علی (علیه السلام) اشاره شده و ادعا گردیده است: «عبدالله بن عباس خلائقی بی اندازه بکشت»!

در پاسخ به این ادعا باید گفت، در فتوح البلدان بلاذری از قتل عام اهالی استخر هیچ ذکری نیست (بلاذری، ۱۹۹۸ م، ص ۳۷۸). فارسنامه ابن بلخی هم که در اوایل قرن ششم نوشته شده، نمی‌تواند درباره فتوحات منبع قابل اعتمادی باشد. این کتاب (به فرض که چنین مطلبی در آن باشد) مطلبی را نقل کرده که هیچ یک از منابع پیش از او که از قرن سوم تا ششم، توسط مورخان اسلامی نوشته شده‌اند؛ چنین مطلبی ندارند؛ ضمن اینکه بیشتر منابع تاریخی، سرکوب شورش استخر را به دوره عثمان - نه در دوره امام علی (علیه السلام) - مربوط می‌دانند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۶۶ و ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۶۳).

بنابراین این شورش به دوره امام علی (علیه السلام) مربوط نبوده است. اما چرا ابن بلخی از عبدالله بن عباس نام برده، این احتمال وجود دارد که ابن بلخی، عبدالله بن عاص را با عبدالله بن عباس اشتباه گرفته باشد؛ چرا که فرمانده نیروهای سرکوب کننده شورش استخر در زمان عثمان، عبدالله بن عاص بوده است.

درباره مأموریت جعده بن هبیره هم باید گفت هر چند جعده بن هبیره از سوی امام علی (علیه السلام) به خراسان اعزام شده است؛ در هیچ منبعی اشاره نشده که در خراسان کسانی را به قتل رسانده باشد (رک: بلاذری، ۱۹۹۸ م، ص ۳۹۵؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۶۴ و خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۲۰). درباره حارث بن مره نیز هر چند ادعا شده که او به فرمان علی، به آن حدود (منظور خراسان) لشکر کشید و برده‌های بسیاری گرفت؛ در منابع متقدم از قتل و یا اسارت سخنی نیست (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۲۱). در روایت فتوح البلدان بلاذری هم، از قتل و کشتار سخنی نیست و صرفاً به برده‌گیری حارث بن مره اشاره شده است (بلاذری، ۱۹۹۸ م، ص ۴۱۷). به فرض که این

روایت درست باشد، چه بسا اقدام حارث بن مره در مورد اسارت آنان، اقدامی خودسرانه و برخلاف خواست امام علی (علیه السلام) بوده است. نکته‌ای که سبب تردید در روایت فتوح البلدان می‌شود، این است که بسیاری از منابع، از قتل حارث بن مره در دوره امام علی (علیه السلام) به دست خوارج خبر داده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۰۵؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸۲ و دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

این نویسندگان درباره حمله مصقله بن هبیره شیبانی، می‌نویسند: «در کمال شگفت‌زدگی می‌خوانیم که چگونه علی به قومی حمله می‌کند و زنان و فرزندان آنان را به بندگی برای مسلمانان اسیر می‌کند و سپس آنها را به قیمت صد هزار درهم به مصقله می‌فروشد که او هم آنها را پس از خرید آزاد می‌کند؛ ولی مصقله بیش از سی هزار درهم آن را نمی‌تواند بپردازد و به پرداخت مابقی آن قادر نیست و از این رو و از ترس علی، پا به فرار می‌گذارد و پیش معاویه امان می‌طلبد. علی ایرانی دوست ماموران خود را به بصره می‌فرستد و خانه او را خراب می‌کند و حتی از خواهر مصقله باقیمانده پول را طلب می‌کند. (بلاذری، ۱۹۹۸م، ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

مقایسه روایات منابع تاریخی که روی هم رفته زوایای بحث را روشن می‌کنند با این نوشته؛ نشان می‌دهد، بین آن چه در منابع تاریخی آمده، با آنچه در اینجا ادعا شده، تفاوت است. در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت بررسی روایات مربوط به قیام خربت بن راشد در منابع مختلف، از جمله تاریخ یعقوبی (یعقوبی [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۹۴)، الغارات (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۳۵۴ - ۳۷۰)، الفتوح (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۴۳) و سایر منابع (رک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۲۷ - ۱۲۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۰۷ و بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۷)؛ نشان می‌دهد خربت بن راشد که در زمره خوارج بوده، پس از جدایی از امام علی (علیه السلام)، به سمت مناطق داخلی ایران رفته و در مسیر خویش، به قتل و خون‌ریزی و غارت دست زده؛ سپس عده‌ای از مسیحیان مسلمان شده را فریب داده و آنان را با خود همراه ساخته، و خواستار مقابله با امام علی (علیه السلام) شده است. کاری که





حضرت کرد، این بود که شخصی را به سوی آنان فرستاد و از او خواست قیام خربت را سرکوب کند. در عین حال، به او فرمان داد از حامیان خربت بخواهد از وی جدا شوند که در این صورت، جان و مالشان در امان است. فرمانده اعزامی حضرت موفق شد خربت را شکست دهد. به این ترتیب، کسانی که با خربت همکاری کرده بودند، کشته یا اسیر شده‌اند. گروهی از اسیران که مرتد شده بودند و از ارتداد خویش دست بر نداشته‌اند، به قتل رسیده‌اند. زنان آنان نیز که اسیر شده‌اند، توسط یکی از فرمانداران حضرت که متعهد شده مالی را به بیت المال مسلمین پرداخت کند، آزاد شده‌اند. و از آن‌جا که حضرت علی علیه السلام این آزادسازی اسرا را امری جوانمردانه می‌دانسته، آن را امضا کرده است؛ ولی فرماندار خویش را به دلیل عدم پایبندی به تعهدش و فرارش به سوی معاویه، مورد سرزنش قرار داده است. سوالی که مطرح است، این است که امام علی علیه السلام می‌بایست چه رفتاری با او و حامیانش انجام دهد؟ آیا آنان را رها کند تا به هر کاری می‌خواهند، دست بزنند و هر جنایتی را که دوست داشتند، مرتکب شوند؟! آیا امام علی علیه السلام وظیفه نداشته امنیت مناطق مختلف قلمرو اسلامی را تامین کند؟

دربارهٔ مأموریت اشعث بن قیس برای سرکوب شورش آذربایجان نیز، باید گفت، در منابع، از شورش آذربایجان هیچ ذکری نشده که امام علی علیه السلام بخواهد به منظور سرکوب آن، اشعث بن قیس را گسیل کند. منطقه آذربایجان، پیش از آنکه امام علی علیه السلام به خلافت برسد، فتح شده و اشعث بن قیس از طرف عثمان استاندار این منطقه بود.

دربارهٔ انتخاب افراد بدنام و بد سابقه‌ای چون اشعث بن قیس، قرظ بن کعب انصاری و زیاد بن ابیه به فرماندهی سپاه هم باید گفت: اولاً، حضرت علی علیه السلام کارگزاران متعددی داشته است که قریب به اتفاق آنها شخصیت‌های بسیار شایسته و لایقی بوده‌اند؛ ثانیاً، افرادی چون زیاد بن ابیه و اشعث بن قیس دارای سوء سابقه‌ای نبوده‌اند. این افراد تا زمانی که از صلاحیت فرماندهی و کارگزاری برخوردار بوده‌اند، حضرت علی علیه السلام از آنها به عنوان



والی و کارگزار استفاده کرده است. در خصوص زیاد بن ابیه، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد؛ وی تا زمان حیات امام علی علیه السلام با معاویه دشمن بود؛ اما بعد از شهادت حضرت، معاویه او را فریب داد (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۱۹). اشعث بن قیس نیز که ابتدا از طرف عثمان والی آذربایجان شده بود، در ابتدای دوره امام علی علیه السلام مطیع آن حضرت بود (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۷۶). در جنگ صفین هم وقتی لشکر معاویه آب را بر یاران علی علیه السلام بست، همین اشعث بود که با کمک یارانش موفق شد معاویه را شکست دهد و راه آب را باز کند. اما قرطه بن کعب انصاری نیز تا به آخر جزء یاران امام علی علیه السلام بود؛ به گونه ای که آن حضرت پس از درگذشت قرطه بر او نماز خوانده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۴۶۴).

ادعای دشمنی سایر امامان علیهم السلام با ایرانیان

نویسندگان مغرض از دشمنی امام حسین علیه السلام و سایر امامان شیعه علیهم السلام با ایرانیان سخن گفته اند. به عنوان نمونه، درباره دشمنی امام حسین علیه السلام با ایرانیان به نقل از «سفینه البحار» آمده است: «پایداری مردم ری در برابر تازیان به اندازه ای برای سران عرب گران آمد که امام حسین، پیشوای سوم شیعیان، در نامه ای به فرماندار ری نوشت: ما از تبار قریش هستیم و هواخواهان ما عرب و دشمنان ما ایرانی ها هستند. روشن است که هر عربی از هر ایرانی بهتر و هر ایرانی از دشمنان ما هم بدتر است. ایرانی ها را باید دستگیر کرد و به مدینه آورد و زنان شان را به فروش رساند و مردانشان را به بردگی و غلامی اعراب گماشت».

روایتی که مورد استناد قرار گرفته، از پایداری ایرانیان در برابر تازیان سخن گفته که سخنی بیهوده و غیر منطبق با داده های تاریخی است؛ ضمن اینکه جاعل این روایت، بخشی هایی از چند حدیث از امام صادق علیه السلام (ابی عبدالله) را جدا کرده و به هم چسبانده و این حدیث را جعل کرده است و شگفت اینکه گمان کرده این حدیث از امام حسین علیه السلام است!



یکی از معیارهای مهم در خصوص اعتبار و عدم اعتبار احادیث، عرضه آنها بر قرآن کریم می‌باشد؛ همان‌گونه که در احادیث آمده است: «اگر روایتی مخالف قرآن باشد، نباید پذیرفته شود» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۴۹؛ یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۷۴ و برقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۱). بنابراین طبق این معیار، روایتی که به تصور این نویسندگان، از امام حسین (علیه السلام) نقل شده است، به فرض هم که بپذیریم از آن حضرت نقل شده، چون مخالف قرآن است (رک: حجرات: ۱۳)؛ مورد پذیرش نیست.

نکته دیگری که باید بدان توجه شود، این است که امام حسین (علیه السلام) در سال چهارم هجری متولد شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۵۲ و ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹۲) و ری در سال ۱۸ هجری (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۹۷۰) و حداکثر در سال ۲۴ هجری (یعقوبی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۶) فتح شده است؛ یعنی امام حسین (علیه السلام) در آن زمان، بین ۱۴ تا ۱۹ ساله بوده است. بنابراین آن حضرت در این زمان در سنین نوجوانی و جوانی بوده و خلافت نیز در آن سال‌ها به دست عمر یا عثمان بوده و لذا این سوال مطرح می‌شود که امام حسین (علیه السلام) در این زمان با چه عنوانی به فرماندار ری نامه بنویسد؟ علاوه بر این، ساختار حدیث و لحن آن به گونه‌ای است که گویا حکومت به دست امام حسین (علیه السلام) بوده و آن حضرت این گونه نامه نوشته است؛ در حالی که حکومت هیچ‌گاه به دست آن حضرت نبوده است.

مطلب بعد در خصوص این حدیث، آن است که مرحوم شیخ عباس قمی، در سفینه البحار این حدیث و چند حدیث دیگر را در کنار هم برای بیان فضیلت‌های عجم و خدمات آنها به اسلام آورده، نه مذمت آنها (رک: نمازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۰۷ و صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۴۰۳)؛ اما نویسنده با ارائه ترجمه‌ای تحریف شده و ناقص از این روایات، معنای آنها را به کلی دگرگون کرده است.

همچنین اینکه ادعا شده سایر امامان (علیهم السلام) نیز با ایرانیان ضدیت داشته‌اند، صرفاً ادعایی بدون دلیل است. بررسی روایات امامان (علیهم السلام) درباره ایرانیان نشان می‌دهد این ادعا صرفاً از



روی تعصب و دشمنی بیان شده است. امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) در احادیثی، مصداق کسانی را که در صورت روی گردانی اعراب از اسلام، به این دین روی می‌آورند؛ موالی (ایرانیان) دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۶۴ و مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۲، ص ۵۲ و ج ۶۴، ص ۱۶۸) و سایر امامان در روایاتی از ایرانیان قدردانی کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۰؛ صدوق، ۱۴۰۳، ق، ص ۱۵۸؛ قمی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۳ و بروجردی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۲۱). توجه اهل‌بیت (علیهم السلام) به موالی و تلاش در فراهم ساختن زمینه‌های آزادی و عزت آنها، می‌توانست زمینه تمایل آنان را به اهل‌بیت بیشتر سازد (جعفریان، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

نتیجه‌گیری

واکاوی ایرادهای نویسندگانی که علیه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصومین (علیهم السلام) سخن گفته‌اند، نشان می‌دهد آنان از سر دشمنی با اسلام، با کج‌فهمی و یا برداشت نادرست از برخی از داده‌های تاریخی و روایات، تلاش کرده‌اند چهره‌ای خشن، بی‌رحم و غیر انسانی از اسلام و پیشوایان دین به مخاطبان خویش عرضه کنند. بررسی گفتار و رفتار و به تعبیری سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصومین (علیهم السلام) نشان می‌دهد آنان بر خلاف تصور و ادعای نویسندگان ضد اسلام، با ایرانیان هیچ دشمنی و خصومتی نداشته و هیچ‌گاه علیه ایرانیان سخنی بر زبان نیاورده و علیه آنان اقدامی انجام نکرده‌اند. پیشوایان دینی، به عنوان انسان‌هایی شایسته و برگزیده، همواره تلاش کرده‌اند در سیره خویش عدالت را نسبت به همگان رعایت کنند. از دیدگاه آنان، عرب و عجم یکسان بوده و ملاک برتری افراد در نظر آنان، صرفاً تقوا و پرهیزکاری بوده است. ضمن اینکه آن بزرگواران در موارد متعددی از قوم ایرانی تجلیل و ایمان و فداکاری‌های آنان را ستایش کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- [۱] به‌منظور اطلاعات بیشتر درباره منزلت ایرانیان در نزد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (رک: احمدی میانجی، [بی‌تا]، ص ۸ و ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۲۶).



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. **نهج البلاغه** (صبحی الصالح)، قم: دارالهجره، [بی تا].
۲. آ. ای. کولسینیکف، **ایران در آستانه یورش تازیان**، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران: آگاه، ۱۳۷۵.
۳. ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیه، [بی تا].
۴. ابن ابی شیبہ، **المصنف**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن اثیر، عزالدین، **الکامل**، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵.
۶. ابن اثیر جزری، **النهایه فی غریب الحدیث**، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۷. ابن اعثم کوفی، **الفتوح**، بیروت: دارالاضواء ۱۴۱۱ق.
۸. ابن جوزی، أبوالفرج عبدالرحمن، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۹. ابن سعد، محمد، **الطبقات الکبری**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۰. ابن شهر آشوب، **المناقب**، قم: علامه، ۱۳۷۹.
۱۱. ابن عبد البر، **الاستیعاب فی معرفه الأصحاب**، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.
۱۲. ابن کثیر، **البدایه و النهایه**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۳. ابن مسکویه، **تجارب الامم**، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۷۹.
۱۴. ابن هشام، ابو محمد عبد الملک، **السیره النبویه**، بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].
۱۵. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، **الخراج**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۹ق.
۱۶. احمدی میانجی، **مقاله ای پیرامون موقعیت ایرانیان در احادیث پیامبر ﷺ**، نشریه نور علم، شماره ۱۸، [بی تا].
۱۷. اصبهانی، حافظ، **ذکر اخبار اصبهان**، لیدن، [بی تا]، ۱۹۳۴م.



۱۸. الهامی، داود، *ایران و اسلام*، قم: کانون نشر حدید، ۱۳۵۸.
۱۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیه، [بی‌تا].
۲۰. بروجردی، سید حسین، *جامع احادیث الشیعه*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۲. _____، *فتوح البلدان*، بیروت: دارو مكتبة الهلال، ۱۹۸۸م.
۲۳. بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۲۴. پیرنیا، حسن، *تاریخ ایران باستان*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
۲۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد، *غررالحکم*، ترجمه محمدعلی انصاری، چاپ هشتم، تهران: بی‌نا، [بی‌تا].
۲۶. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۷. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، [بی‌جا]: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۸. خلیفه بن خیاط، *تاریخ خلیفه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۹. خوئی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعة*، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵.
۳۰. دینوری، ابن قتیبه، *الإمامة والسیاسة*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
۳۱. دینوری، ابوحنیفه، *الأخبار الطوال*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۳۲. ذاکری، علی اکبر، *امام علی (علیه السلام) و ایرانیان*، قم: چلچراغ، ۱۳۹۳.
۳۳. _____، *سیمای کارگزاران علی بن ابیطالب (علیه السلام)*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۳۴. سامانی، *مناسبات اهل بیت (علیهم السلام) با ایرانیان*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۵. شهیدی، *زندگانی علی بن الحسین (علیه السلام)*، چاپ دهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *امالی*، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۳۷. _____، *معانی الاخبار*، چاپ هشتم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.



۳۸. صفری فروشانی، نعمت الله، مقاله «درآمدی بر صلح نامه‌های مسلمانان با ایرانیان در آغاز فتح ایران»، مجله تاریخ اسلام، شماره ۲، ۱۳۷۹.
۳۹. صفدی، صلاح‌الدین، *الوافی بالوفیات*، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۴۰. طبری، محمدبن جریر، *تاریخ طبری*، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷.
۴۱. طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۲. طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۴۳. فرای، ریچارد نلسون فرای، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴۴. قمی، حسن‌بن محمدبن حسن، *تاریخ قم*، ترجمه حسن‌بن علی‌بن عبدالملک قمی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۵.
۴۵. کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم، تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
۴۶. کلینی، محمدبن یعقوب، *کافی*، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۷. متقی هندی، *کنز العمال*، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
۴۸. مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳.
۴۹. مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام*، چاپ دوم، قم: امام علی‌بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۷.
۵۱. _____، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۲. منقری، نصر بن مزاحم، *وقعه صفین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۳. موسوی، سیدرضا، *گرایش ایرانیان به اسلام محمدی، مجموعه مقالات تعامل اسلام و ایران در گستره تاریخ*، به اهتمام هادی وکیلی، قم: معارف، ۱۳۸۶.
۵۴. نمازی، شیخ علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۵. نیشابوری، مسلم‌بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۵۶. یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا].

نواندیشی دینی و نظریه ولایت فقیه

ابوالحسن بکتاش*

چکیده

نگاه امام خمینی (ره) به دین اسلام، نگاهی جامع و پویا است. همین نگاه که متضمن توجه به اقتضائات زمانه است، نگاهی است نواندیشانه که ضرورت طرح و اعمال «ولایت فقیه» را در حوزه حکومت ایجاب کرده است. طرح و اعمال ولایت فقیه در سطح حکومت، به نگرشی نواندیشانه در آموزه‌های دین نیازمند است. موضوع ولایت فقیه در تفکر شیعه، موضوع بدیع و یا شاذی نیست و اصل ولایت فقیه، فارغ از حدود و اختیارات آن، در واقع در میان علمای شیعه و در ادوار گوناگون فقه شیعه همواره مطرح بوده است؛ لکن نظریه امام خمینی در خصوص ولایت فقیه، با وجود اینکه دارای مبنای قوی، مستدل و نیز از پیشینه فقهی برخوردار است؛ حاصل نگاهی نواندیشانه به دین و آموزه‌های آن و در پاسخ به اقتضائات هر عصر می‌باشد.

کلیدواژگان: نواندیشی دینی، نوگرایی دینی، امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، اقتضائات عصر.

*. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی؛ Yasaheberman@yahoo.com

مقدمه

رابطه دین با عصر و زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، با اقتضائاتی که زمانه دارد؛ همواره یکی از موضوعات و دغدغه‌هایی است که اندیشمندان مسلمان و اندیشه‌ورزان دین‌باور، به راحتی نمی‌توانند از آن گذر کنند. اینکه دین برای اقتضائات و نیازهای این زمان چه پاسخی دارد و اساساً از دین در این باره چه انتظاری باید داشت؛ از دل مشغولی‌هایی است که موجب تکوین جریان‌های فکری نواندیشانه در حوزه دین گردیده است. توجه به همین اقتضائات و پاسخ نواندیشانه دین‌باوران به آن، اهمیت وجود حکومت دینی و ضرورت برپایی آن، در قالب نظریه ولایت فقیه را در پی داشته است. البته برخی با مصادره عنوان نواندیشی دینی، مدعی شده‌اند که «نواندیشی دینی به لحاظ نظری، منکر هرگونه ولایت فقیه و منکر هرگونه حکومت دینی در دوران معاصر است» (کدیور، ۱۳۹۶)؛ در حالی که این ادعا از واقعیت جریان‌های نواندیشانه معاصر درباره دین، دور بوده و حقیقت آن را نمایان نمی‌کند. به هر حال، درباره نسبت دین با عصر و زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، نگرش‌ها، دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های متفاوتی وجود دارد که در این مختصر ما در صدد جریان‌شناسی این نگاه‌ها نیستیم؛ لکن برای بررسی دقیق موضوع، ضرورت دارد شناختی اجمالی از مفاهیمی چون ولایت فقیه و نواندیشی دینی داشته باشیم؛ سپس با توجه به تفکیک میان دو رویکرد نوگرایی دینی و نواندیشی دینی و نیز بررسی تمایزات این دو، به موضوع رابطه نواندیشی دینی و نظریه ولایت فقیه بپردازیم.

ولایت فقیه

واژه «ولایت»، در معانی «حُبّ و دوستی»، «نُصرت و یاری»، «متابعت و پیروی» و «سرپرستی» به کار رفته است. «ولایت فقیه» به معنای سرپرستی و تدبیر جامعه، توسط فقیه عادل و باکفایت است. در عین حال، ولایت، به معنای حکومت، در مواردی به کار می‌رود که سلطه سیاسی، حکومت و اداره جامعه مقصود باشد. به عبارتی دیگر، ولایت،



یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس که در عصر غیبت، حاکم امت اسلامی (با دو وصف فقاقت وعدالت) شایسته رهبری مسلمانان می‌باشد و از این‌رو، «ولایت» به «فقیه عادل» سپرده شده است و این مسؤولیت همسوی مصالح عمومی مردم می‌باشد.

نواندیشی در دین

مقصود از نواندیشی در دین، آن است که افراد به پژوهش‌ها و نظریه‌های گذشتگان در دین، بسنده نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان، بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح‌تر، به نتایجی نو و جدید دست یابند. به عبارت دیگر، فرض کنند مسئله‌ای حل نشده، آنان مجدداً تحقیق کنند و راه حلی برای آن بیابند. در این صورت است که علم پیشرفت می‌کند و سطح معلومات بشر افزایش می‌یابد؛ افزون بر اینکه در عمل نتایج بهتری خواهد داشت. البته نو شدن به معنای آن است که اقتضائات بیرونی و واقعیت‌ها گاهی چیزی را اقتضا می‌کند و روزی دیگر، چیز دیگری را. البته همین تغییر هم باید به اصول متکی باشد. همین نگاه دوباره و نوسازی و بازسازی هم بایستی ناظر به اصول باشد و برگرفته و برخاسته از اصول اسلامی باشد (مقام معظم رهبری، ۹۰/۷/۲۴).

پس از آشنایی مختصر نسبت با این مفهوم، همان‌گونه که اشاره کردیم، برخی در صدد این هستند تا هر نوع نواندیشی در مباحث دین را مصادره کنند، از این‌رو، حکومت دینی و ولایت فقیه را نه تنها پاسخ به اقتضائات این عصر نمی‌دانند، بلکه آن را نظریه‌ای شاذ و بدون پیشینه می‌دانند، این در حالی است که هر نواندیشی و پاسخ به اقتضائات این عصر، لزوماً واکنش نسبت به مدرنیته غرب و یا متأثر از آن نیست و اصل ولایت فقیه با وجود برخورداری از پیشینه در دیدگاه‌های علمای شیعه، در واقع طرح آن در قالب نظریه و اعمال آن در سطح اداره حکومت، آن هم با وجود تغییرات امروزی در ساخت و گستره و شیوه‌های حکومت داری، پاسخی به اقتضائات عصر و نیز مستلزم اجتهاد و بازسازی فقه کلان برای نیازهای امروز می‌باشد.





از یک سو می‌توان گفت این نظریه برای پاسخ به اقتضائات عصر، به بازخوانی ظرفیت‌های دینی روی آورده و با وجود تغییر و پیچیدگی‌هایی که امروزه در ساخت حکومت و سازوکارهای آن صورت گرفته است؛ اعمال اصل ولایت و نیابت فقها را تا سطح اداره حکومت، ساری و جاری کرده است که در این باره دیگران توفیقی نداشته‌اند و در نظریات پیشینیان این گونه دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، باید گفت این نظریه به‌رغم تمام تغییر و تحولات امروزی به ظرفیت‌های دینی اتکا کرده و درصدد دینی کردن عصر می‌باشد؛ در حالی که جریان‌های روشنفکری، حتی روشنفکر دینی و یا نوگرایی دینی در واکنش به مدرنیته غرب، همواره تلاش می‌کنند دین را با عصر تطبیق داده، اقتضائات عصر را بر دین تحمیل و بار کنند. بنابراین پاسخ نواندیشانه امام خمینی رحمه‌الله به اقتضائات عصر و زمانه، باوجود پیشینه داشتن اصل ولایت فقیه در دیدگاه‌های علمای شیعه، با رویکرد جریان‌های مدعی روشنفکری و یا نوگرایی دینی تفاوت اساسی دارد. گاهی اوقات در خصوص ولایت فقیه و نواندیشه ورزی درباره آن و نیز از تفاوت آن با پاسخی که جریان‌های مدعی روشنفکری دینی و یا نوگرایی دینی داده‌اند؛ غفلت می‌شود؛ در حالی که این تمایز در نواندیشی به دلیل وجود تفاوت خاستگاه و مشرب‌های فکری و نیز پاسخی که به اقتضائات زمانه داده می‌شود، قابل انکار نیست. با این حال، ضرورت دارد به این تمایزها بیشتر بپردازیم.

تمایز نواندیشی دینی از نوگرایی دینی

چرایی تمایز این دو رویکرد، در واقع به دلیل ضرورت ضابطه‌مند بودن در بازاندیشی و نواندیشی در دین بر می‌گردد. همین نکته موجب تفکیک دو جریان فکری نیز در این باره می‌شود. برای شناخت ضابطه‌ها و فهم این تمایزها مناسب است به چند نکته توجه کنیم:

۱. به طور مسلم دین اسلام دارای چهار ویژگی بنیادین چون «حقانیت»، «جامعیت»، «جهان شمولی» و «ابدی» بودن است. در همین راستا باید گفت اسلام دینی جامع و



جاودانه است. اگر ما اسلام را به عنوان دینی جامع و جاودانه، دین زندگی و حیات شناخته ایم (که اساساً به اعتقاد ما، اصالت اسلام در گرو همین وصف است و در آموزه های دین اسلام بیش از هر چیزی به این وصف توصیف و از لوازم «خاتمیت» شمرده شده است)؛ آن گاه این دین بایستی همراه با حیات بشری، پاسخگوی نیازها و گشاینده رازهای انسان ها باشد. طبیعتاً این پاسخگویی باید متناسب با اقتضائات عصری انجام پذیرد. البته بدون تردید دین، به اقتضائات و ضرورت های عصری پاسخ های مناسبی دارد.

این اصل که «باید متناسب با نیازها و پرسش های عصری به پاسخیابی از متن دین پرداخت و خود را از حصار فهم ظاهری و پدیداری خارج ساخت»؛ جوهر نواندیشی دینی است (حسینی قائم مقامی، ۱۳۸۲، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۱۲۷ - ۱۴۲)؛ چرا که هر نواندیشی و نگرشی نو نسبت به دین، ضرورتاً به معنای دگراندیشی نیست، بلکه اساساً خاستگاه «نواندیشی دینی» تفکر اجتهادی شیعه است که دستاورد آموزه های امامان و پیشوایان آن می باشد.

تعامل عقلانی با سنت و آموزه های دینی و نیز رویکرد نقادانه نسبت به نظریات و دیدگاه های مطرح در حوزه دین، نتیجه غیر قابل انکار تفکر اجتهادی است. البته نواندیش دینی اصالت خود را از سنت ها و بازشناسی آنها می داند؛ اما این، بازگشتی خردورزانه و متفکرانه و در عین حال ضابطه مند و روش شناخت است.

در مقابل نواندیشی دینی که با این نگرش به بازشناسی و بازسازی اندیشه دینی روی آورده است؛ جریان نوگرایی دینی هم وجود دارد که بدون عنایت به چهار ویژگی اساسی اسلام به فهم ظاهری و پدیداری آن روی آورده و به تطبیق با اقتضائات عصر مدرن و نوسازی و دگرگون سازی در حوزه اندیشه ورزی دین قائل می باشد.

۲. آشنایی کامل و صحیح دین از لوازم نواندیشی دینی است؛ چرا که شخص باید نخست اسلام را به درستی شناخته باشد و با متون و منابع اصیل اسلامی، همانند قرآن، نهج البلاغه و متون روایی به گونه ای آشنایی داشته باشد که واقعاً با روش و منطق درست



از آنها بهره بگیرد و آن را با استدلال به دیگران عرضه کند؛ نه آن که افکار خود را از جای دیگر وام بگیرد و بخواهد آنها را به اسلام نسبت دهد. از این رو، آنچه اصالت جریان نواندیشی دینی را در آغاز و انجام صیانت می‌کند، وفاداری به عنصر «اجتهاد» است. اجتهاد، یعنی «فهم دین مبتنی بر روش‌ها، متدها و ضابطه‌های خاص و نیز فهم روشمند دین».

در مقابل این نظریه، «فهم آزاد و غیر ضابطه‌مند» قرار دارد که مادر همه انحرافات و کج روی‌هاست. در عین حال، نواندیش دینی معتقد است نمی‌توان مظاهر تمدن جدید را نادیده انگاشت. هنگامی که اقتضائات عصری برای صاحبان اندیشه مسئله سازی می‌کند، متفکران و اندیشمندان دین، با رویکرد درون دینی در صدد پاسخگویی به آن هستند. بنابر نگاه و رویکرد نواندیش دینی، هر گونه تحولی باید متناسب با اصول و روش شناختی خاص صورت گیرد و این نوع پاسخگویی، به گونه‌ای نیست که اقتضائات عصری بر آموزه‌های دین تحمیل و فهم و ادراک عصری بر متن دین بار شود، بلکه چنین روشی را اساساً نوسازی و یا دگرگون سازی می‌خوانند؛ یعنی همان چیزی که نوگرایی دینی آن را دنبال می‌کند.

۳. در ترابط دین و اقتضائات عصری، نکته اساسی که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که همه عناصر دین یکسره در تحول و سیلان نیست، بلکه اسلام برای احتیاجات «ثابت» انسان‌ها قوانین ثابت و برای احتیاجات «متغیر» انسان‌ها موضع متغیری را لحاظ و آن را با اصول ثابت مربوط کرده است که طبق آن اصول، در هر وضعیت جدیدی قانون فرعی خاصی به وجود می‌آید. البته دین اسلام در برابر موضوعات متغیر ساکت ننشسته و مردم و جامعه را به حال خود رها نکرده است تا هر کسی با هر نیتی درباره این متغیرها اظهار نظر کند، بلکه در اسلام طرحی نو و جامع به نام «اجتهاد» پایه‌ریزی شده است.

اسلام در برابر موضوعات متغیر، مقوله اجتهاد را به عنوان بهترین راه معرفی می‌کند و با پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین، خود را از هر کهنگی و انحطاط مبرا کرده

است. اسلام با این ساز و کار اجازه نداده است غبار زمان بر آن نشیند و گذر روزگار آن را گرفتار مرور زمان کند. به خاطر همین ویژگی، اسلام، برای هر زمانی سخنی نو و راه‌گشا به ارمغان آورده است. اجتهاد به گونه‌ای است که جهت پاسخ به اقتضائات عصر به ما دانایی، توانایی و مهارت لازم را اعطا می‌کند تا بتوانیم ثوابت را از متن متغیرات اصطیاد کنیم و پدیده‌های جاودانه و ماندگار را از دل پدیده‌های متغیر تاریخی جدا ساخته و به آنها استمرار و تداوم تاریخی بخشیم.

۴. ضرورت تفکیک میان نوگرایی و نواندیشی و پرهیز از خلط آن، بر این نکته مبتنی است که «نوگرایی دینی» ماهیت عملگرایانه و نیز تسلیم شدن در برابر وضعیت غالب و موجود در جامعه غربی دارد؛ اما ماهیت «نواندیشی دینی»، با مبانی نظری دین و مطابق آن اندیشیدن منطبق است. نواندیش دینی در عین برخورداری از اندیشه‌نو، سخت به اصول و مبانی و نیز ارزش‌های اصیل پایبند است. البته در جامعه کنونی ما، خصوصاً در آرایش‌های سیاسی، میان این دو خلط می‌شود. عنصر اصلی نواندیشیدن، تفکر و اندیشه است؛ اما نوگرایان با درکی که از واقعیت‌های زمانه دارند، در فرآیندی عینی با تحولات معاصر همراهی می‌کنند. درک این تحولات نزد آنان، گرچه همگام با زمان پیش رفته (که در این باره آنان مدعی فرزند زمان خویش هستند)، برای تولید اندیشه و تحلیل نظری تحولات توانایی لازم را ندارند؛ هر چند می‌توانند حامل و بازتولید کننده اندیشه‌های نو و تازه دیگران باشند. تا بدین جا در خصوص نوگرایان مشکلی وجود ندارد. مشکل از آن جا آغاز می‌شود که چون لازمه عملگرایی، فرصت جویی و نوعی فایده‌گرایی است؛ بیش و پیش از آن که نواندیش باشند و در عرصه فهم و اندیشه نوآوری داشته باشند، با ژست نوگرایانه امرار معاش می‌کنند و به همین دلیل، خصوصیت «نوگرایان دینی» آن است که به دلیل فقدان مبانی نظری و اندیشه‌ورزی، در معرض آسیب‌های زیادی قرار دارند. این «نوگرایان» هنگامی که درباره دین اظهار نظر می‌کنند، چون از مسائل دقیق دینی آگاهی درستی ندارند، نظریات آنها با اصول مسلم دین سازگار نیست. کسی که درباره دین سخن می‌گوید، باید با حقیقت و روح دین به خوبی آشنا باشد؛ وگرنه سخن او، گفتاری سطحی و غیر علمی است.





۵. می‌توان تفکیک بین این دو جریان را به شکل دیگری مطرح کرد: برخی از محققان جریان نواندیشی دینی را تحت گفتمان مجدد یاد کرده و آن را در مقابل گفتمان متجدد قرار داده‌اند که این گفتمان متجدد، عمدتاً شیفته و دلباخته فکر و فرهنگ مسلط و غالب غربی است؛ ولی گفتمان مجدد، در عین اینکه به ارزش‌های خودی و میراث غنی و قویم فکری و علمی بازمانده از سلف، توجه و باور دارد و عالمانه بدان وفادار است؛ به دستاوردهای فکری بشر در زمان معاصر احترام می‌گذارد و نیز به جد، در صدد تأمل و تولید و ارائه اندیشه‌های تازه و مستقل است.

این گفتمان از نوآوری نگران نیست، بلکه ویژگی‌اش نوآوری، ابداع و کوشش برای سهم‌گذاری در خزانه حکمت و معرفت بشری به خصوص در قلمرو معرفت دینی است (رشاد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹)؛ چنانکه امام خمینی رحمته‌الله می‌فرمایند: «اسلامی که بیشترین تأکید خود را بر اندیشه و فکر قرار داده است... چگونه ممکن است با تمدن و پیشرفت و نوآوری‌های مفید بشر که حاصل تجربه‌های اوست، سازگار نباشد» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۵)؟! لکن ایشان در جای دیگر می‌آورند: «ملت ایران با داشتن مکتب مرفعی چون اسلام، دلیلی ندارد که برای پیشرفت و تعالی خود، از الگوهای غربی... تقلید کند» (همان، ص ۲۴)؛ چرا که از منظر امام خمینی رحمته‌الله، اسلام در ابعاد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، نیازهای مردم را برای ترقی واقعی بر می‌آورد (همان، ص ۲۸). به هر حال، مشخصه اصلی گفتمان مجدد و یا نواندیش دینی، نقد و نوآوری در عین وفاداری مجتهدانه، ارزیابانه و نقادانه و پیش‌رونده نسبت به میراث غنی و قویم خودی و تعامل فعال با تفکر معاصر جهانی و بین‌المللی است. این گفتمان با تفکرات حضرت امام خمینی، علامه طباطبایی و استاد مرتضی مطهری از دهه بیست تکوین یافته و توسط پیروان این تفکر همچنان ادامه دارد.

استاد مرتضی مطهری همواره به‌عنوان اسلام‌شناسی آگاه، عالمی زمان‌شناس و فیلسوفی توانا، درباره مقدمات و نیز آثار ظهور این جریان نواندیش دینی چنین آورده است:



«از صد سال پیش مصلحان و انقلابیون اسلامی، پیشروان و رهبران انقلاب اسلامی، از نو کتاب الجهاد و کتاب امر به معروف و نهی از منکر را برای جامعه ما طرح کردند که شما می‌بینید در این چهل، پنجاه سال اخیر در این زمینه زیاد سخن گفته شده است. این مصلحان و رهبران انقلابی بذریعۀ این تهاجم، تعرض و شورش بر نظام‌های فاسد حاکم را در حالی که از روح اسلامی سرچشمه می‌گرفت، در روح ملت مسلمان کاشتند و همین خود یک دگرگونی روحی بنیادی در جامعه ما به وجود آورد» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۴، ص ۲۱۱). ایشان همچنین درباره تأثیرات جریان نواندیش دینی در جامعه می‌گویند:

«این گنجینه عظیم از ارزش‌های انسانی که در معارف اسلامی نهفته بود، تقریباً از سَنه بیست به بعد در ایران، به وسیله یک عده از اسلام شناس‌های خوب و واقعی وارد خودآگاهی مردم شد؛ یعنی به مردم گفته شد، اسلام دین عدالت است؛ اسلام با تبعیض‌های طبقاتی مخالف است؛ اسلام دین حریت و آزادی است. به این ترتیب، علاوه بر معنویت، آرمان‌ها و مفاهیم دیگر، نظیر برابری، آزادی خواهی و عدالت، رنگ اسلامی به خود گرفته و در ذهن مردم جایگزین شد. درست به دلیل جایگزینی این مفاهیم در ذهن توده بود که نهضت اخیر ما، نهضتی شامل و همه گیر شد...» (همان، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۶).

در همین راستا می‌توان گفت، نگاه امام خمینی (ره) و توجه به اقتضائات زمانه نسبت به دین، نگاه نواندیشانه‌ای است که ضرورت طرح و اعمال ولایت فقیه را در حوزه حکومت ایجاب کرده است، طرح و اعمال ولایت فقیه در سطح حکومت به نگرشی نواندیشانه در آموزه‌های دین نیاز داشته است که برای توضیح و تبیین آن، به شرح و تفصیل بیشتری نیاز داریم که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

تفکر نواندیشانه امام خمینی (ره) و ضرورت ولایت فقیه

موضوع ولایت فقیه در تفکر شیعه، موضوعی بدیع و یا شاذ نیست. امام خمینی (ره) در این باره فرمودند: «موضوع ولایت فقیه، چیز تازه‌ای نیست که ما آورده باشیم، بلکه این مسئله از



اول مورد بحث بوده است... در هر حال، این مسئله تازگی ندارد و ما فقط موضوع را بیشتر مورد بررسی قرار دادیم و شعب حکومت را ذکر کرده در دسترس آقایان گذاشتیم تا مسئله روشن تر گردد... والا مطلب همان است که بسیاری از فقیهان فهمیده‌اند. ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و آینده در اطراف آن بحث کنند و فکر نمایند و راه به دست آوردن آن را پیدا کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲ و ۱۷۳).

بدون تردید، اصل ولایت فقیه فارغ از حدود و اختیارات آن، در میان علمای شیعه و در میان ادوار فقه شیعه، همواره مطرح بوده است و علمای شیعه در اصل ولایت داشتن فقیه و نیابت فقیه عادل از امام معصوم علیه السلام، فی الجمله اتفاق دیدگاه دارند (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۹۵ و ۱۲۸) و عده‌ای درباره آن، ادعای اجماع کرده‌اند که محقق کرکی (کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۳) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۹۶ - ۳۹۷) از جمله آنها می‌باشند.

در عین حال، امام خمینی علیه السلام در حوزه فقه، مخصوصاً فقه سیاسی و فقه اجتماعی حرکت جدیدی را آغاز کردند و با احیا و بسط و تبیین و تشریح نظریه ولایت فقیه، عملاً مؤسس فقه سیاسی اجتماعی جدیدی شدند. ایشان تحولی علمی را پی‌ریزی و عملاً نقش مؤسس را ایفا کردند. کارکرد تحولی که ایشان در نگرش فقه، مخصوصاً فقه سیاسی، اجتماعی پدید آوردند و آرایه‌ای که در حوزه اندیشه سیاسی مطرح کردند، براندازی حکومت سکولار و دیکتاتوری شاه و طرد مارکسیسم سیاسی و همچنین ارائه نظریه مردمسالاری دینی بود (رشاد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲). امام خمینی علیه السلام با توجه و عنایتی که به دخالت اقتضائات زمان و مکان در اجتهاد احکام دینی داشتند، دین اسلام را پاسخگوی عصر و زمانه‌ای می‌دانستند که در آن زندگی می‌کنیم. به راستی ایشان عالم دینی نواندیشی بودند که قیام ایشان در جهت تأسیس حکومت دینی در این عصر، در واقع حرکتی برخاسته از تفکر نواندیشانه اش بود. این تفکر نواندیشانه حاصل بازخوانی و بازسازی روشمند و بر اساس ضابطه‌های معینی است که طی آن، آموزه‌ها و ظرفیت‌های آن در اجتهاد مورد بازبینی قرار گرفته است.



آیت الله جوادی آملی درباره این نگاه و رویکرد امام خمینی رحمه الله چنین می‌فرمایند: «ابتکار امام خمینی در دین و فقه‌شناسی، نه مانند اخباریون بود که از روزنه زبون تحجر و ثقبه روزنه کم نور جمود و خموشی به آن می‌نگرند و نه مانند سایر اصولیون بود که از تنگنای مباحث الفاظ و اصول عملیه در آن نظر می‌نمایند و نه همتای سایر حکیمان و عارفان بود، ... بلکه دین‌شناسی او در فقه اصغر (فقه مصطلح در حوزه‌ها) و اوسط و اکبر، تابع دین‌شناسی امامان معصوم علیهم السلام بوده است که آن ذوات مقدس دین را در همه زاویای غیب و شهودش می‌شناختند و درصدد اجرای همه آن بودند و تنها راه عملی نمودن آن تأسیس حکومت اسلامی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

امام خمینی رحمه الله با درایت و روشن‌بینی ویژه‌ای که از برکت تقوا و عرفان و احکام نورانی اسلام کسب کرده بودند؛ به خوبی اسلام را می‌شناختند و دریافته بودند که دین اسلام تمام شؤون زندگی بشر را در بر گرفته است. بی‌شک فهم آموزه‌های دینی، با توجه به فراوانی داده‌های موجود از متون دینی، روش‌ها و ضابطه‌های ویژه‌ای می‌طلبد که امام خمینی رحمه الله با شناخت دقیق و جامع و روشمند مبانی و معارف مکتب اسلام، به طرح ولایت و اعمال ولایت فقیه در سطح حکومت رسیدند. یکی از این مبانی از نگاه ایشان، آن است که اسلام جامعیت دارد و همه شؤون را در بر می‌گیرد. ایشان معتقدند: اسلام برای همه چیز و برای همه زندگی‌ها برنامه دارد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۰). اسلام برنامه زندگی و برنامه حکومت دارد (همان). اسلام «مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است» (همان، ۱۳۸۴، ص ۴۷). امام خمینی رحمه الله همچنین درباره این جامعیت اسلام معتقدند: «اسلام... جامع تمام جهات مادی و معنوی و غیبی و ظاهری است؛ برای اینکه انسان دارای همه مراتب هست» (همان، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۰). قوانین همه جانبه اسلام گواه روشنی بر



حضور دین در اجتماع و اداره جامعه بشری است. امام علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام اجتماعی را می‌سازد... در این نظام حقوقی، هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است... از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری... و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح» (همان، ۱۳۷۳، ص ۲۳). جامعیت و همه جانبه بودن قوانین اسلام، آنچنان است که اگر کسی آن را بشناسد، معترف خواهد شد که از حد و مرز فکر بشر بیرون است و ممکن نیست زاینده قدرت علمی و تفکر انسان باشد (همان، ۱۳۸۸، ص ۲۶). بنابراین از نگاه امام خمینی علیه السلام، دین اسلام از جامعیت برخوردار بوده و تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان را در برمی‌گیرد و از آنجا که هدف دین، تأمین سعادت مادی و معنوی انسان است، دستیابی به این هدف، بدون ارائه برنامه‌ای دقیق و جامع در تمامی ابعاد زندگی انسان، از جمله مسائل سیاسی اجتماعی امکان ندارد. اگر راه آخرت از دنیا می‌گذرد و سعادت انسان با زندگی سیاسی - اجتماعی گره خورده است؛ خود به خود امور اجتماعی و سیاسی در قلمرو دین حق و جامع خواهد بود و همین جامعیت دین اسلام اقتضا می‌کند که به ابعاد سیاسی و اجتماعی دین نیز توجه شود؛ زیرا مسائل سیاسی اجتماعی از ابعاد مهم دین محسوب می‌گردد. از منظر ایشان: «نسبت اجتماعیات قرآن در مقابل عبادیات و آیات عبادی آن از صد به یک هم بیشتر است» (همان، ۱۳۷۳، ص ۱۱). نیز ایشان می‌فرمایند: «کتاب‌های قطوری که از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام نظامات اسلام است» (همان، ص ۶). این نگرش در کنار اعتقاد به جامعیت دین مبین اسلام، بر این نکته مبتنی است که دین اسلام و احکام متعالی آن از جاودانگی نیز برخوردار است و به زمان خاصی محدود نیست، بلکه همه برهه‌های تاریخی را در بر می‌گیرد. این امر ایجاب می‌کند که دین اسلام برای همه زمان‌ها، چه زمان حضور و چه زمان غیبت معصومین علیهم السلام تا روز قیامت برنامه داشته باشد و این، به

دلیل فطری بودن قواعد و دستورهای دین اسلام است که «جهان شمول» و «جاودانه» است. بنابراین حقانیت و جامعیت و جهان شمولی دین اسلام برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست و گذشت زمان در نقش آفرینی آن، ذره‌ای کاستی ایجاد نمی‌کند (جوان آراسته، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

نکته مهم و اساسی در این نگرش، آن است که چنین نگرشی رویکرد نواندیشانه و پویا نسبت به فقه اسلام دارد و بدین دلیل، ضرورت گذر از نگاه فردگرایانه فقه را پیش می‌کشد؛ چرا که رسیدن به نگاه جامع به دین و دستورها و آموزه‌های آن، زمانی فراهم می‌شود که فقه از نگاه فردگرایانه بیرون آید. این نگرش بر این باور استوار است که فقه می‌تواند با توجه به مقتضیات زمان، افق‌هایی قابل اعتنا در جهت تعالی جامعه بگشاید. فقه دارای چنان توانمندی و ظرفیت است که از تولید احکام صرفاً فردی بیرون آید و مهندسی اجتماع را مورد دقت و بررسی قرار دهد و در حقیقت می‌توان از فقه ارائه «نظام» را انتظار داشت و این نظام وارگی فقه ناشی از وجود عناصر هماهنگ در شریعت اسلام است؛ زیرا دین منظومه‌ای هماهنگ است که عناصر آن با هم متلائم هستند. با این نگاه، فقه مجموعه‌ای از عناصر متلائم و به یکدیگر وابسته است که با مبانی منسجم و هماهنگ، در یک جهت، حرکت می‌کند و طبعاً برای آن حرکت، دستورهای پیش‌بینی شده که اجرایی کردن آنها به یک فقه نظام و یک فقه کلان نیاز دارد؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۸).

براساس همین فقاقت و نگاه به فقه است که امام خمینی علیه السلام معتقدند اگر سراسر دین را بررسی کنید، خواهید دید که دین سیاست را به همراه دارد. به عبارتی، ایشان در افقی بلند و کلان، مسائل فقهی را نگریست و برای همین ولایت فقیه را به دنبال امامت قرار داد و امامت و ولایت را در جای خود نشاناد. امام خمینی علیه السلام رابطه فقیه با مردم را به رابطه امام و امت مبذل کرد.





این تحول فقهی از هر کسی ساخته نبود و امام خمینی علیه السلام با بررسی مسائل اسلامی، این معارف را از متن اسلام استنباط کردند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۵). البته «حضرت امام علیه السلام این کار فقهی را سالیان متمادی دنبال کرد، آن را به ثمر رساند ... آن گاه به اعمال ولایت پرداخت» (همان، ص ۲۴۸). «در سایه تحوّل که امام راحل علیه السلام در فقهات اسلامی ایجاد کرد، مردم بالا آمدند ... امت ایران اسلامی لواء گران بهای عزّت و شرف و گوهر گران سنگ سعادت و سیادت و دژ گران مایه مجد و کرامت را مدیون امام راحل علیه السلام می باشد» (همان، ص ۲۵۰).

بنابراین این نوع نگاه به فقه اسلام، در واقع رویکرد فقه فردی را به سطح فقه کلان بالا برد و به آن تعالی بخشید. این نگرش و رویکرد نواندیشانه امام خمینی علیه السلام به فقه اسلام، همان رویکردی است که ضرورت حکومت و اقامه حکومت دینی را به دنبال دارد. گستره این فقه از نگاه امام خمینی علیه السلام به اندازه ای است که ایشان در تعبیری چنین آورده اند:

«فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

امام خمینی علیه السلام با همین رویکرد و با توجه به پویایی فقه و پاسخگویی آن به اقتضائات عصر معتقد بودند:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۹).



امام خمینی علیه السلام با وجود اینکه به فقه سنتی و اجتهاد جواهری معتقد بودند و تخلف از آن را جایز نمی‌دانستند؛ معتقد بودند: «این، بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند» (همان، ص ۲۸۹).

به هر حال، امام خمینی علیه السلام از سویی اسلام را مکتبی جامع و جاودانه می‌داند و از طرفی احکام آن را هدفمند می‌بیند؛ اهدافی چون اقامه قسط و عدل که اینان نیز مستلزم تشکیل حکومت است. از سوی دیگر، عنایت دارد به اینکه سکولاریسم با هجمه خود عرصه را بر دینداران تنگ کرده است. از این رو، برای پاسخگویی دین به اقتضائات این عصر، راهی جز تحقق حکومت دینی نیست. بدین منظور، امام خمینی علیه السلام البته باید انگاره‌های غلط را اصلاح می‌کرد؛ و لذا جامعه به منظور زدودن القائات سوء و انحرافی از اذهان، نیازمند بازاندیشی در آموزه‌ها و مبانی و اصول است. بر این اساس، ملاحظه می‌شود ایشان به کرات به این مهم توصیه می‌کنند.

امام خمینی علیه السلام برای زدودن غبار از تفکرات و قرائت‌های غلط از اسلام که مثلاً تبلیغ کرده‌اند اسلام طرز حکومت و قوانین حکومتی نیاورده است، می‌فرمایند: «اسلام را درست نفهمیده‌اند و از آن تصور خطایی دارند؛ همان طور که مردم افراد غریب را نمی‌شناسند، اسلام را هم نمی‌شناسند [اسلام] در میان مردم دنیا به وضع غربت زندگی می‌کند. چنانچه کسی بخواهد اسلام را آن طور که هست معرفی کند، مردم به این زودی‌ها باورش‌ان نمی‌آید....» (همان، ۱۳۷۳، ص ۵). از نگاه ایشان: «... اسلام را طور دیگری معرفی کرده‌اند و می‌کنند. تصور نادرستی از اسلام در اذهان عامه به وجود آمده... [این القائات] برای این منظور است که خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن بگیرند و نگذارند مسلمانان در کوشش و جنبش و نهضت باشند، آزادیخواه باشند، دنبال اجرای احکام اسلام باشند، حکومتی به وجود بیاورند که سعادشان را تأمین کند...» (همان، ص ۴). این عبارات از حضرت امام علیه السلام نشان می‌دهد که برای خروج مسلمانان از تصورات نادرستی که از اسلام دارند، باید نسبت به این تصورات نادرست بازاندیشی و نواندیشی انجام می‌گرفت تا درک ضرورت اجرای احکام اسلام توسط حکومت دینی به وجود آید.



امام خمینی رحمته الله علیه درباره لزوم این بازاندیشی صراحتاً می‌گویند: «مسلمین باید اسلام را پیدایش کنند... این قدر به مغز ما خوانده است این غرب و این جنایت کارها که اسلام را ما گُمَش کردیم... آن اسلامی که الآن دست ماست، به کلی از سیاست جدایش کردند، سرش را بریدند، آن چیزی که اصل مطلب است، از آن بریدند و جدا کردند و مابقی‌اش را دست ما دادند... ما تا پیدا نکنیم اسلام را، تا همه مسلمین پیدا نکنند اسلام را، نمی‌توانند به مَجَد خودشان برسند» (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۴۸). ایشان در سلسله بیانات خود در نجف که به شرح و تبیین ولایت فقیه اختصاص داشت به مخاطبان خود، از جمله طلاب و اهل علم، تقاضا می‌کنند که مردم را آگاه کنند؛ زیرا اسلام از بدو تشکیل چنین گرفتاری‌هایی داشته و هم اکنون نیز دشمنان و مصائبی دارد و لذا تأکید می‌کنند: «نگذارید حقیقت و ماهیت اسلام مخفی بماند» (همان، ۱۳۷۳، ص ۵)؛ چرا که «دست‌های اجانب برای اینکه مسلمین و روشنفکران مسلمان ما را از اسلام منحرف کنند، وسوسه کرده‌اند که اسلام چیزی ندارد» (همان، ص ۶). ایشان همچنین در این بیانات درباره نقشه‌ها و وسوسه‌ها و حتی فشارهایی که از سوی جریان‌ها و از ناحیه افراد وابسته و یا متحجر وارد می‌شده است، اشاره کرده و شرایط و اوضاع را چنین بیان می‌کنند: «اگر کسی بخواهد راجع به حکومت اسلام و وضع حکومت اسلام صحبتی بکند، باید با تقیه صحبت کند و با مخالفت استعمارزدگان روبه‌رو شود» (همان، ص ۱۲). به هر حال، وضعیت و شرایطی که امام خمینی رحمته الله علیه آن را درک و لمس کرده‌اند، به گونه‌ای بوده است که بحث ضرورت تأسیس حکومت دینی و نیز طرح و اعمال نظریه ولایت فقیه به بازاندیشی و توجه دادن خواص به آموزه‌های اجتماعی اسلام نیاز داشته است و به همین دلیل، امام خمینی رحمته الله علیه به صورت مستمر به این مهم پرداخته است.

نتیجه‌گیری

در مجموع، همان‌گونه که اشاره گردید، موضوع ولایت فقیه، موضوعی بدیع در فقه شیعه نیست و سابقه دیرینه‌ای در طول ادوار فقه شیعه دارد؛ لکن طرح و اعمال نظریه ولایت فقیه در سطح حکومت با وجود تغییرات در ساخت حکومت و ساز و کارهای آن، برآیند نگاهی جامع، پویا و رویکرد نواندیشانه امام خمینی (ره) و نیز بازاندیشی در آموزه‌های دین و فقه اسلام است. یعنی باید گفت، در عصری که سکولاریسم جایگاه و موقعیت تأثیر گذار دین و مذهب را خاتمه یافته اعلام می‌کرد، امام خمینی (ره) الگویی از یک نظام پویای دینی، به منظور حفظ نظام دینی و دین‌داری مردم ارائه کرد تا سیطره تمامیت‌خواه سکولاری را به چالش بکشد. ارائه این الگوی حکومت، در حقیقت حاصل نگاهی واقع‌گرایانه به اقتضائات عصری و نیز نگرشی جامع، پویا و نواندیشانه به دین است که امام خمینی (ره) آن را در قالب نظریه ولایت فقیه و اعمال آن در سطح حکومت مطرح کرد.



فهرست منابع

۱. امام خمینی رحمته الله، روح الله، **تبیان، دفتر ۴۵ (حکومت اسلامی و ولایت فقیه)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۴.
۲. _____، **کلمات قصار**، چاپ دهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۸.
۳. _____، **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۸.
۴. _____، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳.
۵. جواد آملی، عبدالله، **آوای توحید**، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۶. _____، **بنیان مرصوص امام خمینی**، چاپ دوم، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۷. جوان آراسته، حسین، **مبانی حکومت اسلامی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۸. حسینی قائم مقامی، «**ضابطه های نواندیشی دینی**»، نقد، سال هفتم، ش ۲۶ و ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
۹. رشاد، علی اکبر، **دین پژوهی معاصر**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۰. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی)، **رسائل**، قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. مطهری، مرتضی، **پیرامون انقلاب اسلامی**، چاپ هفدهم، قم: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۲. _____، **مجموعه آثار**، ج ۲۴، چاپ سوم، قم: صدرا، ۱۳۸۷.
۱۳. _____، **مجموعه آثار**، ج ۲۴، قم: صدرا، ۱۳۸۱.
۱۴. واعظی، احمد، **حکومت اسلامی**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمی قم، ۱۳۸۱.
۱۵. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۶. کدیور، محسن، **ولایت فقیه و نواندیشی دینی**، ۱۳۹۶/۴/۱۴، www.kadivar.com.

جرم انگاری ارتداد در حکومت دینی و اختیار در گزینش دین

محسن هنرجو*

چکیده

آیات متعددی از قرآن کریم، با صراحت، انسان را در زمینه پذیرش دعوت دین، مختار معرفی می‌کند. این درحالی است که مجازات «ارتداد» در فقه اسلامی، اعدام یا حبس ابد (در صورت عدم توبه) پیش‌بینی شده است. این حکم در نگاه اولیه، القاکننده تضاد بین گزینش آزادانه دین و ممنوعیت تغییر دین است. با توجه به هندسه احکام اسلامی، حکم ارتداد همسوی حفظ حقوق جامعه و نجات بخش است و جرم‌انگاری آن بر حکمت‌هایی از قبیل حفظ اصل اسلام، دفاع از مقدسات، جلوگیری از تزلزل عقاید مسلمانان، جلوگیری از نفوذ بیگانگان و نفوذ به قصد براندازی اسلام بنا شده است؛ هرچند با تدابیر اتخاذ شده در فقه، ارتداد تا زمانی که به حقوق دیگران و به حقوق جامعه خللی وارد نکند، جرم نیست. همچنین با نگاه دقیق به تفاوت زن و مرد در حکم ارتداد، علت آن تفاوت، نوع پردازش فکری و میزان ثبات عاطفی آنها، به واقع تفاوتی مثبت به نفع زنان است.

کلیدواژگان: مرتد، مجازات، فلسفه ارتداد، جنسیت، حفظ دین.

*. دانشجوی دکتری حقوق عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): m.honarjoo313@gmail.com

مقدمه

یکی از اصول مسلم انسان‌شناسی اسلام، «اختیار» انسان‌هاست. اسلام، انسان را دارای قدرت اختیار و گزینش آزادانه می‌داند. از این‌رو، دین‌داری را بر انتخاب آزاد و بدون هرگونه اکراه و اجباری مبتنی ساخته است. آیات متعددی از قرآن، با صراحت، انسان را در زمینه پذیرش دعوت دین مختار و مخیر معرفی می‌کند (کهف: ۲۹). از سوی دیگر، بر ایمان و دینداری آگاهانه و از روی بصیرت انگشت نهاده (ر.ک: یوسف: ۱۰۸) و همه را به تفکر و تعقل فراخوانده است (ر.ک: عنکبوت: ۴۳). بنابراین، ورود به دین و پذیرش اعتقادهای بنیادین، امری کاملاً اختیاری است و پرس‌وجو از دلایل و حکمت‌های احکام دینی کاری روا، بلکه لازم است. با وجود این، اگر کسی دینی را با اختیار و از روی انتخاب پذیرفت، باید به لوازم این انتخاب پایبند باشد و کفر بعد از ایمان پذیرفتنی نیست. برای چنین کسی، خواری در دنیا و کیفر دردناک در آخرت وعده داده شده است؛ اما پرسش این‌جاست که مرتد چه کسی است و آیا ارتداد دارای عقوبت دنیوی هم هست یا نه؟

ماهیت مرتد در نظام حقوقی اسلام

طبق نظر فقها، «مرتد» کسی است که از اسلام خارج شود و کفر را اختیار کند (امام خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۶). خروج از اسلام، با انکار اصل دین، یا انکار یکی از اصول دین (توحید، نبوت و معاد) حاصل می‌شود. نیز انکار یکی از ضروریات دین، به گونه‌ای که با انکار رسالت ملازم باشد و انسان به این ملازمه توجه داشته؛ ارتداد محسوب می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۱۸).

ارتداد به «ارتداد فطری» و «ارتداد مَلّی» تقسیم می‌شود: «مرتد فطری» کسی است که پدر و مادرش، هنگام انعقاد نطفه وی مسلمان بوده‌اند و خودش پس از بلوغ، اظهار اسلام کرده و سپس از اسلام خارج شده است (همان، ج ۲، ص ۳۳۶) برخی اسلام یکی از والدین را هنگام ولادت او شرط می‌دانند (خویی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۵۱). «مرتد مَلّی»





کسی است که پدر و مادرش هنگام انعقاد نطفه او کافر بوده‌اند و او پس از بلوغ، اظهار کفر کرده و سپس اسلام آورده و مجدداً کافر شده است (همان، ج ۲، ص ۳۳۶). مشهور فقها بر این عقیده‌اند که مرتد فطری اگر مرد باشد، مجازاتش اعدام و اگر زن باشد، کیفرش حبس دائم است. در این خصوص، پرسش‌ها و شبهه‌هایی مطرح است که در نوشتار حاضر، به فلسفه این حکم، رابطه آن با آزادی بیان و همچنین تاثیر جنسیت بر تفاوت مجازات مرتد پرداخته خواهد شد.

فلسفه حکم ارتداد

بر پایه اندیشه لیبرالیسم که در جوامع لیبرال، به عنوان مبنای نظم اجتماعی پذیرفته شده است، انسان‌ها در مسائل مختلف زندگی، از جمله بیان و عقیده آزاد هستند؛ اما آزادی آنان به دو چیز محدود است:

۱. رعایت حقوق انسان‌های دیگر؛

۲. رعایت حقوق جامعه.

هر انسانی می‌تواند تا جایی که برای حقوق و آزادی‌های سایر شهروندان مزاحمت ایجاد نکند، هرطور که مایل است بیندیشد و رفتار کند و در این امر، میان دین‌دار و بی‌دین تفاوتی نیست. علاوه بر این، رفتار اجتماعی هر کس نباید به حقوق «اجتماع» آسیبی وارد کند؛ چرا که ممکن است رفتار کسی، به حقوق هیچ شهروندی، به عنوان یک فرد آسیب نرساند؛ اما اساس و موجودیت جامعه و ارکان حکومت را متزلزل سازد. افشای اسرار نظامی، اقتصادی و سیاسی جامعه، گرچه به طور مستقیم به حقوق و موجودیت هیچ یک از شهروندان جامعه آسیبی نمی‌رساند؛ چه بسا خلل در امنیت ملی، هجوم بیگانگان به مرزهای جغرافیایی و در نتیجه ساقط شدن حکومت را موجب شود. از این‌رو، حتی در چنین جوامعی که به عنوان نماد حکومت‌های آزاد و مردم‌سالار مطرح هستند؛ آزادی فردی شهروندان به معنای «رهایی و بی‌قیدی مطلق» نیست و آزادی هر فرد، به آزادی‌های سایر شهروندان و نیز حقوق جامعه محدود است (بیات و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲).



جان استوارت میل، یکی از متفکران لیبرالیسم معتقد است: «رفتار فرد در جامعه بر دو شرط مهم و اساسی مبتنی است: شرط اول این است که افراد به منافع همدیگر یا در واقع به یک رشته منافی که به موجب نص قانون (یا بر حسب تفاهم ضمنی) جزء حقوق مسلم شناخته شده است؛ زیان نزنند. شرط دوم این است که هر فردی تعهدات خود را نسبت به جامعه بر عهده بگیرد، و از هیچ گونه کار یا فداکاری که برای حراست افراد از زیان دیدن و دردسر کشیدن لازم است، دریغ نرزد. جامعه حق دارد این شرایط را جبران و به هر قیمتی که شده است، بر آنهایی که می کوشند از زیر تعهدات خود شانه خالی کنند، تحمیل نماید» (میل، ۱۳۶۳، ص ۹۲).

از نظرگاه جهان بینی اسلامی و توجه به مالکیت مطلق خداوند نسبت به جهان و انسان، مرز حقوق و تکالیف انسان ها، تنها رعایت حقوق دیگر انسان ها و حقوق جامعه نیست، بلکه رعایت «حق خداوند» بر بندگان در کنار حقوق سایر افراد و حقوق جامعه امری بایسته و لازم است.

بنابراین، در این نگاه حقوقی، آزادی هر فرد به حدود سه گانه محدود است:

۱. حقوق خداوند بر انسان ها (شهروندان و حاکمیت)؛

۲. حقوق جامعه بر شهروندان؛

۳. حقوق شهروندان بر یکدیگر؛

بر این اساس، مناسبات حقوق و آزادی های فرد مرتد و حقوق الهی و جامعه را بررسی می کنیم:

اول: مرتد و حقوق خداوند

بر اساس حق خداوند بر انسان ها که آنها را در قالب بایدها و نبایدها به وسیله آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) بیان داشته است؛ فرد مرتد حق ندارد عقاید الحادی خود را در میان مردم اظهار کرده و انحراف فکری آنان را موجب شود. مرتد تا جایی که به اظهار و تبلیغ عقاید خود نپرداخته است و تنها در فضای اندیشه و فکر خود، از عقاید

اسلامی رو گردانده و به عقاید الحادی گراییده است؛ در ظاهر حکم مسلمان دارد و مجازات نمی‌شود؛ هرچند در باطن کافر شده و در آخرت باید پاسخگو باشد. اما وقتی که مرتد به ابراز و اظهار عقاید الحادی خود می‌پردازد، علاوه بر ارتداد باطنی، به ارتداد فقهی دچار شده است و بدین سبب مشمول احکام فقهی (حد ارتداد) قرار می‌گیرد (ر.ک: مهدی عزیزان، ۱۳۸۹).

دوم: مرتد و حقوق جامعه

گذشته از حقوق الهی، «حقوق اجتماعی» ایجاب می‌کند که از هر گونه ترویج الحاد و بی‌دینی در جامعه جلوگیری شود. مگر نه آن است که هر جامعه، در مقابل تجاوز به آب و خاک و هر گونه حادثه‌ای که منافع ملی را خدشه‌دار کند، حساسیت نشان می‌دهد و در مقابل آن می‌ایستد؟ مگر نه آن است که هر جامعه، سرمایه‌های مادی و معنوی خود را پاس می‌دارد و در مقابل هر کس که این سرمایه‌ها را تهدید کند، ایستادگی می‌کند؟ سرمایه‌های مادی جامعه مهم‌تر است یا سرمایه‌های معنوی آن؟ آیا حفظ معادن نفت و گاز و آهن مهم‌تر است، یا حفظ هویت دینی و فرهنگی؟ آیا از دست دادن مجسمه‌ای سنگی یا قطعه طلابی باستانی برای جامعه اسلامی زیان‌بارتر است، یا از دست دادن اندیشه و فرهنگ اسلامی که مردم مسلمان تمامی اعمال فردی و اجتماعی خود را از بدو تولد تا هنگام مرگ بر اساس آن تنظیم کرده‌اند؟ در جوامع اسلامی، «دین»، مهم‌ترین عامل انسجام و هویت ملی است و سست شدن پایه‌های دینداری مردم، برهم خوردن نظم عمومی در جامعه را به دنبال دارد. پاسداشت دین و محافظت از آن، در حقیقت محافظت از مهم‌ترین عامل حیاتی در جوامع اسلامی و تأمین کننده امنیت و استقلال کشور است. استاد شهید مطهری می‌نویسد: «... بله، اسلام یک مطلب را از آن بشریت می‌داند، اسلام هر جا که توحید به خطر بیفتد، برای نجات توحید می‌کوشد؛ چون توحید عزیزترین حقیقت انسانی است... اگر کسی از جان خودش دفاع نکند، آیا این دفاع را صحیح





می‌دانید یا غلط؟ همچنین اگر ناموس کسی مورد تجاوز واقع شد، باید دفاع بکند؛ اگر مال و ثروت کسی مورد تجاوز قرار گرفت، باید دفاع بکند؛ اگر سرزمین مردمی مورد تجاوز واقع شد، باید دفاع بکنند. تا این جا کسی بحث ندارد. اگر کسی برای دفاع از علم بجنگد، چه طور؟ همین طور است. برای نجات صلح بجنگد، چه طور؟ همین طور است. توحید حقیقی است که مال من و شما نیست؛ مال بشریت است؛ ولی معنایش این نیست که می‌خواهد به زور توحید را وارد قلب مردم کند، بلکه عواملی را که سبب شده است توحید از بین برود، از بین می‌برد. آن عوامل که از بین رفت، فطرت انسانی به سوی توحید گرایش پیدا می‌کند. مثلاً وقتی تقالید، تلقینات، بتخانه‌ها و بتکده‌ها و چیزهایی را که وجود آنها سبب می‌شود انسان اصلاً در توحید فکر نکند، از بین رود؛ فکر مردم آزاد می‌شود. همان کاری که حضرت ابراهیم (علیه السلام) انجام داد» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹ - ۲۵۰).

البته جرم انگاری و مجازات مرتد، حکمت‌های دیگری هم دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

- ۱- حفظ اصل اسلام؛
- ۲- دفاع از مقدسات؛
- ۳- جلوگیری از تزلزل عقاید مسلمانان؛
- ۴- جلوگیری از نفوذ بیگانگان و نفوذ به قصد براندازی اسلام (ارجی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵ - ۳۸۰).

ارتداد و آزادی بیان و عقیده

اسلام، جست‌وجو و پرسش را در تمام فروع دین جایز و در ساحت اصول دین لازم می‌داند. هر مسلمان با توجه به سطح دانش و معلومات خود، می‌تواند تمام آموزه‌های دینی را مورد بحث و بررسی قرار دهد و طبیعی است تا زمانی که با دلیل مناسب، اقناع نشده باشد، شک و تردیدی که در او به وجود می‌آید، به دینداری و اسلام او آسیبی وارد نمی‌کند.

از دیدگاه فقه اسلامی، مرتد کسی است که بعد از رسیدن به حق و اثبات حقانیت اسلام، بدون هیچ دلیل قابل قبولی از این دین روی برگرداند (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۴۱، ص ۶۰۰). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها، به حق پشت کردند، شیطان اعمال زشت‌شان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است!» (محمد: ۲۵).

در روایات چنین آمده است: گروهی از اهل کتاب، با این که به حقانیت اسلام پی برده بودند، به سبب حسادتی که نسبت به اسلام و مسلمانان در دل داشتند، تصمیم گرفتند با شیوه‌های مختلف، افراد با ایمان را وادار کنند از دین خود برگردند. این افراد، با انتشار شبهه‌های غیر منطقی، به اجرای چنین کاری تصمیم داشتند؛ اما خداوند به افراد با ایمان دستور داد که با دلایل منطقی، به مبارزه با این گونه افراد اقدام و از برخورد فیزیکی با آنان خودداری کنند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۹۷، ص ۶۷، ح ۱۵). حکم اولی خداوند این است که با پیروان ادیان مختلف، با بهترین شیوه، گفت‌وگو صورت بگیرد؛ مگر با کسانی که به دنبال حقیقت نیستند، بلکه در صدد ظلم و ستم می‌باشند (عنکبوت: ۴۶).

وقتی به سبب منطق قوی اسلام، شیوه قبل با شکست روبه‌رو شد؛ دشمنان اسلام روش جدیدی در پیش گرفته، تا چنین وانمود کنند که اسلام، دینی بی‌منطق و بی‌دلیل است و اشخاصی که به این دین گرایش می‌یابند، بعد از مدتی، آن را ترک می‌کنند. آنان تصمیم گرفتند خود را افرادی جویای حقیقت جلوه دهند و اعلام کنند به دلیل آن که اسلام را هدف دلخواه خود یافته‌اند، مسلمان شده‌اند؛ اما بعد از گذشت زمان کوتاهی، خروج خود از این دین و بازگشت به دین قبلی را با سر و صدا و تبلیغ فراوان، به اطلاع مردم برسانند و با این شیوه، به طور غیر مستقیم، دیگر مسلمانان را دچار این شک و شبهه کنند که اگر اسلام دینی منطقی بود؛ پس چرا این تازه مسلمانان به ظاهر دانشمند و جویای حقیقت، اسلام را به این زودی ترک کردند؟! (ر.ک: آل عمران: ۷۲ - ۷۳).





از این رو، می‌توان به این نتیجه رسید که موضوع ارتداد، از محدوده آزادی ادیان که مورد تأیید اسلام است. (ر.ک بقره: ۲۵۶)؛ خارج شده و به روشی سیاسی برای تضعیف و به شکست کشاندن اسلام تبدیل شده بود و طبیعتاً می‌باید چاره‌ای برای آن اندیشید. بر همین اساس، بدون آن که بحث و گفت‌وگوی منطقی در مسائل مرتبط با دین، ممنوع شود، یا اینکه تمام کافران مجبور شوند الزاماً مسلمان شوند؛ مقرر شد که اعلام رسمی خروج از دین مقدس اسلام (و نه ارتداد باطنی)، ممکن است مجازات‌های سنگینی؛ از جمله مرگ را در پی داشته باشد، تا از این راه، از سوء استفاده دشمنان و ایجاد هرج و مرج در میان پیروان اسلام، جلوگیری شود.

باید توجه داشت که ارتداد، تنها زمانی مجازات مرگ دارد که تظاهر و نمودهای عملی به دنبال داشته باشد؛ مانند اینکه که مرتد به پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام ناسزا بگوید و یا بدیهیات دین را انکار کند. در غیر این صورت، اگر شخصی نسبت به این دین تردیدهایی داشته باشد و یا حتی بدون اعلام ارتداد و بدون انکار صریح موازین دینی، یکایک اصول و فروع دین را به نقد و چالش بکشد و خواستار پاسخی مناسب شود؛ نمی‌توان او را مجازات کرد. اگر شخصی به دلیل برخورد با شبهه‌هایی، در دین خود دچار تردید شده و بدون جار و جنجال تبلیغاتی و تنها در باطن خود مرتد شود، نه تنها مجازاتی دامنگیر او نیست، بلکه اگر مجدداً به اسلام برگردد، کارهای نیک قبل از ارتداد او نیز از بین نخواهد رفت (حرعاملی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۰۴ - ۱۰۵، ح ۲۱۰۹۹).

مجازات ارتداد و جنسیت

مجازات ارتداد نسبت به جنسیت مرتد مرتکب متفاوت است. در کتاب‌های فقهی، مجازات مرتد فطری «اگر مرد باشد، اعدام؛ ولی اگر زن باشد، مجازات او نوعی حبس با اعمال شاقه است تا زمانی که توبه کند و اگر توبه نکرد، حبس تا زمان مرگ وی ادامه خواهد یافت» (شهیدثانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۳۴۲).



جنسیت واقعی است انکارناپذیر در نظام آفرینش که افراد انسانی را از همان ابتدای خلقت به دو گروه زن و مرد تقسیم کرده است. این تمایز دیرینه، از یک سو پایه‌گذار زنجیره حیات بشری و از سوی دیگر، زمینه‌ساز رویارویی و مقایسه‌پذیری است که هیچ‌گاه به پایان نخواهد رسید. در حقوق کیفری، از تفاوت‌هایی بین مردان و زنان بحث می‌گردد.

بنابر اصل برابری افراد در قبال قانون، حقوق کیفری ذاتاً حقوقی غیر شخصی است؛ یعنی قانون برای همه افراد یکسان است. بدین جهت قانونگذار، هنگام تعریف جرایم و تعیین مجازات‌ها، از معیار دوگانه استفاده نمی‌کند (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱)؛ اما در موارد استثنایی، به‌عنوان ملاحظه نوعی امتیاز و حمایت برای برخی تابعان، از این اصل عدول می‌شود. یکی از این موارد استثنا ملاحظه جنسیت و حمایت از جنس زن است. البته این تفاوت در مجازات، بر تفاوت در ساختار طبیعی خلقت زن و مرد و تفاوت بین وظایف و تکالیف این دو مبتنی است. به عبارت دیگر، «در وضع احکام و تکالیف، تنها تفاوت طبیعی مبنا قرار می‌گیرد و به معنای پایین‌تر دانستن یک جنس نسبت به جنس دیگر نیست» (مهرپور، ۱۳۸۴، ص ۵۷). لذا تأکید اسناد و مقررات ملی یا بین‌المللی بر تساوی حقوق زن و مرد به‌منظور نفی تبعیض‌های منفی است^[۱] و تبعیض‌های مثبت (تبعیض‌های حمایتی) را شامل نمی‌شود.

در مورد فلسفه این تفاوت در مجازات ارتداد نسبت به مرد و زن، دیدگاه‌های متفاوتی ملاحظه می‌شود؛ چنان‌که از دیدگاه برخی، «به خاطر جبران اجحافی است که در طول تاریخ بر زنان روا شده و اسلام برای رفع این ستم و نشان دادن کرامت زن به جامعه، این تبعیض را قائل شده است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ص ۸۸). برخی دیگر «این تفاوت را حمل بر امتیازاتی کرده‌اند که خالق برای زن در نظر گرفته تا با توجه به ارزش‌ها، خصوصیات و ویژگی‌هایی که در زن به ودیعه نهاده شده، فرصت اصلاح خویش را پیدا کند» (جهانگیری، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰). به نظر می‌رسد برای یافتن پاسخی دقیق، باید به تعریف جرم ارتداد و وضعیت طبیعی زن توجه کرد. در تعریف، «ارتداد» را کفر بعد از ایمان



دانسته‌اند (شهیدثانی، همان، ج ۲۸، ص ۳۱۶). «لذا برای تحقق این جرم، به‌عنوان جرمی عمدی، به احراز عنصر معنوی به صورت سوء نیت قطعی در کافر شدن نیاز است» (مرعشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۲). از طرفی، به لحاظ خصوصیات روان‌شناختی، بین زنان و مردان، این تفاوت وجود دارد که زنان دارای هیجانات و احساسات بیشتری هستند (کی‌نیا، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۸) و «لذا آسان‌تر از مردان تحت تأثیر قرار گرفته و تغییر عقیده می‌دهند» (جهانگیری، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰). «شخصیت زن، چون موج در تلاطم است و بالا و پایین می‌رود و این صعود و نزول رفتارهای روانی در جنس زن، با اساس فیزیولوژیک بدن وی در ارتباط است. بر خلاف هورمون‌های مردان که ترشحی دائمی و یکنواخت دارند و موجب ثبات خلق و عاطفه می‌شوند؛ هورمون‌های زنان در نوسان است و همین نوسان هورمونی، حالات روانی متفاوتی را در آنان پدید می‌آورد» (حسینی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۴۳۱).

شاید به همین علت، شارع برای تحمیل مجازات سنگینی چون اعدام، برای زنان احتیاط کرده است؛ چون امکان دارد که تغییر عقیده در زنان (از اسلام به ارتداد)، به سبب احساسات موقت و زودگذر بوده باشد. لذا مجازات اعدام را از زنان رفع کرده؛ چه اینکه امکان بازگشت آنها را به دین محتمل دانسته و لذا بحث توبه را مطرح کرده است. شاهد دیگر برای تقویت استدلال مذکور، آن است که در مرتد ملی نیز چون اسلام آنها سابقه کفر دارد، مجازات اعدام برداشته شده است؛ زیرا در این مورد (تغییر عقیده از کفر به ایمان و سپس از ایمان به کفر) گویای عدم ثبات عقیده مجرم است.

ممکن است اشکال شود که دلیل مذکور اخص از مدعاست، چرا که همه زنان تحت تأثیر احساسات و عواطف تصمیم نمی‌گیرند (مرعشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۸)؛ باید توجه داشت که قانونگذار، احکام را با توجه به غالب مخاطبان وضع می‌کند و تحت تأثیر موارد خاص و استثنایی نیست؛ به‌ویژه اگر توجه به وضعیت غالب بر تخفیف در مجازات، مطابق با اصل برائت، احتیاط در جان‌ها و مطابق با قاعده درء در حدود مبتنی باشد.

نتیجه‌گیری

نتایج مجموع مباحث طرح شده، به شرح ذیل احصا می‌گردد:

- فرد مرتد تا زمانی که نسبت به ارتداد خود تبلیغی نکرده و علیه اسلام و جوامع اسلامی موضعی نگرفته و ارتداد وی نمود و تظاهری نداشته باشد، مجازات ندارد، بلکه اگر نسبت به اسلام و آموزه‌های آن اشکال و ابهامی داشته و آن ابهام را برای رفع اشکال و تردید خود مطرح کند و در صدد پاسخ‌یابی باشد؛ عمل او نه تنها قبیح و ارتداد آلوده نیست، بلکه راهگشا و پسندیده است.

- با توجه به جهان‌بینی اسلامی و لزوم رعایت حق خداوند، فرد مرتد نباید به ابراز و اظهار عقاید الحادی خود در بین مردم بپردازد و از این رهگذر موجب انحراف فکری آنان گردد.

- «توحید» حقیقتی انسانی و سرمایه بشر است؛ از این رو، حکم ارتداد به منظور حفظ حقوق جامعه و مصون نگه داشتن اصل توحید وضع شده است.

- جرم انگاری و مجازات مرتد، بر مبنای حکمت‌هایی، از قبیل حفظ اصل اسلام، دفاع از مقدسات، جلوگیری از تزلزل عقاید مسلمانان، جلوگیری از نفوذ بیگانگان و نفوذ به قصد براندازی اسلام.

- ارتداد، روشی سیاسی برای تضعیف اسلام است و از این رو این مقوله، از محدوده آزادی‌گزینش دین که مورد تأیید اسلام است، خارج است. بنابراین برای حفظ نظم و مصالح جامعه با مرتد برخورد می‌شود.

- تفاوت زن یا مرد در حکم ارتداد به سبب تفاوت آنها در پردازش فکری و نوسان‌های عاطفی آنهاست.

پی‌نوشت‌ها

[۱] در رأس مقررات ملی، می‌توان به اصل ۲۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد و در میان مقررات بین‌المللی، ماده ۳ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی، بند الف ماده ۲ کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، ماده ۱ منشور ملل متحد و نیز ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر، از جمله این مستندات است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ارجی، علی اکبر، *رساله ارتداد تبیین آرای فقههای بزرگ*، قم: فیضیه، ۱۳۹۰.
۲. بیات، عبدالرسول و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۳. جهانگیری، محسن، *بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد*، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۵.
۴. الحرالعالمی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه آل البيت (علیه السلام) للاحیاء التراث، ۱۳۶۸ = ۱۴۰۹ ق.
۵. حسینی، هادی (و دیگران)، *کتاب زن*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۶. خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، تهران: مکتبه الاعتماد، [بی تا].
۷. خوئی، ابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، بیروت: دارالزهراء، [بی تا].
۸. شهیدثانی، السعیدزین الدین، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۵.
۹. عزیزان، مهدی، *ارتداد و آزادی*، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۹.
۱۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۱. مرعشی شوشتری، محمدحسن، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، تهران: میزان، ۱۳۷۶.
۱۲. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۱۳. میل، جان استوارت، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۴. نجفی، محمدحسین، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۹.



مناسبات دین و علم تجربی

سید روح الله میرقیصری*

چکیده

به ادعای برخی ملاک پویایی هر علمی ساختارمند بودن آن است. یعنی هر دانشی اگر بتواند به پرسش‌ها پاسخ دهد، معتبر و به محض عجز از پاسخ‌گویی، دچار تغییر و به سوی کامل شدن از طریق کشف جدید می‌رود؛ زیرا گزاره‌های علمی همواره در معرض آزمایش‌اند. آنان مدعی‌اند که گزاره‌های دینی چون یک بار صادر شده و بدون تغییرند از روش علمی پیروی نکرده و پویا نیستند. لکن باید گفت که چنین مبنایی از نظر بسیاری از اندیشمندان، حتی اندیشمندان غربی، نارسا شمرده شده است. زیرا اولاً مبنای ادعا شده برای اینکه ثابت بماند، نباید آزمون پذیر باشد. ثانیاً بر فرض صحت ملاک علمی بودن یک گزاره، این ملاک نمی‌تواند تنها ملاک اعتبار باشد و ملاک‌های دیگری هم برای کشف علمی بودن یک گزاره وجود دارد. به علاوه، بسیاری از گزاره‌ها به دلیل بداهت، نیازی به این ملاک ندارند. ثالثاً دین علاوه بر روش تجربی، روش‌های دیگری از جمله اصول عقلی ثابت و بدیهیات را نیز به خدمت می‌گیرد.

کلیدواژگان: تجربه، پوزیتویسم، پویایی، سازگاری، علم، دین.

*. کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی از دانشگاه قم؛ kalamedin@Gmail.com

مقدمه

تحولات گسترده و عمیق در حوزه علوم تجربی و پس از آن، در حوزه علوم انسانی و ظهور نظریه‌ها و تبیین‌های جدید در عرصه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی؛ میان برخی از آموزه‌های دینی مسیحی و برخی از تبیین‌ها و نظریه‌های علمی، ناسازگاری و تعارض ایجاد کرد و لذا بخش قابل توجهی از عقاید مورد تأیید کتاب مقدس و سازمان کلیسا، یکی پس از دیگری اعتبار خود را از دست داد. این وضعیت به تدریج، به جوامع دیگر و از جمله جوامع اسلامی هم سرایت کرد و آموزه‌های دینی و فرهنگی همه جوامع را تحت تأثیر قرار داد. به‌رغم تفاوت‌های بسیار عمیق و فراوان میان فرهنگ اسلامی و فرهنگ مسیحی، چالش دین و علم تجربی همچنان ادامه دارد و مدعیان تعارض کوشیده‌اند با صورت‌بندی‌های تازه در سطح بنیادین و نیز زیر سؤال بردن برخی مصادیق جزئی، به این چالش ادعایی دامن بزنند. در این نوشته سعی شده است، اولاً، به چنین ادعاها پاسخ منطقی داده شود؛ ثانیاً، روشمندان تصویر واقعی از تعامل میان علم تجربی و دین از دیدگاه حق ارائه گردد.

تعریف علم

واژه «علم» در زبان فارسی به آگاهی، دانش، فهم، شناخت (عمید، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۴۹) و در اصطلاح، گاهی به معنای مطلق دانایی، دانش و معرفت، به کار می‌رود. در این صورت، علم، مجموع یافته‌های آدمی درباره خود و جهان اطراف اوست. این مجموعه «علوم مفهومی» و «علوم گزاره‌ای»، اعم از حقیقی و اعتباری را شامل می‌شود. مطابق این معنا، اخلاق، دین، عرفان، تاریخ، سیاست، نجوم، فقه، بلاغت و لغت، همه مصادیق علم‌اند. در این جا علم^[۱]، در برابر «جهل» قرار می‌گیرد. در این کاربرد، علوم عملی و نظری، حضوری و حصولی، همه به طور یکسان، «علم» خوانده می‌شوند. گاهی نیز «علم» به دانش و معرفت خاصی اطلاق می‌شود که از تجربه حسی (مستقیم یا غیر مستقیم) به دست می‌آید. در این جا علم^[۲]، در برابر دانستنی‌هایی به کار می‌رود که از آزمون حسی بهره نمی‌جویند! (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۱ - ۸۱).



تعریف دین

«دین»^[۳] در لغت به معنای کیش، آیین، ملت و مذهب به کار رفته است (عمید، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۹۴). در تعریف دین، نگرش‌های متعددی، همچون نگرش‌های اخلاقی، تاریخی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی و زیباشناختی دخالت می‌کنند (هیوم، ۱۳۶۹، ص ۲۴ و ۲۵). واژه «دین» به شکل‌های مختلف، ۹۲ بار در قرآن کریم آمده که غالباً به معنای توحید و یگانگی، حکم، اطاعت، جزا و پاداش، حسابرسی، عادت و شریعت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۸۴). به تعبیر علامه طباطبائی، «دین»، روش عملی، مبتنی بر اعتقاد مربوط به نظام هستی و انسان، به‌عنوان جزئی از این نظام است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۸). بر اساس تعریف دیگر، «دین»، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

علم تجربی یکی از گونه‌های علم

در نگاه برخی، «علم تجربی» از لحاظ روش، بر تجربه و آزمایش حسی و از لحاظ محتوا، بر پدیده‌های عینی و قابل‌مشاهده جهان مادی متکی است (باربور، ۱۳۸۹، ص ۸۷). در فرآیند پژوهش علمی، ابتدا مسئله‌ای طرح و درباره آن فرضیه‌سازی می‌شود. پس از آن، فرضیه ارائه شده، با متد تجربی به بوته آزمون سپرده و نتایج، تحلیل می‌شود. اگر فرضیه موردنظر در مرحله آزمون، تأیید شد، پذیرفته می‌شود و مبنای تحلیل‌ها و تجویزهای علمی قرار می‌گیرد و اگر فرضیه تأیید نشد، به آزمایش فرضیه‌های دیگر پرداخته می‌شود. بنابراین کار علم تجربی، شناسایی مسائل عینی و حل آن با روش حسی و تجربی است. شکی نیست که علم تجربی، دانشی مفید و مؤثر بر زندگی بشر است. گرهی بسیاری از مشکلات و معضلات انسان‌ها در گذشته و حال، با پنجه علم تجربی گشوده شده و در پاره‌ای از موارد، به تسهیل زندگی بشر مدد رسانده و می‌رساند؛ اما نه همه مسائل بشر، به





مسائل عینی مربوط است و نه روش حسی و تجربی می‌تواند به همه مجهولات و معضلات بشر پاسخ دهد و برای آن راه حل لازم ارائه کند. آنچه برخی، از تعریف علم و ویژگی آن مطرح کرده‌اند، صحیح، اما ناکافی است؛ زیرا در نظر آنان، مراد از علم، فقط علم تجربی است که از آزمون‌های حسی و تجربی به دست می‌آید؛ در حالی که علم، به معنای مطلق دانایی است. به عبارت دیگر، علم تجربی، تنها بخشی از علم است، نه همه علم. علم تجربی اگر در قلمرو خود، به صورتی روش‌مند عمل کند، اطمینان‌بخش و معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸). توصیف‌ها و تحلیل‌های گوینده چنین نظریه‌ای، رگه‌هایی از پوزیتویسم منطقی^[۴] را به همراه دارد؛ حال آنکه اولاً، تبیینی که از گزاره‌های دینی بیان شده، از سوی بسیاری از دانشمندان غربی - که تفکر آنان خاستگاه تفکرات اثبات‌گرایانه است - پذیرفته نشده است و ثانیاً، بسیاری از علوم غیرتجربی و از جمله علوم دینی، حکایت از واقعیت دارند و در نتیجه علم محسوب می‌شوند (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۸۷). در نظام معرفتی دین، بسیاری از امور وجود دارند که تصدیق و تکذیب آنها به هیچ وجه با حس ممکن نیست. درک معارف بلند وحیانی، بهشت، جهنم، برزخ، تجسم اعمال و ملکات، عوالم فرامادی، فرشتگان، معجزه، دعا و آثار آن، توبه، ایمان و مؤلفه‌هایی از این دست، اموری هستند که از تیررس حس و تجربه خارج‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹). از این گذشته، بسیاری از گزاره‌ها هستند که بر آنها نتیجه عملی مترتب می‌شود؛ در حالی که اصل و پایه آن، تجربه حسی نیست؛ مثل گزاره‌های اخلاقی، همچون تعهد و وفاداری به علم و دستاوردهای علمی.

ملاک پویایی علوم

۱. «پویایی» علم، یکی از مختصات آن است که در این زمینه سه پرسش مهم وجود دارد: ۱.
- پویایی چیست؟ ۲. آیا ملاک درستی و حقانیت گزاره یا دانش، پویایی آن است؟ ۳.
- کدام‌یک از علوم پویاست؟



پویایی به معنای هماهنگی و حرکت با تغییرات و تحولات است و از این رو، علمی پویا است که خود را با موضوعش هماهنگ کند و همپای تحولات آن، دگرگون شود؛ اما در اینکه ملاک و معیار درستی و حقانیت علم یا گزاره چیست، اختلاف دیدگاه گسترده‌ای وجود دارد. در گذشته و روزگاری که فلسفه و تفکر فلسفی ارسطویی بر جهان علم حاکم بود، ملاک حقانیت گزاره یا علم را مطابقت آن با واقع می‌دانستند؛ یعنی وقتی گزاره منظور، با واقعیتی مطابق باشد که از آن حکایت می‌کند (یعنی صادق باشد)، می‌گوییم گزاره موردنظر درست و حق است و اگر با محکی‌عنه خود مطابق نباشد، می‌گوییم گزاره، کاذب و باطل است. بر این اساس، روش تجربی و اثبات‌گرایانه، در خوشبینانه‌ترین حالت، یکی از روش‌های اثبات حقانیت و درستی گزاره‌های تجربی است. حال سؤال این است که آیا می‌توان پویایی علم یا گزاره را ملاک درستی و حقانیت آن دانست؟ پاسخ این است که اگر مراد از پویایی، آن است که گزاره دائماً خود را اصلاح و ترمیم کند، باید گفت اگرچه نکته مقبولی است؛ این امر به معنای آن است که در وضعیت پیش از اصلاح، نادرست و دست کم ناکامل بوده است؛ ولی اگر پویایی را به معنای هماهنگی با جنبه‌هایی بدانیم که به صورت طبیعی و مبتنی بر فطرت، در موضوعی، اتفاق می‌افتد؛ باید بگوییم بخشی از گزاره‌های دینی همین گونه‌اند. علاوه بر اینکه گزاره‌های دینی به جنبه‌های ثابت، ایستا و تغییرناپذیر انسان نیز توجه ویژه دارند؛ در حالی که علم تجربی هیچ‌گاه نمی‌تواند به این جنبه‌ها بپردازد و حکمی دائمی و قطعی صادر کند و این همان وجه ضعف بزرگ علوم تجربی است (البته برای کسانی که می‌خواهند از علم تجربی جهان‌بینی بسازند و آن را جایگزین خدا و دین کنند!). باورمندان به «پوزیتیویسم منطقی»، ملاک و معیار علمی بودن و پویایی گزاره‌ها را پیروی از روش تجربی می‌شمردند و به همین سبب، گزاره‌های دینی را نه علمی و نه پویا معرفی می‌کنند؛ در حالی که روش تجربی، بر فرض صحت نتایج، بخشی از معیار علمی و پویا بودن است؛ زیرا روش‌های دیگری هم برای ارزیابی پویایی گزاره‌ها مطرح است؛ مانند ملاک اثربخشی و فایده عملی یا همان «پراگماتیسم»^[۵]؛ از این رو، در موضوع



کشف پویایی گزاره‌ها، باید مجموعه‌ای از ملاک‌ها را در نظر بگیریم. گذشته از این، بر فرض اینکه فقط گزاره‌های علمی تجربی، آزمون‌پذیر باشند؛ دلیلی نیست که به پویایی چنین علومی قائل باشیم؛ زیرا علمای دین، به‌خصوص علمای شیعه، بر پویایی علوم دینی تأکید دارند. در سیستم اجتهادی اسلام، با قرائت شیعی، اجتهاد، ضمن حفظ مبانی و اصول، با شرایط و مقتضیات تازه پیش می‌رود و برای معضلات جدید، احکام و قوانین جدید می‌جوید. بنابراین هر علمی، در عین به‌روز بودن، برای اینکه هویت خود را حفظ کند و به حیانتش در طول زمان ادامه دهد، باید دارای اصول و مبانی پایدار و تغییرناپذیر هم باشد. (در واقع توجه به همان ثابت‌ها و متغیرها). دین اسلام به مقتضیات زمان (مطالبات و شرایط تازه محیط، اجتماع و زندگی) توجه دارد و از این‌رو، برخی از احکام خود را متغیر و قابل دگرگونی می‌داند؛ اما این امر، بدان معنا نیست که هر تحولی که در زندگی بشر رخ می‌دهد، الزاماً تحول مطلوب و مثبتی باشد و دین ملزم باشد خود را با آن تنظیم و متحول کند، بلکه باید برخی از تحول‌ها را اصلاح و از برخی جلوگیری کرد. نکته دیگر این است که گاهی تصور می‌شود در اصل و بنیاد پدیده یا موضوعی فکری، تحولی رخ داده است، در حالی که مصادق آن تغییر کرده است. این، مصادیق هستند که در برخی موارد، وابسته به شرایط، دچار تغییر و از موضوع کلی حکمی ابدی خارج و در شمار مصادیق موضوع کلی دیگری وارد گردند؛ نه این که حکم ثابت دچار تغییر بشود. البته بسیاری از گزاره‌های اصولی و مبانی، به علت بداهت، به آزمون نیازی ندارند! (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۱۸۹؛ ج ۱۹، ص ۹۹ و ج ۳۱، ص ۱۲۸).

روش‌شناسی تفکر از منظر دین

نکته مهم این است که اگر تنها راه کشف صدق و حقانیت گزاره‌ها، آزمون‌پذیری به روش تجربی و عینی باشد؛ گوینده چگونه می‌تواند ادعای خود مبنی بر ملاک بودن پویایی را اثبات کند؟ بر فرض اثبات، اگر علم، دائماً پویا و متحول است، پس خود این نظریه نیز در



معرض تحول و ابطال است. در منظومهٔ معارف دین، برای اثبات راه‌های مختلفی وجود دارد. از منظر «روش‌شناسی تفکر در دین»، هرگزاره‌ای باید به روشی خاص ارزیابی و صحت‌سنجی شود. اگر مسئله، تجربی بود، به روش تجربی و اگر عقلی بود، به روش عقلی ارزیابی می‌شود و دین هم آن را تأیید می‌کند؛^[۶] اما در دین، امور حقیقی هم وجود دارد که به این دو روش قابل اثبات نیست. در این زمینه توصیهٔ دین، رجوع به منابع معتبری است که از دو روش قبلی ثابت شده است؛ مثلاً قرآن در بحث معاد و قیامت، از حوادثی سخن می‌گوید که قابل اثبات تجربی و عقلی نیست و اثبات آن‌ها بر تعبد مبتنی بر پشتوانهٔ عقلی و تجربی یقینی متکی است.

روش دین، روش علمی

نکتهٔ اول در این مقوله این است که اولاً هر علمی، از جمله آموزه‌ها و احکام دین از دو بخش «ثابت‌ها» و «متغیرها» تشکیل می‌شود. در بخش متغیرها، به احکام و قوانین متغیر نیازمندیم. وقتی انسان ویژگی‌ها و نیازهای متغیری دارد، دین به تحقیقات علمی و کشف علل تغییرها توصیه می‌کند و به موضوع‌شناسی علم احترام می‌گذارد؛ اما عناصر و قوانین ثابت، خود از دو بخش اصول کلی و احکام جزئی و تغییر پذیر تشکیل می‌شود. در حیطه و گستره اصول کلی، هیچ دانشمندی، حتی طرفداران منطق پوزیتویسم، نمی‌توانند منکر اصول کلی شوند، وگرنه باید از بسیاری از اصول خویش دست بردارند. احکام جزئی نیز چون بر برخی قواعد ثابت عقلی مبتنی است، اتوریته^[۷] و اصل پذیرش آن، روشن است. از خصوصیات مهم دین اسلام، آن است که برای نیازهای ثابت بشر قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر وی وضع متغیری در نظر گرفته است. پاره‌ای از نیازها، چه در زمینه فردی و شخصی و چه در زمینه‌های عمومی و اجتماعی دارای وضع ثابتی است و در همهٔ زمان‌ها یکسان است. نظامی که لازم است بشر به غرایز خود بدهد و نظامی که اجتماع به او نیاز دارد، از نظر اصول و کلیات در همهٔ زمان‌ها یکسان است. قسمتی دیگر از نیازهای بشر، نیازهای متغیر اوست که رفع این نیازها و قوانین متغیر و ناثابتی ایجاد می‌کند.



اسلام درباره این نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است؛ از این راه که اوضاع متغیر را با اصول ثابتی مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع متغیری قانون فرعی خاصی به وجود می‌آورد.

در اسلام بر اساس اصل اجتماعی ﴿وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال: ۶۰)؛ مسلمانان باید تا آخرین حد امکان در برابر دشمن نیرو تهیه کنند. از طرف دیگر، در سنت پیغمبر، سلسله دستورهای ملاحظه می‌شود که در فقه به نام «سبق» و «رمایه» معروف است. دستور رسیده است که خود و فرزندان تا حد مهارت کامل، فنون اسب سواری و تیراندازی یاد بگیرند. اسب دوانی و تیراندازی جزء فنون نظامی آن عصر بوده است. بسیار واضح است که ریشه قانون «سبق» و «رمایه» اصل ﴿وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (همان) است؛ یعنی تیر و شمشیر و نیزه و کمان و قاطر و اسب، از نظر اسلام، موضوعیت ندارد؛ آنچه موضوعیت دارد نیرومند بودن است و اینکه مسلمانان در هر عصر و زمانی باید تا آخرین حد امکان از لحاظ قوای نظامی و دفاعی در برابر دشمن نیرومند باشند. لزوم مهارت در تیراندازی و اسب دوانی، جامه‌ای است که به تن لزوم نیرومندی پوشانیده شده است؛ به عبارت دیگر، شکل اجرایی کسب نیرومندی آن است. لزوم نیرومندی در مقابل دشمن، قانون ثابتی است که از احتیاج ثابت و دائمی سرچشمه گرفته است؛ اما لزوم مهارت در تیراندازی و اسب دوانی، مظهر احتیاجی موقت و متغیر است و به تناسب عصر و زمان تغییر می‌کند و با تغییر شرایط، چیزهای دیگر، از قبیل تهیه سلاح‌های گرم امروزی و مهارت و تخصص در به کار بردن آنها، جای آنها را می‌گیرد. این رویکردها قابل تغییر است؛ ولی هیچ وقت دستورهای دین ناظر به این امور جزئی نیست (مطهری، ج ۱۹، ص ۱۱۸)؛ ثانیاً، از جمله ویژگی‌های قرآن، این است که دارای پویایی است و به تعبیر روایت (شیخ صدوق، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۹)؛ قرآن در هر زمانی سخنی تازه دارد؛ ثالثاً، بسیاری از علوم، اصلاً از حوزه تجربه آزمایشگاهی خارج و در عین حال، به کرات قابل تجربه جدیدند (تجارب دینی و عرفانی).

علم تجربی از منظر اسلام

نگاه دین به علم، نگاهی کاملاً مثبت و مشوقانه است. واژگان قرآنی که از ریشه علم گرفته شده‌اند، بیش از هشتصد مورد است. آیاتی نیز که درباره آفرینش آورده شده است، به این نکته اشاره دارد که برای هدایت مورد نظر قرآن، ابتدا باید به علوم اشاره شده در این آیات آگاهی داشت، تا فرصت تأمل در آیات، برای هدایت فراهم شود. وسعت نگاه دین به علم، به علوم اخروی محدود نمی‌شود، بلکه هرآنچه بتواند زندگی انسان - اعم از دنیا و آخرت - را به سوی رشد سوق دهد، مورد توجه دین است؛ به طوری که «علم» در ادبیات دینی گاهی به عنوان «ارزش»: *الْعِلْمُ زَيْنُ الْمَرْءِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ* (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴)؛ «قدرت»: *العلم سلطان* (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) و «ضرورت»: *طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة* (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷۷) معرفی شده است. در حوزه دین، علوم مختلفی همچون ریاضیات، فلسفه، کلام، فقه و اصول، و علوم رایج در کنار هم، قابل جمع‌اند و این خود، نشان می‌دهد که دین، میان این حوزه‌های متمایز و به ظاهر متعارض، می‌تواند تعامل برقرار کند.

رسالت علم و رسالت دین

رسالت دین، آشنا کردن انسان با اسما، صفات و افعال الهی و آموزش سبک زندگی مؤمنانه است؛ در حالی که کارکرد علم، کشف واقعیات وجه مادی هستی است. نتیجه آنکه معرفت علمی، از جمله کشفیات نیز بخشی از معرفت دینی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). بنابراین پویایی در دین نیز وجود دارد. دین برخلاف افکار سکولار، اجتماعی است، نه فردی. دین نمی‌تواند از هر امری که با فرد و اجتماع مرتبط است، بی‌تفاوت بگذرد. از این رو، در مورد هر مسئله‌ای، اعم از خانواده، ازدواج و طلاق، تجارت و صنعت، محدوده شرعی و ارزشی آن را بیان و روشن می‌کند که این امور با چه





شرایطی به سمت خداوند و با چه شرایطی به سمت شیطان جهت می‌گیرند و این، همان چیزی است که علم تجربی بشری از بیان آن عاجز است (همان، ۱۳۷۸، ص ۵۹). دین در عین حال، به تغییرات موافق با هدایت توجه دارد. دین در علم ریاضی، هندسه، مکانیک، طراحی، خلبانی، کشتی‌رانی، جدول عناصر، تئوری مربوط به ساختمان اتم و ... برای روشن شدن ماهیت این علوم و حل مسائل آن هیچ دخالتی ندارد و هر علمی، به پیشرفت و تغییر خود ادامه می‌دهد، در عین حال، اگر در این علوم جهت هدف دین قرار گیرند، دین به آن‌ها احترام می‌گذارد؛ همان‌طور که اگر بر خلاف جهت دین باشند، دین به کسب و تحصیل آن‌ها توصیه نمی‌کند و پیروانش را از نزدیک شدن به آن باز می‌دارد؛ مثلاً نحوه ساختن شراب و نحوه ساختن ابزار شراب‌سازی، مصداقی از علم است؛ اما دین با آن سازش ندارد (همان، ص ۲۰۳)؛ یا تکنولوژی کشتار جمعی، علم است، اما با اهداف دین معارض و طبعاً مردود است. بنابراین، دین همواره پویایی خود را همراه با علم، حفظ می‌کند. دین حقیقتی است که پیامبران، آن را به مردم عرضه می‌کنند و مردم، آن‌ها را در قالب‌های لفظی یا رفتاری دریافت می‌کنند و سپس به آن ایمان می‌آورند. کسی نمی‌تواند ادعا کند که تمام حقیقت دین را دریافت کرده یا بر فرض که دریافت کرده باشد، به تمامی آن ایمان آورده است. از این‌رو، برخی چالش‌های جزئی میان این دو حوزه، طبیعی است و بسیاری از آن‌ها به مرور زمان مرتفع خواهند شد. لذا این چالش‌ها به اصل دین ربطی ندارد. البته به این نکته باید توجه داشت که در برخی ادیان، به دلایل مختلف، مثل تحریف، باطل بودن، تفسیر نادرست (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۶۸) و تعاریف سلیقه‌ای ممکن است دین را در حوزه علم نارسا جوله دهند؛ مثلاً سلفی‌ها، به‌خصوص وهابیت، استفاده از عقل را در معارف دین منع کرده‌اند؛ حال آنکه عقل، ابزار مهمی برای کسب علم به شمار می‌آید؛ یا مثلاً باورمندان به تجربه دینی، تعریف و برداشت‌های شخصی خود را به‌عنوان دین معرفی کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

سازگاری دین با علم امری قابل تحقق و ثابت شده است و این‌گونه نیست که دین مانع تحول علم شود. علم برای دین، ابزاری مقبول، بلکه پسندیده به شمار می‌آید. در آموزه‌های دینی، به علم آموزی فراوان توصیه و تشویق شده و علم و عالم دو مقوله محترم عنوان شده‌اند. دین به تحقیق و آزمایش، برای کشف واقعیات جدید احترام و بلکه بر آن تأکید دارد و همین را ملاک اعتبار گزاره می‌داند. اختلاف علم با دین در جایی است که علم در تضاد با دین و مانع رسیدن به هدف دین، یعنی هدایت بشر به سوی سعادت شود. در این‌جا علم به معنای آگاهی تحقق یافته است؛ اما علمی بی‌منفعت یا غیردینی است؛ خواه این علم، از زمره علوم تجربی باشد، یا از علوم غیر تجربی.



پی‌نوشت‌ها

- [1] Knowledge.
- [2] Science.
- [3] Religione.
- [4] logical” positivism.
- [5] Pragmatism.

[۶] در نگاه علمای دین، اصل «کُلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کُلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» معتبر است.

- [7] Authority.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. امام صادق (علیه السلام) (منسوب به ایشان)، *مصباح الشریعة*، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۳. باربور، ایان، *علم و دین*، تهران: دانشگاهی، ۱۳۸۹.
۴. شیخ صدوق، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه آقا نجفی، تهران: علمیه اسلامی، [بی تا].
۵. جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء، ۱۳۹۰.
۶. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، ج ۲۱، تهران: سپهر، ۱۳۷۹.
۷. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۸. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *رابطه علم و دین*، قم: امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۱. _____، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۲. هیوم، رابرت ارنست، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

بررسی و نقد مبانی آموزه «محبت» در مسیحیت

محمدطاهر رفیعی*

چکیده

«محبت» و «محبت‌گرایی» میان بندگان با رعایت ضوابط و معیارهای خاص آن، به‌عنوان اصلی اساسی در تمامی ادیان مورد تأکید قرار گرفته و از خشونت‌طلبی بی‌مورد نهی و مذمت گردیده است؛ چرا که رفتار همراه با «محبت» نقش اساسی در استحکام روابط اجتماعی داشته و به‌همان سان «خشونت» و «خشونت‌طلبی» خارج از قانون و عرف نیز به تخریب این روابط و ایجاد ناامنی و عدم ثبات جامعه می‌انجامد. البته افراط و تفریط در هردو بُعد باعث سوء استفاده‌های زیادی از این دو اصل گردیده است. در این میان، مسیحیت، از جمله ادیان آسمانی است که پیروان آن بیش از همه بر «محبت‌گرایی» تأکید داشته و آن را یکی از آموزه‌های اساسی دین خود می‌دانند. رویکرد محبت‌گرایی مسیحیان بر مؤلفه‌ها و فلسفه‌های خاصی مبتنی است؛ همانند آموزه «فدا» و «نجات»؛ ولی هریک از این آموزه‌ها با نقدها و اشکالات اساسی مواجه است که در نوشتار کنونی، ضمن بررسی جایگاه آموزه «محبت» در مسیحیت، نقدهای آن طرح و بررسی شده است.

کلیدواژگان: محبت، خشونت، مسیحیت، فدا، نجات.

*. دانشجوی دکتری جریان‌های کلامی معاصر جهان اسلام؛ m.t.r1394@gmail.com

«محبت» که از نظر واژه‌شناسی، متشکل از سه حرف «ح.ب.ب»، به معنای دوست داشتن، مقابل بغض، آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۹)، به عنوان اصلی اساسی در پیوند زندگی اجتماعی افراد بشر مورد توجه و تأکید تمامی جوامع، ادیان و آیین‌ها، به خصوص ادیان آسمانی و ابراهیمی قرار گرفته است. از نظر مفهومی، در قرآن کریم، بیشتر وزن‌های باب افعال و احياناً استفعال و یا تفعیل آن کاربرد دارد. در وزن استفعال آن، نوعی طلب نهفته است که این نیز بیانگر مفهوم اصلی آن نیست، بلکه به دلایل بیرونی بر آن عارض می‌شود؛ چنان‌که در آیات کریمه: ﴿اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾؛^[۱] ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^[۲] و ﴿يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾^[۳] استفاده از وزن استفعال محبت، برای آن است که دوست داشتن کفر و دنیا و ضلالت در مقابل ایمان و آخرت و هدایت، امر عادی و فطری نیست، بلکه انسان آن را بر خلاف فطرت خود طلبیده، بر خود تحمیل می‌کند (قرشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۳ - ۹۴).

در محبت، بر وزن افعال نوع اختیار و برگزیدن نهفته است؛ چنان‌که در داستان حضرت سلیمان آمده است: ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْهِجَابُ، فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾.^[۴] «احببت» به اختیار کردن دوستی اسبان برای یاد پروردگار تفسیر شده است؛ زیرا به وسیله آنها می‌توان جنگید و دین خدا را احیا کرد (قرشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۵).^[۵]

از نظر کاربرد قرآنی، در بیشتر موارد، محبت با انتساب به اعمال و یا اشخاص بیان گردیده و بر محبوب بودن کارهای خوب و شخصیت‌های الهی، نزد خداوند تأکید و بر آن سفارش و از آن ستایش شده است. در مقابل، از تعلق خاطر به مسائل بیهوده و یا کم‌ارزش و یا قبیح نهی گردیده و مذمت شده است.





مسیحیت، بیش از هر دین آسمانی بر محبت تأکید کرده است، تا جایی که مسیحیان، از محبت، به عنوان مهم ترین اصل در تبلیغ و ترویج مکتب خود بهره می گیرند. مجموع عهد جدید، سرشار از دستورات اخلاقی بوده و مکرر بر محبت و مدارا با مردم و رعایت مسایل اخلاقی سفارش و همه جا از زندگی در صلح و آرامش (دوم قرنتیان، ۱۱، ص ۱۵ و رومیان، ۱۵، ص ۳۳). و بیزاری از اعمال خشونت صحبت شده است (متا، ۵، ص ۳۸-۴۸ و رومیان، ۱۲، ص ۱۷-۲۱).

واژه «محبت» که در عهد جدید بیش از ۲۰۰ بار به کار رفته، در بیشتر موارد از راه بیان مصادیق، تعریف شده است؛ از جمله، بارها از خداوند به «خدای محبت و سلامتی» یاد کرده^[۶]، بر محبت میان پدر و فرزند (خدا و عیسی) و بر مبنای آن محبت میان مردم سفارش شده است: «ما او را محبت می نماییم؛ زیرا که او اول ما را محبت نمود» (اول یوحنا، ۴، ص ۱۱). همین طور در مجموع عهد جدید، این واژه عموماً به معنای عشق الهی یا اعمال نیک ناشی از محبت (مانند دستگیری از دیگران) آمده است. محبت به معنای عشق الهی، یعنی هدیه ای که روح القدس به مسیحیان ارزانی می دارد؛ چنان که در رساله رومیان آمده است: «... محبت خدا در دل های ما به روح القدس که به ما عطا شد، ریخته شده است» (رومیان، ۵، ص ۵). اساساً خدای عهد جدید خدای محبت است و او این محبت را به چند صورت بر بشر ارزانی داشته است: یکی از راه فرستادن عیسی مسیح: «محبت خدا به ما ظاهر شده است به این که خدا پسر یگانه خود را به جهان فرستاد تا با وی زیست نماییم». (اول یوحنا، ۴، ص ۸-۹). در مرحله بعد با قربانی کردن پسر خود، این محبت را در میان بشر تثبیت کرد: «خدا محبت خود را در ما ثابت می کند از این که هنگامی که ما هنوز گناهکار بودیم، مسیح در راه ما مرد» (رومیان، ۸، ص ۵) و سپس توسط روح القدس محبت را ازلی گردانید: «محبت خدا در دل های شما به روح القدس که به ما عطا شد، ریخته شده است» (همان، ۵، ص ۵).



اصل محبت مسیحی نسبت به بندگان، در بسیاری موارد محدودیت خاصی نداشته، بلکه به‌طور مطلق به آن سفارش شده و معیار اصلی برای نجات و سعادت ابدی معرفی گردیده است. از بررسی و ارزیابی این اصل در مسیحیت، به‌دست می‌آید که محبت‌گرایی افراطی مسیحیت ناشی از مبانی خاصی است که هرکدام از نظر تئوری و یا عملی نیازمند تأمل و ارزیابی و نقدهای جدی است؛ زیرا رعایت هر اصل دینی، نیازمند محدودیت‌ها و شرایط خاصی است که فراتر از آن، پایبندی به آن، نه‌تنها مطلوب نبوده، چه‌بسا ممنوع می‌گردد.

بنابراین مهم‌ترین پرسش مطرح در پژوهش کنونی، این است که «مبانی محبت در مسیحیت، چگونه نقد و ارزیابی می‌گردد؟» در روش بحث، سعی می‌شود با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و عمدتاً استناد به عهد جدید، شامل انجیل‌ها و نامه‌ها و اعمال رسولان، پس از تعریف اجمالی مسیحیت و تبیین جایگاه اصل محبت در این دین، مهم‌ترین مبانی محبت بررسی گردد که در مجموع، پنج مبنای اصلی مسیحیان در این زمینه مورد توجه قرار گرفته و سپس هریک به تناسب، نقد و ارزیابی خواهد شد.

از نظر پیشینه بحث، در خصوص مبانی محبت در مسیحیت، تاکنون به پژوهش خاصی دست نیافتیم. تنها در بخشی از کتاب «صلح و خشونت در مسیحیت» که پیش از این توسط این‌جانب تألیف و از سوی مرکز مدیریت حوزه علمیه به چاپ رسیده؛ بحثی در این خصوص مطرح گردیده است. در این نوشتار سعی می‌شود با بهره‌گیری از همان بحث، این موضوع به‌صورت مبسوط‌تر تبیین و ارزیابی گردد.

تعریف مسیحیت

«مسیحیت» به حضرت مسیح علیه السلام منتسب بوده و به‌عنوان یکی از ادیان بزرگ آسمانی و ابراهیمی، در سال‌های اول میلادی، توسط حضرت عیسی مسیح علیه السلام به وجود آمد. «مسیح»، معرب واژه عبری «ماشیح» به معنای «مسح شده با روغن» آمده است. «ماشیح» در دین یهود، اصطلاحاً به هر حاکمی گفته می‌شود که از سوی خداوند و یا



یکی از پیامبران الهی انتخاب شده باشد. چنان که داوود علیه السلام که خود یک ماشیح بود، بارها از فرماندهان خود به مسیح «یهوه» (حاکم یا فرمانده الهی) یاد کرده است. (ر.ک: اول سموئیل، ص ۱۴ - ۱۶). عیسی مسیح علیه السلام نیز پس از آن که توسط حضرت یحیی علیه السلام غسل تعمید یافت، رسماً رسالت الهی او آغاز گردید. (متا، ص ۱۳ - ۷)؛ آن وقت عده‌ای از بنی اسرائیل که او را به عنوان حاکم موعود خود پذیرفتند، به وی لقب مسیح دادند.

شرح زندگی عیسی مسیح علیه السلام، در انجیل‌های چهارگانه: «متا»، «مرقس»، «لوقا» و «یوحنا» به تفصیل آمده و قرآن کریم نیز در سوره مریم و برخی سوره‌های دیگر به اجمال آن را بیان کرده است. زندگی زمینی حضرت عیسی طولانی نبود، بلکه در حدود سال ۳۰ میلادی، بر اثر سعایت یهودیان پایان یافت.^[۷] از این زمان تا حدود سال ۱۰۰ میلادی، حواریون حضرت عیسی علیه السلام به تبلیغ و ترویج مسیحیت پرداختند. در این میان شخصی میان مسیحیان ظهور کرد که از حواریون نبود؛ ولی نقش بسیار تأثیرگذاری بر پیشرفت مسیحیت داشت. نام عبری او «شائول» و نام یونانی او «پولس» است. پولس که فردی یهودی‌زاده و بزرگ شده یونان و روم بود، در آغاز به عنوان فرمانده امپراتوری روم، ضد مسیحیان فعالیت می‌کرد و آنها را شکنجه و آزار می‌داد، تا آنکه بر اثر تحول روحی که جزئیات آن در اعمال رسولان آمده، رسماً دین مسیحیت را پذیرفت و از آن پس، به تبلیغ این دین پرداخت. (ر.ک: اعمال رسولان، باب ۹ و مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶، ص ۷۳۱ - ۷۳۷). او که عیسی مسیح علیه السلام را ملاقات نکرده بود، با تأثیرپذیری از افکار یونانی و رومی و پیشینه یهودی خود، تغییرات زیادی در دین مسیحیت به وجود آورد تا آنجا که محققان مسیحی او را مؤسس دوم این دین شمرده‌اند. (ر.ک: جان بایرناس، ۱۳۸۵، ص ۶۱۳ - ۶۱۹). در سده‌های دوم و سوم میلادی، تحت تأثیر افکار او، نزاع‌های الهیاتی سختی در مورد چگونگی تفسیر کتاب مقدس و جایگاه عیسی مسیح بین مسیحیان به وجود آمد که در نهایت شکل‌گیری گروه‌های مختلف و خشونت‌های زیادی میان آنان را باعث گردید.^[۸] کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و بعداً ارتدوکس‌ها مهم‌ترین گروه‌های مسیحی هستند که منشأ اصلی آنها به همین نزاع‌های الهیاتی برمی‌گردد.



مسیحیان، در آغاز، کتاب دینی مشخصی نداشتند، بلکه در سال‌های نخست تاریخ مسیحیت، عهد عتیق «تنخ» (کتاب دینی یهودیان که ۳۹ کتاب و رساله دارد) تنها کتاب مقدس مسیحیان بود و سال‌ها گذشت تا مجموعه جدیدی توسط حواریون عیسی مسیح علیه السلام تدوین گردید که تاریخ اغلب آنها به حدود بیست تا سی سال پس از صعود حضرت مسیح علیه السلام بازمی‌گردد. از آن‌جا که کتاب‌های گوناگونی توسط حواریون و رسولان نوشته شده بود، سران کلیسا در اواخر قرن دوم میلادی، تنها آن تعدادی را که با آموزه‌های کلیسا سازگار یافتند، به‌عنوان کتاب‌های قانونی و معتبر گزینش نموده و به نام «عهد جدید» در کنار «عهد قدیم» (تورات و سایر کتاب‌های مقدس یهودیان که نزد مسیحیان نیز معتبر بود) معتبر اعلام کردند که این مجموعه شامل انجیل‌های چهارگانه به ضمیمه نامه‌های حواریون، اعمال رسولان و مکاشفه یوحنا می‌باشد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۵۱ - ۵۳)؛ حتی مسیحیان، معتقدند حضرت عیسی کتابی نیاورده، بلکه خود عیسی، کلمه خداوند و وحی متجسد است و از این‌رو، زندگی و سخنان او را برای هدایت انسان‌ها کافی می‌دانند (همان، ص ۴۹ - ۵۰).

این واقعیت بیانگر آن است که نمی‌توان آن دسته از محتویات کتاب‌های مقدس مسیحیان را که با آموزه‌های حقیقی دینی آسمانی سازگاری ندارد، نقصی در پیام‌رسانی عیسی مسیح و آموزه‌های وحیانی الهی آن دانست، بلکه این موارد بیشتر در گذر زمان و در نتیجه برداشت و یا تفسیر نادرست مسیحیان از رهنمودهای واقعی عیسی مسیح علیه السلام وارد این دین شده است.

مبانی محبت در مسیحیت

در عهد جدید، به اصل «محبت» در روابط با هم‌نوعان، فراوان تأکید و سفارش شده است. از عبارت‌های گوناگون عهد جدید برمی‌آید که عیسی مسیح تنها با مهر و محبت در میان انسان‌ها ظهور کرده و در عمل پیوسته با مردم محبت و مدارا می‌کرد. گاهی حتی از



روی دلسوزی به حال بد مردم رسیدگی کرده و بیماران مختلفی با آگاهی از دلسوزی عیسی مسیح به سوی او می‌آمدند تا شفا یابند (لوقا، ۵، ص ۱۲)؛ حتی افراد جذامی که از جامعه مطرود بودند و کسی به آنان نزدیک نمی‌شد، مورد توجه مسیح (علیه السلام) قرار می‌گرفتند و حضرت، آنان را شفا می‌داد (مرقس، ۱، ص ۴۰ - ۴۲)؛ گاهی با دمیدن دم مسیحایی مردگان را نیز زنده می‌کرد (متی، ۹، ص ۲۳ و ارمیا، ۹، ص ۱۷ - ۱۸).

در نامه‌ها و اعمال رسولان نیز این اصل مورد تأکید جدی قرار گرفته و رسولان حواری محبت با مردم و تحمل رنج و مصیبت‌ها و تلاش برای برپایی صلح و آرامش را مایه افتخار مسیحیت می‌دانند که این افتخار را خداوند با قربانی کردن عیسی مسیح برای نجات گنهکاران امت نصیب مسیحیان کرده و محبت را توسط روح القدس در دل‌های آنان قرار داده است. به اعتقاد آنان، هر مقدار در راه صلح و آرامش تلاش کنیم، محبت الهی در دل ما بیشتر تثبیت می‌گردد و به مراتب کمال و قرب الهی نزدیک‌تر می‌شویم (رومیان، ۵، ص ۱ - ۱۱). در بسیاری از نامه‌های رسولان، از مردم خواسته شده است تا می‌توانند از بدی پرهیز و با مردم نیکی کنند. همدیگر را برادرانه و دور از هرگونه ریا، دوست داشته باشند و هرکسی تلاش ورزد تا دیگری را بیشتر از خود اکرام کند (رومیان، ۱۲، ص ۹ - ۱۰؛ اول تسالونیکیان، ۵، ص ۱۳ و فلیپیان، ۴، ص ۵).

ارباب کلیسا و همین‌طور عموم مسیحیان نیز تا حد امکان سعی کرده‌اند آموزه محبت را سرلوحه کار خود قرار دهند و به آن عمل کنند؛ چنان‌که برتراند راسل در مقایسه نوع نگاه دو طیف از مسیحیان به صلح و محبت می‌نویسد: «پروتستان‌ها دوست دارند خوب باشند و سعی می‌کنند خود را این‌گونه نگه دارند؛ اما کاتولیک‌ها دوست دارند خوب باشند و تلاش دارند همسایگان خود را نیز خوب نگه دارند» (راسل، ۱۳۴۹، ص ۱۴۴ - ۱۴۷). بر اساس نگاهی به کتاب مقدس مسیحیان، تأکید بر محبت و مدارا با مردم، مبانی و فلسفه‌های خاصی دارد؛ همانند دستیابی به «کمال»، «نجات»، «رستگاری» و «فدا شدن عیسی مسیح برای برقراری محبت و عدالت» که توضیح و نقد هریک در ادامه خواهد آمد:



أ) دستیابی به کمال از راه محبت

یکی از فلسفه‌های ضرورت محبت با همدیگر در عهد جدید، محبت خداوند نسبت به مردم و ضرورت اقتدا به این محبت الهی، برای دستیابی به کمال بیان شده است: «چنان‌که شایستهٔ عزیز فرزندان خداست، بکوشید مانند او باشید. از روی محبت زندگی کنید»، (افسیان، ۳: ص ۱ - ۲). پولس نیز محبت را در کنار ایمان و امید، یکی از سه فضایل دینی برمی‌شمارد (اول قرن‌تیان، ۱۳: ص ۳). همین‌طور محبت از مهم‌ترین وظایف دینی و از دستورهای اصیل الهی تلقی شده است: «این است حکم او که به اسم پسر او، عیسی مسیح ایمان آوریم و یکدیگر را محبت نماییم؛ چنان‌که به ما امر فرمود» (اول یوحنا، ۲۲، ص ۳)؛ زیرا محبت ورزیدن با مردم باعث دستیابی انسان به کمال می‌گردد و از آن‌جا که خداوند متعال کامل است، رسیدن به آن کمال برای انسان ضروری است: «... پس شما کامل باشید؛ چنان‌که پدر شما که در آسمان است، کامل است» (متا، ۵، ص ۴۸).

براساس متن عهد جدید، استمرار بر محبت باعث دستیابی به کمال الهی گردیده و در نتیجه خداوند، تمام نیازمندی‌های بشر را تأمین می‌کند. از مهم‌ترین نعمت‌هایی که خداوند از راه محبت به دیگران به ما ارزانی می‌دارد، نعمت امنیت و رفاه عمومی است؛ زیرا با محبت به دیگران زمینهٔ رشد و شکوفایی فرد و جامعه در سایهٔ امنیت عمومی بیشتر تأمین می‌گردد و این، مهم‌ترین نعمتی است که خداوند به انسان می‌دهد. بنابراین از آن‌جا که ما در تمام امور به خداوند نیاز داریم و خداوند توانای مطلق است، شایسته است تا می‌توانیم نسبت به او و بندگان محبت بورزیم (اعمال رسولان، ۳: ۲۱ و رومیان، ۷، ص ۲۰ - ۲۳).

ب) نجات و رستگاری بشر در سایه محبت

اصطلاح «رستگاری» (salvation)، در مسیحیت دارای معنای ویژه است؛ همانند رهایی از قدرت گناه؛^[۹] حالت و وضعیتی که در آن انسان از گناه و مرگ آزاد می‌شود؛^[۱۰] تحقق برتری خدای نامتناهی بر تباهی‌های پدیدآمده از گناه؛ بیماری و مرگ؛^[۱۱] و سرانجام، رستگاری از گناهی که باعث هبوط آدم گردیده است.^[۱۲]



اندیشه «نجات» از سقوط انسان و شرایط نامطلوب معنوی وی، از آموزه‌های مهم در مسیحیت است. نجات‌بخشی از منظر عهد عتیق، فرآیندی مستمر است که مکرر شامل حال یهودیان شده است و از منظر مسیحیان، ابتدا در پیمان خداوند با بنی‌اسرائیل و در مرحله بعد، با فدا شدن پسر خداوند برای بخشش گناهان ذاتی بشر تحقق یافت. این نجات با تجلی مداوم عیسی مسیح و روح القدس بر کلیسا ادامه می‌یابد تا زمینه کمال نهایی آن با ظهور دوم مسیح علیه السلام فراهم گردد و در نهایت، با ظهور منجی گرایانه عیسی در آخرالزمان این نجات به کمال می‌رسد.

در عهد جدید، نقش فرستاده شدن عیسی مسیح برای نجات ابدی بشر فراوان مطرح شده است؛ با تأکید بر این که این نجات نشانه اوج محبت الهی نسبت به بندگان است، تا جایی که خداوند با نادیده گرفتن خطای بشر و به‌خاطر بخشیده شدن گناه ذاتی آنها، یگانه فرزند محبوب خود را کفاره گناهان آنان قرار داد تا انسان‌ها را از نابودی کامل رها کرده و آنان را به حیات ابدی برساند (ر.ک: یوحنا، ۳، ص ۱۶؛ ۴، ص ۸-۱۰ و رومیان، ۵، ص ۸ و ۲۰).
نجاتی که از طریق مسیح صورت می‌گیرد، اساساً نجات از سلطه گناه و مرگ معنوی است و این فرایند با آمدن دوباره مسیح به اوج خود خواهد رسید (عبرانیان، ۹: ص ۲۸). به اعتقاد آنان، از آن‌جا که نجات به خداوند منحصر است و او نیز فرزند خود را برای تحقق این امر فرستاد و قربانی کرد؛ هیچ راهی جز ایمان به مسیح برای نجات از هلاکت و دستیابی به حیات ابدی و رستگاری همیشگی وجود ندارد (ر.ک: اول یوحنا، ۳، ص ۳۶؛ ۵، ص ۱۲؛ افسسیان: ۱، ص ۴؛ فلیپیان: ۳، ص ۲۱؛ و اعمال رسولان، ۴، ص ۱۲)؛ «زیرا اسمی دیگر زیر آسمان به مردم عطا نشده که بدان ما باید نجات یابیم» (اعمال رسولان، ۴، ص ۱۲).

در الهیات مسیحی، نجات از راه مسیح بدین معناست که خداوند براساس فیض خود، گناهکاران را در حالتی که لیاقت و استحقاق ندارند، خلاصی می‌بخشد (پترس، [بی‌تا]، ص ۲۴۹). سبب فیض الهی در انتخاب انسان نیز تنها محبت اوست، نه نیکی بندگان؛ زیرا در پیشگاه او همه فاسد و گناهکارند (القس و اطسون، ۱۲۹۸، ص ۱۳۸). همه



به خاطر گناهی که مرتکب شده‌اند، از جلال خدا دور مانده و دچار مرگ روحی شده‌اند و طبیعی است که انسان‌های مرده نمی‌توانند به دعوت خدا پاسخ دهند؛ اما خداوند براساس فیض خود همه را مجاناً عادل می‌شمارد و با قربانی کردن عیسی مسیح همه را نجات می‌بخشد تا هیچ کس فخر نکند (رومیان، ۳، ص ۲۳ - ۲۸). به گفته پولس رسول: «نجات تنها بر پایه فیض الهی است، نه به وسیله ایمان و این، از شما نیست، بلکه بخشش خداست و نه از اعمال» (افسیسیان، ۲، ص ۴ - ۶ و رومیان، ۶، ص ۷ - ۱۱). زیرا فیض الهی باعث می‌شود در نفس و قلب انسان تغییری به وجود بیاید و در نتیجه آن، خداوند قلب انسان را از مرگ به حیات منتقل می‌سازد؛ به گونه‌ای که پس از آن، نفس انسان به جای تمایل به شرارت و بدی، به قداست متمایل و حیات الهی در او متبلور می‌شود.^[۱۳] به همین جهت، با کمک فیض الهی انسان دعوت‌شده قدرت می‌یابد به ندای ایمان نجات‌دهنده لبیک گوید و با فیض الهی تجدید حیات یابد.^[۱۴]

در مواردی از فیض الهی به «روح القدس» تعبیر شده است که پیوسته در قلب انسان حیات جدیدی را دمیده و او را به سوی کمال سوق می‌دهد تا شایستگی مشاهده ملکوت الهی را به دست آورده و رستگار گردد (ر.ک: اول یوحنا، ۵، ص ۳؛ ۱۰؛ ۱۱، ص ۵ - ۱۲ و دانستن، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

از نظر بخش‌های دیگر عهد جدید، فیض و محبت الهی تنها شامل کسانی می‌گردد که خداوند می‌داند آنها مسیح را می‌پذیرند (رومیان، ۸، ص ۲۹-۳۰). «اما کسانی که خارج از مسیح‌اند، رد می‌شوند» (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹). بنابراین فیض الهی برای نجات و برگزیدن افراد نیز ناشی از علم پیشین خداوند است.

ج) فدا شدن مسیح علیه السلام برای تحقق رحمت و محبت الهی

یکی از مبانی و فلسفه‌های اصلی تأکید مسیحیان بر محبت، به آموزه فدا شدن حضرت مسیح برای بخشیده شدن گناه ذاتی بشر ارتباط می‌یابد. به اعتقاد مسیحیان، انسان در آغاز آفرینش در کمال راستی و درستی بود؛ اما پس از آنکه آدم و حوا علیهم السلام (نخستین نمونه‌های



انسان) با خوردن از درخت ممنوعه، به معصیت خدا وسوسه شدند و دامن خود را به گناه آلوده ساختند، انسان از آن جایگاه بلند هبوط کرد و اسیر گناه و شیطان و مرگ گردید. معصیت نخستین، در اصل، انسانیت نسل آدم را به گناه ذاتی مبتلا کرد. به همین دلیل، این هبوط در ذریه او نیز ادامه یافت و باعث شد تمامی بنی آدم ذاتاً گنهکار شناخته شدند که نتیجه آن بیماری، اندوه، درد و مرگ بود (پیدایش، ۲، ص ۱۷ و رومیان، ۸، ص ۲۰).

نافرمانی آدم و پیامدهایش، آن قدر بزرگ بود که حتی پیامبران الهی و شریعت‌های آسمانی نتوانستند دامن انسان را از آن پاک کنند. به همین دلیل، خدای دانا به‌خاطر عشق و علاقه بی‌پایانش به انسان‌ها، از ازل برای نجات آدمیان نقشه‌ای تدارک دید و عیسی مسیح، فرزند محبوب و یگانه خود را مجسم ساخت تا پس از ارائه زندگی نمونه، با مرگ، سپس رستاخیز و صعود به آسمان و تأسیس جامعه مسیحی و فرستادن روح القدس، بنی آدم را رهایی بخشد و زمینه را برای بهره‌مندی آنان از تمام نعمت‌های الهی فراهم گرداند (رومیان، ۸، ص ۳۲).

به همین دلیل، در تاریخ الهیات مسیحی، معنای رستگاری با شخص و عمل عیسی مسیح گره‌خورده است؛ زیرا قربانی شدن حضرت عیسی (علیه السلام)، نماد تحقق عدالت و رحمت الهی نسبت به بندگان است و هرکس وارد دین مسیح گردد، گناه ذاتی او بخشیده می‌شود و به نجات ابدی دست می‌یابد؛ هرچند هیچ‌گاه به شریعت عمل نکند!^[۱۵]

اما آیا این نجات تمام انسان‌ها را شامل می‌شود و یا به عده‌ای خاص و آن‌هم به زمان معینی محدود است؟ از نظر کتاب مقدس چنین نجات‌بخشی به زمان خاص (چند سال زندگی ظاهری عیسی مسیح) منحصر نیست، بلکه ازاول تا آخر را فرا می‌گیرد (عبرانیان، ۷، ص ۲۴ - ۲۵). یعنی مشکل انسان‌ها از آدم و حوا شروع می‌شود تا آخرین آنها. در عین حال، وی تنها برای کسانی که به او ایمان بیاورند، از خداوند درخواست شفاعت می‌کند و می‌خواهد به آنان حیات معنوی دوباره ببخشد و او را به ملکوت اعلا ملحق کند.^[۱۶] بنابراین اگر کسی به او ایمان نیاورد و او را یاری نکند، به عذاب و نابودی ابدی گرفتار



خواهد شد (یوحنا، ۳، ص ۳۶؛ دوم تساللونیکیان، ۱، ص ۹ و یوحنا، ۳، ص ۱۸). به همین دلیل، در مورد محبت نیز بیشتر به محبت با مسیحیان مؤمن تأکید گردیده است: «تا جایی که می‌توانیم، در حق مردم، به خصوص مسیحیان مؤمن، نیکی بنماییم» (غلاطیان، ۶، ص ۱۰).

د) محبت، اساس تمام اعمال

در عبارت‌هایی از عهد جدید تأکید شده است که بدون داشتن محبت، هیچ عمل و مقامی ارزش ندارد؛ حتی آگاهی از تمام اسرار عالم، هم‌سخنی با فرشتگان و صدقه تمام اموال بدون داشتن محبت، ارزشی ندارد. از طرف دیگر، محبت نیز آداب و شرایط خاصی دارد که وقتی شخص محبت واقعی داشته باشد، به طور ضروری به آن آداب مؤدب خواهد شد و از آن طرف، تا کسی به آن آداب ملزم نباشد، ادعای محبت او دروغین خواهد بود:

«اگر به زبان‌های مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم، مثل نحاس صدادهنده و سنج فغان‌کننده شده‌ام و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم، به حدی که کوه‌ها را نقل کنم و محبت نداشته باشم، هیچ هستم و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم، هیچ سود نمی‌برم. [انسان دارای] محبت حلیم و مهربان است؛ محبت حسد نمی‌برد؛ محبت کبر و غرور ندارد؛ اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود، خشم نمی‌گیرد و سوءظن ندارد. از ناراستی خوشوقت نمی‌گردد؛ ولی با راستی شادی می‌کند؛ در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید؛ در همه حال امیدوار می‌باشد و هرچیز را متحمل می‌باشد».

سپس در ادامه می‌افزاید: همه چیز پایان می‌پذیرد، از جمله نبوت، علم، زبان‌گویا، دوران طفولیت و افکار آن دوران همه انتهای دارند، تنها این سه چیز باقی است: ایمان، امید و محبت. بزرگ‌تر از اینها محبت است که هرگز ساقط نمی‌شود (اول قرنتیان، ۱۳، ص ۱-۱۳).



در مورد دیگر نیز، جزئیات محبت با دیگران در چند محور بیان شده است که در حقیقت اصول و آداب اخلاق مسیحیت را بیان می‌کند؛ از جمله مشارکت در رفع نیازهای مقدسان؛ تلاش در مهمانداری؛ طلب رحمت و برکت برای کسانی که بر شما ظلم می‌کنند و پرهیز از نفرین کردن آنان؛ شریک شدن در خوشی و ناراحتی دیگران؛ آنچه برای خود می‌پسندید برای دیگران همان را بخواهید؛ مدارا کردن با افراد پایین دست و برتر ندانستن خود از آنان؛ پاسخ ندادن بدی مردم با بدی؛ برقراری صلح با تمامی مردم در حد امکان؛ فرو بردن خشم و واگذار کردن انتقام به خداوند؛ برطرف کردن گرسنگی و تشنگی دشمن که این کار باعث عذاب بیشتر او می‌گردد و پرهیز از بدی کردن و غالب ساختن نیکی بر بدی (رومیان، ص ۱۲-۲۱).

در این سخنان، به مردم سفارش شده است که در رفتارهای اجتماعی خود محبت و نیکی با تمام مردم حتی دشمنان را در رأس برنامه‌های خود قرار دهند و سعی نکنند با دشمنان دشمنی و با بدان بدی کنند؛ به چند دلیل: یکی آنکه مجازات مردم به‌خاطر انجام دادن کارهای بد به دست خداوند است و کسی که به او ظلم شده است، بهتر است در این زمینه دخالت نکند و احياناً زمینه عذاب خود را فراهم نیاورد.

از طرفی، روابط اجتماعی به امنیت و آسایش و همکاری نیاز دارد. اگر با هر بدی و دشمنی مقابله به مثل شود، روابط میان افراد کاملاً خدشه‌دار می‌گردد و تعامل اجتماعی از بین می‌رود و در نتیجه مشکلات فراوان و غیر قابل‌کنترلی به وجود خواهد آمد که به صلاح هیچ‌کس نخواهد بود. بر همین اساس، عیسی مسیح (علیه السلام) روزی از میزان محبت شمعون پطرس نسبت به خود پرسید؛ وقتی پطرس پاسخ داد که او را خیلی دوست می‌دارد؛ آن حضرت سفارش کرد، پس به مردم که از آن به «بره‌های خود» تعبیر می‌کند، غذا بدهد و از آنان که به «گوسفندان» تعبیر شده است، پاسداری کند (یوحنا، ۲۱، ص ۱۵-۱۷)؛ زیرا مردم همانند رمه گوسفندی می‌مانند که برای رسیدن به سر منزل مقصود نیازمند هدایت و محافظت شبان هستند؛ وگرنه راه را گم می‌کنند و با افتادن در دام شیاطین نابود خواهند شد.



وجه سوم توسعه محبت، حتی نسبت به دشمن، این است که نیکی با کسانی که با شما خوبی می‌کنند، امتیاز ویژه‌ای به شمار نمی‌آید؛ زیرا افراد بد نیز نیکی دیگران را با نیکی پاسخ می‌دهند، نه با بدی. بنابراین وظیفه مؤمنان محبت نسبت به کسانی است که انتظار نیکی از آنان ندارند و یا حتی از ناحیه آنان به آنها ظلم شده است (متا، ۵، ص ۴۳ - ۴۸).

نویسنده مسیحی، «آلفرد» نیز اساس آموزه‌های مسیحیت را امور زیر می‌داند: برپایی مملکت الهی براساس مساوات و عدالت؛ خداوند همان یگانه آرزو و هدفی است که تمام ارواح بشر به سوی آن می‌شتابند؛ کمال تام و محبت فراگیر.^[۱۷]

هـ) محبت برای تحقق عدالت

یکی از آموزه‌های مورد تأکید کتاب مقدس مسیحیان، «عدالت‌خواهی» خداوند و عیسی مسیح است. براساس عبارت‌هایی از عهد جدید، برقراری عدالت پایه اصلی محبت در جامعه است و رفتار با مردم بر مبنای عدالت و در کنار آن، انجام دادن عبادات و کارهای نیک دیگر به دور از ریاکاری، راهکارهای اصلی دستیابی به اجر و پاداش الهی در دنیا و آخرت است (ر.ک: متا، ۵، ص ۱ - ۸).

این عدالت چند بُعد دارد: یک بعد آن به درخواست انجام دادن رفتار عادلانه از سوی مردم مربوط می‌شود و خداوند عادل از تمام مردم می‌خواهد نظام زندگی خود را کاملاً بر معیار عدالت و انصاف و مدارا با مردم پایه‌ریزی کنند، تا از این طریق، شخص جدید و متفاوت، مقدس و درستکار گردند (اشعیاء، ۱، ص ۱۷؛ صفیا، ۲، ص ۳ و افسسیان، ۴، ص ۲۴). از خشونت، ناپاکی و فحشا که مورد تنفر خداوند و با عدالت و انصاف حقیقی ناسازگار است، پرهیز کنند؛ زیرا این امر مانع تقدس انسان می‌گردد (مزمور، ۱۱، ص ۵ و افسسیان، ۵، ص ۳ - ۸). پرخاشگری، طعنه زدن، ایراد گرفتن و حکم کردن درباره دیگران را در محیط خانه و بیرون از آن کنار بگذارند (افسسیان، ۴، ص ۲۹ - ۳۱؛ ۵، ص ۳۳ و ۶، ص ۴)؛ زیرا رفتار خداوند هیچ‌گاه خشن و بی‌رحمانه نیست، بلکه او نسبت به

ناسپاسان و بدکاران نیز مهربان است. به همین دلیل، از مردم می‌خواهد که با همه مردم، به خصوص با دشمنان نیکی کنند؛ زیرا اگر تنها با دوستان خود محبت و با کسانی نیکی کنید که احسانش به شما رسیده است و به آنهایی قرض دهید که به پرداخت آن امیدی دارید، در این حد، میان شما با افراد گنه‌کار تفاوتی وجود ندارد؛ چرا که آنان نیز این کارها را انجام می‌دهند. بنابراین فضیلت در این است که به کسانی احسان کنید که به احسان آنها امیدی ندارید و یا احسانی از آنها ندیده‌اید (لوقا، ۶، ص ۳۲ - ۳۶).

از نظر کتاب مقدس، عدالت‌خواهی «یهوه»، خدای بزرگ در اوج کمال و همیشه به دور از هرگونه افراط و تفریط است. او در عین حال که نسبت به بی‌عدالتی بی‌اعتنا نیست؛ در اجرای عدالت نیز از خود سختگیری نشان نمی‌دهد، بلکه همیشه منصف و بی‌طرف است و نسبت به کسی تبعیض قائل نمی‌شود (رومیان، ۲، ص ۱۱)؛ ولی هرگاه کسی با گناه خود، بی‌عدالتی را در جهان به وجود آورده و باعث اختلال در نظام اجتماعی گردد، یهوه بسیار زود به تمامی آنها پایان خواهد داد (تثنیه، ۳۲، ص ۵). به همین دلیل، عیسی مسیح نیز وقتی داخل معبد، با تجارت‌های ناعادلانه‌ای که توسط رهبران مذهبی به راه افتاده بود، مواجه شد؛ بدون هیچ ملاحظه‌ای بساط آنها را به هم ریخت و تمامی تاجران و اموال آنها را از معبد بیرون انداخت؛ زیرا رهبران مذهبی قانونی وضع کرده بودند که مطابق آن، فقط با نوع خاصی سکه که بیشتر از داخل معبد به دست می‌آمد، می‌شد مالیات معبد را پرداخت کرد. صرافان داخل معبد نیز در ازای تبدیل سکه‌ها از مردم پول بیشتر می‌خواستند. در خصوص فروش حیوانات قربانی نیز شبیه این برنامه اعمال می‌شد. بیشتر سرمایه‌های به دست آمده از اعمال این قوانین، به خانواده برخی روحانیان تعلق می‌گرفت. تحمل چنین بی‌عدالتی آن هم در داخل معبد برای عیسی (علیه السلام) ممکن نبود؛ به همین خاطر، با تازیانه‌ای که از ریسمان ساخته بود، گله‌های گاو و گوسفند را از معبد بیرون راند؛ سپس میزهای صرافان را واژگون ساخت. بعد با خشم به کبوترفروشان دستور داد: «اینها را از این جا بیرون ببرید و خانه پدر مرا محل تجارت قرار ندهید!» (یوحنا، ۲، ص ۱۳ - ۱۶؛ مرقس، ۱۱، ص ۱۷ و لوقا، ۱۹، ص ۴۶ - ۴۸). ظاهراً هیچ‌کس جرأت نکرد با او مخالفت کند.





عیسی مسیح علیه السلام هنگام موعظه نیز عدالت را کاملاً رفتار می کرد و در رفتار با گروه های مختلف مردم میان فقیر و غنی تفاوتی نمی گذاشت و با همه یکسان رفتار می کرد (اول تیمو تاؤس، ۲، ص ۴). رفتار فریسیان یهودی را در رفتار تبعیض آمیز نسبت به مردم رد می کرد؛ زیرا فریسیان، مردم ساده و عامی را به دلیل آشنایی نداشتن با شریعت «ملعون» می شمردند و می گفتند نباید این افراد را آموزش داد؛ با آنان معامله کرد؛ سر یک سفره نشست و یا به آنان دختر داد و به جای دادن دختر به آنان، بهتر است آن دختر را پیش حیوانات درنده بیندازد تا حیوانات او را بدرند (یوحنا، ۷، ص ۴۹).

در موردی، وقتی حضرت عیسی علیه السلام میان مردم آمد، هر فرد و گروهی راهکاری از آن حضرت می خواست و به تناسب شغل خود پاسخ مناسب می شنید، در این هنگام، سپاهیان پرسیدند: ما چه کنیم؟ ایشان گفت: «بر کسی ظلم مکنید و بر هیچ کس افترا مزیند و به مواجب [= داشته های] خود بسنده کنید» (لوقا، ۳، ص ۱۴).

طبق باورهای مسیحیان، عدالت خداوند پس از ظهور منجی و نبرد جهانی آرماگدون تحقق کامل می یابد. در این نبرد، پس از آن که تمامی گنهکاران گرفتار آتش خشم الهی گردیدند و به دست فرستادگان الهی نابود شدند؛ آن وقت حکومت عیسی برقرار گردیده و او با از بین بردن تمامی زمینه های بی عدالتی، عدالت کامل الهی را در تمام جهان گسترش می دهد و تا ابد ایمان و وفاداری به آن عدالت پایدار خواهد ماند (اشعیاء، ۹، ص ۶ - ۷).

همچنین مطابق آنچه در عهد جدید آمده است، پاداش و کیفر اعمال در دنیا و آخرت کاملاً مطابق عدالت الهی انجام می گیرد: «به هر کس، بر حسب اعمالش جزا خواهد داد؛ اما به آنانی که با صبر در اعمال نیکو طالب جلال و اکرام و بقایند، حیات جاودانی را و اما به اهل تعصب که اطاعت راستی نمی کنند، بلکه مطیع ناراستی می باشند، خشم و غضب» (هوشع، ۳، ص ۵). بر همین اساس، حضرت عیسی علیه السلام تأکید می کند که پیش از گرفتار شدن در مجازات اخروی، بهتر است با تن دادن به قصاص دنیوی که به مراتب از مجازات اخروی آسان تر است، خود را نجات ببخشند؛ آن جا که می گوید:

«پس هرگاه دستت تو را بلغزاند، آن را بپر؛ زیرا تو را بهتر است که شل داخل حیات شوی، از اینکه با دو دست وارد جهنم گردی، در آتش که خاموشی نپذیرد، و...» (مرقس، ۹، ص ۲۸-۲۹).
«پس اگر دستت یا پایت تو را بلغزاند، آن را قطع کرده، از خود دور انداز، زیرا تو را بهتر است که لنگ یا شل داخل حیات شوی از آنکه با دو دست یا دو پا در نار جاودانی افکنده شوی» (متا، ۲۴، ص ۳۶-۴۲).

براساس عبارت‌هایی از عهد جدید، انجام دادن عمل نه تنها برای تحقق اصل ایمان، بلکه برای وصف عدالت و نجات شخص نیز لزومی ندارد؛ یعنی همین که شخص به مسیح ایمان بیاورد، مؤمن و عادل شمرده می‌شود و به سعادت و نجات ابدی دست می‌یابد و از محبت کامل الهی بهره‌مند می‌گردد؛ هرچند به وظایف دینی خود عمل نکند.^[۱۸] حتی نجات از راه عمل مذمت شده است؛ زیرا باعث می‌شود افراد بر یکدیگر فخر کنند. همچنین نجات از راه عمل با فیض الهی ناسازگار است.^[۱۹] ضمن آنکه هدف اصلی خداوند از فدا شدن فرزند محبوبش، بازخرید امتی است که آن را برای خود برگزیده است (تیتس، ۲، ص ۱۴). چنین هدفی با ایمان به تنهایی محقق خواهد شد. در مورد دیگر تأکید شده است که خداوند با برداشتن گناه بنی اسرائیل، تمامی آنها را بدون استثناء نجات می‌دهد؛ زیرا خداوند عهد کرده است که آنان را مورد رحمت خود قرار دهد (رومیان، ۱۱، ص ۲۶-۲۷ و ۳۰-۳۲).

در برخی نامه‌های پولس و همین‌طور بخش‌هایی از عهد جدید، تا آن‌جا بر اصل محبت برای نجات تأکید شده است، که با بهره‌مندی از محبت، برای خوف و ترس از گرفتاری‌های دنیا و آخرت دیگر جایی وجود نخواهد داشت و اساساً ترس نمی‌تواند انگیزه رفتار مسیحی باشد، بلکه انگیزه واقعی، محبت است، نه ترس و این دو متضاد یکدیگرند.^[۲۰]

حتی بالاتر از آن، مطابق بندهای گوناگونی که پیش از این در بحث نجات مطرح شد، گناه بشر، فرصتی مهم برای نجات او دانسته شده است؛ به این بیان که اگر مردم گناه نمی‌کردند، خداوند هیچ‌گاه فرزند خود را برای نجات قربانی نمی‌کرد. پس گناه برخی انسان‌ها نعمتی بود که راه را برای نجات تمامی آنها فراهم ساخت.





ارزیابی و نقد مبنای محبت در مسیحیت

بی تردید در سیره و گفتار تمامی ادیان آسمانی و پیامبران و اولیای الهی بر مدارا و محبت با مردم تأکید و سفارش شده است. نمونه‌های فراوان آن، در تاریخ هریک از بزرگان و پیشینیان دینی شاهد روشنی بر این مدعا است که در جای خود به تفصیل بررسی شده است؛ زیرا خدای محبت که در انجیل‌ها معرفی می‌شود، خدای تمام انسان‌ها است و همه پیروان ادیان آسمانی، به ویژه مسلمانان، او را به‌عنوان خداوند رؤف و مهربان و کریم و بخشنده قبول دارند. از طرفی امکان ندارد هدایت و اصلاح مردم و جامعه تنها بر مبنای محبت و پرهیز از خشونت تحقق یابد؛ زیرا هر جامعه متشکل از افراد متفاوتی است؛ خواسته‌ها و مطالبات و رفتار افراد قدرتمند و عادی معمولاً در یک سطح نیست؛ افراد فاسد و بدکار و تبهکار نیز پیوسته در جوامع گوناگون وجود داشته و دارند. به‌همین دلیل، امکان بروز خشونت و زورگویی و تضییع حقوق و امثال آن، پیوسته در جوامع بشری وجود دارد که جلوگیری از این آفت‌ها صرفاً با راهکار محبت ناممکن، بلکه نامعقول است؛ زیرا در مواردی رفتار محبت‌آمیز نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه بر دامنه آن می‌افزاید. به همین دلیل حتی خداوند رحمان، رحیم و رؤف از برخورد قهرآمیز با مجرمان ایابی ندارد و لذا با وجود تأکید بر محبت الهی با بندگان، قهر و غضب خداوند در مورد افراد گنهکار نیز مورد توجه جدی ادیان است؛ چنان‌که در عبارت‌هایی از عهد جدید و عهد عتیق بر مجازات الهی برای مجرمان تأکید شده است. پیروان ادیان نیز در عمل، از مجازات مجرمان (مطابق احکام دینی) ایابی ندارند، بلکه چه‌بسا با سوء استفاده از آموزه‌های دینی به خشونت‌های بیشتر نیز متوسل می‌شوند.

بنابراین تأکید مسیحیان بر محبت بدون قید و شرط، حتی نسبت به دشمنان و اعتقاد به فدا شدن پسر خداوند برای نجات بشر بر مبنای تحقق عدالت، رحمت و محبت الهی، قابل تأمل و نقد است. در این بخش این نکته مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

۱. نقد رابطه فدا با محبت و عدالت الهی

آموزه فدا و قربانی شدن پیامبر الهی برای نجات بشر (که از آن، به عهد جدید خداوند با فرزند و قوم محبوب خود تعبیر می‌شود)، حتی از سوی برخی متفکران مسیحی و غربی مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است؛ از جمله برخی منتقدان عمدتاً مسیحی، پیشینه تاریخی آموزه فدا را نقد کرده و گفته‌اند، آموزه فداء و قربانی شدن حضرت عیسی (علیه السلام) به کفاره گناهان بشر، سال‌ها بعد، از سوی پولس مطرح شده است و حواریون دوازده‌گانه چنین اعتقادی نداشته‌اند (شارل جنییر، [بی‌تا]، ص ۱۲). چنان‌که در هیچ یک از کتاب‌های مقدس از محکومیت همه مردم به جهنم و عذاب الهی و ضرورت قربانی برای نجات بشر از این عذاب، سخنی به میان نیامده است. پیامبران پیشین و از جمله انبیای بنی‌اسرائیل، از آن صحبتی نکرده‌اند و حضرت مسیح نیز از این عقیده هرگز سخنی به میان نیاورده؛ بلکه پولس، اولین کسی بود که در جهت طرح این نظریه، در نامه‌هایش با اشاره به گناه اولیه انسان، تمام مردم را به‌خاطر گناه جدشان، آدم، گناهکار می‌شمارد و بر این نکته تأکید می‌کند که تنها راه رهایی از این گناه، مصلوب شدن مسیح بوده است (اول قرتیان، ۲۲، ص ۱۵). بنابراین پولس نخستین کسی است که از گناه اصلی و سپس آلوده شدن به گناه، سخن گفته است (ر.ک: زیبایی نژاد، ۱۳۷۵، ص ۶۰-۶۵).

کی‌یر کگارد، از فیلسوفان و متفکران مسیحی، پس از نقد آموزه فدا و گناه ذاتی بر مبنای تبیین فلسفی، گفته است: داستان پیدایش گناه اولیه و اینکه گناه در آغاز به‌خاطر ارتکاب همان خطای حضرت آدم وارد عالم شد و همه را گرفتار کرد؛ بیشتر به اسطوره می‌ماند که در طول تاریخ به وجود آمده است؛ ضمن آنکه از نظر او، چنین اعتقادی، رابطه علی و معلولی در زمان انجام دادن عمل حاضر را از بین می‌برد و لازم می‌آید که تمام مسائل را براساس امور پیشینی تبیین کنیم. با اختیار و اراده انسان نیز منافات دارد؛ زیرا طبق این اعتقاد، انسان هرکاری انجام دهد، به حال او تأثیری نخواهد داشت؛ چرا که





او از ازل گنهکار شناخته شده است. همچنین درحالی که پاک شدن انسان از گناه باید طبق اراده خود و با انجام دادن اعمال نیک انجام گیرد، لازم می‌آید براساس عامل خارجی بدون ارتباط به اعمال او صورت پذیرد و این غیر ممکن است. همین‌طور آزادی ذاتی بشر که باید براساس آن، زندگی خود را جهت دهد، بی‌معنا می‌شود. بر همین اساس، او معتقد است که ما باید خود مسئولیت گناهان خود را به دوش بکشیم و منشأ گناه و نیز راهکار نجاتمان را در درون خودمان جست‌وجو کنیم.^[۲۱]

جان هیک، از متکلمان مسیحی نیز با پی بردن به نواقص آموزه فدا، درباره قربانی شدن مسیح برای آموزش انسان‌ها می‌گوید: «آموزشی که با پرداخت کامل بهای آن خریده شود، به هیچ وجه آموزش نیست».^[۲۲]

و نیز در مورد دیگر می‌گوید: «پدر زمینی، آشکارا نماینده پدر آسمانی است. وقتی که پسر خطاکار و گمراهش توبه می‌کند و به خانه برمی‌گردد، پدر نمی‌گوید من پدر عادل هستم، نمی‌توانم تو را ببخشم؛ مگر این که پسر دیگرم را بکشم تا بتوان گناه تو نزد من باشد».^[۲۳]

با این بیان، روشن می‌شود که پیوند زدن آموزه «فدا» با «محبت» در مسیحیت، مبنای دینی ندارد، بلکه سال‌ها بعد به‌عنوان آموزه‌ای در دین مسیحیت پذیرفته شده است. ثانیاً، با اختیار و اراده انسان و عدالت الهی نیز سازگار است؛ چرا که معقول نیست، گناهی شخصی با قربانی شدن کسی دیگر از بین برود و یا آنکه آفات گناه شخص پیوسته دامنگیر فرزندان و پیروان او باشد و این گناه و مجازات ناشی از آن تنها با قربانی شدن بهترین بنده الهی برچیده شود.

۲. تناقض نجات از راه محبت بدون عمل

آنچه همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اینکه شناخت و ایمان واقعی به ذات باری تعالی، وقتی معنا می‌یابد که انسان در تمام زندگی خود تنها او را بپرستد و رفتار و کردار خود را مطابق دستورات او تنظیم کند. کسی که از دستورات خداوند پیروی نمی‌کند، نمی‌توان به سخنان او اعتماد کرد و نباید کارهای دینی خود را براساس رهنمودهای او انجام داد. از

این رو، تأکید بر دستیابی به عدالت از راه محبت بدون عمل که در بخش‌هایی از انجیل‌ها مطرح شده و مستمسک شماری از مسیحیان قرار گرفته است؛ از نظر عقلی و علمی مورد پذیرش نبوده و ترکیبی نامأنوس به نظر می‌رسد؛ زیرا «عدالت»، حقیقت واحدی است که در اصل لغوی، به شخصی که دارای رفتارهای معتدل است و در اصطلاح دینی، به انجام دادن دستورات دین و رعایت ظواهر اطلاق می‌شود؛ یعنی عادل کسی است که ضمن عمل به دستورات دینی، از نظر ظاهری کار خلاف عرف انجام ندهد. بنابراین عادل شمرده شدن شخص با ایمان، به تنهایی و بدون التزام به دستورات دینی،^[۲۴] با معنای لغوی و اصطلاحی آن در تناقض آشکار قرار دارد.

این نظریه با عبارت‌های دیگری از کتاب مقدس نیز سازگار نیست؛ زیرا در مواردی از عهد جدید، نه تنها اعمال دینی در کنار محبت نفی نشده است، بلکه تأکید گردیده که عمل، وقتی ارزش دارد و ماندگار است که از روی محبت صورت گیرد نه از روی ترس (دوم قرن‌تیان، ۹: ۷)؛ با این توضیح که محبت به انسان کمک می‌کند از اختیارات خود به درستی استفاده کند؛ از خودخواهی بپرهیزد (اول قرن‌تیان، ۱۳: ۴-۵)، با پرهیز از سنگدلی و بی‌رحمی، به دیگران احترام بگذارد و برآورده ساختن نیازها و احساسات آنها را در اولویت خود قرار دهد (فلیپیان، ۲، ص ۳). محبت به یهوه سبب می‌شود که فرد بهتر بتواند در خدمت روحانی مسیحی باشد و کارها را تنها به‌خاطر خداوند انجام دهد، نه به‌خاطر انسان (کولسیان، ۳، ص ۲۳)؛ چنان‌که عیسی علیه السلام هنگام بیان بزرگ‌ترین فرمان گفت: «باید خدا را با تمام قلب و جان و فکر و نیروی خود دوست بداری» (مرقس، ۱۲، ص ۳۰).

مطابق شریعت موسی نیز که در تورات بیان شده است، همیشه برکت و برتری یافتن به کاری مشروط است که انسان انجام می‌دهد. اگر مطابق احکام شریعت عمل شود، خدا او را برکت می‌دهد و اگر در اجرای دستورهای شریعت کوتاهی کند، مورد خشم و لعنت خدا قرار می‌گیرد و آن زمان انواع گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها بر آنها فرود خواهد آمد (ر.ک: تثنیه، باب ۲۸، تمام بندهای آن). همچنین در یکی از نامه‌های پولس به دوستش، تیموتوس و همکارانش بر ضرورت عمل تأکید شده است:





«این سخن امین است و در این امور می‌خواهم تو قدغن بلیغ فرمایی تا آنانی که به خدا ایمان آورند بکوشند که در اعمال نیکو مواظبت نمایند؛ زیرا که این امور برای انسان نیکو و مفید است» (تیطس، ۳، ص ۸).

در اسلام نیز اهمیت عمل برای دستیابی به کمال معنوی انسان و پذیرفته شدن در زمره مؤمنان راستین، بسیار روشن است، تاجایی که نجات نهایی تنها با اعمال راستین امکان‌پذیر است و در روز واپسین نیز هنگامی که انسان‌ها برانگیخته می‌شوند، نتیجه تمامی کارهایی را که در دنیا انجام داده‌اند، مشاهده می‌کنند و براساس کارهای خوب و بد خود مجازات می‌گردند.

۳. تأثیر عوامل برونی بر محبت‌گرایی مسیحیت

بررسی‌ها بیانگر آن است که یکی از عوامل برونی مؤثر بر محبت‌گرایی مسیحیت، این بود که عالمان یهودی که مخاطبان اصلی عیسی مسیح بودند، بیشتر به ظاهر شریعت رو آورده و محبت و عدالت را که روح و اصل شریعت است؛ فراموش کرده بودند (ر.ک: متا، باب ۲۳). به همین دلیل حضرت عیسی (علیه السلام) که مخاطبان اصلی او یهودیان بودند، ضمن سفارش به رعایت شریعت و ظواهر دینی، محبت و عدالت و رحمت را بیشتر مورد تأکید قرار داد تا آن‌جا که اصل دین را همان محبت و عدالت و ایمان نمود؛ هرچند پیوسته تذکر می‌داد که این سخن به هیچ وجه به معنای نفی شریعت و ظواهر دینی نیست (متا، ۵، ص ۱۷ - ۱۹).

از طرفی، یهودیان به‌خاطر دشمنی با مسیح و پیروان او، با استفاده از حضور امپراتوری روم، پیوسته برای آنان مشکل‌تراشی می‌کردند و این امر محدودیت‌ها و ظلم‌های بیشتری را از سوی امپراتوری روم بر مسیحیان در پی داشت؛ زیرا حکومت روم پیوسته با سعایت یهودیان، ضد دین جدید تحریک می‌شد و نگرانی‌های رو به فزونی آنها در این زمینه، اعمال خشونت‌های بیشتری را نسبت به مسیحیان باعث می‌گردید. مواردی از خشونت‌هایی که در



قرن‌های اول از سوی امپراتور روم و همین‌طور یهودیان نسبت به مسیحیان گزارش شده است، فراوان و وحشتناک است؛ مانند استفاده از بدن برخی مسیحیان برای برافروختن چراغ‌ها در مراسم جشن و یا انداختن آنان به صورت زنده پیش حیوانات درنده که در زمان امپراتوری دقلیانوس اتفاق می‌افتاد (ر.ک: جان بایرناس، ۱۳۸۵، ص ۶۲۱ - ۶۲۲). مشکلات این دوران، نوعی روحیه تسلیم و راضی بودن به مشکلات و حقارت‌ها و خشونت‌ها را میان مسیحیان به وجود آورد؛ زیرا با وجود اختلافات اعتقادی میان مسیحیان در قرن‌های اول تا چهارم، وضعیت کلی مسیحیان آن زمان، به گونه‌ای بود که عملاً امکان برخورد با مخالفان برای آنها وجود نداشت. به همین دلیل، آنها بیشتر بر صبر و بردباری نسبت به ظلم‌های دشمنان تأکید داشتند که این، در واقع، نه راه حلی اصیل، بلکه راهکاری اضطراری برای بقای مسیحیت تلقی می‌شد؛ زیرا به‌خاطر ظهور مسیحیت در حوزه امپراتوری مقتدر رومی، آن‌هم با شرایط مذکور، تأکید بر محبت و همزیستی مسالمت‌آمیز و ارائه چهره صلح‌جویانه از مسیحیت بهترین راهکار برای پیشبرد اهداف دراز مدت به شمار می‌آمد؛ چراکه هر نوع تصمیم غیر از آن، می‌توانست بهانه‌ای به دست دشمن دهد و باعث مشکلات و حتی نابودی مسیحیت گردد.

بنابراین رویکرد افراطی مسیحیان به محبت، از عوامل برونی نیز شدیداً متأثر بود و از این‌رو، این روش می‌تواند نوعی راه‌حل اضطراری مسیحیت برای ادامه حیات و موفقیت نهایی در شرایط خاص آن زمان تلقی گردد.

شواهد تاریخی نیز به روشنی گواه است که تأکید مسیحیان اولیه بر محبت‌گرایی و به تبع اصرار بر صلح و پرهیز از جنگ، به معنای نفی کامل مقوله جنگ نبود، بلکه در فرصت‌های بعدی، بیشتر ارباب کلیسا در مورد جنگ و صلح دیدگاه خود را تعدیل کردند. هرچند آنها سعی داشتند صلح را بر جنگ ترجیح دهند؛ شرایط همیشه برای تحقق صلح میسر نبود، بلکه به اعتقاد آنها در دنیای آلوده به گناه، امکان تحقق صلح دائمی وجود ندارد و تجربه نشان داده است در چنین فضایی، تنها با اعمال خشونت می‌توان



خشونت‌های دیگر را متوقف کرد (مری جوویور، ۱۳۸۱، ۳۷۵). برهمنین اساس، آنان جنگ را نیز حداقل برای کنترل خشونت مشروع دانستند. حتی در مواردی، مسیحیان به جنگ و خشونت‌های افراطی به خصوص در قرون وسطا، پرداختند که این امر، ضمن آنکه مبانی کلی محبت‌گرایی و آموزه‌های صلح‌آمیز مسیحیت را مورد خدشه قرار می‌دهد، چهره‌خشن و وحشیانه‌ای از مسیحیان به نمایش گذاشت؛ زیرا با وجود آنکه مسیحیان در قرن اول و بخشی از نیمه اول قرن دوم که از قدرت و سیاست و مادیات محروم بودند، در کمال ساده زیستی زندگی کرده و به وظایف دینی خود می‌پرداختند؛ وقتی دنیا به مسیحیان و ارباب کلیسا روی خوش نشان داد، بسیاری از سران آنها از این اصل گرفتند. به‌عنوان مثال، هنگامی که قسطنطین (Constantine)، امپراتور روم، تصمیم گرفت خدای مسیحیان را خدای خود و امپراتوری روم معرفی کند، «میل تیادس» (Mil Tiades)، اسقف شصت و دو ساله مسیحی را احضار کرد و برخلاف انتظار میل تیادس که فکر می‌کرد از سوی امپراتوری مجازات گردد، امپراتور، او را در آغوش کشید و لباس مخصوص روحانی بزرگ معبد روم را بر دوش اسقف انداخت. سپس یک قصر با شکوه بر روی تپه لاتران را محل اقامت او و جانشینانش قرار داد. میل تیادس و پیروانش که از مشاهده این واقعه عجیب و غیر قابل تصور، مبهوت گردیده بودند، به راحتی با دنیای جدید کنار آمدند و در نتیجه کلیسای فقیر و رهبران روحانی آن، به ثروت و اموال بی‌اندازه‌ای دست یافتند؛ زیرا ثروتمندان و طبقه اشراف که از بت‌پرستی به مسیحیت گرویده بودند، هدایای خود را به جای تقدیم به بت‌ها، به کلیسا تقدیم می‌کردند. از طرفی، امپراتوران نیز زمین‌های وسیعی به کلیسا بخشیدند. از آن زمان تا قرن چهاردهم میلادی، پاپ‌ها از قدرتمندترین افراد جهان بودند، تا جایی که حتی پادشاهان برای کسب فیض از دعای خیر و برکت و برخورداری از صلح، در مقابل آنان زانو زده و پایشان را می‌بوسیدند! در طول این قرن‌ها، بسیاری از مسیحیان جهان بر این باور بودند که پاپ، حق برکنار کردن هر سلطان و ابطال هر فرمان غیر روحانی و مدنی را دارد. در سال



۱۲۱۵ میلادی، چهارمین شواری، «لاتران» ادعا کرد که اسقف اعظم روم (پاپ) نه تنها در مسائل معنوی و اخروی صاحب اختیار است بلکه در امور دنیوی نیز حاکم می‌باشد. در همین زمینه پاپ اینوسان سوم اظهار داشت: «خداوند نه تنها حکومت بر کلیسا، بلکه جهان را نیز به پیتر مقدس واگذار کرده است». بر همین اساس، در کلیسای کاتولیک روم که براساس حکومت مطلقه بنا شده بود، همه اختیارات به پاپ منتهی و از او ناشی می‌گردید (ویلیامز، ۱۳۸۵، ص ۶ - ۲۴ و ویل دورانت، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۰۲۸ - ۱۰۲۹). در نتیجه این اختیارات مطلق، جنایت‌های وحشتناکی به نام مسیحیت در قالب دادگاه‌های تفتیش عقاید و امثال آن اتفاق افتاد که در بسیاری از منابع تاریخ مسیحیت جزئیات وحشتناک آن به تفصیل بیان گردیده است. همین امر انتقادهای زیادی از سوی مسیحیان و دیگران را باعث گردید که در نهایت، آغاز رنسانس پایان یافتن اقتدار کلیسا و انزوای سیاسی اجتماعی آن را موجب شد.

جالب توجه آنکه مسیحیان، بار دیگر تحت تأثیر انتقادهای و تحولات بعدی، در سال‌ها و قرن‌های اخیر بر محبت و مدارا با مردم و مخالفان رو آوردند و در عمل نیز سعی دارند خود را اهل محبت و صلح نشان دهند؛ زیرا بر اثر اصلاحات لوتری، مسیحیان و کلیسا، هم چنان که از صحنه سیاسی و اجتماعی به تدریج کنار گذاشته شدند، برای حفظ بقای خود، بازهم آموزه‌های صلح و محبت مسیحیت را مورد تأکید قرار دادند، تا آن‌جا که کلیسا، در قرون وسطا، هر نظریه علمی مخالف آموزه‌های کتاب مقدس را جرم تلقی و با تحمیل انواع شکنجه‌ها، سعی می‌کرد جلو طرح و گسترش آن افکار را بگیرد؛ اما در شرایط جدید با وجود آنکه بسیاری از نظریه‌های تاریخی و علمی کتاب مقدس مورد تردید و رد قرار گرفته است، کلیسا برای دفاع از باورهای خود جرأت هیچ‌گونه واکنشی ندارد (راسل، ۱۳۴۹، ص ۵۶ - ۵۷). از این‌رو، تأکید مسیحیان بر محبت، بیشتر نوعی راهکار برای تداوم حیات، در هنگام ضعف و ناچاری به‌نظر می‌رسد که این رویکرد در شرایط اضطراری مورد تأکید قرار می‌گرفته است.

نتیجه‌گیری

- «محبت» به عنوان اصل اساسی در پیوند زندگی اجتماعی و همین‌طور در سیر و سلوک معنوی و عرفانی، مورد تأکید تمام جوامع و ادیان و آیین‌ها، به خصوص ادیان ابراهیمی، یهودیت، مسیحیت و اسلام بوده است؛ اما در ادیان ابراهیمی، مسیحیان بیش از همه بر این اصل تأکید دارند و به رعایت آن در ابعاد گوناگون و حتی در مورد دشمنان سفارش می‌کنند.

- در مورد تأکید مسیحیت بر اصل محبت، مبانی و فلسفه‌های خاصی بیان گردید، همانند: ۱. نقش محبت در دستیابی به کمالات؛ ۲. تأثیر آن بر نجات و رستگاری بشر؛ ۳. فدا شدن عیسی مسیح (علیه السلام) برای تحقق رحمت و عدالت و محبت الهی نسبت به بندگان و نجات آنان از گناه ازلی. البته هر یک از مبانی مذکور قابل نقد و تأمل جدی است؛ از جمله:

- یکم: اساساً آموزه «فدا»، به اعتراف پژوهشگران مسیحی و غیر مسیحی، از مسائلی است که بعداً وارد دین مسیح شده است که طبعاً در این صورت، پیوند آموزه «فدا» با اصل محبت نقض می‌گردد.

- دوم: تأکید مسیحیت بر نجات از راه محبت بدون عمل، با فلسفه بعثت پیامبران سازگاری ندارد.

- سوم: از بررسی سیر تاریخی مسیحیت به دست می‌آید که محبت‌گرایی آنان، بیشتر هنگام مواجهه با محرومیت‌های سیاسی و اجتماعی تشدید شده است. به همین دلیل، مسیحیان در بسیاری موارد هرگاه به قدرت سیاسی و مادی دست‌یافته‌اند، برخلاف شعار محبت‌گرایی خود عمل کرده و انواع خشونت‌ها را نسبت به مردم، مرتکب شده‌اند.



پی‌نوشت‌ها

- [۱] «زندگی دنیا [و پست را] بر آخرت ترجیح دادند»، (نحل: ۱۰۷).
- [۲] «آنها نابینایی را بر هدایت ترجیح دادند»، (فصلت: ۱۷).
- [۳] «همان‌ها که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند»، (ابراهیم: ۳).
- [۴] «به‌خاطر بیاور هنگامی را که عصرگاهان اسبان چابک تندرو را بر او عرضه داشتند. گفت: من این اسبان را به‌خاطر پروردگارم دوست دارم [و می‌خواهم از آنها در جهاد استفاده کنم. او هم چنان به آنها نگاه می‌کرد] تا از دیدگانش پنهان شدند.»، (ص: ۳۱-۳۲).
- [۵] در برخی ترجمه‌ها نیز آیه به همین معنا آمده است: ترجمه مشکینی و ترجمه المیزان، ذیل آیه مذکور.
- «اما خود خداوند سلامتی، شما را پیوسته در هر صورت سلامتی عطا کند.» (تسالونیکیان، ۱۶، ص ۲ و ۳) و ر.ک. یوحنا، ۱۹، ص ۳۸: «... به نام یهوه سلامتی...»؛ اوّل یوحنا ۴، ص ۸ و ۹: «خدا محبت است»؛ (رومیان، ۱۵، ص ۳۳ و ۱۶، ص ۳۳): «خدای سلامتی با همه شما باد»؛ عبرانیان، ۱۳، ص ۲۰: «خدای سلامتی...» و فیلیپیان، ۴، ص ۷؛ و قرنتیان، ۱۳، ص ۲ و ۱۱: «خدای محبت و سلامتی با شما خواهد بود».
- [۶] درباره سرگذشت حضرت عیسی (ر.ک: جان بایرناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ص ۵۸۲-۶۰۷).
- [۷] درباره جریان‌های جدید مسیحی (ر.ک: جان بایرناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۲۷-۶۲۹).
- [8] A.S Horby, Oxford Advanced Learners Dictionary, Ed. Sally Wehmeior, Oxford University Press, 2000
- به نقل از: مصطفی آزادیان، «نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت»، معرفت، شماره ۷۸.

- [9] Longman Group Ltd, Longman Dictionary of Contemporary English.
 [10] Merian-Websters Collegiate Dictionary, Springfield, Massachusetts, p.1021.
 [11] W.G. Topmoelier, "Salvation", In New catholic encyclopedia, V 12, The Catholic university of America, Washington, D. C, 1967, P. 994.

به نقل از: آزادیان، همان

[۱۲] لقس جیمس انس الامیرکانی، نظام التعلیم فی علم اللاهوت القویم، ج ۲، ص ۳۳۰.

[۱۳] چارلز هورن، نجات‌شناسی، ترجمه سارو خاچیکی، چ اول، تهران، انتشارات آفتاب عدالت، ۱۳۶۱، ص ۸۲، به نقل از: مصطفی آزادیان، «نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت»، معرفت، شماره ۷۸.

[۱۴] انسان بدون اعمال شریعت و فقط محض «ایمان» عادل شمرده می‌شود (رومیان ۳، ص ۲۸)؛ اما کسی که عمل نکند، بلکه ایمان آورد به او که بی‌دینان را عادل می‌شمارد، ایمان و عدالت محسوب می‌شود (رومیان ۴: ۵ و غلاطیان ۲، ص ۱۶؛ ۳، ص ۸ و ۲۴).

[۱۵] او برای جهان (یعنی همه مردم دنیا) دعا نمی‌کند، بلکه برای کسانی که خدا در جهان به او داده است (یوحنا، ۱۷، ص ۹). این دعا همه کسانی را شامل می‌شود که در گذشته، حال و آینده به عیسی، به عنوان پسر خدا ایمان می‌آورند. «نه فقط برای اینها سؤال می‌کنم، بلکه برای آنها نیز که به وسیله کلام ایشان به من ایمان خواهند آورد» (یوحنا، ۱۷، ص ۲۰). او برای ایمان‌داران عصر خود این‌گونه دعا می‌کرد: «ای پدر قدوس! اینها را که به من داده‌ای، به اسم خود نگهدار» (یوحنا، ۱۷، ص ۱۱). ای پدر! می‌خواهم آنانی که به من داده‌ای، با من باشند، در جایی که من می‌باشم تا جلال مرا که به من داده‌ای ببینند (همان: ۲۴).

[16] Encyclopaedia of Religions and Ethics vol.3 p.583.

به نقل از: احمد شبلی، مقارنه الأديان، ۲ و المسيحية، ص ۲۳۲.





[۱۷] انسان بدون اعمال شریعت و فقط محض ایمان عادل شمرده می‌شود (رومیان، ۳، ص ۲۸)؛ اما کسی که عمل نکند، بلکه ایمان آورد به او که بی‌دینان را عادل می‌شمارد، ایمان و عدالت محسوب می‌شود (رومیان ۴، ص ۵ و غلاطیان ۲، ص ۱۶؛ ۳، ص ۸ و ۲۴)؛ نه به سبب اعمالی که ما به عدالت کرده بودیم، بلکه محض رحمت خود، ما را نجات داد (تیتوس، ۳، ص ۵). ما را نجات داد و به دعوت مقدس خواند، نه به حسب اعمال ما، بلکه بر حسب اراده خود و فیضی که قبل از قدیم الایام در مسیح عیسی به ما عطا شد (دوم تیموتاؤس، ۱، ص ۹).

[۱۸] «نجات از اعمال نیست تا هیچ‌کسی در حضور او فخر نکند» (اول قرنتیان، ۱، ص ۲۹ و ر.ک: رومیان، ۴، ص ۴ و ۱۱، ص ۶).

[۱۹] «در محبت خوف نیست، بلکه محبت کامل خوف را بیرون می‌اندازد؛ زیرا خوف عذاب دارد و کسی که خوف دارد در محبت کامل نشده است» (اول یوحنا، ۴، ص ۱۸؛ ر.ک: یوحنا، ۳، ص ۱؛ دوم قرنتیان، ۵، ص ۱۴؛ رومیان، ۷، ص ۱۵ و دوم تیموتاؤس، ۱، ص ۷).

[20] Soren Kierkegaard, The concept of anxiety, p. 26-30.

به نقل از: زینب اسلامی، «گناه و ترس آگاهی در اندیشه کی‌یرکگارد»، معرفت، سال هفدهم، شماره ۱۳۳، دی ۱۳۷۸.

[21] John Hick, Desputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, P. 98

به نقل از: مصطفی آزادیان، «نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت»، معرفت، شماره ۷۸.

[22] John Hick, Desputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, P. 41.

به نقل از: همان.

[۲۳] «گناهکاران به فیض خدا، مجاناً عادل شمرده شده‌اند» (رومیان ۳، ص ۲۴).

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. کتاب مقدس، نشر ایلام.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ چهارم، بیروت: دارالفکر - دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. اسلامی، زینب، *گناه و ترس آگاهی در اندیشه کی‌یرگارد*، معرفت، سال هفدهم، شماره ۱۳۳، دی ۱۳۷۸.
۴. اندراس، القس واطسون و الدكتور القس ابراهیم سعید، *شرح اصول الایمان*، چاپ چهارم، قاهره: دارالثقافة، ۱۲۹۸.
۵. آزادیان، مصطفی، *نقش خداوند در رستگاری انسان از نظرگاه اسلام و مسیحیت*، معرفت، شماره ۷۸، خرداد ۱۳۸۳.
۶. بایرناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ شانزدهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۷. پترس عبدالملک و دیگران، *قاموس کتاب مقدس*، قاهره: دارالثقافة، [بی تا].
۸. جنیبر شارل، *المسیحیة نشأتها و تطورها*، ترجمه عبدالحلیم محمود، بیروت: صیدا، منشورات المكتبة العصرية، [بی تا].
۹. جنیبر، شارل، *المسیحیة نشأتها و تطورها*، ترجمه عبدالحلیم محمود، بیروت: صیدا، منشورات المكتبة العصرية، [بی تا].
۱۰. جو ویور، مری، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۱. خاچیکی، سارو، *اصول مسیحیت*، چاپ دوم، تهران: حیات ابدی، ۱۹۸۲ م.



۱۲. دانستن، جی لسل، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
۱۳. راسل، برتراند، *چرا مسیحی نیستیم*، ترجمه سهیل طاهری، تهران: دریا، ۱۳۴۹.
۱۴. زیبایی نژاد، محمدرضا، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، قم: اشراق، ۱۳۷۵.
۱۵. شلبی، احمد، *مقارنه الأديان*، چاپ دهم، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، دهم، ۱۹۹۸م.
۱۶. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، ج ۲، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۱۷. مبلغی آبادانی، عبدالله، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، دین عیسی، قم: حر، ۱۳۷۶.
۱۸. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۱۹. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۰. ویلیام، پل، *افشای واتیکان*، تهران: امید فردا، ۱۳۸۵.
21. Hans Kung, Infallible, An Unresolved Enquiry, New York, 1994.
22. Longman Dictionary of Contemporary English, Longman Group Ltd, 2009.
23. Merian_ Websters Collegiate Dictionary, Spring field, Massachusetts, U. S. A., Tenth edition 2000.

جوهرهٔ حیات انسان، روح الهی یا دم و بازدم

اسماعیل افخمی*

احمد رضا دردشتی**

چکیده

موضوع حیات از دیرباز یکی از مهم‌ترین چالش‌های فلسفی بشر به شمار رفته است. مسائل فراوانی دربارهٔ این امر مطرح شده و هر مکتبی بر اساس مبانی خود به تنقیح موضوعی و اثبات احکام آن پرداخته است. به صورت منطقی چپستی حیات، اولین و مهم‌ترین مسأله‌ای است که در این راستا باید دربارهٔ آن اظهار نظر شود. ادیان الهی و فیلسوفان متأله به تجرد حیات و ملحدان و تجربه‌گرایان از هویت مادی آن سخن گفته‌اند. زیست‌شناسی تجربی حیات را همان فعل و انفعال‌های فیزیکی و شیمیایی متابولیسم بدن می‌داند که با توقف این فرایند از بین می‌رود. در مقابل، متألهان از جوهره مجرد، ثابت و ازلی آن دفاع کرده‌اند. در این مقاله با بررسی و نقد نظریهٔ زیست‌شناسی تجربی و تقریر براهین فیلسوفان الهی به اثبات تجرد حیات و تقریر تفکیک ماهیت آن از فرایندهای بدنی مرتبط با حیات پرداخته‌ایم. روش تحقیق این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژگان: حیات، روح، نفس، مجرد، مادی، دم، بازدم.

*. سطح سه حوزهٔ علمیهٔ قم در رشته کلام اسلامی؛ asmail14@yahoo.com

** . دانشجوی دکتری قرآن و علوم روانشناختی جامعة المصطفی العالمیه (عج)؛ ahmad.rezaporsesh@gmail.com

مقدمه

از جمله مسائلی که ذهن انسان را به خود مشغول کرده و کاوش‌های فراوانی درباره آن صورت گرفته است، مقوله روح، چیستی، کارکرد و نسبت آن با بدن مادی انسان است. مسئله روح در طول تاریخ حیات انسان، در کنار مسائلی مثل خدا و زندگی پس از مرگ، منشأ بسیاری از کشمکش‌ها و اختلاف دیدگاه‌های علمی و فلسفی بوده است. شاید بتوان گفت که در میان مسائل بنیادین بشر، بحث روح جایگاه بالاتری نسبت به مسائل دیگر داشته است؛ زیرا اثبات بسیاری از مسائل، مانند یکپارچگی شخصیت انسان، تأثیر اعمال بر شخصیت انسان، بقای نفس پس از مرگ بدن و وجود رستاخیز، بر اثبات وجود روح متوقف است. ادیان الهی همواره بر وجود روح و اصالت آن تأکید کرده و راز زندگی ابدی و رستاخیز نیک و بد را به سبب حیات روحانی و معقول آدمی دانسته‌اند. در مقابل، تعدادی از انسان‌ها با دلایل و با انگیزه‌ها و اهداف مختلف از پذیرش این باور سر باز زده و بر انکار روح و در پی آن، انکار زندگی پس از مرگ و معاد پای فشرده‌اند. امروزه شمار معتقدان به وجود روح بیش از منکران آن است؛ اما همچنان مقوله روح، مسئله‌ای زنده و پر قیل و قال باقی مانده است و البته هر دو گروه بر مدعای خویش استدلال و برهان‌هایی ارائه کرده‌اند. با بررسی بحث‌ها و مجادلاتی که در این میان رخ داده است، می‌توان دو نکته اساسی را به عنوان وجوه ضعف استدلال‌های منکران روح برشمرد: اول، اینکه اینان به جای استدلال، بیش‌تر استبعاد کرده‌اند و دوم، خواسته‌اند با استمداد از روش‌های تجربی و حسی، به اثبات روح بپردازند و چون ناکام مانده‌اند، آن را انکار کرده‌اند؛ روح، هر چه هست، از ماده و خواص آن مجرد است؛ هر چند ممکن است حدوث آن طبق نظریه حکمت متعالیه مادی باشد؛ بقای آن مستلزم برهنه بودن و پیراسته بودن از ماده و خصوصیات مادی است.



یکم. چیستی، چرایی و کارکردهای روح

الف) روح در لغت

«روح» در فارسی جان و روان معنا شده و جمع آن «ارواح» دانسته شده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲۷).

واژه «روح» از «ریح» مشتق است و ریح در اصل، روح بوده و «واو» آن به علت کسره ما قبل، به «یا» تبدیل شده است. کلماتی که سه حرف اصلی آنها (ر- و - ح) است، دارای معنایی هستند که بر انبساط و گستردگی دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۴۵۴). اکثر فرهنگ لغات، ریح را به معنای نسیم هوا دانسته‌اند. از این رو، می‌توان گفت «جریان» قدر مشترک این معانی است؛ زیرا روح، حاصل چیزی است که جریان می‌یابد؛ گاهی جریان مادی و گاهی جریان معنوی (جوهری، ج ۱، ۱۴۱۰، ص ۳۷۱-۳۷۶).

ب) روح در اصطلاح

در باب «روح» تعاریف مختلفی از سوی علما و دانشمندان ارائه شده که به‌عنوان نمونه، تعدادی از این تعاریف آورده می‌شود:

درفرنگ فلسفی این‌گونه آمده است: «روح چیزی است که مایه زندگی جان‌هاست و اسم جان است؛ زیرا جان (نفس) بخشی از روح است و مبدأ زندگی عضوی (زندگی اندام‌وار) و انفعالی است» (صلیبا،، ۱۳۶۶، ص ۳۳۷).

جرجانی درباره روح می‌گوید: «روح انسانی، جسمی لطیف و عالم و مدرک از انسان و بر روح حیوانی راکب و از «امر» نازل است و خردها از درک کنه آن ناتوانند و این روح، گاهی مجرد و گاهی بر بدن منطبق است. از روح انسانی گاهی معنای نفس ناطقه اراده می‌شود» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹).

میرداماد درباره روح می‌گوید: «در حقیقت، نفس انسانی جوهری است مجرّد؛ بعد از قطع تعلّق به بدن در عالم مجردات خواهد بود و در وقت حشر جسمانی به امر الله تعالی به بدن تعلّق خواهد گرفت» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۵۶۷).





ابونصر فارابی درباره روح می گوید: «روحی که تو را است، از جواهر عالم امر است، به صورتی متشکل نمی گردد و به خلقتی متخلق نمی شود و به اشارتی متعین نمی گردد و بین سکون و حرکت تردد نمی کند، پس بدین سبب، معدومی را که فوت شده و منتظری را که آینده است، ادراک می کند و در ملکوت شنا می کند، و از عالم جبروت دم بر می آورد» (فارابی، ۱۴۰۵ق، فصل ۳۱، ص ۷۱).

ملاصدرا درباره روح می گوید: «روح جوهری حار و لطیف است که از جوهر تصفیه شده اخلاط اربعه (صفرا، سودا، بلغم و خون) پدید می آید و در لطافت و صفا، شبیه جرم فلکی است که بسیط و از تضاد خالی است که قبل از تکون عناصر متضاد به وجود آمده و مافوق آن هاست» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۴).

ملاصدرا در جای دیگر می فرماید: «کمال اول لجسم طبیعی آلی» (صدرالمتألهین، [بی تا]، ج ۸، ص ۱۷). البته این تعریف با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره روح است؛ زیرا ایشان، روح را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» می داند.

علامه طباطبایی درباره روح می گوید: «روح، امری وجودی است که فی نفسه با بدن نوعی اتحاد دارد و آن، این است که به بدن متعلق است و در عین حال، نوعی استقلال هم از بدن دارد؛ به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد، از آن جدا می شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

آنچه گفته شد تعدادی از دیدگاه ها در باب روح است و از آن جا که شاید نشود دیدگاه واحدی در مورد حقیقت روح بیان کرد، می توان از سخنانی که در باب روح گفته شده، نتیجه گرفت که روح، امری ماورایی و غیر مادی است؛ یعنی مجرد است و بر عالم ماده اثر می گذارد؛ اما از سنخ ماده نیست؛ زیرا ویژگی ها، خصوصیات و آثار ماده را ندارد و با آن تطبیق نمی کند و همچنین آثار و خصوصیات که در آن هست، در ماده نیست. این ها همه بیان خاصیت و آثار آن حقیقت است. این تعریف، تعریف ذات و کنه نیست، بلکه تعریف به خاصیت، اثر و خواص است.

ج) آیا روح و نفس یکی است؟

با توجه به این که در عبارات علما و دانشمندان دو کلمه «روح» و «نفس» فراوان و گاه با یکدیگر به کار برده می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که آیا این دو کلمه مترادف هستند؟ در این زمینه دو قول مطرح است:

۱. بین آن دو تفاوتی نیست و این دو کلمه مترادف هستند؛ همان گونه که شیخ صدوق فرموده است: «اعتقادنا فی النفوس انها الارواح التي بها الحياة»؛ اعتقاد ما این است که نفوس ارواحی هستند که حیات به آن ارواح است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷۸).

ابن ابی الحدید نیز برای اثبات عدم تفاوت بین روح و نفس، به سخنی از حضرت علی (علیه السلام) استناد می‌کند که هنگام دفن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیان فرمودند: «وفاضت بین نحری و صدری نفسک؛ بین گردن و سینه ام جانت از تن خارج شد». مراد امام از «نفس»، نفس‌های آخری است که از محتضر خارج می‌شود و دیگر قدرت ادخال هوا را به بدن را ندارد و مراد از این تعبیر نفس، روح است چون عرب بین آن دو تفاوتی نمی‌بیند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۶۷).

علامه حسن زاده نیز در بعضی از تعابیرشان، این دو را یکی می‌داند؛ مانند این که می‌فرماید: «انسان مرکب است از دو چیز: یکی همان بدن محسوس مشاهد، که از سنخ عالم مادیات است و دیگری نفس ناطقه که آن را روح هم می‌گویند و از عالم مجزّات است» (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۵).

نیز در جایی دیگر می‌فرماید: «گوهری که به لفظ من و انا و مانند این‌ها بدان اشارت می‌کنیم، به نام‌های گوناگون خوانده می‌شود، چون نفس، نفس ناطقه، روح، عقل، قوه عاقله که این تعابیر مختلف از یک شیء، بر این امر دلالت دارد که این‌ها شیء واحدی هستند». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

ملاصدرا نیز در تبیینی در خصوص کیفیت خلق ارواح قبل از ابدان، نشان می‌دهد که حقیقت روح و نفس یک چیز است. وی از خلقت ارواح قبل از ابدان، با عنوان وجود نفس





قبل از بدن یاد می‌کند (صدرالمتهین، ص ۲۳۲)؛ با این تبیین که مراد از وجود نفس قبل از بدن، وجود نفس در مرتبه علل و مبادی و معدن اصلی خود است. این تبیین نشان می‌دهد که ایشان تلقی وحدت نفس و روح داشته است.

۲. بین نفس و روح تفاوت است؛ البته نه به این معنا که این دو، دارای دو معنای مختلف و حقیقت متباین باشند، بلکه هر دو حاکی از یک حقیقت‌اند. شهید مطهری در این باره می‌فرماید: «مفهوم نفس با مفهوم روح دوتاست؛ ولی درباره انسان، اگر نفس اطلاق شود، همان روح انسان است. فلاسفه کلمه روح و نفس را در دو مفهوم متفاوت به کار می‌برند: وقتی که نفس می‌گویند، بیش‌تر به جنبه‌های تعلقات روح به بدن توجه دارند و لذا وقتی می‌گویند امور نفسانی، یعنی امور شهوانی و امور بدنی، و وقتی که روح می‌گویند، بیشتر به جنبه‌های بی‌نیازی انسان از بدن توجه می‌کنند؛ می‌گویند امور روحی و بیشتر به جنبه‌های مستقلش نظر دارند» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۱۸).

برداشت از این سخن شهید مطهری، این که روح و نفس یکی است؛ اما کاربردهای دقیق فلسفی این دو کلمه متفاوت است.

دوم. ادله و براهین اثبات وجود روح

وجود روح، تقریباً مسئله‌ای پذیرفته شده بین همگان است؛ چه افراد دیندار و چه افراد بدون دین؛ به گونه‌ای که در جهان غرب با منکران روح به مخالفت پرداخته و با نظریات آنها به شدت مخالفت کرده‌اند. به عنوان نمونه، دکتر «مایو»، از مشهورترین علمای علم تجربی می‌گوید: علمای تشریح، دقایق و اجزای بدن انسان را شکافته و به جزئیات آن رسیدگی کرده؛ ولی اثری از روح نیافته‌اند و این، خود، دلیل بر این است که روح وجود ندارد و اعتقاد به وجود آن، فقط افسانه‌ای است که از گذشتگان به ما ارث رسیده است!

زمانی که دکتر مایو این نظریه را ارائه کرد؛ علما و دانشمندان زیادی این عقیده را رد کردند؛ از جمله پروفسور «فرانسیس ملر» که به او چنین جواب داد: چه کسی به دکتر مایو



گفته که روح عضوی مادی و دارای خصوصیات ماده است که علمای تشریح آن را در اجزای بدن باید جست‌وجو کنند؟! هرگاه «ندیدن» روح دلیل انکار آن باشد، چرا این را برای انکار عقل، دلیل ندانیم؛ زیرا همان طور که به واسطه تشریح، به دیدن روح موفق نمی‌شویم، عقل را نیز نمی‌توانیم به شکل ماده مستقلی در دماغ مشاهده کنیم. آیا دکتر مایو می‌تواند وجود عواطفی، مانند حب، بغض، شجاعت و ترس را که در قلب مشاهده نمی‌شود، منکر گردد؟ وقتی وجود روح را منکر شدیم، باید هر عضو کوچک و بزرگ بدن «انسان»، ماده معلومی باشد که در این صورت دانشمندان علم شیمی به خوبی می‌توانند «انسان» را خلق کنند؛ ولی قطعی است که هرگز قادر به ایجاد آن، توان نخواهند داشت و این خود، بزرگ‌ترین دلیل بر وجود روح است. علم نمی‌تواند مرکز و شکل روح را تعیین کند؛ ولی ما از دلیل به مدلول پی می‌بریم و از آثار ظاهری آن، مانند نشاط، حرکت و ادراک، وجود روح را تشخیص می‌دهیم (فرامرزی، ۱۳۰۵، خلود روح).

الف) برهان طبیعی

خلاصه این برهان چنین است: در مجموع وجود و هستی و در طول زندگی، آثاری ظاهر می‌شود که به تفسیر آنها قادر نیستیم؛ مگر آن که به وجود نفس و روح باور داشته باشیم. یکی از این آثار «حرکت» است و دیگری «ادراک». مراد از حرکت، حرکت ارادی است. این حرکت ارادی نیز گاهی به مقتضای طبیعت حاصل می‌شود، چون سقوط سنگی از بالا به پایین و گاهی خلاف مقتضای طبیعت است، مثل انسان که بر روی زمین راه می‌رود؛ در حالی که سنگینی جسمش او را به سکون می‌خواند. این حرکت که برخلاف طبیعت است، باید محرک خاصی، علاوه بر عناصر جسم متحرک داشته باشد و آن «نفس» است. اما ادراک، چیزی است که برخی از موجودات از این توان بهره‌مندند و بعضی دارای این توانایی نیستند. در اینجا موجود درک کننده، باید قوه‌ای در باطن خود داشته باشد که موجود غیر درک کننده، فاقد آن است و این قوه درک کننده، همان «نفس» است (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۵۰)؛ چون اگر قرار باشد ادراک به جسم باشد، باید تمام اجسام و موجودات دارای این قوه باشند؛ در حالی که این گونه نیست.



ب) برهان هوای طلق

خلاصه این برهان این گونه است که فرض کنید، شما (که موجود هستید) به تدریج آفریده نشده‌اید تا از غیر خود آگاهی داشته باشید؛ بلکه دفعتاً آفریده شده و فرض کنید که در هوای طلق^[۱] باشید تا بدن، گرمی و سردی را احساس نکند و چشم‌ها بسته و اعضا و جوارح با همدیگر تماس نداشته باشند تا بر اثر برخورد و لمس، آگاهی حاصل شود و فرض کنید این انسان در هوا معلق است. اگر انسان خود را در چنین حالتی فرض کند، ذات خودش را می‌یابد که از همه چیز (اعضاء جوارح، هوا، زمین و از غیر خودش) بی‌خبر است؛ ولی از وجود خودش بی‌خبر نیست و خودش را درک می‌کند. همین امر دلالت دارد که نفس غیر از بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۰).

ج) «من» و ثبات شخصیت انسانی

جای هیچ شک نیست که ما، در خود معنا و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می‌شود. نیز جای هیچ شک و تردید نیست که تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستند و حتی یک لحظه از لحظات زندگی، تا زمانی که شعور انسان‌ها کار می‌کند، از آن غافل نیستند. در حقیقت هرکس از خودش که درمی‌یابد که «من»، «من» هستم و هرگز نشده که «خودش» را از یاد ببرد. حال، این «من» در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده است؟ قطعاً در هیچ‌یک از اعضای بدن ما نیست. کسی که یک عمر می‌گوید: «من» در داخل سر ما نیست، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچ‌یک از اعضای محسوس و دیده ما نیست؛ در واقع وجود این «من» از راه استدلال اثبات می‌گردد؛ چون در حس لامسه و شامه و غیره پنهان نشده و در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده‌ایم، نیست. به دلیل اینکه بارها شده و می‌شود که «من» از اینکه دارای بدنی و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، به کلی غافل می‌شوم؛ و لیکن یک لحظه هم نشده که از هستی خودم

غافل شوم و دائماً «من»، نزد من حاضر است. پس معلوم می‌شود این «من» غیر از بدن و غیر از اجزای بدن است و نیز اگر «من» عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا خاصیتی از خواص موجود در آن؛ با حفظ این معنا که بدن و اعضا و آثارش همه و همه مادی است (و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است) باید «من» نیز، دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد؛ در حالی که نه قابل قسمت است و نه قابل دگرگونی؛ به دلیل اینکه هر کس به این مشاهده (که آنی و لحظه‌ای از آن غافل نیست) مراجعه کند، و سپس همین مشاهده را که سال‌ها قبل، یعنی از روزی که دست چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می‌داد، به یاد بیاورد، می‌بیند که «من» امروز، با «من» آن روز یکی است و کمترین دگرگونی یا تعددی به خود نگرفته است؛ ولی بدنش و هم اجزای بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده است: هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سایر احوال و آثار. پس معلوم می‌شود «من» غیر از «بدن من» است و آن، همان «روح» است و این «من» نه همه آن بدن مادی است و نه جزئی از اجزای آن، و نه خاصیتی از خواص آن و نه خواصی که برای ما محسوس است و نه خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه خواصی که برای ما هنوز درک نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۵).

د) استدلالی دیگر بر اثبات وجود روح

ملاصدرا در استدلالی بر اثبات وجود روح می‌فرماید: ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که از آنها آثار مختلف صادر می‌شود و این آثار بر روش و شیوه‌ای واحد نیست؛ مانند حرکت، تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل. مبداء و منشأ این آثار یا «ماده» است، یا «صورت جسمیه» یا «طبیعت عنصری» و یا امر دیگری غیر از ماده و صورت.





• «ماده» نمی‌تواند منشأ اثر باشد؛ زیرا ماده قابلیت محض است و فعل و اثر ندارد و در تمام اجسام مشترک است و اگر می‌خواست منشأ اثر باشد، باید دارای اثری واحد باشد، نه آثار متعدد.

• «صورت جسمیه» نیز مبداء و منشأ اثر نیست؛ زیرا صورت جسمیه بین تمام اجسام مشترک است و اگر می‌خواست مبداء اثر باشد، باید این اثر در تمام اجسام مشترک باشد؛ در حالی که این اثر متفاوت است.

• «طبیعت عنصری و معدنی» نمی‌تواند مبدأ این آثار باشد؛ زیرا طبیعت عنصری هم بین تمام اجسام مشترک است و اگر طبیعت عنصری مبداء اثر باشد، باید دارای آثار مشترک در تمام اجسام باشد؛ در حالی که آثار متفاوت است. پس باید منشأ این آثار، امری غیر از ماده و صورت جسمیه و طبیعت عنصری باشد که به آن «نفس» می‌گویند (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۹).

هـ) ادله وجود روح از دیدگاه علوم جدید

امروزه علوم جدید بر اثبات وجود و شناخت روح به انسان‌ها کمک شایانی می‌کنند و علومی نیز در ارتباط با ارواح به وجود آمده و در سال‌های اخیر در بسیاری از کشورها جلسات متعددی با حضور شخصیت‌های علمی و روان‌شناسی در مقوله ارواح تشکیل شده و آزمایش‌های بسیاری در این زمینه صورت گرفته و این‌گونه نتیجه گرفته شده که وجود روح امری ثابت است و ارتباط با ارواح واقعی است مورد تأیید علمای این دانش. از جمله این افراد «لئون دنی»، روح‌شناس معروف فرانسوی است که می‌گوید: فیزیولوژی به ما می‌آموزد که تمام اعضا و دستگاه‌های مختلف بدن، تحت تأثیر دو جریان مهم حیاتی، یعنی جذب مواد از خارج و تبدیل آن به انرژی، طی چند سال به کلی تجدید و تعویض می‌شود و نوعی تغییر و تحول مستمر و دائمی در اجزای بدن روی می‌دهد؛ و این تغییر و تحول، به تمام بافت‌های بدن مربوط می‌گردد؛ از بافت‌های حساس مغز گرفته تا قسمت‌های سخت استخوانی، و در طول عمر، این سلول‌ها به دفعات از بین رفته و دوباره شکل می‌گیرند. با وجود این تغییر و تحولات که در بدن مادی ما روی می‌دهد، ما احساس می‌کنیم همان شخصی هستیم که بودیم و فکر و اندیشه و قوه حافظه و



خاطرات گذشته ما، در جسم فعلی مان که در آن پدیده‌ها نقشی نداشته، ثابت و پایدار است. از این مقدمات، این مطلب به دست می‌آید که در وجود ما، غیر از مواد متغیر، حقیقت ثابت دیگری است که آن حقیقت ثابت «روح» است که هرگز دچار تغییر نمی‌شود و آن حقیقت ثابت است که شخصیت و معلومات ما را حفظ کرده و هر وقت اراده کند، خاطرات گذشته را به یاد می‌آورد (حقانی، ۱۳۷۹، شماره ۴). برخی از این علوم و مؤلفه‌هایی که وجود روح را ثابت می‌کنند در ذیل مورد اشاره قرار می‌گیرند:

۱. از جمله این علوم که کمک فراوانی به اثبات روح می‌کند، «علم اسپیریتمسم»^[۲] است که از طریق تجربه و آزمایش، باب ارتباط و مکالمه با ارواح را گشوده است. این علم در باب ارتباط با ارواح افرادی است که از این دنیا رفته‌اند، وجود و بقای روح را به اثبات رسانده است. در این علم، به وسیله فنونی که به آن دست یافته‌اند، ارواح را تحت شرایطی احضار و با آن‌ها مکالمه می‌کنند؛ به طوری که ارواح خیلی روشن و آشکار در برابرشان ظاهر می‌شوند؛ و حتی می‌توان با دلایل کامل اثبات کرد که این، روح فلان شخص است (قضایی، ۱۳۸۹، ص ۹۶). پیروان این علم معتقدند که فاصله بین مردگان و زندگان خیلی عمیق و دور نیست؛ زیرا مرگ، در واقع انتقال از حالت مادی به حالت مادی دیگر، منتهی در مرتبه‌ای لطیف‌تر و رقیق‌تر است که قوانین ماده و فعل و انفعالات حاکم بر بدن عنصری در آن راه ندارد و همچنین می‌توان پس از مرگ و خروج روح، با آن ارتباط برقرار کرد (همان، ص ۹۷).

لئون دنی در مورد این علم می‌گوید: «علم اسپیریتمسم» که در اواسط قرن نوزدهم به وجود آمده، دانشی است علمی تجربی و فلسفی و اخلاقی که مدار عالم زندگی را بر اساس خرد و بررسی علت و معلول دانسته و این اصول را تجزیه و تحلیل می‌کند. ما را به اسرار زندگی فضایی و حیات واپسین آشنا می‌سازد، وضع و حالت انسان در جهان هستی و طبیعت دوگانه جسمانی و روحانی آن را مشخص می‌سازد و با ادله محکم و با آزمایش‌های علمی، بقا و حیات روح را به اثبات می‌رساند و به ما این امکان را می‌دهد تا با ارواح که آنها را به غلط مرده می‌پنداریم، ارتباط برقرار کنیم (همان، ص ۱۴۱).



علم «هیپنوتیسم»^[۳]، از علوم دیگری است که درباره خواب مغناطیسی یا خواب مصنوعی بحث می‌کند. در خواب مغناطیسی، حواس پنجگانه حساس‌تر شده و در درجات عمیق‌تر آن، حالت، روشن‌بینی به دست می‌آید و دری از عالم مجهول به روی او باز می‌شود و چیزهایی را که از حوزه ادراک حواس پنجگانه خارج است، درک می‌کند. در واقع در این نوع خواب، روح شخص را از بدنش خارج می‌کنند و خواب‌کننده باید روحش فوق‌العاده قوی باشد تا بتواند بر خواب شونده نفوذ داشته باشد و بتواند روح او را در اختیار خود بگیرد (همان، ص ۲۲۰).

۳. یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که می‌تواند در شناخت روح کمک فراوانی بکند، «رؤیا» و «خواب» است. علمای روحی اعتقاد دارند که روح انسان در خواب، موقتاً از این بدن مادی جدا می‌شود و خود به خود صفات ذاتی و نور خود را بروز می‌دهد و لذا ممکن است در خواب، به صورت رؤیای صادقه، حقایقی بر او الهام شود که در بیداری از درک آن عاجز است. علت این امر، آن است که روح در بیداری اسیر بدن است و نمی‌تواند آزادانه به پرواز درآید. همچنین روح می‌تواند در عالم خواب، با ارواح از دنیا رفته‌گان و با ارواح زندگان ارتباط برقرار سازد و هر گونه اطلاعاتی را کسب کند بر اثر این ارتباطات می‌تواند از گذشته و آینده آگاهی یابد و حتی از این طریق حقایقی بر او آشکار گردد (زمردیان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴).

۴. از دیگر دلایل علمی و تجربی برای اثبات وجود روح، «خلع روح» از بدن است که به آن «برون فکنی روح» می‌گویند و گاهی از آن به «پرواز روح» و یا «سفر روحی» تعبیر می‌شود. این علم، ثابت می‌کند که انسان علاوه بر بدن مادی فیزیکی، دارای بدن مثالی یا بدن اثیری است که روح، هنگام جدایی از جسم، در آن قرار می‌گیرد. روح هرگز بدون بدن نیست و این بدن، ساخته خود روح است. روح در هر مرتبه و عالمی بدن مناسب خود را دارد؛ زیرا محال است روح بدون بدن باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۹).

در برون فکنی روحی، شخص می‌تواند با اراده و یا بدون اراده (که به وسیله عوامل دیگر، مانند بیهوشی و خواب مغناطیسی صورت می‌گیرد و شخص به طور غالب از جدایی روح از بدنش آگاهی ندارد و بعد از آن ممکن است متوجه شود)؛ به وسیله دخالت یا عدم دخالت عواملی روح خود و یا دیگران را از جسم فیزیکی خارج کند.



برون فکنی روح، در علوم روحی جدید مورد تأیید قرار گرفته و به واسطه این علم، نظریه مادی بودن انسان و انحصار درک او به حواس پنجگانه مادی، خاتمه داده شده است. دانشمندان درباره این علم تحقیقات فراوانی صورت داده‌اند؛ از جمله پروفیسور «ژوزف بانکس راین»، رئیس قسمت ماورای دانشگاه دیوک آمریکا، هنگام اعلام نتایج آزمایش‌های خود درباره ظواهر خروج از جسد مادی می‌گوید: «ده‌ها هزار نفر انسان در اطراف جهان هستند که با چشم خود، جسم‌های مادی خود را بر روی زمین دیده‌اند و خودشان یا راه می‌روند و یا در فضا معلق هستند و این، همان مسئله‌ای است که به نام آزمایش خروج از جسد نامیده می‌شود و در اصطلاح علمی، حروف اختصاری آن (O.B.E) می‌باشد (عیید، ۱۳۸۲، ص ۴۳۰ - ۴۳۱).

بعد از اینکه وجود روح به واسطه ادله عقلی و علمی و تجربی ثابت شد، باید در جواب شبهه و یا سؤال گفت: اینکه جوهر حیات انسانی را دم و بازدم بدانیم، سخن نادرستی است. چه بسا نفس کشیدن وجود دارد؛ ولی حیات مادی وجود ندارد؛ مانند شخصی که دچار مرگ مغزی شده است. گاهی نیز مشاهده می‌شود افرادی که ظاهراً مرده‌اند و بر اساس معاینات پزشکی جواز دفن آنها صادر شده است، مجدداً زنده می‌شوند و تا مدت‌ها به حیات خود ادامه می‌دهند؛ در صورتی که از لحاظ علم فیزیولوژی اگر ۵ دقیقه اکسیژن به مغز نرسد، فرد دچار مرگ می‌شود؛ ولی در این موارد مشاهده می‌شود که این قانون صدق نمی‌کند و فرد پس از ساعت‌ها مرگ کلینیکی دوباره زنده شده است. همچنین افرادی در این جهان وجود دارند که با استفاده از نیرو و قدرت روحی خود، چندین شبانه روز داخل گور، یا در محفظه در بسته‌ای که تنها گنجایش جسم آنها را دارد، توانسته‌اند بدون هوا و غذا زنده بمانند و هنگام خارج کردن این افراد از گور و یا از محفظه، مشاهده می‌شود جسم آنها سالم و هیچ‌گونه تغییری در آن به وجود نیامده است در حالی که در این مدت، هیچ‌گونه هوایی نبوده که تنفس کنند و یا غذایی نبوده است که از آن تغذیه کنند. این اشخاص برای مدت معینی روح را از جسد خود جدا می‌سازند و در این زمان، جسم آنها در نوعی خواب است و بعد از مدتی که خود آنها معین می‌کنند، به جسم خود بر می‌گردند.



نتیجه‌گیری

وجود روح، چه به واسطه ادله عقلی و چه به واسطه علوم تجربی جدید ثابت شده است. حیات مادی انسان به وجود روح است. روح در مقابل جسم است؛ یعنی حرکت و حیات باید دو عامل داشته باشد: یکی جسم و دیگری هم روح. همین که روح رفت؛ جسم هم از بین می‌رود. زنده بودن و حیات دنیایی شخص، به وجود روح بستگی دارد؛ تا زمانی که روح در جسم و بدن انسان هست، حیات مادی وجود دارد؛ هر چند تعدادی از اعضای بدن شخص قطع شده باشد.

از سوی دیگر بسیاری از علوم و تجربیات افراد (علاوه بر دیدگاه دانشمندان، حکما و فلاسفه‌ای مثل ملاصدرا، علامه طباطبائی و علامه حسن‌زاده آملی) به این نکته اشاره دارد که حقیقت روح مقوله و موجودیتی غیر از جسم دارد.

حکما و فلاسفه از «من» ثابتی که انسان در وجود خود و در ادوار مختلف زندگی می‌یابد (به‌رغم تغییر کلی جسم و سلول‌های جسمانی) به وجود موجودیتی ثابت پی برده و وجود روح را از این زاویه ثابت کرده‌اند؛ یافته‌های علمی مانند علم اسپیریتم و هیپنوتیزم و نیز برون فکنی روح و رؤیا همگی دال بر این نکته‌اند که کالبد و فیزیک بدن، یکی از ابعاد وجودی انسان است؛ روح نیز بعد دیگری از وجود و هویت انسان است که قوه درک و احساس و حرکت و فرماندهی به این مقوله مربوط می‌شود.

در مجموع، اعتقاد به عدم روح با این همه دلایل فلسفی و حتی علوم تجربی و یافته‌های علمی، امری بدیهی است و لذا در جهان غرب نیز که خاستگاه انکار روح بوده، از طریق علمی به مخالفان وجود روح، جواب مکفی داده شده است.

پی‌نوشت‌ها

[۱] «هوای طلق»، یعنی هوای که نه سرد است و نه گرم و مقدار حرارت آن، با حرارت بدن برابر است.

[2] Spiritisme.

[3] Hypnotism.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **اشارات و تنبیهاات ابن سینا**، قم: دارالبلاغه، ۱۳۷۵.
۳. _____، **رساله احوال نفس**، پاریس: داربیلینون، ۲۰۰۷ م.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، **معجم مقانیس اللغة**، تدوین: محمد هارون عبدالسلام، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۵. جرجانی، میرسید شریف، **التعریفات**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۴۱۲ ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، تدوین: احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۷. چاندرا چارترجی، ساتیش و موهانداتا، دریندا، **معرفی مکتب های فلسفی هند**، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن، **دروس معرفت النفس**، [بی جا]: الف لام میم، ۱۳۸۱.
۹. حقانی زنجانی، حسین، **اثبات روح و تاریخچه عقیده به آن از دیدگاه عقل و فلسفه**، درسهایی از مکتب اسلام، شماره ۴، ۱۳۷۹.
۱۰. میرداماد محمدباقر، **مصنفات میرداماد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه دهخدا**، زیر نظر محمدمعین و علی اکبر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. رهبرزاده، حسن، **کلیات علوم روحی**، تهران: پارسا، ۱۳۸۱.
۱۳. زمردیان، احمد، **حقیقت روح: دانشی اندک از علم الارواح**، چاپ یازدهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.





۱۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۵. _____، *الحکمه المتعالیه فی اسفار عقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی، [بی تا].
۱۶. صلیبا، جمیل، صانعی دره بیدی، منوچهر، *فرهنگ فلسفی*، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۸. عبید، رئوف، *انسان روح است نه جسد*، چاپ چهاردهم، ترجمه کاظم خلخالی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲.
۱۹. فارابی، ابونصر، چاپ دوم، *فصوص الحکم*، قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.
۲۰. فرامرزی، احمد، *خلود روح: عقیده عده ای از علمای آمریکا*، ارمغان، شماره ۵، ۱۳۰۵.
۲۱. قضایی، محمد، *اثبات وجود روح*، تهران: عطایی، ۱۳۸۹.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
۲۴. نراقی، ملامهدی، *انیس الموحدین*، چاپ دوم، تهران: الزهراء، ۱۳۶۹.