



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال اول، شماره چهارم، فصل زمستان



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حسن رضا رضایی

مدیر اجرایی: محمد کاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: علی ناصری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدين رضانژاد: دانشیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

حسن رضائی مهر: استادیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

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

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم، خیابان معلم، کوچه ۱۲، جنب جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پلاک ۱۴

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)

تلفن: داخلی ۱۱۰ - ۳۷۷۳۷۲۱۷ - ۰۲۵ * دور نگار: ۳۷۷۳۷۲۱۳ - ۰۲۵ * صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

قر نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلا مانع است

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

برای فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)



ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد. (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها)
۴. کلیدواژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش.
۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر 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.
۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق.
۸. ارجاعات: به شیوه درون متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، هم چنین 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)، 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 سانتی متر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتی متر تنظیم گردد.
جهت آگاهی از نوع و سبک و اندازه قلم در نگارش مقاله به پایگاه نشریه الکترونیکی پاسخ به نشانی www.ntpasokh.com مراجعه شود.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور همزمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.
- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.
- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.
- نسخه word و pdf مقاله باید از طریق پست الکترونیکی به دفتر مجله ارسال شود.
- نامه پذیرش صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.
- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

۴۸۵

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به
سؤالات و شبهات (۲)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم ۷

تکفیر و پروژه سرزمین سوخته (خاورمیانه) / گفتگو

مهدی فرمانیان ۲۳

آراء و اندیشه‌های گروه رام‌الله در بوتۀ نقد

حمید کریمی ۳۵

بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین

عبدالحسین خسروپناه و محمود امیریان ۶۱

نگاهی انتقادی به وجوب پرداخت مکرر خمس اموال

سیدمصطفی سجادی ۸۷

اثبات علوم دنیایی پیامبر ﷺ با تکیه بر نقد حدیث تأییر نخل (گرده‌افشانی درختان خرما)

احمد مرادخانی و حسن‌رضا رضایی ۱۰۳

خسونت‌های تکفیری و بررسی انطباق آن با سیره نبوی و علوی

یدالله حاجی‌زاده و امیرعلی حسنیلو ۱۲۷

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۲)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمی قم*

مقدمه

بدون شک یکی از مهم‌ترین عناصر موفقیت در هر کار، انضباط و برنامه‌ریزی است. برنامه‌ریزی به انسان در شناخت بهتر ظرفیت‌ها، امکانات، محدودیت‌ها کمک می‌کند و فرد و سازمان را در استفاده بهینه از زمان و منابع، چابک‌تر و توانمندتر می‌سازد؛ در این راستا پروژه‌های علمی و فرهنگی نیاز بیشتری به برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت و بلندمدت دارد و غفلت از این امر به تضییع منابع و امکانات مادی و معنوی و از دست رفتن فرصت‌های ارزشمند منتهی می‌شود. شناخت، تحلیل و پاسخگویی به شبهات هم از این قاعده مستثنا نیست، بلکه اهمیت افزون‌تری دارد؛ زیرا ورود شبهه به سیستم فکری و روانی فرد و جامعه ممکن است به سرعت باعث فروپاشی نظام اعتقادی و ارزشی شده و آسیب‌های جدی به دینداری مؤمنان وارد سازد. برنامه‌ریزی برای شناخت شبهات و پاسخگویی به‌هنگام، عالمان و نهادهای دینی را برای شناخت به‌موقع و پاسخگویی دقیق و علمی یاری می‌رساند و زمینه بهره‌جستن بهینه و بیشینه از منابع و امکانات مادی و معنوی را در این عرصه مهیا می‌کند. مقام معظم رهبری در سخنان خود همواره مراکز و نهادهای دینی، به‌ویژه حوزه‌های علمیه را به کارهای



منظم، منضبط و برنامه‌ریزی شده در عرصه پژوهش و تبلیغ دینی سفارش کرده و این امر را از اهم اولویت‌ها برشمرده‌اند. در ادامه به بخش‌هایی از سخنان معظم‌له در این باره اشاره می‌کنیم.

برنامه‌ریزی و ساماندهی برای پاسخگویی به شبهات

۱. شناخت وضعیت جامعه (به تفکیک مناطق) از جهت وجود و شیوع

شبهات

یک سلسله مسائل دیگر هم، در کنار اینها [مسائل مادی] هست که وقتی ما، با شما آقایان محترم علما روبه‌رو می‌شویم و حرف می‌زنیم، نمی‌توانیم این مسائل را از نظر دور بداریم و قهراً توجه خود را به این مسائل هم منعطف می‌کنیم. آن مسائل چیست؟ عبارت است از مسائل فرهنگی، دینی و اعتقادی مردم... بخش عمده‌ای از این کارها، بر عهده آقایان علماست. ای کاش که در این باره هم، آماری وجود داشت! من گله‌ای ندارم از اینکه چرا گزارش داده نمی‌شود و چه کسی می‌تواند گزارش دهد؛ چه کسی می‌تواند از روی آمار و با تکیه بر حقایق، بگوید الآن در اینجا، وضع مردم از لحاظ دینی، معرفتی، شیوع و سریان یا عدم شیوع و سریان شبهات دینی در ذهن‌های جوان‌ها و از لحاظ پایبندی به مفاهیم اسلامی و انقلابی، در چه حدی است؟ چرا؟ چون آماری وجود ندارد و ما کمتر دنبال این قضایا رفته‌ایم! ما باید دنبال این قضایا برویم.^[۱]

جبهه مقابل ما دارد برای همه برنامه‌ریزی می‌کند. حالا این غیر از تبلیغاتی است که رادیوها و تلویزیون‌ها می‌کنند؛ کارهای سیاسی و فشارهای سیاسی؛ یعنی واقعاً ما الآن یک جنگ غیرنظامی به معنای حقیقی کلمه داریم. حالا در این جنگ، روحانیت و حوزه علمیه قم کجاست؟ واقعاً روی این باید فکر کرد.^[۲]

۲. تدوین برنامه برای تأمین اهداف

... من، چهار انتظار را مطرح کردم که حوزه علمیه پاسخگو باشد. حالا شما بفرمایید که حوزه با شکل و سازماندهی کنونی، می‌تواند پاسخگو باشد؟ پاسخ من منفی است. شما هم همین جواب را می‌دهید. من، خودم طلبه هستم و از حوزه منسلخ



[چرا] نیستم و حوزه را خوب می‌شناسم و در آن بودم و زندگی کردم و درس خواندم و بعد هم بی‌ارتباط با حوزه نبودم. حوزه‌های ما با وضع کنونی نمی‌تواند آن انتظارات را پاسخ دهد؛ مگر در آن برنامه‌ریزی شود و طرح نوینی افکنده و دنبال گردد.^[۳]

اگر سؤال شود با این منبع عظیم اسلامی و با این متد هزار ساله تجربه‌شده و تحقیق حقیقتاً شگفت‌آور - که گاهی تحقیقات این فقها، از نظر ظرافت و دقت و ژرف‌نگری، واقعاً شگفت‌آور است - و به‌خصوص آن فقه پیچیده‌ای که در شیعه است (فقه برادران اهل سنت نسبت به فقهی که در بین علمای شیعه است، آن پیچیدگی و فنی‌گری را ندارد. این، خیلی فنی‌تر و پیچیده‌تر و عمیق‌تر است. البته، فقهای ما کار عظیمی در این باب کردند که به‌هرحال، همه‌اش متعلق به اسلام است)، پاسخ ذره‌ذره و دانه‌دانه مسائل زندگی چیست؟ شما و همه ما در جواب خواهیم ماند؛ یعنی ما امروز به فراخور نیاز و استفهامی که وجود دارد، پاسخ حاضر نداریم. غالباً هم معادن عظیم و غنی از جنس‌های فاخر در اختیارمان است؛ اما پولی را که بشود در بازار دست این و آن داد و خرجش کرد، نداریم.

چه کسی می‌خواهد این کارها را بکند؟

... مسئله این است که آیا روال جاری و موجود حوزه‌های علمیه، برای پاسخ‌دادن به این نیازها کافی است؟ جواب این است که نه، کافی نیست. باید از چارچوب‌های مستحکم و استخوان‌بندی قوی حوزه علمیه و از امکانات فراوان فکری و معنوی‌ای که در این مراکز است، وسایلی برای فراهم کردن پاسخ‌های این استفهام‌های فراوان و ساختن انسان‌هایی که بتوانند مثل چشمه‌های جوشانی از معارف و احکام بجوشند و نیازها و خلأها را پر کنند، ساخت.^[۴]

اینها، بدون برنامه‌ریزی، آسان نیست!... یک وقت، ممکن است کاری با برنامه‌ریزی، مثلاً در ظرف ده سال تحقق پیدا کند؛ اما همان کار، بدون برنامه‌ریزی، در ظرف صد سال پیش بیاید؛ به‌تدریج، یک نفری پیدا بشود یک کاری بکند؛ تصادفاً، دیگری پیدا بشود [که] کار او، مکمل کار این بشود. چقدر دوباره کاری‌ها، چقدر تکرارها، چقدر تناقض‌ها [پیش می‌آید]؛ با برنامه‌ریزی، اینها برطرف می‌شود. این، یک مسئله بسیار مهم و یک نیاز بسیار اساسی است.^[۵]



۳. ساماندهی و به‌کارگیری ظرفیت‌ها

الف) جریان‌سازی برای رفع شبهات

مرحوم شهید مطهری نمونه‌ای یک شخصیت روحانی متناسب با زمان است که می‌تواند در چالش اول، کار درست بکند و اقدام به‌جا انجام دهد. البته شبیه ایشان باز هم داشتیم و بحمدالله امروز هم داریم. امروز در قم فضایی جوانی به این کارها مشغول هستند؛ خوب هم مشغول هستند؛ من با بعضی از آنها و آثارشان آشنایم؛ اما این در حوزه‌های ما باید به صورت یک جریان اصیل دربیاید. همه باید خود را با این حرکت و این جریان آشنا کنند.^[۶]

۱) الگوسازی از بزرگان در پاسخ‌گویی

علامه طباطبایی

... کسی مثل مرحوم علامه طباطبایی (ره) در حوزه علمی قم پیدا شد؛ ایشان، هم فقیه بود و هم اصولی؛ هم می‌توانست درس خارج فقه مفصلی بدهد؛ هم می‌توانست درس خارج اصول مفصلی ترتیب دهد و فضلا را جمع کند؛ اما او به کاری پرداخت که آن روز آن را لازم می‌دانست. بعد هم حوادث و وقایع شهادت داد بر اینکه اینها لازم است. او گفت من می‌بینم که دارند تفکرات و فلسفه کاذب مارکسیستی را در ذهن‌ها جا می‌دهند؛ نمی‌شود با توضیح المسائل اینها را پاسخ دهیم؛ توضیح المسائل جای خودش را دارد؛ جواب این شبهه‌ها را با چیز دیگری باید داد. ایشان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را نوشت.^[۷]

شهید مطهری

یکی از تربیت‌شده‌های او [علامه طباطبایی]، مرحوم شهید مطهری (ره) است. کاری که شهید مطهری کرد، امروز باید همه فضایی جوان درصدد باشند خود را برای آن آماده کنند؛ و اگر آماده هستند، اقدام کنند. شهید مطهری به عرصه ذهنیت جامعه نگاه کرد و عمده‌ترین سؤالات ذهنیت جامعه جوان و تحصیل کرده و روشنفکر کشور را بیرون کشید و آنها را با تفکر اسلامی و فلسفه اسلامی و منطق قرآنی منطبق کرد و پاسخ آنها را در سطوح مختلف در مقابل افراد گذاشت.^[۸]

۲) ظرفیت‌شناسی و فعال‌سازی ظرفیت‌ها

فکر اسلامی به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی مورد چالش جدی قرار گرفته و این روند ادامه خواهد یافت. ما باید خود را آماده کنیم و با توجه به سرمایه‌های عظیم فکری و فرهنگی‌ای که در اختیار ما است اگر از همه امکانات خوب استفاده کنیم در این مصاف پیروز خواهیم شد. خوشبختانه در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها، فضلا، علما، دانشمندان و افراد صالح و شایسته از نظر علمی و فکری وجود دارند و باید حضور خود را در این میدان‌ها گسترش دهند و با امواج تبلیغاتی و شبهات جدید مقابله کنند و وظیفه خود را نسبت به اسلام ادا نمایند.^[۹]

همان‌طور که عرض کردم، ما به مطهری‌هایی در دهه‌های آینده احتیاج داریم. سرمایه غنی و تمام نشدنی‌ای که امروز از فرهنگ اسلامی در اختیار ماست، در این مصاف، امکانات خیلی فراوانی در اختیار ما می‌گذارد؛ اگر ما اهل استفاده از اینها باشیم. حقیقتاً یک زرادخانه عظیم فکری و فرهنگی در اختیار ماست؛ اگر بتوانیم از آن درست استفاده کنیم. امروز خوشبختانه فضایی جوانی هستند؛ من می‌بینم. در حوزه قم، در تهران، فضلا، علما، افراد صالح، شایسته، از لحاظ علمی، از لحاظ بلندنظری و فکر قوی وجود دارند؛ باید وارد این میدان‌ها شوند و حضور در این میدان‌ها را گسترش دهند. امروز از دوره فعالیت مرحوم شهید مطهری - یعنی سال‌های دهه چهل و پنجاه - نیاز ما به مراتب بیشتر است. آن‌روز نیاز ما یک‌طور بود، امروز نیاز ما بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تر است و لازم است این جریان ادامه پیدا کند.^[۱۰]

۳) ایجاد آمادگی گسترده برای پاسخگویی در حوزه‌های علمیه

امروز حوزه نباید در صحنه‌های متعدد فلسفی و فقهی و کلامی در دنیا غائب باشد. این همه سؤال در دنیا و در مسائل گوناگون مطرح است؛ پاسخ حوزه چیست؟ نه باید غائب باشد، نه باید منفعل باشد؛ هر دو ضرر دارد. فکر نو لازم است، پاسخ به نیازهای نوبه‌نو لازم است که دارد مثل سیل در دنیا مطرح می‌شود؛ باید شما برایش جواب فراهم کنید. جواب شما باید ناظر باشد به این نیاز و نیز ناظر باشد به پاسخ‌هایی که مکاتب و فرقه‌های گوناگون می‌دهند. اگر از جواب‌های آنها غافل باشید، پاسخ شما نمی‌تواند کار خودش را انجام دهد. باید پاسخ قوی، منطقی و قانع‌کننده بیاورید وسط.





باید پاسخ‌ها در دنیا مطرح شود. دائم بایستی صادرات قم - همان‌طور که عرض کردیم، این قلب معرفتی دنیای اسلام - پمپاژ بشود. امروز خوشبختانه وسائل ارتباطی سریع در اختیار همه هست. شما می‌توانید اینجا اقدامی بکنید، در آن طرف دنیا در همان ساعت از شما بشنوند و استفاده کنند.^[۱۱]

ب) ایجاد بسترهای علمی مورد نیاز در حوزه

الآن، بحران‌های ناشی از تهاجم فرهنگی دشمن، وجود دارد... و حوزه، باید خودش را آماده کند برای این کار... این را هم به شما عرض بکنم: این درس فقه و اصول و استدلال و خارج، جزء اوجب واجبات است؛ اما این، جواب آن [تهاجم] را هم نمی‌دهد! نه اینکه اگر گفتیم: «این، جواب آن را نمی‌دهد!»، یکی بگوید: «آقا! شما با درس خارج و با فقه استدلالی مخالفت دارید!» نه خیر! بنیة اصلی و استخوان‌بندی حوزه، فقه است؛ در این، شکی هم نیست؛ باید هم این استدلال و این دقت و این فقاہت، روزبه‌روز، قوی‌تر بشود؛ اما جواب آن کار را، این فقاہت شما نمی‌دهد؛ نه خود فقاہت می‌دهد؛ نه مقدماتش!

... یک وقت، آقای وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در اوایل وزارتش، به اینجا آمده بود. به او گفتم: «شما بدانید که من حقیقتاً با بیان شبهات، هیچ مخالفت ندارم؛ به شرط اینکه ما کسانی را آماده به کار داشته باشیم که بنویسند؛ در آن صورت، استقبال هم می‌کنیم. کلام در این است که آیا ما الآن کسانی را داریم و آمادگی‌هایش هست که بتوانند آن حرف درست را بزنند؟ با توجه به این، باید تصمیم بگیریم!».^[۱۲]

۱) رواج درس‌های فلسفه، کلام و تفسیر

هویت علمی حوزه هم نکته مهمی است؛ منحصر به فقه و اصول نیست. فقه و اصول خیلی مهم است، در این شکی نیست. قبلاً هم ما گفتیم ستون فقرات حوزه‌های ما فقه است؛ اما این معنایش این نیست که ما به فلسفه احتیاج نداریم. امروز بیش از گذشته به فلسفه احتیاج داریم. روزی بود که ملاهای بزرگ ما، مجتهدین بزرگ ما برای تحصیل فلسفه شدّ رحال [سفر] می‌کردند، مثل آخوند خراسانی که در سبزوار پیش حاج ملاهادی رفت و زانو زد و فلسفه خواند، یا بزرگانی از فقها و اصولیین ما که رفتند فلسفه خواندند و آن را فرا گرفتند. امروز از آن خیلی بیشتر احتیاج داریم. آن



روزی که مرحوم علامه طباطبایی در نجف پیش مرحوم آسیدحسین بادکوبه‌ای فلسفه می‌خواند، آن روز نیاز به فلسفه اسلامی به مراتب کمتر از امروز بود که این همه مکاتب گوناگون، این همه افکار جدید، این همه شبهه، این همه پیشنهاد فکری در دنیا مطرح است؛ آن هم با این روابط و ارتباطات آسان و سریع؛ با اینترنت و با بقیه وسایل، کتاب و مجله و چه و چه؛ بنابراین به فلسفه احتیاج است. نه فقط به فلسفه، به علوم دیگر هم در حوزه قم نیاز است.^[۱۳]

نباید کسی بگوید: «ما کلام را یاد می‌گیریم؛ فلسفه، دیگر چیست؟!» نه‌خیر؛ کلام در یکجا مشکل‌گشا است؛ اما وقتی بنای زور آزمایی و کشتی گرفتن با فلسفه‌های غربی باشد، فلسفه لازم داریم! وقتی این را نداشته باشید، یک فلسفه‌نمای بی‌سواد، در فلان محیط دانشگاهی پیدا می‌شود [و] یک گروه سیاسی هم، به خاطر پیروزی در انتخابات، به مصلحت خود می‌بیند از این فیلسوف‌نما، حمایت و پشتیبانی کند؛ در این صورت، مگر می‌شود گفت بالای چشم این فیلسوف‌نما، ابروست؟! هر چه بگوییم، می‌گویند: «اینها سیاسی‌اند! و در محیط‌های علمی هم، دیگر جرئت نمی‌کنند نقدش کنند!

اگر فلسفه‌دانی وجود داشته باشد، در چارچوب استدلال و برهان فلسفی و منطقی، می‌شود رفت و کشتی گرفت و اینها را، خرد و خمیر کرد! خیلی از مباحثی که بعضی از آقایان نوگرا که چهار کلمه فلسفه غربی خوانده‌اند، می‌خواهند راجع به اسلام و همه مبانی دینی اظهار نظر کنند، مبتنی بر مبانی فلسفه‌ای است که پنجاه سال است در اروپا، منسوخ شده... اما اینها، تازه آن را آورده‌اند تا از آن، استفاده کنند! پس شما، فلسفه لازم دارید و باید به‌روز باشید.^[۱۴]

آنچه را به نظر می‌رسد علاج [کاستی‌های حوزه] است، فهرست‌وار مطرح می‌کنم: ...ایجاد رشته‌های مستقل، مثل فقه و کلام است. فقه، یک رشته اصلی در حوزه علمیه است؛ کلام هم، باید یک رشته اصلی باشد. نگویید که حالا، چند ساعت هم، درس کلام می‌گذاریم! نه؛ طلبه باید تا جایی بخواند؛ بعد، طرف فقه یا کلام برود. به‌عنوان یک رشته اصلی در حوزه، باید مجتهد در کلام هم داشته باشیم.^[۱۵]



۲) سوق دادن طلاب به سمت پاسخگویی

فهم سیاسی و هدایت سیاسی حوزه، بایستی بسیار سطح بالا باشد. امروز طلاب و فضایی حوزه علمیه، در سرتاسر کشور منتشر می‌شوند. این طور نیست که مردم از آنها بخواهند، به رأی‌شان فقط مسئله و رساله توضیح بدهند - اگرچه آن را هم می‌خواهند، آن هم نیاز مردم است - بلکه امروز راجع به مسائل منطقه و سیاست‌های گوناگون جهانی و مسائل داخلی هم از روحانی سؤال می‌کنند. اگر سؤال هم نکنند، او باید متصدی پاسخگویی بشود.^[۱۶]

ج) تربیت کارشناسان پاسخگویی و گسترش کمی پاسخگویان در حوزه علمیه مسئولیت اساسی که امروز، طلبه جوان و فاضل حوزه علمیه بر دوش دارد، ... مواجهه با امواج فکری و آماده‌شدن برای مقابله و مبارزه [است]؛ که این مبارزه، لزوماً منبر رفتن و نوشتن نیست؛ اما لزوماً با تولید و پرورش فکر همراه است؛ و البته این، به مقدمات احتیاج دارد که در درجه اول، درس خواندن است. طلبه‌های جوان، فراموش نکنند؛ باید درس بخوانند... بی‌مایه، فطیر است! باید مایه داشته باشید؛ اگر بخواهید این نهضت، یک گوشه کار را بگیرید و مؤثر باشید، باید عالم و دانا باشید. اگر بخواهید در مقابل کسی که تحت عنوان قرائت‌های مختلف دینی، هر رطب و یابسی که به زبانش می‌آید، به دین نسبت می‌دهد، حرف دین را بزنیید، باید بتوانید سفسطه او را بشناسید؛ تا سفسطه و مغالطه را باز کنید. در وارد شدن به وادی تفکرات دینی، مثل هر چیز دیگر، به علم و سواد این کار، احتیاج است.^[۱۷]

...حوزه علمیه باید مثل یک کارخانه تأمین‌کننده نیازهای جامعه، مرتب کار کند و محصول خود را که همان محققان، مبلغان، مدرّسان، مؤلفان و انواع قشرهای روحانی هستند، بیرون دهد. حوزه باید برنامه‌ریزی کند و مشخص باشد که مثلاً پنج سال دیگر چه تعداد مبلغ مناسب برای مناطق گوناگون دنیا و داخل کشور تربیت می‌شود. همچنین در زمینه مسائل قرآنی، تفسیر، دیگر علوم حوزوی و نیز تربیت مدرّس برای دانشگاه‌ها و دروس معارف اسلامی و نیز تربیت محقق و مؤلف برای پاسخگویی و مقابله با شبهات، برنامه‌ریزی منظم و مرتبی داشته باشد.^[۱۸]

شاخصه‌های کارشناسان پاسخگویی مطلوب

جوان ما، می‌خواهد بپرسد و بداند؛ نباید به او گفت: «نپرس!» اگر پرسید، نباید رو ترش کرد! هنگامی که پرسید، باید گره ذهنی او را باز کرد؛ این کار، به علم و تعهد احتیاج دارد؛ گره‌گشای عقده‌های ذهنی، هم باید عالِم باشد و بداند با چه چیزی مواجه است و چگونه باید آن را علاج کند؛ هم باید دلسوز باشد؛ چون کار سختی است. گاهی با یک بار نشستن، با یک بار گفتن و با یک بار شنیدن، مقصود حاصل نمی‌شود. در برخی مواقع، بیمار - که شما طبیب او هستید - بداخلاقی می‌کند؛ باید با این بداخلاقی و دشواری، ساخت و این گره را باز کرد.^[۱۹]

۱) خودسازی علمی و اخلاقی

امروز، مخاطب شما، جوانان‌اند؛ روی آنها باید کار کنید... در پاسخ مشکل او، حتماً بایستی عالمانه سخن گفت. رژیم پهلوی در طول تبلیغات متوالی خود، به قشر دانشگاهی... این‌طور تفهیم کرده بود که کسانی که عمامه سرشان است، در دستگاه‌شان، از علم و سواد، خبری نیست!... البته نمی‌شد آن دانشگاهی را ملامت کرد؛ از فقه و مبانی فقهی و متد فقاقت و امثال اینها، سر در نمی‌آورد...؛ احیاناً ممکن بود... پای یک منبر هم بنشیند که منبری آن، خیلی عمیق و اهل علم نبود؛ لذا آن نظریه، تأیید می‌شد!

شروع نهضت اسلامی و ورود فضایی جوان به محیط‌های دانشگاهی، به کلی، این تصور را به هم ریخت؛ دیدند نه؛ اینها، اهل علم‌اند و اهل فکرند؛ اهل منطق و استدلال‌اند!... لذا وجهه علمی پیدا شد. تا چه موقع، این وجهه باقی می‌ماند؟ تا آن وقتی که این نسل، همواره در مقابل سؤال‌های خود، پاسخ عالمانه بشنود. عزیزان من! ما به این احتیاج داریم؛ بی‌مایه فطیر است! طلبه جوان و فاضل، هم باید درس خودش را خوب بخواند؛ هم باید مطالعات اسلامی را عمق بدهد؛ تفسیر را عمیقاً مطالعه کند؛ خودش را با فلسفه آشنا کند و از تاریخ، مطالب زیادی بداند.^[۲۰]

درستان را خوب بخوانید تا عالم بشوید و بتوانید جواب نیازهای مردم را بدهید... بعد هم «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَعَلَيْهِ أَنْ يَبْدَأَ تَعْلِيمَ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ.» خودمان، خودمان را بایستی تک‌تک تأدیب و تربیت کنیم تا ان شاء الله مفید باشیم.^[۲۱]





۲) فعالیت مستمر و تلاش بی وقفه در عرصه پاسخگویی

... مرحوم شهید مطهری رحمته الله علیه در میدان مبارزه با افکار التقاطی فعال بود؛ حقیقتاً هم پهلوان این میدان بود؛ اما شهید مطهری چرا موفق شد؟ چرا این اثر عمیق و گسترده را از جهت ایجابی و سلبی در جامعه فکری ما گذاشت؟ چون برای آماده‌سازی خود، تلاش فراوان علمی کرده بود؛ بعد هم برای خرج کردن این ذخیره علمی، به هیچ وجه سستی و کوتاهی نکرده بود. مرحوم شهید مطهری آرام [و قرار] نداشت؛ مرتب مشغول یادداشت کردن، تنظیم یادداشت، مرتب کردن سخنرانی‌هایی که خود او انجام داده بود، به دست آوردن شواعب گوناگون و نوبه‌نو در زمینه‌های فکر و اندیشه مذهبی و دینی، و پاسخگویی به انحرافات بود. در این مرد اصلاً تبلی وجود نداشت؛ لذا با آن ذخیره علمی و کارآمدی عملی توانست اثر بگذارد. امروز ما حقیقتاً ریزه‌خوار سفره انعام فکر شهید مطهری هستیم - در این هیچ تردیدی نیست - و فضای فکری جامعه همچنان مرهون فکر او در زمینه‌های گوناگون، چه در زمینه‌های فلسفی، چه در زمینه‌های اجتماعی دینی و چه در زمینه‌های سیاسی دینی است. ما امروز به ایشان احتیاج داریم؛ ولی آن هم باز کافی نیست. خیلی از حرف‌ها جدیدتر و تازه‌تر است؛ خیلی از شائبه‌ها و اشکالات و شبهات بعد از حرف‌های شهید مطهری به وجود آمده؛ باید برای اینها آماده پاسخ بود؛ لذا حوزه‌های علمیه و وظیفه سنگینی برعهده دارند.^[۲۲]

۳) روحیه قوی و تأثیرناپذیری

به نظر من از جمله عناصری که در اینجا لازم است، روحیه قوی است. مبادا در مقابل تهاجم‌هایی که می‌شود و حرف‌هایی که مطرح می‌گردد، ضعف روحیه پیدا کنید. در درجه اول، این مهم است. خیال نکنید چند سالی گذشته و ضعف‌های حکومت اسلامی آشکار شده و نمی‌شود کاری کرد؛ نه، قضیه این‌طوری نیست. ما هنوز اول راه قرار داریم؛ امروز کارهای فراوان و عظیم و قدم‌های بلند در انتظار ماست.^[۲۳]

۴) آشنایی با اوضاع عالم، کشور و مسائل سیاسی

ان شاء الله که شما آقایان موفق باشید. درستان را خوب بخوانید تا عالم بشوید و بتوانید جواب نیازهای مردم را بدهید. در کنار درس، از اوضاع عالم و کشور و مسائل سیاسی مطلع باشید که اگر بی‌اطلاع باشید، به درد پاسخگویی به نیازهای مردم

نخواهید خورد؛ این را صریحاً به شما می‌گویم. باید بدانید که در مملکت و در دنیا چه می‌گذرد و نیازهای مردم چیست. عالم هم باشید، تا آن وقت مفید باشید؛ والا مفید نخواهید بود.^[۲۴]

باید خودتان را با تفکرات عمیق و صحیحی که امروز بحمدالله، نمونه‌ها و مظاهر بسیار خوبی در محیط فکری ما دارد، آشنا کنید و با افکار و سؤالات و شبهات جوانان، مواجه شوید، به‌روzbودن روحانیت در همه مسائل - چه در مسائل اعتقادی، چه در مسائل فرعی و چه در مسائل سیاسی - بسیار مهم است.^[۲۵]

(۵) داشتن ذوق ادبی و توان برقراری مفاهیم با مخاطب

بعضی از چیزها هست که مردم، به آنها محتاج نیستند؛ فرض بفرمایید در مورد شعر و ادب؛ مردم در باب شعر و ادب، به حوزه علمی، محتاج نیستند؛ اما اگر حوزه علمی به‌خواهد اثرگذار باشد، نمی‌تواند از ادبیات، از شعر و از ذوقیات، دور بماند.

... ما یک مشت آدم خشک جامد بی‌اطلاع از همه نشانه‌های ذوق و ادب درست کنیم و به درون جامعه بفرستیم؛ آنها اصلاً، جایی باز نخواهند کرد!... حوزه علمی، فقط فقه و اصول و کلام و فلسفه نیست؛ ادبیات هست؛ عرفان و ذوق هم هست؛ اینها هم، جزء کارهای حوزه است؛... غیر از اینها، زبان خارجی هم هست؛... بعضی‌ها می‌گویند: «طلبه‌ها را مشغول می‌کنید!» درحالی که امروز، وسیله تفاهم است! همه این کارها،... جزء کارهای علمی است. در کنار آن، همین بحث اخلاق هم که مطرح می‌شود، جزء کارهای علمی و کارهای پرورشی است.^[۲۶]

(د) به‌کارگیری امکانات و حمایت‌های دولتی

مقابله با این تهاجم، پول و بودجه، امکانات و پشتیبانی‌های سیاسی دولت را می‌خواهد؛ اما دولت، پول بدهد و پشتیبانی بکند که چه بشود؟ طبیعی است که فکری، پخش بشود؛ آن فکر، کجا تولید خواهد شد؟ آیا آن هم، در دولت است یا در حوزه؟^[۲۷]

(ه) ارزش‌دهی مناسب در حوزه‌های علمی به جایگاه پاسخگویی

در گذشته، اگر کسی می‌خواست در حوزه، مقام علمی پیدا کند، بایستی به تفسیر نمی‌پرداخت! یک آقای ملای محترم عالمی، فرضاً اهل تفسیر باشد و مردم از تفسیر او





استفاده کنند؛ بعد برای خاطر آنکه این درس، موجب می‌گردد او به بی‌سوادی شهره بشود، این درس را ترک کند! شما را به خدا، این، فاجعه نیست؟!

باید عکس این باشد؛ یعنی بگویند: «آقای فلانی، متخصص و استاد بزرگ تفسیر است؛ ایشان، متخصص در فلسفه است؛ ایشان، متخصص در تاریخ است!» یعنی باید عنوانی در حوزه باشد. این طور چیزها، باید در حوزه ارزش پیدا بکند؛ کما اینکه در گذشته هم، از این چیزها بوده است.

در همین زمان خود ما، مرحوم علامه طباطبائی (رحمه الله) در حدی بود که اگر منحصر به فقاقت می‌شد، یقیناً به مرجعیت تقلید می‌رسید؛... اما ایشان آمد [و] مشغول فلسفه گردید و رکنی شد و بعد از آنکه در قم، هیچ نشان قابل توجهی از فلسفه نبود، آن را احیا کرد؛... حوزه‌ها، باید این‌طور باشند. این‌گونه نباشد که همه، باید رشته فقاقت را بگیرند؛ نه‌خیر؛ طلبه باید بداند که اگر رشته تاریخ یا تفسیر یا فلسفه یا کلام یا علوم قرآن یا بقیه علوم اسلامی را پیمود، ارزشی در انتظار اوست و ارزش‌گذاری مناسبی می‌شود.^[۲۸]

و) سوق دادن پژوهش‌ها به سمت پاسخگویی به نیازهای فکری مخاطبان امروز در حوزه علمیه قم، خوشبختانه، بخش‌های تحقیقاتی زیادی وجود دارد که بعضی مربوط به حوزه، بعضی مربوط به خارج حوزه و بعضی مربوط به بخش‌های خصوصی است.

طلاب و فضایی جوان، کارهای تحقیقاتی انجام می‌دهند؛ اینها را باید با تدبیری، مدیریت حوزه، مکمل هم کند؛ به‌طوری که از مجموعه این تحقیقات، یک منظومه کامل برای رصدکردن هجوم فکری و تبلیغاتی دشمن و امکان مقابله با این هجوم، به‌وجود آید. امروز برای طلاب، اغلب این تحقیقات در بخش‌های مختلف، جنبه کاربردی پیدا خواهد کرد.

باید طوری انتخاب شود که هرکس می‌خواهد یک مجموعه کاری تحقیقاتی درست کند، با مدیریت حوزه مشورت کند؛ با او، در میان بگذارد؛ توصیه او را به‌طور الزامی، بپذیرد و آنها بدانند چه کار می‌کنند. یک نگاه کلی به برنامه و کار تحقیق در

حوزه، باشد؛ کارهای تکراری، بیهوده و بی‌فایده وارد مسئله تحقیقات نشود و وقت‌های حوزه را از بین نبرد؛ این، کار بسیار لازمی است.^[۲۹]

مجموعه کارهای پژوهشی حوزه، باید بتواند یک جمع کامل و یک منظومه کامل را به‌وجود بیاورد؛ تا همه نیازهایی را که حوزه، متصدی و مهتم به آن است، پوشش بدهد؛... توی مجموعه [نمایشگاه مراکز علمی پژوهشی حوزه علمی قم] این، احساس نمی‌شود!

...این پایگاه‌ها و مراکز تحقیقی که هدفش، دفاع از دین یا... کمر بستگی برای ترویج دین و نشر معارف اسلامی است، باید جوری تنظیم بشود... که در مجموع، از همه طرف، این مقصود حاصل بشود... اگر همه قبول بکنند... مدیریت حوزه،... یک بخش از کار خودش را همین قرار بدهد که ببیند کجا خلاً تحقیقی وجود دارد؛... یا احیاناً اگر بخشی از کارها تکراری است، آن تکرارکنندگان را هدایت کند... کاری کند که در مجموع، یک پوشش همه‌جانبه‌ای به‌وجود بیاید؛... تا این کار تحقیق، از پراکنده‌کاری خلاص بشود.^[۳۰]

ادامه دارد...





پی‌نوشت‌ها:

- [۱] بیانات در دیدار علما و روحانیون شهرری در جوار مرقد حضرت عبدالعظیم علیه السلام، ۱۳۷۳/۸/۵.
- [۲] بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۱۳۸۳/۳/۱۰.
- [۳] سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۸/۰۹/۰۷.
- [۴] سخنرانی در دیدار با اساتید، مسئولان، فضلا و طلاب بنیاد فرهنگی باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۶۸/۱۱/۰۱.
- [۵] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۶/۲۰.
- [۶] سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۷] همان.
- [۸] همان.
- [۹] پیام به همایش جهانی حکمت مطهر، ۱۳۸۳/۰۲/۰۶.
- [۱۰] بیانات در دیدار اعضای کنگره حکمت مطهر، ۱۳۸۲/۱۲/۱۸.
- [۱۱] بیانات در اجتماع بزرگ طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
- [۱۲] بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۱۳۷۷/۷/۹.
- [۱۳] همان.
- [۱۴] بیانات در دیدار با علما و طلاب قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۵.
- [۱۵] بیانات در جمع فضلا و نخبگان حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴/۹/۱۴.
- [۱۶] بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۹/۱۱/۰۴.
- [۱۷] بیانات در دیدار طلاب و روحانیون اصفهان، ۱۳۸۰/۸/۸.
- [۱۸] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۴/۰۶/۱۴.
- [۱۹] بیانات در دیدار علما و روحانیان، ۱۳۷۱/۵/۷.
- [۲۰] بیانات در دیدار روحانیون و مبلغان، در آستانه ماه محرم، ۱۳۷۵/۲/۲۶.

- [۲۱] بیانات در مراسم عمامه‌گذاری گروهی از طلاب، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶.
- [۲۲] بیانات در دیدار علما و روحانیون کرمان، ۱۳۸۴/۰۲/۱۱.
- [۲۳] بیانات در دیدار اعضای هیئت علمی کنگره امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸/۱۱/۰۴.
- [۲۴] بیانات در مراسم عمامه‌گذاری گروهی از طلاب، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶.
- [۲۵] بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب قم، ۱۳۶۸/۹/۷.
- [۲۶] بیانات در دیدار جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹/۲/۲۲.
- [۲۷] بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب قم، ۱۳۶۸/۹/۷.
- [۲۸] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱.
- [۲۹] بیانات در اجتماع بزرگ اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم، در مدرسه فیضیه قم، ۱۳۷۹/۷/۱۴.
- [۳۰] بیانات در اجتماع محققان و پژوهشگران حوزوی مراکز علمی پژوهشی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹/۷/۱۵.



تکفیر و پروژه سرزمین سوخته (خاورمیانه)

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مهدی فرمانیان*

دکتر مهدی فرمانیان در سال ۱۳۵۲ شمسی در کاشان متولد شد؛ تحصیلات حوزوی خود را از سال ۱۳۶۶ از حوزه علمیه همان شهر آغاز کرد و پس از گذراندن دوره ادبیات در سال ۱۳۷۲ به حوزه علمیه قم وارد شد؛ از سال ۱۳۷۶ در مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب به تحقیق و پژوهش در مذاهب کلامی پرداخته و از سال ۱۳۸۱ تاکنون به تدریس در فرق و مذاهب مشغول بوده که حاصل آن هشت کتاب تألیفی و بیش از سی مقاله علمی است. وی استادیار و عضو هیئت علمی و رئیس دانشکده مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم است و دارای دکتری کلام با گرایش فلسفه دین و با تخصص فرق و مذاهب اسلامی می‌باشد. از این‌رو مجله پاسخ، گفتگویی با ایشان درباره پروژه تکفیر ترتیب داده است که در ذیل می‌خوانیم:

مجله پاسخ: امروز شاید کمتر کسی نام سلفی و گروه‌های مانند القاعده، طالبان، داعش را نشنیده باشد. البته جریان‌ها و تقسیمات مختلفی در سلفیه وجود دارد مثل سلفیه سنتی، جهادی، اصلاحی، میانه‌رو، اصیل. اساساً چه معیاری برای تفاوت این جریان‌ها با یکدیگر وجود دارد و چه وجه مشترکی را می‌توان در ماهیت و هدف برای اینها در نظر گرفت؟

♦ به نظر می‌رسد برای تقسیم‌بندی سلفیه یک تعریف دقیقی وجود دارد که آن تعریف را اولین بار خود ابن تیمیه مطرح کرد و قبل از آن در جهان اسلام مکتب، تفکر یا فرقه‌ای به نام سلفیه وجود نداشته است. بعد از هشت قرن بسیاری از افرادی که

*. عضو هیئت علمی و رئیس دانشکده مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان قم. Farmanian@urd.ac.ir



تمایل به برخی از اندیشه‌های ابن تیمیه پیدا کردند، خود را سلفی نامیدند ولی اکثر اینها التزامی به آن تعریف ابن تیمیه ندارند و چون آن التزام وجود ندارد، می‌بینید که این تقسیم‌بندی‌ها ایجاد شده و هر کدام طبق نگرشی که اضافه‌تر یا کمتر از آن از آن چه که ابن تیمیه مطرح کرده، به عنوان سلفیه شناخته می‌شوند.

تعریف دقیق سلفیه: اگر بخواهیم به سلفیه به معنای دقیق علمی و کلامی نگاه کنیم این است که هر کس که معتقد باشد فهم ظاهرگرا و ضدتاویل و ضدعقل اصحاب حدیث، مخصوصاً در سه قرن اول، از فهم خَلَف* با این ویژگی‌های خاص، برتر است، او سلفی محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت فهم اصحاب حدیث بر فهم متکلمان، مقدم است؛ هر کس این اعتقاد را داشته باشد می‌شود سلفی.

اتفاق دیگری که افتاده است، این است که اصحاب حدیث عقایدی در باب صفات و اسمای الهی داشتند خصوصاً آنکه آنان در باب صفات خبری، تأویل را نمی‌پذیرفتند اما ابن تیمیه بخشی از عقاید جدید را که خودش مطرح کرده بود آن را هم به نام سلف مطرح کرد. آن عقاید نیز متأسفانه جزء عقاید سلفیه محسوب یا مطرح شد. به عبارتی می‌توان گفت سلفیه امروز کسی است که فهم سلف را یعنی فهم اصحاب حدیث را بر فهم اشاعره و ماتریدیه مقدم بدارد و افکار ابن تیمیه را هم مخصوصاً در بحث توحید عبادی، قبول داشته باشد. اگر این تعریف دقیق سلفیه امروز باشد خیلی از این گروه‌های سلفی اصلاً سلفی محسوب نمی‌شوند. به عنوان نمونه اخوان المسلمین واقعاً معتقد به تقدم فهم سلف بر خلف نیست؛ دیوبندیه واقعاً قائل به تقدم فهم سلف بر خلف نیست؛ القاعده و طالبان و داعش و خیلی از این گروه‌های تکفیری اصلاً و ابداً این اعتقاد را ندارند. به نظر می‌رسد این گروه‌ها آمده‌اند دیدگاه و تفسیرهای خودشان را به اسم سلف مطرح می‌کنند.

شاید تنها گروهی که به صورت جدی همان مفهومی که ابن تیمیه مطرح کرده است را ادامه می‌دهند همین وهابی‌ها هستند. دلیلش هم این است که چون خود محمد بن عبدالوهاب حرفی برای گفتن نداشت؛ او علم نداشت چون علم نداشت مجبور

* منظور از خلف، اشاعره، ماتریدیه، عرفا، فلاسفه و متکلمین می‌باشد.

بود مقلد باشد و چون مقلد بود تمام افکار ابن تیمیه را درست قبول کرد و با افراط و تندروری بیشتری مطرح کرد. بقیه هم که پیرو وهابیت هستند همین فضا را ترسیم می‌کنند. ولی در همین فضا اتفاقاتی افتاده؛ مثلاً اخوانی‌ها مقداری از این فکر را گرفتند و با بخش فقه مخلوط کردند و در فقه اصلاحاتی ایجاد کردند. ترکیب اینها معجونی شد از اعتقادات اصحاب حدیث، ماتریدیه، اشاعره و فقه اجتهادی که برگرفته از هر جایی می‌تواند باشد. لذا اینها اسم خود را سلفی‌های اصلاحی گذاشتند.

در همین فضا مفاهیم دیگری مثل جهاد و جاهلیت و امثال این در کنار آن عقاید ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب و برخی از اندیشه‌های اخوان قرار گرفت و با هم ترکیب شد که از این ترکیب، سلفی‌های جهادی بیرون آمد. چون سلفی‌های جهادی روی جهاد بیشتر از همه تأکید داشتند و جهاد را واجب عینی و اوجب واجبات می‌دانستند لذا اسم اینها شد سلفیه جهادی. در مقابل این گروه‌ها (اخوان و سلفیه جهادی) طیفی مثل وهابیت بودند که عده‌ای به آنها سلفیه سنتی می‌گفتند و به طیف دیگری مثل البانی که شاید اختلافاتی هم با وهابیت داشت، اسم اینها را سلفیه علمی گذاشتند. واقعیت این است که خیلی از اینها به معنای دقیق کلمه سلفی محسوب نمی‌شوند. اگر بخواهید به معنای دقیق کلمه بگویید چه کسی سلفی است؟ باید بگویید اهل حدیث پاکستان، انصارالسنه محمدیه مصر و وهابی‌ها سلفی هستند البته طبق آن تعریفی که ابن تیمیه کرده است. اما اینکه چقدر عقایدشان عین سلف است بحث دیگری است.

به عبارت بهتر باید بگوییم وهابی‌ها واقعاً اصحاب حدیثی هستند؛ اهل حدیث پاکستان اهل حدیثی هستند؛ انصارالسنه محمدیه مصر اهل حدیثی هستند. هر کسی در این قالب قرار گرفت می‌توان اسمش را گذاشت سلفیه سنتی، سلفیه علمی، سلفیه تقلیدی که به نظرم بهترین عبارت همان سلفیه تقلیدی است یعنی اینان در اعتقادات و کلامشان از گذشتگان مخصوصاً از ابن تیمیه تقلید می‌کنند. ولی جالب است در فقه می‌گویند ما مجتهدیم و تقلید کردن حرام است. یعنی یک پارادوکس خیلی عجیبی در سلفی‌ها دیده می‌شود، در مباحث کلامی می‌گویند تقلید واجب، چون فهم سلف بر فهم خلف برتر است اما در بحث‌های فقهی، تقلید حرام است و اجتهاد واجب که





ترکیب اینها یک فضایی را در جهان اسلام به وجود می‌آورد سرشار از فتواها، رفتارهای عجیب و کارهای عجیب آن‌هم به اسم سلف.

مجله پاسخ: در حال حاضر ما با پدیده‌ای به نام تکفیر آن‌هم در قالب تروریسم بین‌الملل مواجهیم، فارغ از نگاه‌های امنیتی چه عواملی را در شکل‌گیری این پدیده بیش از سایر عوامل مؤثر می‌دانید؟

♦ این عوامل، به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، عامل سیاسی است. به نظرم مهم‌ترین مسئله در گسترش جریان‌های تکفیری در جهان اسلام، مسائل سیاسی است؛ نداشتن خلافت اسلامی و خلیفه یا امپراتوری، در بین اهل سنت، مسئله بسیار مهمی است. اهل سنت، هر گاه خلافت یا امپراتوری یا اقتدار نداشتند، به در و دیوار زدند تا این خلافت دوباره برگردد. اصلاً برای آنها عدالت مهم نیست بلکه امپراتوری، بزرگی، اقتدار و این جایگاه بزرگ، اینها برای آنان مهم است. از زمانی که امپراتور عثمانی از بین رفته تا به امروز، تمام فعالیت‌های اهل سنت در راستای این بوده است که این اقتدار و بزرگی برگردد. چه روشنفکرانشان، چه سکولارهایشان، چه سلفی‌ها، چه اصلاح‌طلبانشان، چه اصلاح‌گیشان، ... با هر اسمی که باشند؛ همه در راستای احیای خلافت است.

برخی از آنها هم که می‌گویند «ما نمی‌توانیم به خلافت برسیم»، می‌گویند ما باید دنبال حکومت باشیم؛ یا حکومت اسلامی یا حکومتی که خودشان می‌خواستند یا جمع بین سنت و تجدد. پس اولین عامل، عامل سیاسی است.

عامل دوم نیز همین مسائل سیاسی است، یعنی سوءاستفاده غرب و آمریکا از فضای سیاسی موجود. متأسفانه در ۸۰ سال گذشته استعمار، استکبار، آمریکا، انگلیس به شدت از این فضا سوءاستفاده کرده است. اینان جریان‌ها را به سمتی هدایت کرده‌اند که جهان اسلام علیه آمریکا و اسرائیل یکپارچه و متحد نشوند. نمونه‌اش را در بیداری اسلامی، در دوره جمال عبدالناصر و دوره‌های قبل‌تر و بعد از امپراتوری عثمانی دیده و می‌بینیم.

جهان اسلام حداقل یک میلیارد، مسلمان سنی دارد. اینها (اهل سنت) می‌بینند ۸۰ سال است زحمت می‌کشند، هر تلاشی شده انجام می‌دهند، اما به هیچ جایی نرسیدند.



یک تز و تفکر گفت «خوب است با شمشیر کارمان را پیش ببریم.» خیلی از جوان‌ها گفتند: «ما با هر کاری و هر روشی شروع کردیم نشد. حالا کار را با شمشیر شروع بکنیم.» این جوانان هر کدام دسته و عده‌ای برای خودشان تشکیل دادند و اسمی برای خودشان انتخاب کردند و در جهان اسلام پخش شدند. حالا با ۲۰ نفر، با ۲۰۰ نفر، با ۲۰۰۰ نفر شروع کردند. به اسم اینکه ما می‌خواهیم حکومت اسلامی تشکیل بدهیم و احکام اسلامی جاری بشود، با تکفیر، حمله، کشتن دیگران و ... تندروی و افراط خیلی عجیب و غریب ایجاد کردند؛ غرب هم روی این فضا مانور تبلیغاتی داد و اسلام‌هراسی شدیدی ایجاد کرد. از آن طرف هر گاه یکی از این گروه‌ها رو به افول بود غربی‌ها تلاش می‌کردند مانع خاموشی آنها شوند چون با افول آنها فضای تبلیغاتی دل‌خواه آنان خودبه‌خود از بین می‌رفت. آمریکا هیچ‌گاه دوست ندارد القاعده، داعش و بوکوحرام از بین برود، چون کاری به منافع آمریکا ندارند و فقط منافع مسلمانان را از بین می‌برند، این گروه‌ها مثل یک سرباز بی‌جیره و مواجب، و پیاده‌نظام خوبی برای استعمار و استکبار هستند که راحت می‌توانند جهان اسلام را بر هم بزنند و اتحاد، منافع و موقعیت آن را از بین ببرند و جهان اسلام را به یک سرزمین سوخته تبدیل کنند. این گروه‌ها هر جا پا گذاشتند فقط امنیت راه، اقتصاد راه، بیت‌المال را و مردم را از بین بردند و تنها چیزی که باقی گذاشتند تلی از خاک و آدم‌های کشته‌شده و بی‌امنیتی است.

مجله پاسخ: به تفکر مبتنی بر شمشیر اشاره کردید آیا این تفکر پروسه است یا یک پروژه طراحی شده است؟

♦ به نظرم ابتدا پروسه بود اما الان تبدیل به پروژه‌ها شده نه یک پروژه. چون غرب رصد می‌کند که کدام یک از این گروه‌های تکفیری در کدام یک از مناطق می‌توانند یک پروژه خوب برای عملیات‌های خاص آنان باشد تا مورد استفاده قرار گیرند. الان شاید بیش از ۱۰۰ گروه تکفیری این‌چنینی در جهان اسلام وجود دارد ولی غربی‌ها نسبت به بعضی از آنها کاری نمی‌کنند و ساکت هستند اما نسبت به بعضی دیگر خیلی جدی ورود کرده از آنها حمایت و به آنها کمک می‌کنند؛ چون احساس می‌کنند در راستای منافع آنان عمل می‌کنند. البته بعضی گروه‌ها را هم می‌کوبند؛ چون احساس می‌کنند منافع آنان را به خطر می‌اندازند. نسبت به گروه‌های که ساکت



هستند که البته تعداد آنان خیلی زیاد است، چون هنوز وقت آن نرسیده است که از اینها استفاده کنند؛ دلیلش هم یا کمی افراد آن گروه‌هاست، یا موقعیت و مکان آن گروه‌ها، و خیلی از عوامل دیگر که باعث می‌شود فعلاً نسبت به آنها ساکت باشد. البته ممکن است به صورت غیرمحسوس، به آنها کمک کنند تا در آینده بهره خود را از آنها بگیرند.

به نظرم این یک پروسه بوده که در ابتدا دشمن اصلاً و ابداً در آن تأثیری نداشته اما کم‌کم دشمن متوجه شد که اینها گروه‌های خوبی هستند که می‌توانند هر کدامشان یک پروژه باشند. برای مثال تا زمانی که در فضای یمن، الحوثی‌ها رشد نکرده و اعتباری نیافته بودند آمریکا، با القاعده یمن درگیر بود ولی از زمانی که الحوثی‌ها رشد کردند آمریکا، القاعده یمن را تجهیز کرد؛ عربستان نیز اینها را علیه حوثی‌ها تجهیز کرد. دیگر نه تنها مواضع القاعده را نمی‌زند بلکه کمکش هم می‌کند چون قبلاً حکومت دست علی عبدالله صالح و سکولارهای مدافع آمریکا بود و القاعده مزاحم بود ولی الان القاعده فرصت خوبی است برای کوبیدن الحوثی‌ها. یا مثلاً داعش چون تا دیروز علیه سوریه و بشار اسد بود باید کمک می‌شد بعد که ادعای خلافت کرد و هم‌پایه‌های آمریکا در منطقه مثل قطر و عربستان ترسیدند، داعش شد یک مهره سوخته. اما این مهره سوخته برای چالش کشاندن موقعیت شیعه به‌درد می‌خورد پس حضور داعش در منطقه سوریه و عراق خوب است ولی به شرط اینکه محدود به این منطقه بشود یعنی نه آن قدر کمکش کنند که بزرگ بشود و عربستان و قطر را ببلعد و نباید این قدر هم کوچک شود که شیعیان بتوانند آن را از بین ببرند. پس باید در یک حدی نگاه داشت که شیعه را به چالش بکشد و از آن طرف آن قدر هم نباشد که هم‌پایه‌ها و همراهان آمریکا در منطقه را به چالش بکشاند.

مجله پاسخ: پایان سال گذشته کنفرانسی با عنوان جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای جهان اسلام برگزار شد. چه عاملی سبب شد که چنین کنفرانسی در قم با این وسعت برگزار شود؟

♦ مهم‌ترین عامل، حضور گروه القاعده عراق بود که تبدیل به داعش یا جبهة‌النصره شده بود که متأسفانه هدف اصلی و دشمن اصلی خودشان را شیعه معرفی



کرده بودند. از سال ۲۰۰۴ متأسفانه القاعده عراق، شیعه را دشمن اول خودش معرفی کرد، این گروه تا وقتی که در عراق بود چون جایگاهی نداشت، می‌توانستند کنترلش کنند؛ گرچه گاهی اوقات بمب‌گذاری می‌کرد و آدم می‌کشت ولی نتوانسته بود به صورت رسمی جایی را تصرف کند و توان خودش را نشان بدهد اما با به هم ریختن سوریه و ایجاد فضایی خالی در سوریه، احساس کردند می‌توانند منطقه‌ای را بگیرند و دولتی داشته باشند لذا اعلام دولت کردند. واضح است وقتی تبدیل به دولت می‌شود یعنی سرزمین دارد، موقعیت دارد؛ جایگاه دارد، پول دارد و می‌تواند امنیت ما را به چالش بکشد. در این زمان بود که حضرت آیت‌الله‌العظمی مکارم‌شیرازی احساس خطر کردند. ایشان قبل از اینکه داعش به عراق حمله کند و هنوز در سوریه بود؛ شاید وقتی که کلید این کنفرانس زده شد، داعش حتی اعلام حضور هم نکرده بود ولی با تیزبینی و نگاه بلندی که حضرت آیت‌الله‌العظمی مکارم‌شیرازی داشتند به این نتیجه رسیدند که در آینده هر روز اینها بیشتر و بیشتر خواهند شد و رشد خواهند کرد. در این راستا ایشان به عنوان یک عالم و مرجع شیعی، تصمیم گرفتند از علمای جهان اسلام دعوت کنند تا هم موضع رسمی شیعه را مطرح کنند و بگویند شیعه هیچ کدام از مسلمانان را کافر نمی‌داند و این کشت و کشتارها را غلط می‌داند و دوم اینکه علمای اهل سنت بیایند و بگویند که تکفیری‌ها از ما نیستند. به یک تعبیر کل علمای جهان اسلام و مذاهب دور هم بنشینند و به شدت تکفیری‌ها را مورد انتقاد قرار دهند و اصولاً تکفیری‌ها را جزء اسلام و مسلمانان ندانند. این کار خودبه‌خود هم در جامعه اسلامی تأثیر دارد و هم در غرب. می‌توان گفت این کار هم جوابی به اسلام‌هراسی بود و هم جوابی به شیعه‌کشی، هم مانع جنگ شیعه و سنی که می‌خواستند راه بیندازند. به یک نوع می‌توان گفت این همایش، تقابلی بود در مواجهه با این سه فضای سیاسی اجتماعی (اسلام‌هراسی، شیعه‌کشی و جنگ شیعه و سنی).

مجله پاسخ: افراطی‌گری در شیعه را چقدر جدی می‌دانید؟

♦ خیلی! متأسفانه چون جهان اهل سنت و جهان عرب، مخصوصاً وهابی‌ها، در بحث سوریه و یمن با شبکه‌های ماهواره‌ای که در اختیار داشتند، گفتند جنگ سوریه، جنگ شیعه و سنی است، جنگ یمن، جنگ شیعه و سنی است و متأسفانه آنها موفق



شدند یعنی از چیزی که ما می‌ترسیدیم که وهابیت در کنار اهل سنت علیه شیعه متحد شود این دارد اتفاق می‌افتد و در این سه چهار ساله، متأسفانه شبکه‌های ماهواره‌ای وهابی برنده میدان بودند. اما چه کسی به این فضا کمک کرد؟ شبکه‌های ماهواره‌ای افراطی و تندروی شیعه، یعنی اینها کمک‌کار بسیار جدی بودند تا فضای جهان اسلام به سمت جنگ شیعه و سنی هدایت بشود. برای مثال یک آقای که از بزرگان زیدی مذهب است، در جریان جنگ یمن، وقتی از او سؤال کرده بودند که مشکل شما چیست؟ گفته بود مشکل ما یاسر الحیب است! نگفته بود مشکل ما عربستان است؛ نگفته بود مشکل ما القاعده است، گفته بود مشکل ما یاسر الحیب است. گفتند چرا؟ گفته بود چون سنی‌ها، همه شیعه را با هم می‌بینند. کاری ندارند من زیدی هستم، تو اسماعیلی هستی؛ تو افراطی هستی یا معتدل؛ می‌گویند شیعه نمونه‌اش یاسر الحیب است و کارهای یاسر الحیب را به عنوان نماد شیعه نشان می‌دهند. اینها مصیبت‌زاست؛ واقعاً مشکل است.

متأسفانه اینها الان به هیئت‌های مذهبی ما ورود کرده‌اند. مداحان ما، هیئت‌های مذهبی ما، چون احساسی و عاطفی‌اند و فضای جهان اسلام به‌خوبی برایشان ترسیم نشده، متأسفانه به شدت از رویکرد تقریبی مقام معظم رهبری، انتقاد می‌کنند؛ اینکه چرا ما ورود نمی‌کنیم، چرا نمی‌رویم بجنگیم، چرا به یمنی‌ها کمک نمی‌کنیم، چرا اصلاً عربستان را با خاک یکسان نمی‌کنیم؛ این فضا دقیقاً ضد آن چیزی است که نظام می‌خواهد. چون نظام نمی‌خواهد وارد جنگ مذهبی بشود ولی برخی هیئت‌های مذهبی و مداحان، احساسات و عواطف مردم را در راستای همان اهدافی که تندروها می‌خواهند، تحریک می‌کنند.

اگر این فضا و این احساسات غلیان پیدا کرد و جامعه طوری شد که اکثر مردم به نظام فشار آوردند که چرا وارد جنگ نمی‌شوی؛ چرا مثل آنها که ما را می‌کشند شما هم آنها را نمی‌کشی؟ ممکن است گاهی وقت‌ها ناخودآگاه یا شاید خودآگاه اما مجبور، وارد جنگی شود که جز کشتار مسلمین چیز دیگری عایدش نخواهد شد.

بنابراین حوزه علمیه قم و مراجع، باید به صورت جدی ورود کنند، مثل یک پدر، به هیئت‌های مذهبی محبت کنند و بگویند که مواظب باشید بر مسیر احساسات و



عواطف حرکت نکنید؛ الان وقت احساسات و عواطف نیست، وقت تعقل، وقت تدبر و وقت صبر است تا به خواست خدا، بتوانیم از این گردنه و پیچ تاریخی که مقام معظم رهبری فرمودند عبور کنیم و یک تمدن خوب در ایران بسازیم که الگوی کشورهای دیگر بشود نه اینکه خدای ناکرده وارد جنگی مذهبی شویم که کل هزینه لازم برای تمدن سازی را، خرج مسلمان کشی کنیم. آنها ما را بکشند ما هم آنها را بکشیم. آن وقت چه اتفاقی می افتد؟ چه فضایی می شود؟ آینده ایران، آینده جهان اسلام، حتی آینده کشورهای مسلمان چه خواهد شد؟

حتی فکر کردن درباره این مسائل جالب نیست چه برسد به اینکه بخواهیم درباره اش برنامه ریزی کنیم، ورود کنیم یا کاری انجام بدهیم که نشان دهد ما هم در این زمینه دستی داریم یا مردم را برای جنگ مذهبی تحریک کنیم.

مجله پاسخ: فارغ از نگاه های امنیتی و نظامی به مسئله تکفیر، بهترین راهبرد برای مقابله با این جریان ها در سطح داخلی و منطقه ای چیست؟

♦ اولین حرفی که زده می شود تقریب است ولی به نظر من، بهترین راهبرد اعتدال در حوزه علمیه است. چون ما که نمی توانیم اهل سنت را تغییر بدهیم یا وهابیت را جابجا کنیم اما می توانیم تا حدودی حوزه علمیه قم را با برنامه ریزی، با نشست ها، با بیان مراجع، با تبیین آیات (کسانی که تأثیر گذارند)، به اعتدال برسانیم و جلوی فضای افراطی و تند را بگیریم.

به نظر بنده اگر بخواهیم راهبردی خیلی جدی برای عدم ورود به جنگ مذهبی تبیین کنیم، باید اعتدال را در حوزه علمیه قم نهادینه کنیم. پس از نهادینه شدن در حوزه، به سمت هیئت های مذهبی، به سمت مداحان، به سمت واعظان سرازیر شود یعنی باید در جمهوری اسلامی ایران گفتمانی ایجاد کنیم که مردم خودشان به مداحی که حرفش موجب تحریک احساسات می شود، یا واعظی که سخنش موجب جنگ مذهبی شود، اعتراض کنند و بگویند که این کار برای شیعه ضرر دارد.

به نظرم این بهترین راهبردی است که می شود عملیاتی کرد یعنی عملیاتی کردنش هزینه زیادی نمی برد اما اگر بحث تقریب را مطرح کنیم، به هر حال ۳۰-۴۰ سال است از زمان آیت الله بروجردی، بحث تقریب را مطرح کرده ایم، ولی می بینیم



وقتی جریانی مثل سوریه اتفاق می‌افتد و فضای جنگ مذهبی، جنگ شیعه و سنی مطرح می‌شود بسیاری از کسانی که ما در کنفرانس‌های متعدد وحدت از آنها دعوت کرده‌ایم، همین‌ها حکم به مخالفت و جهاد علیه ما می‌دهند و عربستان را تأیید می‌کنند.

چرا رقاصه‌ها و روشنفکران یعنی کسانی که اصلاً مذهب و دین برایشان هیچ اهمیتی ندارد؛ از عربستان حمایت می‌کنند؟ چرا در جهان اسلام یک تظاهرات به نفع مردم یمن نشد؟ مگر ندیدند این همه مردم یمن کشته می‌شوند چرا هیچ اتفاقی نیفتاد؟ چرا؟ چون متأسفانه فضا به سمت جنگ مذهبی رفته و رفتار و گفتارهای افراطیون، خواه مسئول، خواه واعظ و مداح، به این مسئله کمک کرده است. مثلاً وقتی یک مداح می‌گوید من عبد رقیه‌ام؛ من عبد زینب هستم؛ مشخص است که مفهوم مجازی‌اش را می‌گوید نه اینکه من واقعاً بنده رقیه‌ام بلکه یعنی من واقعاً رقیه را خیلی دوست دارم و محبت دارم. اما یک داعشی القاعده‌ای یا سلفی حتی یک سنی، اصلاً اینها را نمی‌فهمد.

وقتی این تصویر را در فضای مجازی می‌بیند می‌گوید: «نگاه کنید شیعیان در قم و تهران می‌گویند ما عبد رقیه هستیم؛ پس اینها غالی‌اند، کشتنشان هم واجب است»؛ نه تنها کشتنشان بلکه سوزاندنشان هم واجب است چرا؟ چون امام‌علی علیه‌السلام غالی‌ها را سوزاند. این است که می‌بینیم در سوریه شیعه می‌سوزانند بعد استناد می‌کنند به روایتی منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام که ایشان غالیان را سوزاند؛ البته روایتی که داریم این است که امام دو چاله کند، در یک چاله آتش روشن کرد و در چاله دیگر غالیان را گذاشت که از دود ایجاد شده، خفه شدند و از بین رفتند.

به نظر سلفی‌ها، تمام کسانی که می‌گویند من عبد رقیه‌ام، عبد زینب هستم، عبد حسینم، مشرک و کافرند که حتماً باید کشته بشوند. خب اگر مداح ما این عبد رقیه بودن را نگوید، اتفاق خاصی برای او نمی‌افتد ولی حداقلش این است که بهانه به دست دیگری نمی‌دهد.

مجله پاسخ: اگر بخواهیم یک نگاه آینده‌پژوهانه به تحولات جهان اسلام بیندازیم با رشد فزاینده جریان‌های سلفی، تحولات پیش رو را خصوصاً با توجه به جنگ مذهبی که گفتید، چگونه ارزیابی می‌کنید؟



♦ با توجه به فضایی که من دارم می‌بینم جنگ مذهبی برایم مثل روز روشن و قطعی است. یعنی اول سوریه بعد عراق، امروز یمن است، و فردا ایران. مگر اینکه نظام و حوزه علمیه قم یک کار جدی کنند؛ داعش تا نزدیکی‌های مرز ما آمد. ما الان در سوریه می‌جنگیم و سوریه را با چنگ و دندان نگه داشته‌اند. اگر سوریه سقوط کند، کل سوریه یک جایی می‌شود مثل لیبی یعنی یک به هم ریختگی، آن وقت چند هزار شیعه احتمالاً سر بریده بشوند؟ خدا می‌داند. وقتی از سوریه فارغ شوند به طرف عراق خواهند آمد. آن وقت ورودشان به مرزهای ما خیلی جدی‌تر خواهد شد. این فضایی است که هم جهان عرب آن را می‌خواهد و هم جهان غرب. یعنی جهان غرب می‌خواهد با کمترین هزینه ایران اسلامی را وارد چالش مذهبی کند و بعد قهقهه مستانه‌اش را بزند.

بنده معتقدم این اتفاق خواهد افتاد، مگر اینکه ایران کاری بکند؛ یعنی از رویکرد شیعی به رویکرد اسلامی برگردد و تبلیغاتش بیش از آنکه رویکرد شیعی پیدا کند، رویکرد اسلام‌گرایانه پیدا کند. در تبلیغات، در صحبت‌ها، در شبکه‌های ماهواره‌ای؛ که من اسم شبکه‌های ماهواره‌ای را طلب‌های جنگ مذهبی گذاشتم و افرادی مثل سیدصادق شیرازی و امثال او، بر این طلب می‌زنند؛ البته الان بر طلب می‌زنند تا کی دستور جنگ صادر بشود.

وهایی‌ها، علیه ما شبکه ماهواره‌ای راه می‌اندازند، ما هم شبکه ماهواره‌ای علیه آنها راه می‌اندازیم. دوباره آنها علیه ما، ما علیه آنها. تا کجا پیش خواهیم رفت؟ تا جایی که احساسات تمام جهان اسلام را تحریک بکنیم؛ ما شیعیان را تحریک کنیم آنها اهل سنت را؟ نکته اصلی همین حرف‌هایی بود که رک و پوست‌کنده گفتم. نکته اصلی این است که حوزه علمیه قم، شورای عالی حوزه، جامعه مدرسین، مراجع، واقعاً به صورت جدی وارد صحنه شوند و برای هیئت‌های مذهبی، برای طلاب، برای مداحان، برای واعظان مشهور، کلاس‌هایی برگزار کنند و این مسائل را برای آنان خیلی زیبا ترسیم کنند و نشان بدهند که هر حرفی و هر حرکتی از سوی یک مداح یا یک مسئول یا یک واعظ، می‌تواند به جنگ مذهبی کمک کند. پس تا آنجایی که می‌توانند از حرف‌ها، از کلمات، از سخنان، از مداحی‌ها، از هر کاری که موجب تحریک احساسات و سوءاستفاده دشمن بشود پرهیز بکنند.

آراء و اندیشه‌های گروه رام‌الله در بوثه نقد

حمید کریمی*

چکیده

گروه رام‌الله یکی از فرقه‌های نوظهور عرفانی است. این گروه در سال‌های اخیر، گروهی را به خود جذب کرده است. این نوشتار در پی معرفی این گروه و اندیشه‌های پیمان فتاحی، مؤسس آن است و ریشه‌ها و اشکالات آن را روشن می‌نماید تا کسانی که جویای حق هستند به بیراهه کشیده نشوند. روش این پژوهش «کتابخانه‌ای» و با استدلال‌های عقلی و نقلی است. حاصل این بررسی‌ها نشان‌دهنده آن است که تفکرات رهبر این گروه از جهاتی، مانند پذیرش پلورالیسم دینی، تأکید بر لازم نداشتن شریعت و تردید در برخی احکام مسلم دین، مخدوش است.

کلیدواژگان: پیمان فتاحی، رام‌الله، ایلیا، عرفان‌های نوظهور، جریان هدایت الهی.

*. استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران، karymi@iust.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ و به موازات مکتب برحق انبیای الهی، همواره جریان باطل نیز وجود داشته است. جاه‌طلبی، عشق به شهرت، شهوت مال و مقام، از جمله انگیزه‌های مدعیان دروغین است. در دهه‌های اخیر، رشد فرقه‌های فکری و عرفانی شتاب بیشتری گرفته است. یکی از گروه‌های جدید، پیروان ایلیا رام‌الله هستند. این فرقه به رام‌الله معروف است. منابع مطالعاتی درباره این گروه بسیار محدود است و در خصوص نقد آن، کمتر. گرچه در کتاب *آفتاب و سایه‌ها*، قدری درباره این جریان فکری، سخن گفته شده است اما نگارنده، هیچ مقاله مستقلی در این زمینه مشاهده نکرده است. از اینجا، ضرورت پژوهش در این موضوع روشن می‌گردد؛ چراکه بر عالمان دین، لازم است با هر خط فکری باطل، مقابله و به منظور روشن شدن اذهان جامعه، تلاش علمی و متناسب داشته باشند. مسئله اصلی در این نوشتار آن است که «رام‌الله» چه گروهی است و چه اندیشه‌هایی دارد؟ توسط چه کسی آغاز شده؟ در کجا و چه زمانی مطرح گردیده؟ و چه اشکالاتی بر آن وارد است؟.

در این نوشتار، به شکل گذرا، ابتدا این گروه معرفی می‌شود و سپس آراء آنان طرح و نقد می‌گردد.

پیدایش

در دهه‌های اخیر، رشد سریع جنبش‌های نوپدید دینی، بسیاری از مناطق دنیا و از جمله ایران را فراگرفته است. تنوع این حرکات بسیار زیاد است. از عرفان‌های شرقی و هندی مانند «سای بابا» و «اوشو» گرفته تا عرفان‌های غربی و سرخ‌پوستی مثل «اکنکار» و «پائولو کوئیلو» که با وجود تفاوت‌های فراوان، اشتراکاتی نیز دارند (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۷).

برخی از فرقه‌ها و آیین‌ها، پیشینه روشن و دیرینی دارند که نسل به نسل ادامه یافته است؛ مانند آیین «بودا» و «هندو» یا سلسله دراویش گنابادی و نعمت‌اللهی؛ اما برخی جریان‌ها مثل «سای بابا» و «اوشو» آمیزه‌ای از آیین‌های گوناگون و ابداعات رهبران این حرکات هستند. فرقه «رام‌الله» از جمله جریان‌هایی است که آموزه‌های اسلامی را با بخش‌هایی از عرفان‌های دیگر در هم آمیخته است.





این فرقه از سال ۱۳۷۵ توسط شخصی به نام «پیمان فتاحی» با اسامی مستعار «ایلیا»، «خالق فتاح»، «ادریس قادری»، «رام‌الله»، «الیاس»، «پیما الهی»، «ایلیا م»، «محمد مسیح موسوی»، «کورش آریانژاد»، «ایلیاهو هناوی»، «داود عبدالحی» و «رامین رام‌الله» و با القابی چون «بنیان‌گذار علوم باطنی»، «قطب علوم باطنی»، «بنیانگذار الاهیسم نوین» در ایران راه‌اندازی شده است. پیمان فتاحی در سال ۱۳۵۲ شمسی و در شهر کرمانشاه در خانواده‌ای پرجمعیت به دنیا آمد؛ وی به سبب مشکلات متعدد خانوادگی، به ویژه جو روانی پرتلاطم و درگیری‌های خانوادگی، مجبور به ترک تحصیل و گوشه‌نشینی شد (روزنامه جام‌جم، اسفند ۸۶، ص ۱۸).

او می‌گوید: یکی از برادرهایم اهل کتک‌کاری بود. گاهی آنقدر کتکم می‌زد که غش می‌کردم. گاهی می‌بایست در اوج گریه‌ها و کتک‌ها به اشاره او می‌خندیدم. این یکی از بازی‌های او بود... و اگر نمی‌خندیدم، کتک‌ها شدیدتر و خشن‌تر می‌شد... (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۴۱).

وی در بین پیروان خود، بیشتر به نام «آواتار» به معنای «تجسم جریان حقیقت»، «روح مجسم حق» و «تجسم الهی» نامیده می‌شود. پیمان فتاحی، معروف به رام‌الله، به همراه همسر و سایر همدستانش با استفاده از قالب و ظاهری معنوی، توانست در مدت دوازده سال، در شهر تهران عده‌ای را که مشتاق تعالیم الهی بودند، جذب کند و سوءاستفاده‌های گسترده‌ای از آنها به عمل آورد و زندگی‌ها و خانواده‌های بسیاری را از هم بپاشد.

فرقه جدید رام‌الله، با انتشار کتاب «جریان هدایت الهی» در سال ۱۳۷۷ شمسی، ظهور پیدا کرد. این کتاب به عنوان مرام‌نامه (مانیفست) گروه، به رازآلودگی رام‌الله افزود و تشنگی بیشتری در بین طرفدارانش برای شناخت بیشتر وی، پدید آورد.

واقعیت آن است که سخنان صحیح و زیبا، دقت در برخی امور، آشنایی با برخی هنرها و فنون غریبه و باطنی، تفکر و قدرت مدیریت و جذب و مهار دیگران در لابه‌لای کلمات و برنامه‌ایشان به روشنی مشاهده می‌شود. اساساً افرادی می‌توانند جریان راه‌اندازی کنند و جمعی را به خود جذب نمایند که حتماً از ویژگی‌های برجسته‌ای برخوردار باشند.

بررسی و نقد دیدگاه‌ها

در مورد این فرقه، بنیان‌گذار آن، ایده‌ها و عقاید او، تحلیل‌ها و نقدهای فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. نداشتن تحصیلات پیوسته دانشگاهی یا حوزوی

مؤسس فرقه رام‌الله که سواد مدرسه‌ای او در حد دبیرستان است گرچه می‌گوید مسلمان شیعه است، اما خود را شاگرد خدا، ائمه اطهار علیهم‌السلام و کتب مقدس ادیان گوناگون و چند معلم امور باطنی و معنوی مثل استاد روح‌الله - شخصیتی مجهول - می‌داند. او می‌گوید:

«آموخته‌های دیگرم عمدتاً از تفکرات و مشاهدات و دریافت‌هاییم بوده و از رؤیاها ... و از طبیعت هم بسیار یاد گرفته‌ام» (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

اشکالی که به او و پیروان ایشان وارد می‌شود این است که وی در سخنان خود، اعتراف می‌کند که نه سواد دانشگاهی دارد نه حوزوی، حتی اهل مطالعه کتاب هم نیست. در عصر علم و اطلاعات و در دورانی که عالمان برجسته دینی و صاحب‌فکر وجود دارند، نظریه‌پردازی و تبعیت از چنین فردی، عملی صحیح و سنجیده به نظر نمی‌آید؛ چراکه قرآن کریم می‌فرماید: «اگر نمی‌دانید از اهل ذکر و عالمان بپرسید.» (نحل: ۴۳) یا در جای دیگر می‌فرماید: «از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن!» (اسراء: ۳۶).

اگر وی یا همفکران ایشان بگویند: مطالعه و علم مدرسه‌ای چندان مهم نیست، مهم رسیدن به حقایق و باطن امور عالم است - چنان‌که ایشان می‌گویند - در آن صورت باید گفت: آیا با وجود عارفان بلندمرتبه و شناخته‌شده‌ای مانند سیدبن طاووس، علامه بحرالعلوم، سیدعلی قاضی، امام خمینی، آیت‌الله بهاء‌الدینی، بهجت، حسن‌زاده آملی و... که در هر دوره‌ای وجود داشته و مورد تأیید علمای بزرگ دینی هستند، باز هم نوبت به امثال آقای پیمان فتاحی می‌رسد؟ حق جویان باید برای دستیابی به معارف ناب، از چهره‌های شناخته شده و کارآزموده استفاده کنند نه افراد ناشناس و مدعی؛ همواره چنین بوده است که افراد و تشکیلاتی که زیرمجموعه خود را از ارتباط و تماس با منابع دیگر منع می‌کنند، نمی‌توانند قابل اعتماد باشند.



۲. پذیرش کثرت‌گرایی دینی

از نظر رام‌الله، تمام ادیان برابرند و هیچ دینی بر دین دیگر، ترجیح و امتیازی ندارد. او در پاسخ سؤالی می‌گوید: «دین من، دین تو، این دین الهی نیست. دین من، دین خداست.» وی همچنین در پاسخ به این سؤال که شما چه دینی دارید؛ می‌گوید: «حقیقت مذهب، عشق است. ادیان و مکاتب، روش‌های آشکار شدن و نشان دادن این عشق می‌باشند همه ادیان در اصل یکی هستند. اختلاف از شماسست، نه از کلام و روش خداوند. تفرقه به هر شکلی که باشد، عمل شیطانی است و تفرقه در میان تعالیم الهی و بندگان خداوند از مکرهای به ثمر نشسته شیطان است... دین من عشق است و عشق و عاشق و معشوق یکی است» (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

رام‌الله از مسیح با کمال احترام و ادب یاد می‌کند و حتی معتقد است او به صلیب کشیده شده است. او تمام ادیان را برابر می‌داند و هیچ دینی را بر دین دیگر ترجیح و امتیاز نمی‌دهد (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

او درباره ایمان و اسلام چنین می‌گوید:

«ایمان، دیدن دیده نشده دیده شدنی است» (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۸).

«اسلام دین محبت و نرمش و آسان گرفتن است از این رو است که قرآن و سوره‌های آن با «بسم‌الله الرحمن الرحیم» شروع می‌شود. اسلام خشن و بنیادگرا، اسلام دروغین و ساختگی است. قبول «بسم‌الله الرحمن الرحیم» قبول قاعده آسان گرفتن و سخت نگرفتن است. سخت‌گیری با «بسم‌الله الرحمن الرحیم» در تضاد است؛ همان‌طور که آسان گرفتن با آن هم‌خوانی دارد» (همان، ص ۱۲۲).

او در خصوص «اتحاد ادیان» چنین ابراز عقیده می‌کند:

«معتقد بودم که اسلام مطلوب آن است که مسیحی و یهودی و بودایی و هندو و ادیان دیگر را مادامی که خداپرست و موحد هستند، واقعاً برادر و خواهر خود بدانند و در ورای اختلاف عقیده به آنها عشق بورزد و آنها را مانند خود دوست بدارد... اتحاد ادیان یکی از نقاط مورد نظر بود که می‌خواستم در آینده دنبال کنم... پیوند ادیان، به پیوند ملل و تمدن‌ها نیز منجر می‌شود» (همان، ص ۳۴۷).

«تعامل میان اسلام و یهود و مسیحیت می‌تواند بسیاری از مسائل جهان امروز را





حل کند؛ زیرا ریشه اکثر مسائل جهانی در اختلافات ایدئولوژی است» (همان، ص ۳۶۶).
«دین برای انسان است نه انسان برای دین... نباید زندگی انسان‌ها قربانی اختلاف ادیان شود» (همان، ص ۳۶۹).

او درباره قرآن و سایر کتب مقدس چنین می‌گوید:

«قرآن، کتاب مقدس و کتب مقدس ادیان دیگر، محبوب‌ترین کتاب‌هایم بوده و هستند... به نظرم دانش حال و گذشته و آینده، نهفته در اعماق کلمات خداست، اما من این کلمات را منحصر در قرآن نمی‌دانستم... قرآن را کامل‌ترین و بزرگ‌ترین گنج معانی می‌دانستم... اما جایگاه بسیار بالا و مقدسی برای کتاب مقدس و کتب ادیان دیگر مثلاً گیتا یا اوپانیشاد یا تعلیمات بودا، کنفوسیوس، لائوتسه و دیگران قایل بودم... علی‌رغم اینکه در اسلام، به تحریفی بودن کتاب مقدس تأکید می‌شود اما من علاوه بر قرآن، ارتباط عمیقی با کتاب مقدس داشتم» (همان، ص ۳۵۱).
«اندیشه‌هایی در کتاب مقدس وجود دارد که متأسفانه در اعتقادات اسلامی مردود است» (همان، ص ۳۵۲).

درباره موحد و مؤمن بودن می‌گوید:

«مذهب شیعه را تنها راه اصلی نیل به حقیقت نمی‌دانستم، بلکه آن را یکی از راه‌ها می‌دانستم به موازات راه‌های دیگر. گمان نمی‌کنم که دیگر مسلمانان ایمان‌دار یا مسیحیان یا یهودیان یا امت‌های دیگر، که به هر نحو به خداوند ایمان دارند و موحد محسوب می‌شوند، اگر مهربان و بخشنده باشد، اگر انسان باشد، همین می‌تواند او را به خداوند بازگرداند و نجات دهد» (همان، ص ۳۸۶).

نقد

یکی از تفکرات مشترک بین گرایش‌های صوفیانه و عرفان‌های نوظهور، اندیشه پلورالیسم دینی است. معمولاً این فرقه‌ها، حامیان خود را از هر دین و آیینی باشند، می‌پذیرند و می‌گویند: مهم نیست شما مسلمان هستید یا مسیحی یا یهودی، شیعه یا سنی، حتی به نظر پیمان فتاحی، بودایی هستید یا هندو. ایشان حتی سخن گفتن از این امور را تفرقه‌افکنانه می‌داند و می‌گوید:





«نگاهم این است که هر کس در هر دینی باشد اگر معنا و روح دین را که همانا عشق و تسلیم و ایمان است تجربه کند، او هدایت یافته است. اعتقادی ندارم به اینکه حتماً باید در شناسنامه او نوشته شده باشد که مسلمان شیعه است» (همان، ص ۳۴۹).

گرچه تبیین و نقد پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، مجال دیگری می‌طلبد، اما در اینجا به‌طور خلاصه، اشاره می‌شود که در خلال مباحث پلورالیسم از سه مسئله بحث می‌شود: اول اینکه در بحث حقانیت ادیان، نمی‌توان هم اسلام را حق دانست و هم مسیحیتی را که معتقد به سه خدایی است؛ هم موحدان را حق دانست و هم بوداییان را که قایل به وجود خدا نیستند؛ هم کسانی که علی علیه السلام را خلیفه اول و امام معصوم می‌دانند، حق دانست و هم گروهی که علی علیه السلام را خلیفه چهارم و غیرمعصوم و غیرمنصوب از طرف خدا می‌دانند. جمع بین این آراء، مستلزم جمع بین نقیضین و محال است. در بحث دوم، یعنی نجات و رستگاری، ممکن است کسی غیرمسلمان و غیرشیعه باشد، اما به دلیل عدم توجه و عدم تقصیر در شناختن و پیمودن حق، اهل دوزخ نگردد. بنابراین عدم حقانیت، مساوی با عدم نجات از عذاب نیست. نکته سوم، در مورد چگونگی رفتار با مخالفان است، بدین معنا که حقانیت یک دین، مستلزم خشونت و بی‌رحمی و بی‌منطقی و ناسازگاری با دیگران نیست. می‌توان مانند پیامبر و امام معصوم بود و ذره‌ای شک و عقب‌نشینی در عقاید خود نداشت، اما بالاترین تحمل و مدارا و عطوفت و انسانیت را نسبت به دیگران روا داشت.

اینکه «اسلام»، دین رحمت و «بسم‌الله» آیه رحمت است یا شریعت اسلام، سهل و آسان است، سخنی درست است، اما با حقانیت همه ادیان و مذاهب متفاوت است. همان‌گونه که منافع هم‌افزایی و همکاری موحدان عالم، با اعتبار همه شریعت‌ها در دوران کنونی ملازم نیستند (ر.ک: خسروپناه، کلام جدید، ۱۳۸۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶).

دیگر کتب ادیان، خصوصاً کتب ادیان آسمانی، مشتمل بر آموزه‌های صحیح فراوانی است، اما سخن درست این است که *تورات* و *انجیل* کنونی، متأسفانه تحریف شده و گزاره‌های نادرست در آنها رسوخ کرده است.

پذیرش پلورالیسم دینی، گاهی برای به دست آوردن دل و ذهن دیگران و جمع



کردن پیروان بیشتر است؛ و گاهی به داعیه وحدت ادیان، که این امر، مستلزم دست برداشتن از آموزه‌های خاص دینی و دستورات ویژه اخلاقی و شرعی است. پس باید توجه داشت که بر اساس پلورالیسم، تا ادیان مختلف از نظر روش و محتوا، کم‌رنگ و بی‌شکل نشوند، قابل نزدیکی و اتحاد نیستند.

۳. تاکید بر باطن دین بدون ظواهر شریعت

مؤسس فرقه رام‌الله از ابتدای جوانی به حرکات و اعمال رازآلود، از جمله شعبده‌بازی و فنون تردستی علاقه‌مند بود و در گفتگو با دیگران سعی می‌کرد سخنانی رازآلود و پیچیده بر زبان بیاورد تا شنونده را دچار سردرگمی کند. وی بعدها به مطالعه کتب و نوشته‌های مرتبط با علوم متافیزیک روز، از جمله سایکوتکنولوژی، هاله‌بینی،^[۱] رویابینی، ماهامدیتیشن،^[۲] انرژی درمانی و دیگر علوم موسوم به علوم کیهانی پرداخت و با افراد معروف در این حوزه ملاقات کرد (جام‌جم، اسفند ۸۶، ص ۱۸).

ایلپا از سال‌های نوجوانی با بعضی از بزرگان باطنی و اقطاب ارتباط داشت، به ملاقات آنها می‌رفت و مدتی را با هر یک از آنان سپری کرده بود. در میان این افراد، برخی در کویر مرکزی ایران بودند که به روش‌های حروفی، عددی و ارواح یعنی علم سیمیا^[۳] و تسخیر اشتغال داشتند (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۲۴۱).

ایلپا در مورد ظاهر و باطن دین می‌گوید:

هنوز هم گمان می‌کنم که اصل، باطن دین است و ظاهر دین، پوسته و ساختار است. به نظرم، روح دین، عشق و تسلیم به خداست. جان دین، توجه به خدا و مفاهیم است. و آداب و ظواهر دینی، جسمی است که این روح و جان در آن جای می‌گیرد. جسم بدون روح و جان، مرده است... اصل موضوع را در ایمان و محبت و بخشندگی، و کلاً معنویات می‌دانستم و هنوز هم می‌دانم... روح و جان شریعت برایم بسیار مهم‌تر از جسم و ظاهر آن است... در عوض گمان می‌کردم و متأسفانه هنوز هم گمان می‌کنم که بیش از هر کسی مفهوم کلام خدا را درک می‌کنم و با آن ارتباطی زنده دارم... مثلاً هیچ احساس گناهی از نگاه کردن به نامحرم نداشتم و احساس طبیعی و عادی بود. شاید این به آن دلیل بود که با ده‌ها هزار زن و دختر برخورد داشتم (همان، ص ۳۴۳).

نقد

یکی دیگر از انحرافات فکری و عملی ایشان، بی‌توجهی به شریعت و تمرکز بر طریقت است. این اندیشه غلط در بسیاری از فرقه‌های صوفیانه و عرفان‌های غیرالهی مشاهده می‌شود. دسته‌بندی و طبقه‌بندی افراد به اهل شریعت، طریقت و حقیقت، نگاه غلطی است که آثار سوء فراوانی دارد (ر.ک: لاهیجی ۱۳۶۵، ص ۳۵۰؛ طباطبایی ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۸۲).

ایشان در موارد متعددی، تصریح می‌کند که چندان اطلاعی از جزئیات دین ندارد و پایبند به همه آن‌ها نیست و آنچه را مهم می‌داند عبارت است از عمل به روح اسلام که محبت و معرفت و تسلیم در برابر خداست (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۴۷) وی گرچه به اهمیت نداشتن شریعت به طور کلی، تصریح نمی‌کند اما به هر حال اهمیت شریعت را بسیار کم‌رنگ می‌کند. وی می‌گوید:

«من به شریعت ایمان دارم و غالباً ایمان خود را بسیار بزرگ می‌دانستم و می‌دانم اما اعتقادم به جزئیات شریعت، کم‌رنگ‌تر شده بود و معنویت را منهای احکام ظاهری، غیرممکن نمی‌دانستم» (همان).

بر اساس آموزه‌های دین، تردیدی نیست که متون دینی و عبادات، دارای ظاهر و باطن هستند. ظاهر نماز، روزه و حج و ... گذرگاهی برای ورود به اعماق آنها و نزدیکی به خداوند و منبع همه حقایق است. بدین‌روی باید با توجه، خلوص و آداب بهتر انجام شوند. این مطلب، امری مخفی نبوده تا کسی امروز آن را کشف کند اما مهم این است که به‌جا آوردن نماز و روزه و واجبات و محرمات شرعی، موضوعیت و اصالت دارند و هیچ متشرعی از پایبندی به آنها گریزی ندارد. بر این اساس است که همه انبیا و اولیا الهی و شخصیت بی‌نظیری مانند امیرالمومنین علی علیه السلام که همه اهل معنا و سیر و سلوک، به نحوی خود را به او منتسب می‌کنند، تا پایان عمر مقید به نماز و روزه و جمیع آداب دینی بود تا جایی که برخی شب‌ها، هزار رکعت، نماز مستحبی می‌خواند و نهایتاً در حال انجام فریضة صبح، در مسجد و محراب عبادت به شهادت رسید.

اساساً بدون انجام ظواهر و غیر از طریق آنها، نمی‌توان به حقیقت دین و قرب الهی رسید. تسلیم خداوند و عشق کامل به حقیقت مطلق، با انجام ندادن فرامین





الهی ناسازگار است. چگونه می‌توان تسلیم خدا بود، اما اوامر و نواهی او را کنار نهاد؟! و چگونه می‌توان به کمال دست یافت بدون طی طریق و سیر و سلوک از راه بندگی و عبادت؟! قرآن سرشار از امرها و نهی‌های فراوانی است که متوجه بندگان است؛ و خداوند به صراحت می‌فرماید: آنچه پیامبر برای شما آورده و به آن امر کرده عمل کنید و از آن چه نهی کرده پرهیز کنید! (حشر: آیه ۷)؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: پرهیزگارترین مردم کسی است که به واجبات عمل کند و از محرمات اجتناب کند (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۳۵۸) بنابراین کسانی که تقید کامل به دستورات شرع، ندارند خارج از صراط مستقیم هدایت‌اند و کسی که در مسیر هدایت نیست نمی‌تواند هادی دیگران باشد.

۴. در هم آمیختن آموزه‌های ادیان گوناگون

تعالیم رام‌الله در دو سطح جریان دارد: سطح اول شامل آموزشی ساده و عمومی است که آن را «مرحله احیا و تولّد دوباره» می‌نامد. این دوره، بیداری از خواب، گشودن چشم‌ها، گوش‌ها و فعال شدن قلب‌ها می‌باشد. سطح دوم، که آموزش‌ها برای منتخبان و برگزیدگان برگزار می‌شود، هنرهای ماورایی یا «مرحله تعلیم اسرار» نام دارد. او نام استراتژی خود را «جریان هدایت الهی» یا «تعلیمات حق» یا «هنر زندگی متعالی» می‌نامد. کتابی که از این فرقه به صورت مستقیم و رسمی در دسترس است، *جریان هدایت الهی* است. این فرقه کاملاً به مبانی آیین‌های هندی، به ویژه تفکرات «یوگا» پای‌بند و معتقد است (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۲).

رام‌الله مدعی است که روح و تجسم خدا روی زمین است و در برخی مواقع، صریحاً مدعی الوهیت، جانشینی خدا، شفادهی، تغییر سرنوشت و... بوده است. آنچه که به اصطلاح - آموزه‌های اختصاصی «رام‌الله» گفته می‌شود و اعضا موظفند از طرح آن در نزد «نامحرمان» خودداری نمایند، در قالب دین جدیدی تحت عنوان «الهیسم» جمع‌آوری شده است. این دین جدید، مغلطه‌ای از بودائیسیم، مسیحیت، کابالیسیم، یهود، تصوف، روانشناسی و اسلام تحریف شده، است (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۱۰۴۹).

نقد

یکی از اشکالات افرادی چون فتّاحی آن است که بر اثر ناآشنایی و فهم غیرعمیق یک دین و آیین مشخص، بخش‌های گوناگونی را از آیین‌های مختلف گردهم قرار داده و تفکری التقاطی، پدید آورده‌اند که اجزای آن با یکدیگر ناسازگار است. مسلمان و شیعه واقعی بودن با پذیرش حقانیت آیین بودا و هندو یا بی‌اعتبار دانستن شریعت یا بخش‌هایی از آن و تردید در برخی از احکام، قابل جمع نیست. ای کاش ایشان - همان‌گونه که در برخی جملات اشاره کرده است - پرسش‌های دینی و ابهامات خود را با عالمان مسلمان مطرح می‌کرد و دیدگاه‌های خود را اصلاح می‌نمود و از این راه؛ به معلومات دینی بیشتری دست می‌یافت. وی می‌گوید:

«باید اعتراف کنم با وجودی که سواد زیادی درباره مسائل مذهبی ندارم، اما در خودم قائل بودم که باید تغییراتی را در بعضی از بینش‌ها پدید آورد و بعضی اندیشه‌ها و برداشت‌ها را در این ارتباط دگرگون کرد... می‌خواستم دیدگاه‌هایم را با علمای اسلامی در میان بگذارم، با این استدلال که اگر این ایده‌ها را موافق شریعت و قابل انتقال به عموم بدانند، آن را طرح کنند و انتشار دهند» (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۴۵). شاید علت اینکه این جریان را رام‌الله خوانده می‌شود، همین خلطی است که بین اسلام و آیین‌های شبه قاره هند و دیگر ادیان ایجاد کرده است. از سوی دیگر، همواره در جریان‌های نوپدید مراد و سردسته، مریدان را از بازگ کردن اندیشه‌ها منع می‌کند تا سستی تعلیمات او آشکار نشود.

۵. مبهم‌گویی و مخفی‌کاری

نکته دیگر سفسطه کردن، جواب‌های مجمل و مبهم دادن، با کنایه سخن گفتن و فرار از پاسخ صریح است که در پرسش و پاسخ‌های مکرر، این شیوه از سوی ایشان مشاهده می‌شود. این روش، راه را برای شناخت دقیق و روشن شخصیت و تفکرات ایشان مسدود می‌سازد و راهی برای مخفی‌کاری است. برای نمونه به این پرسش و پاسخ توجه کنید:

س: چرا نام‌های مختلفی دارید؟

ج: این طور نیست، من یک نام بیشتر ندارم.





س: اما شما را به اسامی گوناگون خطاب می‌کنند، چرا؟
ج: زیرا هر کسی از زاویه‌ای و از بینش خاص خودش به من نگاه می‌کند.
س: اسم اصلی شما چیست؟
ج: من و او هم اسمیم.
س: آیا منظورتان از «اسم» اصلی همانی است که در شناسنامه افراد است؟
ج: شناسنامه اصلی شما در غیبت و در عالم بالاست.
س: اسمی که پدر و مادرتان برای شما انتخاب کرده‌اند چیست؟
ج: آنها انتخابی نکرده‌اند؟ به آنها تحمیل شد.
س: ما باید شما را به چه اسمی بخوانیم؟
ج: بایدهی در کار نیست. اصلاً می‌توانید مرا نخوانید (رام‌الله، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).
س: آیا تعلیمات شما نوعی دین و مذهب است؟
ج: نه، این‌طور نیست.
س: آیا این تعلیمات مکتب عرفانی جدیدی است؟
ج: نه، این‌طور نیست.
س: آیا مکتب یا حرکت، که نه شریعت است و نه طریقت، پس چیست؟
ج: هنر زندگی متعالی، آشکاری حقیقت است.
س: آیا شما امام یا پیامبرید؟
ج: نه، این‌طور نیست.
س: آیا شما فقیه و روحانی هستید؟
ج: نه، این‌طور نیست.
س: آیا شما از مردان مقدس هستید؟
ج: خدا می‌داند و این به قضاوت اوست.
س: نظر خودتان در این باره چیست؟
ج: هرگاه روح پاک خدا بر ما مبارک مقدس می‌شویم.
س: آیا شما مذهبی هستید؟
ج: زندگی هستم.



س: یعنی چه؟

ج: زندگی من، مذهب من است و مذهبم زندگی‌ام (همان، ص ۱۷۵).

س: آیا شما درس خوانده‌اید؟

ج: من خوانده شده‌ام، به همین دلیل، اینجا هستم.

س: آیا شما به مدرسه رفته‌اید؟

ج: من از مدرسه آمده‌ام تا شما را به مدرسه ببرم.

س: از دانشگاه هم محروم بوده‌اید؟

ج: این دانشگاه‌ها هستند که از وجود ما محرومند.

س: الگوی شما کیست؟

ج: الگوی من، منم (همان، ص ۱۴۶).

آیا از این جمله‌ها چیزی جز نفسانیت، غرور و تکبر، اسرارآمیز و قدرتمند جلوه دادن خود، بازی با الفاظ، از پاسخ طفره رفتن، خود را مقدس جلوه دادن و خود را به عنوان یک رهبر عارف و فوق العاده نشان دادن، به دست می‌آید؟ ایشان با انواع مغالطات منطقی، مانند استفاده از الفاظ مشترک، مخاطب را گمراه می‌کند و درحقیقت، از پاسخ‌دهی شفاف فرار می‌کند؛ مثلاً، واژه «نام» و «شناسنامه» را به معنای دیگری غیر از مراد پرسشگر به کار می‌برد؛ یا به جای کلمه «دین» و «مکتب»، از واژه «هنر زندگی» استفاده می‌کند. «خواندن» درباره درس به معنای «آموختن و یادگیری» است و در پاسخ ایشان، به معنای دعوت شدن و مطلوب بودن است (ر.ک. خندان، ۱۳۸۸).

۶. کارآمد ندانستن برخی احکام شریعت

او عقیده خود را درباره تغییر در بعضی از احکام، چنین بیان می‌کند:

من هرگز در دین بدعت‌گذاری نکردم، اما مثلاً این زمینه را در خودم داشتم و دارم که بعضی از احکام مذهبی مانند سنگسار، اعدام، ارث، حق سرپرستی و دیه زن را ناموافق با تمدن این عصر بدانم. بنابراین، موضوع «معنویت آزاد» و «پلورالیزم معنوی» خالی از واقعیت نبود. الآن هم گاهی فکر می‌کنم چرا نباید زن و مرد حق یکسانی داشته باشند؟! چرا امکانات و فرصت‌ها برای زنان و مردان یکسان نیست؟! چرا زنان نباید رئیس جمهور و قاضی و فرمانده نظامی شوند. آیا واقعاً اعدام، بهترین

گزینه به عنوان اشد مجازات است؟ چه حکمتی در سنگسار یا قطع دست و پا هست؟ و بسیاری سؤالات دیگر... از نظرم، این اعتقادات می‌بایست خود را با شرایط و تغییر و تحولات این عصر متناسب کند و در جریان همین هماهنگ‌سازی، ممکن است تفسیر بسیاری از چیزهای آن تغییر کند (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۴۴-۳۴۵).

نقد

ایشان بسیاری از بخش‌ها و احکام دین جاوید الهی، یعنی اسلام را قبول ندارد یا - دست کم - در آنها تردید و اشکال می‌کند، اما نزدیکی با حضرت حق و اسلام و دین خاتم را بهترین دین و قرآن را کامل‌ترین کتاب آسمانی دانستن، چگونه با این سخنان سازگاری دارد؟ اگر کسی مسلمان شیعه یا سنی است، در هر صورت، بر اساس آیات قرآن و روایات مسلم دینی و نبوی، اسلام را شریعت جهانی و جاودانی و جامع می‌داند؛ بنابراین احکام اسلامی برای همه مکان‌ها و زمان‌هاست. عقل محدود انسان‌ها به همه مصالح و مفاسد امور و قوانین الهی احاطه ندارد. به همین روی توانایی حذف و اضافه آنها را ندارد. علاوه بر این، بندگی انسان و مولویت خداوند، مقتضی پیروی از فرامین آسمانی است. البته ریشه این گونه نگرش‌ها و رفتارها در این واقعیت است که سران این گونه جریان‌ها اصلاً باوری به اصل اسلام و شریعت ندارند.

۲. پذیرش روش «ضاد» و ملامتی

ایلیا مدت‌ها از شیوه «ضاد»، که شباهت‌هایی با روش‌های زندگی ملامتیان داشت، استفاده می‌کرد و در مقطعی، یک چهره غیرمذهبی از خود نشان داده بود (ر.ک. همان، ص ۲۴۵).

ایلیا می‌گوید:

علاقه‌ام به روش ملامتیان به دلیل همین شباهت نسبی بود. طریقه «ضاد» می‌گفت: از بدی‌ها فرار نکن، بلکه بدی‌ها را مهار کن. وقتی تو چیزی را در خود پرورش می‌دهی و فعال می‌کنی، ضد آن هم در تو پرورش می‌یابد... باید از صفات خوب و بد گذر کرد تا نور ذات الهی، که عاری از هر رنگ و صفت است، شاید به ادراک درآید... تأکید در روش «ضاد» بر این است که ظاهر تو در تضاد با باطن تو، و ظاهر تو بدتر از باطن تو باشد (همان، ص ۳۳۱).

مثلاً یکبار در خیابان انقلاب چند تا از بچه‌ها، چهار دست و پا راه می‌رفتند. در خیابان ولی‌عصر و بعضی جاهای دیگر، بعضی از کارورزان قدرتمند باطنی را وادار کردم که دربارهٔ مسائلی ظاهراً مضحک برای رهگذران سخنرانی کنند. البته قبل از شروع، خودم یکبار این کار را کردم. آنها با این کار دچار فشار زیادی شدند... بعضی از آنها را که بچه‌های مغروری بودند وادار می‌کردم که ادای گدا را در بیاورند و این برایشان شکننده بود. یک بار بلندگوی وانت دوره‌گرد را گرفتم و در بلندگو آواز خواندم و... (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴).

نقد

عرفان بلند اسلامی با عرفان‌های سایر مکاتب مانند بودا، هندو، کنفوسیوس، تصوف و جنبش‌های نوپدید دینی متفاوت است. در عرفان صحیح اسلامی، که برگرفته از قرآن و روایات و شیوهٔ معصومان علیهم‌السلام است، کاملاً بر انجام واجبات و مستحبات و ترک محرّمات و مکروهات تأکید می‌گردد. بدین‌روی، عارف و سالک الی الله هرگز نباید از حدود شرعی فراتر رود. یکی از روش‌هایی که صوفیان ملامتی از آن استفاده می‌کردند یا بر اساس روش «ضاد» اعمال می‌شود، این است که شخص برای اینکه نفس خود را بسازد یا مهار کند، دست به اعمالی می‌زند که موجب تحقیر و ملامت او از سوی دیگران گردد. این‌گونه شیوه‌ها، که موجب هتک حرمت و تحقیر مؤمن می‌گردد، شرعاً مردود است. بنابراین، برخی از کارها، که ایشان به آن اعتراف کرده‌اند، از نظر یک مسلمان پذیرفته نیست. مؤمن عزیز است و حق ندارد زمینهٔ تحقیر خود را فراهم کند.^[۴]

۸. امکان پیامبر شدن

او خود را رسول و مبلغ مستقیم خدا می‌دانست و می‌گفت: این وظیفهٔ ماست که به‌عنوان خدمتگزاران الهی و کارگزاران قرآن، ادیان و فرهنگ‌های الهی را به یکدیگر پیوند زنیم، و آشکار کنیم که تورات و انجیل حقیقی و دیگر کتب کلام خدا، مستتر در قرآن است. ما باید نماز را جهانی کنیم... ما باید الگوهای عالی زندگی و روش‌های متعالی اندیشیدن را دوباره و به تناسب شرایط، از





قرآن استخراج کنیم و عملاً به دیگران تعلیم دهیم. با مردم و ملت‌ها به زبان و روش خودشان ارتباط برقرار کنیم. لازم است شیوه ما هماهنگ با آنان و شرایط آنان باشد.. (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۹۸-۳۹۹).

از سویی فرقه رام‌الله برای عقاید خود اصول بنیادینی قائل است که عبارتند از: نگاه خلاقه، نسبی‌گرایی و عدم مطلق‌گرایی، هماهنگی، عدم قاطعیت، امکان‌پذیری نامحدود، کوانتوم، اثر مشاهده شونده، ارتباط میدان‌ها و ضد میدان‌ها و فرامیدان‌ها، کثرت‌گرایی و تنوع‌گرایی (پلورالیزم)، تعیین‌کنندگی کلام، میزان‌بودن شعور و قوانین آگاهی، سطوح هفت‌گانه و سه‌گانه، فرمول‌ها و ضد فرمول‌ها، زندگی فراگیر و جهان زنده، نظریه آبر ریسمان‌ها، اصل هولوگرام، واقعیت جهان‌های موازی و ... (همان، ص ۴۰۰).

بسیاری از موارد ذکر شده، نامفهوم یا تعریف نشده و غیررایج است؛ اما ایشان در توضیح نگاه خلاقانه، می‌گویند:

«نگاه خلاقانه می‌گوید انسان می‌تواند هر طور که بخواهد خدا را تجربه کند. می‌گوید هر کس خدای خود را دارد و با این حال خدا یکی است. این اصل بیان می‌کند که ما می‌توانیم تعیین‌کننده تجربه خود از خدا باشیم و تعیین کنیم خداوند چگونه در زندگی ما ظاهر شود. اما آیا شرع چنین چیزهایی را مردود می‌داند یا تأیید می‌کند؟ شریعت... برای اکثر چیزها حد کاملاً معلومی را تعیین می‌کند. اما نگاه خلاقه می‌گوید همه چیز می‌تواند نامحدود باشد، هر تجربه‌ای، هر دریافتی، هر ارتباطی، هر دانش و هر قدرتی و بلکه همه زندگی. شریعت می‌گوید ارتباط مستقیم با خدا به انبیا اختصاص دارد اما نگاه خلاقانه می‌گوید اگر کسی بتواند همان نگاه انبیا به خدا را داشته باشد، همان ارتباط را با خدا تجربه خواهد کرد و حتی اگر عمق و وسعت این نگاه از بینش انبیا بیشتر باشد، پس ارتباط او با خدا از آنها هم عمیق‌تر و خوب‌تر است... شریعت می‌گوید فقط خداوند نامحدود است اما نگاه خلاقانه می‌گوید اگر نگاه انسان متوجه بی‌نهایت شود، اگر تعریف انسان از من کیستم خودش نامحدود باشد، انسان هم می‌تواند نامحدود باشد، به خدا بپیوندد و بر همه حدود غلبه کند...» (همان، ص ۴۰۳-۴۰۲).

نقد

ایشان، چنان که گذشت، معتقد است ارتباط مستقیم با خدا، از نظر شریعت، اختصاص به انبیاء دارد. اما نگاه خلّاقه ایشان این امر را به غیر انبیاء هم توسعه می‌دهد و حتی این امر، بیشتر از مقام پیامبران هم، قابل تعمیق است، یعنی اینکه غیرپیامبران می‌توانند بیش از انبیاء به خداوند، نزدیک شوند، اما آنچه روشن نیست این است که مراد از ارتباط مستقیم با خدا چیست؟ علاوه بر آن، بالاتر رفتن از مقام انبیاء، آیا شامل پیامبران اولوالعزم و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هم می‌شود یا نه؟

از نگاه دین، اصل ارتباط با خدا، عمومیت داشته و همه موجودات با او مرتبط هستند؛ ما انسان‌ها نیز هرگاه بخواهیم می‌توانیم با خداوند سخن بگوییم و او را مخاطب قرار دهیم و در خود و همه جا، او را حاضر ببینیم، اما ارتباط به عنوان پیامبر و دریافت وحی، رابطه خاصی است که فقط بین پیامبر و خداست؛ حتی اولیا و ائمه هم از مقام دریافت وحی تشریعی برخوردار نیستند، البته الهام و تحدیث نسبت به آنان وجود دارد.

دستیابی به مقامات معنوی و اینکه گفته شود می‌توان از برخی انبیاء بالاتر رفت، گرچه نسبت به برخی انبیاء درست است چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي أَفْضَلُ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۲) اما پیامبری منصبی الهی است و پیامبر از جانب خدا تعیین می‌شود و کسی را نباید که خودش پیامبر بشود.^[۵] چه اینکه بالاتر رفتن از همه انبیاء حتی پیامبران اولوالعزم و خصوصاً پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، هرگز در وسع و طاقت هیچ بشری نیست.^[۶]

۹. اشاعه گناه و اعتراف به آن

ایلیا، در رابطه با آگاهی از کید شیاطین، می‌گوید:

من قدیس نبوده‌ام، معصوم نبوده‌ام، گناه کرده‌ام. چه بسا اگر به خطا نمی‌رفتم، اکنون قادر به تعلیم گناهکاران نبودم ... با شیطان و بدی، همنشین شده‌ام و مدت‌ها در کنار آن زیسته‌ام. به همین دلیل روش‌های هلاک کردن و به انحراف کشاندن، حقّه‌ها، مکرها و دام‌های جریان شیطانی را می‌دانم و همچنین راه رها شدن و ایمنی از آن را (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۳۷).



نقد

این گونه ابراز نظر کردن و بیان کلماتی این چنینی، مورد تأمل جدی است چرا که اولاً، اعتراف به گناه و خطا است و این نکته با آنچه برخی مریدان او درباره وی می‌پندارند، سازگار نیست، دوم آنکه، اگر انسان گناهی انجام داد و مرتکب خطایی شد، نباید در حضور دیگران آن را ذکر کند، سوم، این ایده که گناه کردن، شرط راه یافتن و کمال و دستگیری از اهل گناه است، سخن و ایده‌ای غلط و به دور از واقع است چرا که پیامبران الهی و اوصیاء آنان که راهنمای اصلی بشر هستند، همگی معصوم و دور از گناه و خطا هستند. قطعاً کسی که گناهی را مرتکب نشده بالاتر است از کسی که مرتکب شده و سپس توبه کرده است؛ (کلینی ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۸۵) چهارم، برای هدایت و دستگیری دیگران، آشنایی با لغزش‌ها و زشتی گناهان لازم است، نه ارتکاب آن‌ها. گاهی شیطان انسان را وسوسه و تحریک به ارتکاب گناه می‌کند تا مثلاً بعد از ارتکاب گناه، توبه کند و به مقام تائبان دست پیدا کند، غافل از آنکه که شاید اصلاً امکان توبه فراهم نشود، و حتی با فرض امکان توبه، ضمیر انسان هرگز مانند اول نخواهد شد.

۱۰. بها ندادن به توسل و جایگاه معصومان علیهم‌السلام

غالباً چنین است که باور و اعتقاد هر شخص در کلام او، نمایان است؛ دقت در برخی از کلمات و گفته‌های رام‌الله، جایگاه توسل را در باور او نشان می‌دهد، مثلاً آنجا که می‌گوید:

خداوند با من و در من است. خداوند ساکن روح من است و مرا در احاطه و تسخیر خود دارد و معنای کلمه رام‌الله برایم همین بود. کسی که تسلیم و مسخر خداست و در روح خود با خداوند است...؛ مثلاً، برای دعا کردن، به روح خودم متوسل می‌شدم، نه اهل بیت و حتی انبیا و چنان با خداوند حرف می‌زدم که انگار با روح خودم دارم حرف می‌زنم... (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۶۲).



نقد

در آموزه‌های ایشان نه تنها، هیچ سخنی از چهارده معصوم و توسل به آنان و تقرّب به خداوند از طریق آنان بیان نشده است بلکه به نحوی تنها راه دعا را توسل به خدا و روح خود می‌داند، این در حالی است که در بسیاری از آموزه‌های دینی در مورد توجه به اهل بیت (علیهم‌السلام) و توسل به ایشان و درود بر آنان و توجه به خدا به واسطه ایشان، توصیه شده است.^[۷]

۱۱. نگاه غلط به ازدواج

یکی دیگر از دیدگاه‌های رام‌الله در زمینه پیوند دو جنس انسانی است. او در باره پیوند زن و مرد، تأکید را بر یکپارچگی و وحدت قرار می‌دهد. او معتقد است پیوند بیرونی می‌تواند منشأ ازدواج درونی بشود. اگر وجود انسان از دوگانگی رها شود و به یگانگی برسد، می‌توان امید داشت که انسان به ازدواج متعالی درونی هم نائل شود به تعبیر او، تا یگانگی را در زمین تجربه نکنی، تجربه آن در آسمان بعید است. دیدگاه رام‌الله، در باره نسبت زن و مرد ریشه در اندیشه‌های آیین تانتربیک^[۸] دارد (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

در جایی می‌گوید:

درباره ازدواج، به رابطه قبل از ازدواج تأکید داشتیم؛ با این اعتقاد که دختر و پسر باید مدتی با هم باشند و همدیگر را از زوایای مختلف بشناسند و بعد از آن برای ازدواج تصمیم بگیرند؛ چون یکی از شرایط اصلی ازدواج، شناخت متقابل است (جمعی از نویسندگان، [بی‌تا]، ص ۳۴۷).

نقد

ایشان بر رابطه دختر و پسر قبل از عقد و ازدواج برای شناخت از زوایای مختلف تأکید دارد اما باید دانست که این رابطه اگر امری فراتر از صحبت‌های ابتدایی و پرس‌وجو از مسائل و علایق و شرایط همدیگر باشد، قهراً امری مشروع نیست؛ زیرا رابطه دختر و پسر قبل از ازدواج و استمرار آن، بستری است برای آسیب‌های فراوانی که بر کسی مخفی نیست. شناختی که دو طرف برای زندگی لازم دارند، هرگز با دوستی‌های قبل از ازدواج حاصل نمی‌شود.



نکات ذکر شده و دهها نکته دیگری درباره دیدگاههای ایشان مانند رابطه مرید و مرادی؛ اطاعت بی‌چون و چرای اعضا؛ افزایش دائم ادعاهای مراد، دعوت به خود به جای دعوت به حق و خداوند و ... این جریان را از استقامت و سلامت فکری دور می‌کند.

نکات دیگری مثل سوابق نامناسب اعضای خانواده پیمان فتاحی، راهاندازی «مرکز اوامر یس» و تشکیلات سایه‌ای «حم» و فعالیت‌های مخفی این گروه، ترویج آدابی مانند نماز خاص، روزه خاص ۷۲ ساعته یا ۲۴ ساعته، دعاها، مخصوص و برگرفته از سخنان رام‌الله، لباس مشکی مخصوص، تسبیح مخصوص، سهم امداد جایگزین خمس و زکات که اعضا به حساب فرقه واریز می‌کنند — کیفیت پشتیبانی مالی جمعیت، و نیز کلمات عجیب و اغراق‌آمیزی که مریدان در باره او گفته‌اند مانند اینکه «هرکس می‌خواهد خدا را ببیند بیاید و ببیند» یا «تمام اسامی خداوند را من برای ایشان به کار می‌برم و اگر از من بپرسند او کیست، می‌گویم او خدای خدای من است»؛ به‌طور مستند وجود دارد. که در این نوشتار، به سبب تأکید بر بعد فکری و پرهیز از طولانی شدن، از ذکر این مسائل دیگر پرهیز شد (ر.ک. خبرنامه جامعه مدرسین، ش ۱۰۴۹).



جمع‌بندی

هیچ انسانی نمی‌تواند بدون ارتباط با خداوند، ارائه دهنده یک مکتب فکری کامل و صحیح باشد، چرا که عدم ارتباط با خدا باعث می‌شود که فرد، همواره دعوت به خود - کند، نه حق. تنها پیامبران و پیروان راستین آنان هستند که بی‌مزد و منت، مردم را به سوی خداوند دعوت می‌کنند. از این رو، جوانان و مردم مسلمان و موحد نباید فریب افراد خام و منحرف را بخورند. عرفان‌های نوپدید، هرگز جایگزین ادیان آسمانی و معنویت واقعی نمی‌شوند. دیدگاه‌های رام/الله از جهات متعددی مردود است و پیروی از ایشان راه مناسبی برای رسیدن به کمال و خداوند نیست. علاوه بر آن، سران این جریان فکری انحرافی، سوء استفاده‌های فراوانی از پیروان خود کرده‌اند.



پی‌نوشت‌ها

[۱] هاله یک حوزه انرژی الکترومغناطیسی است که بدن را احاطه کرده و از آن محافظت می‌کند. سیگار، مشروبات الکلی و مواد مخدر هاله را بسیار آسیب پذیر می‌کنند. هاله‌های بشری عبارتند از یک سری شعاع‌های نورانی که از جسم انسان بیرون می‌آید و از هر طرف انسان را احاطه می‌کند این هاله‌ها را فقط مدیوم‌هایی می‌بینند که دارای جلاء بصری می‌باشند. هاله یکی از موضوعات مهم برای کسانی است که در موضوع ارواح، معالجه روحی می‌کنند.

هاله در نزد علمای روحی، به جو روشنی که محیط بر اشخاص و اشیاء دارد، اطلاق می‌شود و تعداد و نوع این هاله‌ها، به تعداد و نوع موجودات زنده می‌باشد یعنی کیفیت هاله هر انسان و یا جانداران دیگر شبیه هم نیستند مهمترین وظیفه این هاله‌ها این است که عقل را در برابر بعضی از اثرات محیط خارج، حفظ کند و آن اثرات در عقل به شکل محدودیت‌های نفسانی، نگرانی اضطراب و یا عدم آرامش ظاهر می‌شود. [۲] علم و هنر مدیتیشن از هزاران سال پیش، توسط عرفا تمرین شده است، پیش‌گویان، شفادهندگان، جادوگران، اساتید یوگا، آموزش‌های خود را با مدیتیشن شروع کرده‌اند. مدیتیشن پایه و نقطه شروع همه کسانی است که قصد پرورش نیروهای درونی خود را دارند. دلیل اساسی انجام مدیتیشن، یادگیری کنترل ذهن می‌باشد.

[۳] علم سیمیا، علمی است که از آمیختن قوای ارادی با قوای مادی خاص برای دستیابی به تصرفات خاصی در امور طبیعی، مانند تصرف و خیال که آن را جادوی چشم می‌گویند، بحث می‌کند. این علم و فن، از بارزترین مصداق‌های جادوگری است. نمونه بارز سیمیاگران در طول تاریخ جادوگران اجیر شده توسط فرعون بودند که در مقابل موسی عَلَيْهِ السَّلَام قرار گرفتند و در نهایت به او ایمان آوردند.

[۴] ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾؛ (منافقون: ۸).



[۵] ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؛ (بقره: ۱۲۴)، ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾؛ (مریم: ۳۰)، ﴿إِنَّ اللَّهَ

اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾؛ (آل عمران: ۳۳).

[۶] اول ما خلق الله نوری، بحار الانوار، مجلسی، ج ۱۵، ب ۱؛ انا سید ولد آدم، امالی،

صدوق، ص ۴۰؛ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ، المناقب، ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۱۷.

[۷] وجوب ذکر صلوات و درود بر آل محمد در نماز، ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾؛ (مائده: ۳۵)،

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾؛

(احزاب: ۵۶).

[۸] تنتره، از نحله‌های متأثر از فرهنگ هندویی است که قدمت تاریخی بلندی دارد و

در کشور هند، دارای پیروان بسیاری است. تنتره از شاخه‌های مکاتب عرفانی و رازآلود

هندی است که آدمی را به بهره‌گیری از همه جنبه‌های وجودی خویش فرامی‌خواند.

در این مکتب، انسان می‌تواند از تمام توان مادی و معنوی، به ویژه امکانات جسمی و

مادی، برای کمال و تعالی استفاده کند. این روش متکی بر تجربیات شخصی است و

به شدت از انزوا و گوشه‌گیری پرهیز دارد و معتقد است: باید از تمام لذات مادی هم

بهره جست. در آموزه‌های تنتره، از نفی دنیا و لذا ید آن خبری نیست، بلکه انسان باید

از آن‌ها برای خصوصیات عالی انسانی بهره گیرد. کتاب مقدس تنتره کامه سوتره

است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. جمعی از نویسندگان، آمین ایلیا: *خدا با من است*، تهران: مؤسسه علم و موفقیت، [بی تا].
۲. رام الله ا.م. *جریان هدایت الهی یا تعالیم حق*، [بی نا]، [بی تا]، ۱۳۷۷.
۳. فعالی، محمدتقی، *آفتاب و سایه ها؛ نگرشی به جریان های نوظهور معنویت گرا*، چاپ پنجم، تهران: نجم الهدی، ۱۳۸۷.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، «پلورالیزم دینی و تكثر گرایي» فصل نامه کتاب نقد، ش ۴، ۱۳۷۶.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، *کندوکاوی در سویه های پلورالیزم دینی*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی تا].
۸. لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: محمودی، ۱۳۶۵.
۹. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ترجمه علی اکبر غفاری و محمدجواد بلاغی، تهران: صدوق، ۱۳۶۷.
۱۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب علیه السلام*، قم: علامه، ۱۳۷۹ ق.
۱۳. خندان، علی اصغر، مغالطات، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.



۱۵. کریمی، حمید، *جهان تاریک شناخت و نقد فرقه شیطان پرستی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۱۶. خبرنامه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، خبرنامه، ش ۱۰۴۹، بخش «چشم انداز».

۱۷. نگارنده، اسفند، *روزنامه جام جم*، ویژه نامه «کژراهِه»، ۱۳۸۶.

۱۸. وب سایت خبری تحلیلی «استقامت»: www.esteghamat.ir



بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین

عبدالحسین خسروپناه*

محمود امیریان**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسایل فلسفه دین و کلام جدید، بحث «منشأ دین» است؛ در این باره دیدگاه‌های متفاوتی از سوی صاحب‌نظران ارائه گشته است. برخی با رویکردی خداگرایانه در پی عاملی ماورائی و غیرمادی برای آن بوده و در مقابل، برخی با رویکردی الحادی و با پیش‌فرض عدم وجود خدا، با الهی بودن دین، مخالفت کرده، برای تبیین دین‌داری انسان‌ها، به عوامل مختلف روان‌شناختی، مردم‌شناختی، پدیدارشناختی و جامعه‌شناختی تمسک جسته‌اند؛ عواملی نظیر: جهل، نظریه طبقاتی و زایش اجتماعی از جمله عواملی هستند که برخی از دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین بیان داشته‌اند که در این نوشتار به تبیین و نقد آنها پرداخته می‌شود.

کلید واژگان: منشأ دین، جهل، نظام طبقاتی، تکامل اجتماعی، زایش اجتماعی.

*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، khosropanahdezfuli@gmail.com.

** فارغ‌التحصیل سطح چهار تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام‌صادق (ع)، mafkalam@gmail.com.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسایل کلام جدید، بحث «منشأ دین» است. اصطلاح منشأ دین، در معانی گوناگونی به کار رفته است. گاهی به معنای منشأ پیدایش و تحقق دین و گاهی به معنای علت گرایش بشر به دین می‌باشد.

معنای نخست که فلسفی و کلامی است ناظر به حقیقت دین بوده اما معنای دوم، روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و ناظر به واقعیت دین‌داری است. غربی‌ها با خلط این دو معنا و بدون جداسازی میان آنها، از ابتدا بر این باور بودند که حقیقت دین، نمی‌تواند ریشه منطقی داشته باشد، اما پس از رویارویی با گرایش عموم مردم به دین و خداپرستی، برای رفع این تناقض به این نتیجه رسیدند که ابتدا به بررسی علت و منشأ دین‌داری توجه کنند؛ آنها با رویکردی ملحدانه، دین را ساخته و پرداخته تمایلات روانی و نهادهای اجتماعی بشر دانسته و بر این باورند که واقعیتی ورای باورهای متدینان وجود نداشته است؛ به عبارت دیگر برخی از منکران الهی بودن دین، منشأ دین‌داری را عقده‌های روانی یا ابزار تولید و یا امور دیگر دانسته و پس از مسلم انگاشتن این امر، منشأ حقیقت و اصل دین را هم غیرالهی معرفی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۴۹).

بحث منشأ دین به معنای جستجو در علل و عوامل اجتماعی پیدایش دین با صرف نظر از وجود خدا، در حقیقت محصول مدرنیته و عصر جدید است. دانشمندان این عصر سعی نموده‌اند روش علوم طبیعی را در علوم انسانی نیز به کار ببرند؛ بنابراین در علوم انسانی‌ای مانند جامعه‌شناسی هم، روش علوم طبیعی در نظر گرفته شده است.

در عصر جدید، دین به عنوان معضلی برای علوم طبیعی مطرح شد؛ زیرا دین پدیده‌ای است که دارای ابعاد مختلفی مانند بُعد روان‌شناسی، اجتماعی و... است؛ برای همین در زمینه خاصی مانند جامعه‌شناسی نمی‌توان تمام ابعاد دین را تحلیل کرد. ظهور علم نوین مشکلاتی را برای تفکر مسیحی پدید آورد و شاید مهم‌ترین پیامد آن، به «ردّ اثبات» وجود خدا مربوط می‌شود؛ چراکه این امر باعث پیدایش روش خاصی به نام «بررسی علمی دین» را در میان جامعه‌شناسان باعث شد. ویژگی این روش،





تلاش برای تبیین دین، بدون توسل به پیش‌فرضی فلسفی و غیرعلمی درباره دین است. علم نوین همان‌طور که نمی‌توانست وجود خدا را رد کند، نمی‌توانست آن را هم اثبات کند. علاوه بر این، تأملات فلسفی هم برای آنها جذابیتی نداشت؛ به همین خاطر کوشیدند با توسل به عوامل اجتماعی، دین را تبیین کنند. آنان با استفاده از روش علمی، به توصیف پدیده‌های مختلف دینی در جوامع گوناگون پرداختند و در این مسیر از ورود پیش‌فرض‌های غیرعلمی (فلسفی و کلامی) در فرآیند تبیین، خودداری نمودند. درباره منشأ دین که در حقیقت، فرآورده بررسی علمی دین بوده است؛ دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی در این باره دو ویژگی مهم دارند:

الف) تکامل‌گرا هستند؛ یعنی حالت ساده‌ای برای ادیان در نظر گرفته و آن را براساس عاملی جامعه‌شناختی تبیین می‌کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل‌یافته دین ساده می‌دانند.

ب) این نظریات، عدم وجود خدا را بدون آنکه دلیلی برای آن بیاورند، به عنوان پیش‌فرض قبول کرده‌اند.

بحث از همه نظریات جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین از حوصله این مقاله خارج است؛ بنابراین به بررسی برخی از مهمترین دیدگاه‌ها در این باره می‌پردازیم.

۱. نظریه طبقاتی (تکامل اجتماعی)

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، از جمله جامعه‌شناسانی است که در باب منشأ گرایش بشر به دین و نیاز انسان به آموزه‌ها و باورهای دینی، به صورت پراکنده سخن گفته است. نظریه تکامل اجتماعی و طبقاتی و تفسیر جامعه‌شناختی وی از دین هم متأثر از دیالکتیک هگل، فلسفه تاریخ و منطق دو قطبی (تز و آنتی‌تز) و هم متأثر از نظریات داروین و لامارک بود؛ البته وضعیت اقتصادی و اجتماعی قرن نوزدهم انگلستان نیز بر او تأثیر گذاشت. مهم‌ترین بیانیه کمونیسم وی، دربردارنده تضاد اجتماعی ناشی از نبرد طبقاتی بود؛ تضاد دائم و رودررو، میان آزادمردان و بردگان، نجیبان و اعیان، اربابان و



رعایا، استادکاران و شاگردان، ستمگران و ستمدیدگان که در تاریخ اجتماعی بشر، آشکار شده است (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴).

جامعه از نظر مارکس، از دو بخش زیرساخت و روساخت تشکیل شده است. نیروهای تولیدی که شالوده اصلی اقتصاد جامعه را تشکیل می‌دهند، زیرساخت هستند و روابط تولیدی شامل اموری چون ارزش‌ها، ایدئولوژی، هنر و فلسفه، روساخت بوده، تحت تأثیر مستقیم زیرساخت قرار دارند (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۶۴).

معیار دگرگونی تاریخی جامعه بشری از نظر مارکس، براساس شیوه نظام‌های تولیدی است که به سه مرحله گذار، تقسیم می‌شود:

۱. دوران اشتراکی نخستین (نفی مالکیت خصوصی)؛

۲. دوران طبقاتی (دوران توسعه مالکیت خصوصی)؛

۳. دوران اشتراکی نهایی (دوران بازگشت مالکیت عمومی) (تنهایی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸).

ریمون آرون، در این باره می‌گوید: «به‌طور کلی، توسعه زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری، زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین‌کننده هستی آنهاست. برعکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند.» (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳) دین از نظر مارکس، از اساس، محصول جامعه طبقاتی است که طبقه حاکم آن را اختراع کرده است؛ (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۹) بنابراین منشأ دین، مسائل اجتماعی و اقتصادی و از خودبیگانگی انسان می‌باشد؛ زیرا در جامعه طبقاتی، انسان‌ها از خود بیگانه‌اند. البته گاهی مارکس، دین را ساخته دست قدرتمندان در جهت چپاول محرومان می‌شناساند و گاه آن را نوعی رفتار دفاعی، از ناحیه محرومان، جهت توجیه و تحمل وضع موجود و به امید بهشت موعود، بیان می‌کند. از نظر او، دین، تریاک و افیون ملت‌ها است و البته گاهی دین را محصول نادانی انسان در برابر طبیعت نیز می‌داند (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۳).

به عقیده او، دین، گرایش سرشت بشری نیست؛ بلکه محصول مقتضیات خاص اجتماعی است (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵) نتیجه سخن آنکه از نظر مارکس، علت گرایش به دین، در دو بُعد قابل بررسی است: یک بُعد آن مربوط به طبقه حاکم و استثمارگر و بُعد دیگر مربوط به طبقه محکوم و استثمارشده است. طبقه حاکم با اینکه

اعتقادی به دین ندارند، اما از دین برای حفظ اقتدار و حکومت خود بر استثمارشدگان بهره می‌گیرند، اما طبقه محکوم و استثمارشده به گمان تسکین درد و رنج‌های خود و توجیه نابرابری‌های دنیا، به سمت دین گرایش پیدا می‌کنند، چراکه به گفته مارکس: «دین، آه و حسرت توده‌های ستم‌دیده و قلب جهان فاقد قلب و عاطفه است. درست همان‌گونه که روح وضعیتی بی‌روح است، دین عامل تخییر توده‌های انسانی است» (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

انگلس در تعریف دین می‌نویسد: «دین چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه، در ذهن انسان‌ها که طی آن، نیروهای زمینی، صورت نیروهای فراطبیعی را به خود می‌گیرند.» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳) مارکس در مقام بیان ثمرات نقد دین می‌گوید: «نقد دین، انسان را از توهم در می‌آورد و وادارش می‌سازد تا مانند انسان توهم زدوده و سرعقل آمده، بیندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی‌اش را شکل بخشد و بر مدار ذات خویش و یا در واقع، دور خورشید انسان چرخ خواهد زد» (همان).

نقد و بررسی

نظریه طبقاتی یا تکاملی اجتماعی مارکس، از زوایای گوناگون قابل نقد و بررسی است که به بیان چند نقد بسنده می‌کنیم:

۱. زیربنا بودن اقتصاد و منحصر به فرد دانستن آن در دگرگونی‌های فکری و اجتماعی، دلیل استواری ندارد؛ دست‌کم، پاره‌ای از معارف بشری، بدون استناد به چرخ تولید و با استمداد به فرآیند تفکر و ربط نظریات به بدیهیات، به‌دست می‌آیند، همچنین در مواردی با دگرگونی‌های اقتصادی و تولیدی، هیچ‌گونه تغییر معرفتی در این دامنه پدید نمی‌آید.

۲. مارکس، هرگز دین را به‌طور کامل مطالعه نکرده و به پیام، رسالت و اهداف حقیقی دین پی نبرده است و نیز برداشت او از دین از متون اصیل دینی، صورت نگرفته است. شناخت اجمالی او از دین با مطالعه آثار برخی از عابدان و حکیمان قرن نوزدهم، شکل گرفته است، چنان‌که گیدنز بر این باور است که مارکس هرگز مذهب را به‌تفصیل مطالعه نکرده و اندیشه‌های او بیشتر از نوشته‌های تعدادی از مؤلفان علوم





الهی و فلسفی اوایل قرن نوزدهم سرچشمه می‌گیرد؛ (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱) به همین جهت نگاه مارکس به دین نمی‌تواند نگاهی مورد قبول باشد؛ چراکه دین در نظر او یکی از اشکال و صور ایدئولوژی یعنی امری روبنایی در مقابل امور اقتصادی یعنی امور زیربنایی، به‌شمار می‌آید؛ این در حالی است که دین به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها، اصول و آموزه‌هایی است که نه تنها براساس امر دیگری نیست، بلکه خود، پایه و اساس سایر امور از جمله احکام و ارزش‌ها می‌باشد؛ همانند باور به خدای یگانه در ادیان توحیدی که پایه و اساس بسیاری از احکام و ارزش‌هاست.

۳. استاد مطهری در نقد دیدگاه مارکس می‌گوید:

«تاریخ ادیان نشان می‌دهد، از قدیم‌ترین ایامی که بشر بر روی زمین بوده است، از همان دوره‌ای که اینها آن را دوره اشتراک اولیه می‌نامند، آثار پرستش وجود دارد، ماکس مولر حتی معتقد است که برخلاف نظریه معروف که می‌گویند دین، اول از پرستش طبیعت و اشیاء و بت‌پرستی و ارباب انواع شروع شده و بعد به پرستش خدای واحد رسید، دیرینه‌شناسی ثابت کرده و ثابت هم می‌کند که از قدیم‌ترین ایام، پرستش خدای یگانه وجود داشته است. پس طبق این نظریه، اولاً در دوره اشتراک اولیه امکان ندارد دین وجود داشته باشد؛ درحالی‌که این امر با تاریخ ادیان سازگار نیست و ثانیاً در این دوره‌هایی که دوره طبقاتی است مثلاً در دوره فئودالیسم ما باید ضرورتاً قبول کنیم که آورنده و پیروان اولیه تمام ادیان از طبقه حاکمه بوده‌اند. این نیز با تاریخ قطعی و مسلم ادیان مانند: تاریخ یهود و بنی‌اسرائیل و مسیحیت جور در نمی‌آید. موسی علیه السلام گو اینکه از نظر خونی و نژادی به قوم محروم و استثمار شده، وابسته است، ولی از نظر وضع طبقاتی به طبقه استثمارگر وابسته است؛ زیرا به‌منزله فرزند فرعون است و در خانه فرعون در ناز و نعمت فراوان بزرگ شده، یعنی به‌منزله شاهزاده درجه اول است، چون آنها فرزند نداشته‌اند و او به‌جای فرزندشان بوده است. موسی در خانه فرعون بر ضد فرعون و به سود طبقه استثمارشده فرعون قیام می‌کند. این دیگر به هیچ وجه توجیه مارکسیستی ندارد. این را ما یا باید ریشه قومی و نژادی و خونی بدهیم که به‌هرحال با مارکسیسم جور در نمی‌آید، چون اینها اصلاً تاریخ را جدال طبقات می‌دانند نه جدال خون‌ها، به‌عبارت دیگر یا باید این را تعصب نژادی

بدانیم که موسی بعد از اینکه بزرگ شد و فهمید که خورش با خون فرعون دوتاست و آنهایی که با او هم خون هستند چنین و چنان اند، تعصب خونی، او را وادار به قیام کرد، که به هر حال با مارکسیسم جور در نمی آید و یا اگر چنین نگوییم هر چه بخواهیم بگوییم با وضع زندگی فرعون جور در نمی آید.

ثانیاً موسی عَلَيْهِ السَّلَام در خانه فرعون درواقع به سود بنی اسرائیل قیام می کند، پس گروه استثمارشده هستند که قیام می کنند و قیام، قیام فرعون‌ها نیست، قیام بر ضد فرعون‌ها است، یعنی قیام بنی اسرائیل است. پس باز درست صددرصد بر ضد حرف‌هایی است که اینها می گویند که دین را طبقه حاکم وضع کرده است. مطابق این نظریه باید بگوییم دستگاه فرعون، دین یهود را برای ایجاد حس تسلیم و تمکین در قوم بنی اسرائیل وضع کردند؛ در صورتی که دین یهود برای تحریک و تهییج بنی اسرائیل و وادار کردنشان به قیام آمد و به تعبیر قرآن: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىٰ أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ (شعراء: ۲۲) ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾؛ (مائده: ۲۱) همه آنها تهییج است. نترسید، پایداری کنید، توکل بر خدا کنید، خداوند چنین و چنان می کند. خود اسلام چنین دینی است: ﴿وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾؛ (قصص: ۵) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَ لَيَبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور: ۵۵) برای مردم نوید است، مردمی که دیگران خلافت زمین را گرفته اند که خلافت زمین را ما به شما می دهیم، زمین را ارث شما قرار می دهیم: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛ (اعراف: ۱۲۸) ﴿وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵).

اگر امتیازات طبقاتی، منشأ دین است پس وقتی امتیازات طبقاتی از بین رفت، دین





باید خودبه‌خود از بین برود؛ یعنی احتیاج ندارد شما با دین مبارزه کنید. به منطق فویرباخ، جهل را از بین ببرید، دین خودبه‌خود از بین می‌رود، و به منطق مارکسیست‌ها امتیازات طبقاتی را از بین ببرید، جامعهٔ سوسیالیستی ایجاد کنید، خودبه‌خود، دیگر دینی وجود نخواهد داشت. کذب این ادعا در خود کشورهای سوسیالیست آشکار شد. خود کشورهای سوسیالیست بهترین دلیل بر رد این نظریه است. اینکه اینها هنوز هم در کشور شوروی تبلیغات زیاد بر ضد دین می‌کنند برای چیست؟ امتیازات طبقاتی دیگر وجود ندارد، ولی باز هر چند یکبار می‌گویند دین در جوانان رسوخ کرده و به مبارزه کردن شروع کنید؛ درحالی‌که علت که از بین رفت، دیگر معلول از بین خواهد رفت. ویل دورانت با اینکه خودش یک آدم لامذهبی است، در کتاب درس‌های تاریخ تعبیری دارد که معلوم است از روی ناراحتی و خشم است، توجیهاتی را که راجع به پیدایش دین کرده‌اند، نقل می‌کند و می‌گوید اینها درست نیست و در پایان می‌گوید: دین صد جان دارد، هر چه آن را بخشی دو مرتبه زنده می‌شود و این یک حقیقتی است. نمی‌خواهد بگویی صد جان دارد، همین قدر بگو جان دارد خودت را راحت کن، یعنی فطری است. چرا می‌گویی صد جان دارد؟! فطرت بشر را نمی‌شود کُشت. می‌گوید این همه در جاهایی با دین و مذهب مبارزه کردند و به حساب خودشان به‌کلی آن را ریشه‌کن کردند، اما دوباره زنده شد. هر عادت، یک نسل که با آن مبارزه کردند، دیگر در نسل دوم نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس دین‌گرایی، امری عادی نیست؛ بلکه حقیقتی فطری است» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۷۷ - ۵۸۲).

۴. نقد دیگر بر مارکس، این است که وی بین دین و دین‌داران خلط کرده؛ درحالی‌که با ارزیابی رفتار دین‌داران، نمی‌توان دین را نفی و اثبات کرد؛ افزون بر اینکه از جنبه‌ها و ویژگی‌های مثبت دین‌داران نیز غفلت کرده و از نظر سیاسی و مقاصد ایدئولوژیکی به دین نگریسته، (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸) و حکم منطقه و عصر خاص را بر دیگر زمان‌ها و مکان‌ها سرایت داده است. زیتلین در این‌باره می‌گوید: «مارکس و انگلس، همانند تکامل‌گرایان عصر خویش، با گزینش نمونه‌هایی متعلق به زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، مراحل تکامل خودشان را می‌سازند.» (زیتلین، ۱۳۷۳، ص ۱۸) به عبارت دیگر نمی‌توان از تحقق پاره‌ای از جریانات غربی در اروپا، حکمی کلی را به تمام مملکت‌ها و سرزمین‌های دیگر سرایت داد.



۵. شواهد تاریخی فراوانی از مخالفت ادیان آسمانی، با ظلم و ظالم حکایت دارند و نیز بیشتر پیروان ادیان حق، محرومان و مستضعفان بوده که همواره با ستمگران و استثمارگران درگیری داشته‌اند و نظام اعتقادی و ارزشی این ادیان دربردارنده مطالب ظلم‌ستیزانه و انقلابی است و علت اصلی مخالفت کافران و مشرکان نیز حفظ موقعیت برتر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خود بوده است؛ بنابراین، احتمال اختراع دین از سوی استثمارگران، برای حفظ منابع قدرت و نیز از طرف مستمندان و ضعیفان، برای توجیه وضع موجود، نفی می‌شود. بی‌شک در طول تاریخ، ستمگرانی بوده‌اند که برای خاموش ساختن فریاد برهنگان، به تحریف پاره‌ای از حقایق دینی پرداخته و مقام منزلت خویش را الهی و آسمانی جلوه داده‌اند و تاریخ دینی مسیحیت حاکی از این مطلب است؛ ولی این واقعیت تاریخی، نباید مانع از شناخت حقیقی ادیان واقعی شود (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹-۳۵۹).

۶. چه‌بسا افرادی، بدون اینکه گرفتار وضعیت سخت اقتصادی شوند یا در دفاع از فعالیت‌های اقتصادی برآیند یا گرفتار جهلی باشند، در سلامت و استحکام عقاید دینی می‌کوشند و در راه آن، جانفشانی می‌کنند و این بیانگر آن است که اندیشه و ایدئولوژی، همیشه زاینده عقاید اقتصادی نیست (همان).

۷. مارکس دین را زاینده طبقه حاکمه می‌داند؛ درحالی‌که: نخست، مطالعه تاریخ ادیان و به‌طور اخص، ادیان توحیدی، خلاف این ایده را نشان می‌دهد؛ مثلاً مسیحیت در میان گروهی ظهور و گسترش یافت که جزء طبقه حاکمه نبودند و یا اسلام در میان فقرای عرب تحقق و توسعه یافت.

دوم، بر فرض اینکه دین زاینده طبقه حاکم باشد، نباید در میان حاکمان و اغنیا، دین‌داران واقعی یافت شوند؛ حال آنکه در میان این طبقه افرادی که واقعاً دین‌دار هستند، یافت می‌شود به گونه‌ای که به هیچ وجه از دین به‌عنوان ابزاری جهت تسلط بر طبقه فقرا و دیگر اقشار بهره نمی‌گیرند.

شهید سیدمحمدباقر صدر در بیان این مطلب می‌نویسد: «مسلماً مارکسیسم نمی‌تواند وجود عقیده دینی را نزد افرادی که ارتباطی با شرایط سخت اقتصادی ندارند انکار کند و این حقیقت بدان سان بود که سلامت و استحکام عقیده برخی از آنان



[اغنیای متدین] به درجه‌ای بود که آنان را بر می‌انگیخت تا در راه آن جانفشانی کنند» (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۶).

سوم، اگر دین زائیده طبقه حاکم است، باید دارای امتیازات ویژه‌ای نسبت به آن طبقه باشد؛ درحالی که این امتیازات وجود ندارد؛ فقیر و غنی، حاکم و محکوم هر دو در دین ارزش برابری دارند؛ حتی اغنیا در برخی شرایط به دلیل برخی اعمالشان مورد مذمت قرار گرفته‌اند. قرآن کریم در آیات متعددی زراندوزان را مورد ملامت قرار داده است؛ برای نمونه در سوره توبه آیه ۳۴ می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه [و ذخیره و

پنهان] می‌سازند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده» از حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «هرکس که بخواهد میان شما بزرگ جلوه‌گر شود، کافی است که خادم شما باشد» (لوقا، ۲۲: ۲۷) و «گذر شتر از سوراخ سوزن ساده‌تر از داخل شدن یک ثروتمند به ملکوت خداوند است» (لوقا، ۱۸: ۲۵). چهارم، برخی از احکام ادیان کاملاً برخلاف منافع سرمایه‌داران و طبقه حاکمه است؛ مانند تحریم ربا، حرمت استثمار انسان، وجوب خمس و زکات و... (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۸۱-۸۳).

۲. نظریه جهل

اگوست کنت، اسپنسر و تایلور، درباره منشأ دین، بر این باورند که مذهب، زائیده و محصول جهل است؛ از آنجا که سخن اگوست کنت با سخن اسپنسر و تایلور متفاوت است و از سوی دیگر نظریه اسپنسر و تایلور شباهت زیادی به یکدیگر دارد، در اینجا به بیان نظریه اگوست کنت و اسپنسر بسنده می‌شود.

دیدگاه اگوست کنت

اگوست کنت درباره دین، دو نگرش متفاوت دارد. او از یک سو دین را نخستین تلاش و کوشش انسان برای تبیین واقعیات عالم، تلقی می‌کند و از سوی دیگر، دین را عامل وحدت‌بخش به جامعه بشری معرفی می‌نماید؛ براین اساس وی هر چیزی را که این وظیفه را بر دوش می‌کشد، دین می‌نامد.



نگرش اول آگوست کُنت، حاصل قانون سه مرحله‌ای است که او دربارهٔ تکامل اندیشهٔ بشری بدان معتقد است. به عقیدهٔ او دین زائیدهٔ مرحلهٔ اول که مرحلهٔ خداشناسی یا ربانی است، بوده و بشر همهٔ امور و حوادث و پدیده‌های طبیعی مانند زلزله و طوفان را براساس علل مابعدالطبیعی مقدس تبیین می‌کرد. در این مرحله، ذهن بشر به دنبال تبیین علمی نبود؛ یعنی سعی نمی‌کرد با روش‌های علمی پدیده‌های طبیعی را تبیین کند؛ بلکه به دنبال ماهیت ذاتی و علت‌های نخستین همهٔ معلول‌ها بود. کنت این مرحله را به سه مرتبه و دورهٔ جزئی‌تر تقسیم می‌کند:

۱. طلسم‌باوری (Fetishism)؛

۲. چند خداپرستی (Polytheism)؛

۳. یکتاپرستی (Monotheism).

در دورهٔ طلسم‌باوری، این باور حاکم است که همه چیز حتی جمادات، مانند جان انسان‌ها روح و جانی دارند و زنده هستند. به نظر کنت این باور بر همهٔ اندیشه‌های مذهبی برتری دارد و تنها در صورتی به‌درستی شناخته می‌شود که در زمینهٔ تحول اولیهٔ بشری به آن نگریسته شود.

در دورهٔ دوم که دورهٔ چند خداپرستی است، هر یک از امور مادی چیزی بی‌اثر و در معرض ارادهٔ خارجی یک عامل فراطبیعی هستند و دارای روح خاصی نیستند؛ بلکه مجموعه‌ای از امور که یکسان و متشابه می‌باشند، زیر سیطرهٔ و قدرت روحی برتر قرار می‌گیرند؛ مثلاً درختان به‌دلیل شباهت به یکدیگر زیر سلطهٔ روحی برتر به نام خدای جنگل قرار دارند. در این دوره برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها و آن خدایان، دستگاهی به نام کهنانت که نقش واسطه را اجرا می‌کند، پدید می‌آید.

دورهٔ سوم که دورهٔ یکتاپرستی است، با شکل‌گیری دین‌های بزرگ جهانی و پیدا شدن نهادهای مذهبی همچون کلیسا محقق می‌گردد.

به نظر کُنت این سه دوره، اولین مرحلهٔ تکامل اندیشهٔ بشری را به وجود می‌آورند که با طی شدن آن، انسان، وارد مرحلهٔ مابعدالطبیعی می‌گردد که دوران جوانی اندیشهٔ بشری است. در مرحلهٔ مابعدالطبیعی، ذهن به دنبال نیروهای انتزاعی و موجودات مجرد است. ویژگی این مرحله، توسل به جوهرهای مجرد و مفاهیمی همچون ذوات و



ویژگی‌های مابعدالطبیعی است، با استفاده از این مفاهیم است که حوادث طبیعی تبیین می‌شود؛ مثلاً رشد گیاهان براساس روح نباتی آنها تبیین می‌پذیرد. این جوهرهای مجرد به‌عنوان موجودات واقعی تلقی می‌گردند.

با پایان یافتن مرحله مابعدالطبیعی، مرحله «اثباتی تحقیقی» پدید می‌آید. در این مرحله، با مشاهده و استدلال، روابط ضروری میان حوادث، جستجو می‌شود و سپس با طرح قوانینی آنها را تبیین می‌کنند. این مرحله با دو مرحله پیشین، تفاوت‌های عمده‌ای دارد، اولاً انسان در این دوره متواضع‌تر است؛ زیرا از شناسایی ماهیات و ذوات امور صرف‌نظر کرده، در پی علل نهایی نیست؛ دوماً شناخت در این مرحله برای تسلط انسان بر جهان است. به نظر کنت، مرحله اثباتی، عالی‌ترین مرحله‌ای است که پایان آرزوهای بشر بوده و هر فردی باید در نهایت به این مرحله برسد.

طبق این بیان، دوران تبیین‌های الهیاتی از پدیده‌ها به پایان رسیده است، اما از آنجاکه کُنت برای دین، کارکرد مهمی در نظر داشت که همان انسجام و وحدت‌بخشیدن به جوامع بشری است، لذا برای حفظ این کارکرد، «دین انسانیت» را پدید آورد و معتقد بود که این دین بر اصول علمی درست، استوار است و از آن جهت که جامعه‌شناسی با فهم انسجام و وحدت اجتماعی سروکار دارد، پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه‌شناسی کاربردی باشد و جامعه‌شناسی هم باید بلند پایه‌ترین کاهن این آیین نوظهور دنیوی تلقی گردد. کنت، چنان این دین را جدی گرفت که برای آن کلیسای مخصوص، لباس، آداب و مراسم ویژه‌ای طراحی نمود.

اکنون با توجه به مطالب بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه کُنت «منشأ دین» طفولیت، عدم بلوغ فکری و جهل آدمیان است که برای تبیین امور به آن روی می‌آوردند. با تکامل اندیشه بشر، دین سنتی، ناکارآمد گردیده و باید کنار گذاشته شود و دین نوین که براساس اصول علمی صحیح است، مورد پیروی قرار گیرد (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

نقد و بررسی

۱. اگوست گُنت، هیچ دلیلی بر اینکه منشأ دین، جهل علمی بشر است، اقامه نکرده است؛ درحقیقت، پیش‌فرض باطل او این است که ادیان گذشته، دارای منشأ معقولی نیستند؛ پس باید از جهل بشر ناشی شده باشند؛ درحالی‌که این پیش‌فرض، اثبات نشده است. درحقیقت گُنت تعارض علم و دین را امری قطعی شمرده و براین اساس، دین را ناشی از جهل علمی بشر می‌داند، غافل از اینکه قلمرو دین اساساً غیر از قلمرو علم است. ممکن است دانشمندی از طریق قوانین علمی حادثه‌ای را تبیین کند و درعین‌حال، تبیین دینی هم برای این حادثه داشته باشد؛ یعنی قوانین علمی را بپذیرد و اراده خدا و یا موجود مجردی را هم در این امر مؤثر بداند.

۲. طبق این نظریه باید با از بین رفتن جهل و شناخت علل طبیعی، مذهب و گرایش به آن نیز از بین برود؛ درحالی‌که تجربه، در مقابل این نظریه قرار دارد و دانشمندی را نشان می‌دهد که معتقد به دین هم بوده‌اند؛ مانند: انیشتین، ماکس پلانک، ویلیام جیمز، برکسون، داروین و امثال اینها که دانشمندی نامدار و مشهور به‌شمار می‌آمدند و به دین و مذهب نیز باور داشتند؛ ازطرف دیگر بسیاری از جاهلان و افراد نادان، بی‌دین هستند که طبق نظریه گُنت بایستی افراد دین‌داری باشند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۶ - ۵۵۹).

۳. گُنت سیر اندیشه بشری را به سه مرحله متمایز، تقسیم می‌کند؛ درحالی‌که این تقسیم‌بندی بسیار انتزاعی و دور از واقع است؛ زیرا اولاً در عالم خارج این سه مرحله به صورتی که گُنت می‌پندارد، وجود ندارد و دوماً وی هیچ دلیلی بر ترتیب این مراحل سه‌گانه بر هم و نیز دوران‌های مرحله الهیاتی اقامه نکرده است، چه‌بسا این مراحل و دوران‌ها ترتیبی دیگر داشته باشد.

استاد شهید مطهری رحمته‌الله در نقد دیدگاه گُنت چنین می‌گوید:

«این سه دوره که اگوست گُنت بیان کرده است، از نظر عامه و توده مردم ممکن است صحیح باشد، به این معنا که در یک دوره مردم علت یک حادثه - مثلاً بیماری - را موجوداتی نامرئی همانند دیو و جن می‌دانستند، همچنان‌که الان هم حتی در میان تحصیل کرده‌های اروپایی چنین افراد و طبقاتی وجود دارند و در یک دوره دیگر، به نظامات طبیعی پی برده بودند و علت بیماری را در عللی که بر بیمار احاطه کرده است،





می‌دانستند و اجمالاً می‌دانستند تأثیراتی از ناحیه طبیعت سبب بیماری شده است؛ همچنان که همه کسانی که طب نخوانده‌اند و اطلاعات طبی ندارند، ولی به نظامات طبیعی ایمان دارند، طبعاً تصورشان به همین شکل است؛ و در دوره دیگر، رابطه خود پدیده‌ها را از راه تجربیات علمی کشف کرده‌اند؛ که این هم تازگی ندارد، هم در قدیم بوده هم در جدید و البته در دوره جدید، گرایش بشر به پدیده‌شناسی و تعلیل پدیده‌ها به یکدیگر بیشتر است.

ولی تقسیم‌بندی فکر بشر به این نحو غلط است. اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم‌بندی کنیم، باید افکار مفکران بشر را - نه توده و عامه را - مقیاس دوره‌ها قرار دهیم و به اصطلاح، جهان‌بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در اینجا است که می‌بینیم تقسیم‌بندی اگوست کُنت سر تا پا غلط است. هرگز اندیشه بشری که مفکران هر دوره‌ای نمایندگان آن هستند، این چنین سه دوره‌ای طی نکرده است.

یکی از ادوار تفکر و یا حلقه‌های تفکر، دوره و حلقه تفکر اسلامی است. از نظر متد اسلامی همه این تفکرات در یک شکل خاص با هم امکان اجتماع دارند؛ یعنی در یک طرز تفکر خاص - که ما آن را اسلامی می‌نامیم - همه آن سه نوع تفکر با یکدیگر قابل جمع است؛ به عبارت دیگر، یک فرد در آن واحد می‌تواند طرز تفکری داشته باشد که هم الهی باشد، هم فلسفی و هم علمی. از نظر یک متفکر آشنا به تفکر اسلامی، این مطلب مطرح نیست که آیا علت حادثه آن است که علم نشان می‌دهد یا آن است که فلسفه به صورت قوه نشان می‌دهد یا علت حادثه آن است که به نام خدا نامیده می‌شود؛ پس در اینجا به امثال آقای اگوست کُنت باید یادآور شد که طرز تفکر چهارمی در جهان بوده که شما از آن بی‌خبرید» (همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

دیدگاه هربرت اسپنسر

اسپنسر، با اشاره به ریشه پرستش و با بهره‌گیری از باور انسان اولیه به دوگانگی روح و بدن و تعمیم‌پذیری آن نسبت به همه موجودات، باورهای دینی را تبیین می‌کند و بر این باور است که انسان‌های نخستین، به جاندار طوفان و باد و باران، اعتقاد داشتند و برای رفع مشکلات و گرفتاری‌های طبیعی، برای آنان هدیه، نذر، تملق و اظهار فروتنی می‌کردند؛ در نتیجه زمینه برای پرستش نیروهای طبیعی، پدید آمد.

استاد شهید مطهری رحمته الله در این باره می گوید:

«اسپنسر و دیگران به شکل دیگری مطلب را گفته اند و آن این است که انسان، اولین بار به دوگانگی وجود خودش به معنی دوگانگی روح و بدن پی برد از باب اینکه در خواب، مردگان یا افراد زنده را می دید، مخصوصاً خواب دیدن مردگان. افراد که می مردند، بعد از مردن به خوابش می آمدند، آنگاه فکر می کرد که اینکه در خوابش آمده یک موجودی است که واقعاً از خارج نزد او آمده و چون می دانست که او جسمش در زیر خاک پوسیده، پس معتقد شد که او یک روحی دارد. اینجا بود که معتقد شد همه ما انسان ها روحی داریم و بدنی. بعد این را تعمیم داد به همه اشیاء، یعنی برای همه اشیاء جان قائل شد، برای دریا جان قائل شد، برای طوفان جان قائل شد، برای خورشید جان قائل شد...؛ آنگاه در گرفتاری و هنگامی که با این نیروهای طبیعی مصادف می شد، همچنان که وقتی با یک انسان قدرتمند مصادف می شد برایش هدیه و نذر می برد، احیاناً تملق می کرد و از این جور کارها، شروع کرد همین کارها را یعنی پرستش در مقابل نیروهای طبیعت انجام دادن (اسپنسر مسئله «پرستش» را توجیه می کند که اول بار «پرستش» از کجا پیدا شد) و از اینجا پرستش نیروهای طبیعت پدید آمد» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۷).

وی در این باره می گوید:

«همان گونه که تمامی گزارش ها و سنت های قدیمی و باستانی اثبات می کنند، قدیمی ترین حاکمان، شخصیت های برجسته الوهی محسوب می شدند؛ اصول کلی و پندها و فرامینی که آنها در دوران زندگی شان بیان می کردند، پس از مرگشان مقدس شمرده می شد و توسط جانشینان آنها که واجد مقام الوهی پایین تری بودند، اجرا می گردید، همان جانشینانی که به نوبه خود [حوزه] پرستش نسل خود را توسعه می دادند، حوزه ای که خود این جانشینان باید عبادت شوند و همراه نیاکان خود تسکین یابند. قدیمی ترین نیاکان برترین خدا است و بقیه خدایان فرعی و پایین ترند» (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۹۱).





پس به نظر اسپنسر، علت گرایش مردمان بدوی به دین و خدایانی که در حقیقت، ارواح نیاکان و حاکمان آنان بوده‌اند، جلب توانایی و تأثیرات آنان در زندگی دنیوی خود بوده است، بدین معنا که با مراسم و... در صدد استفاده از قدرت آنان بوده‌اند. نظریه وی بعدها به نظریه «روح پرستی» یا «پرستش نیاکان» شهرت یافت.

نقد و بررسی

۱. همان طور که در نقد نظریه آگوست گنت نیز گفته شد باید با از بین رفتن جهل و شناخت علل طبیعی، مذهب و گرایش به آن نیز از بین برود، درحالی که چنین نیست. ۲. روش اسپنسر در تبیین علت گرایش بشر به سوی دین که روشی براساس تحلیل ذهنی بود، در بحث ما کارایی ندارد، ضمن اینکه ادعای پرستش نیاکان توسط انسان‌های بدوی نیاز به دلیل معتبری است.

۳. توجه بازماندگان به پندها و فرامین گذشتگان و عمل براساس آن، نمی‌تواند دلیل بر پرستش آنان باشد؛ چه بسا پذیرش و عمل به پندها و فرامین به دلیل مرجعیتی باشد که آن بزرگان و رؤسا دارا بوده‌اند نه به دلیل خدا شدن آنها و پرستش ایشان. ۴. حرمت نهادن به مردگان و حضور بر مزار آنان، دلیل بر پرستش مردگان نیست؛ چراکه در عصر حاضر نیز چنین سستی در میان پیروان ادیان مختلف، وجود دارد و تنها، وسیله‌ای برای ارضای عاطفه انسانی، رساندن خیرات به ایشان و طلب رحمت برای آنها براساس باور به جاودانگی روح و حیات اخروی تلقی می‌گردد.

۳. نظریه زایش اجتماعی

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م) جامعه‌شناس معروف فرانسوی، با توجه به مبنای اصالت جامعه، نظریه زایش اجتماعی دین را مطرح ساخت. وی برای فرد، اصالتی قائل نبود و جامعه را یک ترکیب حقیقی - نه اعتباری - افراد می‌دانست.

از نگاه دورکیم برای دستیابی به منشأ دین و علت گرایش انسان‌ها به آن، باید سراغ آیین‌های اقوام بدوی رفت، اما برای انجام این کار نباید همچون برخی از گذشتگان، وضعیت اقوام بدوی را در ذهن خود بازسازی نموده و با تصورات و خیالات



خویش به دنبال تحلیل و بررسی علت چنین گرایشی باشیم؛ بلکه تنها راه دستیابی آن است که جامعهٔ ساده‌ای را در زمان فعلی جستجو کنیم، جامعه‌ای که دین مورد قبول آن جامعه، ساده‌ترین نظام اجتماعی موجود را به‌عنوان ابتدایی‌ترین دین به ما عرضه می‌دارد.

دورکیم ساده‌ترین دین موجود در زمان فعلی را دین قبایل بومی استرالیا، توتمیسم (Totemism) می‌داند. البته پیش از دورکیم نیز برخی از متفکران مانند تایلور، رابرتسون اسمیت و... توتمیسم را مورد توجه قرار داده بودند، اما آنها اهمیت توتمیسم را به‌خوبی درک نکرده و توضیح نداده بودند که توتمیسم تا چه اندازه برای بومیان استرالیایی، حیاتی است و در بقای آنان نقش دارد، همچنین آنان در تبیین مفاهیم مقدس و نامقدس براساس رویکرد توتمیسم، فعالیتی نکرده بودند. در جوامع بدوی استرالیا که طوایف، اساس آن جوامع را تشکیل می‌دهند، طایفه دارای دو ویژگی است:

اول آنکه اعضای طایفه خود را بستگان یکدیگر می‌دانند. البته نه به اعتبار رابطه و پیوند خونی مشخص با یکدیگر؛ بلکه از آن جهت که «نام» مشترکی دارند. دوم آنکه این نام مشترک، نوعی شیء یا توتم است که برای همهٔ اعضای طایفه اهمیت خاصی دارد؛ البته هر طایفه توتم خاص خود را دارد که با طوایف و قبایل دیگر در این توتم شریک نیست. توتم‌های آنها اغلب ساده‌ترین اشیاء در محیط نزدیک آنهاست، همانند حیوانات یا گیاهان. توتم معمولاً یک شیء خاص نیست؛ بلکه گروهی از اشیاء مانند گیاه یک حیوان است. توتم فراتر از یک نام صرف بوده و ویژگی‌های بارز طایفه و انواع گوناگون آداب و مناسک را در خود دارد. جهان در رابطه با توتم است که به عناصر لاهوتی و ناسوتی (مقدس و غیرمقدس) تقسیم می‌شود.

به باور دورکیم، توتم نمونهٔ نخستین چیزهای لاهوتی است. سرشت لاهوتی توتم، به تصاویر خیالی آن نیز گسترش می‌یابد؛ لذا مناسک آیینی که برای شیء توتمی بر پا می‌شود در مورد نقوش توتم که بر روی اشیاء یا بدن اشخاص رسم شده‌اند نیز رعایت می‌گردد. حتی تأکید بر اینها به‌مراتب بیش از اشیاء مرتبط با خود توتم است. علاوه



بر توتم و جلوه‌های منقوش آن، دسته‌سومی نیز از صفات لاهوتی برخوردارند و آن خود اعضای طایفه است.

به نظر دورکیم ابتدایی‌ترین شکل دین‌داری، توتم‌پرستی است تا آنجا که او با تحویل توتم‌پرستی به امری بنیادی‌تر مخالفت ورزیده و معتقد است پیدا کردن شکل کهنه‌تر و قدیمی‌تر از توتم‌پرستی ناممکن است. از دیدگاه او همه‌انواع دیگر پرستش دینی یعنی پرستش ارواح، ستارگان، خورشید، حیوانات و خدایان از همین جا ناشی شده‌اند.

شاید توتم‌پرستی در مرحله‌اول، پرستش گیاه یا حیوان تلقی شود، ولی درواقع چنین نیست، پیروان توتم‌پرستی در حقیقت نیرویی بی‌نام و نشان و غیرشخصی را می‌پرستند که به آن «اصل توتم» (The Totemic Principle) گفته می‌شود. این نیرو سبب پیوند اعضای طایفه می‌گردد. به گمان دورکیم ما حتی پیش از آنکه خداپرست باشیم، احساسی نسبت به این نیروی نخستین غیرمتشخص، پنهان، قدرتمند و محور اساسی پرستش داریم. این «اصل توتمی» به قبایل بدوی استرالیا اختصاص ندارد؛ بلکه با نام‌های دیگر در سایر جوامع قبیله‌ای نیز یافت می‌شود. دورکیم این نیروی قدرتمند، غیرمتشخص و مسلط را همان جامعه و به تعبیری همان روح جمعی می‌داند؛ از آنجاکه به نظر او مفهوم توتم در طول زمان، تحول یافته و به صورت‌های گوناگونی از جمله مفهوم خدا تجلی نموده است، مفهوم خدا و مفهوم توتم در حقیقت به همان نیروی غیرمتشخص اشاره دارند؛ از طرف دیگر از آنجاکه توتم به‌طور هم‌زمان نماد خدا و نماد جامعه است، پس اصل توتمی همان جامعه می‌باشد و خدا و جامعه در واقع یکی هستند (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴-۱۱۷).

دورکیم، معتقد بود که من اجتماعی، همان تجلی روح اجتماعی انسان‌هاست. جامعه‌شناختی دورکیم، خدا را موجودی خیالی معرفی می‌کند که جامعه آن را به‌صورت ابزار، اختراع کرده است؛ بدین‌معناکه مردان و زنان، وقتی احساس می‌کنند در برابر واقعیتی فراگیر و نیروی برتری ایستاده‌اند که ورای حیات فردی آنها است و اراده خود را به‌صورت دستور اخلاقی، بر آنها اعمال می‌کند؛ اما این واقعیت، موجود ماورای



طبیعت نیست؛ بلکه واقعیت طبیعی جامعه است. جامعه انسانی، صفات الهی را درباره اعضایش اعمال می‌کند و تصور خدا را در ذهن‌های آنها پدید می‌آورد که در نتیجه، این تصویر به نمادی برای جامعه تبدیل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ وال، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶؛ آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

ویلهم وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰) روان‌شناس و فیلسوف آلمانی، نظریه یادشده را این‌گونه بیان می‌کند: «ما فقط یک نیاز اجتماعی داریم که باعث گرایش به دین شده است و آن اینکه جمع بین حب ذات و روابط سالم اجتماعی، از انسان ساخته نیست. اگر فرد به وجود خود ادامه دهد، جامعه نمی‌تواند ادامه یابد و اگر جامعه بخواهد به وجود خود ادامه دهد به «ازخودگذشتگی افراد» احتیاج دارد و این ازخودگذشتگی، با حب ذات منافات دارد. دین آمده است تا بین حب ذات و ازخودگذشتگی افراد آشتی دهد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ وال، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶).

دورکیم در این باره می‌گوید: «جامعه هنگامی که در حال غلیان خود باشد، آفریدگار مذهب است. ذات مذهب، عبارت از این خواهد بود که نوعی وابستگی متعصبانه نسبت به گروه‌های جزئی را در افراد ایجاد کند و هر فردی را به اجتماعی پیوند دهد و در نتیجه، باعث خصومت هر اجتماع نسبت به اجتماع دیگر شود» (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

وی در سومین کتاب بزرگ خود؛ یعنی «صُور بنیانی حیات دینی» در صدد ساختن نظریه‌ای عمومی درباره دین، براساس تحلیل ساده‌ترین و بدوی‌ترین نهادهای دینی، شد. به باور وی، در جوامع فردگرا و عقل‌باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است؛ از طرف دیگر هر جامعه‌ای به باورهای مشترک نیازمند است و دین سنتی، پاسخگوی نیاز روح علمی نیست و دیگر نمی‌تواند باورهای مشترک لازم را تأمین کند. علم، این اعتماد را پدید می‌آورد که جامعه می‌تواند در هر دوره، خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. علایق دینی، چیزی جز صُور تمثیلی علایق اجتماعی و اخلاقی نیستند. دورکیم می‌خواهد اثبات کند که موضوع دین، چیزی جز تجسم دیگری از جامعه نبوده است؛ او گوهر دین را در اعتقاد به خدایی ماورای جهان نمی‌داند؛ بلکه ذات دین نزد او، عبارت است از تقسیم جهان به دو دسته نمودهای



مقدس و غیرمقدس؛ بخش مقدس، مرکب از مجموعه باورها و مراسم است. هرگاه امور مقدس باهم روابطی از نوع هماهنگی یا تبعیت داشته باشند، به گونه‌ای که دستگاهی، برخوردار از نوعی وحدت درونی و مستقل از هر دستگاه دیگری را تشکیل بدهند، مجموعه باورها و مراسم مربوط به آنها، مذهبی را پدید می‌آورند؛ بنابراین مذهب، دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس است. دورکیم می‌خواهد ثابت کند که: اولاً مذاهب سنتی، بر اثر گسترش عقل‌باوری علمی، محکومند؛ دوماً، تحقیق علمی نشان می‌دهد که آدمیان هیچگاه جز جامعه خودشان، چیز دیگری را نپرستیده‌اند؛ اما درباره اینکه چرا جامعه به موضوع پرستش تبدیل می‌شود، پاسخ دورکیم این است که جامعه، خودبه‌خود از تقدس بهره‌ای دارد (همان، ص ۳۷۳ - ۳۸۹) به نظر او، منشأ دین، درخواست‌های عملی زندگی در اجتماع است. دین، سرچشمه نگرش‌های نوع پرستانه‌ای است که حاصل آن، بازداشتن از خودپرستی، تمایل به فداکاری و عدم جستجو برای نفع‌جویی فردی است (گیدنز، ۱۳۶۷، ص ۷۰).

نقد و بررسی

متفکران و جامعه‌شناسان دینی، انتقادهای متعددی را بر این نظریه وارد کرده‌اند، برخی از این نقدها عبارتند از:

۱. ریمون آرون می‌نویسد: «به نظر من، قابل قبول نیست که ذات دین را همان پرستش فرد نسبت به گروه بدانیم؛ زیرا دست کم به نظر من، پرستش نظم اجتماعی، درست همان ذات ناپاک است. طرح این قضیه که موضوع احساسات دینی همان جامعه است و چهره دیگری پیدا کرده، در حکم نجات تجربه بشری که موضوع مطالعه جامعه‌شناسی است، نیست؛ بلکه در حکم تباه کردن آن است؛ یعنی چنین تصویری از دین، چنان انتظاری را از دین برآورده نمی‌کند» (همان، ص ۳۹۰ و ۳۹۱).

۲. نظریه دورکیم در منشأ دین، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که همه آنها مخدوش است. تعریفی که دورکیم درباره دین دارد یکی از آن پیش‌فرض‌ها است. به نظر دورکیم، دین و شکل‌گیری آن از آنجاست که هر جامعه میان امر مقدس و



غیرمقدس فرق می‌گذارد. آیین‌ها و مناسک دینی به امر مقدس مربوط بوده و این امور خود با امور اجتماعی کلان، گره خورده است؛ در صورتی که قلمرو امور غیرمقدس، امور شخصی و فردی است. این طرز تلقی درباره دین، اساس نظریه دورکیم را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، دورکیم از همان ابتدا، امر مقدس را امری اجتماعی و امر غیرمقدس را امری شخصی تلقی می‌کند؛ از این جهت نتیجه‌ای که دورکیم به آن می‌رسد، مبنی بر اینکه دین چیزی جز تجلی نیازهای اجتماعی نیست، بعید به نظر نمی‌رسد. درحقیقت با در نظر گرفتن این پیش‌فرض، نظریه دورکیم در دام دوری پنهان می‌افتد؛ یعنی همان پیش‌فرضی را که قبول کرده بود، در نهایت به عنوان نتیجه می‌پذیرد. پیش‌فرض دیگر دورکیم این است که دین، باور به جهان فوق طبیعی نیست؛ زیرا دین داران بدوی و ابتدایی چنین مفهومی (جهان فوق طبیعی) ندارند. برای مردم ابتدایی، تمام حوادث یکسان است، آنها تنها امور اجتماعی (امور مقدس) را از امور شخصی و غیرمقدس جدا می‌کنند.

این پیش‌فرض نیز باطل بوده و بسیاری از دین‌پژوهان در زمان دورکیم به بطلان آن تصریح کرده، شواهدی برخلاف آن ارائه داده‌اند. مردم ابتدایی، گرچه دقیقاً همان مفاهیم ما را درباره جهان فوق طبیعی ندارند، اما مفاهیم غیرعادی و غیرطبیعی دارند که کاملاً مشابه مفاهیم ما درباره جهان فوق طبیعی است؛ علاوه بر این، آنها چنان که دورکیم فرض می‌کرد قلمرو امر مقدس را از غیرمقدس جدا نمی‌کردند، بلکه همه جا را قلمرو امر مقدس می‌دانستند (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲).

۳. شواهدی که دورکیم از توتمیسم قبایل استرالیایی ارائه می‌دهد، اعتماد به گزارش‌های قومی‌شناسی اسپنسر و ژیلن است و او در نظریه‌اش به شواهدی استناد می‌ورزد که آنها نقل کرده‌اند؛ این در حالی است که یکی از همکاران دورکیم به نام ریچارد ژاستون به بررسی دقیق گزارش‌های نقل شده از قبایل استرالیایی، پرداخته و خلاف نظریه او را ثابت کرد. ژاستون نشان داد که نظریه دورکیم قبل از بررسی دقیق قبایل استرالیایی تدوین شده است؛ لذا در ده سال گذشته تفسیر دورکیم از توتمیسم



به‌طور کلی رد شده است (قائمی نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

۴. نظریه دورکیم درباره جایگاه اخلاقی پیامبران هم توضیح قانع‌کننده‌ای ندارد. پیامبران در مقایسه با افراد و فضای عمومی جامعه خود، جلوتر بوده و همواره قواعد و اصول اخلاقی را پیش می‌کشیدند، حال اگر منشأ تکالیف اخلاقی، خود گروه و جامعه است، چگونه ممکن است که دو نوع اخلاق در جامعه وجود داشته باشد؟ اخلاقی که بر روح عمومی مردم حاکم است و اخلاقی پیش‌تاز که پیامبران الهی، ما را بدان ترغیب کرده‌اند؟ به عبارت دیگر، نظریه جامعه‌شناختی دورکیم با جامعه بسته و ثابت متناسب است، نه با جامعه پویا و متحرک. اخلاق عمومی به جامعه ثابت مربوط می‌شود و اخلاقی که پیامبران، مردم را به سوی آن می‌خواندند، با جامعه پویا و متحرک تناسب دارد (همان، ص ۱۱۸).

۵. واقعیت آن است که پیامبران علیهم‌السلام با ظهور و حضور خود با نظام موجود جامعه مخالفت کرده و قوانین حاکم بر جامعه را از بین می‌بردند و بر اثر آن، کشمکش‌های دینی و غیردینی پدید می‌آمد؛ حال آنکه براساس دیدگاه دورکیم که خدا را همان جامعه می‌داند، پیامبران در جایگاه مبلغان دینی، باید به حاکمیت جامعه ملتزم باشند، تا دیگران را به فرمانبرداری از حکم جامعه دعوت کنند؛ اما پیامبران چون با احکام موجود جامعه مبارزه می‌کردند و داعیه دین و شریعت جدیدی داشته‌اند، مخالفان نظام اجتماعی و نافرمان‌بردار به‌شمار می‌آیند.

۶. بر فرض اینکه باور به وجود خدا، با توجه به مسئله الزام اجتماعی توجیه شود، اعتقادات دینی دیگر مانند مسئله جاودانگی نفس، هدف‌داری جهان‌آفرینش، اخلاق دینی و... چگونه توجیه می‌شوند؟ پس دین‌هایی که فراتر از بحث خدا، مسائل دیگری را مطرح می‌کنند، نمی‌توانند برگرفته از «الزام اجتماعی» باشند.

۷. چنین نیست که همه متدینان برای حفظ وحدت جامعه به دین‌گرایی یافته باشند، بلکه نیازهای دیگری در گرایش بشر به دین مؤثر است؛ حتی در بسیاری از مواقع، متدینان برای حفظ دین، برخلاف وحدت جامعه، حرکت می‌کنند و با پافشاری بر دین، باعث از هم پاشیدگی صفوف جامعه نیز می‌شوند و این در حالی است که



«الزام اجتماعی» باید افراد را با جامعه هم‌ساز و هم‌رنگ کند؛ بنابراین، این نوع دین‌داری که برخلاف جهت جامعه است، با نظریهٔ دورکیم قابل توجیه نیست.

۸. این مطلب باورکردنی نیست که دستگاه‌های فکری مانند دین که در تاریخ، چنین مقام مهمی یافته و مردم در تمام دوران‌ها، نیروی لازم را برای حیات از سرچشمهٔ آنها برگرفته‌اند، تنها تار و پودی از اوهام، باشد. امروزه همگان بر این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق، حتی خود اندیشهٔ علمی، همه در دین پدید آمده و تا مدت‌های طولانی با آن آمیخته بوده و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند (گیدنز، ۱۳۶۷، ص ۳۷۷ - ۳۷۸).

۹. مهم‌ترین خطای دورکیم، این است که دین‌شناسی را با توت‌مپرستی، آن هم در مناطق استرالیا، خلط کرده و احکام جامعه‌شناختی آن مناطق را به تمام جوامع سرایت داده است. این دیدگاه، زائیدهٔ نوعی روش‌شناسی نادرست است که در علم منطق به تمثیل شهرت داشته و هیچ اعتبار منطقی ندارد.

«آیا ویژگی‌های یک دین خاص را می‌توان به همه ادیان تعمیم داد؟ مسئله این است که نمی‌توان مطمئن بود که جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد، برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم انجامش نداد. اگر این کار را انجام می‌داد؛ بعید نبود که رابطهٔ نزدیک میان دین و گروه‌های اجتماعی را که در میان قبایل بومی استرالیایی یافته بود، در جاهای دیگر نیز پیدا کند» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰).

خطای دیگر وی این است که جامعه و خدا را - به صرف اینکه در پاره‌ای از وجوه اشتراک دارند - یکی دانسته یا خدا را نماد جامعه می‌داند؛ زیرا این نتیجه، براساس این پیش‌فرض است که اگر دو چیز در پاره‌ای از وجوه اشتراک داشتند، حتماً یک چیزند و یا یکی نماد دیگری است، پر واضح است که این پیش‌فرض باطل می‌باشد.

۱۰. اشکال دیگر این است که دورکیم، به غیرواقعی بودن عنصر ماورایی و فوق طبیعی اعتراف می‌کند و انتظاراتی دربارهٔ دین خرافی و وهمی قائل است؛ ولی این نظریه، توان پاسخ به این پرسش را ندارد که با حذف عنصر فوق طبیعی و ماورایی از

دین، آیا می‌توان واقعیتی برای دین تصور کرد؟ آیا با نفی واقعیت دین می‌توان منافع جامعه‌شناختی دین را پذیرفت؟ و اصولاً این فریب حیرت‌انگیز چگونه توانسته است در سراسر تاریخ ادامه یابد؟ به هر حال، شناخت دورکیم از دین، مستلزم نفی هرگونه انتظار از دین است و وی فقط انتظارات خود از جامعه را به نام دین نسبت داده است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۴۳ - ۳۴۸).

اشکال مبنایی دیگری که به دورکیم وارد است، این است که وی معتقد بود که مردم درحقیقت جامعه را می‌پرستند و آن را تقدیس می‌نمایند؛ حال آنکه اولاً سؤال این است وی تقدس جامعه را از چه راهی به‌دست آورده است؟ زیرا او ملاکی برای تقدس جامعه ارائه نمی‌دهد، دوماً جامعه امری اعتباری و غیرحقیقی است و چیزی جدای از افراد تشکیل‌دهنده آن نیست؛ پس چگونه می‌توان برای چنین امر اعتباری، تقدس قائل شد؟ آیا تقدس جامعه همچون خود جامعه امری اعتباری نیست؟ (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳).



نتیجه

۱. همه دیدگاه‌های یادشده، رویکردشان نسبت به دین و منشأ آن مادی‌گرایانه بوده؛ از این رو جزء دیدگاه‌های الحادی به حساب می‌آید.
۲. مهم‌ترین نقد بر این دیدگاه‌ها، نقد روش‌شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های محکم عقلی، نقلی و یا تجربی، نظریه خویش را ارائه نماید، حال آنکه در این دیدگاه‌ها از هیچ کدام از این روش‌ها استفاده نشده است و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی، اموری به عنوان عامل گرایش به دین معرفی شده است.
۳. دلایل و شواهد تاریخی ارائه شده سند قطعی نداشته و دارای پیش‌فرض‌هایی است که قابل خدشه هستند.
۴. دیدگاه‌های یادشده با استفاده از روش استقراء ناقص، درصدد ارائه حکم کلی بر آمده‌اند؛ درحالی که چنین استدلالی براساس علم منطق صحیح نمی‌باشد.
۵. بنابر برخی از نظریه‌ها، بایستی با از بین رفتن منشأ گرایش به دین همچون امتیازات طبقاتی و جهل، مذهب و گرایش به آن از بین برود؛ درحالی که تجربه با این نظریات مخالفت می‌کند.
۶. غالب دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین، از سوی اندیشمندان غربی نیز مورد خدشه واقع شده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲. تنهایی، حسین، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، مشهد: مرنديز، ۱۳۷۴.
۳. توسلی، غلامحسین، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت، ۱۳۶۹.
۴. حسینی، سیداکبر و امیر خواص، *منشأ دین: بررسی و نقد دیدگاه‌ها*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، *کلام نوین اسلامی*، قم: تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۰.
۶. زیتلین، ایرونیگ، *آینده بنیانگذار جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: قومس، ۱۳۷۳.
۷. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۹ق.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا، *درآمدی بر منشأ دین*، قم: معارف، ۱۳۷۹.
۹. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه از بتنام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی، ۱۳۷۶.
۱۱. گیدنز، آنتونی، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۲. لوقا، *انجیل*، انجمن پخش کتاب مقدس، [بی‌تا].
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۱۴. وال، ژان، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۵. همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
۱۶. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: نشر بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۳.



نگاهی انتقادی به وجوب پرداخت مکرر خمس اموال

سیدمصطفی سجادی*

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی دلائل فقهی عدم وجوب پرداخت مکرر خمس اموال و دارایی‌ها می‌پردازد و این نتیجه به دست می‌آید که از منظر فقه، پرداخت دوباره خمس مالی که یکبار خمس آن پرداخت شده، واجب نیست و خمس به این مال، تعلق نمی‌گیرد. برای این گزاره فقهی چندین دلیل وجود دارد؛ از جمله اینکه این فتوا طبق برخی روایات صحیح بوده و سیره متشرعه نیز آن را تأیید می‌کند و نیز از مسلمات ادوار فقه می‌باشد و در کتاب‌های فقهی از شهرت زیادی برخوردار است. در مقابل این نظر مشهور فقهی، برخی بر این باورند که اسلام برای مقابله با ثروت‌اندوزی و نیز ایجاد برکت در اموال به وسیله گردش مالی با پرداخت خمس، قائل به لزوم پرداخت مکرر خمس اموالی است که حتی در گذشته خمس آن پرداخت شده است و بیان می‌کنند که تحریف بزرگی از سوی فقها ایجاد شده که منجر به عدم پرداخت خمس مکرر چنین اموالی از سوی مردم شده است؛ این رأی، به صورت علمی و مستدل مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در نهایت، دیدگاه مشهور فقها مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

کلید واژگان: خمس اموال، ثروت‌اندوزی، پرداخت مکرر خمس، تخمیس مخمس، سال خمسی، کنز.

*. دکتری فقه و اصول حوزه علمیه قم، sms_554@yahoo.com

مقدمه

«فقه» در لغت به معنای فهم و نیز فهم عالمانه است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲) این اصطلاح در ابتدا برای همه علوم دینی استفاده می‌شد، اما به تدریج به علم به احکام شرعی اختصاص یافت و در کتاب‌های فقهی به چنین تعریفی شهرت یافت: «علم به احکام شرعی فرعی با استناد به دلائل تفصیلی آن (قرآن، سنت، اجماع، عقل)»^[۱] (احسائی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴).

«فقیه» نیز به کسی گفته می‌شود که از توانایی کافی و پایدار برای به دست آوردن احکام شرعی از منابع اصلی برخوردار است.

«خمس» از منظر لغت به یک پنجم هر چیز گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۷۰) و در اصطلاح فقهی، حقی مالی است که برای خدا و رسولش و ائمه علیهم‌السلام و بنی‌هاشم در مال خاصی (براساس دستور مستقیم شارع مقدس و نه به واسطه وقف و نذر و...) ثابت می‌گردد^[۲] (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲).

در هر دانشی از جمله علم فقه، علوم تخصصی وجود دارد که حتی همه افرادی که با آن دانش آشنایی و سروکار دارند، دسترسی کاملی بدان نداشته و قادر به اظهارنظر دقیق و محکمی درباره آن نیستند؛ در این میان علم فقه، ویژگی دیگری نیز دارد که مسئله را مشکل‌تر می‌کند و آن تلاش فقه برای کشف حکم الهی و انتساب دیدگاه‌های فقیه به خداوند است که این موضوع باعث احتیاط بیشتر فقیه در اظهارنظر و دقت عمل بیشتر وی در مقام بیان فتوا می‌شود؛ بنابراین علم فقه، دانشی است که شناخت کامل‌تر زوایای آن باید با تلاش مضاعفی و بیش از علوم دیگر همراه باشد که عموم مردم و حتی خواص آشنا به این علم از انجام آن عاجزند.

برخی بزرگان برای بیان سختی و دشواری اجتهاد فقهی بر این باورند که اجتهاد در یک مسئله فقهی مانند این است که نخ و سوزنی به نابینایی دهند تا سوزن را نخ کند؛ یعنی اظهارنظر اجتهادی حتی در یک مسئله کوچک فقهی، سخت و گاه طاقت فرساست؛ چه رسد به اجتهاد در حد مرجعیت که مجتهد باید نسبت به بسیاری از مسائل فقهی، بالفعل اظهارنظر کند و فتوا دهد تا دیگران بتوانند از او تقلید کنند؛



علاوه بر این، دشواری اجتهاد در باب خمس از برخی جهات بیشتر است؛ چراکه اگر کسی بدون توانایی لازم در اجتهاد باب خمس و بدون علم، اظهار نظر علمی و فتوا دهد؛ چه بسا ضامن افرادی شود که بر اثر این فتوای نابه جا، مال خود را به عنوان خمس پرداخته اند؛ در حالی که پرداخت آن بر آنها واجب نبوده است و یا مالی را که سهم امام یا سهم سادات بوده به مصرف رسانده اند.

به هر حال برای اجتهاد، به علوم متعددی نیاز است که فقیه نه تنها باید از دانش عمومی و لازم در این علوم برخوردار باشد تا بتواند در عرصه اجتهاد گام نهد؛ بلکه باید در هر علمی که با اجتهاد مرتبط است، آشنا بوده و صاحب نظر باشد تا بتواند بدون هیچ گونه تردیدی و با اطمینان قلبی از دانشی که آموخته در استنباط احکام شرعی استفاده نماید؛ از جمله این دانش ها، آشنایی با ادبیات عرب (صرف و نحو و معانی بیان)، زبان عرفی زمان معصوم علیه السلام، منطق، اصول فقه، رجال (شناخت راویان حدیث)، فهم حدیث (درایه)، تفسیر و علوم قرآن است.

در این مقاله، مسئله پرداخت مکرر خمس اموال طرح شده و از نظر فقهی کاملاً بررسی می شود. برخی در همین راستا دیدگاه دیگری را مطرح می کنند و بر این باورند که اسلام برای مقابله با ثروت اندوزی و نیز ایجاد برکت در اموال به وسیله گردش مالی با پرداخت خمس، قائل به لزوم پرداخت مکرر خمس اموالی است که حتی در گذشته خمس آن پرداخت شده است و بیان می کنند که تحریف بزرگی از سوی فقها ایجاد شده که منجر به عدم پرداخت خمس مکرر چنین اموالی از سوی مردم شده است؛ این رأی، به صورت علمی و مستدل مورد نقد و بررسی قرار می گیرد و پذیرفته نمی شود.

عدم وجوب پرداخت مکرر خمس

فقها در باب خمس همانند دیگر ابواب فقهی، با استفاده از منابع استنباط حکم همچون قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و... کوشیده اند تا احکام شرعی خمس را به دست آورده و در قالب یک نظام فقهی منسجم برای اجرای احکام خمس ارائه دهند که این نظام، در رساله های عملیه بیان شده است.

از جمله این احکام، حکم عدم محاسبه خمس اموالی است که یکبار خمس آن





پرداخت شده است که با عبارت مشهور «المخمس لا یخمس» از آن یاد می‌شود و آن بدین معناست که اگر خمس مالی از عین همان مال یا از مال دیگری که خمسش داده شده یا به آن تعلق نگرفته، پرداخت شود، با رسیدن سال خمسی جدید، پرداخت دوباره خمس آن ثابت و واجب نیست.^[۳] (سیستانی، ۱۴۲۶ق).

همان‌طور که فقیه برای بیان حرمت چیزی یا عملی نیازمند دلیل است و باید دلیلی برای نهی شارع مقدس از انجام آن کار بیاورد، برای فتوا به وجوب نیز باید دلیل محکمی داشته باشد تا بتواند حکم الزامی را به عنوان حکم شرع به خداوند نسبت دهد و در قالب فتوا بیان نماید. براساس ادله شرعی از جمله آیات و روایات متعددی که اصل براءت از تکلیف را ثابت می‌کند؛ (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۳۱) اگر در جایی دلیل برای حکمی (چه حرام، چه واجب) نباشد، اصل براءت از تکلیف جاری می‌شود و مجتهد نمی‌تواند حکمی صادر کند و یا در مقام عمل به آن استناد نماید؛ بنابراین تا دلیل برای حکمی وجود نداشته باشد، فقیه نمی‌تواند حتی حکم به ترجیح شرعی و استحباب آن بدهد چه رسد به حکم به وجوب که قطعاً از حساسیت بیشتری برخوردار است.

دلائل اثبات حکم

فقها به چند دلیل قائل به محاسبه دوباره خمس مالی که خمس آن در گذشته پرداخت شده، نشده‌اند:

۱. با وجود اینکه بسیاری از احکام خمس، فروعات و جزئیات آن در روایات آمده است، اما در هیچ آیه و روایتی برای محاسبه دوباره مال مخمس، دستور و حتی توصیه‌ای نشده است و اهل بیت (علیهم‌السلام) سخنی را که بتوان از آن وجوب یا استحباب این کار را فهمید، بیان نکرده‌اند.

۲. در میان متشرعه از زمان اهل بیت (علیهم‌السلام) تاکنون که بعد از تشریع احکام خمس به آن عمل می‌کرده‌اند، سابقه‌ای برای این کار وجود ندارد و این نشان می‌دهد که اگر محاسبه دوباره خمس مال مخمس لازم بود، حتماً مسلمانان دوران گذشته خصوصاً در دوران حضور اهل بیت (علیهم‌السلام) به آن عمل می‌کردند و نشانه‌هایی از عمل آنان به ما نیز

می‌رسید؛ حال آنکه چنین چیزی گزارش نشده است؛ بنابراین این کار اساساً واجب نبوده است.

۳. در روایات زیادی آمده است که خمس به منفعت تعلق می‌گیرد؛ به‌عنوان نمونه در حدیث صحیح آمده است که سماعه می‌گوید از امام کاظم علیه السلام دربارهٔ خمس پرسیدم؛ حضرت فرمودند که خمس به هر منفعتی که به‌دست مردم برسد، تعلق می‌گیرد چه کوچک و چه بزرگ! ^[۴] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۵).

از سوی دیگر، در روایات صحیح دیگری نیز سررسید محاسبهٔ خمس به‌صورت سالیانه بیان شده و فقها بدان فتوا داده‌اند ^[۵] (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۱).

با توجه به این دو دسته از روایات اگر مالی یکبار منفعت محسوب شده و یک پنجم آن سر سال به‌عنوان خمس پرداخت شود بار دیگر به چهار پنجم باقیمانده آن در سال جدید، منفعت گفته نمی‌شود تا روایات یادشده شامل آن شود و پرداخت خمس آن واجب گردد؛ چراکه عرف تنها به مال جدید به‌دست آمده، منفعت می‌گوید نه مالی که قبلاً آن را منفعت خوانده و محاسبهٔ خمس آن نیز شده است؛ پس محاسبهٔ دوبارهٔ خمس مالی که یکبار خمس آن پرداخت شده، واجب نخواهد بود. ^[۶]

اگر فقیهی در این مسئله تردید نماید؛ یعنی شک کند که آیا در سال جدید به همان مال سال گذشته، منفعت گفته می‌شود یا نه، اصل برائت از تکلیف جاری می‌شود و لزوم تکلیفی پرداخت خمس، ثابت نخواهد شد.

۴. عدم تعلق خمس به مال مخمس از مسلمات فقهی باب خمس بوده و هیچ فقیهی با آن مخالفت نکرده و قائل به محاسبهٔ سالیانه مال مخمس در صورت بقای آن نشده است.

به‌عنوان نمونه، مرحوم شهیدثانی در کتاب مسالک (شهیدثانی، ج ۱، ص ۴۶۵) و نیز مرحوم صاحب‌جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۵۷)، به لزوم پرداخت خمس اصل مالی که از سال گذشته و پس از پرداخت خمس آن باقی مانده، اشاره‌ای نکرده‌اند و تنها به استناد نظرات فقهی دیگر، به بیان خمس مقدار زیادشده از مال باقیمانده بسنده کرده‌اند.



علاوه بر این، تأیید فقها و حاشیه نزدن بر چنین مسئله‌ای که در کتاب‌های فقهی همچون عروة الوثقی که محل نقد و نظر علما و فقهاست، نشان از این اتفاق نظر و اجماع فقها دارد.^[۷]

بنابراین از نظر فقهی، مستندی برای چنین حکمی وجود ندارد تا فقها بتوانند براساس آن، محاسبه دوباره خمس مال مخمس را لازم بدانند و بدان فتوا دهند؛ در نتیجه، آنان محاسبه یکباره خمس را در هر سال خمسی همان‌طور که در روایات آمده است، کافی دانسته و تنها به پرداخت یکباره آن فتوا داده‌اند.

دلایل مخالفان و رد آن

برخی برای اثبات حکم لزوم محاسبه دوباره مال مخمس به دلایل زیر متوسل شده‌اند: الف) اینکه فقها برای اموال فقط یکبار اعطای خمس را واجب می‌دانند از دلیل معتبر برخوردار نمی‌باشند.

ب) یکی از اهداف بارز و آشکار خمس در دین اسلام جلوگیری از ثروت‌اندوزی است؛ حال آنکه در حکم فعلی خمس، هر کس می‌تواند چهار پنجم از مالش را تا هر زمانی که بخواهد برای خود ذخیره کند.

نقد و بررسی

این دلایل نمی‌تواند حکم لزوم تعلق دوباره خمس به مال مخمس را ثابت کند؛ چراکه: ۱. دلایل بیان شده از نظر فقهی اعتباری ندارد و نمی‌تواند منبع و منشأ حکم شرعی که قرار است به عنوان حکم خداوند به مردم اعلام شود، گردد. استفاده از مفاهیم مورد قبول جامعه مانند قبح ثروت‌اندوزی، از نظر دینی کاربرد مستقیمی در اثبات حکم شرعی و بیان دیدگاه خداوند متعال ندارد.

۲. تعیین سال خمسی و پرداخت هر ساله خمس درآمد اضافی به جای پرداخت یکجای چند ساله آن، دارای فوائد و اهدافی است؛ از جمله همان فایده‌ای که مدنظر مخالفان بوده؛ یعنی جلوگیری از ثروت‌اندوزی و ایجاد سریع‌تر گردش مالی مفید در جامعه و رساندن به موقع اموال به محل مصرفی که شارع مقدس تعیین کرده است. همچنین تأمین مالی موارد مصرف خمس بهتر صورت می‌گیرد، چون در مقام عمل،

درآمدی که به عنوان خمس به صورت سالیانه دریافت می شود درآمدی فعلی، مطمئن و بیشتر از درآمد چند ساله است.

البته باید توجه داشت که بنابر نظر بسیاری از فقها اگر کسی بعد از گذشت سرسال خمسی، خمس مال خود را پرداخت نکند، نمی تواند در آن تصرف کند.^۳ نخست آنکه در کجا آمده است که هدف بارز خمس مبارزه با ثروت اندوزی است تا بتوان از آن، حکم لزوم تخمیس مال مخمس را نتیجه گرفت؛ بلکه یکی از اهداف مهم خمس علاوه بر تأمین فقرا و توزیع ثروت، تعیین درآمدی برای حاکم اسلامی برای تأمین هزینه های زیاد حکومت دینی است.

امام خمینی رحمته الله در این باره می فرماید:

«مالیات هایی که اسلام مقرر داشته است و طرح بودجه ای که ریخته، نشان می دهد که تنها برای سد رمق فقرا و سادات فقیر نیست، بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ است؛ مثلاً خمس یکی از درآمدهای هنگفتی است که به بیت المال می ریزد و یکی از اقلام بودجه دولت اسلامی را تشکیل می دهد. طبق مذهب شیعه، از تمام منابع کشاورزی، تجارت، منابع زیرزمینی و روزمینی و به طور کلی از کلیه منافع و عواید، به طرز عادلانه ای (خمس) گرفته می شود... درآمدی با این عظمت، برای اداره کشور اسلامی و رفع همه احتیاجات مالی آن جعل شده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۲).

البته ناگفته نماند که حکومتی بودن قسمتی از مصارف خمس بدین معنا نیست که دست حاکم اسلامی برای هر نوع تغییری در دریافت خمس برای چنین مصارفی باز باشد و بتواند بر فرض مثال به لزوم پرداخت خمس باقیمانده مال مخمس نیز فتوا دهد؛ حتی در مواردی هم که می بینیم تغییر رویه ای در خمس در زمان اهل بیت علیهم السلام خصوصاً از زمان امام صادق و امام باقر علیهم السلام ایجاد شده است را نمی توان ضرورتاً به معنای جعل حکومتی مبالغی از خمس فرض کرد (که به عنوان خمس ارباح مکاسب تا آن زمان دریافت نمی شده است) تا جواز تصرفات و تغییرات حاکم اسلامی^[۸] در شیوه دریافت خمس را بتوان از آن نتیجه گرفت، بلکه ممکن است این جعل در زمان پیامبر





گرامی اسلام صلی الله علیه و آله صورت گرفته و به علت وجود نداشتن مقتضی، عمل به آن به زمان اهل بیت علیهم السلام واگذار شده باشد.^[۹]

دوم آنکه خمس نه تنها به پس انداز، بلکه به درآمد اضافی سالیانه فرد، تعلق می گیرد؛ یعنی هرکسی مُجاز است در حد شأن خود از درآمد مصرف نماید و اگر چیزی از آن اضافه آمد خمس آن را بپردازد و فرق نمی کند که شخص درآمد اضافی را در حساب بانکی اش پس انداز کند، یا به عنوان کنز ذخیره کند و یا در چرخه اقتصادی تولید قرار دهد و افزایش سرمایه نماید؛ بنابراین فرض پایه این مدعا؛ یعنی «عدم پرداخت خمس مال مخمس مساوی است با ثروت اندوزی» صحیح نیست.

بنابراین اگر مقصود از ثروت اندوزی، کنار گذاشتن پول از چرخه اقتصادی است که در حال حاضر این مقوله به ندرت اتفاق می افتد؛ زیرا مردم پول خود را به ناچار در سیستم بانکی نگهداری می کنند که از راه های مختلف می تواند در گردش بیفتد و تولید ثروت نماید.^[۱۰]

اگر مقصود، افزایش ثروت افرادی است که هزینه کمتری در زندگی دارند این امر الزاماً به رکود اقتصادی نمی انجامد؛ زیرا ممکن است ثروتمندی مستقیماً وارد عرصه تولید شود و با به کارگیری نیروی کار و سرمایه، هر روز به تولید بیافزاید و از سوی دیگر سرمایه خویش را افزون نماید؛ این نوع ثروت اندوزی علاوه بر رونق تولید، نیروی کار بیشتری را به کار می گیرد و با افزایش تولید، قیمت ها هم کاهش می یابد. البته فرض سوّمی هم وجود دارد و آن این است که منظور از ثروت اندوزی، خرید سکه، طلا، دلار و امثال آن باشد که باید بررسی شود که آیا این موارد از لحاظ شرعی اشکال دارد یا خیر؟ آیا کنز بر این موارد صدق می کند؟ در صورت صدق عنوان کنز، آیا ذخیره سازی سکه، طلا، دلار و... حرام است؟

در پاسخ باید گفت که خداوند درباره کنز می فرماید:

﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.^[۱۱]

(توبه: ۳۴).

این آیه، کنز [ذخیره و پنهان] کردن طلا و نقره و خودداری از انفاق آن در راه خداوند را به شدت نهی کرده و ارتکاب این عمل را موجب عذاب شدید اخروی دانسته



است. ظاهر آیه، حرمت کنز کردن هر مقدار طلا و نقره، حتی اندک و لزوم انفاق (همه) آن در راه خداست. برخی با استناد به آیات کنز گفته‌اند این آیات بیانگر یک قاعدهٔ اساسی برای اصلاح انگیزه‌های حاکم بر رفتارهای اقتصادی افراد در زمینهٔ کسب مال و ثروت و جریان صحیح گردش پول (مال) و چگونگی تخصیص درآمد است. براساس این حکم، رویکرد تکاثری به انباشت ثروت که مستلزم اسراف، اتراف و بی‌توجهی به مصالح اجتماعی و نیاز تهیدستان باشد، محکوم است. اسلام، درصدد قرار گرفتن ثروت و درآمد در جریان فعالیت‌های اقتصادی و در راه‌های مورد رضایت خداوند اعم از تأمین هزینه‌های شخصی و تأمین مصالح اجتماعی (در زمان حال) و سرمایه‌گذاری برای تأمین مصالح فردی و اجتماعی (برای آینده) است. برخی از اقتصاددانان مسلمان، بر حرمت کنز کردن پول، به نظرات فقها و برخی آیات قرآنی استدلال نموده‌اند.

به نظر می‌رسد، کنز در اقتصاد و فقه دارای دو مفهوم متفاوت است و در این زمینه خلط واقع شده است. در فرهنگ‌های اصطلاحی علوم اقتصادی، واژه «کنز» در مفاهیمی چون ذخیره کردن وجه نقد و عدم سرمایه‌گذاری آن در امور تولیدی و تجاری، جمع کردن بیش از اندازهٔ مورد احتیاج اموال یا پول و حفظ آن در حالت رکود و پس‌اندازی که به سرمایه‌گذاری تبدیل نگردد، استفاده شده است؛ براین اساس، کنز کردن به‌مانند نشت درآمد ملی محسوب می‌شود؛ زیرا پول را از گردش خارج می‌کند و از میزان درآمد می‌کاهد. هراندازه سهم بیشتری از درآمد به شکل پول، کنز شود، به همان میزان نیز از گردش پول کاسته می‌شود. پولی که به انگیزه تأمین مالی معاملات مربوط به کالاها و خدمات تولیدشده در دوره جاری نگهداری شود، کنز نیست. ولی اگر به انگیزهٔ بورس‌بازی نگهداری شود، کنز است.

آنچه در اسلام به‌عنوان کنز تحریم شده، درحقیقت جمع‌آوری ثروت اضافه بر نیاز و بدون پرداخت حقوق الهی متعلق به آن است والا صرف خارج کردن پول از گردش، حرام نیست و نیز نگهداری پول به انگیزه بورس‌بازی (با فرض جواز بورس‌بازی در چارچوب قوانین شرع) حرام نیست. این مطلب مورد اتفاق مفسران و اصحاب حدیث است.



اگرچه اسلام بر طلا و نقره زکات واجب کرده است، ولی فلسفه تشریع زکات، جلوگیری از خروج پول از گردش معاملات نیست، بلکه فلسفه آن جلوگیری از انباشت ثروت است. زکات در حقیقت بخشی از درآمد اغنیا را به فقرا منتقل می‌کند و یکی از سیاست‌های توزیع ثروت است^[۱۲] (میرمعزی، ۱۳۸۲).

به هر حال، از ادله بیان شده مخالفان نمی‌توان از نظر فقهی حکم لزوم تخمیس مال مخمس را اثبات کرد؛ بنابراین همان دیدگاه مشهور فقها در این مسئله مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

چند نکته پایانی

۱. «برکت» در لغت به معنای نما و زیاده (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹۵) و نیز به معنای سعادت (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۱۵) آمده است. برکت آن است که چیزی بیش از حد معمول منشأ فایده باشد، مال با برکت، عمر با برکت، زندگی با برکت، فرزندان با برکت و... از این رو از نظر لغت، واژه برکت، تنها به گردش مالی محدود نمی‌شود؛ بلکه این واژه در موارد مختلفی کاربرد دارد.

۲. در خصوص مسائل فقهی باید بدانیم که فقهای بزرگ پس از دقت نظر ویژه و صرف زمان و بحث‌های متعدد اگر در مسئله‌ای به نتیجه رسیدند، دیدگاه خود را اعلام می‌دارند و در مرحله اجتهاد و استنباط حکم نباید پیش‌داوری‌های خود را مطرح نموده و حکمی را بر آیات و روایات تحمیل کنند و طبق سلیقه خود عمل نمایند؛ بلکه موظف به اعلام نتیجه‌ای هستند که از آیات و روایات آن هم با رعایت اصول پذیرفته شده به دست می‌آید.

۳. خداوند در آیه ۴۱ از سوره انفال می‌فرماید: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (انفال: ۴۱).

آنچه از درآمد که به دست آوردید یک پنجم آن برای خدا و رسول و... است؛ روایات اهل بیت علیهم‌السلام تنها فرصت یکساله‌ای را تعیین نموده که لازم نیست فوراً خمس درآمد پرداخت شود؛ بلکه بعد از گذشت سال و صرف هزینه‌های ضروری و مورد نیاز،

اگر چیزی باقی ماند، خمس به آن تعلق می‌گیرد و در آیه و روایات نه صحبت از پس‌انداز اضافی است و نه کنز نمودن آن، بلکه اگر در تولید هم مورد استفاده قرار گیرد باز هم همان یک پنجم باید پرداخت شود. البته لازم به ذکر است که این نکته در زکات مورد توجه قرار گرفته که اگر طلا و نقره کسی به حد نصاب رسید باید زکات آن پرداخت شود و اگر همین طلا تا سال بعد نزد مالک باقی ماند و از حد نصاب بالاتر بود باز هم باید زکات را پرداخت کند، اما در سایر موارد چنین حکمی در زکات نیست؛ بنابراین اگر کسی زکات گندم و جو و خرما را بپردازد و یکسال نگهداری کند زکات مجدد ندارد، پس نمی‌توان بدون یاری طلبیدن از حضرات معصومین علیهم‌السلام طبق سلیقه شخصی به تبیین حکمت و علت احکام دست بزنیم.

امام صادق علیه‌السلام از کسی که با قیاس فتوا می‌داد سؤال کردند: پلیدی بول (ادرار) بیشتر است یا پلیدی منی؟ عرض کرد: پلیدی بول. [به جهت اینکه منی با یک بار آب ریختن پاک می‌شود، اما در بول دوبار تطهیر نیاز است]، امام به او فرمودند: طبق قیاسی که کردی باید بول، غسل داشته باشد نه منی؛ درحالی که خداوند غسل را برای منی واجب کرده است نه برای بول! ^[۱۳] (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۴۸).





پی‌نوشت‌ها

[۱] «لُعِلَّ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ» و تعریف‌های مشابه

دیگر که در کتاب‌های بسیاری از فقهای قدیم و جدید آمده است.

[۲] «هو حق مالی یثبت لله و لرسوله و الائمة الهادين من اهل بيته و بنی هاشم

فی مال مخصوص بالاصالة».

[۳] «السؤال: ما معنى ان الخمس لا يخمس؟؛ الجواب: معناه ان المال الذى

اخرج خمسة من عينه او من مال آخر مخمس او غير خاضع للتخمس اذا بقى

حولاً آخر لم يثبت فيه الخمس مرة اخرى».

[۴] «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ الْخُمْسِ فَقَالَ فِي كُلِّ مَا أَفَادَ

النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ».

[۵] «فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ».

[۶] برخی می‌گویند که اصولاً صدق عرفی فایده و منفعت بعد از گذشت سال

محقق می‌شود؛ چراکه عموم بازاریان و کاسبان حتی کسانی که خمس نمی‌پردازند،

حساب سالیانه دارند تا سود و زیان کسب و کارشان مشخص گردد؛ بنابراین حتی بدون

وجود روایات دسته دوم هم این حکم قابل اثبات است.

[۷] توضیح اینکه فقها برای اظهار نظر در مسائل شرعی، گاهی متن مستقلى به

نگارش در می‌آوردند و گاهی هم بر متن دیگران، حاشیه می‌زنند، نظر خود را

می‌نویسند و به اصطلاح حاشیه‌نویسی می‌کنند. در حالت دوم تنها زمانی فقیه اقدام به

حاشیه‌نویسی می‌کند که دیدگاه مخالفی با نظر نویسنده اصلی متن داشته باشد.

[۸] صرف نظر از تفاوتی که بعضاً در فقه بین قلمرو ولایت اهل بیت علیهم السلام و حکام

شرع و فقها بیان شده است.

[۹] البته منافاتی با تحلیل برخی از اقسام خمس توسط اهل بیت علیهم السلام به جهت عدم

توانایی شیعیان نداشته و این امر نیز در راستای مطلب بیان شده، می‌باشد و نیز در

زکات اقلام جدید توسط اهل بیت علیهم السلام نیز می‌توان همین دیدگاه را مدنظر داشت.

[۱۰] صرف نظر از اشکالاتی که به سیستم بانکی به لحاظ بالا بودن نرخ بهره و توزیع ناصحیح اعتبارات داریم.

[۱۱] «کسانی که زر و سیم را گنجینه [ذخیره و پنهان] می کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی کنند، ایشان را از عذابی دردناک خبر ده».

[۱۲] در این بخش از نوشتار، از مقاله «مفهوم کنز از دیدگاه علم اقتصاد و اندیشمندان اسلامی» اثر سیدحسین میرمعزی استفاده شده است.

[۱۳] «قَالَ لَهُ الْبُؤْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ فَقَالَ الْبُؤْلُ أَقْدَرُ فَقَالَ يَجِبُ عَلَى قِيَاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبُؤْلِ دُونَ الْمَنِيِّ وَقَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبُؤْلِ».



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، *الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، ۱۴۱۰ ق.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۴. حسینی زبیدی واسطی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۵. سیستانی، سید علی، سایت معظم له به آدرس: www.sistani.org/arabic/qa/0462/page/7. ۱۳۹۵/۰۵/۰۵ تاریخ دسترسی: ۱۳۹۵/۰۵/۰۵
۶. شیخ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۷. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ ق.
۸. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۹. غروی نائینی، میرزا محمد حسین، *فوائد الأصول*، چاپ هشتم، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۲.
۱۰. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الفقاهة - کتاب الخمس والأنفال*، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۶ ق.



۱۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ولایت‌فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳.

۱۳. میرمعزی، سیدحسین، مفهوم کنز از دیدگاه علم اقتصاد و اندیشمندان اسلامی، فصلنامه نامه مفید، شماره ۳۵، ۱۳۸۲.

۱۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۶۲.



اثبات علوم دنیایی پیامبر ﷺ با تکیه بر نقد حدیث تأبیر نخل

(گرده افشانی درختان خرما)

احمد مرادخانی *

حسن رضا رضایی **

چکیده

نوشتاری که پیش رو دارید، نویسنده، شبهه ابن خلدون را - که به استناد حدیث جعلی «تأبیر نخل»، علوم طبیعی و دنیایی پیامبر ﷺ را فراتر از عرف زمانه ندانسته - بررسی کرده و با دقت در منابع، سند، متن و دلالت حدیث مذکور، آن را جعلی یافته است. در ادامه، حجیت گفتار پیامبر و امامان در زمینه علوم طبیعی را با استناد به آیات و روایات اثبات کرده و با آوردن مصادیقی از کلام آنها نشان داده است که علوم ائمه فراتر از زمان خود بوده است. نویسنده اشکالات مطرح شده را ناشی از عدم فهم احادیث یا وجود ضعف در سند آنها دانسته و با اشاره به حدیث تأبیر نخل، آن را مخالف قرآن و احادیث صحیح برشمرده است.

کلید واژگان: علوم طبیعی، حدیث علمی، علوم دنیایی پیامبر اسلام ﷺ، گرده افشانی تأبیر نخل.

*. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی قم، Ah-moradkhani@yahoo.com

**. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، Hasanrezaee@gamil.com

تبیین مسئله

شبهه عدم آگاهی پیامبر از علوم دنیایی سابقه دیرینه دارد. اهل تسنن احتمال اشتباه نبی در غیر موارد تبلیغ وحی را پذیرفته‌اند؛ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۷) ابن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ق) در مقدمه کتابش با استناد به حدیث تأبیر نخل (مسلم، ۱۹۹۴م، ح ۴۳۵۷) می‌نویسد: «انبیاء مبعوث به شریعت و آخرت مردم هستند و در زمینه دنیا و علوم غیر دینی، همسطح عرف مردم می‌باشند.» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۹۴۳) کسانی که بعد از ابن خلدون به مسئله آگاهی پیامبر از علوم زمانه اشاره نموده‌اند، از نظریه او تأثیر پذیرفته‌اند. عمر فروخ و دکتر سروش برای اثبات ادعای محدود بودن علم پیامبر به حدیث تأبیر نخل و نظریه ابن خلدون استناد کرده‌اند (رک: عمر فروخ، ۱۳۹۰ق، ص ۸۳ و سروش، ۱۳۸۷) شاید ادعای آنها در گذشته قابل اعتنا بود، ولی در عصر حاضر باتوجه به رشد علمی و تطبیق نظریات پیامبر با علوم و اکتشافات جدید، جا برای طرح چنین مباحثی باقی نمی‌ماند.

احادیث علمی فراوان و مطابقت آنها با علوم، نشان از آن دارد که پیامبر اسلام و ائمه علیهم‌السلام متأثر از دانش مردم زمان خود نبوده‌اند و می‌توان آنها را در زمره اعجاز یا شگفتی‌های علمی به‌شمار آورد.

مفهوم شناسی

واژه «حدیث» در لغت، صفت مشبیه از ریشه «ح د ث» و به معنای چیزی است که از ابتدا نبوده، بلکه بعداً به وجود آمده است. مجمع البحرین حدیث را مرادف کلام دانسته و وجه تسمیه کلام به این نام را تجدید و حدوث آن خوانده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۴) به سخن و کلام از آن رو حدیث می‌گویند که به تدریج به وجود می‌آید. حدیث در قرآن هم به معنای کلام و سخن به کار رفته است؛ آنجا که می‌فرماید: «فَبَآئِيَ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ»؛ «پس بعد از آن به کدامین سخن ایمان می‌آورند» (مرسلات: ۵۰).

حدیث در اصطلاح چنین آمده است: «کلامٌ یحکی قولَ المعصومِ أو فعله أو تقریره؛ حدیث، سخنی است که گفتار، کردار و تقریر معصوم علیه‌السلام را گزارش می‌کند.»

(فضلی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳) در این تعریف، مراد از معصوم، اعم از رسول خدا ﷺ، حضرت زهرا علیها السلام و امامان دوازده گانه علیهم السلام است؛ اما از منظر اهل سنت، حدیث به گفتار، کردار و تقریر پیامبر ﷺ محدود می شود.

واژه «علم» در لغت به معنای درک حقیقت چیزی، دریافت، شناخت و دانش آمده است؛ (معلوف، ۱۹۹۸م، ص ۵۲۶)، اما در اینجا، منظور از علم، علوم تجربی است؛ یعنی علمی که با امتحان و تجربه (آزمایش و خطا) درستی یا نادرستی نظریه‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت را بررسی می‌کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲).

راه‌های شناخت احادیث صحیح

هر حدیثی نیازمند بررسی سندی و دلالتی است؛ از طرف دیگر، به علت وجود اسرائیلیات و احادیث جعلی، واکاوی روایات، ضرورت مضاعف دارد. هر چند علما در برخی از موضوعات، مانند فقه، اهمیت فراوانی به مستندات می‌دهند، ولی در برخی از موضوعات همچون احادیث اخلاقی، با اغماض از بررسی سند گذر می‌کنند.

احادیث فراوانی در حوزهٔ علوم انسانی و تجربی وجود دارد که همانند احادیث فقهی نیازمند بررسی سندی و دلالتی است تا بتوان به صحت آنها اطمینان پیدا کرد؛ در این راستا ضرورت دارد که راه‌های شناخت احادیث را به صورت مختصر بررسی نماییم:

۱. اطمینان نسبت به یک روایت، مقامی فروتر از یقین و فراتر از جواز عمل و حجّت است. یقین معمولاً نسبت به روایات متواتر حاصل می‌شود. خبری را متواتر گویند که سلسلهٔ راویان حدیث در هر طبقه به حدی برسد که امکان توطئه و همدستی آنها بر دروغ وجود نداشته باشد؛ (رک: سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳-۲۶) همچنین یقین نسبت به روایات واحدی که همراه قرائن قطعی ساز است، رخ می‌دهد. اطمینان ممکن است از جهت سند یا دلالت یا قرائن دیگر یا مجموع آنها به دست آید.

۲. «علم رجال» و «مصطلح الحدیث» ارزیابی سند یک روایت را بر عهده دارند. در علم رجال دربارهٔ احوال یک‌یک رجال سند از لحاظ اسلام، عدالت، بلوغ، ایمان، عقل و دیگر موارد لازم بحث می‌شود و براساس نتایج به دست آمده، حدیث در زمرهٔ



یکی از دسته‌بندی‌های سندی، یعنی «صحیح»، «موثق»، «حسن» یا «ضعیف» قرار می‌گیرد.

براساس تعریف شهید اول (محمدبن مکی) خبر صحیح به روایتی گفته می‌شود که راویان آن امامی و عادل باشند و از امام نقل کنند. خبر موثق به روایتی گفته می‌شود که همه راویان آن یا بعضی از آنها غیر امامی، ولی موثق باشند. خبر حسن به روایتی گفته می‌شود که همه راویان یا برخی از آنها ممدوح باشند، ولی بر عدالت آنها تصریح نشده باشد. خبر ضعیف نیز خبری است که ویژگی‌های انواع دیگر را نداشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸).

در علم «مصطلح الحدیث» درباره کیفیت نقل حدیث از جهت اتصال یا انقطاع زنجیره حدیث و داشتن یا نداشتن سند (ارسال) و مانند آن بحث می‌شود و روایات به گونه مختلفی طبقه‌بندی می‌شوند.

۳. علم «درایة الحدیث» یا «فقه‌الحدیث» نیز به مفهوم روایت می‌پردازند. در احادیث شیعه، واژه «درایه» به معنای فهم حدیث و در مقابل «روایه» به معنای نقل و روایت حدیث به کار رفته است (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۰) در روایات، بر لزوم فهم حدیث، برتری فهم بر نقل و اندک بودن فهم‌کنندگان در مقایسه با نقل‌کنندگان تأکید شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰).

در نظر برخی پژوهشگران، اصطلاح درایة الحدیث به همان معنایی است که امروزه از اصطلاح فقه الحدیث دریافت می‌شود؛ یعنی دانشی که به بررسی متن حدیث می‌پردازد و با ارائه مبانی و سیر منطقی فهم آن، ما را به مقصود اصلی گوینده حدیث نزدیک می‌گرداند.

حدیث‌پژوهان، بعد از ارزیابی حدیث، وجود چهار شرط را برای پذیرش آن لازم می‌دانند:

- مطابقت یا عدم مخالفت با کتاب خدا؛
- موافقت یا عدم مخالفت با سنت قطعی؛
- موافقت یا عدم مخالفت با دلایل عقلی؛
- عدم مخالفت با آنچه امامیه بر آن اجماع و اتفاق کرده‌اند.



این چهار مورد از مهم‌ترین شرایط و شواهد صحت یک روایت است؛ ولی شواهد و قرائن دیگری نیز برای این موضوع وجود دارد؛ همانند اینکه:

- با مسلمات تاریخی مخالف نباشد؛ (مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)
 - با هدف و مقصد شارع مخالف نباشد؛ (همان)
 - برخلاف سیره و رفتار و گفتار عقلا نباشد؛ (همان)
 - مبالغه در موضوع‌های بی‌اهمیت و کوچک، اضطراب در معنا و غلط‌های فاحش ادبی نداشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸ - ۵۹).
- پس از تحقیق درباره اصل صدور حدیث از معصوم و اینکه حدیث به جهت بیان حکم صادر شده، نوبت به بررسی متن و الفاظ حدیث می‌رسد؛ به این معنا که جملات حدیث بر چه مطلبی دلالت دارند و دلالت آن از چه نوع (عموم، اطلاق، ظاهر، نص و...) است.
- بعد از طی این مراحل است که می‌توان براساس یک حدیث، حکمی از احکام الهی یا نظریه‌ای علمی را استنباط کرد. به صرف وجود یک مطلب در لابه‌لای احادیث نمی‌توان نتیجه کلی گرفت.

الهی بودن گفتار پیامبران

پیامبران برای هدایت مردم و از بین بردن جهل و نادانی آنها ارسال شده‌اند و برای این کار، ضرورت داشت که به سلاح علم و آگاهی مجهز باشند؛ از همین رو، خداوند اسماء را به حضرت آدم علیه السلام آموخت: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره: ۳۱) و به حضرت عیسی علیه السلام خطاب کرد که من کتاب، حکمت، تورات و انجیل را به تو آموختم (مائده: ۱۱۰).

علاوه بر موارد فوق، انبیا دارای علوم دیگری هم بودند؛ مانند: علم زره‌سازی (انبیاء: ۸۰)، آگاهی از تأویل خواب (یوسف: ۲۱)، آگاهی از زبان پرندگان (نمل: ۱۶)، علم غیب (جن: ۲۶ و ۲۷) و

در روایتی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَهْبَطَ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَعَرَفَهُ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ، فَكَانَ مِمَّا عَرَفَهُ النُّجُومَ وَالطَّبَّ؛ خداوند آدم را از بهشت نازل کرد و به او هر علمی را آموخت، از جمله طب و نجوم» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۵۸، ص ۲۷۵).



یکی از مسئولیت‌های انبیا، داوری در میان مردم و پایان دادن به مشاجره و اختلافات آنان بوده است؛ چنان که قرآن به این موضوع اشاره کرده است: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (بقره: ۲۱۳) پیامبران زمانی می‌توانستند به وظایف خود جامه عمل بپوشانند که داوری آنها برای مردم حجت باشد و مورد پذیرش آنها قرار گیرد؛ از این رو خداوند به مردم فرمان داده است که داوری پیامبر ﷺ را سمعاً و طاعتاً بپذیرند (نور: ۵۱) و آن را تغییر ندهند (احزاب: ۳۶).

قرآن پذیرش داوری پیامبر را یکی از نشانه‌های ایمان به شمار آورده است (نساء: ۶۵) که این مسئله، نشانه حجیت سنت قطعی و لزوم عمل به آن است. برخی آیات، اطاعت از پیامبر را اطاعت از خداوند معرفی کرده (نساء: ۸۰ و ۶۵)، عدم اطاعت از او را مایه گمراهی و ضلالت دانسته (احزاب: ۳۶) و از پیشی گرفتن بر گفتار پیامبر نهی کرده‌اند (حجرات: ۱) عشق به خدا منوط به اطاعت از پیامبر (آل عمران: ۱۳۱) و گفتار سیره آن حضرت به عنوان اسوه حسنه و الگوی دیگران معرفی شده است (احزاب: ۲۱).

در حجیت قول نبی همین بس که قرآن با صراحت می‌فرماید: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛ «آنچه را و به شما داد بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، باز ایستید» (حشر: ۷).

مسلمانان و اندیشمندان تمام فرقه‌های اسلامی بر اعتبار و حجیت سنت پیامبر اکرم ﷺ اجماع دارند و آن را دومین منبع دین پس از قرآن می‌دانند.

همچنین سیره عملی صحابه، تابعین و مسلمانان صدر اسلام نشان می‌دهد که برای آنان گفتار و رفتار پیامبر ﷺ حجیت مطلق و قول فصل بوده است و پیامبر در هر زمینه از جمله علوم طبیعی سخن می‌گفتند برای مسلمانان حجت داشت (نصیری، ۱۳۸۳، ص ۴۰ - ۴۵).

یکی دیگر از ادله‌ای که حجیت گفتار پیامبر را تأیید می‌کند، عقل است. مسئولیت سنگین پیامبران و برعهده گرفتن سگان کشتی هدایت مردم جهان می‌طلبد که از تمامی لغزش‌های فکری، عملی و گفتاری به‌دور باشند تا بتوانند اعتماد مردم را جذب

و آنها را هدایت کنند؛ به همین دلیل مسلمانان بر عصمت انبیا پافشاری می کنند. (علامه حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۴۸).

از برخی از احادیث استفاده می شود که علم، نور است و اگر خداوند اراده نماید می تواند آن را به کسانی که شایسته هستند، عنایت کند: «لیس العلم بکثرة التعلم و التعليم، بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ علم به واسطه زیادی تعلم نیست؛ بلکه نوری است که خداوند به قلب هر کسی که بخواهد می افکند.» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۶۷، ص ۱۳۹) با این بیان، پیامبری که اشرف مخلوقات است، سزاوارترین فردی است که می تواند میزبان تمام علوم باشد.

حجیت سخنان ائمه اطهار علیهم السلام

از آیات قرآن و احادیث شأن نزول می توان حجیت گفتار و روایات ائمه اطهار علیهم السلام را اثبات کرد. علاوه بر آیات ولایت (مائده: ۵۵) و ابلاغ (مائده: ۶۷) که به امامت آنها اشاره دارند، آیه «وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) ائمه علیهم السلام و گفتار آنها را هم ردیف پیامبر اسلام ﷺ و گفتار ایشان بر شمرده است؛ زیرا عطف «وَأُولِي الْأَمْرِ» بر «رسول» نشانگر آن است که اطاعت از ائمه عین اطاعت از رسول است (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۴ ص ۳۹۱ و کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷). آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) نیز بر عصمت و پیراستگی ائمه از لغزش و استواری آنها در کلام اشاره دارد؛ همچنین حدیث منزلت (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۱۰۷)، حدیث ثقلین (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳، ص ۱۴۵)، حدیث سفینه (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۵۱) و حدیث نجوم (همان، ص ۱۴۹) که مورد قبول فریقین است (ابن حنبل، ۱۹۹۴ م، ج ۳، ص ۴ و مسلم، ۱۹۹۴ م، ج ۴، ص ۳۶)، در کنار مرجعیت علمی و دینی ائمه علیهم السلام در زمان خود، بهترین گواه بر اعتبار سنت ائمه هستند.

برخی از اشخاص، پیامبر یا امام نبوده اند، ولی از اشراقات الهیه (الهام) بهره مند می شدند؛ برای مثال، در قرآن اشاره به همراه و همدم حضرت موسی شده است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»؛ «و بنده ای از





بندگان ما را یافتند که رحمتی از جانب خود به او داده، و دانشی از نزد خویش به او آموخته بودیم.» (کهف: ۶۵) شخص مورد نظر (خضر)، پیامبر نبود، اما به درجه‌ای رسیده بود که استاد پیامبر شد.

خداوند دربارهٔ همنشین حضرت سلیمان علیه السلام، آصف بن برخیا نیز می‌فرماید:

﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾؛ کسی که علمی از کتاب [الهی] نزدش بود، گفت: پیش از آنکه چشمت را بر هم زنی، من آن را نزد تو خواهم آورد! و هنگامی که [سلیمان] آن [تخت] را نزدش ثابت دید گفت: این از بخشش پروردگار من است.» (نمل: ۴۰) آصف بن برخیا با آنکه پیامبر نبوده، با علم الهی تخت بلقیس را در یک چشم بر هم زدن از یمن به فلسطین آورده است. در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز افرادی در بین مردم حضور داشتند که دارای علم الهی بودند: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾؛ «و کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: [تو] فرستاده شده نیستی. [ای پیامبر] بگو: گواهی خدا و کسی که علم کتاب [قرآن] نزد اوست، بین من و بین شما کافی است» (رعد: ۴۳).

قطعاً در زمان پیامبر بر کسی غیرایشان وحی نمی‌شد؛ پس شخص یادشده در این آیه یکی از مردم بوده است. احادیث، آن شخصی را که دارای علم تمام کتاب است، حضرت علی علیه السلام معرفی نموده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ذیل آیه فوق).

جوش حکمت درونی نیز منبع دیگر علوم است. احادیث بی‌شماری به این مطلب اشاره کرده‌اند که قلب مؤمن شبیه معدن طلا و نقره است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۱۷۷) و اخلاص مؤمن در چهل شبانه‌روز زمینه‌ساز ورود حکمت و دانش به قلب وی می‌شود (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۵۷، ص ۲۴۹).

بهترین دلیل بر الهی بودن علم ائمه، مطالب مکتوب آنهاست؛ از نهج البلاغه امام علی علیه السلام - که عقول را مدهوش خود کرده - گرفته تا صحیفه سجادیه و احادیث امام محمد باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام که فراتر از زمان خود بوده‌اند و باید زمان‌ها بگذرد تا فهم آنها آسان شود.



بررسی اجمالی احادیث پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که آنها همه علوم را از طریق الهام الهی تحصیل کرده‌اند؛ به گونه‌ای که هرگاه اراده می‌کردند چیزی را بدانند، می‌دانستند. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «ان الامام اذا شاء ان يعلم علم؛ امام، آنگاه که بخواهد بداند، می‌داند» (ری شهری، ۱۳۹۴، ج ۱۰، ص ۳۰۹). امام علی علیه السلام نیز درباره آگاهی خود از تمام علوم می‌فرماید: «از من بپرسید پیش از آنکه مرا از کف بدهید؛ چرا که در سینه من بسان دریاها بیکران، دانش‌های فراوان نهفته است» (ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۳۳۱ و رک: نهج البلاغه، خ ۲۷۰).

آگاهی ائمه معصومین علیهم السلام از علوم طبیعی

از قرائنی همچون گفتارها، احادیث، کتاب‌ها و شاگردهای ائمه علیهم السلام می‌توان به آگاهی آنها از علوم طبیعی پی برد. مشهور است که امام صادق علیه السلام بیش از چهار هزار شاگرد مانند ابان بن تغلب، محمد بن مسلم و زرارة بن اعین پرورش داده است؛ همچنین از ایشان هزاران حدیث در کتاب‌ها ثبت شده است. آن حضرت از وجود کتابی که رسول الله صلی الله علیه و آله املاء و امیر المؤمنین علی علیه السلام نوشته است و همه احکام در آن آمده، خبر داده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۱) ائمه علیهم السلام تصریح کرده‌اند که قرآن را همانند کف دست خود می‌دانند (همان، ص ۲۲۹) احادیث مربوط به شگفتی‌ها، نظم و قانون حاکم بر مجموعه طبیعت (همان، ص ۷۴ و طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۵) نشان از احاطه امامان بر علوم طبیعی دارد.

در تاریخ، برخی از مناظرات ائمه با دانشمندان آمده است که سرآمد بودن آنها در همه علوم را اثبات می‌کند؛ برای مثال می‌توان به مناظره امام صادق علیه السلام با طیب هندی در مجلس منصور - که منجر به مسلمان شدن او بعد از درک عظمت مقام علمی آن حضرت شد - اشاره کرد (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۰۷) همچنین ائمه به تمام زبان‌های دنیا آشنا بوده و با آنها تکلم می‌کردند (همان، ج ۴۷، ص ۹۹). شیعه برخلاف اهل تسنن - که اولین کتابشان در سال ۱۲۰ هـ ق نوشته شد - از



صدر اسلام نوشتن حدیث، قرآن و سایر علوم اسلامی را آغاز کرد و با تشویق اهل بیت علیهم السلام به این کار ادامه داد.

عبدالله بن رافع، سلیم بن قیس، اصبع بن نباته و دیگران، علوم امیرالمؤمنین علیه السلام را به رشته تحریر درآوردند. عهدنامه امام به مالک اشتر نخعی از آثار جامع حوزه سیاست و مدیریت است. رساله حقوق امام سجاد علیه السلام در حوزه حقوق کارگر و کارفرما، عبد و مولا، پدر و فرزند و همسران بی نظیر است (حیدر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۴۶).

در عصر امام صادق علیه السلام چهارصد رساله و ۷۳۹ کتاب توسط بسیاری از شاگردان آن حضرت نگاشته شد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۵۴۶) امامان برای برخی از اصحاب مانند هشام (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۱) مناظرات علمی تجویز می کردند (شیخ طوسی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۳۸) امام صادق علیه السلام صدها رساله درباره علوم شیمی برای جابر بن حیان املاء کرد. جابر بن حیان در کتابهایش از امام صادق علیه السلام با عنوان سیدی (آقای من) یاد کرده و اکثر مورخان او را شاگرد آن حضرت دانسته اند (عبدالحلیم، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۲۳). از نوشته های جابر - که پدر علم شیمی خوانده می شود - چنین برمی آید که علوم او برگرفته از محیط و عصر خود نبوده، بلکه از شخصی فرا طبیعی تعلیم دیده است؛ چنان که خود او هم به این موضوع اعتراف کرده است (حیدر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۷).

امام صادق علیه السلام در کنار معارف قرآنی، فقه و احکام، به برخی از مسائل همچون طب، کیهان شناسی، گیاه شناسی، شیمی، فیزیک و غیره نیز به صورت گذرا و حاشیه ای اشاره داشته اند؛ ۶۶۰۰ تألیف محصول مکتب امام صادق علیه السلام بوده است؛ مانند توحید مفضل (نصر، ۱۳۹۲، ص ۲۸۸).

در کتابی با نام «مغز متفکر شیعه» از مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ درباره آن حضرت چنین آمده است: او شیعه را از نابودی نجات داد. او برای نخستین بار به نظریه بطلمیوس در مورد مرکزیت زمین و گردش خورشید به دور آن ایراد گرفت و مرکزیت خورشید را مطرح کرد. همچنین به عناصر چهارگانه (آب، آتش، خاک و هوا) اشاره کرد. او پایه گذار ده ها نظریه جدید علمی بود (ر.ک: منصوری، ۱۳۶۸).



امام صادق علیه السلام در پاسخ به شخصی که از ایشان پرسیده بود آیا شما با انجیل آشنایی دارید، فرمود: «اصل این کتاب‌ها به صورت ارث برای ما باقی مانده است و حجت خدا در روی زمین به تمام علوم آگاهی دارد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۷). هر امامی در زمان احتضار، وصی و جانشین خود را دعوت می‌کرد و هزاران هزار علم را به او می‌آموخت (همان، ص ۲۳۸) بی‌تردید اهل بیت علیهم السلام از دانش طبیعی برخوردار بوده‌اند و هر حدیثی مربوط به علوم طبیعی به شرط تمام بودن سند، قطعاً مطابق با واقع است.

لازم به ذکر است که اهل بیت علیهم السلام به عنوان یک حرفه وارد مسئله علوم تجربی (پزشکی، نجوم و...) نمی‌شدند؛ بلکه ورود آنها به این علوم، به صورت موردی و گاه به عنوان اعجاز و کرامت بود، نه به صورت دائم و همیشگی؛ به عبارت دیگر، آنها مبعوث به شریعت شدند، نه مبعوث به علوم طب و غیره (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۴۹۴).

حدیث تأبیر نخل

برخی افراد، از جمله عبدالکریم سروش، برای اثبات مدعای خود - مبنی بر اینکه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با وجود عصمت اشتباه کرده و در زمینه علوم طبیعی اطلاعاتی نداشته و آگاهی او فراتر از زمانه نبوده است - به حدیث «تأبیر نخل» متمسک شده‌اند؛ از این رو ما برای بررسی بیشتر به بررسی سند و دلالت این حدیث می‌پردازیم:

«قَالَ قَدِيمُ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ يَقُولُونَ يُلْفَحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا تَصْنَعُونَ قَالُوا كُنَّا نَصْنَعُهُ قَالَ لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا فَرَكَّوهُ فَفَقَصَتْ أَوْ فَتَقَصَتْ قَالَ فَذَكَّرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ ...؛ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وارد مدینه شدند، درحالی که مردم مشغول گرده افشانی درخت خرما بودند. پیامبر فرمود: چه می‌کنید؟ آنها برای پیامبر توضیح دادند. پیامبر فرمود: اگر این کار را انجام ندهید بهتر است! مردم لقاح نخل‌ها را رها کردند. آن سال نخل‌ها به ثمر نشست. به پیامبر تذکر دادند و ایشان فرمود: من فقط یک بشرم. هر وقت در امور دین شما امر کردم آن را



دریافت نمایید، اما اگر براساس نظر شخصی خودم به چیزی امر کردم، شما بهتر از من می‌دانید...» (مسلم، ۱۹۹۴م، ح ۴۳۵۷).

این روایت از ۲۳ طریق مشهور نقل شده است که همگی به پنج راوی باز می‌گردد که عبارتند از: عایشه (رک: عسکری، ۱۴۱۴ق)، انس بن مالک،^[۱] طلحه بن عبیدالله،^[۲] رافع بن خدیج^[۳] و جابر که روایات دو راوی اخیر غیرمشهور است.

این حدیث علاوه بر اینکه با الفاظ متفاوت و مضطرب نقل شده است، در تضاد کامل با قرآن و عقل و تاریخ است؛ اما متأسفانه بزرگان اهل سنت با استناد به نقل صحاح، آن را صحیح شمرده‌اند، درحالی که بزرگان شیعه با ادله مختلف، آن را رد کرده‌اند.

نقد و بررسی حدیث

اول: این حدیث در منابع معتبر حدیثی شیعه نقل نشده و تنها در چند کتاب آمده است؛ (رک: پاینده، ۱۳۶۳، ص ۳۴۴) علمای بزرگ شیعه در کتاب‌های خود به نقد و بررسی این حدیث پرداخته‌اند؛ از جمله علامه عسکری در *احادیث ام‌المؤمنین عایشه* (ج ۲، ص ۲۲۱) و *معالم المدرستین* (ج ۱، ص ۴۱)، آیت‌الله سبحانی در *البدعه* (ص ۱۱۵) و *فی ظلال التوحید* (ص ۱۵۸)، علی کورانی در *الف سؤال و اشکال* (ج ۲، ص ۲۵۸) و سیدمرتضی عاملی در *الصحیح من سیره النبی الاعظم* (ص ۱۶۹).

این حدیث توسط برخی علمای اهل سنت، مثل محمد ابوریه در *اضواء علی السنة المحمدية* (ص ۴۳-۹۳) و *شیخ المصیر* (ص ۲۵۱) نیز مورد نقد قرار گرفته؛ ولی در عصر حاضر، بار دیگر، برخی افراد برای رسیدن به اهداف خاصی به این حدیث استناد کرده‌اند (سروش، ۱۳۸۷).

دوم: این حدیث در منابع حدیثی قرن اول و دوم هجری اهل سنت، مانند *موطأ* ابن مالک، نقل نشده است؛ بلکه از قرن سوم هجری و در کتبی مثل *صحیح مسلم* (ح ۴۳۵۶ و ۴۳۵۸) و *مسند احمد* (حدیث سیده عائشه، ح ۱) پیدا شده است؛ یعنی در سالیانی که حکومت بنی‌عباس به اوج قدرت رسیده و در صدد حذف اهل بیت علیهم‌السلام از صحنه سیاسی و اجتماعی بودند. آنها تلاش می‌کردند امور حکومتی را از دین مردم



جدا سازند و حکومت را امری دنیایی و در اختیار پادشاهان جلوه دهند تا عالمان دینی و در رأس آنها، اهل بیت علیهم السلام را منزوی کنند.

سوم: احادیث تأیید نخل، مخالف صریح آیات قرآن است؛ چراکه در یکی از نقل‌های این حدیث، آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لا لقاح» یا «ما اری اللقاح بشیء» و این مطلب با ظاهر آیاتی که لقاح گیاهان و ابرها را مطرح می‌کنند (حجر: ۲۲) و با دلالت التزامی آیاتی که بر زوجیت گیاهان و همه اشیاء تصریح کرده‌اند (رعد: ۳؛ یس: ۳۶ و ذاریات: ۴۹) مخالف است؛ چون لازمه زوجیت، لقاح است و با توجه به اینکه سوره‌های حجر، یس و ذاریات مکی است، پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از ورود به مدینه از زوجیت موجودات و لقاح گیاهان اطلاع داشته است؛ بنابراین براساس روایاتی که دستور می‌دهند احادیث مخالف قرآن را رد کنیم «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه»؛ (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷) احادیث تأیید نخل را باید مردود دانست.

چهارم: این احادیث از نظر متن مضطرب‌اند؛ چون نقل‌های یکسانی ندارند. در برخی از آنها پیامبر صلی الله علیه و آله با قاطعیت فرموده «لا لقاح» و در برخی دیگر براساس حدس و گمان خود سخن گفته است. مطالب وارد شده در مورد امور دنیوی و دینی نیز با همدیگر ناسازگارند (اعلم بامر دنیا کم، فاذا امرتکم شیء من دنیا کم فانما انا بشر، ما انا بزراع و...) همچنین در برخی احادیث پیامبر دستور داده‌اند که در صورت نفع داشتن لقاح برای باروری نخل‌ها، آن را انجام دهند، اما در برخی تصریح شده است که نفع و خیری ندارد. اضطراب در متن حدیث، اعتماد به صدور آن را سلب می‌کند.

پنجم: این احادیث با عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله که براساس اعتقادات شیعه، همه امور دینی و دنیوی را شامل می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۹) ناسازگار است؛ چون صریحاً از خطای پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته است.

ششم: این احادیث از بُعد دیگری هم با قرآن و سنت ناسازگار است و آن، اینکه براساس آیات و روایات، پیامبر صلی الله علیه و آله در مسائل دنیوی نیز مرجع مردم بوده و اطاعت از



او در امور حکومت، سیاست، قضاوت، جنگ و... بر مسلمانان واجب بوده است؛ همچنین آیات قرآن درباره مسائل اقتصادی، سیاسی و حقوقی مطالب و تکالیفی را بیان کرده که به معنای دخالت پیامبر در امور دنیوی است.

از طرف دیگر، اطاعت از پیامبر ﷺ براساس آیاتی همچون «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء: ۵۹) و (انفال: ۴۹) «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) مطلق است و شامل همه ابعاد می شود. اصولاً هدایت الهی در بستر امور دنیوی و اخروی امکان می یابد و در اسلام این دو حوزه جداناپذیرند؛ درحالی که احادیث تأبیر نخل امور دینی و دنیوی مردم را تفکیک کرده و پیامبر ﷺ را تنها در امور دینی مرجع خوانده و امور دنیوی را شأن مردم دانسته است؛ حال آنکه بسیاری از امور دنیوی مثل امور قضایی، امور اقتصادی و... نمی تواند از احکام دینی و حکومت اسلامی جدا باشد و به صورت کلی به مردم واگذار شود.

هفتم: این احادیث با شأن و شخصیت پیامبر ﷺ نیز سازگار نیست؛ چراکه حتی یک شخصیت عادی نیز حاضر نمی شود بدون آگاهی و صرفاً با گمانه زنی و حدس و گمان در امور کشاورزی مردم دخالت کند و آنها را گرفتار زیان مالی نماید؛ چه رسد به پیامبر خدا. ایشان و سایر معصومین هرگاه در این امور دخالت کرده اند، از روی جهل و خطا نبوده و اگر اظهار نظری کرده اند، مطلب حق و صحیح و مطابق با واقع بوده است؛ وگرنه اعتبار آنها مخدوش می شد و اعتماد به گفتار آنها از بین می رفت.

هشتم: تقسیم سخنان پیامبر ﷺ به دو دسته ظنی (شخصی) و الهی مشکلات جدی را در باب حجیت و اعتبار سنت ایشان به وجود می آورد؛ یعنی نمی توان به احادیث صادره از پیامبر ﷺ اعتماد کرد؛ مگر آنکه آن حضرت مطلبی را مستقیم از خدا نقل کند؛ درحالی که اکثر احادیث پیامبر ﷺ و سنت عملی ایشان این چنین نیست.

نهم: احادیث پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام گویای آن است که آنها از همه علوم و مسائل دنیوی، از احوال گذشته و آینده، آسمان ها و زمین اطلاع دارند (مجلسی،

۱۳۸۵ش، ج ۲۶، ص ۲۵)، ولی براساس احادیث تأییر نخل، پیامبر ﷺ از مسئله ساده‌ای مثل گرده‌افشانی گیاهان اطلاع نداشت.

در نتیجه، حدیث تأییر نخل از نظر سند و متن مخدوش است و احتمال جعل آن توسط حاکمان ستمگر برای جداسازی دین و دنیای مردم وجود دارد؛ بنابراین نمی‌تواند مدعای «خطای علمی پیامبر ﷺ» را به اثبات برساند؛ علاوه بر آنکه پیامبر ﷺ از طریق آیات قرآن - که در مکه نازل شده بود - از لقاح و زوجیت گیاهان اطلاع داشت؛ همان‌طور که به‌طور طبیعی می‌توانست از طریق مردم آن زمان مطلع شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۱۲).

آیا می‌توان پذیرفت که پیامبر به‌رغم زندگی در میان اعراب، از شیوه رایج در میان آنان برای تلقیح درخت خرما اطلاع نداشته و برای اولین بار با آن برخورد کرده و با توصیه به ترک این شیوه باعث خسارت مردم شده است؟! آیا مثلاً می‌توان پذیرفت کسی که سال‌ها در کنار دریا زندگی می‌کند نداند که برای صید ماهیان از تور استفاده می‌شود؟! (رک: همان).



نتیجه

حاصل سخن اینکه نباید به هر حدیثی بدون توجه به سند و دلالت آن اعتنا کرد و لازم است برای تشخیص صحت آن به اهل فن مراجعه نمود. ادله فراوانی وجود دارد که ثابت می‌کند علوم معصومین علیهم‌السلام، الهی و فراتر از زمان بوده است و نمی‌توان آنها را با معلومات عادی مردم مقایسه کرد. تاریخ و احادیث معصومین دلیل بر این مدعاست؛ تا جایی که برخی این احادیث را نوعی اعجاز دانسته‌اند (رک: بیضون، ۱۳۹۰ و رضایی، ۱۳۸۹).

با مشاهده برخی احادیث که ظاهراً مخالف علوم و عقول هستند نیز نمی‌توان به این نتیجه رسید که آنها با علوم سازگاری ندارند؛ زیرا لازم است در مواجهه با هر حدیث، به بررسی صحت و سقم سند و متن آن پرداخت. قطعاً معصومین مفسر قرآن هستند و کلام آنها موافق قرآن است و هر کلامی که با قرآن سازگاری نداشته باشد، برای ما مردود به‌شمار می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

[۱] انس بن مالک بن النضر بن ضمضم، ملقب به ابو حمزه، در مدینه به دنیا آمد. او که جزو انصار و صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حساب می‌شود، در سنین کودکی به آن حضرت پیوست و او را در جنگ‌های بسیاری از جمله جنگ بدر همراهی کرد؛ (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۶) او ده سال قبل از هجرت به دنیا آمد، در ده سالگی خادم رسول الله صلی الله علیه و آله شد و خود را همیشه خادم پیامبر می‌نامید و به این امر افتخار می‌کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

انس بن مالک از جمله افرادی بود که احادیث بسیاری نقل کرده است. او احادیثی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ابوذر، حضرت زهراء علیها السلام، سلمان فارسی، ابوبکر، عمر بن خطاب و... نقل کرده است. از او ۱۸۰ حدیث در دو کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده است که نشان از روایات بسیاری است که اهل سنت از او نقل کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۹).

در احادیث آمده که امام علی علیه السلام در میان جمعیتی در کوفه پرسیدند: «کدام یک از شما قول پیامبر صلی الله علیه و آله را که فرمود: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» شنیده‌اید؟» دوازده نفر از میان جمعیت بلند شدند و شهادت دادند که آن را از پیامبر شنیده‌اند؛ اما انس بن مالک که در میان جمعیت حاضر بود بلند نشد. امام به انس فرمود: «ای انس! چه چیزی باعث شده که شهادت ندهی با اینکه در آنجا حاضر بودی؟» انس با اینکه کمتر از پنجاه سال عمر داشت گفت: «ای امیرالمؤمنین! سن من زیاد شده و فراموش کرده‌ام.» امام نیز فرمود: «اگر دروغ می‌گویی خداوند تو را به سفیدی دچار کند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۵).

وی در میان اهل سنت معتبر دانسته شده است؛ اما محدثان شیعه روایات محدودی را از او نقل کرده‌اند. علاوه بر این روایت‌هایی نیز در مذمت او وجود دارد که اطمینان به اخبار او را سخت می‌کند؛ (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۷) روایت انس بن مالک در صحاح به چهار طریق نقل شده که متن آنها عین متن روایات عایشه است.



[۲] طلحه نزد اهل سنت از جایگاه والایی برخوردار است؛ تا جایی که وی را یکی از عشره مبشره (ده نفری که توسط پیامبر ﷺ بشارت به بهشت داده شدند) می خوانند و احادیث وی را معتبر می دانند. اما علمای شیعه به خاطر جنگ جمل و ایستادگی در مقابل امام علی علیه السلام به دیده مذمت به او می نگرند.

[۳] رافع بن خدیج (۱۲ - ۷۴/۷۳ ق) یا أبو خدیج، کسی است که رسول الله ﷺ به خاطر سن کمش، به وی اجازه ورود به جنگ بدر را نداد و او را برگرداند؛ اما در جنگ احد، خندق و... حضور داشت. او در احد زخمی شد. وی را از اصحاب امام علی علیه السلام نیز شمرده اند و در جنگ صفین با امام بوده است. او در زمان معاویه و بعد از آن مفتی مدینه بود و در سال ۷۳ هجری در مدینه وفات یافت (سبحانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۸۶).



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحديد، ابو حامد، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۳. _____، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن حجاج نیشابوری، مسلم، *صحیح مسلم*، محقق: محمد سالم هاشم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۴ م.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، محقق: عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۶. ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
۷. _____، *معالم المدرستین*، بیروت: مؤسسه نعمان، ۱۴۱۰ ق.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. _____، *شیخ المضیره ابوهریره*، مصر: دار المعارف، بی تا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار البیروت، ۱۹۵۵ م.
۱۲. ابوریه، محمود، *اضواء علی السنة المحمدیه*، قم: بطحاء، [بی تا].
۱۳. اصفهانی، محمد علی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، رشت، مبین، ۱۳۸۵.
۱۴. آقابزرگ طهرانی، محمد حسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، مصحح: رضا بن جعفر مرتضی العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ ق / ۲۰۰۹ م.





۱۵. بیضون، لیب، *اعجاز علمی در سخنان امام علی علیه السلام*، مترجم: حسن رضا رضایی، قم: زمزم هدایت، ۱۳۹۰.
۱۶. پاینده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه*، تهران: دنیای دانش، ۱۳۶۳.
۱۷. جندی، عبدالحلیم، *الامام جعفر الصادق علیه السلام*، تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۱۸. _____، *دانشنامه امیرالمؤمنین*، چاپ چهارم، قم: دارالحديث، ۱۳۹۳.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، محقق: عبدالسلام بن محمد بن عمر علوش، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ق.
۲۰. حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۲۱. حیدر، شیخ اسدالله، *الامام الصادق و المذاهب الاربعه*، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۸۳.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *بررسی حدیث «تأثیر النخل»: (ادعای خطای علمی پیامبر ﷺ در لقاح و زوجیت گیاهان)*، مجله علوم حدیث، شماره ۵۲، قم: دارالحديث، ۱۳۸۸.
۲۳. _____، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، قم: مبین، ۱۳۸۵.
۲۴. رضایی، حسن رضا، *شگفتی های پزشکی در نهج البلاغه*، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۹.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر، *اصول الحديث و احکامه*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۲۶. _____، *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۷. سروش، عبدالکریم، *نامه بشر و بشیر* (پاسخ اول به آیه الله سبحانی) روزنامه کارگزاران، ۱۹ و ۲۰/۱۲/۱۳۸۷.
۲۸. سیدمرتضی، علی بن حسین بن موسی، *الانتصار شریف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.



۲۹. صدوق، محمد بن علی، **الخصال**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
۳۰. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، **بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد ﷺ**، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان**، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ سوم، قم: رجا، ۱۳۶۶.
۳۲. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، **المعجم الاوسط**، محقق: ابراهیم الحسینی، [بی جا]: دار الحرمین، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. _____، **المعجم الكبير**، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، [بی جا]: مکتبه ابن تیمیة، [بی تا].
۳۴. طبرسی، احمد بن علی، **احتجاج**، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت: مؤسسه العلمی، ۱۴۱۵ ق.
۳۶. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، **رجال الطوسی**، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
۳۹. عاملی، سیدمرتضی، **الصحيح من سيرة النبي الاعظم ﷺ**، [بی جا]: سحرگاهان، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، **نور الثقلین**، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۲.
۴۱. عسگری، علامه سیدمرتضی، **احادیث ام المؤمنین عایشه** (ادوار من حیاتها)، قم: توحید، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. عمرفروخ، ابن عبدالله بن عبدالرحمن، **تاریخ علوم عند العرب**، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۹۰ ق.



۴۴. فارسی، علی بن بلبان، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، محقق: شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۴۵. فضلی، عبدالهادی، *اصول الحدیث*، ج ۲، بی جا، مؤسسه ام القری، ۱۴۱۶ق.
۴۶. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، *وافی*، اصفهان: مکتب الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامة، ۱۳۶۵.
۴۷. قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، مترجم: محمد باقر کمره ای، چاپ سوم، قم: اسوه، ۱۳۷۵.
۴۹. کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی اختیار معرفة الرجال*، مصحح: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳.
۵۰. کورانی، علی، *الف سوال و اشکال علی المخالفین لاهل البيت الطاهرين*، بیروت: مرکز الابحاث العقائديه، [بی تا].
۵۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵.
۵۲. محمدی ری شهری، محمد، *اهل بیت در کتاب و سنت*، چاپ دوم، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۴.
۵۳. مدیر شانه چی، کاظم، *علم الحدیث*، چاپ دوازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۵۴. معلوف، لويس، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت: المکتبه الشرقيه، ۱۹۹۸م.
۵۵. مفید، محمد بن محمد، *ارشاد*، مصحح: محمد باقر بهبودی، تهران: [بی نا]، ۱۳۵۲.
۵۶. منصوری، ذبیح الله، *مغز متفکر جهان شیعیه*، تهران: جاویدان، ۱۳۶۸ق.
۵۷. نجفی، محمد صادق، *اضواء علی الصحیحین*، مترجم: یحیی کمالی بحرانی، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۸. نصر، سید حسن، *تأسیس الشیعیه للعلوم الاسلام*، قم: ذوی القربی، ۱۳۹۲.
۵۹. _____، *مغز متفکر شیعیه*، تهران: جاویدان، ۱۳۸۲.

۶۰. نصیری، علی، *حدیث شناسی*، قم: سنابل، ۱۳۸۳.
۶۱. هاشمی، محمدیحیی، *الامام الصادق علیه السلام*، بغداد: حدیث الشهر، ۱۳۶۹ق.
۶۲. _____، *کتاب البدعه*، تهران: نشر شعر، ۱۴۱۶ق.
۶۳. هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.



خشونت‌های تکفیری و بررسی انطباق آن با سیره نبوی و علوی

یدالله حاجی‌زاده*

امیرعلی حسنلو**

چکیده

این مقاله با بررسی گزاره‌های تاریخی درباره رفتارهای خشونت‌آمیزی که با اسیران در صدر اسلام صورت گرفته به این نتیجه دست‌یافت که دسته‌ای از این گزارش‌ها به جهت ضعف سند، بی‌اعتبار بوده و برخی دیگر بدون ذکر سند و دلایل تاریخی، رویدادهای تحریف شده‌ای ارائه نموده‌اند که دستاویز گروه‌های تکفیری همچون داعش شده است. مستشرقان و دشمنان پیامبر اکرم (ص) با هدف اسلام‌هراسی، رویدادها را وارونه جلوه می‌دهند و زمینه انتساب خشونت به اسلام را فراهم می‌آورند تا سیمای خشنی از اسلام ارائه دهند و مانع گرایش دیگران به اسلام و مکتب اهل بیت (ع) گردند. در حال حاضر این رویکرد دین‌ستیزانه با ظهور داعش خیزش دوباره یافته است؛ استعمار نو رفتارهای جاهلانه، خشونت‌بار و غیرانسانی آنان را با استناد به گزاره‌های تاریخی نادرست، دستاویز تبلیغی خود برای اسلام‌ستیزی و نیز علیه پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) قرار داده‌اند؛ این مقاله به بررسی دقیق این گزاره‌ها و علل وقوع آنها پرداخته و به این نتیجه رسید که انتساب رفتارهای خشن و کشتار اسیران به پیامبر گرامی اسلام (ص) و امیرمؤمنان (ع) با هدف اسلام‌هراسی و انگیزه‌های کینه‌توزانه صورت گرفته است.

کلید واژگان: سیره پیامبر (ص)، سیره امام علی (ع)، کشتار اسیران، داعش، خشونت.

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، hajizadeh30@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، hasanloo1349@yahoo.com

مقدمه

از دیرباز، گسترش دامنه دین اسلام در جهان، دشمنان اسلام را به وحشت انداخته بود؛ از این رو آنان برای مقابله با اسلام تدابیری اندیشیدند. یکی از تدابیر آنان مقابله راهبردی با گسترش جغرافیایی و قلمرویی دین اسلام بود؛ جنگ افروزی اولین راهبرد غرب در برابر نفوذ اسلام در دل‌های مردم جهان به‌ویژه اروپا بود که پیدایش جنگ‌های صلیبی نمونه بارز آن است. روش دیگر آنان برای مقابله با اسلام، تجزیه قلمرو اسلامی بود که طی جنگ‌های تحمیلی جهانی علیه اسلام این توطئه را اجرا نموده و قلمرو اسلامی را به کشورهای کوچک تقسیم نمودند؛ به‌گونه‌ای که امپراطوری بزرگ عثمانی که میراث‌دار خلافت اسلامی بود به کشورهایی کوچک با مرزهای ساختگی تقسیم گردید که زبان، نژاد و قومیت در آن یکی از عناصر مرزبندی به‌شمار می‌آمد تا بحران مرزی و نزاع‌های قومی و نژادی همیشگی گردد. راه دیگری که آنان برای مقابله با گسترش فرهنگ و عقاید اسلامی در پیش گرفتند، تخریب هویتی از درون بود؛ بدین‌گونه که عقاید جوانان مسلمان را با ترویج ابتذال اخلاقی و عقیدتی، اشاعه فحشا، منکرات و مسکرات هدف تیرهای خود قرار دادند. همچنین برای ارائه چهره خشن از اسلام با برنامه‌ریزی دقیق و هدف‌گذاری خاص و ریشه‌ای شروع به تخریب شخصیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ نمودند.

علاوه بر این، برای نهادینه کردن فعالیت‌های ضد اسلامی خود، مرکز و رشته‌ای به نام استشرق (شرق‌شناسی) در دانشگاه‌های غرب تأسیس کردند که دارای زیرشاخه‌هایی همچون ایران‌شناسی، اسلام‌شناسی، زبان‌شناسی، شیعه‌شناسی و... بود. آنها برای هر یک از کشورهای اسلامی به تناسب زمان، مکان، زبان و ملیت شاخه‌های تخصصی تعریف کرده و به مطالعه موردی و جزئی در آنها پرداختند.

مستشرقان در همین راستا با مطالعه در متون اسلامی و تصحیح نسخه‌های خطی منابع اسلامی به نشر آن پرداختند و ضمن آن با آشنایی با گزاره‌های ضعیف، نقطه‌ضعف‌هایی را در منابع اسلامی یافتند که برای برجسته نمودن و استفاده مغرضانه از آنها به تخریب چهره شخصیت‌های بزرگ اسلامی از جمله پیامبر اکرم ﷺ و





امیرمومنان علیه السلام روی آوردند. آنها این شیوه را برای مقابله با روند گسترش اسلام مناسب دیدند و مقاله‌های توهین‌آمیزی در مجلات مختلف و دائرةالمعارف‌های خود منتشر نمودند.

این روش تا به امروز ادامه یافته و مستشرقان با نوشتن چنین مقالاتی درباره پیامبر صلی الله علیه و آله به سیاه‌نمایی علیه اسلام دامن زدند. با پیدایش فرقه‌های منحرفی همچون القاعده، طالبان و داعش که رفتارهای خشن و غیرانسانی — مانند سربریدن انسان‌های بی‌گناه و جگر به دندان گرفتن — از خود نشان داده و رفتارهای وحشیانه خود را به سیره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اسلام منتسب می‌نمایند، این گونه حمله‌های فرهنگی شدت یافته و ریشه‌های دین اسلام مورد هجوم تند مستشرقان قرار گرفته است؛ این مقاله با بررسی گزاره‌های تاریخی به این‌گونه اتهامات که در سایت‌ها و فضای مجازی منتشر شده است، پاسخ می‌دهد.

الف) علل و مبانی پیدایش خشونت در جوامع اسلامی

خشونت و رفتارهای تندی که از سوی گروه‌های مختلف در طول تاریخ صادر شده است؛ گاهی به نام اصل دین، پیشوایان راستین و پیامبر عظیم‌الشان صلی الله علیه و آله منتشر می‌شود؛ درحالی‌که در اسلام چیزی به نام خشونت وجود ندارد؛ این واژه پیش‌تر از سوی مستشرقان درباره قوانین و حدود اسلامی به کار گرفته شد و به ادبیات جهانی افزوده گردید تا اسلام‌هراسی را در جوامع غربی نهادینه کنند و از اسلام، دینی خشن و چهره‌ای خشونت‌گرا نشان دهند. برخی نیز در کشورهای اسلامی ناآگاهانه به آن دامن زدند. دستاویز مستشرقان در این ادبیات‌سازی، گفتارها و رفتارهای تند گروه‌های مختلف بوده است.

به هر حال زمینه‌های خشونت در میان مسلمانان را می‌توان در عوامل ذیل جستجو کرد:



۱. فقدان عدالت

عدالت یکی از اصول پذیرفته تمام عقلای انسانی است که در تعدیل، قوام و ترقی حکومت‌ها، جوامع و تمدن‌ها نقش اساسی داشته است؛ یکی از اساسی‌ترین عوامل شکل‌گیری خشونت در جهان اسلام و کشورهای اسلامی فقدان عدالت اجتماعی و محرومیت‌هایی اقتصادی، فرهنگی و تربیتی است؛ وقتی ثروت و امکانات جامعه در طبقه خاص حاکمیت و پیرامون آن تقسیم شود و امکانات فرهنگی در جامعه با عدالت به همگان توزیع نیابد، نتیجه این مدیریت غلط سیاسی این خواهد شد که بخشی از اقشار و لایه‌های اجتماعی از امکانات فرهنگی و آموزشی محروم بمانند؛ این اولین گام برای شکل‌گیری لایه‌های ناآگاه و بستری برای رویش و تولید خشونت و دیگر آسیب‌های اجتماعی است.

محرومیت از دریافت آموزش درست و اصولی، بخشی از جامعه را در ناآگاهی سترگی نگه خواهد داشت؛ درحالی‌که هیچ دینی همچون اسلام با جهل و ناآگاهی مبارزه نکرد و از آن برحذر نداشت به‌طوری‌که در راه زدودن جهالت بهترین نفس‌ها و خون‌ها ریخته شد؛ (شیخ طوسی ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۵۹) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اساس دین خود را به علم و آگاهی بنیان نهاد؛ امیرمؤمنان علیه السلام بزرگترین دشمن انسان را ناآگاهی می‌داند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۶).

بنیان خشونت در جامعه بر اثر رفتارهای غیراسلامی، سیاست‌های نادرست، تقسیم ناعادلانه ثروت و جهل و ناآگاهی اقشار جامعه شکل می‌گیرد؛ از علل مهم شکل‌گیری گسترده خشونت کشورهای فقیری هستند که ناعدالتی‌های سیاسی (انحصار طولانی‌مدت قدرت و مدیریت در فرد یا طبقه، گروه و طایفه خاص) و ناعدالتی‌های فرهنگی و اقتصادی در آنها موج می‌زند.

در برخی از کشورهای اسلامی این آسیب بزرگ به‌وضوح دیده می‌شود؛ استیلاي طولانی حکومت‌ها و حاکمان خودکامه در برخی از کشورها از جمله عربستان سعودی که مهمترین نقطه خیزش گروه‌های خشونت‌گرا می‌باشد، بهترین نمونه محسوس از نتیجه بی‌عدالتی‌های سیاسی و اقتصادی است؛ چراکه در این کشورها ثروت، قدرت و بهره‌مندی‌های مادی در طبقه خاص منحصر شده است و فقر فراگیر فرهنگی در این

کشورها به جهت توسعه نیافتگی فرهنگ و آگاهی‌های علمی، مدنی، اجتماعی، حقوقی و عدم دسترسی کامل به ابزارهای آموزشی مناسب و متوازن به تدریج طبقه بزرگی را در لایه‌های جامعه شکل می‌دهد که بستری برای رویش بذر خشونت خواهد بود؛ از این رو بخشی از لایه‌های خشونت و شکل‌گیری آن به این نوع حاکمیت ناعادلانه مرتبط است که در جای خود نیازمند بحث و بررسی می‌باشد.

۲. برداشت‌های ناصواب از آموزه‌های دینی

از جمله عوامل زیربنایی شکل‌گیری خشونت و خشونت‌های خارج از اصول دین و قانون که از عامل نخست سرچشمه می‌گیرد، عدم دسترسی به ابزارهای درست فرهنگی و آموزشی است که سبب شکل‌گیری مراکزی خارج از ساختارهای قانونی و منضبط برای تعلیم و آموزش آموزه‌های دینی می‌گردد؛ شکافی که در سایه این بی‌عدالتی در جامعه به وجود می‌آید، باعث شکل‌گیری مراکزی برای پُر کردن خلأهای فرهنگی می‌شود.

در همین نواحی مراکزی برای تعلیم کودکان و بزرگسالان شکل می‌گیرد؛ گسترش این مراکز در لایه‌های فقیر اجتماعی در کشورهای نظیر پاکستان و عربستان و برخی از کشورهای آفریقایی و... که از شدت فقر به این مراکز روی می‌آورند روز افزون بوده است.

تأسیس و گسترش این مراکز با حمایت‌های مالی ویژه‌ای از سوی نهادهای نفوذی بیگانگان، برای نهادینه و هدف‌مند کردن خشونت‌ها انجام می‌پذیرد و این گونه مراکز از سوی نهادهای نفوذی بیگانگان به صورت آشکار و پنهان حمایت می‌شوند.

جذب کودکان و جوانان به ظاهر برای آموزش آموزه‌های دینی است؛ اما در واقع برنامه‌های خاص و منابع ویژه‌ای برای آموزش و نهادینه کردن خشونت مد نظر است. در این مراکز پس از حفظ قرآن و برخی از متون روایی، فضای فکری و ذهنی افراد تحت تعلیم، به کلی در فضای سخت و خشن قرار گرفته و شخصیت اولیه در این شرایط شکل می‌گیرد؛ پس از این مرحله، مراحل آموزش خشونت با تفسیرهای تند از برخی از آیات قرآن، برداشت‌های ناصواب و منحرف خشونت‌محور از روایات





نبوی صلی الله علیه و آله بخشی از پروسه خشونت‌سازی می‌باشد. منابع دیگری که در این فضاهای تعلیمی مورد استفاده قرار می‌گیرد، منابع فرقه‌ای است که گزاره‌های روایی ساختگی خشونت‌محور در آنها موج می‌زند؛ فتوای فرقه‌گرایانه، (ابن تیمیه، [بی‌تا]، ج ۲۸، ص ۱۱۰) تفسیرهای تند فرقه‌ای و برداشت‌های انحراف‌آمیز به نیروی تحت آموزش منتقل شده و چهره‌ای خشن و نمادی از خشونت آمیخته با دین در شخصیت آنان شکل می‌گیرد. سپس این افراد برای اجرای آموخته‌های خود در گروه‌های مختلف جذب شده و جنایاتی هولناکی به نام دین و پیشوای بزرگ اسلام روی می‌دهد. در طول تاریخ نیز نمونه‌هایی از این گروه‌ها و رفتارها وجود داشته است؛ گروه‌هایی که معاویه برای ایجاد ناامنی در قلمرو اسلامی و برای رویارویی با حکومت علوی و ناامن جلوه دادن آن شکل داد؛ نمونه آشکاری از شکل‌دهی خشونت بود (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۹۱).

۳. رفتار حاکمان

در تاریخ اسلام، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله انحراف سیاسی بزرگی در جامعه به وجود آمد که پیامدهای زیادی در پی داشت؛ یکی از پیامدهای آن پیدایش شکاف و فاصله در لایه‌های اجتماعی جامعه اسلامی بود؛ حاکمیتی که بدون مبنای درست بر جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله تکیه زد و شأنی ساختگی برای خود ایجاد کرد، باعث شد که رفتارهای صادره از این منصب منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله و به نام اسلام نهادینه شود. قرن‌ها این روند استمرار یافت و تشکیلاتی به نام خلافت (اموی، عباسی و...) به وجود آمد که همه رفتارهای صادره از این نهاد، مقبولیت و حجیت عمومی یافت. کزروی‌های صاحب‌منصبان این حکومت‌ها در گستره تاریخ اسلام تأثیر عمیق نهاد و باعث شکل‌گیری گروه‌های تند و متعصبی همچون خوارج شد که تکفیر دیگران، قتل و غارت، آتش زدن خانه و نفوس از جمله رفتارهای خشن آنها بود؛ (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۵، ص ۴۵۲) درهمین راستا اندیشه‌هایی تولید گردید و کتاب‌هایی نگاشته شد که توجیه‌گر رفتارهای خشن آنها بود و سبب تشدید رفتارهای خشن آنها گردید.



این عوامل ازجمله علل مبنایی به وجود آورنده خشونت در جهان اسلام گردید؛ براساس همین دیدگاه‌ها و روش‌ها گروه‌های مختلف سر برآورده در جهان اسلام رفتارهای خشن از خود بروز داده و آن را به حاکمان و سیره و سنت آنان نسبت می‌دهند؛ گروه‌هایی چون القاعده و طالبان از این رفتارهای دهشتناک به‌وفور نشان داده‌اند؛ گروه موسوم به داعش رفتارهای خشن خود مانند آتش زدن انسان‌ها، دریدن و تکه‌تکه کردن بدن انسان‌های زنده را به رفتار خلفا و فتوای فقهای فرقه‌های خاص مستند می‌نمایند. آنها در توجیه و مشروعیت دادن در به آتش زدن انسان‌ها و منازل مردم به رفتارهای افرادی چون خالد در واقعه رده تمسک می‌کنند که در عصر خلفا روی داد (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۶) و یا در طول تاریخ اسلام و در مقاطعی از حاکمیت‌ها و نظامیان و امرای حاکمان در صدر اسلام سرزده است (ابن‌واضح، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۳۷) این نوع رفتارها در طول تاریخ اسلام گاهی تکرار شده و برای این‌گونه گروه‌ها الگو به‌شمار می‌آید؛ (همان) در بینش گروهی از فرقه‌های اسلامی، معیار مشروعیت رفتارهای شرعی و سیاسی از منابعی چون سیره صحابه و رفتار آنان فارغ از درست و نادرست بودن آن اخذ شده است (همان).

۴. دخالت‌های بیگانگان

استعمارگران به شیوه‌های مختلفی در ایجاد خشونت در کشورهای اسلامی دست دارند:

شیوه اول؛ همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد در جوامع فاقد عدالت همگانی، لایه‌های اجتماعی فقیر شکل می‌گیرد و همین لایه‌ها به‌عنوان شکاف‌های اجتماعی، محل رسوب کینه و عقده‌هایی همچون محرومیت، فقر و کاستی می‌گردد. این لایه‌های اجتماعی مستعد ناهنجاری‌ها و جرایم اجتماعی است که استعمارگران آن را به‌خوبی شناسایی کرده و پس از مطالعه بر روی این لایه‌ها برای گسترش سلطه و تأمین منافع خود روی این شکاف‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنند تا از میان آن، گروه‌های همسو با تأمین اهداف خود را تجهیز فکری و تسلیحاتی نمایند؛ چنان‌که در اعترافات مسئولان این کشورها این‌گونه دست داشتن‌ها در شکل‌گیری گروه‌های خشونت محور وجود دارد (www.ghatreh.com).



گاهی برای این منظور در تأسیس مدارس دینی سرمایه‌گذاری می‌نمایند که منجر به آموزش‌های انحرافی و تشدید تعصبات فرقه‌ای و دامن زدن به اختلافات فرقه‌ای می‌شود؛ برجسته نمودن این عوامل و تبدیل نمودن گفتمان‌های فرقه‌ای به نزاع، اختلافات و درگیری‌های قومی و مطرح نمودن اختلافات نژادی و زبانی علل دیگری از زایش خشونت است که استعمارگران در قرون اخیر با این راهبردها به اختلاف‌افکنی در میان امت اسلامی پرداخته‌اند؛ بنابراین بخشی از خشونت‌ها و تشدید آنها نیز با دخالت بیگانگان شکل گرفته و توسعه یافته است.

امروزه دنیای غرب برای جلوگیری از تعطیلی مراکز تولید سلاح که عمده‌تأ سهامداران و متصدیان آنها صهیونیست‌ها هستند؛ در جهان اسلام و کشورهای عقب‌مانده جنگ‌ها و درگیری‌های قومی و مذهبی به راه انداخته‌اند تا در سایه این آشوب‌ها ضمن جلوگیری از گسترش اندیشه‌های اسلامی، درآمدزایی کنند و در نهایت سلطه و دخالت‌های نظامی و سیاسی خود را در هر نقطه از جهان که لازم بدانند، گسترش دهند (دکمیجان، ۱۳۷۲، ص ۲۵۵).

شیوه دوم، این شیوه به تهاجم نظامی بیگانگان در کشورهای اسلامی و کشتار مسلمانان مرتبط است؛ استعمارگران برای سلطه سیاسی و جغرافیایی در کشورهای اسلامی با حضور و حمله نظامی به این کشورها خشونت را از غرب به میان مسلمانان آوردند؛ جنگ‌های صلیبی نمونه‌ای از این تهاجم‌های خشونت‌بار بود که قرون متمادی استمرار یافت (رنسیمان، ۱۳۵۷، ص ۱۵۸).

پس از این دوران، پروژه تهاجم گسترده استعمارگران پرتقال، اسپانیا، ایتالیا، انگلیس و فرانسه به کشورهای اسلامی و اشغال برخی کشورها و به مستعمره خود درآوردن آنها کلید خورد؛ کشورهایی همچون مصر، لیبی، تونس، مراکش و دیگر کشورهای آفریقایی و در خاورمیانه عراق، شامات و بخش‌هایی از ایران و در شبه قاره هندوستان و... استعمار شدند؛ غارت منابع مادی و معنوی، کشتار مسلمانان و سلطه سیاسی و اقتصادی از اهداف مهم این جریان استعماری بود؛ این گونه رفتارهای خشونت‌آمیز استعمارگران منجر به جوانه زدن نهضت مقاومت در میان ملت‌های مسلمان شد و اندیشه مقاومت و ایستادگی در مقابل این خشونت‌ها را در اذهان زنده کرد.

در برخی از این کشورها گروه‌هایی به تشکیل مبارزان و گروه‌های ضد استعماری پرداختند، چنان‌که در لیبی گروهی به رهبری عمر مختار و در مصر اخوانی‌ها و در عراق و شامات نیز این گونه گروه‌های مذهبی مردمی و... شکل گرفت (حسنی، ۱۳۷۸) در ایران نیز نهضت‌هایی چون مشروطه‌خواهی (ملک‌زاده، ۱۳۷۲، ج ۱-۳، ص ۱۵۸-۲۰۴۳) و تشکلهای مسلحی در جنوب (تنگستان) و شمال (نهضت جنگل) ایران با هدایت علمای اسلام شکل گرفت (مدنی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۳-۳۶۴) پس از اشغال افغانستان توسط استعمار شرق، مبارزات مسلحانه‌ای نیز در این کشور برای آزادی افغانستان شکل گرفت و سال‌ها جنگ‌های خونین با استعمارگران و اعمال خشونت‌بار به وقوع پیوست.

مستشرقان در این شرایط، برای رویارویی و مقابله با این مبارزان و سرکوب آنها از دفاع مسلمانان به خشونت تعبیر کردند و با گزینش بخش‌هایی از صحنه‌های دفاعی و با استناد به آیات و روایات ظلم‌ستیزانه و دارای مفهوم جهاد و دفاع این ادبیات خود را ترویج دادند و از گروه‌های مقاومت به گروه‌هایی بنیادگرا و خشن یاد نمودند و اساس اسلام و محتوای آن را خشونت‌زا معرفی کردند؛ در این راستا تا جایی پیش رفتند که با استفاده از منابع غیرمعتبر فیلم‌ها و کارهای هنری خشونت‌محور به نام دین اسلام و سیره پیامبر ﷺ تولید کردند تا مانع رشد و توسعه فرهنگ اسلام در میان ملت‌های مختلف شوند؛ با توجه به ریشه‌یابی رفتارهای خشونت‌آمیز در طول تاریخ، صفحات تاریخ جهان حاکی از این حقیقت است که رفتارهای خشن از اندیشه امپریالیستی برآمده و با حمایت بلوک سرمایه‌داری غرب در کشورهای جهان سوم از جمله کشورهای اسلامی نهادینه شده است؛ فقر و عقب‌ماندگی از جمله علل و ریشه‌های اصلی زایش خشونت است؛ استعمارگران با غارت و یغمای ذخایر مادی، معادن، آثار باستانی و نسخه‌های خطی از کتابخانه‌های کشورهای اسلامی برای خود موزه‌ها و گنجینه‌های ثروت‌زا فراهم نمودند؛ از سوی دیگر با خاموش کردن چرخ تولید صنایع دستی، سنتی و کشاورزی این کشورها را تبدیل به بازار فروش صنایع و محصولات مخرب خود نمودند؛ در بُعد سیاسی نیز حاکمان مستبد و خاندان‌های سلطنتی را به عنوان نماینده و مجری سیاست‌های خود بر سرنواخت کشورهای اسلامی مسلط نمودند؛ نتیجه این پروسه‌های استعماری گسترش فقر و بیکاری و ایجاد شکاف





طبقاتی در کشورهای جهان سوم و اسلامی شد که علت اساسی همه خشونت‌ها، جنگ‌ها و درگیری‌ها بوده است.

یکی دیگر از عوامل درگیری‌ها و خشونت‌گرایی‌ها که استعمارگران به اسلام نسبت می‌دهند درگیرهایی است که منشأ پیدایش آنها سیاست‌های استعماری بوده است؛ در دوره‌ای که آنها برای تجزیه امپراطوری اسلامی توطئه‌چینی نمودند؛ قلمرو اسلامی را به کشورهایی بر محور قومیت، نژاد، زبان و مذهب تقسیم نموده و با سیطره و تصاحب خود، مرزهای ساختگی بین ملت‌های اسلامی ایجاد نمودند و امت واحد اسلامی را تجزیه و تکه‌تکه کردند و زخم‌های آن را به جای مرهم، نمک پاشیدند.

استعمارگران برای استمرار سلطه خود به اختلافات فرقه‌ای، نژادی و قومی دامن زدند که همه اینها بستر و محل رویش خشونت بوده است.

ب) قوانین امنیتی اسلام در سایه اصول بازدارنده

در اسلام، اصلی به نام خشونت وجود ندارد؛ در قرآن کریم چنین واژه‌ای به کار نرفته است؛ در سخن بزرگان دین به چنین چیزی اشاره نشده است؛ آنچه در دین اسلام برای برقراری کامل امنیت فردی، خانوادگی و اجتماعی وجود دارد قوانین و کیفرهای بازدارنده است؛ لذا برای مجرمان جرایم، حدود و مقرراتی در نظر گرفته شده تا جامعه به وسیله این مقررات و حدود در آسایش و امنیت کامل به رشد و تعالی خود ادامه دهد؛ این مقررات بازدارنده منحصر به دین اسلام نیست؛ بلکه احکام مشابه و به مراتب سخت‌تر از اسلام در تمام ادیان، ملل و نحلّه‌ها وضع شده است؛ ضمن اینکه در اسلام برای اثبات جرم و اجرای حدود و احکام اسلامی نیز مقررات سخت و دشواری در نظر گرفته شده است که خود این احکام و شرایط جنبه بازدارندگی دارد؛ براساس حدیثی از رسول خدا ﷺ خداوند اهل مداراست و مدارا کردن را دوست دارد و برای مدارا پاداشی قرار می‌دهد که برای دیگر کنش‌ها نمی‌دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۸).

اساس قوانین اسلام و اصول آنها بر محور مدارا، برائت، رفتارهای کریمانه، ملایم و نیکو بنیان‌گذاری شده است و مدارا کردن بخش از ایمان به‌شمار می‌رود (همان، ج ۲، ص ۱۱۷).



آنچه در اسلام به عنوان خشونت مطرح می‌گردد درحقیقت عنوان نامناسبی است که برخی آن را طراحی و برخی نیز به آن دامن زده‌اند؛ درحالی که در قرآن کریم واژه‌ای به نام خشونت کاربرد نداشته است؛ از قوانین بازدارنده اسلام با عنوان «حدودالله» یاد شده که حکمت وضع آنها امنیت عمومی است؛ برای نمونه قصاص را خداوند این گونه معرفی می‌کند: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾؛ (بقره: ۱۷۷) «و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد!»؛ اگر این قانون بازدارنده وضع نمی‌شد امنیت همه جامعه توسط طغیانگران به خطر می‌افتاد؛ قوانین دیگر نیز این گونه هستند؛ هیچ کدام از اینها دستور ابتدایی نیستند، بلکه همه برای مرحله پس از صدور جرایم وضع و مقرر شده‌اند؛ در ادامه به نمونه‌هایی از این احکام اشاره می‌شود:

۱. دفاع در مقابل تجاوز و اشغال

دفاع در برابر دشمن و آسیب‌های وی امری ذاتی و در وجود تمام موجودات نهاده شده است؛ انسان که یکی از مصادیق بارز موجودات است برای دفاع از جان و حقوق خود می‌تواند اقدام کند؛ نام این عمل هرگز خشونت نیست؛ بلکه دفاعی مقدس است؛ هر دولت و حکومتی نیز برای دفاع از تمامیت ارضی خود و مقابله با دشمنان تدابیر دفاعی دارد؛ از این رو هنگام دفاع از جان و هنگام جهاد در راه آزادی انسان‌ها از ظلم و ستم و تجاوز، وضعیت متفاوت می‌شود. منطق قرآن کریم در این مورد، سختگیری بر ستمگران و متجاوزان به حقوق مردم است (فتح: ۲۹).

۲. بازدارندگی از جرایم جمعی

گاهی جرایم جمعی و فردی به حدی می‌رسد که امنیت همه جامعه به مخاطره می‌افتد و در معرض نابودی قرار می‌گیرد؛ گروهی توطئه می‌کنند تا جامعه، حکومت و شخصیت‌های بزرگ دینی و سیاسی را از هستی ساقط کنند؛ در اینجا همیشه نباید موضع عفو و گذشت را در پیش گرفت؛ زیرا گذشت در برخی از موارد زیانبار و جرئت بخشیدن به ظالم است (خشن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷).

در روایتی امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «وَحَقُّ مَنْ سَاءَ كَأَنْ تَعْفُو عَنْهُ وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ يَضُرُّ أَنْتَصَرْتَ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۷۱، ص ۹).



حق کسی که به تو بدی کند این است که از او بگذری و اگر بدانی گذشت زیان دارد، از او انتقام کشی.

اسلام به این قاعده که «اگر کسی بر گونه راست تو سیلی زد، گونه چپ خود را هم برگردان» باور ندارد مگر در حقوق شخصی و حق ویژه (خشن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷). حسین احمد خشن در کتاب *اسلام و خشونت* می‌نویسد: «محمد و مسیح هر دو در سطح حقوق شخصی به گذشت فرا می‌خوانند. خداوند فرموده است: ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (بقره: ۲۳۷) اگر گذشت کنید، به تقوا نزدیک‌تر است، اما در سطح حقوق اجتماعی و حق همگانی، نه از نگاه محمد ﷺ و نه از نگاه مسیح علیه السلام، روا نیست که قاعده، همان چشم‌پوشی و گذشت باشد؛ زیرا معنایش بی‌ارزش شدن قانون از اساس، حاکمیت قانون جنگل و گسترش هرج و مرج در جامعه است» (خشن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷).

ج) سیره پیامبر اعظم ﷺ با اسیران

پیامبر گرامی اسلام ﷺ با الهام از وحی هرگز با اسیران رفتار خشونت‌آمیزی نداشته است؛ بلکه دوره اسارت را برای آنان فرصتی برای بازیابی خود، تفکر، خودشناسی و پذیرش آزادانه دین قرار می‌داد؛ گزاره‌های تاریخی فراوانی دربارهٔ مهربانی آن حضرت با اسیران و آزاد کردن آنان بدون قیدوشرط یا به شرط تعلیم مسلمانان و نیز دادن غذای خود را به اسیران در سیره آن حضرت وجود دارد.

براساس گزارش‌های معتبر تاریخی، پیامبر ﷺ دربارهٔ اسیران این اصل را وضع فرمودند: «اسْتَوْصُوا بِالْأَسْرَى خَيْرًا» (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۱۹) شما را به رفتار نیکو با اسیران سفارش می‌کنم. هرگاه یکی از یاران حضرت نسبت به اسیران بدگویی و بدرفتاری می‌کرد حضرت او را منع و سرزنش می‌نمود و می‌فرمودند: «کسی که برادرش زیر دست اوست، باید آنچه خود می‌خورد، به او بخوراند و آنچه خود می‌پوشد، به او بپوشاند و بیش از توانش، او را به کار نگیرد» (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۳، ص ۱۲۳). پیامبر گرامی اسلام ﷺ به‌عنوان مظهر رحمت و عفو الهی (انبیاء: ۱۰۷) نیکو و خوش‌رفتاری با اسیران را به‌عنوان یکی از اصول مسلم به اصحاب خود می‌آموخت.



قرآن کریم ضمن بیان واقعه‌ای از تاریخ اسلام که اهل بیت علیهم‌السلام در آن با اسیران خوش رفتاری کرده‌اند؛ عمل آنان را شایسته تقدیر دانسته و از کسانی که به اسیران اکرام کردند، تجلیل کرده و می‌فرماید: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸) و غذای خود را با اینکه به آن نیاز دارند، به «مسکین» و «یتیم» و «اسیر» می‌دهند، این آیه در شأن اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که با اسیران این گونه رفتاری داشتند و غذای خود را به آنان می‌دادند، نازل شده است (شیخ طوسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۲۱۱).

۱. رعایت حقوق اسیران

ابن عباس می‌گوید: «پیامبر نسبت به رعایت حقوق اسیران و رسیدگی به آنان توصیه و از آنان حفاظت می‌کرد.» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۴۸)؛ از این رو وقتی مسلمانان در جنگ‌ها فردی از مشرکان را اسیر می‌کردند، بنابر سفارش و رفتار پیامبر به بهترین شیوه با او رفتار می‌کردند و حقوقی برای او در نظر گرفته و در این حقوق او را بر خود مقدم می‌داشتند؛ اگر مرکب نداشت او را بر مرکب خود سوار می‌کردند و غذای خود را به او می‌دادند. امام سجاد علیه‌السلام درباره رعایت حقوق اسیر می‌فرماید: «هرکس اسیری بگیرد و مرکبی نداشت تا او را سوار کند حق کشتن او را ندارد باید او آزاد کند و در صورتی که دسترسی به امام عادل ندارد تکلیفش را روشن کند.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۶) امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «هرکس اسیری چه کافر و چه غیر کافر بگیرد باید به او آب و غذا بدهد و او را در سایه و پناهگاه مناسبی جای دهد.» رفتار و سیره رحیمانه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با اسیران، مسلمانان را واداشت که اسیران را در غذا و مرکب بر خود ترجیح دهند و مهربانی با اسیران را به اندازه‌ای رسانند که سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همچون ابوالعاص بن ربیع و ولید بن مغیره از رفتار با آنان در اسارت احساس رضایت کنند و در حق انصار دعا نمایند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۹) اسیران مسلمان شده دیگر نیز بارها اظهار کرده‌اند که: «این خوش رفتاری بر اثر توصیه پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود که درباره ما به آنها امر کرده بود...» (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۲).



۲. آزاد کردن اسیران

اصل دیگری که در سیره پیامبر ﷺ با اسیران وجود داشت، آزاد کردن اسیران بود. گزارش‌های زیادی درباره آزاد کردن اسیران به شرط تعلیم مسلمانان یا بدون هیچ شرطی و یا با اظهار اسلام یا بدون اظهار اسلام در سیره پیامبر ﷺ وارد شده است. رسول خدا ﷺ در جنگ بدر برخی از اسیران را با گرفتن فدیة آزاد کرد، برخی را که باسواد بودند مأمور کرد به ده نفر از فرزندان مسلمانان خواندن و نوشتن بیاموزند و آزاد شوند. برخی دیگر را که نه مالی داشتند و نه سوادی در راه خدا آزاد کرد و از برخی از آنان تعهد گرفت که دیگر در جنگ با رسول خدا ﷺ شرکت نکنند.

از جمله کسانی که با دادن فدیة آزاد شدند، عباس عموی پیامبر ﷺ، نوفل بن حارث و عقیل بن ابی طالب بودند. در منابع تاریخی آمده است: وقتی عباس عموی پیامبر از اسلام خویش خبر داد، رسول خدا ﷺ ضمن اشاره به آگاهی خداوند از اسلام یا کفر وی، او را به خاطر شرکت در نبرد علیه خویش، سرزنش کرد و از وی خواست فدیة خود و دو برادرزاده‌اش، نوفل بن حارث بن عبدالمطلب و عقیل بن ابی طالب بن عبدالمطلب و هم پیمانش، عتبه بن عمرو را پرداخت کند تا آزاد شوند! وقتی عباس اظهار داشت چنین پولی در اختیار ندارد، رسول خدا ﷺ در خبری غیبی از مالی که وی و همسرش ام الفضل در زیر زمین پنهان کرده بودند، خبر داد. عباس با شنیدن این خبر غیبی از یقین خویش به پیامبری رسول خدا ﷺ خبر داد... سپس طبق دستور رسول خدا ﷺ برای آزادی خود و افراد مورد نظر، فدیة پرداخت کرد و آزاد شد؛ (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۶۶) براساس نقلی، بعضی از انصار از رسول خدا ﷺ اجازه خواستند تا فدیة عباس را بپردازند. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: به خدا قسم شما نمی‌توانید حتی یک درهم از فدیة عباس را کم کنید.

این گزارش نشان می‌دهد رسول خدا ﷺ حتی در مورد عمویش نیز مسامحه نکرد و تبعیض و تفاوتی میان او و دیگران قائل نشد.

از دیگر مواردی که رسول خدا ﷺ نسبت به اسیران و دشمنان خویش رأفت و مهربانی نشان داد، آزادسازی قبایل خطاکار یهودی بنی نضیر و بنی قینقاع، یهودیان خیبر، اهالی مکه، اسرای هوازن و... بود؛ (همان) تمامی این موارد نشان می‌دهد که اصل اولی رسول خدا ﷺ درباره اسیران مدارا، مهربانی و آزادسازی آنان بوده است.

۳. منع کشتن اسیران

پیامبر گرامی اسلام ﷺ ضمن اینکه خود از کشتن اسیران خودداری می‌کرد؛ یاران و جنگجویان خود را نیز از کشتن آنها باز می‌داشت و آنان را به خیر و سعادت دعوت می‌کرد. در سیره پیامبر ﷺ گزارش شده که فردی از مشرکان به قصد کشتن پیامبر ﷺ به آن حضرت در حال استراحت دست یافت و شمشیر کشید تا حضرت را به قتل برساند، اما حضرت بر او غلبه کرد و پس از به اسارت گرفتن او، وی را آزاد کرد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹۵).

وقتی مقداد بن عمر، حکم‌بن کیسان را اسیر نمود، فرمانده قصد کشتن او را نمود و عمر بن الخطاب نیز به کشتن او حکم داد، مقداد اسیر را به حضور پیامبر ﷺ برد، پیامبر ﷺ توجهی به نظر عمر نفرمود و حضرت ضمن دعوت حکم‌بن کیسان به اسلام و گفتگوی طولانی با او، وی را آزاد نمود و وی در سایه مهربانی پیامبر ﷺ مسلمان شد؛ عمر بن الخطاب بعد از اسلام آوردن حکم‌بن کیسان گزارش می‌کند که وی در راه خدا جهاد کرد و در بئر معونه به شهادت رسید و باعث خشنودی پیامبر ﷺ گردید (همان، ج ۱، ص ۱۵).

۴. آزادی اسیران جنگ بدر

در بخشی از سخنان کسانی که به رسول خدا ﷺ ایراد گرفته‌اند و یا با استناد مغرضانه به مواردی بدون بررسی علل اصلی اعدام برخی از معاندان و مجرمان با نادیده گرفتن آزادی اسیران مشرکان در جنگ بدر با بزرگ‌نمایی اعدام دو فرد مجرم نوشته‌اند: «وقتی پیامبر ﷺ از بدر بر می‌گشت به علی علیه السلام دستور کشتن اسیران را





داد؛ درحالی که همان گونه که در منابع تاریخی آمده است، در نبرد بدر هفتاد نفر از مشرکان به اسارت مسلمانان درآمدند. از این جمع هفتاد نفری دو نفر (عقبه بن ابی معیط و نضر بن حارث) که مرتکب جرایم سنگینی شده بودند نه در بدر، بلکه بعد از گفتگو و محاکمه اعدام شدند؛ بنابراین اینکه به طور کلی گفته شود: «پیامبر بعد از بازگشت از بدر به علی رضی الله عنه دستور اعدام اسیران را داد» جز بزرگنمایی و گمراه کردن دیگران - که از تاریخ و حوادث تاریخی بی اطلاع هستند - چیزی نیست.

عقبه بن ابی معیط ضمن آزار و اسائه ادب به ساحت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مسخره کنندگان پیامبر صلی الله علیه و آله بود (ابن سید الناس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۳۲) و از تشویق کنندگان و از جنگ افروزان جنگ بدر به شمار می رفت؛ (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶) او از جمله کسانی بود که در مکه، به منظور جلوگیری از انتشار اسلام با سایر دشمنان رسول خدا صلی الله علیه و آله همکاری و آنان را ترغیب می کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۸) بلاذری در انساب الاشراف، او را به همراه ابوجهل و ابولهب سرچشمه دشمنی با پیامبر دانسته است (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

عقبه بن ابی معیط و نضر بن حارث در همسایگی آن حضرت در مکه بودند؛ جرایمی که این دو مرتکب شدند بیش از یکبار اعدام بود. نضر بن حارث فردی بود که آیاتی از قرآن نیز در مذمت رفتارهای وی با رسول خدا صلی الله علیه و آله و دعوت آن حضرت نازل شده بود (ابن هشام، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۰۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۰) او با یهودیان نیز در توطئه و کشتن پیامبر صلی الله علیه و آله همفکری می کرد و مشورت می گرفت؛ لذا می توان گفت جرم دیگر وی جاسوسی بوده است (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۰۱).

طبرسی در مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که وی می گوید: «قول خداوند: ﴿يَوْمَ يَعْزُزُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾» (فرقان: ۲۷) روزی که ستمکار از حسرت دست به دندان می گزد؛ در مورد عقبه بن ابی معیط و ابی بن خلف جمعی است؛» براساس این گزارش، عقبه بن ابی معیط که بر اثر اصرار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شهادتین را بر زبان جاری کرده بود،

تحت تأثیر دوستش ابی بن خلف که به وی گفته بود: «من هرگز از تو راضی نمی‌شوم مگر اینکه در صورتش آب دهان بیندازی» مرتکب این عمل ناپسند گردید و مرتد شد و نیز شکمه چهارپایی را و بر پشت آن حضرت انداخت!

آنان انواع توهین‌ها و جسارت‌ها را به آن حضرت کردند و بزرگ‌ترین مانع دعوت در مکه بودند و نیز در شکل‌گیری جنگ بدر نقش اساسی داشتند و مردم را به جنگ با مسلمانان کشانده بودند؛ لذا پیامبر ﷺ با الهام از وحی خبر مرگ و کشتن آنان را در مکه داده بود...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۸).

حضرت علی علیه السلام در اجرای حد الهی بر آنان به دستور پیامبر ﷺ عمل کرد و اسیران دیگر که جرم سنگینی نداشتند و نقش دشمنی آنان کمتر بود آزاد گردیدند؛ متأسفانه در ماجرای اعدام دو مجرم بزرگ که حکم آنها براساس همه قوانین جرایم، جزایی جز اعدام نداشت مورد توجه مغرضانه برخی قرار گرفته و بزرگ‌نمایی می‌شود، اما آزاد کردن حدود هفتاد اسیر دیگر نادیده گرفته می‌شود و سخنی از آن به میان نمی‌آید.

د) سیره امام علی علیه السلام با اسیران

سیره عملی و رفتاری امیرمؤمنان علیه السلام با مردم چه در دوران حکومت و چه در جنگ‌های تحمیلی علیه ایشان را نمی‌توان با استناد به گزارش‌های نادرست تبیین کرد؛ بیشتر این گزارش‌ها خبرهای واحدی‌اند که ساختگی بودن آنها آشکار بوده و مخالف با موازین، سخنان و روش عادلانه آن حضرت است؛ از این رو باید همه گزارش‌ها را با معیارهای جامع و اصول مسلم دین و قرآن بررسی کرد و سپس با سخنان و نامه‌های حضرت مقایسه نمود تا حقیقت امر روشن گردد؛ بنابراین نسبت‌هایی که به آن حضرت از کشتار و قتل داده می‌شود با هدف بزرگ‌نمایی و ارائه چهره‌ای خشن از آن حضرت بوده است که دشمنان اسلام از جمله معاویه چنین دروغ‌هایی را در تاریخ به آن حضرت و فرزندانش نسبت داده‌اند تا آن بزرگواران را بدنام کنند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۶۱).





۱. منع مطلق از خونریزی

امیرمؤمنان علی علیه السلام همواره هدایت و آگاه کردن انسان‌ها را مقدم به کیفر دادن آنان می‌داشت؛ چنان‌که آن حضرت در نامه به مالک‌اشتر که به‌عنوان حاکم مصر اعزام شده بود، با بیانی رسا و قاطع بزرگ‌ترین گناه را خونریزی به ناحق می‌داند. آن حضرت در این نامه به پیامدهای منفی خونریزی در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اعتقادی اشاره می‌کند و به مالک هشدار می‌دهد که مبدا بخواهی پایه‌های قدرت و حکومت خود را با ریختن خون محکم کنی که ریختن خون به ناحق، خود موجب تضعیف و تزلزل قدرت و حکومت می‌شود؛ سپس به مالک گوشزد نموده و می‌فرماید: اگر کسی را به ناحق کشتی، پیش من و خدا عذری نداری و باید قصاص شوی. آن حضرت در این نامه که بیانگر موضع واقعی آن حضرت است اهل کتاب را نیز در امنیت حاکم اسلامی و مسلمانان بر می‌شمارد که هیچ‌کس حق تعرض به آنان را ندارد؛ حتی افراد بی‌دین را نیز انسانی می‌داند که در انسانیت با حاکم اسلامی مشترک و حقوقشان محترم شمره می‌شود (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۷، نامه ۵۳).

۲. آزادی اسیران جنگ جمل

شکی در این نیست که اصحاب جمل، صفین و نهروان مصداق بارز «اهل بغی» بودند؛ دستور قرآن کریم در خصوص اهل بغی (ستمکاران)، جنگ با ایشان است. ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (حجرات: ۹) بنابراین جنگ با آنها دستور قرآنی است که حضرت علی علیه السلام به آن دستور عمل کرده است.

امام علی علیه السلام در واقعه جنگ جمل به هیچ‌وجه جنگ را مناسب نمی‌دید؛ بلکه با فرستادن نماینده و بیان هزاران دلیل، حجت و برهان درصدد آگاه کردن آنان برآمد تا کار به جنگ نکشد. با وجود ناامنی‌هایی که آنان در قلمرو حکومتش ایجاد کرده بودند و بی‌گناهی‌ها را به قتل رساندند و شکم‌ها دریدند؛ با این همه وقتی جنگ از سوی آنان شروع گردید، حضرت چاره‌ای جز دفاع و مقابله با این فتنه را نداشتند؛ (همان) بااین حال امام علی علیه السلام براساس اصلی فرمودند: اموال ایشان را (به جز اموالی که در



جنگ از آنها استفاده شده) نمی‌توان تصرف کرد. شیوه رفتاری حضرت نشان می‌دهد که آن حضرت به شدت مدافع احکام اسلام بودند و هرگز حاضر نبودند که کوچک‌ترین ظلم و ستمی به دیگران، هرچند دشمنان روا داشته شود؛ براین اساس همه اسرای جنگ جمل آزاد شدند و مجروحان و فراریان آنها کشته نشدند.

حضرت علی علیه السلام در پاسخ یکی از یارانش در خصوص نحوه رفتار با اسیران فرمودند: «إِنَّمَا مِنْ عَلَيْهِمْ كَمَا مِنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۸) باید با منت نهادن، آزاد شوند، همان گونه که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مورد اهل مکه این کار را انجام داد و همه اسیران را آزاد کرد (ابن هشام، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱۲).

حضرت علی علیه السلام با اسیرانی که در جنگ کسی را نکشته بودند، برخورد کریمانه‌ای داشت؛ براساس برخی از روایات آن حضرت با منت گذاشتن بر اهل بصره از کشتن آنها خودداری کرد.^[۱]

حضرت معتقد بود که اسیر گرفتن زن و فرزندان حاضران در جمل و تصرف اموال آنان صحیح نیست (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۱۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۲؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۱۸) چراکه آنها مسلمانند و در سرزمین مسلمانان زندگی می‌کنند. در جنگ جمل عمار به حضرت علی علیه السلام گفت: عقیده شما در مورد اسیر گرفتن زن و فرزندان اینان چیست؟ حضرت فرمودند: هیچ راهی بر آن نیست، ما فقط با کسانی که با ما جنگ کرده‌اند، جنگ کردیم... یکی دیگر از یارانش گفت: باید از زنان و فرزندان ایشان و اموال آنها هم میان ما تقسیم کنی وگرنه به چه دلیل ریختن خون ایشان حلال باشد...؟

آن حضرت بعد از جنگ جمل دستور دادند: «لَا تَتَّبِعُوا مُوَلِيًّا وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ وَلَا تَنْتَهَبُوا مَالاً وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ» (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۷) فراری را نکشید و مجروحی را به قتل نرسانید، مالی را غارت نکنید، هرکس اسلحه‌اش را بیندازد، در امان است، هرکس در خانه‌اش را بر خود



ببند، در امان است. حضرت فرمودند: «بر این زنان و فرزندان هیچ راهی نیست، چراکه آنان مسلمانند و در سرزمین مسلمانانند. ما فقط کسانی را که با ما جنگ کرده‌اند و کسانی که بر ما ستم کرده‌اند کشته‌ایم» (شیخ مفید، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۳).

حضرت علی علیه السلام اموال مردم را در بصره به آنها باز می‌گرداند؛ شخصی به آن حضرت اعتراض کرد: «یا امیرالمؤمنین اقسِمَ الْفَيءَ بَيْنَنَا وَالسَّيِّءِ» غنایم و اسیران را بین ما قسمت کن. وقتی اعتراض‌ها در این باره زیاد شد، حضرت فرمود: «أَيُّكُمْ يَأْخُذُ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِهِ؟» چه کسی عایشه را به عنوان سهم غنیمتش می‌گیرد؟ پس ساکت شدند و پذیرفتند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۰۱).

دینوری می‌نویسد: «یاران علی علیه السلام در اردوگاه آنان (اهل جمل) بر سیم و زر و کالاهای دیگر می‌گذشتند و بر نمی‌داشتند و فقط سلاح و مرکبی را که در جنگ به کار برده بودند، تصرف می‌کردند. یکی از یاران علی علیه السلام به او گفت: ای امیرالمؤمنین چگونه کشتن ایشان برای ما جایز است، ولی اموال و اسیر گرفتن آنان بر ما ناروا و حرام است؟ حضرت فرمود: یکتاپرستان را نمی‌توان به اسارت گرفت و اموال ایشان را نمی‌توان به غنیمت برد. فقط آنچه در جنگ به کار برده‌اند می‌توان تصرف کرد، آنچه را که نمی‌دانید رها کنید و به آنچه فرمان داده می‌شوید، عمل کنید» (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۸).

۳. آزادی اسیران جنگ صفین

در جنگ صفین، همراهان و سپاهیان معاویه برای جنگ با امیرمؤمنان علیه السلام در برابر آن حضرت صف‌آرایی کردند؛ هیچ تردید در اهل بغی بودن آنان نبود، اما با این همه، حضرت در حق آنان که خود را مسلمان می‌دانستند و برخی نیز از سر جهالت در این جنگ حضور یافته بودند کریمانه‌ترین رفتارها را کرد. یکی از یاران آن حضرت چنین گزارش می‌کند: «به همراه علی علیه السلام در صفین حضور داشتم وقتی اسیری را نزد او می‌آوردند، می‌فرمود: تو را به زجر نمی‌کشم به‌درستی از که خداوند جهانیان می‌ترسم؛



سپس سلاح وی را می‌گرفت و او را سوگند می‌داد که دیگر پیکار نکند و او را آزاد می‌ساخت» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۵۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۴۵). همچنین نوشته‌اند: «حضرت علی علیه السلام در جنگ صفین اسیرانی را گرفتار کرد، ولی همگی آنها را آزاد فرمودند که نزد معاویه بازگشتند. عمروعاص پیش‌تر از این، درباره اسیرانی که به اسارت معاویه درآمده بودند گفته بود: ایشان را بکش، ولی وقتی معلوم شد که علی علیه السلام با اسیران ایشان چه رفتاری نمود، معاویه به عمروعاص گفت: اگر درباره این اسیران گوش به تو دهم، به کار زشت و ناشایستی دست زده باشم، آیا نمی‌بینی که او اسیران ما را آزاد کرده است؟ از این رو معاویه نیز دستور آزادی تمام کسانی را که از سپاه علی علیه السلام به اسارت گرفته بود، صادر کرد» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۵۷۲).

ابن اثیر می‌نویسد: «حضرت علی علیه السلام در جنگ صفین دست به ابتکاراتی زد که دوست و دشمن را شیفته خود ساخت. یکی از آنها، آزاد کردن اسیران شامی بود که معاویه نیز ناچار شد، اسرای کوفی را باز گرداند» (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۱۲). برخی از مورخان درباره رفتار علی علیه السلام با اسیران شامی در جنگ صفین چنین گزارش می‌دهد: «علی علیه السلام چون از سپاه شام اسیری می‌گرفت او را آزاد می‌کرد، مگر اینکه آن اسیر یکی از یاران وی را کشته بود که در این صورت وی را به قصاص می‌کشت، اما اگر اسیری را که آزاد کرده بود و او بار دیگر به معاویه پیوسته بود و مجدداً به میدان آمده بود و گرفتار شده بود، آزاد نمی‌کرد و می‌کشت» (ابن مزاحم، ۱۳۷۰، ص ۷۱۹).

با توجه به مطلب اخیر به نظر می‌رسد اختلافی که در مورد اسرای جنگ صفین وجود دارد، این گونه قابل حل باشد که اگر اسیر، برای اولین بار اسیر می‌شد و کسی را هم نکشته بود، آزاد می‌شد و از او تعهدی مبنی بر عدم شرکت مجددش در جنگ گرفته می‌شد، ولی اگر برای بار دوم اسیر می‌شد و یا کسی را به قتل رسانده بود، به قتل می‌رسید. این امر دقیقاً همان چیزی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز آن را اجرا می‌کرد.



با تبیین سیره پیامبر ﷺ و امیرمؤمنان ﷺ روشن می‌شود آنچه از رفتارهای خشن امروزی که از گروه‌های تکفیری همانند داعش سر می‌زند به هیچ سندی از سیره و روش پیامبر و اصول اسلام مستند نبوده و خارج از اسلام است.

۴. جنگ جمل و کشته‌های آن

گاهی به‌منظور انتساب رفتارهای خشن و غیرانسانی داعش به اسلام به نقل گزیده‌ای از جنگ‌های دفاعی حضرت امیر ﷺ در مقابل توطئه‌های مختلف پرداخته‌اند و با ادبیات مغرضانه‌ای نوشته‌اند: امام‌علی ﷺ در یک روز ۲۵۰۰ نفر از خاندان ازد را سر برید.

مطلبی که به آن استناد شده گزیده و بریده‌ای از یک گزارش است: «به ابی‌لیید جهضمی که از قوم ازد بود، گفتند: «علی را دوست داری؟» گفت «چگونه کسی را که در یک روز ۲۵۰۰ نفر از قوم مرا کشته است دوست داشته باشم؟» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۲).

سوالی که در اینجا مطرح است، این است که این ۲۵۰۰ نفر چرا و در چه زمانی کشته شده‌اند؟ و سوال دیگر اینکه ابی‌لیید جهضمی کیست و آیا سخن او قابل پذیرش است؟ آنچه از منابع تاریخی گزیده، نقل شده مربوط به جنگ جمل است؛ چراکه این مطلب ذیل وقایع جنگ جمل بیان شده که ادامه آن چنین است: «علی ﷺ حکومت بصره را به عبدالله بن عباس داد و سوی کوفه رفت» (همان، ج ۲، ص ۳۷۲).

آمار کشته‌های یک جنگ به‌نام یک فرد زدن و ارائه چهره خشن از او از تحریفات مغرضانه‌ای است که درحقیقت به‌منظور تخریب شخصیت کم‌نظیر امام‌علی ﷺ و خشن جلوه دادن آن حضرت و یا به‌منظور توجیه رفتارهای خشونت‌آمیز گروه داعش و سایر گروه‌های افراطی بیان می‌شود.

درحالی‌که برپا کنندگان و عاملان اصلی وقوع جنگ جمل طلحه، زبیر و... بودند؛ اصحاب جمل یا همان ناکثین درحقیقت مصداق افراد باغی (ستمکاری) بودند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۳۷، ص ۱۹۴) که قرآن کریم دستور برخورد با آنان را صادر کرده است (حجرات: ۹).



طلحه و زبیر علی‌رغم بیعتی که با امام علی علیه السلام داشتند بیعت خود را شکسته و به مکه رفتند؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۴) آن دو، عایشه همسر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را فریب داده با خویش همراه ساختند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۰) و با برخی از اهالی مکه و در رأس آنان بنی‌امیه به‌منظور خون‌خواهی از عثمان (شیخ‌مفید، ۱۴۱۲، ص ۲۸۳) و درحقیقت به‌منظور دستیابی به‌قدرت روانه بصره شدند؛ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۰) آنان در بصره تعدادی از شیعیان حضرت را به قتل رساندند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۸۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۱) و بصره را تصرف کردند. امام علی علیه السلام به ورود آنان به بصره، کشتار مسلمانان و انجام کارهای ناشایست توسط ایشان اشاره دارد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۰). امام علی علیه السلام به‌منظور پایان دادن به این غائله، از مدینه به بصره آمد؛ قبل از آغاز جنگ، تلاش بسیار زیادی برای بازگرداندن طلحه و زبیر و عایشه از مسیری که در پیش گرفته بودند، انجام داد؛ (دینوری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۰) حضرت با طلحه و زبیر و عایشه صحبت کرد و این اقدام آنان را نادرست و ظالمانه خواند. آن حضرت در گفتگو با زبیر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله به یاد او آورد که سبب کناره‌گیری زبیر از جنگ شد (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۶۰).

سرانجام جنگ میان سپاهیان امام علی علیه السلام و اصحاب جمل درگرفت، در این نبرد افراد زیادی از دوطرف کشته شدند و امام علی علیه السلام به‌منظور خاتمه دادن جنگ دستور داد شتر عایشه پی شود. با سقوط هودج عایشه این جنگ به پایان رسید (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۱۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۳).

یکی از شواهدی که می‌تواند مؤید مجرم بودن اصحاب جمل باشد، این است که عایشه بعدها به‌خاطر شرکت در این جنگ خود را سرزنش می‌کرد و از اینکه برخلاف دستور الهی از خانه‌اش خارج شده و در راه‌اندازی این جنگ نقش داشته، به‌شدت پشیمان بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۶؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۴۱) و



هرگاه آیه ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (احزاب: ۳۳) را می‌شنید به شدت گریه می‌کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۶۴).

با توجه به مطالبی که بیان شد، کاملاً مشخص می‌شود که مسبب اصلی کشته شدن کسانی که در جنگ کشته شدند، امام علی علیه السلام نبوده است؛ بلکه کسانی بودند که این جنگ را راه انداختند و با قتل و غارت، موجبات ناامنی و هرج و مرج را در جامعه اسلامی پدید آوردند.

وقتی ابوبرده بن عوف ازدی از علت کشته شدن اطرافیان طلحه و زبیر و عایشه پرسید، امام علی علیه السلام به کشته شدن ظالمانه یاران خویش از جمله ربیعہ عبدی و برخی دیگر که حاضر به شکستن بیعت خویش نبودند توسط آنان و نیز خودداری از تحویل قاتلان، عدم پذیرش قرآن به عنوان حاکم و جنگ با حضرت درحالی که قبلاً بیعت کرده بودند، اشاره و استناد نمود تا ابوبرده کاملاً متقاعد شد که آنان مجرم بودند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۳، ص ۱۰۲).

درباره سندیت و صحت آمار ۲۵۰۰ نفر از کشته شدگان قبیله ازد نیز باید توجه داشت که این ادعا به گزارش «لمازہ بن زبّار»، معروف به ابولبید جهمی است که دارای ایراد است؛ (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۵۳۸) ضمن اینکه وی در جنگ جمل در نبرد با امام علی علیه السلام حضور داشته و با آن حضرت جنگیده است؛ (همان، ج ۶، ص ۵۳۸) افزون بر آن سخن او از روی تعصب، قبیله‌گرایی و دشمنی با حضرت بیان شده است و اعتباری ندارد تا مستندی برای گروه داعش و سایر گروه‌های افراطی قرار گیرد؛ علاوه بر این در صورت اثبات چنین ادعایی ایرادی بر امام علی علیه السلام نیست؛ چراکه این افراد در جنگ جمل که دو سپاه باهم درگیر بودند، کشته شده‌اند، همان گونه که از یاران امام علی علیه السلام نیز افراد زیادی در این جنگ کشته شدند.

۵. واقعه لیلۃ الہریر و کشته‌های آن

در بخشی از سخنان شبهه‌سازان گفته شده که امام علی علیه السلام در لیلۃ الہریر پانصد تا نهصد نفر را کُشت؛ درحالی که لیلۃ الہریر یکی از شب‌های پایانی جنگ صفین بود؛



طبیعتاً کشته‌شدگان این جنگ به دست سپاه آن حضرت نه فقط به دست امام علی (ع) کشته شدند؛ طبیعی است که در این حمله سخت، افرادی از لشکر دشمن به قتل برسند؛ (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۲) همان‌گونه که یاران امام علی (ع) نیز در این شب و در سایر درگیری‌ها در جنگ صفین به شهادت رسیدند. با پیکار شجاعانه امام علی (ع) و یارانش بود که معاویه شکست را در یک قدمی خویش دید و به‌همین جهت دست به دامن عمروعاص شد و قرآن به نیزه زد (همان، ج ۲، ص ۳۸۳) نسبت دادن کشته‌های یک جنگ به یک نفر و گزارش گزیده از یک واقعه، تحریف و سیاه‌نمایی است که در فضای مجازی برای تخریب چهره تابناک امیرمؤمنان (ع) صورت گرفته است که با مراجعه به اصل واقعه توطئه‌های دشمنان دین آشکار می‌گردد.

۶. جنگ نهروان و کشته‌های آن

در بخشی از ادعاهای کسانی که تلاش دارند خشونت‌های داعش را به‌نام پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) و با استناد به رفتار آنان مشروع جلوه دهند یا چهره آنها و دین اسلام را خشن جلوه دهند؛ چنین ادعا شده است: «امام علی (ع) خوارج را که به استبداد وی معترض بودند، به قتل رساند!»

درباره نسبت استبداد به امام علی (ع) باید به نحوه انتخاب و حاکمیت ایشان در تاریخ دقت شود که چگونه مردم و ازجمله آنها نهروانیان پس از عثمان برای بیعت با او جمع شدند؛ (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲) خوارج مدعی بودند که امام علی (ع) و همه کسانی که به حکمیت راضی شده‌اند، کافرند و باید از این گناه خویش توبه کنند.^[۲] (ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) بسیاری از آنان تا پایان بر همین عقیده خویش ماندند و کشته شدند.

امام علی (ع) به جرم نپذیرفتن نیرنگ و مکر معاویه و عمروعاص متهم به کفر شد؛ گروه خوارج گفتند تا علی توبه نکند سزاوار مرگ است که باید با او جنگید (ابن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۵۱۳-۵۱۴). سخن اینان همسو با اهداف معاویه برای

زمینه‌سازی سلطنت او بود؛ پس از جنگ صفین و واقعه تلخ حکمیت، معاویه برخی را تحریک کرد تا در قلمرو حاکمیت امیرمؤمنان علیه السلام آشوب و کشتار و ناامنی به راه بیندازند؛ (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۹۱) از سوی دیگر گروه خوارج نیز با همین روش به ناامنی در نزدیک مرکز حکومت امام علیه السلام پرداختند و اعلام جنگ با حضرت کردند و با همان موضعی که معاویه داشت با او هم‌داستان شدند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) امام پس از واقعه نهروان از آن به بلای بزرگی در تاریخ اسلام یاد کرد که تنها او قدرت مقابله با آن را داشت تا آن را خنثی کند (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵).

امام علیه السلام برای دفع شرارت و مقابله با ناامنی که از وظایف مهم حاکم اسلامی است، اقدام نمود؛ ابتدا تلاش زیادی کرد تا آنان را به اشتباه خویش آگاه کند، اما خوارج بر روش نادرست خویش اصرار ورزیدند و با جهالت و نابخردی خویش جنگ جمل را راه انداختند که در این جنگ گروهی از دوطرف کشته شدند؛ گروهی از آنان مسلحانه و طی نبردی با سپاه دفاعی امام علیه السلام کشته شدند؛ همان‌طور که یارانی از امام نیز مظلومانه به دست آنان کشته شدند؛ (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۲ق) بنابراین نسبت دادن کشته‌شدگان این جنگ به امیرمؤمنان علیه السلام درست نیست.



نتیجه

به نظر می‌رسد رفتارهای خشونت‌آمیز گروه‌های افراطی همچون: القاعده، طالبان، داعش، بوکوحرام و... به هیچ‌وجه مطابق با منش و رفتارهای رسول خدا ﷺ نیست، از آن جهت که رسول خدا ﷺ در برخورد با اسیران ضمن اینکه رعایت حال آنها را بر خود و یارانش واجب کرده بود، مهربانی، عفو و گذشت را اصل معرفی می‌کرد؛ آن حضرت از برخورد خشونت‌آمیز با اسیران خودداری می‌کرد و عموماً آنان را می‌بخشید و آزاد می‌کرد، گاهی برخی از افراد که جرایم بزرگی مرتکب شده بودند و از اسلام آوردن خودداری می‌کردند، اعدام می‌شدند؛ این افراد عموماً کسانی بودند که مرتکب قتل شده بودند و یا متعهد شده بودند در توطئه و جنگ علیه مسلمانان شرکت نکنند، ولی آنان به این تعهد خویش عمل نکرده بودند و مجدداً در جنگ شرکت نموده و اسیر می‌شدند یا کسانی بودند که رسول خدا ﷺ را هجو و سب کرده و در کشتار و اذیت مسلمانان با مشرکان همدست بودند.

علاوه بر این، مسلمانان در اعدام کسانی که مستحق اعدام بودند، هیچگاه به مانند داعش افراد مجرم را با خشونت و سنگدلی سر نبردند و یا زنده زنده در آتش نمی‌سوزاندند؛ الگوی داعش در این رفتارهای غیرانسانی استناد به رفتار خالد بن ولید و امثال او بود که پیامبر ﷺ از رفتار آنان اعلام بیزاری می‌فرمودند. رفتار داعش متأثر از هنجارهای حاکمان نامشروع و فتوای افراط‌گرایانه افرادی چون ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب است که آنها تنها خودشان را مصداق مسلمان واقعی دانسته و فتوا به تکفیر دیگران می‌دادند و به قتل آنان حکم می‌کردند.

به هر حال، برداشت‌های نادرست از آیات قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم ﷺ و فتوای نامتعادل و خشن برخی از منتسبان به اسلام سبب پدید آمدن چنین افکار و رفتارهای خشن انحرافی در میان آنان شده است که همان‌طور که بررسی شد ارتباطی با سیره عملی نبوی و علوی ندارد.



پی نوشت ها

[۱] «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا مَنَّ عَلَيْهِمْ كَمَا مَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ»؛

حرعاملی، وسائل الشیعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۸.

[۲] خوارج با استناد به آیه ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ تمامی

کسانی که حکمیت را پذیرفتند و به دنبال آن هر کس که امام علی علیه السلام را کافر

نمی دانست کافر تلقی می کردند و از آیه ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾

که دعای حضرت نوح علیه السلام بود، به کشتن زنان و فرزندان مخالفان خود حکم می کردند.

و قتلوا النساء و الأطفال و فقرؤا بطون الحوامل و تأولوا فی ذلك قول الله عزوجل:

﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ و لَا يَلْدُوا إِلَّا

فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ و قوله «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ».



فهرست منابع

۲. ابن ابی الحديد، ابو حامد، عبد الحميد بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت: دار الكتب العربية، ۱۳۷۸ ق.
۳. ابن اثير جزري، عز الدين على، *الكامل في التاريخ*، بيروت: دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۴. ابن اعثم كوفي، محمد بن على، *الفتوح*، بيروت: دار الاضواء، ۱۴۱۱ ق.
۵. ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، *مجمع الفتاوى*، تحقيق: نجدى، قاهره: مكتبة ابن تيمية، [بى تا].
۶. ابن جوزى، عبد الرحمن بن على بن محمد، *المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم*، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۲ ق.
۷. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، *الإصابة فى تمييز الصحابة*، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ ق.
۸. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع هاشمى، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.
۹. ابن سيد الناس يعمرى، محمد بن محمد، *عيون الأثر فى فنون المغازى و الشمائل و السير*، بيروت: دار القلم، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على، *المناقب*، قم: علامه، ۱۳۷۹.



١١. ابن قتيبة دینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ

الخلفاء، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء، ١٤١٠ق.

١٢. ابن مزاحم، نصرین مزاحم منقری، پیکار صفین، ترجمه پرویز اتابکی، تهران:

آموزش انقلاب اسلامی، ١٣٧٠.

١٣. ابن مزاحم، نصرین مزاحم منقری، وقعة صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون،

قاهرة: مؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٢ق.

١٤. ابن مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم و تعاقب الهمم، تهران: سروش، ١٣٧٩.

١٥. ابن هشام حمیری معافری، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقیق: مصطفى

سقا و ابراهيم أبيارى، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].

١٦. ابن واضح، احمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبی، بیروت: دارصادر، ١٣٧٩ق.

١٧. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، قم: دارالحديث، ١٤١٩ق.

١٨. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح بخاری، بیروت: دارالفکر، ١٤٠١ق.

١٩. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، بیروت: دارالفکر، ١٤١٧ق.

٢٠. ثقفی، ابراهيم بن محمد، الفهارات، قم: دارالکتاب، ١٤١٠ق.

٢١. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی،

١٤٠٣ق.



۲۲. حسنی، سلیم، *عالمان شیعه، رویاروی استعمار*، ترجمه محمدهادی باستخواه،

مشهد: آستان قدس رضوی، به نشر، ۱۳۷۸.

۲۳. خشن، حسین احمد، *اسلام و خشونت: (نگاهی نو به پدیده تکفیر)*، ترجمه

موسی دانش مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۰.

۲۴. دکمجیان، آر. هرایر، *اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب*

(بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان،

۱۳۷۲.

۲۵. دینوری، احمدبن داود، *الاخبار الطوال*، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قم: شریف

الرضی، ۱۳۶۸.

۲۶. ذهبی، شمس‌الدین محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، بیروت: دارالکتاب العربی،

۱۴۱۳ق.

۲۷. رنسیمان، استیون، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه زهرا مهشاد

محیط‌طباطبایی، تهران: حسینیّه ارشاد، ۱۳۵۷.

۲۸. سیدرضی، محمدبن حسین، *نهج البلاغه*، تحقیق: صالح صبحی، قم: هجرت،

۱۴۱۴ق.



۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *در المتشور فی تفسیر الماثور*، قم: کتابخانه
آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۳۰. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *أمالی*، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.

۳۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد
قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۳۲. _____، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه*، تهران: دار اکتب الاسلامیه،
۱۳۶۵.

۳۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمال و النصره لسید فی حرب*، قم: کنگره
شیخ مفید، ۱۴۱۲ق.

۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو،
۱۳۷۲.

۳۵. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری یا تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق: ابراهیم
محمد ابوالفضل، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.

۳۶. عسکری، سید مرتضی، *معالم المدرستین*، قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)،
۱۳۸۴.





۳۷. فخر رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. کسروی، سیداحمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.
۳۹. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۰. متقی هندی، علی، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۲. مدنی، جلال‌الدین، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۸۶.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: یوسف‌اسعد داغر، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۴۴. ملک‌زاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطه ایران*، تهران: علمی ۱۳۷۲.
۴۵. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الامامة*، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۴۶. ناظم الاسلام کرمانی، محمد بن علی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۱.

۴۷. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.

۴۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸ ق.

۴۹. واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۹ ق.

