



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
الصلوة
والسلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



پیش



مراکز مطالعات و پژوهش‌های دانشجویی به انجمن‌ها و هیأت‌های علمی

انجمن‌های علمی دانشجویی پزشکی و پیراپزشکی
سازمان بهداشت و آموزش پزشکی ۱۳۹۸

- رفیقان به منظومه فکری نظام معقلو رفیق‌پوی، دانشجویان از هیأت و دانش‌آموزان به سوالات و شبهات (از مراکز مطالعات و پژوهش‌های دانشجویی به انجمن‌ها و هیأت‌های علمی)
- انگیزش و پروراندن هیأت‌های علمی (انجمن‌ها و هیأت‌های علمی)
- آزاد و انعطاف‌پذیری گروه‌ها و مراکز در توانا علمی
- بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناسی، اخلاقی، فزونی، مشکلات، آیین، مسائل، مسوولیت و اعتماد اجتماعی
- نگاه انتقادی به وجود پرده‌ها، مکرر علمی، سوالی
- ایجاد علوم انسانی، پدیده‌ها، با نگاهی بر نقد خدمت‌های علمی
- مسئولیت‌های دانشجویی و بررسی‌های علمی آن با مسوولان علمی و هیأت‌های علمی و انجمن‌های علمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره چهارم زمستان ۱۳۹۵

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره چهارم زمستان ۱۳۹۵	۱۰
مشخصات کتاب	۱۰
اشاره	۱۱
فهرست مطالب	۱۶
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	۱۸
اشاره	۱۸
مقدمه	۱۸
برنامه ریزی و ساماندهی برای پاسخگویی به شبهات	۱۹
۱. شناخت وضعیت جامعه (به تفکیک مناطق) از جهت وجود و شیوع شبهات	۱۹
۲. تدوین برنامه برای تأمین اهداف	۱۹
۳. ساماندهی و به کارگیری ظرفیت ها	۲۱
الف) جریان سازی برای رفع شبهات	۲۱
اشاره	۲۱
۱) الگوسازی از بزرگان در پاسخگویی	۲۱
۲) ظرفیت شناسی و فعال سازی ظرفیت ها	۲۲
۳) ایجاد آمادگی گسترده برای پاسخگویی در حوزه های علمیه	۲۲
ب) ایجاد بسترهای علمی مورد نیاز در حوزه	۲۳
اشاره	۲۳
۱) رواج درس های فلسفه، کلام و تفسیر	۲۳
۲) سوق دادن طلاب به سمت پاسخگویی	۲۵
ج) تربیت کارشناسان پاسخگویی و گسترش کمی پاسخگویان در حوزه علمیه	۲۵
اشاره	۲۵
شاخصه های کارشناسان پاسخگویی مطلوب	۲۶

۲۶ اشاره
۲۶ (۱) خودسازی علمی و اخلاقی
۲۷ (۲) فعالیت مستمر و تلاش بی وقفه در عرصه پاسخگویی
۲۷ (۳) روحیه قوی و تأثیرناپذیری
۲۷ (۴) آشنایی با اوضاع عالم، کشور و مسائل سیاسی
۲۸ (۵) داشتن ذوق ادبی و توان برقراری مفاهمه با مخاطب
۲۸ (د) به کارگیری امکانات و حمایت های دولتی
۲۸ (ه) ارزش دهی مناسب در حوزه های علمیه به جایگاه پاسخگویی
۲۹ (و) سوق دادن پژوهش ها به سمت پاسخگویی به نیازهای فکری مخاطبان
۳۴ تکفیر و پروژه سرزمین سوخته (خاورمیانه) / گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدی فرمانیان
۴۶ آراء و اندیشه های گروه رام الله در بوته نقد / حمید کریمی
۴۶ اشاره
۴۶ چکیده
۴۷ مقدمه
۴۷ پیدایش
۴۹ بررسی و نقد دیدگاه ها
۴۹ اشاره
۴۹ ۱. نداشتن تحصیلات پیوسته دانشگاهی یا حوزوی
۵۰ ۲. پذیرش کثرت گرایی دینی
۵۳ ۳. تاکید بر باطن دین بدون ظواهر شریعت
۵۶ ۴. در هم آمیختن آموزه های ادیان گوناگون
۵۷ ۵. مبهم گویی و مخفی کاری
۶۰ ۶. کارآمد ندانستن برخی احکام شریعت
۶۲ ۷. پذیرش روش «ضاد» و ملامتی
۶۳ ۸. امکان پیامبر شدن
۶۵ ۹. اشاعه گناه و اعتراف به آن

۶۶	۱۰. بها ندادن به توسل و جایگاه معصومان علیهم السلام
۶۷	۱۱. نگاه غلط به ازدواج
۷۰	جمع بندی
۷۳	فهرست منابع
۷۶	بررسی و نقد دیدگاه های جامعه شناختی الحادی درباره منشأ دین / عبدالحسین خسروپناه، محمود امیریان
۷۶	اشاره
۷۶	چکیده
۷۷	مقدمه
۷۸	۱. نظریه طبقاتی (تکامل اجتماعی)
۷۸	اشاره
۸۰	نقد و بررسی
۸۵	۲. نظریه جهل
۸۵	اشاره
۸۵	دیدگاه آگوست گنت
۸۵	اشاره
۸۸	نقد و بررسی
۸۹	دیدگاه هربرت اسپنسر
۸۹	اشاره
۹۱	نقد و بررسی
۹۱	۳. نظریه زایش اجتماعی
۹۱	اشاره
۹۵	نقد و بررسی
۱۰۰	نتیجه
۱۰۱	فهرست منابع
۱۰۲	نگاهی انتقادی به وجوب پرداخت مکرر خمس اموال / سیدمصطفی سجادی
۱۰۲	اشاره

۱۰۲	چکیده
۱۰۳	مقدمه
۱۰۴	عدم وجوب پرداخت مکرر خمس
۱۰۵	دلایل اثبات حکم
۱۰۷	دلایل مخالفان و رد آن
۱۱۱	چند نکته پایانی
۱۱۵	فهرست منابع
۱۱۸	اثبات علوم دنیایی پیامبر صلی الله علیه و آله با تکیه بر نقد حدیث تأبیر نخل (گرده افشانی درختان خرما) / احمد مرادخانی، حسن رضا رضایی
۱۱۸	اشاره
۱۱۸	چکیده
۱۱۹	تبیین مسئله
۱۱۹	مفهوم شناسی
۱۲۰	راه های شناخت احادیث صحیح
۱۲۲	الهی بودن گفتار پیامبران
۱۲۴	حجیت سخنان ائمه اطهار علیهم السلام
۱۲۶	آگاهی ائمه معصومین علیهم السلام از علوم طبیعی
۱۲۸	حدیث تأبیر نخل
۱۲۸	اشاره
۱۲۹	نقد و بررسی حدیث
۱۳۴	نتیجه
۱۳۷	فهرست منابع
۱۴۳	خشونت های تکفیری و بررسی انطباق آن با سیره نبوی و علوی / یدالله حاجی زاده، امیر علی حسنلو
۱۴۳	اشاره
۱۴۳	چکیده
۱۴۴	مقدمه
۱۴۵	الف) علل و مبنای پیدایش خشونت در جوامع اسلامی

۱۴۵ اشاره
۱۴۶ ۱. فقدان عدالت
۱۴۷ ۲. برداشت های ناصواب از آموزه های دینی
۱۴۸ ۳. رفتار حاکمان
۱۴۹ ۴. دخالت های بیگانگان
۱۵۲ (ب) قوانین امنیتی اسلام در سایه اصول بازدارنده
۱۵۲ اشاره
۱۵۳ ۱. دفاع در مقابل تجاوز و اشغال
۱۵۳ ۲. بازدارندگی از جرایم جمعی
۱۵۴ (ج) سیره پیامبراعظم صلی الله علیه و آله با اسیران
۱۵۴ اشاره
۱۵۵ ۱. رعایت حقوق اسیران
۱۵۶ ۲. آزاد کردن اسیران
۱۵۷ ۳. منع کشتن اسیران
۱۵۷ ۴. آزادی اسیران جنگ بدر
۱۵۹ (د) سیره امام علی علیه السلام با اسیران
۱۵۹ اشاره
۱۶۰ ۱. منع مطلق از خون ریزی
۱۶۰ ۲. آزادی اسیران جنگ جمل
۱۶۲ ۳. آزادی اسیران جنگ صفین
۱۶۴ ۴. جنگ جمل و کشته های آن
۱۶۶ ۵. واقعه لیلهاهریر و کشته های آن
۱۶۷ ۶. جنگ نهروان و کشته های آن
۱۶۹ نتیجه
۱۷۱ فهرست منابع
۱۷۷ درباره مرکز

مشخصات کتاب

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

صفحه آرا: علی ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعهالمصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه

حسن رضائی مهر: استادیار جامعهالمصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

نشانی: قم، خیابان معلم، کوچه ۱۲، جنب جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پلاک ۱۴ مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

(حوزه علمیه قم)

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

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است

ص: ۱

اشاره

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 دستاورد ها)

۴. کلید واژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.

۵. مقدمه: شامل خلاصه ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش سوال های 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. نتیجه گیری: شامل یافته های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته های پژوهش های 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.

پایا 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 شمارهگذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A۴ و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار ۲۰۰۷ Microsoft office word و ویرایشهای بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازهها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتی متر؛ پایین صفحه ۵/۲ سانتی متر؛ سمت چپ صفحه ۵/۲ سانتی متر؛ سمت راست صفحه ۵/۲ 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 هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمیشود.

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

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تائید 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 صرفا پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تایید، برای چاپ آماده میگردد.

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظلّه 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 اندیشه های گروه رام الله در بوته نقد

حمید کریمی ۳۵

بررسی و نقد دیدگاه های جامعه شناختی 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 صلی الله علیه و آله با تکیه بر نقد حدیث تأییر نخل (گرده افشانی درختان خرما)

احمد مرادخانی و حسن رضا رضایی ۱۰۳

خشونت های تکفیری و بررسی انطباق آن با سیره نبوی و علوی

یدالله حاجی زاده و امیرعلی حسنلو ۱۲۷

ص: ۵

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

اشاره

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم (۱)

مقدمه

بدون شک یکی از مهم ترین عناصر موفقیت در هر کار، انضباط و برنامه ریزی است. برنامه ریزی به انسان در شناخت بهتر ظرفیت ها، امکانات، محدودیت ها کمک می کند و فرد و سازمان را در استفاده بهینه از زمان و منابع، چابک تر و توانمندتر می سازد؛ در این راستا پروژه های علمی و فرهنگی نیاز بیشتری به برنامه ریزی کوتاه مدت و بلندمدت دارد و غفلت از این امر به تضییع منابع و امکانات مادی و معنوی و از دست رفتن فرصت های ارزشمند منتهی می شود. شناخت، تحلیل و پاسخگویی به شبهات هم از این قاعده مستثنا نیست، بلکه اهمیت افزون تری دارد؛ زیرا ورود شبهه به سیستم فکری و روانی فرد و جامعه ممکن است به سرعت باعث فروپاشی نظام اعتقادی و ارزشی شده و آسیب های جدی به دینداری مؤمنان وارد سازد. برنامه ریزی برای شناخت شبهات و پاسخگویی به هنگام، عالمان و نهادهای دینی را برای شناخت به موقع و پاسخگویی دقیق و علمی یاری می رساند و زمینه بهره جستن بهینه و بیشینه از منابع و امکانات مادی و معنوی را در این عرصه مهیا می کند. مقام معظم رهبری در سخنان خود همواره مراکز و نهادهای دینی، به ویژه حوزه های علمیه را به کارهای

ص: ۷

منظم، منضبط و برنامه ریزی شده در عرصه پژوهش و تبلیغ دینی سفارش کرده و این امر را از اهم اولویت ها برشمرده اند. در ادامه به بخش هایی از سخنان معظم له در این باره اشاره می کنیم.

برنامه ریزی 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 روبه رو می شویم و حرف می زنیم، نمی توانیم این مسائل را از نظر دور بداریم و قهراً توجه خود را به این مسائل هم منعطف می کنیم. آن مسائل چیست؟ عبارت است از مسائل فرهنگی، دینی و اعتقادی مردم... بخش عمده ای از این کارها، بر عهده آقایان علماست. ای کاش که در این باره هم، آماری وجود داشت! من گله ای ندارم از اینکه چرا گزارش داده نمی شود و چه کسی می تواند گزارش دهد؛ چه کسی می تواند 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 ذهن های جوان ها و از لحاظ پایبندی به مفاهیم اسلامی و انقلابی، در چه حدی است؟ چرا؟ چون آماری وجود ندارد و ما کمتر دنبال این قضایا رفته ایم! ما باید دنبال این قضایا برویم. (۱)

جبهه مقابل ما دارد برای همه برنامه ریزی می کند. حالا این غیر از تبلیغاتی است که رادیوها و تلویزیون ها می کنند؛ 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، می تواند پاسخگو باشد؟ پاسخ من منفی است. شما هم همین جواب را می دهید. من، خودم طلبه هستم و از حوزه منسلخ

ص: ۸

۱- بیانات در دیدار علما و روحانیون شهرری در جوار مرقد حضرت عبدالعظیم علیه السلام، ۵/۸/۱۳۷۳.

۲- بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه های علمیه، ۱۰/۳/۱۳۸۳.

[چرا] نیستم و حوزه را خوب می شناسم و در آن بودم و زندگی کردم و درس خواندم و بعد هم بی ارتباط با حوزه نبودم. حوزه های ما با وضع کنونی نمی تواند آن انتظارات را پاسخ دهد؛ مگر در آن برنامه ریزی شود و طرح نوینی افکنده و دنبال گردد. (۱)

اگر سؤال شود با این منبع عظیم اسلامی و با این متد هزار ساله تجربه شده و تحقیق حقیقتاً شگفت آور - که گاهی تحقیقات این فقها، از نظر ظرافت و دقت و ژرف نگری، واقعاً شگفت آور است - و به خصوص آن فقه پیچیده ای که در شیعه است (فقه برادران اهل سنت نسبت به فقهی که در بین علمای شیعه است، آن پیچیدگی و فنی گری را ندارد. این، خیلی فنی تر و پیچیده تر و عمیق تر است. البته، فقهای ما کار عظیمی در این باب کردند که به هر حال، همه اش متعلق به اسلام است)، پاسخ ذره ذره و دانه دانه 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 جنس های فاخر در اختیارمان است؛ اما پولی را که بشود در بازار دست این و آن داد و خرجش کرد، نداریم.

چه کسی می خواهد این کارها را بکند؟

... مسئله این است که آیا روال جاری و موجود حوزه های علمیه، برای پاسخ دادن به این نیازها کافی است؟ جواب این است که نه، کافی نیست. باید از چارچوب های مستحکم و استخوان بندی قوی حوزه علمیه و از امکانات فراوان فکری و معنوی ای که در این مراکز است، وسایلی برای فراهم کردن پاسخ های این استفهام های فراوان و ساختن انسان هایی که بتوانند مثل چشمه های جوشانی از معارف و احکام بجوشند و نیازها و خلأها را پر کنند، ساخت. (۲)

اینها، بدون برنامه ریزی، آسان نیست!... یک وقت، ممکن است کاری با برنامه ریزی، مثلاً در ظرف ده سال تحقق پیدا کند؛ اما همان کار، بدون برنامه ریزی، در ظرف صد سال پیش بیاید؛ به تدریج، یک نفری پیدا بشود یک کاری بکند؛ تصادفاً، دیگری پیدا بشود [که] کار او، مکمل کار این بشود. چقدر دوباره کاری ها، چقدر تکرارها، چقدر تناقض ها [پیش می آید]؛ با برنامه ریزی، اینها برطرف می شود. این، یک مسئله بسیار مهم و یک نیاز بسیار اساسی است. (۳)

ص: ۹

۱- سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۰۷/۰۹/۱۳۶۸.

۲- سخنرانی در دیدار با اساتید، مسئولان، فضلاء و طلاب بنیاد فرهنگی باقرالعلوم علیه السلام، ۰۱/۱۱/۱۳۶۸.

۳- بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۲۰/۶/۱۳۷۹.

الف) جریان سازی برای رفع شبهات

اشاره

مرحوم شهید مطهری نمونه یک شخصیت روحانی متناسب با زمان است که می تواند در چالش اول، کار درست بکند و اقدام به جا انجام دهد. البته شبیه ایشان باز هم داشتیم و بحمدالله امروز هم داریم. امروز در قم فضیله جوانی به این کارها مشغول هستند؛ خوب هم مشغول هستند؛ من با بعضی از آنها و آثارشان آشنایم؛ اما این در حوزه های ما باید به صورت یک جریان اصیل دربیاید. همه باید خود را با این حرکت و این جریان آشنا کنند. (۱)

۱) الگوسازی از بزرگان در پاسخگویی

علامه طباطبایی

... کسی مثل مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله در حوزه علمیه قم پیدا شد؛ ایشان، هم فقیه بود و هم اصولی؛ هم می توانست درس خارج فقه مفصلی بدهد؛ هم می توانست درس خارج اصول مفصلی ترتیب دهد و فضلا را جمع کند؛ اما او به کاری پرداخت که آن روز آن را لازم می دانست. بعد هم حوادث و وقایع شهادت داد بر اینکه اینها لازم است. او گفت من می بینم که دارند تفکرات و فلسفه کاذب مارکسیستی را در ذهن ها جا می دهند؛ نمی شود با توضیح المسائل اینها را پاسخ دهیم؛ توضیح المسائل جای خودش را دارد؛ جواب این شبهه ها را با چیز دیگری باید داد. ایشان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را نوشت. (۲)

شهید مطهری

یکی از تربیت شده های او [علامه طباطبایی]، مرحوم شهید مطهری رحمه الله است. کاری که شهید مطهری کرد، امروز باید همه فضیله جوان درصدد باشند خود را برای آن آماده کنند؛ و اگر آماده هستند، اقدام کنند. شهید مطهری به عرصه ذهنیت جامعه نگاه کرد و عمده ترین 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. (۳)

ص: ۱۰

۱- سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

۲- سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

۳- سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

۲) ظرفیت شناسی و فعال سازی ظرفیت ها

فکر اسلامی به ویژه 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 سرمایه های عظیم فکری و فرهنگی ای که در اختیار ما است اگر از همه امکانات خوب استفاده کنیم در این مصاف پیروز خواهیم شد. خوشبختانه در حوزه های علمیه و دانشگاه ها، فضلا، علما، دانشمندان و افراد صالح و شایسته از نظر علمی و فکری وجود دارند و باید حضور خود را در این میدان ها گسترش دهند و با امواج تبلیغاتی و شبهات جدید مقابله کنند و وظیفه خود را نسبت به اسلام ادا نمایند. (۱)

همان طور که عرض کردم، ما به مطهری هایی در دهه های آینده احتیاج داریم. سرمایه غنی و تمام نشدنی ای که امروز از فرهنگ اسلامی در اختیار ماست، در این مصاف، امکانات خیلی فراوانی در اختیار ما می گذارد؛ 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 می بینم. در حوزه قم، در تهران، فضلا، علما، افراد صالح، شایسته، از لحاظ علمی، از لحاظ بلندنظری و فکر قوی وجود دارند؛ باید وارد این میدان ها شوند و حضور در این میدان ها را گسترش دهند. امروز از دوره فعالیت مرحوم شهید مطهری - یعنی سال های دهه چهل و پنجاه - نیاز ما به مراتب بیشتر است. آن روز نیاز ما یک طور بود، امروز نیاز ما بسیار وسیع تر و عمیق تر است و لازم است این جریان ادامه پیدا کند. (۲)

۳) ایجاد آمادگی گسترده برای پاسخگویی در حوزه های علمیه

امروز حوزه نباید در صحنه های 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 نولازم است، پاسخ به نیازهای نوبه نولازم است که دارد مثل سیل در دنیا مطرح می شود؛ باید شما برایش جواب فراهم کنید. جواب شما باید ناظر باشد به این نیاز و نیز ناظر باشد به پاسخ هایی که مکاتب و فرقه های گوناگون می دهند. اگر از جواب های آنها غافل باشید، پاسخ شما نمی تواند کار خودش را انجام دهد. باید پاسخ قوی، منطقی و قانع کننده بیاورید وسط.

ص: ۱۱

۱- پیام به همایش جهانی حکمت مطهر، ۱۳۸۳/۰۲/۰۶.

۲- بیانات در دیدار اعضای کنگره حکمت مطهر، ۱۳۸۲/۱۲/۱۸.

باید پاسخ‌ها در دنیا مطرح شود. دائم بایستی صادرات قم - همان طور 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. (۱)

ب) ایجاد بسترهای علمی مورد نیاز در حوزه

اشاره

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 مخالفید!» نه خیر! بنیه اصلی و استخوان بندی حوزه، فقه است؛ در این، شکی هم نیست؛ باید هم این استدلال و این دقت و این فقاقت، روزبه روز، قوی تر بشود؛ اما جواب آن کار را، این فقاقت شما نمی‌دهد؛ نه خود فقاقت 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 آمادگی هایش هست که بتوانند آن حرف درست را بزنند؟ با توجه به این، باید تصمیم بگیریم!». (۲)

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

ص: ۱۲

۱- بیانات در اجتماع بزرگ طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۲۹/۷/۱۳۸۹.

۲- سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

روزی که مرحوم علامه طباطبایی در نجف پیش مرحوم آسیدحسین بادکوبه ای فلسفه می خواند، 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؛ بنابر این به فلسفه احتیاج است. نه فقط به فلسفه، به علوم دیگر هم در حوزه قم نیاز است. (۱)

نباید کسی بگوید: «ما کلام را یاد می گیریم؛ فلسفه، دیگر چیست؟!» نه خیر؛ کلام در یکجا مشکل گشاست؛ اما وقتی بنای زور آزمایی و کشتی گرفتن با فلسفه های غربی باشد، فلسفه لازم داریم! وقتی این را نداشته باشید، یک فلسفه نمای بی سواد، در فلان محیط دانشگاهی پیدا می شود [و] یک گروه سیاسی هم، به خاطر پیروزی در انتخابات، به مصلحت خود می بیند از این فیلسوف نما، حمایت و پشتیبانی کند؛ در این صورت، مگر می شود گفت بالای چشم این فیلسوف نما، ابروست؟! هر چه بگوئیم، می گویند: «اینها سیاسی اند! و در محیط های علمی هم، دیگر جرئت نمی کنند نقدش کنند!

اگر فلسفه دانی وجود داشته باشد، در چارچوب استدلال و برهان فلسفی و منطقی، می شود رفت و کشتی گرفت و اینها را، خرد و خمیر کرد! خیلی از مباحثی که بعضی از آقایان نوگرا که چهار کلمه فلسفه غربی خوانده اند، می خواهند راجع به اسلام و همه مبانی دینی اظهار نظر کنند، مبتنی بر مبانی فلسفه ای است که پنجاه سال است در اروپا، منسوخ شده؛... اما اینها، تازه آن را آورده اند تا از آن، استفاده کنند! پس شما، فلسفه لازم دارید و باید به روز باشید. (۲)

آنچه را به نظر می رسد علاج [کاستی های حوزه] است، فهرست وار مطرح می کنم: ... ایجاد رشته های مستقل، مثل فقه و کلام است. فقه، یک رشته اصلی در حوزه علمیه است؛ کلام هم، باید یک رشته اصلی باشد. نگوئید که حالا، چند ساعت هم، درس کلام می گذاریم! نه؛ طلبه باید تا جایی بخواند؛ بعد، طرف فقه یا کلام برود. به عنوان یک رشته اصلی در حوزه، باید مجتهد در کلام هم داشته باشیم. (۳)

ص: ۱۳

۱- سخنرانی در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

۲- بیانات در دیدار با علما و طلاب قزوین، ۲۵/۹/۱۳۸۲.

۳- بیانات در جمع فضلا و نخبگان حوزه علمیه قم، ۱۴/۹/۱۳۷۴.

فهم سیاسی و هدایت سیاسی حوزه، بایستی بسیار سطح بالا باشد. امروز طلاب و فضیلابی حوزه علمیه، در سرتاسر کشور منتشر می‌شوند. این طور نیست که مردم از آنها بخواهند، به رأی شان فقط مسئله و رساله توضیح بدهند - اگرچه آن را هم می‌خواهند، آن هم نیاز مردم است - بلکه امروز راجع به مسائل منطقه و سیاست های گوناگون جهانی و مسائل داخلی هم از روحانی سؤال می‌کنند. اگر سؤال هم نکنند، او باید متصدی پاسخگویی بشود. (۱)

(ج) تربیت کارشناسان پاسخگویی و گسترش کمی پاسخگویان در حوزه علمیه

اشاره

مسئولیت اساسی که امروز، طلبه جوان و فاضل حوزه علمیه بر دوش دارد، ... مواجهه با امواج فکری و آماده شدن برای مقابله و مبارزه [است]؛ که این مبارزه، لزوماً منبررفتن و نوشتن نیست؛ امّا لزوماً با تولید و پرورش فکر همراه است؛ و البته این، به مقدمات احتیاج دارد که در درجه اول، درس خواندن است. طلبه های جوان، فراموش نکنند؛ باید درس بخوانند؛... بی مایه، فطیر است! باید مایه داشته باشید؛ اگر بخواهید در این نهضت، یک گوشه کار را بگیرید و مؤثر باشید، باید عالم و دانا باشید. اگر بخواهید در مقابل کسی که تحت عنوان قرائت های مختلف دینی، هر رطب و یابسی که به زبانش می آید، به دین نسبت می دهد، حرف دین را بزنید، 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. (۲)

...حوزه علمیه باید مثل یک کارخانه تأمین کننده نیازهای جامعه، مرتب کار کند و محصول خود را که همان محققان، مبلغان، مدرّسان، مؤلفان و انواع قشرهای روحانی هستند، بیرون دهد. حوزه باید برنامه ریزی کند و مشخص باشد که مثلاً پنج سال دیگر چه تعداد مبلغ مناسب برای مناطق گوناگون دنیا و داخل کشور تربیت می شود. همچنین در زمینه مسائل قرآنی، تفسیر، دیگر علوم حوزوی و نیز تربیت مدرّس برای دانشگاه ها و دروس معارف اسلامی و نیز تربیت محقق و مؤلف برای پاسخگویی و مقابله با شبهات، برنامه ریزی منظم و مرتبی داشته باشد. (۳)

ص: ۱۴

۱- بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضیلابی حوزه علمیه قم، ۰۴/۱۱/۱۳۶۹.

۲- بیانات در دیدار طلاب و روحانیون اصفهان، ۸/۸/۱۳۸۰.

۳- بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۴/۰۶/۱۳۷۴.

اشاره

جوان ما، می خواهد پرسد و بداند؛ نباید به او گفت: «پرس!» اگر پرسید، نباید رو ترش کرد! هنگامی که پرسید، باید گره ذهنی او را باز کرد؛ این کار، به علم و تعهد احتیاج دارد؛ گره گشای عقده های ذهنی، هم باید عالم 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 نمی شود. در برخی مواقع، بیمار - که شما طیب او هستید - بد اخلاقی می کند؛ باید با این بد اخلاقی و دشواری، ساخت و این گره را باز کرد. (۱)

(۱) خودسازی علمی و اخلاقی

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

شروع نهضت اسلامی و ورود فضلالی جوان به محیط های دانشگاهی، به کلی، این تصور را به هم ریخت؛ دیدند نه؛ اینها، اهل علم اند و اهل فکرند؛ اهل منطق و استدلال اند!... لذا وجهه علمی پیدا شد. تا چه موقع، این وجهه باقی می ماند؟ تا آن وقتی که این نسل، همواره در مقابل سؤال های خود، پاسخ عالمانه بشنود. عزیزان من! ما به این احتیاج داریم؛ بی مایه 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. (۲)

درستان را خوب بخوانید تا عالم بشوید و بتوانید جواب نیازهای مردم را بدهید... بعد هم «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَعَلَيْهِ أَنْ يَبْدَأَ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ.» خودمان، خودمان را بایستی تک تک تأدیب و تربیت کنیم تا ان شاء الله مفید باشیم. (۳)

ص: ۱۵

۱- بیانات در دیدار علما و روحانیان، ۷/۵/۱۳۷۱.

۲- بیانات در دیدار روحانیون و مبلغان، در آستانه ماه محرم، ۲۶/۲/۱۳۷۵.

۳- بیانات در مراسم عمامه گذاری گروهی از طلاب، ۲۶/۱۰/۱۳۶۸.

۲) فعالیت مستمر و تلاش بی وقفه در عرصه پاسخگویی

... مرحوم شهید مطهری رحمه الله 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 آماده سازی 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 سخنرانی هایی که خود او انجام داده بود، به دست آوردن شواعب گوناگون و نوبه نو در زمینه های 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 ریزه خوار سفره انعام فکر شهید مطهری هستیم - در این هیچ تردیدی نیست - و فضای فکری جامعه همچنان مرهون فکر او در زمینه های گوناگون، چه در زمینه های فلسفی، چه در زمینه های اجتماعی دینی و چه در زمینه های سیاسی دینی است. ما امروز به ایشان احتیاج داریم؛ ولی آن هم باز کافی نیست. خیلی از حرف ها جدیدتر و تازه تر است؛ خیلی از شائبه ها و اشکالات و شبهات بعد از حرف های شهید مطهری به وجود آمده؛ باید برای اینها آماده پاسخ بود؛ لذا حوزه های علمیه وظیفه سنگینی برعهده دارند. (۱)

۳) روحیه قوی و تأثیرناپذیری

به نظر من از جمله عناصری که در اینجا لازم است، روحیه قوی است. مبدا در مقابل تهاجم هایی که می شود و حرف هایی که مطرح می گردد، ضعف روحیه پیدا کنید. در درجه اول، این مهم است. خیال نکنید چند سالی گذشته و ضعف های حکومت اسلامی آشکار شده و نمی شود کاری کرد؛ نه، قضیه این طوری نیست. ما هنوز اول راه قرار داریم؛ امروز کارهای فراوان و عظیم و قدم های بلند در انتظار ماست. (۲)

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 بی اطلاع باشید، به درد پاسخگویی به نیازهای مردم

ص: ۱۶

۱- بیانات در دیدار علما و روحانیون کرمان، ۱۱/۰۲/۱۳۸۴.

۲- بیانات در دیدار اعضای هیئت علمی کنگره امام خمینی رحمه الله، ۰۴/۱۱/۱۳۷۸.

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. (۱)

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، به روز بودن روحانیت در همه مسائل - چه در مسائل اعتقادی، چه در مسائل فرعی و چه در مسائل سیاسی - بسیار مهم است. (۲)

(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 علمیه، محتاج نیستند؛ اما اگر حوزه علمیه بخواهد اثرگذار باشد، نمی‌تواند از ادبیات، از شعر و از ذوقیات، دور بماند.

... ما یک مشت آدم خشک جامد بی اطلاع از همه نشانه‌های ذوق و ادب درست کنیم و به درون جامعه بفرستیم؛ آنها اصلاً، جایی باز نخواهند کرد!... حوزه علمیه، 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. (۳)

(د) به کارگیری 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؟ (۴)

(ه) ارزش دهی مناسب در حوزه‌های علمیه 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

ص: ۱۷

۱- بیانات در مراسم عمامه گذاری گروهی از طلاب، ۲۶/۱۰/۱۳۶۸.

۲- بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب قم، ۷/۹/۱۳۶۸.

۳- بیانات در دیدار جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۲۲/۲/۱۳۷۹.

۴- بیانات در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب قم، ۷/۹/۱۳۶۸.

استفاده کنند؛ بعد برای خاطر آنکه این درس، موجب می گردد او به بی سوادى 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 طباطبایی رحمه الله در حدی بود که اگر منحصر به فقاهت می شد، یقیناً به مرجعیت تقلید می رسید؛... 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؛... حوزه ها، باید این طور باشند. این گونه نباشد که همه، باید رشته فقاهت را بگیرند؛ نه خیر؛ 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 ارزش گذاری مناسبی می شود. (۱)

(و) سوق دادن پژوهش ها به سمت پاسخگویی به نیازهای فکری مخاطبان

امروز در حوزه علمیه قم، خوشبختانه، بخش های تحقیقاتی زیادی وجود دارد که بعضی مربوط به حوزه، بعضی مربوط به خارج حوزه و بعضی مربوط به بخش های خصوصی است.

طلاب و فضلاء جوان، کارهای تحقیقاتی انجام می دهند؛ اینها را باید با تدبیری، مدیریت حوزه، مکمل هم کنند؛ به طوری که از مجموعه این تحقیقات، یک منظومه کامل برای رصد کردن هجوم فکری و تبلیغاتی دشمن و امکان مقابله با این هجوم، به وجود آید. امروز برای طلاب، اغلب این تحقیقات در بخش های مختلف، جنبه کاربردی پیدا خواهد کرد.

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

ص: ۱۸

حوزه، باشد؛ کارهای تکراری، بیهوده و بی فایده وارد مسئله تحقیقات نشود و وقت های حوزه را از بین نبرد؛ این، کار بسیار لازمی است. (۱)

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

...این پایگاه ها 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 خلأ تحقیقی وجود دارد؛... یا احیاناً اگر بخشی از کارها تکراری است، آن تکرارکنندگان را هدایت کند... کاری کند که در مجموع، یک پوشش همه جانبه ای به وجود بیاید؛... تا این کار تحقیق، از پراکنده کاری خلاص بشود. (۲)

ادامه دارد...

ص: ۱۹

۱- بیانات در اجتماع بزرگ اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم، در مدرسه فیضیه قم، ۱۴/۷/۱۳۷۹.

۲- بیانات در اجتماع محققان و پژوهشگران حوزوی مراکز علمی پژوهشی حوزه علمیه قم، ۱۵/۷/۱۳۷۹.

گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدی فرمانیان (۱)

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 می باشد. از این رو مجله پاسخ، گفتگویی با ایشان درباره پروژه تکفیر ترتیب داده است که در ذیل می خوانیم:

مجله پاسخ: امروز شاید کمتر کسی نام سلفی و گروه های مانند القاعده، طالبان، داعش را نشنیده باشد. البته جریان ها و تقسیمات مختلفی در سلفیه وجود دارد مثل سلفیه سنتی، جهادی، اصلاحی، میانه رو، اصیل. اساساً چه معیاری برای تفاوت این جریان ها با یکدیگر وجود دارد و چه وجه مشترکی را می توان در ماهیت و هدف برای اینها در نظر گرفت؟

® به نظر می رسد برای تقسیم بندی 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 فرقه ای به نام سلفیه وجود نداشته است. بعد از هشت قرن بسیاری از افرادی که

ص: ۲۳

تمایل به برخی از اندیشه های ابن تیمیه پیدا کردند، خود را سلفی نامیدند ولی اکثر اینها التزامی به آن تعریف ابن تیمیه ندارند و چون آن التزام وجود ندارد، می بینید که این تقسیم بندی ها ایجاد شده و هر کدام طبق نگرشی که اضافه تر یا کمتر از آن از آن چه که ابن تیمیه مطرح کرده، به عنوان سلفیه شناخته می شوند.

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 خَلْف (۱) با این ویژگی های خاص، برتر است، او سلفی محسوب می شود؛ به عبارت دیگر می توان گفت فهم اصحاب حدیث بر فهم متکلمان، مقدم است؛ هر کس این اعتقاد را داشته باشد می شود 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 نمی پذیرفتند 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 می توان 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 گروه های سلفی اصلاً سلفی محسوب نمی شوند. 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 گروه های تکفیری اصلاً و ابداً این اعتقاد را ندارند. به نظر می رسد این گروه ها آمده اند دیدگاه و تفسیرهای خودشان را به اسم سلف مطرح می کنند.

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

ص: ۲۴

۱- منظور از خلف، اشاعره، ماتریدیه، عرفا، فلاسفه و متکلمین می باشد.

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 می کنند. ولی در همین فضا اتفاقاتی افتاده؛ مثلاً اخوانی ها 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 می تواند باشد. لذا اینها اسم خود را سلفی های 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 اندیشه های اخوان قرار گرفت و با هم ترکیب شد که از این ترکیب، سلفی های جهادی بیرون آمد. چون سلفی های جهادی روی جهاد بیشتر از همه تأکید داشتند و جهاد را واجب عینی و اوجب واجبات می دانستند لذا اسم اینها شد سلفیه جهادی. در مقابل این گروه ها (اخوان و سلفیه جهادی) طیفی مثل وهابیت بودند که عده ای به آنها سلفیه سنتی می گفتند 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 نمی شوند. اگر بخواهید به معنای دقیق کلمه بگویید چه کسی سلفی است؟ باید بگویید اهل حدیث پاکستان، انصارالسنه محمدیه مصر و وهابی ها 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 وهابی ها واقعاً اصحاب حدیثی هستند؛ اهل حدیث پاکستان اهل حدیثی هستند؛ انصارالسنه محمدیه مصر اهل حدیثی هستند. هر کسی در این قالب قرار گرفت می توان 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 می کنند. ولی جالب است در فقه می گویند ما مجتهدیم و تقلید کردن حرام است. یعنی یک پارادوکس خیلی عجیبی در سلفی ها دیده می شود، در مباحث کلامی می گویند تقلید واجب، چون فهم سَلَف بر فهم خَلَف برتر است اما در بحث های فقهی، تقلید حرام است و اجتهاد واجب که

ترکیب اینها یک فضایی را در جهان اسلام به وجود می آورد سرشار از فتواها، رفتارهای عجیب و کارهای عجیب آن هم به اسم سلف.

مجله پاسخ: در حال حاضر ما با پدیده ای به نام تکفیر آن هم در قالب تروریسم بین الملل مواجهیم، فارغ از نگاه های امنیتی چه عواملی را در شکل گیری این پدیده بیش از سایر عوامل مؤثر می دانید؟

② این عوامل، به دو دسته تقسیم می شوند: یک دسته، عامل سیاسی است. به نظرم مهم ترین مسئله در گسترش جریان های 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 فعالیت های اهل سنت در راستای این بوده است که این اقتدار و بزرگی برگردد. چه روشنفکرانشان، چه سکولارهایشان، چه سلفی ها، چه اصلاح طلبانشان، چه اصلاح گرشان، ... با هر اسمی که باشند؛ همه در راستای احیای خلافت است.

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

عامل دوم نیز همین مسائل سیاسی است، یعنی سوء استفاده غرب و آمریکا از فضای سیاسی موجود. متأسفانه در ۸۰ سال گذشته استعمار، استکبار، آمریکا، انگلیس به شدت از این فضا سوء استفاده کرده است. اینان جریان ها را به سمتی هدایت کرده اند که جهان اسلام علیه آمریکا و اسرائیل یکپارچه و متحد نشوند. نمونه اش را در بیداری اسلامی، در دوره جمال عبدالناصر و دوره های قبل تر و بعد از امپراتوری عثمانی دیده و می بینیم.

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

یک تز و تفکر گفت «خوب است با شمشیر کارمان را پیش ببریم.» خیلی از جوان ها گفتند: «ما با هر کاری و هر روشی شروع کردیم نشد. حالا کار را با شمشیر شروع بکنیم.» این جوانان هر کدام دسته و عده ای 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 می خواهیم 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 اسلام هراسی شدیدی ایجاد کرد. از آن طرف هر گاه یکی از این گروه ها رو به افول بود غربی ها تلاش می کردند مانع خاموشی آنها شوند چون با افول آنها فضای تبلیغاتی دل خواه آنان خودبه خود از بین می رفت. آمریکا هیچ گاه دوست ندارد القاعده، داعش و بوکوحرام از بین برود، چون کاری به منافع آمریکا ندارند و فقط منافع مسلمانان را از بین می برند، این گروه ها مثل یک سرباز بی جیره و موجب، و پیاده نظام خوبی برای استعمار و استکبار هستند که راحت می توانند 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 گروه ها هر جا پا گذاشتند فقط امنیت را، اقتصاد را، بیت المال را و مردم را از بین بردند و تنها چیزی که باقی گذاشتند تلی از خاک و آدم های کشته شده و بی امنیتی 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 پروژه ها شده نه یک پروژه. چون غرب رصد می کند که کدام یک از این گروه های تکفیری در کدام یک از مناطق می توانند یک پروژه خوب برای عملیات های خاص آنان باشد تا مورد استفاده قرار گیرند. الان شاید بیش از ۱۰۰ گروه تکفیری این چنینی در جهان اسلام وجود دارد ولی غربی ها نسبت به بعضی از آنها کاری نمی کنند و ساکت هستند اما نسبت به بعضی دیگر خیلی جدی ورود کرده از آنها حمایت و به آنها کمک می کنند؛ چون احساس می کنند در راستای منافع آنان عمل می کنند. البته بعضی گروه ها را هم می کوبند؛ چون احساس می کنند منافع آنان را به خطر می اندازند. نسبت به گروه های 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 گروه هاست، یا موقعیت و مکان آن گروه ها، و خیلی از عوامل دیگر که باعث می شود فعلاً نسبت به آنها ساکت باشد. البته ممکن است به صورت غیر محسوس، 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 کم کم دشمن متوجه شد که اینها گروه های خوبی هستند که می توانند هر کدامشان یک پروژه باشند. برای مثال تا زمانی که در فضای یمن، الحوثی ها رشد نکرده و اعتباری نیافته بودند آمریکا، با القاعده یمن درگیر بود ولی از زمانی که الحوثی ها رشد کردند آمریکا، القاعده یمن را تجهیز کرد؛ عربستان نیز اینها را علیه حوثی ها تجهیز کرد. دیگر نه تنها مواضع القاعده را نمی زند بلکه کمکش هم می کند چون قبلاً حکومت دست علی عبدالله صالح و سکولارهای مدافع آمریکا بود و القاعده مزاحم بود ولی الان القاعده فرصت خوبی است برای کوبیدن الحوثی ها. یا مثلاً داعش چون تا دیروز علیه سوریه و بشار اسد بود باید کمک می شد بعد که ادعای خلافت کرد و هم پیاله های آمریکا در منطقه مثل قطر و عربستان ترسیدند، داعش شد یک مهره سوخته. اما این مهره سوخته برای چالش کشاندن موقعیت شیعه به درد می خورد 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 بلعد 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 هم پیاله ها و همراهان آمریکا در منطقه را به چالش بکشاند.

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

Ⓜ مهم ترین عامل، حضور گروه القاعده عراق بود که تبدیل به داعش یا جبهه النصره 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، می توانستند کنترلش کنند؛ گرچه گاهی اوقات بمب گذاری می کرد و آدم می کشت 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 می توانند منطقه ای را بگیرند و دولتی داشته باشند لذا اعلام دولت کردند. واضح است وقتی تبدیل به دولت می شود یعنی سرزمین دارد، موقعیت دارد؛ جایگاه دارد، پول دارد و می تواند امنیت ما را به چالش بکشد. در این زمان بود که حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی 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 تیزی و نگاه بلندی که حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی 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 نمی داند و این کشت و کشتارها را غلط می داند و دوم اینکه علمای اهل سنت بیایند و بگویند که تکفیری ها از ما نیستند. به یک تعبیر کل علمای جهان اسلام و مذاهب دور هم بنشینند و به شدت تکفیری ها را مورد انتقاد قرار دهند و اصولاً تکفیری ها را جزء اسلام و مسلمانان ندانند. این کار خودبه خود هم در جامعه اسلامی تأثیر دارد و هم در غرب. می توان گفت این کار هم جوابی به اسلام هراسی بود و هم جوابی به شیعه کشی، هم مانع جنگ شیعه و سنی که می خواستند راه بیندازند. به یک نوع می توان گفت این همایش، تقابلی بود در مواجهه با این سه فضای سیاسی اجتماعی (اسلام هراسی، شیعه کشی و جنگ شیعه و سنی).

مجله پاسخ: افراطی گری در شیعه را چقدر جدی می دانید؟

® خیلی! متأسفانه چون جهان اهل سنت و جهان عرب، مخصوصاً وهابی ها، در بحث سوریه و یمن با شبکه های ماهواره ای 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 می ترسیدیم که وهابیت در کنار اهل سنت علیه شیعه متحد شود این دارد اتفاق می افتد و در این سه چهار ساله، متأسفانه شبکه های ماهواره ای وهابی برنده میدان بودند. اما چه کسی به این فضا کمک کرد؟ شبکه های ماهواره ای افراطی و تندروی شیعه، یعنی اینها کمک کار 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 سنی ها، همه شیعه را با هم می بینند. کاری ندارند من زیدی هستم، تو اسماعیلی هستی؛ تو افراطی هستی یا معتدل؛ می گویند شیعه نمونه اش یاسر الحیب است و کارهای یاسر الحیب را به عنوان نماد شیعه نشان می دهند. اینها مصیبت زاست؛ واقعاً مشکل است.

متأسفانه اینها الان به هیئت های مذهبی ما ورود کرده اند. مداحان ما، هیئت های مذهبی ما، چون احساسی و عاطفی اند و فضای جهان اسلام به خوبی برایشان ترسیم نشده، متأسفانه به شدت از رویکرد تقریبی مقام معظم رهبری، انتقاد می کنند؛ اینکه چرا ما ورود نمی کنیم، چرا نمی رویم بجنگیم، چرا به یمنی ها کمک نمی کنیم، چرا اصلاً عربستان را با خاک یکسان نمی کنیم؛ این فضا دقیقاً ضد آن چیزی است که نظام می خواهد. چون نظام نمی خواهد وارد جنگ مذهبی بشود ولی برخی هیئت های مذهبی و مداحان، احساسات و عواطف مردم را در راستای همان اهدافی که تندرورها می خواهند، تحریک می کنند.

اگر این فضا و این احساسات غلیان پیدا کرد و جامعه طوری شد که اکثر مردم به نظام فشار آوردند که چرا وارد جنگ نمی شوی؛ چرا مثل آنها که ما را می کشند شما هم آنها را نمی کشی؟ ممکن است گاهی وقت ها 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 هیئت های 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؟

① 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 می افتد و فضای جنگ مذهبی، جنگ شیعه و سنی مطرح می شود بسیاری از کسانی که ما در کنفرانس های متعدد وحدت از آنها دعوت کرده ایم، همین ها حکم به مخالفت و جهاد علیه ما می دهند و عربستان را تأیید می کنند.

چرا رقاصه ها و روشنفکران یعنی کسانی که اصلاً مذهب و دین برایشان هیچ اهمیتی ندارد؛ از عربستان حمایت می کنند؟ چرا در جهان اسلام یک تظاهرات به نفع مردم یمن نشد؟ مگر ندیدند این همه مردم یمن کشته می شوند 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 می گوید من عبد رقیه ام؛ من عبد زینب هستم؛ مشخص است که مفهوم مجازی اش را می گوید نه اینکه من واقعاً بنده رقیه ام بلکه یعنی من واقعاً رقیه را خیلی دوست دارم و محبت دارم. اما یک داعشی القاعده ای یا سلفی حتی یک سنی، اصلاً اینها را نمی فهمد.

وقتی این تصویر را در فضای مجازی می بیند می گوید: «نگاه کنید شیعیان در قم و تهران می گویند ما عبد رقیه هستیم؛ پس اینها غالی اند، کشتنشان هم واجب است»؛ نه تنها کشتنشان بلکه سوزاندن شان هم واجب است چرا؟ چون امام علی علیه السلام غالی ها را سوزاند. این است که می بینیم در سوریه شیعه می سوزانند بعد استناد می کنند به روایتی منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام 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 سلفی ها، تمام کسانی که می گویند من عبد رقیه ام، 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 نمی افتد ولی حداقلش این است که بهانه به دست دیگری نمی دهد.

مجله پاسخ: اگر بخواهیم یک نگاه آینده پژوهانه به تحولات جهان اسلام بیندازیم با رشد فزاینده جریان های سلفی، تحولات پیش رو را خصوصاً با توجه به جنگ مذهبی که گفتید، چگونه ارزیابی می کنید؟

® با توجه به فضایی که من دارم می بینم 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 نزدیکی های مرز ما آمد. ما الان در سوریه می جنگیم و سوریه را با چنگ و دندان نگه داشته اند. اگر سوریه سقوط کند، کل سوریه یک جایی می شود مثل لیبی یعنی یک به هم ریختگی، آن وقت چند هزار شیعه احتمالاً سر بریده بشوند؟ خدا می داند. وقتی از سوریه فارغ شوند به طرف عراق خواهند آمد. آن وقت ورودشان به مرزهای ما خیلی جدی تر خواهد شد. این فضایی است که هم جهان عرب آن را می خواهد و هم جهان غرب. یعنی جهان غرب می خواهد با کمترین هزینه ایران اسلامی را وارد چالش مذهبی کند و بعد قهقهه مستانه اش 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 اسلام گرایانه پیدا کند. در تبلیغات، در صحبت ها، در شبکه های ماهواره ای؛ که من اسم شبکه های ماهواره ای را طبل های جنگ مذهبی گذاشته ام و افرادی مثل سیدصادق شیرازی و امثال او، بر این طبل می زنند؛ البته الان بر طبل می زنند تا کی دستور جنگ صادر بشود.

وهابی ها، علیه ما شبکه ماهواره ای راه می اندازند، ما هم شبکه ماهواره ای علیه آنها راه می اندازیم. 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 حرف هایی بود که رک و پوست کنده گفتم. نکته اصلی این است که حوزه علمیه قم، شورای عالی حوزه، جامعه مدرسین، مراجع، واقعاً به صورت جدی وارد صحنه شوند و برای هیئت های مذهبی، برای طلاب، برای مداحان، برای واعظان مشهور، کلاس هایی 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، می تواند به جنگ مذهبی کمک کند. پس تا آنجایی که می توانند از حرف ها، از کلمات، از سخنان، از مداحی ها، از هر کاری که موجب تحریک احساسات و سوءاستفاده دشمن بشود پرهیز بکنند.

گروه رام الله یکی از فرقه های نوظهور عرفانی است. این گروه در سال های اخیر، گروهی را به خود جذب کرده است. این نوشتار در پی معرفی این گروه و اندیشه های پیمان فتاحی، مؤسس آن است و ریشه ها و اشکالات آن را روشن می نماید تا کسانی که جویای حق هستند به بیراهه کشیده نشوند. روش این پژوهش «کتابخانه ای» و با استدلال های عقلی و نقلی است. حاصل این بررسی ها نشان دهنده 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.

کلید واژگان: پیمان فتاحی، رام الله، ایلینا، عرفان های نوظهور، جریان هدایت الهی.

در طول تاریخ و به موازات مکتب برحق انبیای الهی، همواره جریان باطل نیز وجود داشته است. جاه طلبی، عشق به شهرت، شهوت مال و مقام، از جمله انگیزه های مدعیان دروغین است. در دهه های اخیر، رشد فرقه های فکری و عرفانی شتاب بیشتری گرفته است. یکی از گروه های جدید، پیروان ایلیا رام الله هستند. این فرقه به رام الله معروف است. منابع مطالعاتی درباره این گروه بسیار محدود است و در خصوص نقد آن، کمتر. گرچه در کتاب آفتاب و سایه ها، 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 می گردد؛ 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 «رام الله» چه گروهی است و چه اندیشه هایی 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 می شود و سپس آراء آنان طرح و نقد می گردد.

پیدایش

در دهه های اخیر، رشد سریع جنبش های نوپدید دینی، بسیاری از مناطق دنیا و از جمله ایران را فرا گرفته است. تنوع این حرکت ها بسیار زیاد است. از عرفان های شرقی و هندی مانند «سای بابا» و «اوشو» گرفته تا عرفان های غربی و سرخ پوستی مثل «اکنکار» و «پائولو کوئیلو» که با وجود تفاوت های فراوان، اشتراکاتی نیز دارند (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۷).

برخی از فرقه ها و آیین ها، پیشینه روشن و دیرینی دارند که نسل به نسل ادامه یافته است؛ مانند آیین «بودا» و «هندو» یا سلسله دراویش گنابادی و نعمت الهی؛ اما برخی جریان ها مثل «سای بابا» و «اوشو» آمیزه ای از آیین های گوناگون و ابداعات رهبران این حرکت ها هستند. فرقه «رام الله» از جمله جریان هایی است که آموزه های اسلامی را با بخش هایی از عرفان های دیگر در هم آمیخته است.

این فرقه از سال ۱۳۷۵ توسط شخصی به نام «پیمان فتاحی» با اسامی مستعار «ایلیا»، «خالق فتاح»، «ادریس قادری»، «رام الله»، «الیاس»، «پیما الهی»، «ایلیام»، «محمد مسیح موسوی»، «کورش آریانژاد»، «ایلیاهو هناوی»، «داود عبدالحی» و «رامین رام الله» و با القابی چون «بنیان گذار علوم باطنی»، «قطب علوم باطنی»، «بنیانگذار الاهیسم نوین» در ایران راه اندازی شده است. پیمان فتاحی در سال ۱۳۵۲ شمسی و در شهر کرمانشاه در خانواده ای پرجمعیت به دنیا آمد؛ وی به سبب مشکلات متعدد خانوادگی، به ویژه جو روانی پرتلاطم و درگیری های خانوادگی، مجبور به ترک تحصیل و گوشه نشینی شد (روزنامه جام جم، اسفند ۸۶، ص ۱۸).

او می گوید: یکی از برادرهایم اهل کتک کاری بود. گاهی آنقدر کتکم می زد که غش می کردم. گاهی می بایست در اوج گریه ها و کتک ها به اشاره او می خندیدم. این یکی از بازی های او بود... و اگر نمی خندیدم، کتک ها شدیدتر و خشن تر می شد... (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۴۱).

وی در بین پیروان خود، بیشتر به نام «آواتار» به معنای «تجسم جریان حقیقت»، «روح مجسم حق» و «تجسم الهی» نامیده می شود. پیمان فتاحی، معروف به رام الله، به همراه همسر و سایر همدستانش با استفاده از قالب و ظاهری معنوی، توانست در مدت دوازده سال، در شهر تهران عده ای را که مشتاق تعالیم الهی بودند، جذب کند و سوءاستفاده های گسترده ای از آنها به عمل آورد و زندگی ها و خانواده های بسیاری را از هم بپاشد.

فرقه جدید رام الله، با انتشار کتاب «جریان هدایت الهی» در سال ۱۳۷۷ شمسی، ظهور پیدا کرد. این کتاب به عنوان مرام نامه (مانیفست) گروه، به رازآلودگی رام الله 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 لایه لای کلمات و برنامه ایشان به روشنی مشاهده می شود. اساساً افرادی می توانند جریانی راه اندازی کنند و جمعی را به خود جذب نمایند که حتماً از ویژگی های برجسته ای برخوردار باشند.

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 دریافته‌هایم بوده و از رؤیاهایم ... 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، نظریه پردازی 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 - چنان که ایشان می‌گویند - در آن صورت باید گفت: آیا با وجود عارفان بلند مرتبه و شناخته شده‌ای مانند سیدبن طاووس، علامه بحرالعلوم، سیدعلی قاضی، امام خمینی، آیت‌الله بهاء‌الدینی، بهجت، حسن زاده 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.

از نظر رام الله، تمام ادیان برابرند و هیچ دینی بر دین دیگر، ترجیح و امتیازی ندارد. او در پاسخ سؤالی می گوید: «دین من، دین تو، این دین الهی نیست. دین من، دین خداست.» وی همچنین در پاسخ به این سؤال که شما چه دینی دارید؛ می گوید:

«حقیقت مذهب، عشق است. ادیان و مکاتب، روش های آشکار شدن و نشان دادن این عشق می باشند همه ادیان در اصل یکی هستند. اختلاف از شماست، 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).

رام الله از مسیح با کمال احترام و ادب یاد می کند و حتی معتقد است او به صلیب کشیده شده است. او تمام ادیان را برابر می داند و هیچ دینی را بر دین دیگر ترجیح و امتیاز نمی دهد (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

او درباره ایمان و اسلام چنین می گوید:

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

«اسلام دین محبت و نرمش و آسان گرفتن است از این رو است که قرآن و سوره های آن با «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع می شود. اسلام خشن و بنیادگرا، اسلام دروغین و ساختگی است. قبول «بسم الله الرحمن الرحیم» قبول قاعده آسان گرفتن و سخت نگرفتن است. سخت گیری با «بسم الله الرحمن الرحیم» در تضاد است؛ همان طور که آسان گرفتن با آن هم خوانی دارد» (همان، ص ۱۲۲).

او در خصوص «اتحاد ادیان» چنین ابراز عقیده می کند:

«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 می خواستم در آینده دنبال کنم... پیوند ادیان، به پیوند ملل و تمدن ها نیز منجر می شود» (همان، ص ۳۴۷).

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

حل کند؛ زیرا ریشهٔ 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 می گوید:

«قرآن، کتاب مقدس و کتب مقدس ادیان دیگر، محبوب ترین کتاب هایم بوده و هستند... به نظرم دانش حال و گذشته و آینده، نهفته در اعماق کلمات خداست، اما من این کلمات را منحصر در قرآن نمی دانستم... قرآن را کامل ترین و بزرگ ترین گنج معانی می دانستم... 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... علی رغم اینکه در اسلام، به تحریفی بودن کتاب مقدس تأکید می شود اما من علاوه بر قرآن، ارتباط عمیقی با کتاب مقدس داشته ام» (همان، ص ۳۵۱).

«اندیشه هایی در کتاب مقدس وجود دارد که متأسفانه در اعتقادات اسلامی مردود است» (همان، ص ۳۵۲).

دربارهٔ موحد و مؤمن بودن می گوید:

«مذهب شیعه را تنها راه اصلی نیل به حقیقت نمی دانستم، بلکه آن را یکی از راه ها می دانستم به موازات راه های دیگر. گمان نمی کنم که دیگر مسلمانان ایمان دار یا مسیحیان یا یهودیان یا امت های دیگر، که به هر نحو به خداوند ایمان دارند و موحد محسوب می شوند، اگر مهربان و بخشنده باشد، اگر انسان باشد، همین می تواند او را به خداوند بازگرداند و نجات دهد» (همان، ص ۳۸۶).

نقد

یکی از تفکرات مشترک بین گرایش های صوفیانه و عرفان های نوظهور، اندیشهٔ پلورالیسم دینی است. معمولاً این فرقه ها، حامیان خود را از هر دین و آیینی باشند، می پذیرند و می گویند: 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 تفرقه افکنانه می داند و می گوید:

ص: ۴۰

«نگاهم این است که هرکس 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 کثرت گرایی دینی، مجال دیگری می طلبد، اما در اینجا به طور خلاصه، اشاره می شود که در خلال مباحث پلورالیسم از سه مسئله بحث می شود: اول اینکه در بحث حقانیت ادیان، نمی توان 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 می دانند، حق دانست و هم گروهی که علی علیه السلام را خلیفه چهارم و غیرمعصوم و غیرمنصوب از طرف خدا می دانند. 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 بی رحمی و بی منطقی و ناسازگاری با دیگران نیست. می توان مانند پیامبر و امام معصوم بود و ذره ای شک و عقب نشینی در عقاید خود نداشت، اما بالاترین تحمل و مدارا و عطف و انسانیت را نسبت به دیگران روا داشت.

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

دیگر کتب ادیان، خصوصاً کتب ادیان آسمانی، مشتمل بر آموزه های صحیح فراوانی است، اما سخن درست این است که تورات و انجیل کنونی، متأسفانه تحریف شده و گزاره های 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 آموزه های 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، کم رنگ و بی شکل نشوند، قابل نزدیکی و اتحاد نیستند.

۳. تاکید بر باطن دین بدون ظواهر شریعت

مؤسس فرقه رام الله از ابتدای جوانی به حرکات و اعمال رازآلود، از جمله شعبده بازی و فنون تردستی علاقه مند بود و در گفتگو با دیگران سعی می کرد سخنانی رازآلود و پیچیده بر زبان بیاورد تا شنونده را دچار سردرگمی کند. وی بعدها به مطالعه کتب و نوشته های مرتبط با علوم متافیزیک روز، از جمله سایکو تکنولوژی، هاله بینی، (۱) رویا بینی، ماهامدیتیشن، (۲) انرژی درمانی و دیگر علوم موسوم به علوم کیهانی پرداخت و با افراد معروف در این حوزه ملاقات کرد (جام جم، اسفند ۸۶، ص ۱۸).

ایلیا از سال های نوجوانی با بعضی از بزرگان باطنی و اقطاب ارتباط داشت، به ملاقات آنها می رفت و مدتی را با هر یک از آنان سپری کرده بود. در میان این افراد، برخی در کویر مرکزی ایران بودند که به روش های حروفی، عددی و ارواح یعنی علم سیمیا (۳) و تسخیر اشتغال داشتند (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۲۴۱).

ایلیا در مورد ظاهر و باطن دین می گوید:

هنوز هم گمان می کنم 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 می گیرد. جسم بدون روح و جان، مرده است... اصل موضوع را در ایمان و محبت و بخشندگی، و کلاً معنویات می دانستم و هنوز هم می دانم... روح و جان شریعت برایم بسیار مهم تر از جسم و ظاهر آن است... در عوض گمان می کردم و متأسفانه هنوز هم گمان می کنم که بیش از هر کسی مفهوم کلام خدا را درک می کنم 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 ده ها هزار زن و دختر برخورد داشتم (همان، ص ۳۴۳).

ص: ۴۲

۱- هاله یک حوزه انرژی الکترومغناطیسی است که بدن را احاطه کرده و از آن محافظت می کند. سیگار، مشروبات الکلی و مواد مخدر هاله را بسیار آسیب پذیر می کنند. هاله های بشری عبارتند از یک سری شعاع های نورانی که از جسم انسان بیرون می آید و از هر طرف انسان را احاطه می کند این هاله ها را فقط مدیوم هایی می بینند که دارای جلاء بصری می باشند. هاله یکی از موضوعات مهم برای کسانی است که در موضوع ارواح، معالجه روحی می کنند. هاله در نزد علمای روحی، به جو روشنی که محیط بر اشخاص و اشیاء دارد، اطلاق می شود و تعداد و نوع این هاله ها، به تعداد و نوع موجودات زنده می باشد یعنی کیفیت هاله هر انسان و یا جانداران دیگر شبیه هم نیستند مهمترین وظیفه این هاله ها این است که عقل را

در برابر بعضی از اثرات محیط خارج، حفظ کند و آن اثرات در عقل به شکل محدودیت های نفسانی، نگرانی اضطراب و یا عدم آرامش ظاهر می شود.

۲- علم و هنر مدیتیشن از هزاران سال پیش، توسط عرفا تمرین شده است، پیش گویان، شفا دهندگان، جادوگران، اساتید یوگا، آموزش های خود را با مدیتیشن شروع کرده اند. مدیتیشن پایه و نقطه شروع همه کسانی است که قصد پرورش نیرو های درونی خود را دارند. دلیل اساسی انجام مدیتیشن، یادگیری کنترل ذهن می باشد.

۳- علم سیمیا، علمی است که از آمیختن قوای ارادی با قوای مادی خاص برای دست یابی به تصرفات خاصی در امور طبیعی، مانند تصرف و خیال که آن را جادوی چشم می گویند، بحث می کند. این علم و فن، از بارزترین مصداق های جادوگری است. نمونه بارز سیمیاگران در طول تاریخ جادوگران اجیر شده توسط فرعون بودند که در مقابل موسی علیه السلام قرار گرفتند و در نهایت به او ایمان آوردند.

یکی دیگر از انحرافات فکری و عملی ایشان، بی توجهی به شریعت و تمرکز بر طریقت است. این اندیشه غلط در بسیاری از فرقه های صوفیانه و عرفان های غیرالهی مشاهده می شود. دسته بندی و طبقه بندی 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 می کند که چندان اطلاعی از جزئیات دین ندارد و پایبند به همه آن ها نیست و آنچه را مهم می داند عبارت است از عمل به روح اسلام که محبت و معرفت و تسلیم در برابر خداست (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۳۴۷) وی گرچه به اهمیت نداشتن شریعت به طور کلی، تصریح نمی کند اما به هر حال اهمیت شریعت را بسیار کم رنگ می کند. وی می گوید:

«من به شریعت ایمان دارم و غالباً ایمان خود را بسیار بزرگ می دانستم و می دانم اما اعتقادم به جزئیات شریعت، کم رنگ تر شده بود و معنویت را منهای احکام ظاهری، غیرممکن نمی دانستم» (همان).

بر اساس آموزه های 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. بدین روی 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 به جا 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 بی نظیری مانند امیرالمومنین علی علیه السلام که همه اهل معنا و سیر و سلوک، به نحوی خود را به او منتسب می کنند، تا پایان عمر مقید به نماز و روزه و جمیع آداب دینی بود تا جایی که برخی شبها، هزار رکعت، نماز مستحبی می خواند و نهایتاً در حال انجام فریضه صبح، در مسجد و محراب عبادت به شهادت رسید.

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

الهی ناسازگار است. چگونه می توان تسلیم خدا بود، اما اوامر و نواهی او را کنار نهاد؟! و چگونه می توان به کمال دست یافت بدون طی طریق و سیر و سلوک از راه بندگی و عبادت؟! قرآن سرشار از امرها و نهی های فراوانی است که متوجه بندگان است؛ و خداوند به صراحت می فرماید: 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 می فرماید: پرهیزگارتین مردم کسی است که به واجبات عمل کند و از محرمات اجتناب کند (صدوق، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۳۵۸) بنابراین کسانی که تقید کامل به دستورات شرع، ندارند خارج از صراط مستقیم هدایت اند و کسی که در مسیر هدایت نیست نمی تواند هادی دیگران باشد.

۴. در هم آمیختن آموزه های ادیان گوناگون

تعالیم رام الله در دو سطح جریان دارد: سطح اول شامل آموزشی ساده و عمومی است که آن را «مرحله احیا و تولد دوباره» می نامد. این دوره، بیداری از خواب، گشودن چشم ها، گوش ها و فعال شدن قلب ها می باشد. سطح دوم، که آموزش ها برای منتخبان و برگزیدگان برگزار می شود، هنرهای ماورایی یا «مرحله تعلیم اسرار» نام دارد. او نام استراتژی خود را «جریان هدایت الهی» یا «تعلیمات حق» یا «هنر زندگی متعالی» می نامد. کتابی که از این فرقه به صورت مستقیم و رسمی در دسترس است، جریان هدایت الهی است. این فرقه کاملاً به مبانی آیین های هندی، به ویژه تفکرات «یوگا» پای بند و معتقد است (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۲).

رام الله مدعی است که روح و تجسم خدا روی زمین است و در برخی مواقع، صریحاً مدعی الوهیت، جانشینی خدا، شفا دهی، تغییر سرنوشت و... بوده است. آنچه که - به اصطلاح - آموزه های اختصاصی «رام الله» گفته می شود و اعضا موظفند از طرح آن در نزد «نامحرمان» خودداری نمایند، در قالب دین جدیدی تحت عنوان «الهیسم» جمع آوری شده است. این دین جدید، مغلطه ای از بودائیسیم، مسیحیت، کابالیسم یهود، تصوف، روانشناسی و اسلام تحریف شده، است (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۱۰۴۹).

یکی از اشکالات افرادی چون فتیاحی آن است که بر اثر ناآشنایی و فهم غیرعمیق یک دین و آیین مشخص، بخش های گوناگونی را از آیین های مختلف گردهم قرار داده و تفکری التقاطی، پدید آورده اند که اجزای آن با یکدیگر ناسازگار است. مسلمان و شیعه واقعی بودن با پذیرش حقانیت آیین بودا و هندو یا بی اعتبار دانستن شریعت یا بخش هایی از آن و تردید در برخی از احکام، قابل جمع نیست. ای کاش ایشان - همان گونه که در برخی جملات اشاره کرده است - پرسش های دینی و ابهامات خود را با عالمان مسلمان مطرح می کرد و دیدگاه های خود را اصلاح می نمود و از این راه؛ به معلومات دینی بیشتری دست می یافت. وی می گوید:

«باید اعتراف کنم با وجودی که سواد زیادی درباره مسائل مذهبی ندارم، اما در خودم قائل بودم که باید تغییراتی را در بعضی از بینش ها پدید آورد و بعضی اندیشه ها و برداشت ها را در این ارتباط دگرگون کرد... می خواستم دیدگاه هایم را با علمای اسلامی در میان بگذارم، با این استدلال که اگر این ایده ها را موافق شریعت و قابل انتقال به عموم بدانند، آن را طرح کنند و انتشار دهند» (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۳۴۵).

شاید علت اینکه این جریان را رام الله خوانده می شود، همین خلطی است که بین اسلام و آیین های شبه قاره هند و دیگر ادیان ایجاد کرده است.

از سوی دیگر، همواره در جریان های نوپدید مراد و سردسته، مریدان را از بازگو کردن اندیشه ها منع می کند تا سستی تعلیمات او آشکار نشود.

۵. مبهم گویی و مخفی کاری

نکته دیگر سفسطه کردن، جواب های مجمل و مبهم دادن، با کنایه سخن گفتن و فرار از پاسخ صریح است که در پرسش و پاسخ های مکرر، این شیوه از سوی ایشان مشاهده می شود. این روش، راه را برای شناخت دقیق و روشن شخصیت و تفکرات ایشان مسدود می سازد و راهی برای مخفی کاری است. برای نمونه به این پرسش و پاسخ توجه کنید:

س: چرا نام های مختلفی دارید؟

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

س: اما شما را به اسامی گوناگون خطاب می کنند، چرا؟

ج: زیرا هر کسی از زاویه ای و از بینش خاص خودش به من نگاه می کند.

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 کرده اند چیست؟

ج: آنها انتخابی نکرده اند؟ به آنها تحمیل شد.

س: ما باید شما را به چه اسمی بخوانیم؟

ج: بایستی در کار نیست. اصلاً می توانید مرا نخوانید (رام الله، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

س: آیا تعلیمات شما نوعی دین و مذهب است؟

ج: نه، این طور نیست.

س: آیا این تعلیمات مکتب عرفانی جدیدی است؟

ج: نه، این طور 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، این طور نیست.

س: آیا شما فقیه و روحانی هستید؟

ج: نه، این طور 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 بیارد مقدس می‌شویم.

س: آیا شما مذهبی هستید؟

ج: زندگی هستم.

ص: ۴۶

س: یعنی چه؟

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

س: آیا شما درس خوانده اید؟

ج: من خوانده شده ام، به همین دلیل، اینجا هستم.

س: آیا شما به مدرسه رفته اید؟

ج: من از مدرسه آمده ام تا شما را به مدرسه ببرم.

س: از دانشگاه هم محروم بوده اید؟

ج: این دانشگاه ها هستند که از وجود ما محرومند.

س: الگوی شما کیست؟

ج: الگوی من، منم (همان، ص ۱۴۶).

آیا از این جمله ها چیزی جز نفسانیت، غرور و تکبر، اسرار آمیز 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 می آید؟ ایشان با انواع مغالطات منطقی، مانند استفاده از الفاظ مشترک، مخاطب را گمراه می کند و درحقیقت، از پاسخ دهی شفاف فرار می کند؛ مثلاً، واژه «نام» و «شناسنامه» را به معنای دیگری غیر از مراد پرسشگر به کار می برد؛ یا به جای کلمه «دین» و «مکتب»، از واژه «هنر زندگی» استفاده می کند. «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 می کند:

من هرگز در دین بدعت گذاری 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 می کنم چرا نباید زن و مرد حق یکسانی داشته باشند؟! چرا امکانات و فرصت ها 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 می بایست خود را با شرایط و تغییر و تحولات این عصر متناسب کند و در جریان همین هماهنگ سازی، ممکن است تفسیر بسیاری از چیزهای آن تغییر کند (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۳۴۴-۳۴۵).

نقد

ایشان بسیاری از بخش ها و احکام دین جاوید الهی، یعنی اسلام را قبول ندارد یا - دست کم - در آنها تردید و اشکال می کند، اما نزدیکی با حضرت حق و اسلام و دین خاتم را بهترین دین و قرآن را کامل ترین 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 می داند؛ بنابراین احکام اسلامی برای همه مکان ها و زمان هاست. عقل محدود انسان ها 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 نگرش ها و رفتارها در این واقعیت است که سران این گونه جریان ها اصلاً باوری به اصل اسلام و شریعت ندارند.

۷. پذیرش روش «ضاد» و ملامتی

ایلیا مدت ها از شیوه «ضاد»، که شباهت هایی با روش های زندگی ملامتیان داشت، استفاده می کرد و در مقطعی، یک چهره غیر مذهبی از خود نشان داده بود (ر.ک. همان، ص ۲۴۵).

ایلیا می گوید:

علاقه ام به روش ملامتیان به دلیل همین شباهت نسبی بود. طریقه «ضاد» می گفت: از بدی ها فرار نکن، بلکه بدی ها را مهار کن. وقتی تو چیزی را در خود پرورش می دهی و فعال می کنی، ضد آن هم در تو پرورش می یابد... 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).

ص: ۴۸

مثلاً یکبار در خیابان انقلاب چند تا از بچه ها، چهار دست و پا راه می رفتند. در خیابان ولی عصر و بعضی جاهای دیگر، بعضی از کارورزان قدرتمند باطنی را وادار کردم که درباره 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 بچه های مغروری بودند وادار می کردم که ادای گدا را دریاورند و این برایشان شکننده بود. یک بار بلندگوی وانت دوره گرد را گرفتم و در بلندگو آواز خواندم و... (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴).

نقد

عرفان بلند اسلامی با عرفان های سایر مکاتب مانند بودا، هندو، کنفوسیوس، تصوف و جنبش های نوپدید دینی متفاوت است. در عرفان صحیح اسلامی، که برگرفته از قرآن و روایات و شیوه معصومان علیهم السلام است، کاملاً بر انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات و مکروهات تأکید می گردد. بدین روی، عارف و سالک الی الله هرگز نباید از حدود شرعی فراتر رود. یکی از روش هایی که صوفیان ملامتی از آن استفاده می کردند یا بر اساس روش «ضاد» اعمال می شود، این است که شخص برای اینکه نفس خود را بسازد یا مهار کند، دست به اعمالی می زند که موجب تحقیر و ملامت او از سوی دیگران گردد. این گونه شیوه ها، که موجب هتک حرمت و تحقیر مؤمن می گردد، شرعاً مردود است. بنابراین، برخی از کارها، که ایشان به آن اعتراف کرده اند، از نظر یک مسلمان پذیرفته نیست. مؤمن عزیز است و حق ندارد زمینه تحقیر خود را فراهم کند. (۱)

۸. امکان پیامبر شدن

او خود را رسول و مبلغ مستقیم خدا می دانست و می گفت:

این وظیفه ماست که به عنوان خدمتگزاران الهی و کارگزاران قرآن، ادیان و فرهنگ های 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 روش های متعالی اندیشیدن را دوباره و به تناسب شرایط، از

ص: ۴۹

۱- ((وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...))؛ (منافقون: ۸).

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، [بی تا]، ص ۳۹۸-۳۹۹).

از سویی فرقه رام الله برای عقاید خود اصول بنیادینی قائل است که عبارتند از: نگاه خلاقه، نسبی گرایی و عدم مطلق گرایی، هماهنگی، عدم قاطعیت، امکان پذیری نامحدود، کوانتوم، اثر مشاهده شونده، ارتباط میدان‌ها و ضد میدان‌ها و فرامیدان‌ها، کثرت گرایی و تنوع گرایی (پلورالیزم)، تعیین کنندگی کلام، میزان بودن شعور و قوانین آگاهی، سطوح هفت گانه و سه گانه، فرمول‌ها و ضد فرمول‌ها، زندگی فراگیر و جهان زنده، نظریه ابر 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، می گوید:

«نگاه خلاقانه می گوید انسان می تواند هر طور که بخواهد خدا را تجربه کند. می گوید هر کس خدای خود را دارد و با این حال خدا یکی است. این اصل بیان می کند که ما می توانیم تعیین کننده تجربه خود از خدا باشیم و تعیین کنیم خداوند چگونه در زندگی ما ظاهر شود. اما آیا شرع چنین چیزهایی را مردود می داند یا تأیید می کند؟ شریعت... برای اکثر چیزها حد کاملاً معلومی را تعیین می کند. اما نگاه خلاقه می گوید همه چیز می تواند نامحدود باشد، هر تجربه ای، هر دریافتی، هر ارتباطی، هر دانش و هر قدرتی و بلکه همه زندگی. شریعت می گوید ارتباط مستقیم با خدا به انبیا اختصاص دارد اما نگاه خلاقانه می گوید 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 عمیق تر و خوب تر است... شریعت می گوید فقط خداوند نامحدود است اما نگاه خلاقانه می گوید اگر نگاه انسان متوجه بی نهایت شود، اگر تعریف انسان از من کیستم خودش نامحدود باشد، انسان هم می تواند نامحدود باشد، به خدا پیوندد و بر همه حدود غلبه کند...» (همان، ص ۴۰۳-۴۰۲).

ایشان، چنان که گذشت، معتقد است ارتباط مستقیم با خدا، از نظر شریعت، اختصاص به انبیاء دارد. اما نگاه خلاقه ایشان این امر را به غیر انبیاء هم توسعه می دهد و حتی این امر، بیشتر از مقام پیامبران هم، قابل تعمیق است، یعنی اینکه غیر پیامبران می توانند 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 انبیا، آیا شامل پیامبران اولوالعزم و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هم می شود یا نه؟

از نگاه دین، اصل ارتباط با خدا، عمومیت داشته و همه موجودات با او مرتبط هستند؛ ما انسان ها نیز هرگاه بخواهیم می توانیم با خداوند سخن بگوییم و او را مخاطب قرار دهیم و در خود و همه جا، او را حاضر بینیم، 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 تشریحی برخوردار نیستند، البته الهام و تحدیث نسبت به آنان وجود دارد.

دستیابی به مقامات معنوی و اینکه گفته شود می توان از برخی انبیا بالاتر رفت، گرچه نسبت به برخی انبیا 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 می شود و کسی را نشاید که خودش پیامبر بشود. (۱) چه اینکه بالاتر رفتن از همه انبیا حتی پیامبران اولوالعزم و خصوصاً پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، هرگز در وسع و طاقت هیچ بشری نیست. (۲)

۹. اشاعه گناه و اعتراف به آن

ایلیا، در رابطه با آگاهی از کید شیاطین، می گوید:

من قدیس نبوده ام، معصوم نبوده ام، گناه کرده ام. چه بسا اگر به خطا نمی رفتم، اکنون قادر به تعلیم گناهکاران نبودم ... با شیطان و بدی، همنشین شده ام و مدت ها در کنار آن زیسته ام. به همین دلیل روش های هلاک کردن و به انحراف کشاندن، حقه ها، مکرها و دام های جریان شیطانی را می دانم و همچنین راه رها شدن و ایمنی از آن را (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۳۳۷).

ص: ۵۱

۱- ((إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا))؛ (بقره: ۱۲۴)، ((وَجَعَلَنِي نَبِيًّا))؛ (مریم: ۳۰)، ((إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ))؛ (آل عمران: ۳۳).

۲- اول ما خلق الله نوری، بحار الانوار، مجلسی، ج ۱۵، ب ۱؛ انا سید ولد آدم، امالی، صدوق، ص ۴۰؛ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، المناقب، ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۱۷.

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 می پندارند، 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 ایده ای 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 لغزش ها و زشتی گناهان لازم است، نه ارتکاب آن ها. گاهی شیطان انسان را وسوسه و تحریک به ارتکاب گناه می کند 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 علیهم السلام

غالباً چنین است که باور و اعتقاد هر شخص در کلام او، نمایان است؛ دقت در برخی از کلمات و گفته های رام الله، جایگاه توسل را در باور او نشان می دهد، مثلاً آنجا که می گوید:

خداوند با من و در من است. خداوند ساکن روح من است و مرا در احاطه و تسخیر خود دارد و معنای کلمه رام الله برایم همین بود. کسی که تسلیم و مسخر خداست و در روح خود با خداوند است...؛ مثلاً، برای دعا کردن، به روح خودم متوسل می شدم، نه اهل بیت و حتی انبیا و چنان با خداوند حرف می زدم که انگار با روح خودم دارم حرف می زنم... (جمعی از نویسندگان، [بی تا]، ص ۳۶۲).

در آموزه های ایشان نه تنها، هیچ سخنی از چهارده معصوم و توسل به آنان و تقرب به خداوند از طریق آنان بیان نشده است بلکه به نحوی تنها راه دعا را توسل به خدا و روح خود می داند، این در حالی است که در بسیاری از آموزه های دینی در مورد توجه به اهل بیت علیهم السلام و توسل به ایشان و درود بر آنان و توجه به خدا به واسطه ایشان، توصیه شده است. (۱)

۱۱. نگاه غلط به ازدواج

یکی دیگر از دیدگاه های رام الله در زمینه پیوند دو جنس انسانی است. او در باره پیوند زن و مرد، تأکید را بر یکپارچگی و وحدت قرار می دهد. او معتقد است پیوند بیرونی می تواند منشأ ازدواج درونی بشود. اگر وجود انسان از دوگانگی رها شود و به یگانگی برسد، می توان امید داشت که انسان به ازدواج متعالی درونی هم نائل شود به تعبیر او، تا یگانگی را در زمین تجربه نکند، تجربه آن در آسمان بعید است. دیدگاه رام الله، در باره نسبت زن و مرد ریشه در اندیشه های آیین تانتریک (۲) دارد (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

در جایی می گوید:

درباره ازدواج، به رابطه قبل از ازدواج تأکید داشتم؛ 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، [بی تا]، 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 صحبت های ابتدایی و پرس و جو 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 آسیب های فراوانی که بر کسی مخفی نیست. شناختی که دو طرف برای زندگی لازم دارند، هرگز با دوستی های قبل از ازدواج حاصل نمی شود.

ص: ۵۳

۱- 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).

۲- تنتره، از نحله های متأثر از فرهنگ هندویی است که قدمت تاریخی بلندی دارد و در کشور هند، دارای پیروان بسیاری است. تنتره از شاخه های مکاتب عرفانی و رازآلود هندی است که آدمی را به بهره گیری از همه جنبه های وجودی خویش فرامی خواند. در این مکتب، انسان می تواند 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 گوشه گیری پرهیز دارد و معتقد است: باید از

تمام لذات مادی هم بهره جست. در آموزه های تنتره، از نفی دنیا و لذایذ آن خبری نیست، بلکه انسان باید از آن ها برای خصوصیات عالی انسانی بهره گیرد. کتاب مقدس تنتره کامه سوتره است.

نکات ذکر شده و ده ها نکته دیگری درباره دیدگاه های ایشان مانند رابطه مرید و مرادی؛ اطاعت بی چون 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 می کند.

نکات دیگری مثل سوابق نامناسب اعضای خانواده پیمان فتاحی، راه اندازی «مرکز اوامر یس» و تشکیلات سایه ای «حم» و فعالیت های مخفی این گروه، ترویج آدابی مانند نماز خاص، روزه خاص ۷۲ ساعته یا ۲۴ ساعته، دعاهای مخصوص و برگرفته از سخنان رام الله، لباس مشکی مخصوص، تسبیح مخصوص، سهم امداد - جایگزین خمس و زکات که اعضا به حساب فرقه واریز می کنند - کیفیت پشتیبانی مالی جمعیت، و نیز کلمات عجیب و اغراق آمیزی که مریدان در باره او گفته اند مانند اینکه «هرکس می خواهد خدا را ببیند بیاید و ببیند» یا «تمام اسامی خداوند را من برای ایشان به کار می برم و اگر از من بپرسند او کیست، می گویم او خدای خدای من است»؛ به طور 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).

هیچ انسانی نمی تواند بدون ارتباط با خداوند، ارائه دهنده یک مکتب فکری کامل و صحیح باشد، چرا که عدم ارتباط با خدا باعث می شود که فرد، همواره دعوت به خود کند، نه حق. تنها پیامبران و پیروان راستین آنان هستند که بی مزد و منت، مردم را به سوی خداوند دعوت می کنند. از این رو، جوانان و مردم مسلمان و موحد نباید فریب افراد خام و منحرف را بخورند. عرفان های نوپدید، هرگز جایگزین ادیان آسمانی و معنویت واقعی نمی شوند. دیدگاه های 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 استفاده های فراوانی از پیروان خود کرده اند.

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 سایه‌ها؛ نگرشی به جریان های نوظهور معنویت گرا، چاپ پنجم، تهران: نجم الهدی، ۱۳۸۷.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، «پلورالیزم دینی و تکثرگرایی» 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، محمدبن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، [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، ۱۴۱۷ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، الأمالی، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۱. صدوق، محمدبن علی، من لایحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری و محمدجواد بلاغی، تهران: صدوق، ۱۳۶۷.
۱۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۳. خندان، علی اصغر، مغالطات، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

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 «کژراهه»، ۱۳۸۶.

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

ص: ۵۹

عبدالحسین خسروپناه (۱)

محمود امیریان (۲)

چکیده

یکی از مهم ترین مسایل فلسفه دین و کلام جدید، بحث «منشأ دین» است؛ در این باره دیدگاه های متفاوتی از سوی صاحب نظران 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 پیش فرض عدم وجود خدا، با الهی بودن دین، مخالفت کرده، برای تبیین دین داری انسان ها، به عوامل مختلف روان شناختی، مردم شناختی، پدیدارشناختی و جامعه شناختی تمسک جسته اند؛ عواملی نظیر: جهل، نظریه طبقاتی و زایش اجتماعی از جمله عواملی هستند که برخی از دیدگاه های جامعه شناختی الحادی درباره منشأ دین بیان داشته اند که در این نوشتار به تبیین و نقد آنها پرداخته می شود.

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

ص: ۶۱

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

۲- فارغ التحصیل سطح چهار تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام صادق علیه السلام، mafkalam@gmail.com.

یکی از مهم ترین 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 می باشد.

معنای نخست که فلسفی و کلامی است ناظر به حقیقت دین بوده اما معنای دوم، روان شناسانه، جامعه شناسانه و ناظر به واقعیت دین داری است. غربی ها با خلط این دو معنا و بدون جداسازی میان آنها، از ابتدا بر این باور بودند که حقیقت دین، نمی تواند 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 دین توجّه 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 دین داری را عقده های روانی یا ابزار تولید و یا امور دیگر دانسته و پس از مسلّم انگاشتن این امر، منشأ حقیقت و اصل دین را هم غیرالهی معرفی کرده اند (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 نموده اند روش علوم طبیعی را در علوم انسانی نیز به کار ببرند؛ بنابراین در علوم انسانی ای مانند جامعه شناسی هم، روش علوم طبیعی در نظر گرفته شده است.

در عصر جدید، دین به عنوان معضلی برای علوم طبیعی مطرح شد؛ زیرا دین پدیده ای است که دارای ابعاد مختلفی مانند بُعد روان شناسی، اجتماعی و... است؛ برای همین در زمینه خاصی مانند جامعه شناسی نمی توان 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 می شود؛ چراکه این امر باعث پیدایش روش خاصی به نام «بررسی علمی دین» را در میان جامعه شناسان باعث شد. ویژگی این روش،

تلاش برای تبیین دین، بدون توسل به پیش فرضی فلسفی و غیرعلمی دربارهٔ دین است. علم نوین همان طور که نمی توانست وجود خدا را رد کند، نمی توانست 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 پدیده های مختلف دینی در جوامع گوناگون پرداختند و در این مسیر از ورود پیش فرض های غیرعلمی (فلسفی و کلامی) در فرآیند تبیین، خودداری نمودند.

دربارهٔ منشأ دین که در حقیقت، فرآورده بررسی علمی دین بوده است؛ دیدگاه های گوناگونی ارائه شده است که در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه های جامعه شناختی الحادی پرداخته می شود.

دیدگاه های جامعه شناختی الحادی در این باره دو ویژگی مهم دارند:

الف) تکامل گرا هستند؛ یعنی حالت ساده ای برای ادیان در نظر گرفته و آن را براساس عاملی جامعه شناختی تبیین می کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل یافته دین ساده می دانند.

ب) این نظریات، عدم وجود خدا را بدون آنکه دلیلی برای آن بیاورند، به عنوان پیش فرض قبول کرده اند.

بحث از همهٔ نظریات جامعه شناختی الحادی دربارهٔ منشأ دین از حوصلهٔ این مقاله خارج است؛ بنابراین به بررسی برخی از مهمترین دیدگاه ها در این باره می پردازیم.

۱. نظریهٔ طبقاتی (تکامل اجتماعی)

اشاره

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، از جمله جامعه شناسانی است که در باب منشأ گرایش بشر به دین و نیاز انسان به آموزه ها و باورهای دینی، به صورت پراکنده سخن گفته است. نظریهٔ تکامل اجتماعی و طبقاتی و تفسیر جامعه شناختی وی از دین هم متأثر از دیالکتیک هگل، فلسفهٔ تاریخ و منطق دو قطبی (تز و آنتی تز) و هم متأثر از نظریات داروین و لامارک بود؛ البته وضعیت اقتصادی و اجتماعی قرن نوزدهم انگلستان نیز بر او تأثیر گذاشت. مهم ترین بیانیهٔ کمونیزم وی، در بردارندهٔ 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 می دهند، زیرساخت هستند و روابط تولیدی شامل اموری چون ارزش ها، 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 نظام های تولیدی است که به سه مرحله گذار، تقسیم می شود:

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 می گوید: «به طور کلی، توسعه زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری، زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنهاست. برعکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می کند.» (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 می باشد؛ زیرا در جامعه طبقاتی، انسان ها از خود بیگانه اند. البته گاهی مارکس، دین را ساخته دست قدرتمندان در جهت چپاول محرومان می شناساند و گاه آن را نوعی رفتار دفاعی، از ناحیه محرومان، جهت توجیه و تحمل وضع موجود و به امید بهشت موعود، بیان می کند. از نظر او، دین، تریاک و افیون ملت ها است و البته گاهی دین را محصول نادانی انسان در برابر طبیعت نیز می داند (صدر، ۱۳۹۹، 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 می گیرند، اما طبقه محکوم و استثمارشده به گمان تسکین درد و رنج های خود و توجیه نابرابری های دنیا، به سمت دین گرایش پیدا می کنند، چراکه به گفته مارکس: «دین، آه و حسرت توده های ستمدیده و قلب جهان فاقد قلب و عاطفه است. درست همان گونه که روح وضعیتی بی روح است، دین عامل تخدیر توده های انسانی است» (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

انگلس در تعریف دین می نویسد: «دین چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه، در ذهن انسان ها که طی آن، نیروهای زمینی، صورت نیروهای فراطبیعی را به خود می گیرند.» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳) مارکس در مقام بیان ثمرات نقد دین می گوید: «نقد دین، انسان را از توهم در می آورد و وادارش می سازد تا مانند انسان توهم زدوده و سر عقل آمده، بیندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی اش 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 می کنیم:

۱. زیربنا بودن اقتصاد و منحصر به فرد دانستن آن در دگرگونی های فکری و اجتماعی، دلیل استواری ندارد؛ دست کم، پاره ای از معارف بشری، بدون استناد به چرخ تولید و با استمداد به فرآیند تفکر و ربط نظریات به بدیهیات، به دست می آیند، همچنین در مواردی با دگرگونی های اقتصادی و تولیدی، هیچ گونه تغییر معرفتی در این دامنه پدید نمی آید.

۲. مارکس، هرگز دین را به طور 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، چنان که گیدنز بر این باور است که مارکس هرگز مذهب را به تفصیل مطالعه نکرده و اندیشه های او بیشتر از نوشته های تعدادی از مؤلفان علوم

الهی و فلسفی اوایل قرن نوزدهم سرچشمه می گیرد؛ (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱) به همین جهت نگاه مارکس به دین نمی تواند 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، به شمار می آید؛ این در حالی است که دین به عنوان مجموعه ای از باورها، اصول و آموزه هایی است که نه تنها براساس امر دیگری نیست، بلکه خود، پایه و اساس سایر امور از جمله احکام و ارزش ها می باشد؛ همانند باور به خدای یگانه در ادیان توحیدی که پایه و اساس بسیاری از احکام و ارزش هاست.

۳. استاد مطهری در نقد دیدگاه مارکس می گوید:

«تاریخ ادیان نشان می دهد، از قدیم ترین ایامی که بشر بر روی زمین بوده است، از همان دوره ای که اینها آن را دوره اشتراک اولیه می نامند، آثار پرستش وجود دارد، ماکس مولر حتی معتقد است که برخلاف نظریه معروف که می گویند دین، اول از پرستش طبیعت و اشیاء و بت پرستی و ارباب انواع شروع شده و بعد به پرستش خدای واحد رسید، دیرینه شناسی ثابت کرده و ثابت هم می کند که از قدیم ترین ایام، پرستش خدای یگانه وجود داشته است. پس طبق این نظریه، اولاً در دوره اشتراک اولیه امکان ندارد دین وجود داشته باشد؛ درحالی که این امر با تاریخ ادیان سازگار نیست و ثانیاً در این دوره هایی که دوره طبقاتی است مثلاً در دوره فنودالیزم ما باید ضرورتاً قبول کنیم که آورنده و پیروان اولیه تمام ادیان از طبقه حاکمه بوده اند. این نیز با تاریخ قطعی و مسلم ادیان مانند: تاریخ یهود و بنی اسرائیل و مسیحیت جور در نمی آید. 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 به منزله فرزند فرعون است و در خانه فرعون در ناز و نعمت فراوان بزرگ شده، یعنی به منزله شاهزاده درجه اول است، چون آنها فرزند نداشته اند و او به جای فرزندشان بوده است. موسی در خانه فرعون بر ضد فرعون و به سود طبقه استثمارشده فرعون قیام می کند. این دیگر به هیچ وجه توجیه مارکسیستی ندارد. این را ما یا باید ریشه قومی و نژادی و خونی بدهیم که به هر حال با مارکسیسم جور در نمی آید، چون اینها اصلاً تاریخ را جدال طبقات می دانند نه جدال خون ها، به عبارت دیگر یا باید این را تعصب نژادی

بدانیم که موسی بعد از اینکه بزرگ شد و فهمید که خویش 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 هرحال با مارکسیسم جور در نمی آید و یا اگر چنین نگوییم هرچه بخواهیم بگوییم با وضع زندگی فرعون جور در نمی آید.

ثانیاً موسی علیه السلام در خانه فرعون در واقع به سود بنی اسرائیل قیام می کند، پس گروه استمارشده هستند که قیام می کنند و قیام، قیام فرعونى ها نیست، قیام بر ضد فرعونى ها است، یعنی قیام بنی اسرائیل است. پس باز درست صددرصد بر ضد حرف هایی 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 عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ))؛ (شعراء: ۲۲) ((يا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَيَّ 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: ((وَأُزِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعْنَا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلُهُمْ أُتْمًا وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ))؛ (قصص: ۵) ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسَّيخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيَزِيدَنَّ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ 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 مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ))؛ (اعراف: ۱۲۸) ((وَلَقَدْ 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 خود به خود از بین برود؛ یعنی احتیاج ندارد شما با دین مبارزه کنید. به منطق فویرباخ، جهل را از بین ببرید، دین خود به خود از بین می رود، و به منطق مارکسیست ها امتیازات طبقاتی را از بین ببرید، جامعه سوسیالیستی ایجاد کنید، خود به خود، 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 می کنند برای چیست؟ امتیازات طبقاتی دیگر وجود ندارد، ولی باز هر چند یکبار می گویند دین در جوانان رسوخ کرده و به مبارزه کردن شروع کنید؛ درحالی که علت که از بین رفت، دیگر معلول از بین خواهد رفت. ویل دورانت با اینکه خودش یک آدم لامذهبی است، در کتاب درس های تاریخ تعبیری دارد که معلوم است از روی ناراحتی و خشم است، توجیهاتی را که راجع به پیدایش دین کرده اند، نقل می کند و می گوید اینها درست نیست و در پایان می گوید: دین صد جان دارد، هر چه آن را بکشی دو مرتبه زنده می شود و این یک حقیقتی است. نمی خواهد بگویی صد جان دارد، همین قدر بگو جان دارد خودت را راحت کن، یعنی فطری است. چرا می گویی صد جان دارد؟! فطرت بشر را نمی شود کشت. می گوید این همه در جاهایی با دین و مذهب مبارزه کردند و به حساب خودشان به کلی آن را ریشه کن کردند، اما دوباره زنده شد. هر عادت، یک نسل که با آن مبارزه کردند، دیگر در نسل دوم نمی تواند وجود داشته باشد. پس دین گرایی، 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 دین داران خلط کرده؛ درحالی که با ارزیابی رفتار دین داران، نمی توان دین را نفی و اثبات کرد؛ افزون بر اینکه از جنبه ها و ویژگی های مثبت دین داران نیز غفلت کرده و از نظر سیاسی و مقاصد ایدئولوژیکی به دین نگرسته، (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸) و حکم منطقه و عصر خاص را بر دیگر زمان ها و مکان ها سرایت داده است. زیتلین در این باره می گوید: «مارکس و انگلس، همانند تکامل گرایان عصر خویش، با گزینش نمونه هایی متعلق به زمان ها و مکان های متفاوت، مراحل تکامل خودشان را می سازند.» (زیتلین، ۱۳۷۳، ص ۱۸) به عبارت دیگر نمی توان از تحقق پاره ای از جریانات غربی در اروپا، حکمی کلی را به تمام مملکت ها و سرزمین های 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 داشته اند و نظام اعتقادی و ارزشی این ادیان دربردارنده مطالب ظلم ستیزانه 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 می شود. بی شک در طول تاریخ، ستمگرانی بوده اند که برای خاموش ساختن فریاد برهنگان، به تحریف پاره ای از حقایق دینی پرداخته و مقام و منزلت خویش را الهی و آسمانی جلوه داده اند 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. چه بسا افرادی، بدون اینکه گرفتار وضعیت سخت اقتصادی شوند یا در دفاع از فعالیت های اقتصادی برآیند یا گرفتار جهلی باشند، در سلامت و استحکام عقاید دینی می کوشند و در راه آن، جانفشانی می کنند و این بیانگر آن است که اندیشه و ایدئولوژی، همیشه زاینده عقاید اقتصادی نیست (همان).

۷. مارکس دین را زاینده طبقه حاکمه می داند؛ درحالی که: نخست، مطالعه تاریخ ادیان و به طور اخص، ادیان توحیدی، خلاف این ایده را نشان می دهد؛ 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، دین داران واقعی یافت شوند؛ حال آنکه در میان این طبقه افرادی که واقعاً دین دار هستند، یافت می شود به گونه ای که به هیچ وجه از دین به عنوان ابزاری جهت تسلط بر طبقه فقرا و دیگر اقشار بهره نمی گیرند.

شهید سیدمحمدباقر صدر در بیان این مطلب می نویسد: «مسلماً مارکسیسم نمی تواند 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 درجه ای بود که آنان را بر می انگیخت تا در راه آن جانفشانی کنند» (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۶).

سوم، اگر دین زاییده طبقه حاکم است، باید دارای امتیازات ویژه ای 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 گرفته اند. قرآن کریم در آیات متعددی زراندوزان را مورد ملامت قرار داده است؛ برای نمونه در سوره توبه آیه ۳۴ می فرماید: ((وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقَهُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ))؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه [و ذخیره و پنهان] می سازند و در راه خدا انفاق نمی کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده»

از حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است که می فرماید: «هرکس که بخواهد میان شما بزرگ جلوه گر شود، کافی است که خادم شما باشد» (لوقا، ۲۲: ۲۷) و «گذر شتر از سوراخ سوزن ساده تر از داخل شدن یک ثروتمند به ملکوت خداوند است» (لوقا، ۱۸: ۲۵).

چهارم، برخی از احکام ادیان کاملاً برخلاف منافع سرمایه داران 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

اشاره

اگوست کنت، اسپنسر و تایلور، درباره منشأ دین، بر این باورند که مذهب، زاییده و محصول جهل است؛ از آنجاکه 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 می شود.

دیدگاه آگوست کنت

اشاره

آگوست کنت درباره دین، دو نگرش متفاوت دارد. او از یک سو دین را نخستین تلاش و کوشش انسان برای تبیین واقعیات عالم، تلقی می کند و از سوی دیگر، دین را عامل وحدت بخش به جامعه بشری معرفی می نماید؛ براین اساس وی هر چیزی را که این وظیفه را بر دوش می کشد، دین می نامد.

نگرش اول آگوست کنت، حاصل قانون سه مرحله ای است که او دربارهٔ تکامل اندیشهٔ بشری بدان معتقد است. به عقیدهٔ او دین زاییدهٔ 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. طلسم باوری (Fetishism)؛

۲. چند خداپرستی (polytheism)؛

۳. یکتاپرستی (Monotheism).

در دورهٔ طلسم باوری، 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 به درستی 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 به دلیل شباهت به یکدیگر زیر سلطهٔ روحی برتر به نام خدای جنگل قرار دارند. در این دوره برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها و آن خدایان، دستگامی به نام کهنات که نقش واسطه را اجرا می‌کند، پدید می‌آید.

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

به نظر کنت 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

ویژگی های مابعدالطبیعی است، با استفاده از این مفاهیم است که حوادث طبیعی تبیین می شود؛ مثلاً رشد گیاهان براساس روح نباتی آنها تبیین می پذیرد. این جوهرهای مجرد به عنوان موجودات واقعی تلقی می گردند.

با پایان یافتن مرحله مابعدالطبیعی، مرحله «اثباتی تحقیقی» پدید می آید. در این مرحله، با مشاهده و استدلال، روابط ضروری میان حوادث، جستجو می شود و سپس با طرح قوانینی آنها را تبیین می کنند. این مرحله با دو مرحله پیشین، تفاوت های عمده ای دارد، اولاً- انسان در این دوره متواضع تر است؛ زیرا از شناسایی ماهیات و ذوات امور صرف نظر کرده، در پی علل نهایی نیست؛ دوماً شناخت در این مرحله برای تسلط انسان بر جهان است. به نظر کنت، مرحله اثباتی، عالی ترین مرحله ای است که پایان آرزوهای بشر بوده و هر فردی باید در نهایت به این مرحله برسد.

طبق این بیان، دوران تبیین های الهیاتی از پدیده ها به پایان رسیده است، اما از آنجا که کُنت برای دین، کارکرد مهمی در نظر داشت که همان انسجام و وحدت بخشیدن 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 جامعه شناسی با فهم انسجام و وحدت اجتماعی سروکار دارد، پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه شناسی کاربردی باشد و جامعه شناسی هم باید بلند پایه ترین کاهن این آیین نوظهور دنیوی تلقی گردد. کنت، چنان این دین را جدی گرفت که برای آن کلیسای مخصوص، لباس، آداب و مراسم ویژه ای طراحی نمود.

اکنون با توجه به مطالب بیان شده می توان نتیجه گرفت که از دیدگاه کُنت «منشأ دین» طفولیت، عدم بلوغ فکری و جهل آدمیان است که برای تبیین امور به آن روی می آوردند. 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؛ قائمی نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

۱. اگوست گُنت، هیچ دلیلی بر اینکه منشأ دین، جهل علمی بشر است، اقامه نکرده است؛ درحقیقت، پیش فرض باطل او این است که ادیان گذشته، دارای منشأ معقولی نیستند؛ پس باید از جهل بشر ناشی شده باشند؛ درحالی که این پیش فرض، اثبات نشده است. درحقیقت گُنت تعارض علم و دین را امری قطعی شمرده و براین اساس، دین را ناشی از جهل علمی بشر می داند، غافل از اینکه قلمرو دین اساساً غیر از قلمرو علم است. ممکن است دانشمندی از طریق قوانین علمی حادثه ای را تبیین کند و درعین حال، 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؛ درحالی که تجربه، در مقابل این نظریه قرار دارد و دانشمندانی را نشان می دهد که معتقد به دین هم بوده اند؛ مانند: انیشتین، ماکس پلانک، ویلیام جیمز، برکسون، داروین و امثال اینها که دانشمندانی نامدار و مشهور به شمار می آمدند و به دین و مذهب نیز باور داشتند؛ از طرف دیگر بسیاری از جاهلان و افراد نادان، بی دین هستند که طبق نظریه گُنت بایستی افراد دین داری باشند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۶ - ۵۵۹).

۳. گُنت سیر اندیشه بشری را به سه مرحله متمایز، تقسیم می کند؛ درحالی که این تقسیم بندی بسیار انتزاعی و دور از واقع است؛ زیرا اولاً در عالم خارج این سه مرحله به صورتی که گُنت می پندارد، وجود ندارد و دوماً وی هیچ دلیلی بر ترتیب این مراحل سه گانه بر هم و نیز دوران های مرحله الهیاتی اقامه نکرده است، چه بسا این مراحل و دوران ها ترتیبی دیگر داشته باشد.

استاد شهید مطهری رحمه الله در نقد دیدگاه گُنت چنین می گوید:

«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 می دانستند، همچنان که الان هم حتی در میان تحصیل کرده های 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،

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

ولی تقسیم بندی فکر بشر به این نحو غلط است. اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم بندی کنیم، باید افکار مفکران بشر را - نه توده و عامه را - مقیاس دوره ها قرار دهیم و به اصطلاح، جهان بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در اینجا است که می بینیم تقسیم بندی آگوست کنت سر تا پا غلط است. هرگز اندیشه بشری که مفکران هر دوره ای نمایندگان آن هستند، این چنین سه دوره ای طی نکرده است.

یکی از ادوار تفکر و یا حلقه های 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 می نامیم - همه آن سه نوع تفکر با یکدیگر قابل جمع است؛ به عبارت دیگر، یک فرد در آن واحد می تواند 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 می دهد یا آن است که فلسفه به صورت قوه نشان می دهد یا علت حادثه آن است که به نام خدا نامیده می شود؛ پس در اینجا به امثال آقای آگوست کنت باید یاد آور شد که طرز تفکر چهارمی در جهان بوده که شما از آن بی خبرید» (همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

دیدگاه هربرت اسپنسر

اشاره

اسپنسر، با اشاره به ریشه پرستش و با بهره گیری از باور انسان اولیه به دوگانگی روح و بدن و تعمیم پذیری آن نسبت به همه موجودات، باورهای دینی را تبیین می کند و بر این باور است که انسان های نخستین، به جاننداری طوفان و باد و باران، اعتقاد داشتند و برای رفع مشکلات و گرفتاری های طبیعی، برای آنان هدیه، نذر، تملق و اظهار فروتنی می کردند؛ در نتیجه زمینه برای پرستش نیروهای طبیعی، پدید آمد.

استاد شهید مطهری رحمه 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، احياناً 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 الهی 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 الهی 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).

ص: ۷۵

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

نقد و بررسی

۱. همان طور که در نقد نظریه آگوست کنت نیز گفته شد باید با از بین رفتن جهل و شناخت علل طبیعی، مذهب و گرایش به آن نیز از بین برود، در حالی 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 انسان های بدوی نیاز به دلیل معتبری است.

۳. توجه بازماندگان به پندها و فرامین گذشتگان و عمل براساس آن، نمی تواند دلیل بر پرستش آنان باشد؛ چه بسا پذیرش و عمل به پندها و فرامین به دلیل مرجعیتی باشد که آن بزرگان و رؤسا دارا بوده اند 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 سنتی در میان پیروان ادیان مختلف، وجود دارد و تنها، وسیله ای برای ارضای عاطفه انسانی، رساندن خیرات به ایشان و طلب رحمت برای آنها براساس باور به جاودانگی روح و حیات اخروی تلقی می گردد.

۳. نظریه زایش اجتماعی

اشاره

امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸م) جامعه شناس 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 می دانست.

از نگاه دورکیم برای دستیابی به منشأ دین و علت گرایش انسان ها به آن، باید سراغ آیین های 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 گرایش‌هایی باشیم؛ بلکه تنها راه دستیابی آن است که جامعه ساده‌ای را در زمان فعلی جستجو کنیم، جامعه‌ای که دین مورد قبول آن جامعه، ساده‌ترین نظام اجتماعی موجود را به عنوان 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 به خوبی 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، فعالیت‌های 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 همه 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 نمونه 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 به مراتب بیش از اشیای مرتبط با خود توتم است. علاوه

بر توتم و جلوه های منقوش آن، دسته سومی نیز از صفات لاهوتی برخوردارند و آن خود اعضای طایفه است.

به نظر دورکیم ابتدایی ترین شکل دین داری، توتم پرستی است تا آنجا که او با تحویل توتم پرستی به امری بنیادی تر مخالفت ورزیده و معتقد است پیدا کردن شکل کهنه تر و قدیمی تر از توتم پرستی ناممکن است. از دیدگاه او همه انواع دیگر پرستش دینی یعنی پرستش ارواح، ستارگان، خورشید، حیوانات و خدایان از همین جا ناشی شده اند.

شاید توتم پرستی در مرحله اول، پرستش گیاه یا حیوان تلقی شود، ولی در واقع چنین نیست، پیروان توتم پرستی در حقیقت نیرویی بی نام و نشان و غیرشخصی را می پرستند که به آن «اصل توتم» (Totemic Principle) گفته می شود. این نیرو سبب پیوند اعضای طایفه می گردد. 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 نام های دیگر در سایر جوامع قبیله ای نیز یافت می شود. دورکیم این نیروی قدرتمند، غیرمتشخص و مسلط را همان جامعه و به تعبیری همان روح جمعی می داند؛ از آنجا که به نظر او مفهوم توتم در طول زمان، تحول یافته و به صورت های گوناگونی از جمله مفهوم خدا تجلی نموده است، مفهوم خدا و مفهوم توتم در حقیقت به همان نیروی غیر متشخص اشاره دارند؛ از طرف دیگر از آنجا که توتم به طور هم زمان نماد خدا و نماد جامعه است، پس اصل توتمی همان جامعه می باشد 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 انسان هاست. جامعه شناختی دورکیم، خدا را موجودی خیالی معرفی می کند که جامعه آن را به صورت ابزار، اختراع کرده است؛ بدین معنا که مردان و زنان، وقتی احساس می کنند در برابر واقعیتی فراگیر و نیروی برتری ایستاده اند که ورای حیات فردی آنها است و اراده خود را به صورت دستور اخلاقی، بر آنها اعمال می کند؛ اما این واقعیت، موجود ماورای

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

ویلهلم وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰) روان شناس و فیلسوف آلمانی، نظریه یادشده را این گونه بیان می کند: «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 نمی تواند ادامه یابد و اگر جامعه بخواهد به وجود خود ادامه دهد به «از خود گذشتگی افراد» احتیاج دارد و این از خود گذشتگی، با حب ذات منافات دارد. دین آمده است تا بین حب ذات و از خود گذشتگی افراد آشتی دهد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ وال، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶).

دورکیم در این باره می گوید: «جامعه هنگامی که در حال غلیان خود باشد، آفریدگار مذهب است. ذات مذهب، عبارت از این خواهد بود که نوعی وابستگی متعصبانه نسبت به گروه های 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 نظریه ای عمومی درباره دین، براساس تحلیل ساده ترین و بدوی ترین نهادهای دینی، شد. به باور وی، در جوامع فردگرا و عقل باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است؛ از طرف دیگر هر جامعه ای به باورهای مشترک نیازمند است و دین سنتی، پاسخگوی نیاز روح علمی نیست و دیگر نمی تواند باورهای مشترک لازم را تأمین کند. علم، این اعتماد را پدید می آورد که جامعه می تواند در هر دوره، خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. علایق دینی، چیزی جز صُور تمثیلی علایق اجتماعی و اخلاقی نیستند. دورکیم می خواهد اثبات کند که موضوع دین، چیزی جز تجسم دیگری از جامعه نبوده است؛ او گوهر دین را در اعتقاد به خدایی ماورای جهان نمی داند؛ 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 گونه ای 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 می آورند؛ بنابراین مذهب، دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس است. دورکیم می خواهد ثابت کند که: اولاً مذاهب سنتی، بر اثر گسترش عقل باوری علمی، محکومند؛ دوماً، تحقیق علمی نشان می دهد که آدیان هیچگاه جز جامعه خودشان، چیز دیگری را نپرستیده اند؛ اما درباره اینکه چرا جامعه به موضوع پرستش تبدیل می شود، پاسخ دورکیم این است که جامعه، خود به خود از تقدس بهره ای دارد (همان، ص ۳۷۳ - ۳۸۹) به نظر او، منشأ دین، درخواست های عملی زندگی در اجتماع است. دین، سرچشمه نگرش های نوع پرستانه ای است که حاصل آن، بازداشتن از خودپرستی، تمایل به فداکاری و عدم جستجو برای نفع جویی فردی است (گیدنز، ۱۳۶۷، ص ۷۰).

نقد و بررسی

متفکران و جامعه شناسان دینی، انتقادهای متعددی را بر این نظریه وارد کرده اند، برخی از این نقدها عبارتند از:

۱. ریمون آرون می نویسد: «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 جامعه شناسی است، نیست؛ بلکه در حکم تباه کردن آن است؛ یعنی چنین تصویری از دین، چنان انتظاری را از دین بر آورده نمی کند» (همان، ص ۳۹۰ و ۳۹۱).
۲. نظریه دورکیم در منشأ دین، مبتنی بر پیش فرض هایی است که همه آنها مخدوش است. تعریفی که دورکیم درباره دین دارد یکی از آن پیش فرض ها است. به نظر دورکیم، دین و شکل گیری 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 دربارهٔ دین، اساس نظریهٔ 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، نظریهٔ 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 فوق‌طبیعی نیست؛ زیرا دین داران بدوی و ابتدایی چنین مفهومی (جهان فوق‌طبیعی) 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 دربارهٔ جهان فوق‌طبیعی ندارند، اما مفاهیم غیرعادی و غیرطبیعی دارند که کاملاً مشابه مفاهیم ما دربارهٔ جهان فوق‌طبیعی است؛ علاوه بر این، آنها چنان که دورکیم فرض می‌کرد قلمرو امر مقدس را از غیرمقدس جدا نمی‌کردند، بلکه همه‌جا را قلمرو امر مقدس می‌دانستند (قائمی‌نیا، 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 نقل‌شده از قبایل استرالیایی، پرداخته و خلاف نظریهٔ او را ثابت کرد. ژاستون نشان داد که نظریهٔ دورکیم قبل از بررسی دقیق قبایل استرالیایی تدوین شده است؛ لذا در ده سال گذشته تفسیر دورکیم از توتمیسم

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

۴. نظریه دورکیم درباره جایگاه اخلاقی پیامبران هم توضیح قانع کننده ای ندارد. پیامبران در مقایسه با افراد و فضای عمومی جامعه خود، جلوتر بوده و همواره قواعد و اصول اخلاقی را پیش می کشیدند، 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 کرده اند؟ به عبارت دیگر، نظریه جامعه شناختی دورکیم با جامعه بسته و ثابت متناسب است، نه با جامعه پویا و متحرک. اخلاق عمومی به جامعه ثابت مربوط می شود و اخلاقی که پیامبران، مردم را به سوی آن می خواندند، با جامعه پویا و متحرک تناسب دارد (همان، ص ۱۱۸).

۵. واقعیت آن است که پیامبران علیهم السلام با ظهور و حضور خود با نظام موجود جامعه مخالفت کرده و قوانین حاکم بر جامعه را از بین می بردند و بر اثر آن، کشمکش های دینی و غیردینی پدید می آمد؛ حال آنکه براساس دیدگاه دورکیم که خدا را همان جامعه می داند، 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 می کردند و داعیه دین و شریعت جدیدی داشته اند، مخالفان نظام اجتماعی و نافرمان بردار به شمار می آیند.

۶. بر فرض اینکه باور به وجود خدا، با توجه به مسئله الزام اجتماعی توجیه شود، اعتقادات دینی دیگر مانند مسئله جاودانگی نفس، هدفداری جهان آفرینش، اخلاق دینی و... چگونه توجیه می شوند؟ پس دین هایی که فراتر از بحث خدا، مسائل دیگری را مطرح می کنند، نمی توانند برگرفته از «الزام اجتماعی» باشند.

۷. چنین نیست که همه متدینان برای حفظ وحدت جامعه به دین گرایش 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 می کنند و با پافشاری بر دین، باعث از هم پاشیدگی صفوف جامعه نیز می شوند و این در حالی است که

«الزام اجتماعی» باید افراد را با جامعه هم ساز و هم‌رنگ کند؛ بنابراین، این نوع دین‌داری که برخلاف جهت جامعه است، با نظریه 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 سرچشمه آنها برگرفته‌اند، تنها تار و پودی از اوهام، باشد. امروزه همگان بر این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق، حتی خوداندیشه 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 توت‌م پرستی، آن هم در مناطق استرالیا، خلط کرده و احکام جامعه شناختی آن مناطق را به تمام جوامع سرایت داده است. این دیدگاه، زائیده 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 رابطه 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 فوق‌طبیعی اعتراف می‌کند و انتظاراتی درباره دین خرافی و وهمی قائل است؛ ولی این نظریه، توان پاسخ به این پرسش را ندارد که با حذف عنصر فوق‌طبیعی و ماورایی از

دین، آیا می توان واقعیتی برای دین تصور کرد؟ آیا با نفی واقعیت دین می توان منافع جامعه شناختی دین را پذیرفت؟ و اصولاً این فریب حیرت انگیز 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 می پرستند و آن را تقدیس می نمایند؛ حال آنکه اولاً سؤال این است وی تقدس جامعه را از چه راهی به دست آورده است؟ زیرا او ملاکی برای تقدس جامعه ارائه نمی دهد، دوماً جامعه امری اعتباری و غیرحقیقی است و چیزی جدای از افراد تشکیل دهنده آن نیست؛ پس چگونه می توان برای چنین امر اعتباری، تقدس قائل شد؟ آیا تقدس جامعه همچون خود جامعه امری اعتباری نیست؟ (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳).

ص: ۸۴

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 روش شناختی 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 عامل‌گرایش به دین معرفی شده است.

۳. دلایل و شواهد تاریخی ارائه شده سند قطعی نداشته و دارای پیش‌فرض‌هایی است که قابل‌خدشه هستند.

۴. دیدگاه‌های یادشده با استفاده از روش استقراء ناقص، درصدد ارائه حکم کلی برآمده‌اند؛ درحالی‌که چنین استدلالی براساس علم منطقی صحیح نمی‌باشد.

۵. بنابر برخی از نظریه‌ها، بایستی با از بین رفتن منشأ‌گرایش به دین همچون امتیازات طبقاتی و جهل، مذهب و گرایش به آن از بین برود؛ درحالی‌که تجربه با این نظریات مخالفت می‌کند.

۶. غالب دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین، از سوی اندیشمندان غربی نیز مورد خدشه واقع شده است.

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

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی دلائل فقهی عدم وجوب پرداخت مکرر خمس اموال و دارایی ها می پردازد و این نتیجه به دست می آید که از منظر فقه، پرداخت دوباره خمس مالی که یکبار خمس آن پرداخت شده، واجب نیست و خمس به این مال، تعلق نمی گیرد. 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 می کند و نیز از مسلمات ادوار فقه می باشد و در کتاب های فقهی از شهرت زیادی برخوردار است. در مقابل این نظر مشهور فقهی، برخی 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 گرفته و در نهایت، دیدگاه مشهور فقها مورد پذیرش قرار می گیرد.

کلید واژگان: خمس اموال، ثروت اندوزی، پرداخت مکرر خمس، تخمیس مخمس، سال خمسی، کتز.

«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 می شد، اما به تدریج به علم به احکام شرعی اختصاص یافت و در کتاب های 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 می شود که از توانایی کافی و پایدار برای به دست آوردن احکام شرعی از منابع اصلی برخوردار است.

«خُمس» از منظر لغت به یک پنجم هر چیز گفته می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۷۰) و در اصطلاح فقهی، حقی مالی است که برای خدا و رسولش و ائمه علیهم السلام و بنی هاشم در مال خاصی (بر اساس دستور مستقیم شارع مقدس و نه به واسطه وقف و نذر و...) ثابت می گردد^(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 اظهار نظر دقیق و محکمی درباره آن نیستند؛ در این میان علم فقه، ویژگی دیگری نیز دارد که مسئله را مشکل تر می کند و آن تلاش فقه برای کشف حکم الهی و انتساب دیدگاه های فقیه به خداوند است که این موضوع باعث احتیاط بیشتر فقیه در اظهار نظر و دقت عمل بیشتر وی در مقام بیان فتوا می شود؛ بنابراین علم فقه، دانشی است که شناخت کامل تر 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 نایبایی دهند تا سوزن را نخ کند؛ یعنی اظهار نظر 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 اظهار نظر کند و فتوا دهد تا دیگران بتوانند از او تقلید کنند؛

ص: ۸۸

۱- «الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ عَنِ ادَّلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ» و تعریف های مشابه دیگر که در کتاب های بسیاری از فقهای قدیم و جدید آمده است.

۲- «هو حق مالی یثبت لله و لرسوله و الائمه الهادین من اهل بینه و بنی هاشم فی مال مخصوص بالاصاله».

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 يخمس» از آن یاد می شود 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. (۱) (سیستانی، ۱۴۲۶ق).

همان طور 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 برائت از تکلیف را ثابت می کند؛ (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۳۱) اگر در جایی دلیل برای حکمی (چه حرام، چه واجب) نباشد، اصل برائت از تکلیف جاری می شود و مجتهد نمی تواند حکمی صادر کند و یا در مقام عمل به آن استناد نماید؛ بنابراین تا دلیل برای حکمی وجود نداشته باشد، فقیه نمی تواند حتی حکم به ترجیح شرعی و استحباب آن بدهد چه رسد به حکم به وجوب که قطعاً از حساسیت بیشتری برخوردار است.

دلایل اثبات حکم

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

۱. با وجود اینکه بسیاری از احکام خمس، فروع و جزئیات آن در روایات آمده است، اما در هیچ آیه و روایتی برای محاسبه دوباره مال مخمس، دستور و حتی توصیه ای نشده است و اهل بیت علیهم السلام سخنی را که بتوان از آن وجوب یا استحباب این کار را فهمید، بیان نکرده اند.

۲. در میان متشرعه از زمان اهل بیت علیهم السلام تاکنون که بعد از تشریح احکام خمس به آن عمل می کرده اند، سابقه ای برای این کار وجود ندارد و این نشان می دهد که اگر محاسبه دوباره خمس مال مخمس لازم بود، حتماً مسلمانان دوران گذشته خصوصاً در دوران حضور اهل بیت علیهم السلام به آن عمل می کردند و نشانه هایی از عمل آنان به ما نیز

ص: ۹۰

۱- «السؤال: ما معنى ان المخمس لا يخمس؟؛ الجواب: معناه ان المال الذى اخرج خمسه من عينه او من مال آخر مخمس او غير خاضع للتخمس اذا بقى حولاً آخر لم يثبت فيه الخمس مره اخرى».

می رسید؛ 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 می گیرد؛ به عنوان نمونه در حدیث صحیح آمده است که سماعه می گوید از امام کاظم علیه السلام درباره خمس پرسیدم؛ حضرت فرمودند که خمس به هر منفعتی که به دست مردم برسد، تعلق می گیرد چه کوچک و چه بزرگ! (۱) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۵).

از سوی دیگر، در روایات صحیح دیگری نیز سررسید محاسبه خمس به صورت سالیانه بیان شده و فقها بدان فتوا داده اند (۲) (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 به عنوان خمس پرداخت شود بار دیگر به چهار پنجم باقیمانده آن در سال جدید، منفعت گفته نمی شود تا روایات یادشده شامل آن شود و پرداخت خمس آن واجب گردد؛ چراکه عرف تنها به مال جدید به دست آمده، منفعت می گوید نه مالی که قبلاً آن را منفعت خوانده و محاسبه خمس آن نیز شده است؛ پس محاسبه دوباره خمس مالی که یکبار خمس آن پرداخت شده، واجب نخواهد بود. (۳)

اگر فقیهی در این مسئله تردید نماید؛ یعنی شک کند که آیا در سال جدید به همان مال سال گذشته، منفعت گفته می شود یا نه، اصل برائت از تکلیف جاری می شود 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 محاسبه سالیانه مال مخمس در صورت بقای آن نشده است.

به عنوان نمونه، مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک (شهید ثانی، ج ۱، ص ۴۶۵) و نیز مرحوم صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۵۷)، به لزوم پرداخت خمس اصل مالی که از سال گذشته و پس از پرداخت خمس آن باقی مانده، اشاره ای نکرده اند و تنها به استناد نظرات فقهای دیگر، به بیان خمس مقدار زیادشده از مال باقیمانده بسنده کرده اند.

ص: ۹۱

۱- «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخُمْسِ فَقَالَ فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ».

۲- «فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ».

۳- برخی می گویند که اصولاً صدق عرفی فایده و منفعت بعد از گذشت سال محقق می شود؛ چراکه عموم بازاریان و کاسبان حتی کسانی که خمس نمی پردازند، 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.

علاوه بر این، تأیید فقها و حاشیه نزدن بر چنین مسئله ای که در کتاب های فقهی همچون عروه الوثقی که محل نقد و نظر علما و فقهاست، نشان از این اتفاق نظر و اجماع فقها دارد.^(۱)

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 همان طور که در روایات آمده است، کافی دانسته و تنها به پرداخت یکباره آن فتوا داده اند.

دلایل مخالفان و رد آن

برخی برای اثبات حکم لزوم محاسبه دوباره مال مخمس به دلایل زیر متوسل شده اند:

الف) اینکه فقها برای اموال فقط یکبار اعطای خمس را واجب می دانند از دلیل معتبر برخوردار نمی باشند.

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

نقد و بررسی

این دلایل نمی تواند حکم لزوم تعلق دوباره خمس به مال مخمس را ثابت کند؛ چراکه:

۱. دلایل بیان شده از نظر فقهی اعتباری ندارد و نمی تواند 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 ثروت اندوزی، از نظر دینی کاربرد مستقیمی در اثبات حکم شرعی و بیان دیدگاه خداوند متعال ندارد.

۲. تعیین سال خمسی و پرداخت هر ساله خمس در آمد اضافی به جای پرداخت یکجای چند ساله آن، دارای فوائد و اهدافی است؛ از جمله همان فایده ای که مدنظر مخالفان بوده؛ یعنی جلوگیری از ثروت اندوزی و ایجاد سریع تر 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 می گیرد، چون در مقام عمل،

ص: ۹۲

۱- توضیح اینکه فقها برای اظهار نظر در مسائل شرعی، گاهی متن مستقلی به نگارش در می آوردند و گاهی هم بر متن دیگران، حاشیه می زنند، نظر خود را می نویسند و به اصطلاح حاشیه نویسی می کنند. در حالت دوم تنها زمانی فقیه اقدام به حاشیه نویسی می کند که دیدگاه مخالفی با نظر نویسنده اصلی متن داشته باشد.

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 رحمه 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 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 (۱) در شیوه دریافت خمس را بتوان از آن نتیجه گرفت، بلکه ممکن است این جعل در زمان پیامبر

ص: ۹۳

۱- صرف نظر از تفاوتی که بعضاً در فقه بین قلمرو ولایت اهل بیت علیهم السلام و حکام شرع و فقها بیان شده است.

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. (۱)

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 پردازد و فرق نمی کند که شخص در آمد اضافی را در حساب بانکی اش پس انداز کند، یا به عنوان کتز 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. (۲)

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 سومی 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 کتز بر این موارد صدق می کند؟ در صورت صدق عنوان کتز، آیا ذخیره سازی سکه، طلا، دلار و... حرام است؟

در پاسخ باید گفت که خداوند درباره کتز می فرماید:

((الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)). (۳) (توبه: ۳۴).

این آیه، کتز [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

ص: ۹۴

۱- 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، می باشد و نیز در زکات اقسام جدید توسط اهل بیت علیهم السلام نیز می توان همین دیدگاه را مدنظر داشت.

۲- صرف نظر از اشکالاتی که به سیستم بانکی به لحاظ بالا بودن نرخ بهره و توزیع ناصحیح اعتبارات داریم.

۳- «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».

است. ظاهر آیه، حرمت کتز کردن هر مقدار طلا و نقره، حتی اندک و لزوم انفاق (همه) آن در راه خداست. برخی با استناد به آیات کتز گفته اند این آیات بیانگر یک قاعده اساسی برای اصلاح انگیزه های حاکم بر رفتارهای اقتصادی افراد در زمینه 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 بی توجهی به مصالح اجتماعی و نیاز تهیدستان باشد، محکوم است. اسلام، درصدد قرار گرفتن ثروت و درآمد در جریان فعالیت های اقتصادی و در راه های مورد رضایت خداوند اعم از تأمین هزینه های شخصی و تأمین مصالح اجتماعی (در زمان حال) و سرمایه گذاری برای تأمین مصالح فردی و اجتماعی (برای آینده) است. برخی از اقتصاددانان مسلمان، بر حرمت کتز کردن پول، به نظرات فقها و برخی آیات قرآنی استدلال نموده اند.

به نظر می رسد، کتز در اقتصاد و فقه دارای دو مفهوم متفاوت است و در این زمینه خلط واقع شده است. در فرهنگ های اصطلاحی علوم اقتصادی، واژه «کتز» در مفاهیمی چون ذخیره کردن وجه نقد و عدم سرمایه گذاری آن در امور تولیدی و تجاری، جمع کردن بیش از اندازه مورد احتیاج اموال یا پول و حفظ آن در حالت رکود و پس اندازی که به سرمایه گذاری تبدیل نگردد، استفاده شده است؛ براین اساس، کتز کردن به مانند نشت درآمد ملی محسوب می شود؛ زیرا پول را از گردش خارج می کند و از میزان درآمد می کاهد. هراندازه سهم بیشتری از درآمد به شکل پول، کتز شود، به همان میزان نیز از گردش پول کاسته می شود. پولی که به انگیزه تأمین مالی معاملات مربوط به کالاها و خدمات تولیدشده در دوره جاری نگهداری شود، کتز نیست. ولی اگر به انگیزه بورس بازی نگهداری شود، کتز است.

آنچه در اسلام به عنوان کتز تحریم شده، درحقیقت جمع آوری 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 بورس بازی (با فرض جواز بورس بازی 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 تشریح 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 می کند و یکی از سیاست های توزیع ثروت است (۱) (میرمعزی، ۱۳۸۲).

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

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 نمی شود؛ 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 بحث های متعدد اگر در مسئله ای به نتیجه رسیدند، دیدگاه خود را اعلام می دارند و در مرحله اجتهاد و استنباط حکم نباید پیش داوری های خود را مطرح نموده و حکمی را بر آیات و روایات تحمیل کنند و طبق سلیقه خود عمل نمایند؛ بلکه موظف به اعلام نتیجه ای هستند که از آیات و روایات آن هم با رعایت اصول پذیرفته شده به دست می آید.

۳. خداوند در آیه ۴۱ از سوره انفال می فرماید: ((وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا 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 علیهم السلام تنها فرصت یکساله ای را تعیین نموده که لازم نیست فوراً خمس درآمد پرداخت شود؛ بلکه بعد از گذشت سال و صرف هزینه های ضروری و مورد نیاز،

ص: ۹۶

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

اگر چیزی باقی ماند، خمس به آن تعلق می گیرد و در آیه و روایات نه صحبت از پس انداز 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 نمی توان بدون یاری طلبیدن از حضرات معصومین علیهم السلام طبق سلیقه شخصی به تبیین حکمت و علت احکام دست بزنیم.

امام صادق علیه السلام از کسی که با قیاس فتوا می داد سؤال کردند: پلیدی بول (ادرار) بیشتر است یا پلیدی منی؟ عرض کرد: پلیدی بول. [به جهت اینکه منی با یک بار آب ریختن پاک می شود، 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! (۱) (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۴۸).

ص: ۹۷

۱- «قَالَ لَهُ الْبُؤْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ فَقَالَ الْبُؤْلُ أَقْدَرُ فَقَالَ يَجِبُ عَلَى قِيَّاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبُؤْلِ دُونَ الْمَنِيِّ وَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبُؤْلِ».

قرآن کریم

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

۱۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۳.

۱۳. میرمعزی، سیدحسین، مفهوم کتز 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: دارإحياء التراث العربی، ۱۳۶۲.

ص: ۱۰۱

اثبات علوم دنیایی پیامبر صلی الله علیه و آله با تکیه بر نقد حدیث تأییر نخل (گرده افشانی درختان خرما) / احمد مرادخانی، حسن رضا رضایی

اشاره

احمد مرادخانی (۱)

حسن رضا رضایی (۲)

چکیده

نوشتاری که پیش رو دارید، نویسنده، شبهه ابن خلدون را - که به استناد حدیث جعلی «تأییر نخل»، علوم طبیعی و دنیایی پیامبر صلی الله علیه و آله 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 تأییر نخل، آن را مخالف قرآن و احادیث صحیح برشمرده است.

کلید واژگان: علوم طبیعی، حدیث علمی، علوم دنیایی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، گرده افشانی تأییر نخل.

ص: ۱۰۳

۱- استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی قم، Ahmoradkhani@yahoo.com

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

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

احادیث علمی فراوان و مطابقت آنها با علوم، نشان از آن دارد که پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام متأثر از دانش مردم زمان خود نبوده اند و می توان آنها را در زمره اعجاز یا شگفتی های علمی به شمار 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 می گویند که به تدریج به وجود می آید. حدیث در قرآن هم به معنای کلام و سخن به کار رفته است؛ آنجا که می فرماید: ((فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ))؛ «پس بعد از آن به کدامین سخن ایمان می آورند» (مرسلات: ۵۰).

حدیث در اصطلاح چنین آمده است: «کلامِ یحکی قولِ المعصومِ أو فعله أو تقریره؛ حدیث، سخنی است که گفتار، کردار و تقریر معصوم علیه السلام را گزارش می کند.»

(فضلی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳) در این تعریف، مراد از معصوم، اعم از رسول خدا صلی الله علیه و آله، حضرت زهرا و امامان دوازده گانه علیهم السلام است؛ اما از منظر اهل سنت، حدیث به گفتار، کردار و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله 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 نظریه ها و قوانین حاکم بر طبیعت را بررسی می کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲).

راه های 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 می دهند، ولی در برخی از موضوعات همچون احادیث اخلاقی، با اغماض از بررسی سند گذر می کنند.

احادیث فراوانی در حوزه 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 راه های شناخت احادیث را به صورت مختصر بررسی نماییم:

۱. اطمینان نسبت به یک روایت، مقامی فروتر از یقین و فراتر از جواز عمل و حجیت است. یقین معمولاً نسبت به روایات متواتر حاصل می شود. خبری را متواتر گویند که سلسله 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 قراین قطعی ساز است، رخ می دهد. اطمینان ممکن است از جهت سند یا دلالت یا قراین دیگر یا مجموع آنها به دست آید.

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

یکی از دسته بندی های سندی، یعنی «صحیح»، «موثق»، «حسن» یا «ضعیف» قرار می گیرد.

براساس تعریف شهید اول (محمد بن 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 طبقه بندی میشوند.

۳. علم «درایه الحدیث» یا «فقه الحدیث» نیز به مفهوم روایت می پردازند. 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 فهم کنندگان در مقایسه با نقل کنندگان تأکید شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰).

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

حدیث پژوهان، 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 کرده اند.

این چهار مورد از مهمترین شرایط و شواهد صحت یک روایت است؛ ولی شواهد و قراین 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 می رسد؛ به این معنا که جملات حدیث بر چه مطلبی دلالت دارند و دلالت آن از چه نوع (عموم، اطلاق، ظاهر، نصّ و...) است.

بعد از طی این مراحل است که می توان براساس یک حدیث، حکمی از احکام الهی یا نظریه ای علمی را استنباط کرد. به صرف وجود یک مطلب در لابه لای احادیث نمی توان نتیجه کلی گرفت.

الهی بودن گفتار پیامبران

پیامبران برای هدایت مردم و از بین بردن جهل و نادانی آنها ارسال شده اند 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 زره سازی (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: «إن الله تبارک و تعالی أهبط آدم من الجنة وعرفه علم کل شیء، فکان مما عرفه النجوم والطب؛ 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).

ص: ۱۰۷

یکی از مسئولیت های انبیا، داوری در میان مردم و پایان دادن به مشاجره و اختلافات آنان بوده است؛ چنان که قرآن به این موضوع اشاره کرده است: ((لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ)) (بقره: ۲۱۳) پیامبران زمانی می توانستند 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 صلی الله علیه و آله را سمعاً و طاعتاً بپذیرند (نور: ۵۱) و آن را تغییر ندهند (احزاب: ۳۶).

قرآن پذیرش داوری پیامبر را یکی از نشانه های 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 کرده اند (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 می فرماید: ((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 فرقه های اسلامی بر اعتبار و حجیت سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اجماع دارند و آن را دومین منبع دین پس از قرآن می دانند.

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

یکی دیگر از ادله ای که حجیت گفتار پیامبر را تأیید می کند، عقل است. مسئولیت سنگین پیامبران و برعهده گرفتن سگان کشتی هدایت مردم جهان می طلبد که از تمامی لغزش های فکری، عملی و گفتاری به دور باشند تا بتوانند اعتماد مردم را جذب

و آنها را هدایت کنند؛ به همین دلیل مسلمانان بر عصمت انبیا پافشاری می کنند. (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، 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 بكثره التعلیم و التعلیم، 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 {وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ} (نساء: ۵۹) ائمه علیهم السلام و گفتار آنها را هم ردیف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و گفتار ایشان بر شمرده است؛ زیرا عطف «أُولَى الْأَمْرِ» بر «رسول» نشانگر آن است که اطاعت از ائمه عین اطاعت از رسول است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، 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، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۱۴۵)، حدیث سفینه (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۱) و حدیث نجوم (همان، ص ۱۴۹) که مورد قبول فریقین است (ابن حنبل، ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۴ و مسلم، ۱۹۹۴م، 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 درجه ای رسیده بود که استاد پیامبر شد.

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

((قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه 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 می گویند: [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 نمی شد؛ 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 نموده اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ذیل آیه فوق).

جوشش حکمت درونی نیز منبع دیگر علوم است. احادیث بی شماری به این مطلب اشاره کرده اند که قلب مؤمن شبیه معدن طلا- و نقره است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۱۷۷) و اخلاص مؤمن در چهل شبانه روز زمینه ساز ورود حکمت و دانش به قلب وی می شود (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 محمدباقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام که فراتر از زمان خود بوده اند و باید زمان ها بگذرد تا فهم آنها آسان شود.

بررسی اجمالی احادیث پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نشان می دهد که آنها همه علوم را از طریق الهام الهی تحصیل کرده اند؛ به گونه ای که هرگاه اراده می کردند چیزی را بدانند، می دانستند. امام صادق علیه السلام در این باره می فرماید: «ان الامام اذا شاء ان يعلم علم؛ امام، آنگاه که بخواهد بداند، می داند» (ری شهری، ۱۳۹۴، ج ۱۰، ص ۳۰۹).

امام علی علیه السلام نیز درباره آگاهی خود از تمام علوم می فرماید: «از من پرسید پیش از آنکه مرا از کف بدهید؛ چراکه در سینه من بسان دریاها، بیکران، دانش های 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، کتاب ها و شاگردهای ائمه علیهم السلام می توان 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 زراره بن اعین پرورش داده است؛ همچنین از ایشان هزاران حدیث در کتاب ها ثبت شده است. آن حضرت از وجود کتابی که رسول الله صلی الله علیه و آله املاء و امیرالمؤمنین علی علیه السلام نوشته است و همه احکام در آن آمده، خبر داده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۱) ائمه علیهم السلام تصریح کرده اند که قرآن را همانند کف دست خود می دانند (همان، ص ۲۲۹) احادیث مربوط به شگفتی ها، 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 می کند؛ برای مثال می توان به مناظره امام صادق علیه السلام با طبیب 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 زبان های دنیا آشنا بوده و با آنها تکلم می کردند (همان، ج ۴۷، ص ۹۹).

شیعه برخلاف اهل تسنن - که اولین کتابشان در سال ۱۲۰ ه.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، ۱۴۳۰ق، 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 کتاب هایش از امام صادق علیه السلام با عنوان سیدی (آقای من) یاد کرده و اکثر مورخان او را شاگرد آن حضرت دانسته اند (عبدالحلیم، ۱۴۲۷ق، 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 استراسبورک 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 کتاب ها 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 می کرد و هزاران هزار علم را به او می آموخت (همان، ص ۲۳۸) بی تردید اهل بیت علیهم السلام از دانش طبیعی برخوردار بوده اند 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...) نمی شدند؛ 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 تأییر نخل

اشاره

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 «تأییر نخل» متمسک شده اند؛ از این رو ما برای بررسی بیشتر به بررسی سند و دلالت این حدیث می پردازیم:

«قَالَ قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ يَقُولُونَ يُلْقِحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا تَصْنَعُونَ قَالُوا كُنَّا نَصْنَعُهُ قَالَ لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا فَتَرَكُوهُ فَتَنَقَّصْتُ أَوْ فَتَنَقَّصْتُ قَالُوا فَذَكِّرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي...؛ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وارد مدینه شدند، در حالی که مردم مشغول گرده افشانی درخت خرما بودند. پیامبر فرمود: چه می کنید؟ آنها برای پیامبر توضیح دادند. پیامبر فرمود: اگر این کار را انجام ندهید بهتر است! مردم لقاح نخل ها را رها کردند. آن سال نخل ها 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 نمایند، اما اگر براساس نظر شخصی خودم به چیزی امر کردم، شما بهتر از من می دانید...» (مسلم، ۱۹۹۴م، ح ۴۳۵۷).

این روایت از ۲۳ طریق مشهور نقل شده است که همگی به پنج راوی باز می گردد 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 شمرده اند، درحالی که بزرگان شیعه با ادله مختلف، آن را رد کرده اند.

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 کتاب های خود به نقد و بررسی این حدیث پرداخته اند؛ از جمله علامه عسکری در احادیث ام المؤمنین عایشه (ج ۲، ص ۲۲۱) و معالم المدرستین (ج ۱، ص ۴۱)، آیت الله 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 السنه المحمديه (ص ۴۳-۹۳) و شیخ المضیره (ص ۲۵۱) نیز مورد نقد قرار گرفته؛ ولی در عصر حاضر، بار دیگر، برخی افراد برای رسیدن به اهداف خاصی به این حدیث استناد کرده اند (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 بنی العباس به اوج قدرت رسیده و در صدد حذف اهل بیت علیهم السلام از صحنه سیاسی و اجتماعی بودند. آنها تلاش می کردند امور حکومتی را از دین مردم

ص: ۱۱۴

۱- انس بن مالک بن النضر بن ضمضم، ملقب به ابوحمزه، در مدینه به دنیا آمد. او که جزو انصار و صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حساب می شود، در سنین کودکی به آن حضرت پیوست و او را در جنگ های 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 می نامید و به این امر افتخار می کرد (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 زهرا، 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 کرده اند (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 کنت مولاه فهذا علی مولاه» شنیده اید؟» دوازده نفر از میان جمعیت بلند شدند و شهادت دادند که آن را از پیامبر شنیده اند؛ 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 کرده ام.» امام نیز فرمود: «اگر دروغ می گویی خداوند تو را به سفیدی دچار کند» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۵). وی در میان اهل سنت معتبر دانسته شده است؛ اما محدثان شیعه روایات محدودی را از او نقل کرده اند. علاوه بر این روایت هایی نیز در مذمت او وجود دارد که اطمینان به اخبار او را سخت می کند؛ (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 صلی الله علیه و آله 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 - ۷۳/۷۴ق) یا ابو خدیج، کسی است که رسول الله صلی الله علیه و آله 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 ۷۳هق در مدینه وفات یافت (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۶).

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 تأییر نخل، مخالف صریح آیات قرآن است؛ چراکه در یکی از نقل های 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 می کنند (حجر: ۲۲) و با دلالت التزامی آیاتی که بر زوجیت گیاهان و همه اشیاء تصریح کرده اند (رعد: ۳؛ یس: ۳۶ و ذاریات: ۴۹) مخالف است؛ چون لازمه زوجیت، لقاح است و با توجه به اینکه سوره های 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 می دهند احادیث مخالف قرآن را رد کنیم «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه»؛ (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷) احادیث تأییر نخل را باید مردود دانست.

چهارم: این احادیث از نظر متن مضطرب اند؛ چون نقل های 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 دنیاکم، فاذا امرتکم شیء من دنیاکم فانما انا بشر، ما انا بزراع و...) همچنین در برخی احادیث پیامبر دستور داده اند که در صورت نفع داشتن لقاح برای باروری نخل ها، 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 می کند.

پنجم: این احادیث با عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله که براساس اعتقادات شیعه، همه امور دینی و دنیوی را شامل می شود (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 صلی الله علیه و آله 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 جدا ناپذیرند؛ درحالی که احادیث تأبیر نخل امور دینی و دنیوی مردم را تفکیک کرده و پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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؛ و گرنه اعتبار آنها مخدوش می شد و اعتماد به گفتار آنها از بین می رفت.

هشتم: تقسیم سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله اعتماد کرد؛ مگر آنکه آن حضرت مطلبی را مستقیم از خدا نقل کند؛ درحالیکه اکثر احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سنت عملی ایشان این چنین نیست.

نهم: احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله از مسئله ساده ای مثل گرده افشانی 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 نمی تواند مدعای «خطای علمی پیامبر صلی الله علیه و آله» را به اثبات برساند؛ علاوه بر آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق آیات قرآن - که در مکه نازل شده بود - از لقاح و زوجیت گیاهان اطلاع داشت؛ همان طور که به طور طبیعی می توانست از طریق مردم آن زمان مطلع شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۱۲).

آیا می توان پذیرفت که پیامبر به رغم 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 می توان پذیرفت کسی که سال ها در کنار دریا زندگی می کند نداند که برای صید ماهیان از تور استفاده می شود؟! (رک: همان).

ص: ۱۱۷

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 می کند علوم معصومین علیهم السلام، الهی و فراتر از زمان بوده است و نمی توان 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 دانسته اند (رک: بیضون، ۱۳۹۰ و رضایی، ۱۳۸۹).

با مشاهده برخی احادیث که ظاهراً مخالف علوم و عقول هستند نیز نمی توان 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 به شمار می آید.

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید، ابو حامد، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳. -----، موسوعه طبقات الفقهاء، قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۴. ابن حجاج نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، محقق: محمد سالم هاشم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۴م.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابه فی تمييز الصحابه، محقق: عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م.
۷. -----، معالم المدرستین، بیروت: مؤسسه نعمان، ۱۴۱۰ق.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۹. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۱۰. -----، شیخ المضيره ابوهريره، مصر: دارالمعارف، بی تا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالبیروت، ۱۹۵۵م.
۱۲. ابوریه، محمود، اضواء علی السنه المحدثه، قم: بطحاء، [بی تا].
۱۳. اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، مبین، ۱۳۸۵.
۱۴. آقابزرگ طهرانی، محمدحسن، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، مصحح: رضا بن جعفر مرتضی العاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹م.

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: دارالمعرفه، 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 صلی الله علیه و آله 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 الحدیث و احکامه، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۲۶. -----، موسوعه طبقات الفقها، 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 علمیّه قم، ۱۴۱۵ق.

۲۹. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

۳۰. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۳۱. طباطبایی، 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]: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.

۳۳. -----، المعجم الكبير، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، [بی جا]: مکتبه ابن تیمیه، [بی تا].

۳۴. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱.

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ق.

۳۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، 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، ۱۴۰۷ق.

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، سید مرتضی، الصحيح من سیره النبی الاعظم صلى الله عليه وآله، [بی جا]: سحر گاهان، ۱۴۱۹ق.

۴۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۲.

۴۱. عسگری، علامه سید مرتضی، احادیث ام المؤمنین عایشه (ادوار من حیاتها)، قم: توحید، ۱۴۱۴ق.

۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۴۳. عمر فروخ، ابن عبدالله بن عبدالرحمن، تاریخ علوم عند العرب، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۹۰ق.

۴۴. فارسی، علی بن بلبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، محقق: شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
۴۵. فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، چ ۲، بی جا، مؤسسه امّ القرى، ۱۴۱۶ق.
۴۶. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، وافى، اصفهان: مکتب الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامه، ۱۳۶۵.
۴۷. قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: محمدباقر کمره ای، چاپ سوم، قم: اسوه، ۱۳۷۵.
۴۹. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی اختیار معرفه الرجال، مصحح: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳۶۳.
۵۰. کورانی، علی، الف سوال و اشکال علی المخالفین لاهل البيت الطاهرین، بیروت: مرکز الابحاث العقائديه، [بی تا].
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، 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 اللغه و الاعلام، بیروت: المکتبه الشرقيه، ۱۹۹۸م.
۵۵. مفید، محمد بن محمد، ارشاد، مصحح: محمدباقر بهبودی، تهران: [بی نا]، ۱۳۵۲.
۵۶. منصورى، ذبیح الله، مغز متفکر جهان شیعه، تهران: جاویدان، ۱۳۶۸ق.
۵۷. نجفی، محمدصادق، اضواء علی الصحیحین، مترجم: یحیی کمالی بحرانی، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۸. نصر، سیدحسن، تأسیس الشیعه للعلوم الاسلام، قم: ذوی القربی، ۱۳۹۲.
۵۹. -----، مغز متفکر شیعه، تهران: جاویدان، ۱۳۸۲.

٦٠. نصیری، علی، حدیث شناسی، قم: سنابل، ١٣٨٣.

٦١. هاشمی، محمدیحیی، الامام الصادق ملهم الکیما، بغداد: حدیث الشهر، ١٣٦٩ق.

٦٢. -----، کتاب البدعه، تهران: نشر شعر، ١٤١٦ق.

٦٣. هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٠٨ق.

ص: ١٢٥

اشاره

یدالله حاجی زاده

یدالله حاجی زاده (۱)

امیر علی حسنلو (۲)

چکیده

این مقاله با بررسی گزاره های تاریخی درباره رفتارهای خشونت آمیزی که با اسیران در صدر اسلام صورت گرفته به این نتیجه دست یافت که دسته ای از این گزارش ها به جهت ضعف سند، بی اعتبار بوده و برخی دیگر بدون ذکر سند و دلایل تاریخی، رویداد های تحریف شده ای ارائه نموده اند که دستاویز گروه های تکفیری همچون داعش شده است. مستشرقان و دشمنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با هدف اسلام هراسی، رویداد ها را وارونه جلوه می دهند و زمینه انتساب خشونت به اسلام را فراهم می آورند تا سیمای خشنی از اسلام ارائه دهند و مانع گرایش دیگران به اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام گردند. در حال حاضر این رویکرد دین ستیزانه با ظهور داعش خیزش دوباره یافته است؛ استعمار نو رفتارهای جاهلانانه، خشونت بار و غیرانسانی آنان را با استناد به گزاره های تاریخی نادرست، دستاویز تبلیغی خود برای اسلام ستیزی و نیز علیه پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام قرار داده اند؛ این مقاله به بررسی دقیق این گزاره ها و علل وقوع آنها پرداخته و به این نتیجه رسید که انتساب رفتارهای خشن و کشتار اسیران به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام با هدف اسلام هراسی و انگیزه های کینه توزانه صورت گرفته است.

کلید واژگان: سیره پیامبر صلی الله علیه و آله، سیره امام علی علیه السلام، کشتار اسیران، داعش، خشونت.

ص: ۱۲۷

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

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، hasanloo1349@yahoo.com

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 دل های مردم جهان به ویژه اروپا بود که پیدایش جنگ های صلیبی نمونه بارز آن است. روش دیگر آنان برای مقابله با اسلام، تجزیه قلمرو اسلامی بود که طی جنگ های تحمیلی جهانی علیه اسلام این توطئه را اجرا نموده و قلمرو اسلامی را به کشورهای کوچک تقسیم نمودند؛ به گونه ای که امپراطوری بزرگ عثمانی که میراث دار خلافت اسلامی بود به کشورهای کوچکی با مرزهای ساختگی تقسیم گردید که زبان، نژاد و قومیت در آن یکی از عناصر مرزبندی به شمار می آمد تا بحران مرزی و نزاع های 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؛ بدین گونه 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 برنامه ریزی دقیق و هدف گذاری خاص و ریشه ای شروع به تخریب شخصیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نمودند.

علاوه بر این، برای نهادینه کردن فعالیت های ضد اسلامی خود، مرکز و رشته ای به نام استشرق (شرق شناسی) در دانشگاه های غرب تأسیس کردند که دارای زیرشاخه هایی همچون ایران شناسی، اسلام شناسی، زبان شناسی، شیعه شناسی و... بود. آنها برای هر یک از کشورهای اسلامی به تناسب زمان، مکان، زبان و ملیت شاخه های تخصصی تعریف کرده و به مطالعه موردی و جزئی در آنها پرداختند.

مستشرقان در همین راستا با مطالعه در متون اسلامی و تصحیح نسخه های خطی منابع اسلامی به نشر آن پرداختند و ضمن آن با آشنایی با گزاره های ضعیف، نقطه ضعف هایی را در منابع اسلامی یافتند که برای برجسته نمودن و استفاده مغرضانه از آنها به تخریب چهره شخصیت های بزرگ اسلامی از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

امیرمومنان علیه السلام روی آوردند. آنها این شیوه را برای مقابله با روند گسترش اسلام مناسب دیدند و مقاله های توهین آمیزی در مجلات مختلف و دوائرالمعارف های خود منتشر نمودند.

این روش تا به امروز ادامه یافته و مستشرقان با نوشتن چنین مقالاتی درباره پیامبر صلی الله علیه و آله به سیاه نمایی علیه اسلام دامن زدند. با پیدایش فرقه های منحرفی همچون القاعده، طالبان و داعش که رفتارهای خشن و غیرانسانی - مانند سربریدن انسان های بی گناه 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 می نمایند، این گونه حمله های فرهنگی شدت یافته و ریشه های دین اسلام مورد هجوم تند مستشرقان قرار گرفته است؛ این مقاله با بررسی گزاره های تاریخی به این گونه اتهامات که در سایت ها و فضای مجازی منتشر شده است، پاسخ می دهد.

الف) علل و مبانی پیدایش خشونت در جوامع اسلامی

اشاره

خشونت و رفتارهای تندی که از سوی گروه های مختلف در طول تاریخ صادر شده است؛ گاهی به نام اصل دین، پیشوایان راستین و پیامبر عظیم الشأن صلی الله علیه و آله منتشر می شود؛ درحالی که در اسلام چیزی به نام خشونت وجود ندارد؛ این واژه پیش تر از سوی مستشرقان درباره قوانین و حدود اسلامی به کار گرفته شد و به ادبیات جهانی افزوده گردید تا اسلام هراسی را در جوامع غربی نهادینه کنند و از اسلام، دینی خشن و چهره ای خشونت گرا نشان دهند. برخی نیز در کشورهای اسلامی نا آگاهانه به آن دامن زدند. دستاویز مستشرقان در این ادبیات سازی، گفتارها و رفتارهای تند گروه های مختلف بوده است.

به هر حال زمینه های خشونت در میان مسلمانان را می توان در عوامل ذیل جستجو کرد:

عدالت یکی از اصول پذیرفته‌شده 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 ناآگاهی‌ستری نگه خواهد داشت؛ درحالی‌که هیچ دینی همچون اسلام با جهل و ناآگاهی مبارزه نکرد و از آن برحذر نداشت به طوری که 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، تقسیم‌نا عادلانه ثروت و جهل و ناآگاهی اقشار جامعه شکل می‌گیرد؛ از علل مهم شکل‌گیری گسترده خشونت کشورهای فقیری هستند که ناعدالتی‌های سیاسی (انحصار طولانی مدت 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 به وضوح دیده می‌شود؛ استیلای 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 آگاهی های علمی، مدنی، اجتماعی، حقوقی و عدم دسترسی کامل به ابزارهای آموزشی مناسب و متوازن به تدریج طبقه بزرگی را در لایه های جامعه شکل می دهد که بستری برای رویش بذر خشونت خواهد بود؛ از این رو بخشی از لایه های خشونت و شکل گیری آن به این نوع حاکمیت نا عادلانه مرتبط است که در جای خود نیازمند بحث و بررسی می باشد.

۲. برداشت های ناصواب از آموزه های دینی

از جمله عوامل زیربنایی شکل گیری خشونت و خشونت های خارج از اصول دین و قانون که از عامل نخست سرچشمه می گیرد، عدم دسترسی به ابزارهای درست فرهنگی و آموزشی است که سبب شکل گیری مراکز خارج از ساختارهای قانونی و منضبط برای تعلیم و آموزش آموزه های دینی می گردد؛ شکافی که در سایه این بی عدالتی در جامعه به وجود می آید، باعث شکل گیری مراکز برای پُر کردن خلأ های فرهنگی می شود.

در همین نواحی مراکز برای تعلیم کودکان و بزرگسالان شکل می گیرد؛ گسترش این مراکز در لایه های فقیر اجتماعی در کشورهای نظیر پاکستان و عربستان و برخی از کشورهای آفریقایی و... که از شدت فقر به این مراکز روی می آورند روز افزون بوده است.

تأسیس و گسترش این مراکز با حمایت های مالی ویژه ای از سوی نهادهای نفوذی بیگانگان، برای نهادینه و هدف مند کردن خشونت ها انجام می پذیرد و این گونه مراکز از سوی نهادهای نفوذی بیگانگان به صورت آشکار و پنهان حمایت می شوند.

جذب کودکان و جوانان به ظاهر برای آموزش آموزه های دینی است؛ اما در واقع برنامه های خاص و منابع ویژه ای 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 می گیرد؛ پس از این مرحله، مراحل آموزش خشونت با تفسیرهای تند از برخی از آیات قرآن، برداشت های ناصواب و منحرف خشونت محور از روایات

نبوی صلی الله علیه و آله بخشی از پروسه خشونت سازی می باشد. منابع دیگری که در این فضاهاى تعلیمی مورد استفاده قرار می گیرد، منابع فرقه ای است که گزاره های روایی ساختگی خشونت محور در آنها موج می زند؛ فتوهای فرقه گرایانه، (ابن تیمیه، [بی تا]، ج ۲۸، ص ۱۱۰) تفسیرهای تند فرقه ای و برداشت های انحراف آمیز به نیروی تحت آموزش منتقل شده و چهره ای خشن و نمادی از خشونت آمیخته با دین در شخصیت آنان شکل می گیرد. سپس این افراد برای اجرای آموخته های خود در گروه های مختلف جذب شده و جنایاتی هولناکی به نام دین و پیشوای بزرگ اسلام روی می دهد. در طول تاریخ نیز نمونه هایی از این گروه ها و رفتارها وجود داشته است؛ گروه هایی که معاویه برای ایجاد ناامنی در قلمرو اسلامی و برای رویارویی با حکومت علوی و ناامن جلوه دادن آن شکل داد؛ نمونه آشکاری از شکل دهی 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 لایه های 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. قرن ها 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. کثروی های صاحب منصبان این حکومت ها در گستره تاریخ اسلام تأثیر عمیق نهاد و باعث شکل گیری گروه های 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 اندیشه هایی تولید گردید و کتاب هایی نگاشته شد که توجیه گر رفتارهای خشن آنها بود و سبب تشدید رفتارهای خشن آنها گردید.

این عوامل از جمله علل مبنایی به وجود آورنده خشونت در جهان اسلام گردید؛ براساس همین دیدگاه ها و روش ها گروه های مختلف سر برآورده در جهان اسلام رفتارهای خشن از خود بروز داده و آن را به حاکمان و سیره و سنت آنان نسبت می دهند؛ گروه هایی چون القاعده و طالبان از این رفتارهای دهشتناک به وفور نشان داده اند؛ گروه موسوم به داعش رفتارهای خشن خود مانند آتش زدن انسان ها، دریدن و تکه تکه کردن بدن انسان های زنده را به رفتار خلفا و فتوای فقهای فرقه های خاص مستند می نمایند. آنها در توجیه و مشروعیت دادن در به آتش زدن انسان ها و منازل مردم به رفتارهای افرادی چون خالد در واقعه رده تمسک می کنند که در عصر خلفا روی داد (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۶) و یا در طول تاریخ اسلام و در مقاطعی از حاکمیت ها و نظامیان و امرای حاکمان در صدر اسلام سرزده است (ابن واضح، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۳۷) این نوع رفتارها در طول تاریخ اسلام گاهی تکرار شده و برای این گونه گروه ها الگو به شمار می آید؛ (همان) در بینش گروهی از فرقه های 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. دخالت های بیگانگان

استعمارگران به شیوه های مختلفی در ایجاد خشونت در کشورهای اسلامی دست دارند:

شیوه اول؛ همان گونه که پیش تر گفته شد در جوامع فاقد عدالت همگانی، لایه های اجتماعی فقیر شکل می گیرد و همین لایه ها به عنوان شکاف های اجتماعی، محل رسوب کینه و عقده هایی همچون محرومیت، فقر و کاستی می گردد. این لایه های اجتماعی مستعد نا هنجاری ها و جرایم اجتماعی است که استعمارگران آن را به خوبی شناسایی کرده و پس از مطالعه بر روی این لایه ها برای گسترش سلطه و تأمین منافع خود روی این شکاف ها سرمایه گذاری می کنند تا از میان آن، گروه های همسو با تأمین اهداف خود را تجهیز فکری و تسلیحاتی نمایند؛ چنان که در اعترافات مسئولان این کشورها این گونه دست داشتن ها در شکل گیری گروه های خشونت محور وجود دارد (www.ghatreh.com).

گاهی برای این منظور در تأسیس مدارس دینی سرمایه گذاری می نمایند که منجر به آموزش های انحرافی و تشدید تعصبات فرقه ای و دامن زدن به اختلافات فرقه ای می شود؛ برجسته نمودن این عوامل و تبدیل نمودن گفتمان های فرقه ای به نزاع، اختلافات و درگیری های قومی و مطرح نمودن اختلافات نژادی و زبانی علل دیگری از زایش خشونت است که استعمارگران در قرون اخیر با این راهبردها به اختلاف افکنی در میان امت اسلامی پرداخته اند؛ بنابراین بخشی از خشونت ها و تشدید آنها نیز با دخالت بیگانگان شکل گرفته و توسعه یافته است.

امروزه دنیای غرب برای جلوگیری از تعطیلی مراکز تولید سلاح که عمدتاً سهامداران و متصدیان آنها صهیونیست ها هستند؛ در جهان اسلام و کشورهای عقب مانده جنگ ها و درگیری های قومی و مذهبی به راه انداخته اند تا در سایه این آشوب ها ضمن جلوگیری از گسترش اندیشه های اسلامی، درآمدزایی کنند و در نهایت سلطه و دخالت های 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؛ جنگ های صلیبی نمونه ای از این تهاجم های خشونت بار 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 بخش هایی 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 خشونت آمیز استعمارگران منجر به جوانه زدن نهضت مقاومت در میان ملت های مسلمان شد و اندیشه مقاومت و ایستادگی در مقابل این خشونت ها 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 این‌گونه گروه‌های مذهبی مردمی و... شکل گرفت (حسنی، ۱۳۷۸) در ایران نیز نهضت‌هایی چون مشروطه خواهی (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 شرقی، مبارزات مسلحانه‌ای نیز در این کشور برای آزادی افغانستان شکل گرفت و سال‌ها جنگ‌های خونین با استعمارگران و اعمال خشونت بار 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 صلی الله علیه و آله 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 عقب ماندگی 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 سر نوشت 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 درگیری‌هایی است که منشأ پیدایش آنها سیاست‌های استعماری بوده است؛ در دوره‌ای که آنها برای تجزیه امپراطوری اسلامی توطئه‌چینی نمودند؛ قلمرو اسلامی را به کشورهای 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

اشاره

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 نحلله‌ها 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 صلی الله علیه و آله خداوند اهل مداراست و مدارا کردن را دوست دارد و برای مدارا پاداشی قرار می‌دهد که برای دیگرکنش‌ها 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 به شمار می‌رود (همان، ج ۲، ص ۱۱۷).

آنچه در اسلام به عنوان خشونت مطرح می گردد درحقیقت عنوان نامناسبی است که برخی آن را طراحی و برخی نیز به آن دامن زده اند؛ درحالی که در قرآن کریم واژه ای 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 می کند: ((وَ لَكُمْ 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 نمی شد امنیت همه جامعه توسط طغیانگران به خطر می افتاد؛ قوانین دیگر نیز این گونه هستند؛ هیچ کدام از اینها دستور ابتدایی نیستند، بلکه همه برای مرحله پس از صدور جرایم وضع و مقرر شده اند؛ در ادامه به نمونه هایی از این احکام اشاره می شود:

۱. دفاع در مقابل تجاوز و اشغال

دفاع در برابر دشمن و آسیب های 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 می تواند 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 انسان ها از ظلم و ستم و تجاوز، وضعیت متفاوت می شود. منطبق 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 می رسد که امنیت همه جامعه به مخاطره می افتد و در معرض نابودی قرار می گیرد؛ گروهی توطئه می کنند تا جامعه، حکومت و شخصیت های 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 می فرماید: «وَ حَقُّ مَنْ سَاءَ كَأَنْ تَعْفُوَ عَنْهُ وَ إِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ يَضُرُّ اِتْتَصَرْتَ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ق، 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 می نویسد: «محمد و مسیح هر دو در سطح حقوق شخصی به گذشت فرا می خوانند. خداوند فرموده است: ((وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)) (بقره: ۲۳۷) اگر گذشت کنید، به تقوا نزدیک تر است، اما در سطح حقوق اجتماعی و حق همگانی، نه از نگاه محمد صلی الله علیه و آله و نه از نگاه مسیح علیه السلام، روا نیست که قاعده، همان چشم پوشی و گذشت باشد؛ زیرا معنایش بی ارزش شدن قانون از اساس، حاکمیت قانون جنگل و گسترش هرج و مرج در جامعه است» (خشن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷).

ج) سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله با اسیران

اشاره

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با اسیران رفتار خشونت آمیزی نداشته است؛ بلکه دوره اسارت را برای آنان فرصتی برای بازیابی خود، تفکر، خودشناسی و پذیرش آزادانه دین قرار می داد؛ گزاره های تاریخی فراوانی درباره مهربانی آن حضرت با اسیران و آزاد کردن آنان بدون قید و شرط یا به شرط تعلیم مسلمانان و نیز دادن غذای خود را به اسیران در سیره آن حضرت وجود دارد.

براساس گزارش های معتبر تاریخی، پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اسیران این اصل را وضع فرمودند: «اسْتَوْصُوا بِالْأَسِيرِ حَيًّا» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۹) شما را به رفتار نیکو با اسیران سفارش می کنم. هرگاه یکی از یاران حضرت نسبت به اسیران بدگویی و بدرفتاری می کرد حضرت او را منع و سرزنش می نمود و می فرمودند: «کسی که برادرش زیر دست اوست، باید آنچه خود می خورد، به او بخوراند و آنچه خود می پوشد، به او بپوشاند و بیش از توانش، او را به کار نگیرد» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۲۳). پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان مظهر رحمت و عفو الهی (انبیاء: ۱۰۷) نیکی و خوش رفتاری با اسیران را به عنوان یکی از اصول مسلم به اصحاب خود می آموخت.

قرآن کریم ضمن بیان واقعه ای از تاریخ اسلام که اهل بیت علیهم السلام در آن با اسیران خوش رفتاری کرده اند؛ عمل آنان را شایسته تقدیر دانسته و از کسانی که به اسیران اکرام کردند، تجلیل کرده و می فرماید: ((وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا)) (انسان: ۸) و غذای خود را با اینکه به آن نیاز دارند، به «مسکین» و «یتیم» و «اسیر» می دهند، این آیه در شأن اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله که با اسیران این گونه رفتاری داشتند و غذای خود را به آنان می دادند، نازل شده است (شیخ طوسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۲۱۱).

۱. رعایت حقوق اسیران

ابن عباس می گوید: «پیامبر نسبت به رعایت حقوق اسیران و رسیدگی به آنان توصیه و از آنان حفاظت می کرد.» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۴۸)؛ از این رو وقتی مسلمانان در جنگ ها فردی از مشرکان را اسیر می کردند، بنابر سفارش و رفتار پیامبر به بهترین شیوه با او رفتار می کردند و حقوقی برای او در نظر گرفته و در این حقوق او را بر خود مقدم می داشتند؛ اگر مرکب نداشت او را بر مرکب خود سوار می کردند و غذای خود را به او می دادند. امام سجاد علیه السلام درباره رعایت حقوق اسیر می فرماید: «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 علیه السلام نیز می فرماید: «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 صلی الله علیه و آله با اسیران، مسلمانان را و می داشت که اسیران را در غذا و مرکب بر خود ترجیح دهند و مهربانی با اسیران را به اندازه ای رسانند که سرسخت ترین دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله، 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 کرده اند که: «این خوش رفتاری بر اثر توصیه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بود که درباره ما به آنها امر کرده بود...» (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۲).

اصل دیگری که در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله با اسیران وجود داشت، آزاد کردن اسیران بود. گزارش های 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 صلی الله علیه و آله وارد شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 سواد در راه خدا آزاد کرد و از برخی از آنان تعهد گرفت که دیگر در جنگ با رسول خدا صلی الله علیه و آله شرکت نکنند.

از جمله کسانی که با دادن فدیة آزاد شدند، عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، 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 صلی الله علیه و آله 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 برادرزاده اش، نوفل بن حارث بن عبدالمطلب و عقیل بن ابی طالب بن عبدالمطلب و هم پیمانانش، عتبه بن عمرو را پرداخت کند تا آزاد شوند! وقتی عباس اظهار داشت چنین پولی در اختیار ندارد، رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله خبر داد... سپس طبق دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله اجازه خواستند تا فدیة عباس را بپردازند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: به خدا قسم شما نمی توانید حتی یک درهم از فدیة عباس را کم کنید.

این گزارش نشان می دهد رسول خدا صلی الله علیه و آله حتی در مورد عمویش نیز مسامحه نکرد و تبعیض و تفاوتی میان او و دیگران قائل نشد.

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

۳. منع کشتن اسیران

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله ضمن اینکه خود از کشتن اسیران خودداری می کرد؛ یاران و جنگجویان خود را نیز از کشتن آنها باز می داشت و آنان را به خیر و سعادت دعوت می کرد. در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله گزارش شده که فردی از مشرکان به قصد کشتن پیامبر صلی الله علیه و آله 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، حکم بن 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 صلی الله علیه و آله برد، پیامبر صلی الله علیه و آله توجهی به نظر عمر نفرمود و حضرت ضمن دعوت حکم بن کیسان به اسلام و گفتگوی طولانی با او، وی را آزاد نمود و وی در سایه مهربانی پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمان شد؛ عمر بن الخطاب بعد از اسلام آوردن حکم بن کیسان گزارش می کند که وی در راه خدا جهاد کرد و در بئر معونه به شهادت رسید و باعث خشنودی پیامبر صلی الله علیه و آله گردید (همان، ج ۱، ص ۱۵).

۴. آزادی اسیران جنگ بدر

در بخشی از سخنان کسانی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله ایراد گرفته اند 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 بزرگ نمایی اعدام دو فرد مجرم نوشته اند: «وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله از بدر بر می گشت به علی علیه السلام دستور کشتن اسیران را

داد؛ در حالی 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 علیه السلام دستور اعدام اسیران را داد» جز بزرگ نمایی 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 سیدالناس، 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 يَعِضُ 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 نمی شوم مگر اینکه در صورتش آب دهان بیندازی» مرتکب این عمل ناپسند گردید و مرتد شد و نیز شکمبه چهارپایی را و بر پشت آن حضرت انداخت!

آنان انواع توهین ها و جسارت ها را به آن حضرت کردند و بزرگ ترین مانع دعوت در مکه بودند و نیز در شکل گیری جنگ بدر نقش اساسی داشتند و مردم را به جنگ با مسلمانان کشانده بودند؛ لذا پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 بزرگ نمایی می شود، اما آزاد کردن حدود هفتاد اسیر دیگر نادیده گرفته می شود و سخنی از آن به میان نمی آید.

(د) سیره امام علی علیه السلام با اسیران

اشاره

سیره عملی و رفتاری امیرمؤمنان علیه السلام با مردم چه در دوران حکومت و چه در جنگ های تحمیلی علیه ایشان را نمی توان با استناد به گزارش های نادرست تبیین کرد؛ بیشتر این گزارش ها خبرهای واحدی اند که ساختگی بودن آنها آشکار بوده و مخالفت با موازین، سخنان و روش عادلانه آن حضرت است؛ از این رو باید همه گزارش ها را با معیارهای جامع و اصول مسلم دین و قرآن بررسی کرد و سپس با سخنان و نامه های حضرت مقایسه نمود تا حقیقت امر روشن گردد؛ بنابراین نسبت هایی که به آن حضرت از کشتار و قتل داده می شود با هدف بزرگ نمایی و ارائه چهره ای خشن از آن حضرت بوده است که دشمنان اسلام از جمله معاویه چنین دروغ هایی را در تاریخ به آن حضرت و فرزندانش نسبت داده اند تا آن بزرگواران را بدنام کنند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۶۱).

ص: ۱۴۳

۱. منع مطلق از خون ریزی

امیرمؤمنان علی علیه السلام همواره هدایت و آگاه کردن انسان ها را مقدم به کیفر دادن آنان می داشت؛ چنان که آن حضرت در نامه به مالک اشتر که به عنوان حاکم مصر اعزام شده بود، با بیانی رسا و قاطع بزرگ ترین گناه را خون ریزی به ناحق می داند. آن حضرت در این نامه به پیامدهای منفی خون ریزی در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اعتقادی اشاره می کند و به مالک هشدار می دهد که مبادا بخواهی پایه های قدرت و حکومت خود را با ریختن خون محکم کنی که ریختن خون به ناحق، خود موجب تضعیف و تزلزل قدرت و حکومت می شود؛ سپس به مالک گوشزد نموده و می فرماید: 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 می شمارد که هیچ کس حق تعرض به آنان را ندارد؛ حتی افراد بی دین را نیز انسانی می داند که در انسانیت با حاکم اسلامی مشترک و حقوقشان محترم شمره می شود (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۷، نامه ۵۳).

۲. آزادی اسیران جنگ جمل

شکی در این نیست که اصحاب جمل، صفین و نهران مصداق بارز «اهل بغی» بودند؛ دستور قرآن کریم در خصوص اهل بغی (ستمکاران)، جنگ با ایشان است. ((فَقَاتِلُوا الَّتِي 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 هیچ وجه جنگ را مناسب نمی دید؛ بلکه با فرستادن نماینده و بیان هزاران دلیل، حجت و برهان در صدد آگاه کردن آنان برآمد تا کار به جنگ نکشد. با وجود ناامنی هایی که آنان در قلمرو حکومتش ایجاد کرده بودند و بی گناهیانی را به قتل رساندند و شکم ها دریدند؛ با این همه وقتی جنگ از سوی آنان شروع گردید، حضرت چاره ای جز دفاع و مقابله با این فتنه را نداشتند؛ (همان) با این حال امام علی علیه السلام براساس اصلی فرمودند: اموال ایشان را (به جز اموالی که در

جنگ از آنها استفاده شده) نمی توان تصرف کرد. شیوه رفتاری حضرت نشان می دهد که آن حضرت به شدت مدافع احکام اسلام بودند و هرگز حاضر نبودند که کوچک ترین 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 مَنَّ عَلَيْهِمْ كَمَا مَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۸) باید با منت نهادن، آزاد شوند، همان گونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد اهل مکه این کار را انجام داد و همه اسیران را آزاد کرد (ابن هشام، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۱۲).

حضرت علی علیه السلام با اسیرانی که در جنگ کسی را نکشته بودند، برخورد کریمانه ای 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؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۱۸) چراکه آنها مسلمانند و در سرزمین مسلمانان زندگی می کنند. 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 کرده اند، جنگ کردیم... یکی دیگر از یارانش گفت: باید از زنان و فرزندان ایشان و اموال آنها هم میان ما تقسیم کنی و گرنه به چه دلیل ریختن خون ایشان حلال باشد...؟

آن حضرت بعد از جنگ جمل دستور دادند: «لَا تَتَّبِعُوا مَوْلِيًّا وَلَا تُجْهِزُوا عَلَيَّ جَرِيحًا وَلَا تَتَّبِعُوا مَالًا وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَعْلَقَ يَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ»؛ (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۷) فراری را نکشید و مجروحی را به قتل نرسانید، مالی را غارت نکنید، هر کس اسلحه اش را ببندازد، در امان است، هر کس در خانه اش را بر خود

ص: ۱۴۵

۱- «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا مَنَّ عَلَيْهِمْ كَمَا مَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ»؛ حرعاملی، وسائل الشیعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۸.

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 کرده اند و کسانی که بر ما ستم کرده اند کشته ایم» (شیخ مفید، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۳).

حضرت علی علیه السلام اموال مردم را در بصره به آنها باز می گرداند؛ شخصی به آن حضرت اعتراض کرد: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْسِمُ الْفَيْءَ بَيْنَنَا وَ السَّبِيءِ» غنایم و اسیران را بین ما قسمت کن. وقتی اعتراض ها در این باره زیاد شد، حضرت فرمود: «أَيُّكُمْ يَأْخُذُ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِهِ؟» چه کسی عایشه را به عنوان سهم غنیمتش می گیرد؟ پس ساکت شدند و پذیرفتند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۰۱).

دینوری می نویسد: «یاران علی علیه السلام در اردوگاه آنان (اهل جمل) بر سیم و زر و کالاهای دیگر می گذشتند و بر نمی داشتند و فقط سلاح و مرکبی را که در جنگ به کار برده بودند، تصرف می کردند. 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 نمی توان به اسارت گرفت و اموال ایشان را نمی توان به غنیمت برد. فقط آنچه در جنگ به کار برده اند می توان تصرف کرد، آنچه را که نمی دانید رها کنید و به آنچه فرمان داده می شوید، 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 صف آرایی کردند؛ هیچ تردید در اهل بغی بودن آنان نبود، اما با این همه، حضرت در حق آنان که خود را مسلمان می دانستند و برخی نیز از سر جهالت در این جنگ حضور یافته بودند کریمانه ترین رفتارها را کرد. یکی از یاران آن حضرت چنین گزارش می کند: «به همراه علی علیه السلام در صفین حضور داشتم وقتی اسیری را نزد او می آوردند، می فرمود: تو را به زجر نمی کشم به درستی از که خداوند جهانیان می ترسم؛

ص: ۱۴۶

سپس سلاح وی را می گرفت و او را سوگند می داد که دیگر پیکار نکند و او را آزاد می ساخت» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۵۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۴۵).

همچنین نوشته اند: «حضرت علیه السلام در جنگ صفین اسیرانی را گرفتار کرد، ولی همگی آنها را آزاد فرمودند که نزد معاویه بازگشتند. عمروعاص پیش تر 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 نمی بینی 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 می نویسد: «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 می دهد: «علی علیه السلام چون از سپاه شام اسیری می گرفت او را آزاد می کرد، مگر اینکه آن اسیر یکی از یاران وی را کشته بود که در این صورت وی را به قصاص می کشت، 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 نمی کرد و می کشت» (ابن مزاحم، ۱۳۷۰، ص ۷۱۹).

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

ص: ۱۴۷

با تبیین سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام روشن می شود آنچه از رفتارهای خشن امروزی که از گروه های تکفیری همانند داعش سر می زند به هیچ سندی از سیره و روش پیامبر و اصول اسلام مستند نبوده و خارج از اسلام است.

۴. جنگ جمل و کشته های آن

گاهی به منظور انتساب رفتارهای خشن و غیرانسانی داعش به اسلام به نقل گزیده ای از جنگ های دفاعی حضرت امیر علیه السلام در مقابل توطئه های مختلف پرداخته اند و با ادبیات مغرضانه ای نوشته اند: امام علی علیه السلام در یک روز ۲۵۰۰ نفر از خاندان ازد را سر برید.

مطلبی که به آن استناد شده گزیده و بریده ای از یک گزارش است: «به ابی لیبید 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 شده اند؟ و سوال دیگر اینکه ابی لیبید 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 علیه السلام حکومت بصره را به عبدالله بن عباس داد و سوی کوفه رفت» (همان، ج ۲، ص ۳۷۲).

آمار کشته های یک جنگ به نام یک فرد زدن و ارائه چهره خشن از او از تحریفات مغرضانه ای است که درحقیقت به منظور تخریب شخصیت کم نظیر امام علی علیه السلام و خشن جلوه دادن آن حضرت و یا به منظور توجیه رفتارهای خشونت آمیز گروه داعش و سایر گروه های افراطی بیان می شود.

درحالی که 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 علی رغم 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 ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و با برخی از اهالی مکه و در رأس آنان بنی امیه به منظور خون خواهی از عثمان (شیخ مفید، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۳) و درحقیقت به منظور دستیابی به قدرت روانه بصره شدند؛ (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰) آنان در بصره تعدادی از شیعیان حضرت را به قتل رساندند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۴۸۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۹، 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 ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰).

امام علی علیه السلام به منظور 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 کناره گیری زبیر از جنگ شد (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، 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 به منظور خاتمه دادن جنگ دستور داد شتر عایشه پی شود. با سقوط هودج عایشه این جنگ به پایان رسید (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۱۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۵۳).

یکی از شواهدی که می تواند مؤید مجرم بودن اصحاب جمل باشد، این است که عایشه بعدها به خاطر شرکت در این جنگ خود را سرزنش می کرد و از اینکه برخلاف دستور الهی از خانه اش خارج شده و در راه اندازی این جنگ نقش داشته، به شدت پشیمان بود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۶؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۴۱) و

هرگاه آیه ((وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)) (احزاب: ۳۳) را می شنید به شدت گریه می کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۶۴).

با توجه به مطالبی که بیان شد، کاملاً مشخص می شود که مسبب اصلی کشته شدن کسانی که در جنگ جمل 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، ۱۳۷۸ق، 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 «لمازه بن زبیر»، معروف به ابولید جهمی است که دارای ایراد است؛ (ذهبی، ۱۴۱۳ق، 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، قبیله گرایی و دشمنی با حضرت بیان شده است و اعتباری ندارد تا مستندی برای گروه داعش و سایر گروه های 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 شده اند، همان گونه که از یاران امام علی علیه السلام نیز افراد زیادی در این جنگ کشته شدند.

۵. واقعه لیلاله‌ریر و کشته های آن

در بخشی از سخنان شبیه سازان گفته شده که امام علی علیه السلام در لیلاله‌ریر پانصد تا نهصد نفر را کُشت؛ درحالی که لیلاله‌ریر یکی از شب های پایانی جنگ صفین بود؛

ص: ۱۵۰

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

۶. جنگ نهروان و کشته های آن

در بخشی از ادعاهای کسانی که تلاش دارند خشونت های داعش را به نام پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام 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 علیه السلام خوارج را که به استبداد وی معترض بودند، به قتل رساند!»

درباره نسبت استبداد به امام علی علیه السلام باید به نحوه انتخاب و حاکمیت ایشان در تاریخ دقت شود که چگونه مردم و از جمله آنها نهروانیان پس از عثمان برای بیعت با او جمع شدند؛ (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲) خوارج مدعی بودند که امام علی علیه السلام و همه کسانی که به حکمیت راضی شده اند، کافرند و باید از این گناه خویش توبه کنند. (۱) (ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) بسیاری از آنان تا پایان بر همین عقیده خویش ماندند و کشته شدند.

امام علی علیه السلام 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

ص: ۱۵۱

۱- 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 عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا)) که دعای حضرت نوح علیه السلام بود، به کشتن زنان و فرزندان مخالفان خود حکم می کردند. و قتلوا النساء و الأطفال و فقروا بطون الحوامل و تأولوا في ذلك قول الله عزوجل: ((رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ و لا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجِرًا كَفَّارًا)) و قوله ((وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)).

زمینه سازی 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 هم داستان 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؛ همان طور که یارانی از امام نیز مظلومانه به دست آنان کشته شدند؛ (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۲ق) بنابراین نسبت دادن کشته شدگان این جنگ به امیرمؤمنان علیه السلام درست نیست.

به نظر می‌رسد رفتارهای خشونت‌آمیز گروه‌های افراطی همچون: القاعده، طالبان، داعش، بوکوحرام و... به هیچ وجه مطابق با منش و رفتارهای رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست، از آن جهت که رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 نبریدند 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 همان طور که بررسی شد ارتباطی با سیره عملی نبوی و علوی ندارد.

٢. ابن ابى الحديد، ابو حامد، عبد الحميد بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت: دارالكتب العربيه، ١٣٧٨ق.
٣. ابن اثير جزرى، عزالدين على، الكامل فى التاريخ، بيروت: دارصادر، ١٣٨٥ق.
٤. ابن اعثم كوفى، محمد بن على، الفتوح، بيروت: دارالاضواء، ١٤١١ق.
٥. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجمع الفتاوى، تحقيق: نجدى، قاهره: مكتبه ابن تيميه، [بى تا].
٦. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على بن محمد، المنتظم فى تاريخ الملوك و الأمم، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٢ق.
٧. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، الإصابه فى تمييز الصحابه، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
٨. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع هاشمى، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٠ق.
٩. ابن سيدالناس يعمرى، محمد بن محمد، عيون الأثر فى فنون المغازى و الشمائل و السير، بيروت: دارالقلم، ١٤١٤ق.
١٠. ابن شهر آشوب مازندرانى، محمد بن على، المناقب، قم: علامه، ١٣٧٩.

١١. ابن قتيبه دينورى، أبو محمد عبدالله بن مسلم، الإمامه و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالأضواء، ١٤١٠ق.

١٢. ابن مزاحم، نصر بن مزاحم منقرى، پيكار صفيين، ترجمه پرويز اتابكى، تهران: آموزش انقلاب اسلامى، ١٣٧٠.

١٣. ابن مزاحم، نصر بن مزاحم منقرى، وقعه صفيين، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مؤسسه العربيه الحديثه، ١٣٨٢ق.

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

١٥. ابن هشام حميرى معافرى، عبدالملك بن هشام، السيره النبويه، تحقيق: مصطفى سقا و ابراهيم أيارى، بيروت: دارالمعرفه، [بى تا].

١٦. ابن واضح، احمد بن أبى يعقوب، تاريخ يعقوبى، بيروت: دارصادر، ١٣٧٩ق.

١٧. احمدى ميانجى، على، مكاتيب الرسول صلى الله عليه و آله، قم: دارالحديث، ١٤١٩ق.

١٨. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، بيروت: دارالفكر، ١٤٠١ق.

١٩. بلاذرى، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، بيروت: دارالفكر، ١٤١٧ق.

٢٠. ثقفى، ابراهيم بن محمد، الغارات، قم: دارالكتاب، ١٤١٠ق.

٢١. حرعاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.

۲۲. حسنی، سلیم، عالمان شیعه، رویاروی استعمار، ترجمه محمد هادی باسخواه، مشهد: آستان قدس رضوی، به نشر، ۱۳۷۸.
۲۳. خشن، حسین احمد، اسلام و خشونت: (نگاهی نو به پدیده تکفیر)، ترجمه موسی دانش مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۴. دکمچیان، آر. هر ایر، اسلام در انقلاب: جنبش های اسلامی در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، ۱۳۷۲.
۲۵. دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قم: شریف الرضی، ۱۳۶۸.
۲۶. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۲۷. رنسیمان، استیون، تاریخ جنگ های صلیبی، ترجمه زهرا مهشاد محیط طباطبایی، تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷.
۲۸. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق: صالح صبحی، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

٢٩. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، در المثور فى تفسير الماثور، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.

٣٠. شيخ صدوق، ابن بابويه، محمد بن على، أمالى، بيروت: اعلمى، ١٤٠٠ق.

٣١. شيخ طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق: احمد قصير عاملى، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.

٣٢. تهذيب الاحكام فى شرح المقنعه، تهران: داراكتب الاسلاميه، ١٣٦٥.

٣٣. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصره لسيد فى حرب، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٢ق.

٣٤. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.

٣٥. طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى يا تاريخ الامم و الملوك، تحقيق: ابراهيم محمد ابوالفضل، بيروت، دارالتراث، ١٣٨٧ق.

٣٦. عسكرى، سيدمرتضى، معالم المدرستين، قم: مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام، ١٣٨٤.

۳۷. فخر رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
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 الرساله، ۱۴۰۹ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۲. مدنی، جلال الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: یوسف اسعد داغر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۴۴. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطه ایران، تهران: علمی ۱۳۷۲.
۴۵. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، مسائل الامامه، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۴۶. ناظم الاسلام کرمانی، محمد بن علی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.

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

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

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

ص: ۱۶۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

