



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

کتابخانه مرکزی
اسلام آباد



مجموعہ صحائف
سیدنا حضرت
صبر بیان
سیدنا حضرت
صبر بیان

www.nla.gov.pk

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام

نویسنده:

مهدي فرمانيان

ناشر چاپی:

دار الاعلام لمدرسه اهل البيت عليهم السلام

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۳	مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام جلد ۵
۲۳	مشخصات کتاب
۲۵	اشاره
۳۶	فهرست مطالب
۳۹	مقدمه حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه) ریاست عالی کنگره
۴۱	مقدمه دبیر علمی حضرت آیت الله العظمی سبحانی (دام ظلّه)
۴۱	ریشه های پدیده تکفیر و انگیزه تشکیل کنگره جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام
۴۱	اشاره
۴۲	آغاز فتنه تکفیر
۴۳	تکفیرِ خشونت بار
۴۴	انگیزه تشکیل کنگره
۴۷	دبیاچه
۵۱	بخش اول: تبارشناسی جریان های افراطی و تکفیری
۵۱	اشاره
۵۳	تکفیر از دیدگاه سید قطب / مجید فاطمی نژاد
۵۳	اشاره
۵۳	چکیده
۵۴	مقدمه
۵۶	معنای ایمان و کفر
۵۸	ملاک ایمان و کفر
۶۰	تکفیر در اندیشه حاکمیت و سلطنت
۶۳	اندیشه تکفیر در سایه طاغوت و جاهلیت
۶۸	اسباب تکفیر نزد سید قطب

۶۸	اشاره
۶۸	۱. حاکمیت
۶۸	۲. جماعت
۷۱	انواع تکفیر
۷۷	نتیجه
۷۸	منابع
۷۸	کتاب ها
۸۰	سایت ها
۸۲	مبانی کلامی «القاعده» در تکفیر و کشتار مسلمانان / محمدطاهر رفیعی
۸۲	اشاره
۸۲	چکیده
۸۳	مقدمه
۸۶	سیر تاریخی و تحول فکری «القاعده»
۹۰	بنیادهای فکری القاعده
۹۶	مبانی کلامی القاعده
۹۶	اشاره
۹۶	۱. توحید حاکمیت
۹۹	۲. تشکیل حکومت به شیوه خلافت اسلامی
۱۰۰	۳. مشروعیت نداشتن دموکراسی
۱۰۱	۴. ضرورت جهاد و قیام مسلحانه برای تشکیل حکومت
۱۰۴	۵. دارالحرب و دارالاسلام
۱۰۶	۶. هجرت و جهاد
۱۰۷	۷. ولایت و برائت
۱۰۸	تکفیر مسلمانان و معیارهای اساسی آن
۱۱۲	نتیجه گیری
۱۱۷	منابع

۱۲۲	بررسی اندیشه های شاه ولی الله دهلوی با تأکید بر مسئله تکفیر / احمدرضا باوقار زعیمی
۱۲۲	اشاره
۱۲۲	چکیده
۱۲۳	مقدمه
۱۲۳	زندگی نامه
۱۲۷	آثار شاه ولی الله
۱۲۹	توجه به نهادهای اجتماعی همراه با وحدت
۱۲۹	نگاهی به جامعه و مسئله وحدت اسلامی
۱۳۰	توجه به سبک زندگی
۱۳۰	تمکن در علوم شرعی برای ورود به علم حدیث
۱۳۱	کلام و عرفان و ارتباط آن با مسئله وحدت
۱۳۲	شاه ولی الله و تصوف
۱۳۴	اهل قبله بودن، نقطه اشتراکی وحدت
۱۳۴	اختلاف در عقاید، مبنای تکفیر و خروج از دایره اسلام نیست
۱۳۵	تکفیر
۱۳۷	نظریات علما درباره تکفیر
۱۳۸	ضابطه های تکفیر و محدوده کفر
۱۳۹	نهی از تکفیر در قرآن و روایات
۱۴۱	دهلوی و مسئله وحدت
۱۴۲	تعصب بی جا، عامل گسیختگی وحدت و ایجاد تفرقه میان مسلمانان
۱۴۵	رفتارشناسی صحابه در فتوا دادن و پرهیز از تکفیر
۱۴۶	راهکار حفظ وحدت
۱۴۸	نتیجه گیری
۱۵۰	منابع
۱۵۲	امویان در آینه پندار و کردار ابوحنیفه / علی اکبر شریفی
۱۵۲	اشاره

۱۵۲	چکیده
۱۵۳	مقدمه
۱۵۸	خلفای اموی در آینه پندار و گفتار ابوحنیفه
۱۵۹	مواضع عملی ابوحنیفه در برابر خلفای اموی
۱۵۹	۱. حمایت از قیام های ضد اموی
۱۵۹	اشاره
۱۵۹	الف. حمایت از «زید بن علی» علیه «هشام عبدالملک»
۱۶۱	ب. حمایت از «یحیی بن زید» علیه «ولید بن یزید»
۱۶۱	ج. حمایت از «حارث بن سریج» علیه «یزید بن ولید بن عبدالملک»
۱۶۲	۲. نپذیرفتن منصب از سوی امویان
۱۶۲	اشاره
۱۶۲	الف. رد مقام قضاوت
۱۶۴	ب. رد مسئولیت نظارت بر بیت المال
۱۶۴	ج. رد مسئولیت امور دیوانی
۱۶۶	۳. نپذیرفتن هدایا
۱۶۶	۴. بازگویی فضایل اهل بیت علیهم السلام
۱۶۷	۵. مرجعیت علمی اهل بیت
۱۶۸	۶. گرامی داشت واقعه عاشورا و شهادت جان گداز امام حسین علیه السلام
۱۶۹	۷. رفتار و رابطه ابوحنیفه با ائمه و بزرگان شیعه
۱۶۹	الف. ابوحنیفه و امام باقر علیه السلام
۱۶۹	ب. ابوحنیفه و امام صادق علیه السلام
۱۷۰	ج. ابوحنیفه و امام موسی کاظم علیه السلام
۱۷۱	د. ابوحنیفه و زید بن علی علیه السلام
۱۷۲	بررسی زمینه ها و علل مواضع ابوحنیفه
۱۷۲	اشاره
۱۷۲	۱. گرایش ها و نگرش های شیعی ابوحنیفه

- ۱۷۲ اشاره
- ۱۷۲ الف. تشیع اعتقادی
- ۱۷۳ ب. تشیع سیاسی
- ۱۷۳ ج. تشیع اعتزالی
- ۱۷۳ د. تشیع محب
- ۱۷۵ بررسی تأثیرپذیری ابوحنیفه از تفکر سیاسی شیعه
- ۱۷۷ ۲. نداشتن مشروعیت
- ۱۷۸ ۳. اندیشه خروج بر امام جائر
- ۱۷۹ ۴. کارنامه سیاه امویان
- ۱۷۹ اشاره
- ۱۸۰ ۴. ۱. عرب گرایی و تبعیض نژادی
- ۱۸۱ ۴. ۲. گرفتن جزیه و خراج از نومسلمانان
- ۱۸۲ ۴. ۳. استبداد، خشونت و کشتار
- ۱۸۳ نتیجه گیری
- ۱۸۵ منابع
- ۱۹۰ بخش دوم: ریشه یابی افکار تکفیری
- ۱۹۰ اشاره
- ۱۹۲ معنانشناسی عبادت در نظام تعالیم وحی و دفع اتهام کفر و شرک از مسلمین / فتح الله نجارزادگان
- ۱۹۲ اشاره
- ۱۹۲ چکیده
- ۱۹۳ طرح مسئله
- ۱۹۴ عبادت در لغت
- ۱۹۸ عبادت در دیدگاه قرآن پژوهان
- ۱۹۸ اشاره
- ۱۹۸ الف) معنانشناسی عبادت بر محور خضوع و تذلل
- ۲۰۳ ب) معنانشناسی عبادت بر محور اطاعت

۲۰۶	ارزیابی دیدگاه های قرآن پژوهان
۲۱۱	عبادت: انقیاد و تذلل در پیشگاه رب
۲۱۱	اشاره
۲۱۲	الف: واژه های جانشین
۲۱۴	ب: واژه های همنشین
۲۲۴	نتیجه
۲۲۵	منابع
۲۳۰	واکاوی رابطه میان نفاق و تکفیر / رحیم نوبهار
۲۳۰	اشاره
۲۳۰	چکیده:
۲۳۱	درآمد
۲۳۳	۱. تکفیر، ظاهرگرایی و معنویت ستیزی
۲۳۶	۲. تکفیر و گسترش نفاق
۲۳۶	اشاره
۲۳۶	۲-۱. تکفیر و نفاق اعتقادی
۲۳۹	۲-۲. تکفیر و رواج دوگانگی معرفتی
۲۴۱	۳. رهیافت هایی برای رویارویی با تکفیر
۲۴۱	اشاره
۲۴۱	۳-۱. معنویت گرایی
۲۴۲	۳-۲. اخلاق گرایی
۲۴۲	۳-۳. اعتدال در تبیین نقش عمل در ایمان
۲۴۴	۳-۴. تبیین ضابطه مند مدارای معرفتی و عملی
۲۵۰	۳-۵. تبیین کاستی های روش شناختی تکفیری
۲۵۱	۳-۶. پرهیز از گفتمان تکفیر در رویارویی با تکفیریان
۲۵۲	نتیجه گیری
۲۵۴	منابع

۲۵۵	تقلید از دیدگاه سلفی های تکفیری / حسین توانا
۲۵۵	اشاره
۲۵۵	چکیده
۲۵۶	مقدمه
۲۵۷	تعریف تقلید
۲۵۹	تعریف اجتهاد
۲۵۹	مقلدین مذاهب اربعه در دیدگاه سلفیان تکفیری
۲۵۹	اشاره
۲۶۰	الف - دیدگاه مبتنی بر شرک بودن تقلید مذاهب اربعه
۲۶۰	اشاره
۲۶۴	پاسخ به این دیدگاه
۲۶۸	ب - دیدگاه مبتنی بر بدعت بودن تقلید مذاهب اربعه
۲۶۸	اشاره
۲۶۹	پاسخ به این دیدگاه:
۲۷۰	ج - دیدگاه مبتنی بر حرام بودن تقلید مذاهب اربعه
۲۷۰	اشاره
۲۷۲	- صالح الفوزان
۲۷۳	- ابن عثیمین
۲۷۳	- قرضاوی
۲۷۴	- محمد تاجا
۲۷۴	دلایل سلفیان تکفیری بر عدم جواز تقلید:
۲۷۴	اشاره
۲۷۵	مناقشه در استدلال:
۲۷۵	مناقشه در استدلال:
۲۷۶	مناقشه در استدلال:
۲۷۶	دلّه جواز تقلید

- ۲۷۶ اشاره
- ۲۷۷ ۱. آیات:
- ۲۷۷ ۲. سیره عقلایی
- ۲۷۸ ۳. سیره مسلمین
- ۲۷۸ ۴. اجماع
- ۲۷۹ ۵. عسرو حرج
- ۲۷۹ دیدگاه مخالفین سلفیان تکفیری
- ۲۷۹ اشاره
- ۲۷۹ شیخ محمد عبده:
- ۲۸۰ دیوبندیه:
- ۲۸۰ اشاره
- ۲۸۰ - احمد خلیل سهار نیوری:
- ۲۸۱ - محمد زکریا کاندهلوی:
- ۲۸۱ - شیخ محمود الحسن ال دیوبندی ملقب به شیخ الهند:
- ۲۸۲ ملا علی قاری:
- ۲۸۲ شیخ عبدالحق دهلوی:
- ۲۸۲ خاتمه
- ۲۸۴ نتیجه گیری
- ۲۸۶ منابع
- ۲۹۱ بدعت و سنت از دیدگاه فرق اسلامی و جریان های تکفیری / فریده اصغری -
- ۲۹۱ اشاره
- ۲۹۱ چکیده
- ۲۹۲ مقدمه
- ۲۹۳ مفهوم شناسی
- ۲۹۳ اشاره
- ۲۹۳ معنای لغوی سنت

- ۲۹۴ ----- معنای اصطلاحی سنت
- ۲۹۶ ----- سنت در قرآن
- ۲۹۷ ----- سنت در اصطلاح فقهای شیعه
- ۲۹۹ ----- معنای لغوی بدعت:
- ۳۰۰ ----- معنای اصطلاحی بدعت:
- ۳۰۲ ----- اقسام بدعت
- ۳۰۲ ----- بدعت محمود و مذموم
- ۳۰۳ ----- اقوال علما در عدم جواز تقسیم بدعت
- ۳۰۴ ----- بدعت در قرآن
- ۳۰۴ ----- قانون گذاری حق اختصاصی خداست:
- ۳۰۴ ----- بدعت، افتزایی بر خداوند متعال:
- ۳۰۵ ----- بدعت، نسبت دروغ به خداوند:
- ۳۰۷ ----- بدعت در کتب اهل سنت
- ۳۰۷ ----- ۱. هر بدعتی، گمراهی است
- ۳۰۹ ----- ۲. هر بدعتی مردود است
- ۳۰۹ ----- پاسخی اجمالی به استفاده تکفیریان از این روایات:
- ۳۱۰ ----- بدعت در روایات شیعه
- ۳۱۰ ----- اشاره
- ۳۱۰ ----- وجوب مقابله علمی با بدعت:
- ۳۱۰ ----- نابودی سنت با پدیدآمدن بدعت:
- ۳۱۱ ----- نهی هم نشینی با بدعت گذاران:
- ۳۱۱ ----- ارکان بدعت
- ۳۱۱ ----- اشاره
- ۳۱۱ ----- ۱. تصرف در شریعت
- ۳۱۴ ----- ۲. فقدان دلیل در مشروعیت آن
- ۳۱۵ ----- وهابیت تکفیری و اتهام بدعت به مسلمانان

۳۱۵ اشاره
۳۱۵ جشن میلاد نبی صلی الله علیه و آله و سلم :
۳۱۵ رفت و آمد و دعا در جوار قبر پیامبر:
۳۱۶ هدیه ثواب نماز و قرآن به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم :
۳۱۶ مراسم سوگواری پیامبران و صالحان:
۳۱۶ فرستادن درود قبل و بعد اذان بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم :
۳۱۷ برگزاری مجلس بزرگداشت اموات:
۳۱۸ اهدای ثواب نماز به اموات:
۳۱۸ هر کس بدعت گذاران را تکفیر نکند، کافر است
۳۱۹ نقد عقاید وهابیت در اتهام مسلمانان به بدعت
۳۱۹ اشاره
۳۱۹ مخالفت عقاید وهابیت با اصاله الإباحه
۳۱۹ ۱. فراگیربودن اصل اباحه
۳۱۹ اشاره
۳۲۰ أصاله الإباحه در روایات
۳۲۱ اقوال علما در أصاله الإباحه
۳۲۲ ۲. گستره حلیت در شریعت اسلامی
۳۲۵ ۳. داخل در اصاله الاطلاق و اصاله العموم
۳۲۵ بزرگداشت میلاد پیامبران، و شمول اطلاقات و عمومات قرآن
۳۲۶ تعظیم شعائر الهی
۳۲۶ جشن میلاد از مصادیق احترام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم
۳۲۷ پاداش رسالت:
۳۲۷ جشن و سرور در نزول مانده آسمانی:
۳۲۸ یک تناقض آشکار:
۳۲۸ نتیجه بحث
۳۳۰ منابع

۳۳۶	جریان های تکفیری و نقض حقوق زنان / محبوبه کوهستانی
۳۳۶	اشاره
۳۳۶	طرح موضوع
۳۳۸	گفتار اول: تکفیری ها
۳۳۸	گفتمان تکفیر: تاریخچه این اندیشه
۳۴۲	بررسی خشونت علیه زنان و دختران
۳۴۲	اشاره
۳۴۴	الف) نگاهی کوتاه به آمار و بررسی موردی چند رخداد
۳۴۵	ب) بررسی موردی نقض حقوق زنان به وسیله چند گروه تروریستی
۳۴۵	طالبان
۳۴۶	طالبان در پاکستان
۳۴۷	داعش
۳۴۸	بوکو حرام
۳۴۹	گفتار دوم: بررسی اسناد بین المللی
۳۴۹	اسناد بین المللی در زمینه خشونت علیه زنان
۳۴۹	اشاره
۳۵۰	قطع نامه شماره ۱۳۲۵ شورای امنیت
۳۵۲	الف) افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشر درباره زنان
۳۵۲	اشاره
۳۵۲	۱. حق ازدواج آزادانه
۳۵۳	۲. حق تحصیل و دست رسی به اطلاعات
۳۵۴	۳. آزادی رفت و آمد
۳۵۴	۴. حق اشتغال
۳۵۵	ب) افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشردوستانه نسبت به زنان
۳۵۵	اشاره
۳۵۵	فحشای اجباری

۳۵۶	تجاوز جنسی
۳۵۶	بارداری اجباری
۳۵۶	اشاره
۳۵۶	۱. کنوانسیون های چهار گانه ژنو
۳۵۷	۲. جرایم علیه بشریت در منشور نورنبرگ
۳۵۸	۳. جرایم ضد بشری در اساس دادگاه جزایی بین المللی یوگسلاوی و رواندا
۳۶۰	نتیجه گیری
۳۶۲	منابع
۳۶۲	الف) فارسی:
۳۶۲	ب) انگلیسی:
۳۶۵	بخش سوم: جریان های افراطی و تکفیری و پیامدهای سیاسی آن
۳۶۵	اشاره
۳۶۷	اسلام سیاسی و تمایز آن با سلفی گری در دوره معاصر: زمینه ها، فرصت ها و چالش ها / محمود فلاح
۳۶۷	اشاره
۳۶۷	مقدمه
۳۶۹	بررسی مفهومی؛ نسبت دین و سیاست در اسلام
۳۷۲	دوره معاصر و بازگشت به هویت اسلامی
۳۷۷	کاربرد مفهوم سلفی گرایی
۳۸۱	کاربرد مفهوم اسلام سیاسی
۳۸۵	نزاع طرف داران اسلام سیاسی و سلفی گرایی
۳۹۲	چالش ها و فرصت های پیش روی اسلام سیاسی
۳۹۲	اشاره
۳۹۲	فرصت ها:
۳۹۳	تهدیدها:
۳۹۵	نتیجه
۳۹۷	منابع

- آسیب شناسی رشد جریان های تکفیری به عنوان یک چالش عمده فراروی اسلام گرایی / شهروز ابراهیمی، علی اصغر ستوده ۴۰۰
- اشاره ۴۰۰
- چکیده ۴۰۰
- مقدمه ۴۰۱
- فرضیه پژوهش ۴۰۳
- سازماندهی پژوهش: ۴۰۳
- ۱- اسلام گرایی؛ مفهوم، سیر تحول تاریخی، مبانی و اهداف ۴۰۳
- ۱-۱. مفهوم اسلام گرایی ۴۰۳
- ۲-۱. سیر تاریخی اسلام گرایی ۴۰۵
- اشاره ۴۰۵
- ۲-۱-۱. سید قطب: ۴۰۶
- ۲-۱-۲. ابوالعلا مودودی: ۴۰۷
- ۲-۱-۳. امام خمینی قدس سره: ۴۰۸
- ۳-۱. مبانی اسلام گرایی ۴۱۰
- ۴-۱. هدف اسلام گرایی ۴۱۱
- ۲- بررسی رشد جریان های سلفی- تکفیری در جهان اسلام و تأثیر آن بر فرایند اسلام گرایی ۴۱۱
- اشاره ۴۱۱
- ۲-۱. فرآیند و ریشه های تاریخی جریان های سلفی- تکفیری در جهان اسلام ۴۱۱
- اشاره ۴۱۱
- ۲-۱-۱. شاخصه های جریان های سلفی - تکفیری ۴۱۴
- ۳- تأثیر منفی سلفی- تکفیری ها بر روند رشد اسلام گرایی ۴۱۶
- اشاره ۴۱۶
- ۳-۱. قطبی سازی جوامع اسلامی ۴۱۶
- ۳-۲. کاهش جذابیت اسلام گرایی به دلیل رفتارهای متحجرانه و خشونت آمیز ۴۱۸
- اشاره ۴۱۸
- ۱- ردّ قواعد جهاد ۴۱۹

۴۱۹	۲- ردّ حرمت خودکشی
۴۱۹	۳- تروریسم
۴۲۰	۴- راهکارها
۴۲۰	۴-۱. دیپلماسی ارتباطات گسترده میان گروه های اسلام گرا و نقش سازنده نهاد تقریب مذاهب
۴۲۲	۴-۲. مقابله قاطعانه نظامی با فعالیت جریان های تکفیری
۴۲۲	نتیجه گیری:
۴۲۴	منابع
۴۲۴	منابع فارسی:
۴۲۶	منابع انگلیسی:
۴۲۷	ترور، تروریسم و حقوق بشردوستانه / مهزاد صفاری نیا
۴۲۷	اشاره
۴۲۷	چکیده
۴۲۸	مقدمه
۴۳۰	الف. تعریف تروریسم
۴۳۰	اشاره
۴۳۲	۱. بر هم زدن جدی نظم و امنیت عمومی
۴۳۳	۲. رعب و وحشت بین مردم
۴۳۳	۳. حمله به غیرنظامیان و به خطر انداختن جانشان
۴۳۴	۴. تأثیرگذاری بر تصمیمات دولت ها و سازمان های بین المللی
۴۳۵	ب. تعریف عناصر حقوقی ترور: تروریسم در رویه دادگاه های بین المللی کیفری
۴۳۸	ج. تروریسم به عنوان جنایت جنگی در حقوق بشردوستانه بین المللی
۴۳۸	۱. تروریسم در درگیری های مسلحانه بین المللی
۴۴۱	۲. تروریسم در درگیری های مسلحانه داخلی
۴۴۶	د. مسئولیت بین المللی کمک دهندگان به تروریست های تکفیری در پرتو مواضات مسلحانه
۴۴۹	ح. وضعیت حقوقی تروریست ها از منظر حقوق بشردوستانه بین المللی
۴۴۹	اشاره

- ۴۵۰ ۱. تروریست های نظامی و غیرنظامی در مخاصمات مسلحانه بین المللی
- ۴۵۳ ۲. تروریست ها در مخاصمات مسلحانه داخلی
- ۴۵۴ نتیجه گیری
- ۴۵۷ منابع
- ۴۶۰ بخش چهارم: بررسی راهکارهای برون رفت از افراط و تکفیر
- ۴۶۰ اشاره
- ۴۶۲ آسیب شناسی جریان های تکفیری و راهکارهای مقابله با آن، از منظر مقام معظم رهبری / علیرضا دانشیار
- ۴۶۲ اشاره
- ۴۶۲ چکیده:
- ۴۶۳ مقدمه:
- ۴۶۵ تبیین مفاهیم:
- ۴۶۵ یک. تکفیر:
- ۴۶۸ دو. واژه «سلفیه»:
- ۴۶۹ سه. آسیب شناسی:
- ۴۷۰ یک. آسیب شناسی جریان های تکفیری:
- ۴۷۰ اشاره
- ۴۷۰ الف. آسیب شناسی جریان های تکفیری در حوزه باورها و اعتقادات
- ۴۷۶ ب. آسیب شناسی جریان های تکفیری در سطح اخلاق
- ۴۷۸ ج. آسیب شناسی جریان های تکفیری در سطح رفتار:
- ۴۸۲ دو. راهکارهای برون رفت از آسیب ها و مشکلات جریان های تکفیری
- ۴۸۲ اشاره
- ۴۸۲ الف. راهکارهای فکری- فرهنگی:
- ۴۸۲ یک. تقویت گفت و گو و تقریب مذاهب اسلامی:
- ۴۸۴ دو. تقویت تفاهم و گفت و گو و پرهیز از اختلاف افکنی و نمودهای تشدید آن از جمله توهین و تخریب سایر مذاهب اسلامی:
- ۴۸۵ سه. بازگشت به قرآن و فهم آن با میزان عقل و خرد:
- ۴۸۶ چهار. لزوم هوشیاری نخبگان و بزرگان علمی-فرهنگی در آگاه سازی امت اسلامی:

- ب. راه کارهای سیاسی: ۴۸۷
- یک. تقویت همگرایی و وحدت میان مسلمین: ۴۸۷
- دو. دشمن شناسی ۴۹۰
- نتیجه گیری: ۴۹۲
- منابع ۴۹۴
- جریان های تکفیری فعال در پاکستان و راه های مقابله با آنان / سید توقیر عباسی کاظمی ۴۹۷
- اشاره ۴۹۷
- چکیده: ۴۹۷
- مقدمه ۴۹۸
- نگاه کلی به کشور پاکستان از جهت درگیری با جریان های تکفیری ۴۹۹
- ماهیت شناسی جریان تکفیری ۵۰۰
- ورود تفکر تکفیری به پاکستان ۵۰۱
- معرفی جریان های تکفیری فعال در پاکستان ۵۰۲
- سپاه صحابه: ۵۰۲
- لشکر جهنگوی: ۵۰۴
- تحریک طالبان پاکستان: ۵۰۵
- اهداف جریان های تکفیری فعال در پاکستان ۵۰۵
- (۱) تحمیل اندیشه های تکفیری به جامعه ۵۰۵
- (۲) جلوگیری از انتقال فرهنگ شیعه به نسل های بعدی پاکستانی ۵۰۶
- (۳) جلوگیری از رشد تشیع سیاسی در پاکستان ۵۰۶
- (۴) مقابله با نفوذ ایران در میان شیعیان پاکستان ۵۰۶
- (۵) تلاش برای تضعیف شیعیان در جامعه ۵۰۷
- کارنامه جریان های تکفیری پاکستان و روش های فعالیت آنان ۵۰۷
- اشاره ۵۰۷
- (۱) ترویج و گسترش اندیشه های تکفیری ۵۰۸
- اشاره ۵۰۸

- الف) چاپ و نشر مواد ضد شیعه ۵۰۸
- ب) نشر اکاذیب و شایعات بی اساس درباره شیعیان ۵۰۸
- ج) سوء استفاده از فقر مادی جامعه پاکستان ۵۰۹
- د) سوء استفاده از جهل و ضعف اعتقادات دینی مسلمانان پاکستان ۵۱۰
- ه) استفاده از ابزار های رسانه ای ۵۱۱
- ۲) ترور اندیشمندان و شخصیت های برجسته شیعی ۵۱۱
- ۳) قتل و کشتار از طریق انفجار بمب و عملیات انتحاری ۵۱۲
- راه کارهای کاربردی برای مقابله با بحران تکفیری پاکستان ۵۱۴
- راه کارهای کاربردی برای دولت پاکستان ۵۱۵
- راه کارهای کاربردی برای عموم مسلمانان پاکستان ۵۱۶
- اشاره ۵۱۶
- ۱) آگاهی کامل از اصول و مبانی اسلام و تعهد عملی به آن ۵۱۶
- ۲) شناخت جریان های تکفیری و نقشه های آنان ۵۱۶
- ۳) معرفی و شناساندن جریان های تکفیری و پرده برداشتن از اهداف سوء آنان ۵۱۷
- راه کارهای کاربردی برای شیعیان پاکستان ۵۱۸
- اشاره ۵۱۸
- ۱) نشر اعتقادات و آموزه های اصیل تشیع در جامعه ۵۱۸
- اشاره ۵۱۸
- الف) تأسیس مدارس غیر انتفاعی برای کودکان و نسل جوان جامعه ۵۱۹
- ب) تربیت اساتید متعهد و آشنا با مبانی تشیع برای مدارس و دانشگاه های دولتی ۵۱۹
- ج) چاپ و نشر مواد تبیین کننده مبانی تشیع ۵۲۰
- د) تربیت سخنرانان و استفاده از منبر ۵۲۰
- ه) استفاده از وسایل مدرن رسانه ای ۵۲۰
- ۲) اتخاذ تدابیر قاطع در برابر نشر اکاذیب درباره تشیع ۵۲۱
- اشاره ۵۲۱
- الف) ردّ تهمت ها ۵۲۱

۵۲۲ (ب) پرهیز از ایجاد زمینه تهمت
۵۲۳ (ج) در مسائل مذهبی، به فکر وادار کردن
۵۲۳ (د) تأسیس و پشتیبانی مراکز فعال برای رصدکردن جهان اسلام
۵۲۳ (۳) مبارزه به مثل با فعالیت های فرهنگی و تبلیغی جریان های تکفیری
۵۲۴ (۴) تلاش برای حضور فعال در سیاست و ساختار حکومتی پاکستان
۵۲۴ (۵) تلاش برای وحدت و انسجام اسلامی
۵۲۵ حرف آخر
۵۲۷ منابع
۵۳۰ آینده نگاری رفتار گروه های تکفیری / مصطفی حسینی گلکار
۵۳۰ اشاره
۵۳۰ چکیده
۵۳۱ ۱. مقدمه
۵۳۳ ۲. روش شناسی تحقیق
۵۴۸ ۳. طرح کلی سناریوها
۵۴۸ اشاره
۵۴۹ ۱-۳ سناریو «نسل کشی»
۵۴۹ اشاره
۵۴۹ توضیح مسیر ۱: رویکرد روشن گری:
۵۵۰ توضیح مسیر ۲: رویکرد دموکراتیک:
۵۵۰ ۲-۳. سناریو «۱۱ سپتامبر»
۵۵۰ ۳-۳. سناریو «افغانستانی دیگر»
۵۵۱ ۴-۳. سناریو «جنگ نهروان» (نهروان)
۵۵۱ ۴. جمع بندی و نتیجه گیری
۵۵۲ منابع
۵۵۵ درباره مرکز

مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام جلد 5

مشخصات کتاب

سرشناسه: کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام (نخستین: 1393: قم)

عنوان و پدیدآور: مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام/ تهیه کننده کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام؛ به کوشش مهدی فرمانیان

مشخصات نشر: قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البیت علیهم السلام (ع)، 13-

مشخصات ظاهری: ج.

شابک (ج.5): (5-09-7667-600-978) V.1)

شابک (دوره): (978-600-94805-3-1) (V.SET)

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد پنجم: 1393

یادداشت: کتاب نامه

موضوع: سلفیه - عقاید - مقاله ها و خطابه ها

موضوع: وهابیه - عقاید - مقاله ها و خطابه ها

موضوع: مجتهدان و علما - نظریه درباره سلفیه - مقاله ها و خطابه ها

موضوع: مجتهدان و علما - نظریه درباره وهابیه - مقاله ها و خطابه ها

موضوع: عبادت (اسلام) - مقاله ها و خطابه ها

موضوع: اسلام و سیاست - مقاله ها و خطابه ها

شناسه افزوده: فرمانیان، مهدی، 1352-، گردآورنده

رده بندی کنگره: 1393 م3 9/ک5 / BP 5/238

رده بندی دیوئی: 416/297

شماره کتاب شناسی: 932297416

کنگره جهانی «جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»

قم، خیابان شهدا، نبش کوچه 22، پلاک 618

تلفن: 025-37842141

ایمیل: info@makhateraltakfir.com

وب سایت: www.makhateraltakfir.com

مجموعه مقالات کنگره جهانی «جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»

جلد پنجم

تهیه کننده: کنگره جهانی «جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»

به کوشش: مهدی فرمانیان

ناشر: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت عليهم السلام

سرپرستار: ابوالفضل طریقه دار

طراح جلد: محمد مهدی اسعدی

صفحه آرا: حمزه زاهدی

ناظر چاپ: سید محمد موسوی

نوبت چاپ: اول، 1393

شمارگان: 1000 جلد

چاپ و صحافی: کمال الملک

قیمت: 25000 تومان

قم، خیابان شهید فاطمی، کوچه شماره 2، فرعی اول، پلاک 31

تلفن: 025-37740729 ایمیل: info@darolelam.ir

وب سایت: darolelam.ir

کلیه حقوق این اثر برای کنگره محفوظ می باشد.

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام

مجموعه مقالات/جلد پنجم

قم/1393

ص: 3

اعضای ستاد برگزاری کنگره

«جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»

ریاست کنگره: حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه)

دبیر علمی کنگره: حضرت آیت الله العظمی سبحانی (دام ظلّه)

رئیس ستاد و قائم مقام دبیر علمی: حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید مهدی علی زاده موسوی

دبیر کمیته علمی کنگره: حجت الاسلام و المسلمین دکتر مهدی فرمانیان

مسئول اجرایی کمیته علمی: جناب آقای محمد علی موحدی پور

مسئول مقالات اهل سنت داخل: حجت الاسلام و المسلمین محمد رضا خوشخو

مسئول دفتر کمیته علمی: جناب آقای سید محمد مهدی عمادی

مسئول هماهنگی مقالات: جناب آقای عباس صادقی خواه

سرپرستار: جناب آقای ابوالفضل طریقه دار

ویراستاران: سلمان رحیمی، محمد زارعی حبیب آبادی و برخوردار.

گروه تبارشناسی جریان های افراطی و تکفیری

مدیر گروه: حجت الاسلام و المسلمین دکتر مهدی فرمانیان

دبیر گروه: جناب آقای محمد حسن بهشتی

اعضای شورای علمی گروه:

حجت الاسلام و المسلمین اسد علیزاده

دکتر محمد الله اکبری

حجت الاسلام و المسلمین مهدی پیشوایی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر جباری

حجت الاسلام و المسلمین جبرئیلی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید لطف الله جلالی

دکتر داداش نژاد

استاد علی اصغر رضوانی

حجت الاسلام و المسلمین محمد طاهر رفیعی

استاد قاسم صفری (جوادی)

حجت الاسلام و المسلمین حمیدرضا مطهری

حجت الاسلام و المسلمین دکتر ملک مکان

ص: 5

حجت الاسلام و المسلمین نیکزاد

حجت الاسلام و المسلمین محمدهادی یوسفی غروی

گروه ریشه یابی افکار تکفیری

مدیر گروه: آیت الله حسینی قزوینی

دبیر گروه: حجت الاسلام و المسلمین حبیب عباسی

اعضای شورای علمی گروه:

حجت الاسلام و المسلمین محمدجواد ابوالقاسمی

استاد سید رضا بطاط

حجت الاسلام و المسلمین فلاح الدوخی

حجت الاسلام و المسلمین حسین رجبی

حجت الاسلام و المسلمین اکبر روستایی

آیت الله نجم الدین طبسی

حجت الاسلام و المسلمین محمدجعفر طبسی

حجت الاسلام و المسلمین سید محمد یزدانی

گروه جریان های افراطی و تکفیری و پیامدهای سیاسی آن

مدیر گروه: حجت الاسلام و المسلمین دکتر منصور میراحمدی

دبیر گروه: جناب آقای مختار شیخ حسینی

اعضای شورای علمی گروه:

دکتر شهروز ابراهیمی

دکتر محمد پزشکی

دکتر حسین پوراحمدی

دکتر مسعود پورفرد

دکتر محمد علی حسینی زاده

دکتر صادق حقیقت

دکتر رضا خراسانی

دکتر محمد ستوده

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید کاظم سید باقری

حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمود شفیعی

دکتر عبدالوهاب فراتی

دکتر ناصر قربان نیا

ص: 6

سرکار خانم دکتر نجمه کیخا

دکتر شریف لک زایی

دکتر عنایت الله یزدانی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر یزدانی مقدم

گروه بررسی راه کارهای برون رفت از افراط و تکفیر

مدیر گروه: جناب آقای دکتر حسن بیگی

دبیر گروه: جناب آقای دکتر سید جواد امینی

اعضای شورای علمی گروه:

دکتر اکبر استرکی

دکتر سیامک باقری

دکتر هادی جمشیدیان

دکتر حمید رضا حاتمی

دکتر علیرضا خراشادی زاده

جناب آقای محمدرضا خسروی

دکتر سید محمود رضا شمس دولت آبادی

حجت الاسلام و المسلمین محمد حسن دهقان

جناب آقای حمید رحمتی

جناب آقای بهرام رضایی

جناب آقای محمود زرین ماه

جناب آقای عباس عظیمی کیا

جناب آقای مجید فقیه

دکتر سید ضیاءالدین قاضی زادہ

جناب آقای علیرضا کیقبادی

جناب آقای علی محمد رضایی

جناب آقای احمد مزینانی

جناب آقای مهدی مزینانی

دکتر عبداللہ ہندیانی

مسئول ستاد بین الملل: حجت الاسلام و المسلمین سید محمود وزیری

معاون مسئول بین الملل: حجت الاسلام و المسلمین محمد رضا خوشخو

مسئول دفتر بین الملل: جناب آقای مرتضی احمدی

ص: 7

مسئول ستاد اجرایی: حجت الاسلام و المسلمین سید محمدعلی موسوی نسب

مسئول دبیرخانه مرکزی: جناب آقای سید جمال الدین طباطبایی

مسئول دفتر دبیرخانه: جناب آقای سید محمد باقر باقریان مؤحد

مسئول مکاتبات دبیرخانه مرکزی: جناب آقای محمد مهدی فضلی

مسئول امور مالی: جناب آقای ابوالفضل سعادت

مسئول سایت: حجت الاسلام و المسلمین سید مصطفی طباطبایی شیرازی

مسئول فناوری: جناب آقای مجتبی تمیمی

مسئول کمیته مدعوین داخلی: حجت الاسلام و المسلمین علی اصغر ضیایی

مسئول کمیته فرهنگی - تبلیغی: حجت الاسلام و المسلمین علی مولایی

مسئول کمیته رسانه: جناب آقای ابوالفضل صالحی

مسئول کمیته اسکان: جناب آقای سید رضا حسینی

مقدمه حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه)؛ ریاست عالی کنگره 11

مقدمه دبیر علمی حضرت آیت الله العظمی سبحانی (دام ظلّه) 13

دبیاچه 19

بخش اول: تبارشناسی جریان های افراطی و تکفیری

تکفیر از دیدگاه سید قطب 25

مجید فاطمی نژاد

مبانی کلامی «القاعده» در تکفیر و کشتار مسلمانان 53

محمد طاهر رفیعی

بررسی اندیشه های شاه ولی الله دهلوی با تأکید بر مسئله تکفیر 91

احمد رضا باوقار زعیمی

امویان در آینه پندار و کردار ابوحنیفه 123

علی اکبر شریفی

بخش دوم: ریشه یابی افکار تکفیری

معناشناسی عبادت در نظام تعالیم وحی و دفع اتهام کفر و شرک از مسلمین 161

فتح الله نجارزادگان

واکاوی رابطه میان نفاق و تکفیر 199

رحیم نوبهار

تقلید از دیدگاه سلفی های تکفیری 225

حسین توانا

بدعت و سنت از دیدگاه فرق اسلامی و جریان های تکفیری 259

فریده اصغری

جریان های تکفیری و نقض حقوق زنان 303

محبوبه کوهستانی

ص: 9

بخش سوم: جریان های افراطی و تکفیری و پیامدهای سیاسی آن

اسلام سیاسی و تمایز آن با سلفی گری در دوره معاصر... 333

محمود فلاح

آسیب شناسی رشد جریان های تکفیری به عنوان یک چالش عمده فراروی اسلام گرایی 365

شهر روز ابراهیمی، علی اصغر ستوده

ترور، تروریسم و حقوق بشردوستانه 393

مهزاد صفاری نیا

بخش چهارم: بررسی راهکارهای برون رفت از افراط و تکفیر

آسیب شناسی جریان های تکفیری و راهکارهای مقابله با آن، از منظر مقام معظم رهبری 427

علیرضا دانشیار

جریان های تکفیری فعال در پاکستان و راه های مقابله با آنان 461

سید توقیر عباسی کاظمی

آینده نگاری رفتار گروه های تکفیری 493

مصطفی حسینی گلکار

ص: 10

مقدمه حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه) ریاست عالی کنگره

عصر ما روزگارِ حوادثِ دردناک و پیچیده و فتنه های خطرناک برای اسلام و مسلمین است و سرچشمه آن دو چیز است: توطئه دشمنان خارجی اسلام و همکاری منافقین داخلی.

یکی از خطرناک ترین آن ها فتنه تکفیری ها و افراطیون است که اخیراً به صورت گروهی به نام داعش و امثال آن درآمده اند.

فتنه تکفیر از کجا برخاسته؟ و به چه وسیله ای رشد کرده؟ و عوامل گسترش آن، چه بوده؟ و راه خاموش کردن آن چیست؟ هر کدام درخور بحث و دقت است، و به یقین برنامه های سیاسی و نظامی، به تنهایی برای دفع این فتنه ها کارساز نیست هرچند صادقانه باشد.

باید علمای بزرگ اسلام ریشه های این تفکر نادرست را با منطق صحیح قطع کنند و جوانان را از جذب شدن به سوی آن باز دارند.

بر این اساس، تصمیم گرفته شد به کمک جمعی از دانشمندان آگاه و دلسوز، کنگره جهانی به نام «جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام» از تمام مذاهب تشکیل شود و در این زمینه به مطالعات دقیقی پردازند و نتیجه آن را در دسترس همگان بگذارند تا با آگاهی عموم مسلمین این شاءالله این فتنه خاموش شود.

آنچه در این آثار مطالعه می فرمایید بخشی از این مطالعات است.

(رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ)

قم - حوزه علمیه

ناصر مکارم شیرازی

ذی الحجه 1435 قمری

ریشه های پدیده تکفیر و انگیزه تشکیل کنگره جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام

اشاره

ایمان و کفر دو مفهوم متضایند که از اندیشیدن یکی، دیگری نیز تداعی می شود؛ این نوع حالت را در فلسفه، «تضایف» می نامند.

واژه «ایمان» به معنای تصدیق و باور کردن، و لفظ «کفر» به معنای ستر و احياناً به معنای انکار است و در اصطلاح متکلمان، مقصود از ایمان، تصدیق نبوت نبی زمان و رسالت او، و مقصود از «کفر» نادیده گرفتن دعوت چنین فردی و یا انکار اوست.

تاریخ دعوت آموزگاران آسمانی، حاکی است در هر زمانی که پیامبری مبعوث می شد و دعوت خود را با دلایلی مبرهن می ساخت، جامعه آن روز، به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم می شدند، آن کس که به دعوت پیامبری پاسخ مثبت می گفت مؤمن و آن کس که به ندای او پشت می کرد کافر خوانده می شد.

برنامه های تمام پیامبران در دعوت به اصول یکسان بوده و اختلافی در آن ها وجود نداشت و گروه مؤمن در تمام دعوت ها افرادی بودند که به خدای خالق و آفریننده، خدای مدبر و مدیر، ایمان آورده و جز او به معبودی نمی اندیشیدند و رسالت پیامبر زمان خود را از صمیم دل می پذیرفتند.

آن گاه که اراده الهی بر بعثت پیامبر خاتم تعلق گرفت، رسول خاتم، ایمان افراد را با دو کلمه که حاکی از باور باطنی آن ها بود؛ می پذیرفت؛ یعنی هر کس و یا گروهی که

«لا اله الا الله، محمد رسول الله» می گفت وارد خیمه اسلام می شد و از جرگه کفر فاصله می گرفت.

از سوی دیگر، اقرار به کلمه اخلاص - که در آن نفی الوهیت از هر موجودی جز خدا سلب شده - در بردارنده اقرار به سه نوع توحید است: 1. توحید در خالقیت؛ 2. توحید در تدبیر؛ 3. توحید در عبادت. زیرا این سه نوع، از خصایص خدای جهان است نه مخلوق او.

افزون بر این، اساس هر دعوت الهی را ایمان به آخرت تشکیل می داد، طبعاً اقرار به حیات اخروی بسان توحید و رسالت، از عناصر سازنده ایمان می باشد و در کلمه اخلاص نهفته است.

در سیره نبوی فصلی به نام «عام الوفود» است؛ یعنی سالی که هزاران نفر از دور و نزدیک به صورت فردی و یا گروهی به مدینه رو آورده و به حضرتش ایمان آوردند و با گفتن دو جمله پیشین که حاکی از باور واقعی آنان بود، مسلمان خوانده شدند. در این مورد آیه های سوره «نصر» نازل شد؛ آن جا که می فرماید: **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا** پذیرش اسلام این گروه ها فقط با اجرای این دو جمله انجام می گرفت و مسائل کلامی و یا فقهی مطرح نمی شد؛ مثلاً هرگز از آنان در مورد جایگاه خدا و یا رؤیت خدا در رستاخیز و یا حدوث و قدم قرآن و امثال این ها سؤال نمی شد. بلکه ایمان اجمالی به رسالت پیامبر خاتم، آنان را از طرح این مسائل بی نیاز می ساخت. هم چنین مسائلی مانند جواز توسل به انبیا و اولیا، و یا نماز در کنار قبورشان، یا زیارت قبور اولیاء الله برای آن ها، مطرح نمی شد.

آغاز فتنه تکفیر

در زمان معاصر، گروهی تندرو و ناآگاه از اصول و مبانی آیین محمدی، اسلام و ایمان را گویی برای خود احتکار کرده و از میان همه مسلمانان، فقط گروه اندکی را مؤمن می دانند و دیگران را کافر و مهدورالدم می شمرند. ریشه این نوع تکفیرها به عصر

ابن تیمیه (ت 728ق.) و پس از وی به وهابیان تندرو برمی گردد و شدت عمل گروه دوم بیش از فرد نخستین است، زیرا ابن تیمیه غالباً از کلمه بدعت بهره می گیرد، ولی گروه اخیر به جای بدعت، واژه کفر را به کار می برد و ملاک تکفیر، ناهماهنگی با افکار آن ها در امثال مسائل پیشین است.

آن ها به شدت با حفظ قبور پیامبران و اولیای الهی مخالف هستند و زیارتگاه ها را مظهر بت پرستی قلمداد می کنند! در حالی که در طول تاریخ اسلام، قبور انبیای پیشین در فلسطین و اردن و شام و عراق پیوسته محفوظ بوده و مسلمانان گروه گروه به زیارت آن ها می رفتند و هیچ کس چنین کاری را بر خلاف توحید توصیف نمی کرد.

حتی روزی که بیت المقدس به وسیله عمر بن خطاب فتح شد، هرگز او به تخریب این مقامات فرمان نداد، بلکه شیوه پیشینیان را در حفظ و آرایش آن ها تأیید کرد.

در طول زمان، پس از رحلت پیامبر، تمام موحدان به پیامبر اکرم 6 متوسل شده تا حاجت آنان با شفاعت او برآورده شود. اما این گروه این نوع توسل ها را با توسل مشرکان به بت ها یکسان می گیرند؛ در حالی که ماهیت این دو نوع توسل از هم جداست، و از زمین تا آسمان فاصله دارد.

تکفیرِ خشونت بار

تکفیر پیشینیان این گروه، غالباً قلمی و لسانی بود، اما تکفیر از دوره وهابیان تندرو، رنگ خشونت به خود گرفت و پیروانشان پیوسته به قُری و قصبات و آبادی های اطراف «نجد» حمله می بردند و آنچه می توانستند غارت می کردند و از این طریق بر قدرت مالی خود می افزودند.

برای آگاهی از جنایت های پایه گذار این مسلک و جانسینان او به دو تاریخ معتبر وهابیان مراجعه شود: یکی «تاریخ ابن غنام» و دیگری «تاریخ ابن بشر» که هر دو، مدت هاست چاپ شده و مورد توجه علما و دانشمندان است.

دامن سخن را در این مورد، کوتاه کرده و سخن خویش را با این بیت به پایان می‌رسانیم:

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر

پس از اشغال افغانستان به وسیله قوای سرخ شوروی سابق، تصمیم گرفته شد که برای طرد قدرت کفر، از این سرزمین، از روح جهادی جوانان مسلمان در منطقه استفاده شود تا دشمن را از سرزمین‌های اسلامی دور سازند، این طرح از یک نظر زیبا و خدایپسندانه بود، اما بر اثر فقدان عالم وارسته و رهبری آگاه از موازین جهاد در میان این جمع، که آنان را به صورت صحیح رهبری کند، سرانجام، تلاش پیکارگران به گونه دیگر ادامه پیدا کرد و برخی از آنان با تأثیرپذیری از افکار وهابیان تندرو، بر تکفیر تمام دولت‌های اسلامی و ملت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، پرداختند. شوربختانه ابتدا این کار با حمله به کشورهای مقاوم و استوار در مقابل صهیونیست‌ها آغاز شد و به جای این که قدس را آزاد کنند به نابود کردن زیرساخت‌های کشورهای سوریه و عراق روی آوردند. خشونت آنان با کودکان و زنان و پیران و افتادگان و انسان‌های بی طرف به گونه‌ای شد که چهره اسلام را در جهان مشوه ساخت و دیگر کسی در غرب اظهار علاقه به اسلام نمی‌کرد. عمل زشت و وحشیانه این گروه کجا و وحی الهی کجا! آن جا که می‌فرماید: **مَنْ رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضُّوا مِنْ حَوْلِكَ** (آل عمران: 159) و پیامبر رحمت در حدیثی می‌فرماید: **«إِنَّ الرَّفَقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يَنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَأَنَهُ»**؛ (صحیح مسلم، ج 8، ص 22) مهربانی و رفق با هر چیزی که در آمیزد آن را مزین می‌گرداند و چیزی که رفق و مدارا از آن گرفته شود تباہ می‌گردد.

انگیزه تشکیل کنگره

در این شرایط رقت بار، مرجعیت عالی مقام در حوزه علمیه قم تصمیم گرفت همایشی تحت عنوان «کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام» برای معرفی این گروه و پیامدهای عمل آنان، تشکیل شود و در این مورد از علمای

اسلام و محققان خواسته شد که به ریشه یابی و تبیین ماهیت این تکفیر شوم و راه های برون رفت از آن بپردازند. دانشمندان از این دعوت استقبال کردند و در نتیجه، آثاری به دبیرخانه کنگره رسید که بخش مهمی از آن ها ارزشمند و از محتوای عالی برخوردارند؛ از این رو تصمیم گرفته شد این آثار چاپ و منتشر شود و در اختیار اهل نظر و مهمانان عزیز که از داخل و خارج دعوت شده اند قرار گیرد تا از این طریق گامی برای جلوگیری از انتشار این غده سرطانی ویرانگر و ویروس مخوف برداشته شود.

در پایان از تلاش های شبانه روزی اعضای محترم دبیرخانه، سپاس گزاری نموده و زحمات توان فرسای آنان را ارج می نهیم و نیز از کلیه کسانی که این فضای روحانی و علمی را پدید آورده اند، تقدیر و تشکر می کنیم.

قم - جعفر سبحانی

8/6/93

ص: 17

<يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ> (بقره 208)

در تاریخ اسلام، جنگ های بسیاری میان مسلمانان روی داده است، اما به جز خوارج و جریان های تکفیری در چند قرن اخیر، کمتر فرقه ای، سایر مسلمانان را تکفیر نموده و با استناد به آن، خون و مال و ناموس اهل قبله را مباح شمرده است. خوارج، طلایه داران تکفیر بودند، اما در سه قرن اخیر، وهابیان، خشن تر از آنان پرچم تکفیر را به دست گرفتند و به بهانه دعوت به توحید، بسیاری از مسلمانان را به خاک و خون کشیده و بناها و آثار اسلامی را که دارای قداست و هویت تمدنی مسلمانان بود نابود کرده اند.

با وجود تلاش های فراوان علمای بزرگ اسلام برای مقابله با تکفیر، متأسفانه در عصر حاضر، شاهد رشد و گسترش جریان های تکفیری در گوشه و کنار جهان اسلام هستیم. گروه هایی که جنایت هایی را رقم می زنند که نمونه آن را در تاریخ اسلام، کمتر می توان دید. سربریدن، آتش زدن، مثله کردن، تجاوز به نوامیس، نابودی اموال و تخریب بناهای مقدس، گوشه هایی از جنایاتی است که آنان به نام اسلام مرتکب می شوند.

از سوی دیگر، ترور علمای بزرگ اسلام، تخریب اماکن مقدس و هویت ساز اسلامی، ارتکاب اعمال شنیع و محرم به نام اسلام مانند جهاد نکاح و ... ضربات جبران ناپذیری بر پیکر جهان اسلام وارد کرده است.

با نگاهی به جغرافیای کشورهای اسلامی، رد پای این گروه ها را کمابیش در تمامی مناطق اسلامی می بینیم. گروه هایی مانند: جبهه النصره، داعش، القاعده، جندالعدل و

حزب التحریر در آسیا و گروه هایی همانند بوکو حرام، الشباب، انصارالسنه و انصارالشریعه در آفریقا و گروه های متنوع دیگر، همه نشانگر وجود بحران در جهان اسلام است.

این که چنین وضعیتی معلول چه عواملی است، بحث های گسترده ای می طلبد که در مجموعه مقالات به تفصیل به آن ها اشاره شده است، اما به اجمال، سهم غرب در پروژه اسلام هراسی و در پی آن، اسلام ستیزی را هرگز نمی توان نادیده گرفت. غرب که با رشد سریع اسلام در جهان رویه روست، امروز پروژه اسلام علیه اسلام را آغاز کرده است با حمایت از گروه های افراطی و دامن زدن به اختلافات مذهبی، قدرت و قوت مسلمین را تضعیف کند و از طرف دیگر، چهره ای مشوه از مسلمین در برابر جهانیان ترسیم نماید.

هم چنین با قرائت های انحرافی از مفاهیمی مانند توحید و شرک، ایمان و کفر، بدعت و نظایر آن مسلمانان را به گرداب تکفیر افکنده است.

با این حال به نظر می رسد که جنایت ها و تخریب های جریان های تکفیری آن چنان گسترده و بی محابا بوده که موجی از نفرت و مخالفت با عملکرد آنان را در جهان اسلام به وجود آورده است.

برای مقابله علمی و روشن گرانه با این جریان، لازم بود عالمان و اندیشوران به ریشه یابی و راه های خلاصی از آن پردازند، از این رو کنگره جهانی «جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»، با اشراف و هدایت های ارزشمند مرجع جهان تشیع، حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی - ادام الله ظله - بر آن شد تا در حد توان از ظرفیت های علمی جهان اسلام برای مقابله با تکفیر بهره برداری کند. برای این کار، چهار کمیته علمی با عناوین زیر شکل گرفت:

1. تبارشناسی جریان های تکفیری؛

2. ریشه یابی عقاید جریان های تکفیری؛

3. جریان های تکفیری و سیاست؛

4. راه های برون رفت و مقابله با جریان های تکفیری.

محور اول به تبارشناسی جریان های تکفیری می پردازد. خاستگاه، آبشخور و مصادیق تکفیر در طول تاریخ اسلام در این کمیته بررسی می شود.

محور دوم، انحرافات عقیدتی و قرائت های تکفیری از عقاید ناب اسلامی را ریشه یابی خواهد کرد. در این کمیته، اصول و مبانی اعتقادی این گروه ها و جریان ها، نقد و انحرافات آن ها از اندیشه اسلامی ریشه یابی می گردد.

محور سوم، عوامل سیاسی رشد و گسترش جریان های تکفیری، وابستگی ها و اهداف آن ها را بررسی می کند.

و محور چهارم، راهکارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی برای برون رفت از تکفیر، نشان داده خواهد شد.

مقاله هایی که در این مجموعه گرد آمده است، ماحصل آراء و نظریات اندیشمندان و علمای جهان اسلام، درباره محورها و موضوعات فوق است.

هم چنین جهت غنای علمی هرچه بیشتر کنگره، پژوهش های مستقلی توسط اندیشمندان انجام شده است که به اجمال عبارتند از:

1. تکفیر از دیدگاه علمای اسلام: در این تحقیق، دیدگاه علمای بزرگ مذاهب و فرقه های اسلامی، درباره نفی تکفیر بیان شده و تلاش شده است که از سده های پیشین تا کنون، دیدگاه علما و اندیشمندان در مورد حرمت تکفیر اهل قبله آورده شود.

2. تخریب زیارتگاه های اسلامی در کشورهای عربی: این اثر به کارنامه تاریک جریان های تکفیری در تخریب اماکن مقدس و تمدنی جهان اسلام می پردازد. این تحقیق همراه با تصاویری از زیارتگاه ها، قبل و بعد از تخریب است.

3. فتاوی جریان های تکفیری در جواز قتل مسلمانان: جریان های تکفیری به سبب کج فهمی، گاه فتاوی را صادر می کنند، که با هیچ یک از قواعد فقهی منطبق نیست و

کاملاً خارج از آموزه های اسلامی است. این مجموعه به جمع آوری فتاوی تکفیری این جریان ها پرداخته است.

4. کتاب شناسی تکفیر: با مراجعه به آثار و کتاب هایی که در حوزه تکفیر تألیف شده است، شاهد تعداد بسیاری از آثار علمی در این عرصه هستیم. این پژوهش به معرفی توصیفی آثاری می پردازد که در حوزه تکفیر و نقی تکفیر، انجام شده است.

5. موسوعه نقد وهابیت افراطی: در اندیشه وهابیت، جریان هایی وجود دارند که مسلمین را کافر می دانند. موسوعه نقد وهابیت افراطی مجموعه ای از آثار علمای اسلام است که از زمان پیدایش این جریان، به نقد و بررسی مبانی اعتقادی آن پرداخته اند.

بی تردید آنچه موجب غنای هرچه بیشتر مجموعه مقالات و هم چنین پژوهش های مستقل کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام شده است، اشراف علمی حضرت آیت الله العظمی سبحانی - ادام الله ظلّه - است که با رهنمودهای راه گشا، کمیته های علمی کنگره را همواره یاری کرده اند.

هم چنین از حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرمانیان - دبیر کمیته علمی - که در پی گیری و نظم و ترتیب مقالات زحمات بسیاری را متحمل شده اند و مدیران محترم کمیته های علمی حجج اسلام: قزوینی، میراحمدی، فرمانیان و جناب آقای دکتر امینی تشکر می شود.

امید که در سایه تلاش های مجاهدانه مراجع عظام تقلید و علمای اسلام، شاهد تقریب و همگرایی جهان اسلام و ریشه کن کردن فتنه تکفیر در جهان اسلام باشیم.

رئیس ستاد و قائم مقام دبیر علمی

کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام

سید مهدی علیزاده موسوی

22/6/1393

ص: 22

اشاره

مجید فاطمی نژاد⁽¹⁾

چکیده

پدیده تکفیر در میان مسلمانان، از مسائل بغرنج جهان اسلام است. که با وجود روایات فراوانی که در باب نفی تکفیر وارد شده است و کتاب هایی که برخی از علما و روشن فکران نگاشته اند، امروزه این پدیده به اوج خود رسیده است. در این میان، افکار «سید قطب»، یکی از رهبران جهادی افراطی، نقش کلیدی را ایفا می کند. از این رو در این مقاله به بررسی مبانی افکار سید قطب در باب تکفیر مسلمانان پرداخته شده است، و این نتیجه حاصل شده که گرچه وی حکم به تکفیر بسیاری از مسلمانان کرده است، ولی طبق شواهد ارائه شده، این تکفیر، مطلق می باشد، نه تکفیر معین که احکام فقهی تکفیر بر آن بار شود. بنابراین، تمام کلمات سید قطب در باب تکفیر، قابل تأویل است.

کلیدواژگان: سید قطب؛ تکفیر مسلمانان؛ حاکمیت خداوند؛ جاهلیت مسلمانان.

ص: 25

1- پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسه اهل البیت علیهم السلام

در سده بیستم، سید قطب (1906-1966 م) یکی از رهبران سلفیان جهادی و آموزگار گفتمان تکفیر شناخته شده است، از این رو بررسی دیدگاه های وی در باب تکفیر بسیار ضروری است. برخی از علمای وهابی چون «ربیع المدخلی» برای تبرئه خود از جنایات سلفیان جهادی و جلوگیری از نفوذ افکار جهادی و عدالت خواهی سید قطب در عربستان، سعی کرده اند که با مقاله ها و کتاب های متعدد، سرچشمه اندیشه تکفیر و افراط گرایی را به سید قطب نسبت دهند. در مقابل، طرف داران اندیشه سید قطب، از افکار حماسی و عدالت خواهی وی دفاع کرده اند و آن ها را نیاز جامعه امروز مسلمانان جهان می دانند. ریشه این اختلافات به گروه جماعت تکفیر می رسد؛ گروهی که متشکل از جوانانی بود که به کفر انسان عصر حاضر به دلیل اطاعت و فرمان برداری مسلمان ها از حاکمانی که قانون غیر الهی را اجرا می کنند و قانون خدا را رها کرده اند، عقیده داشتند (1).

و نیز معتقد بودند که ایمان بدون عمل وجود ندارد، بنابراین، بسیاری از مسلمان ها، در واقع مسلمان نیستند (2). اینان با تکفیر کردن حاکمان اسلامی و مسلمان ها، راه را برای بسیاری از جنایات هموار کردند و آن ها که عقاید خود را بر افکار «ابوالاعلی مودودی» و «سید قطب» مبتنی می دانستند، راه را برای انتقاد از افکار و مبانی سید قطب برای علمای وهابی که حاکمان اسلامی شان در معرض تکفیر قرار داشتند، هموار کردند، ولی طرف داران اندیشه سید قطب که در حقیقت خواهان عدالت اسلامی در جهان اسلام هستند، با برائت جستن از اندیشه تکفیر و بازیچه خواندن آن به دست گروه های تکفیری، سعی در دفاع و توجیه افکار سید قطب دارند (3).

ص: 26

-
- 1- سالم بهساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، ص 40.
 - 2- سالم بهساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، ص 45.
 - 3- سالم بهساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، ص 65.

باید توجه داشت که افکار سید قطب، برگرفته از افکار ابوالاعلی مودودی (1903-1979م) است(1)

و سید به عقاید او احترام بسیار می گذاشت، به طوری که در دادگاه نظامی، وقتی از وی پرسیدند که آیا نظریات ابوالاعلی در تکوین آرا و نظریات تو دخالت داشته است یا نه، گفت: «در نوشته ها از نظریات او بسیار استفاده کرده ام و عقیده من همان عقاید اوست». (2) شاهد بر این مطلب را می توان در آخرین کتابش که در زمان حیات وی منتشر شد، یعنی معالم فی الطریق جست و جو کرد، به طوری که ابوالاعلی مودودی، خود نیز بدان معترف بود. خلیل حامدی که یکی از دست یاران نزدیک مودودی است، می گوید: «همراه با استاد، امام مودودی، در یکی از سال های دهه 1960م در مکه به سر می بردیم که جوان عربی نزد وی آمد و کتاب معالم فی الطریق تألیف سید قطب را به وی داد. مودودی آن را در یک شب مطالعه کرد و فردای آن شب به من گفت: این کتاب به گونه ای است که گویا من آن را تألیف کرده باشم و از این که فکر سید قطب به افکارش بسیار نزدیک بود، تعجب کرد و گفت: نباید متعجب شد، زیرا افکار ما از یک آبشخور سرچشمه می گیرد که همان قرآن و سنت پیامبر است.»(3)

از این رو در این مقاله با بررسی مبانی و افکار سید قطب، سعی شده است که اندیشه تکفیر از نگاه وی روشن شود.

ص: 27

1- مودودی یکی از برجسته ترین دعوت گران و متفکران شبه قاره هند در قرن بیستم به شمار می آید که جماعت «الاسلامیه» پاکستان را تأسیس و رهبری کرد.

2- سیروس، سوزنگر، اندیشه های سیاسی سید قطب، ص 34.

3- برگرفته از مقاله ی: أبو الأعلى المودودی «لو جلست فمّن سبقتی واقفاً؟!»، دکتر خالد النجار (1321ه/1903م - 1399ه- /1979م) و یا مقاله حمدی، عبدالعزیز، «امام مودودی، مردی که همیشه طرف دار حق بود»، ترجمه احمد رسولی. اگر به کتاب المصطلحات الاربعه فی القرآن مودودی و کتاب معالم فی الطریق سید قطب نظری کنیم، به روشنی در خواهیم یافت که کلمات و نظریات در این دو کتاب چقدر به یکدیگر نزدیک است. به طوری که وقتی حسن الهضیبی، دومین رهبر اخوان، پس از اعدام سید در سال 1969 م کتابی را تحت عنوان نحن دعاة لا قضاة نوشت که اگرچه به طور آشکار، کتاب المصطلحات الاربعه فی القرآن را مورد انتقاد شدید قرار داده بود، اما با خواندن آن به راحتی می توان پی برد که هدف هضیبی، معالم فی الطریق نیز بوده است!! سید قطب و بیداری اسلامی، ص 11.

ایمان و کفر از مفاهیم اساسی است که در اندیشه تکفیر نقش بسزایی دارد، از این روی بایستی حقیقت و معنای این دو روشن شود، ایمان در لغت به معنای امانت در مقابل خیانت و به معنای تصدیق ذکر شده (1) است. و علمای وهابی چون ابن تیمیه (2) و ابن عثیمین (3)

و اهل سنت، همچون مالکی و الشافعی و احمدبن حنبل و الاوزاعی و سایر اهل حدیث و اهل مدینه و اهل ظاهر و برخی از متکلمان، به همین معنای لغوی ایمان، یعنی تصدیق قلبی اکتفا نکرده اند، بلکه قائل اند که ایمان در اصطلاح، تصدیق بالجنان، اقرار باللسان و عمل بالارکان است (4).

ابوحنیفه گوید: «ایمان فقط اقرار باللسان و تصدیق بالجنان است» (5)

و «برای تشرف به دایره اسلام، کافی است که به سه چیز ایمان بیاوریم: 1. توحید خداوند؛ 2. رسالت پیامبر خاتم؛ 3. معاد روز آخرت.» (6)

سید قطب، تعاریف مختلفی از ایمان بیان کرده است. وی ایمان را نوعی رشد و رسیدن به کمال می داند که بر اطاعت و عمل به قوانین الهی متکی است و کفر را گمراهی و ضلالتی می پندارد که برخاسته از طاغوت است. از این رو، وی کفر را شایسته «طاغوت» و ایمان را هم شایسته «الله» می داند و از نظر او، «طاغوت» از واژه «طغیان»، هر چیزی است که بر عقل بشورد و برحق و حقیقت ستم روا بدارد و از حدود و مقرراتی که خداوند آن ها را برای بندگان معین فرموده است، تعدی و تجاوز کند. لذا هرگونه برنامه، جهان بینی، وضع و حالتی، خلق و خو یا پیروی

ص: 28

-
- 1- معجم المقایس اللغه، ج 1، ص 133.
 - 2- مجموع فتاوی، به تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ج 7، ص 14.
 - 3- ابن عثیمین، مجموع فتاوی و رسائل، ج 1، ص 49.
 - 4- ابن ابی العز حنفی، شرح عقیده الطحاویه، ص 331.
 - 5- ابوحنیفه، فقه اکبر، ج 1، ص 55.
 - 6- جعفر سبحانی، ایمان و کفر فی الكتاب و السنه، ص 45 و مقاله «ریشه های پدیدة تکفیر در گذر زمان»، کلام اسلامی، سال 22، شماره 87، ص 15. اهل سنت بنا بر حدیث بخاری به شماره 50 و مسلم به شماره 102، علاوه بر این سه، ایمان به ملائکه و کتاب خداوند و قضا و قدر را هم اضافه کرده اند.

و تقلیدی را که از خدا استمداد نجوید و برابر فرمان او راه نپوید، جزء «طاغوت» به شمار می آورد(1).

سید قطب در تعریفی دیگر، ایمان را به تصدیق قلب و عمل به احکام و قوانین الهی معنا کرده است(2).

و بارزترین مصادیق ایمان را همان ایمان به خدا و رسولش و ملائکه و کتاب خدا می داند که در دین اسلام ظهور یافته است(3).

و اسلام هم به معنای تسلیم شدن و اطاعت کردن از احکام و فرمان های نازل شده الهی می باشد(4).

بنابراین، ایمان و اسلام را در طول یکدیگر قرارداد است و هر نوع بزهکاری و نافرمانی که باعث حکم کردن و عمل نمودن می باشد بر آنچه که خداوند نازل فرموده است، کفر و ظلم و فسق به شمار می آورد(5) وی معنای لغوی کفر را پوشاندن و پرده فرو انداختن می داند،(6) ولی کافر را کسی می داند که مطلقاً به حاکمیت و حکمیت کتاب خدا راضی و خشنود نباشد(7) وی بهترین و دقیق ترین تعبیر را برای حقیقت ایمان و کفر، را نور و ظلمت می داند، زیرا نور با نخستین پرتوش بر دل مؤمن، سراسر هستی اش را تابان می کند و حقایق اشیا را با پرتو خویش می نمایاند و قانون هستی را معلوم و روشن می کند. این نور، نور واحدی است که به راه واحدی رهنمون می گردد، برخلاف گمراهی و کفر که تاریکی های مختلفی از هواها و آرزوهاست(8).

ص: 29

1- فی ظلال القرآن، ج 1، ص 292.

2- فی ظلال القرآن، ج 3، ص 1477.

3- فی ظلال القرآن، ج 1، ص 340.

4- فی ظلال القرآن، ج 2، ص 828.

5- فی ظلال القرآن، ج 2، ص 828.

6- فی ظلال القرآن، ج 5، ص 2746.

7- فی ظلال القرآن، ج 1، ص 386.

8- فی ظلال القرآن، ج 1، ص 293.

از آن جا که اساس ملاک ایمان و کفر در اختیار بندگان نیست و از مسائل شرعی محسوب می شود، ملاک کفر را خدا و رسولش تعیین می کنند، نه این که هرکسی از روی هوای و هوس یا با عقل خود، حکم به تکفیر دیگری دهد(1) سید قطب با توجه به جوامع مسلمان روزگار خود که شاهد هجمه غرب و زورگویان بر مسلمانان و زیر یوغ بردن دین و فرهنگ و شخصیت آنان بود، سعی کرد که جوامع اسلامی را آسیب شناسی کند و عقاید خود را بر این محور سامان دهی کرد. او اطاعت و عمل نکردن به احکام خداوند و دوری از قوانین الهی را عامل مهم آسیب جوامع اسلامی می پنداشت. از این رو، ملاک ایمان و کفر را بر این دو محور پایه ریزی کرد: 1. تسلیم در برابر احکام و قوانین الهی؛ 2. اطاعت و عمل به احکام و قوانین غیر الهی(2).

زیرا وی چنین کاری را مظهر سلطه و قدرت آفریدگار و مظهر حاکمیت و مظهر «لا اله الا الله» به معنای به یگانگی پرستیدن و یکتا شمردن خداوند می داند و معتقد است که بین قاطعیت دین اسلام و عمل به احکام و اطاعت قوانین الهی، ملازمه هست(3).

به عبارتی، سید قطب که دیدگاهش همان دیدگاه ابوالاعلی مودودی به جامعه و اسلام است، به گونه ای سعی کرده است که با پیوند اسلام به مسائل اجتماعی و سیاسی، مشکلات جامعه اسلامی را رفع کند. تجسم عقیده توحید و خداشناسی در زندگی روزمره انسان ها، مهم ترین رویکردی است که وی آن را دنبال می کرده است و با موانع مهم پیش روی آن، یعنی جاهلیت مدرن، به شدت برخورد می کند(4) توضیح آن که شناخت اصطلاحات و مفاهیمی همچون «اله»، «رب»، «عبادت» و «دین»، کمک به سزایی به شناخت ملاک

ص: 30

1- سید قطب نیز بر این اصل ملزم است (بهنساوی، نقد و بررسی تکفیر، ص 126؛ ابن تیمیه، مجموع فتاوی، ج 35، ص 165 و ج 12، ص 525، ابن تیمیه، منهاج السنه، ج 5، ص 92).

2- فی ظلال القرآن، ج 2، ص 828.

3- فی ظلال القرآن، ج 2، ص 828.

4- فی ظلال القرآن، ج 3، ص 1649.

اسلام و کفر می کند، همان طوری که ابوالاعلی مودودی گفته است که اگر کسی این اصطلاحات و مفاهیم را به خوبی نشناسد، نمی تواند عقیده و اعمالی کامل داشته باشد(1).

این مفاهیم باعث شده است که پس از دوران صدر اسلام، معانی اصلی و صحیح این کلمات که در میان اعراب عصر نزول قرآن رایج بوده است، کم کم تغییر کند. به گونه ای که دایره معانی هریک از این اصطلاحات، برخلاف معنای وسیع سابقش، بسیار کوچک تر و با یک سری معانی و مفاهیم محدودتر و پیچیده خلاصه شده است(2).

و مردم را از درک حقیقی معارف قرآن و اسلام بازداشته است، معارفی که نتیجه آن، پرستش حقیقی پروردگار عالمیان می باشد(3).

مبانی و تعاریف سید قطب، همچون ابوالاعلی مودودی درباره معنای «اله» و «رب» و «عبادت» در یک سوست. وی اله را به معنای معبود گرفته است و در تفسیر «لا اله الا الله» می نویسد: «مسلمانان معتقدند که لا اله الا الله یعنی لا معبود الا الله و لا خالق الا الله و لا رب الا الله و لا رازق الا الله... و هم چنین معتقدند که لا اله الا الله، یعنی لا حاکم الا الله و لا مشرع الا الله...»(4). رب را نیز چنین تعریف کرده است: «رب به معنای مالکی است که در همه امور مملوک خود تصرف می کند تا آن ها را اصلاح و تربیت نماید(5)». و عبادت به نص قرآن و تفسیر پیامبر اکرم، عبارت است از پیروی کردن از شرایع و قوانین اسلام(6).

وی ایمان را نیز بنا بر نص قرآن که می فرماید: «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ(7)»، به همین معنا گرفته است(8) به عبارتی، نکته محوری در سخنان سید قطب، همان نکته محوری کلمات

ص: 31

1- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه قرآن، ص 54.

2- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه قرآن، ص 56.

3- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه قرآن، ص 58.

4- خصائص التصور الاسلامی، ص 205؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 1006 و معالم فی الطریق، ص 19.

5- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 1157 و ج 6، ص 3883.

6- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 3، ص 1642.

7- نساء، آیه 59.

8- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 690.

ابوالاعلی مودودی است که براساس این تعاریف، اصل و جوهره الوهیت را حاکمیت و سلطه قرار داده اند(1).

و الوهیت و سلطه را نیز لازمه یکدیگر پنداشته اند، به گونه ای که هیچ تفاوتی بین آن ها نیست، زیرا کسی که سلطه و نفوذ ندارد، سزاوار و ممکن نیست اله و معبود باشد و کسی که قدرت و سلطه دارد، جایز است اله و معبود باشد(2).

بر این اساس، قانون گذاری و حکم کردن را از مظاهر سلطه و حاکمیت می دانند(3).

لذا پیروی کردن از قوانین و شرایع الهی را عبادت و یا ایمان خوانده اند.

تکفیر در اندیشه حاکمیت و سلطنت

بی شک اندیشه توحید، یکی از معانی و مفاهیم مهمی است که تأثیر بسزایی در فهم اندیشه تکفیر دارد. توحید از دیدگاه سید قطب عبارت است از: اطاعت و پرستش خدای یگانه بدون هیچ شریکی(4).

وی، چون شرک مشرکان به توحید عبادی و توحید ربوبی(5) بر می گردد، سلطه و قدرت و تشریح و حاکمیت را از شئون ربوبیت خداوند می پندارد. از این رو، بر صفات حاکمیت و سلطنت خداوند بر این عالم بسیار تأکید می کند(6).

وی توحید در حاکمیت را از مقتضیات رسیدن به توحید الوهی می داند و معتقد است که خداوند باید معبودی باشد که مالک جهان هستی است و آن را اداره کند و کسی یا چیزی که نمی تواند سراسر این جهان هستی را اداره کند، نباید پروردگار انسان ها باشد و برابر دستور و فرمان خود، بر آنان چیره شود و فرمانروایی کند(7).

ص: 32

1- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ص 74 و سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 890.

2- سید قطب، فی ظلال القرآن، ص 82.

3- سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ج 2، ص 828.

4- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 189.

5- وی ربوبیت خداوند را به معنای قیمومت و حاکمیت بر انسان ها می داند و آن ها را به طوری تفسیر می کند که اداره زندگی انسان ها با شریعت و فرمان خداوند نازل و صادر گردیده باشد (فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1960).

6- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 3، ص 204.

7- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1989.

هم چنین معتقد است که پیامبران برای دعوت مردم به توحید ربوبی (1)

و عبادی (2) مبعوث شده اند و از آن جا که بین توحید ربوبی و الوهی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، این دعوت به دعوت به سوی توحید الوهی منجر می شود. لذا وی حاکمان و فرمانروایان را به غصب کردن ربوبیت و سلطنت خداوند متهم می کند که به نظر وی، یکی از ویژگی های خاص الوهیت است (3).

از نظر سید قطب، ارجاع همه کارها به خدا، با اختصاص الوهیت به خدا میسر است و اختصاص الوهیت به خدا، مقتضی اختصاص حاکمیت به اوست، زیرا حاکمیت از ارکان مهم الوهیت است و داخل این چهارچوب، مسلمان، مسلمان است و مؤمن، مؤمن به شمار می آید و در این صورت است که امید می رود، گناهان، از جمله گناهان کبیره بخشیده شود و بیرون از این چهارچوب، مشرک است و هرگز خدا آن را نمی بخشد (4).

وی فلسفه تمام رسالت های آسمانی را بنده کردن همه انسان ها در برابر خداوند تعالی می داند و انسان ها باید فقط در برابر او بندگی کنند. از این رو باید طاغوت هایی را که ادعای سلطه و قدرت دارند از بین برد، زیرا پیامبران همیشه برای بیرون کشیدن این سلطه غصبی از دست طاغوت ها و برگرداندن حاکمیت به صاحب شرعی و قانونی خود، یعنی خداوند سبحان، جهاد کرده اند (5).

بنابراین، اصل توحید در حاکمیت، مظهر قدرت و توحید ربوبی خداوند می باشد و توحید ربوبی از حقیقت الوهیت سرچشمه گرفته که باعث ارسال پیامبران و انبیاء شده است. این مبنای اعتقادی سید قطب در باب توحید در حاکمیت می باشد.

ص: 33

1- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1845.

2- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1841.

3- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1852.

4- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 3، ص 204.

5- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 4، ص 1852.

یکی از مبانی مهمی که خاستگاه سید قطب را در باب تکفیر روشن می کند، دیدگاه وی در مورد توحید عملی است. از نظر وی، توحید نظری را بدون توحید عملی، اصلاً نمی توان توحید نامید، زیرا وی نخستین چیزی را که لازمه حقیقت توحید می داند، توحید ربوبی است که لازمه آن توحید عبودی می باشد و مستلزم آن است که هیچ نوع بندگی جز برای خدا نباشد و هیچ نوع فرمان برداری و یا پذیرش قوانینی جز از خدا نباشد. بنابراین، پذیرش در قانون گذاری، معیارها، ارزش ها، آداب، اخلاق و در هر چیزی که به نظام زندگی بشر مربوط می شود، نباید جز برای خداوند باشد و الاً جز این هرچه باشد، شرک یا کفر است(1).

سید قطب بارها در کتاب های خود به این مطلب اذعان کرده است که دین اسلام تنها تصویری در عقل نیست و تنها در تصدیق قلبی خلاصه نمی شود، بلکه اسلام عبارت است از: عمل به حق این تصدیق و آن تصور و حاکم کردن قانون خدا در همه کارها و پیروی از پیغمبر خدا در اجرای قوانین او(2).

وی برای مبارزه با جاهلیت، بارها به نفی تئوری بودن اسلام تأکید می کند و مخاطب خود را بیشتر به سمت عمل گرایی سوق می دهد(3) و در مقام استدلال برای عمل گرایی بودن اسلام به چند نکته اشاره می کند: 1. طبیعت جهان بینی اسلام بر عمل گرایی است، نه تئوری، زیرا اسلام آمده است تا زندگی ها و امت ها را بسازد و وقتی این امر محقق می شود که به اسلام عمل شود، نه این که در غالب تئوری بماند؛ 2. این که خداوند می فرماید: (وقراناً فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث ونزلناه تنزیلاً(4))، قطعاً جدا جدا کردن قرآن و با تائی خواندن آن، برای انجام دادن قوانین قرآن و عمل کردن به آن هاست(5) از این رو،

ص: 34

1- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 1، ص 406.

2- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 1، ص 380.

3- معالم فی الطریق، ص 47.

4- اسراء، آیه 106 (قرآنی است که آن را جدا جدا نموده و به تدریج نازل کردیم تا تو آن را آهسته و با تائی بخوانی).

5- معالم فی الطریق، ص 48.

وی با خطرناک خواندن این فکرکه عقاید اسلام در حد تئوری باشد، بارها این مسئله را تأکید کرده است که اسلام دینی عملی می باشد و بارها به دعوت گران هشدار می دهد که تحت فشار این افکار قرار نگیرند. وی این نوع فکرهای بازدارنده اسلام انسان از عمل را افکار جاهلی می خواند(1)

و به همین دلیل به کسانی که عقیده را در حالت کلاسیک و تئوری علمی تعریف می کنند، می تازد و می نویسد:

باید هم زمان مراقب اشتباه بودن و خطرناک بودن آن گونه تلاش ها باشیم که درصدد این هستند که عقیده اسلام را از طبیعت خود منحرف کنند و به جای عینیت پیدا کردن در واقعیتی زنده و متحرک و بالنده، آن را به تئوری علمی و کلاسیک تبدیل کنند.(2)

بنابراین، مبنای سید قطب برای رسیدن به جامعه اسلامی چون زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، بر دو محور اساسی استوار می باشد: 1. اصل حاکمیت که فقط مخصوص خداوند است، زیرا یکی از صفات خاص ربوبی و یکی از ارکان رسیدن به توحید الوهی می باشد و هدف رسالت انبیا بوده است. لذا در تفسیر «اله» در «لا اله الا الله»، توحید در حاکمیت را همان توحید الوهی می داند.(3) 2. اصل عمل گرایی به قوانین و فرامان های خداوند تعالی یا همان توحید عملی است که در غیر این صورت، منشأ رهیافت جاهلیت به اسلام می باشد.

اندیشه تکفیر در سایه طاغوت و جاهلیت

«طاغوت» و «جاهلیت» دو واژه ای هستند که در برابر دو اصل مهم، یعنی اصل حاکمیت و عمل گرایی به قوانین خداوند به وجود آمدند. از این رو، سید قطب این دو واژه را از واژگان کفر می داند که باعث کج فهمی مسلمان ها از واژگان اساسی اسلام،

ص: 35

1- معالم فی الطریق، ص 52.

2- معالم فی الطریق، ص 47.

3- معالم فی الطریق، ص 38.

یعنی «لاله الاله» و «ربوبیت» و «عبادت» شده است و این امر موجب ضعف و سستی در عقاید و اعمال انسان ها گردیده (1) و در نهایت، باعث عقب ماندگی و انحطاط زندگی مسلمانان شده است (2).

سید قطب یکی از روشن گرانی است که توانست با تمسک به آیات قرآن، جاهلیت جدید امروز بشری را آشکار کند. جاهلیت برای وی مفهومی نیست که در مقابل علم و حلم و نجیب زادگی و آرامش قرار گیرد و یا بر دوره مخصوصی از زمان قبل یا بعد از اسلام و یا بر مکان ویژه یا دولت یا جامعه بخصوصی دلالت کند، بلکه در طول زمان، ساری و جاری است و بسته به شرایط و زمان و مکان مختلف، صور و اشکال متفاوت را تجربه می کند، ولی در عین حال، یک حقیقت بیش نیست و آن شرایطی است که در آن، اقتدار، سلطه، قانون و یا حکومت خداوند وجود نداشته باشد (3).

جاهلیت نزد وی شامل تمام حرکات و خواسته هایی است که انسان را از خدا غافل و از او دور می کند.

وی در تعریف جاهلیت می نویسد: «جاهلیت تمام خواسته هایی هستند که در نهایت، نتیجه و فرجامی شبیه هم دارند و به عبارتی، جاهلیت، تمام حرکات و خواسته هایی است که انسان را از پروردگارش جدا و تسلیم افراد، اشیا، خواسته های اغراض فردی و جمعی و ... کند. نباید پنداشت که جاهلیت، یعنی مجرد بتی را پرستیدن و در برابر بت یا بتکده ای تعظیم کردن، بلکه مسلمان امروز باید بداند که بازگشت به جاهلیت در اعمال و رفتار است که نتایج همان اعمال و رفتار بت پرستان را می توان در آن ها دید. در جامعه امروز، بت عزیزی و هبل دیگر به گونه ای تبلور عینی و مجرد ندارد، بلکه در عمل افراد، عینیت دوباره پیدا کرده است». وی این نوع جاهلیت را «جاهلیت مدرن» تلقی می کند و می نویسد:

ص: 36

1- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ص 58 و 59.

2- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 3، ص 1257.

3- گل سخن شهری، جاهلیت نوین از دیدگاه سید قطب، ص 59، و سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 435.

این نوع از بت پرستی، بت پرستی مدرن است که سخت بدتر و زشت تر و خطرناک تر از جاهلیت ایام پیشین است، چون در شکلی روشن فکرانه و در پوشیده و در لفافه های سیاسی و مذهبی و... درآمده است که مطلوب خود بت پرستان می باشد که اتهام بت پرستی را در ظاهر محو و حقیقت را در زیر قشری از رنگ و جلا پنهان می کند. (1)

بر این اساس، وی تمام جوامع موجود را جاهلی می داند و جوامع اروپایی را در اوج جاهلیت مدرن تلقی می کند که این موضوع، تفاوت اساسی و تعیین کننده اندیشه وی را با پیشگامان اسلام گرایی که برتری و پیشرفت تمدن اروپایی را پذیرفته بودند، به خوبی مشخص می کند. (2) باید توجه داشت که جاهلیت مورد نظر سید قطب، مقابل علم و تمدن پیشرفته قرار نمی گیرد، بلکه نوعی کیفیت روحی است که سنن هدایت الهی و حاکمیت خداوند را نمی پذیرد و در مقابل آن طغیان می کند و حکومت هوا و هوس را در مقابل حکومت خداوند می نشاند. (3) وی مهم ترین مشخصه جاهلیت را صفت بندگی بشر برای بشر می داند (4) و معتقد است که جاهلیت امروز، حاکمیت را به بشر واگذار و عده ای از انسان ها را معبود عده ای دیگر کرده است، آن هم نه به شکل ابتدایی و ساده جاهلیت در زمان پیامبر، بلکه به شکل ادعای حق و وضع کردن بینش ها و قوانین و نظام ها و با به کار بردن برنامه ای مقرر که هرگز خداوند آن را تجویز نکرده است. (5)

بنابراین، معیار جاهلیت نزد سید قطب، به اصل حاکمیت باز می گردد که باعث انحراف انسان از خط سیر جهان هستی می شود. (6) از این روی هدف جاهلیت را از

ص: 37

-
- 1- سید قطب، معالم فی الطریق، ص 83.
 - 2- علی اکبر، ولایتی، پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی، ص 76.
 - 3- ابوالحسن ندوی، حدود خسارت جهان و انحاط مسلمین، ص 30.
 - 4- سید قطب، مبانی تفکر اسلامی، ص 31.
 - 5- سید قطب، معالم فی الطریق، ص 7.
 - 6- سید قطب، معالم فی الطریق، ص 58.

اعمال فشار و مبارزه با شریعت و عقیده خداوند، منحرف کردن مسلمانان از این برنامه ی الهی و جلوگیری از عمل کردن بدان ذکر می کند. (1)

ابوالاعلی مودودی نیز معتقد است که: طاغوت، هر فرد یا گروهی است که در برابر دستوره‌های خداوند سرپیچی و عصیان کند و از حدود عبودیت پافراتر نهد و مدعی الوهیت و ربوبیت باشد. (2)

وی اصطلاح عصر جاهلیت را بر دو گروه از مردم اطلاق می کند: 1. انسان هایی که کسی را شفیع خود نزد خداوند بدانند، برای او قدرتی مستقل قائل باشند، او را دعا کنند، از وی کمک بخواهند و برای او تعظیم و احترام کنند، آن را معبود و اله خود قرار داده اند؛ (3) 2. انسان هایی که کسی را اله و معبود خود قرار داده اند. از این جهت که امرش را به عنوان قانون و شریعت خویش پذیرفته اند و از دستوره‌های اطاعت محض می کنند. (4) از این رو، گفتمان تفسیری سید قطب درباره ترجمان «دار الاسلام» و «دارالکفر» روشن می شود، زیرا از نظر وی، جاهلیت به تئوری محض محدود نمی شود، بلکه در یک تجمع دینامیک تجسم می یابد. (5)

از نظر وی، دار الاسلام جایگاهی است که تنها قانون و شریعت خداوند میان مردم داوری و حکومت می کند؛ (6) جامعه ای که قانون و شریعتش، ترتیب و نظامش، اخلاق

و رفتارش و کردار و مناسباتش و... درست و همراه و موافق با رهنمودهای اسلام باشد نه بندگی بندگان. (7)

جوامع جاهلی از نظر وی عبارت است از تمام جوامع بشری به جز جامعه اسلامی و به عبارتی، جوامعی هستند که بندگی آن ها تنها ویژه پروردگار

ص: 38

1- سید قطب، معالم فی الطریق، ص 52.

2- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ص 143.

3- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ص 69.

4- ابوالاعلی مودودی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ص 171.

5- معالم فی الطریق، ص 58.

6- معالم فی الطریق، ص 181.

7- معالم فی الطریق، ص 194 و تفسیر فی ظلال القرآن، ج 1، ص 407.

لذا از نظر وی، همه جوامعی که امروز خود را مسلمان می پندارند، در دایره جوامع جاهلی قرار می گیرند و جزء گروه جدانشدنی جوامع جاهلیت اند، زیرا که این جوامع نیز به حاکمیت غیر خدا معتقدند. گرچه ایشان شعائر و عباداتشان را برای ذاتی غیر از خدا به جا نمی آورند، اما به هر حال در دایره جوامع جاهلی قرار می گیرند، زیرا آنان در نظام زندگی شان به بندگی پروردگار یگانه متدین نیستند و این بدان معناست که به اصل «لا اله الا الله» معتقد نمی باشند و به حاکمیت ذاتی غیر خدا معتقدند و به قوانین آن گردن می نهند. خداوند تعالی، در مورد آن فرمانروایان می فرماید: <وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِاللَّهِ فَاُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ> (2) و از زبان محکومان می فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (3)؛ آیا ندیدی کسانی را که گمان می کنند به آنچه [از کتاب های آسمانی که] بر تو و بر پیشینیان نازل شده، ایمان آورده اند، ولی می خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! با اینکه به آن ها دستور داده شده است که به طاغوت کافر شوند، اما شیطان می خواهد آنان را گمراه کند و به بیراهه های دوردستی بيفکند. (4)

محمود امین العالم در نقد این نگرش می گوید: «این تصویر دوقطبی و دوگانه که شما (سید قطب) عرضه می کنید، تنها طرف الهی را لحاظ می کند. به ویژه زمانی که با گسترش افراطی به «برپایی ملک و مملکت خدا» فرا می خواند که این به معنای حذف ارزش فکری انسان و نشان دادن خدا به جای انسان است. این نگرش، خدا و انسان و لاهوت و ناسوت را دو طرف نزاعی تاریخی قرارداده است و این با آیین تعارض دارد

ص: 39

1- سید قطب، معالم فی الطريق، ص 116.

2- مائده، آیه 44.

3- نساء، آیه 60.

4- سید قطب، معالم فی الطريق، ص 193.

و گذشته از آن، این حقیقت بدیهی را فراموش کرده که «حکومت خدا» بدون وجود بشر امکان تحقق ندارد و آیا این انسان ها در حقیقت حاکمیت الهی و به تعبیر دیگر، در تفسیر آیات و احادیث و نیز روش اجرا و عملی کردن آن اختلاف نظر ندارند؟ آیا چنین اختلاف نظری در طول تاریخ اسلام و حتی امروزه پدید نیامده و نمی آید؟ آیا نوع و روش حکومت از یک حاکم اسلامی تا حاکم اسلامی دیگر متفاوت نیست؟ آیا جز این است که هر کدام از آن دو، به رغم تفاوت روش و منششان، به نام اراده و شریعت خدا حکومت می کنند؟» (1)

اسباب تکفیر نزد سید قطب

اشاره

جماعت «تکفیر و هجرت»، یکی از گروه های سرّی است که به کفر انسان های عصر حاضر عقیده داشتند، به دلیل این که اطاعت و فرمان برداری مسلمانان از حاکمانی که قانون غیر الهی را اجرا می کنند و قانون خداوند را رها کرده اند. مبانی اعتقادی این گروه بر دو اصل استوار بود:

1. حاکمیت

که این اصل در حقیقت، ترجمه عملی نطق به شهادتین است و از نظر آنان بدین معناست که فرد باید جامعه را به کلی رها کند و فقط در برابر حاکمیت خداوند فرمان بردار باشد و مسلمانان حاضر کافرند، چون معنا و مفهوم توحید (لا اله الا الله) را درست درک نکرده اند و از حاکمانی اطاعت می کنند که قوانین خداوند را اجرا نمی کنند.

2. جماعت

از نظر آن ها فقط همین جماعت مسلمان است و همراه این جماعت بودن، شرط ایمان وجود دارد. پس هر کس با امامش بیعت نکند و عضو این جماعت نشود، کافر است، حتی اگر نماز بخواند و یا روزه بگیرد (2).

ص: 40

1- محمود امین العالم، الوعی و الوعی الزائف فی الفكر العربی المعاصر، ص 262.

2- سالم بهنساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ص 40.

عبدالسلام فرج، رهبر گروه «الجهاد» نیز در کتاب فریضه الغائبه، تحت فصلی به نام «الحاکم بغير ما انزل الله»، احکام و قوانین جوامع مسلمانان را به استناد آیه <و من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون>، احکام و قوانین کفر می داند و حاکمان اسلامی را مرتد اعلام می کند و آن ها را در رده استعمارگران قرار می دهد و معتقد است که آن ها فقط اسم اسلام را با خود حمل می کنند، گرچه نماز می خوانند و روزه را می گیرند و خود را مسلمان می دانند(1).

این ها نمونه ای از برخی عقاید گروه های تکفیری است که متأثر از افکار سید قطب بوده اند.(2)

بر این اساس، بسیاری از متفکران معتقدند که حرکات گروه های تکفیری و جهادی از افکار سید قطب نشأت گرفته است.(3)

از بررسی کلمات سید قطب همان طور که گذشت، برخی از اسباب و عوامل تکفیری خوانده شدن سید قطب روشن می شود که عبارت اند از:

الف. دیدگاه های تفسیری وی از ایمان و کفر که بر محور اصل توحید در حاکمیت قرار گرفته است؛

ب. قرار گرفتن طاغوت به عنوان یکی از بارزترین مصادیق کفر و شرک در جهان اسلام؛

ج. تسری مبانی اعتقادی به مسائل اجتماعی و سیاسی با دو اصل عمل گرایی و جاهلیت عصر حاضر؛

د. مطرح کردن جهاد به عنوان بهترین و تنهاترین راه برای از بین بردن حاکمان ظالم.

بسیاری از علمای وهابی از مواضع سید قطب انتقاد کرده اند. ربیع المدخلی، یکی از علمای وهابی است که علیه افکار قطبی ها، کتاب ها و مقاله های بسیاری نگاشته و در

ص: 41

1- سید احمد رفعت، النبی المسلح (الرافضون)، ج 1، ص 129 و 130.

2- برای آگاهی بیشتر می توان به: پیامبر و فرعون اثر ژیل کیپل رجوع کرد.

3- بسام صباغ، فتن التکفیریین، ص 26.

این راستا سعی کرده است که دیگر علمای بزرگ وهابی را با خود همسو کند. (1)

مهم ترین طعنه هایی که علیه سید قطب وارد شده است عبارت اند از: 1. طعن های سید بر برخی از صحابه؛ 2. قائل شدن وی به وحدت وجود؛ 3. تأویل کردن برخی از آیات، همچون آیه «استواء»؛ 4. تکفیر تمام مجتمعات اسلامی. ما وقتی به کلمات علمای بزرگ آن ها چون «ابن عثیمین» و یا «آلبانی» و «بن باز» رجوع می کنیم، ردیه های آن ها بیشتر متوجه سه قسم نخست است و سید قطب را فردی تکفیری معرفی نمی کنند. (2) حتی آلبانی وی را «استاد الکبیر» خوانده و از وی تمجید می کند، (3)

با این که در مجله «المجتمع»، وی را وحدت وجودی دانسته است. (4)

از طرفی نیز خود سید قطب و طرف داران وی مدعی اند که قائل به تکفیر مسلمان ها نیستند. محمد قطب در مجله «المجتمع» می نویسد: «هدف برادر من صادر کردن احکام بر مردم نیست، بلکه تنها هدف وی این بود که آن حقیقت فراموش شده را یک بار دیگر به مردم بشناساند و سرانجام راه آنان را مشخص کند که آیا در راه مستقیم خداوند گام برمی دارند یا از این راه منحرف شده اند. پس زبیده است که به سوی آن بازگردند. خودم چندین بار از وی شنیدم که می گفت: «ما دعوت گریم نه قاضی. بی گمان وظیفه ما صدور حکم بر مردم نیست، بلکه تنها وظیفه ما این است که مردم را با مفهوم لا اله الا الله آشنا کنیم، زیرا مردم از مفهوم حقیقی آن که همان برگشتن به شریعت خداوند است، ناآگاهند.» (5)

ص: 42

1- وی کتاب های نظره سید قطب إلى أصحاب رسول الله، نظرات فی کتاب التصویر الفنی فی القرآن الکریم لسید قطب، مطاعن سید قطب فی أصحاب رسول الله، العواصم مما فی کتب سید قطب من القواصم، الحد الفاصل بین الحق والباطل، أضواء إسلامیه علی عقیده سید قطب و نیز مقالاتی را در همین راستا نگاشته است. برای اطلاع رجوع شود به www.rabee.net.

2- رجوع شود به کلمات بزرگان وهابی درباره سید قطب به سایت های www.alrbanyon.com/vb/showthread.php?t=5262 و www.4salaf.com/vb/showthread.php?t=10043.

3- ذهبی، تحقیق و تعلیق البانی و مختصر العلو، ص 59.

4- مجله «المجتمع العدد» (520) المورخ فی 11 جمادی الأولى سنه 1401 هـ.

5- مجله «المجتمع عدد»، 565، جمادی الاخر سال 1402، ص 21.

زینب غزالی که یکی از محققان مصری است، تصریح می کند که در «یولیو» سال 1965م، اندکی قبل از بازداشت سید قطب با وی ملاقات داشته است و درباره برخی عبارات های موجود در فی ظلال القرآن و معالم فی الطریق که جوانان برای تکفیر پدران و مادران خود به آن ها استدلال می کردند از او پرسیده است. سید قطب نیز در پاسخ این پرسش به صراحت اعلام کرده که متعرض احکام شرعی نشده است و احکام شرعی در حوزه اختصاصی فقها می باشد که در کتاب های فقهی به تفصیل بیان شده و او هرگز به اندیشه تکفیر اعتقاد نداشته است (1).

انواع تکفیر

علمای اهل سنت، تکفیر را به اقسام مختلفی تقسیم کرده اند که مشهورترین آن تقسیم تکفیر به مطلق و معین (2)

است. مقصود از تکفیر مطلق، تفسیر کفر بر وصف عامی است که اختصاص به فردی ندارد و دارای دمرتبه است: گاهی معلق بر وصف عامی، همچون قول یا فعل و یا اعتقاد است؛ مثل این که حکم می شود که اگر کسی چنین بگوید یا چنین فعلی را انجام دهد و یا چنین اعتقادی داشته باشد، کافر است. برخلاف آن، تکفیر معین است که حکم کفر را برای شخص معینی صادر می کند (3)

برخی با فرق نگذاشتن بین این دو قسم، باعث افراط گرایی و یا تقریط در مسئله ی تکفیر شده اند، (4)

چراکه آثار و احکام هر یک متفاوت است. ابن تیمیه، تکفیر عام و مطلق را مثل وعید عام و مطلق می داند و تکفیر مطلق را مستلزم تکفیر معین نمی داند، مگر این که شروط

ص: 43

1- سالم، بهنساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ص 126.

2- ابراهیم بن عامر الرحیلی، التکفیر و ضوابطه، ص 117 و علی محمد زمل العطیف، کتاب التکفیر، مفهومه و اسبابه اثر، ج 3، ص 967.

3- ابراهیم بن عامر الرحیلی، التکفیر و ضوابطه، ص 117 و 118. این تقسیم در کلمات ابن تیم و حتی محمد بن عبدالوهاب مشهود است (العثیمین، مجموع فتاوی و رسائل، ج 12، ص 487 و 487 و علماء نجد الاعلام، الدرر السنیة فی الاجوبه النجدیه، ج 10، ص 433).

4- علی محمد زمل العطیف، التکفیر، مفهومه و اسبابه، ج 3، ص 972.

معین را داشته باشد و مانعی هم در آن نباشد (2)؛ بدین معنا که اطلاق حکم تکفیر بر فعلی و یا قولی و اعتقادی، دلیل بر کفر شخصی و یا فرد معینی نیست، بلکه برای تکفیر معین، باید شروط آن و موانع آن، چون جهل و اکراه و تأویل بررسی شود و الا نمی توان به آسانی حکم تکفیر داد. (3) تکفیر معین از مسائل فقهی است که مجتهد در مورد آن بر اساس ادله فقهی از قرآن و سنت اجتهاد می کند و خارج از حیطه مسائل و دلایل عقلی است که هرکسی بتواند در آن نفوذ پیدا کند (4).

بی شک سید قطب حکم به تکفیر جوامع جاهلی داده است و از طرفی روشن است که تکفیر وی از قسم حکم به تکفیر معین نیست، زیرا همان طور که خودش هم به صراحت اعلام کرده است، وی در کتاب هایش متعرض احکام شرعی نشده است و احکام شرعی در حوزه اختصاصی فقها می باشد که در کتاب های فقهی به تفصیل بیان شده و او هرگز به اندیشه تکفیر اعتقاد نداشته است (5).

و از طرفی، این گونه عبارت ها و غیر این ها در شرع، بسیار است که ظاهرش کفر را می رساند، لکن این گونه کلمات به کفری به غیر از کفر معین انصراف دارد، زیرا هر یک از علما و فقها، شرایط مخصوصی را برای تکفیر معین وضع کرده اند که هیچ کدام شامل تکفیرهای سید قطب نمی شود. (6)

وی با صراحت بیان می کند که برای دوری از وقوع قتل، هر چند هم قتلِ خطا و برای

ص: 44

-
- 1- این شروط عبارتند از: 1. معین بالغ و عاقل باشد؛ 2. از روی اختیار کفر را اختیار کرده باشد؛ 3. حجه بر او تمام شده باشد؛ 4. اهل تأویل نباشد (ابراهیم بن عامر الرحیلی، التکفیر و الضوابطه، ص 259).
 - 2- ابن تیمیه، مجموع فتاوی، ج 10، ص 372 و ج 35، ص 165.
 - 3- سایت مرکز الفتوی، به شماره 106483.
 - 4- محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 133.
 - 5- سالم بهنساوی، نقد و بررسی تکفیر، ص 126.
 - 6- همان طور که علمای وهابی در پی تبرئه کردن ابن تیمیه و یا محمد بن عبدالوهاب برآمده اند و به گونه ای عبارات آن ها را تأویل و حمل بر تکفیر مطلق می کنند، آن ها در تکفیر معین، شروطی چون عالم بودن و قادر بودن و قائل به تأویل نبودن را ذکر کرده اند. ر.ک. ابوالعلا راشد، ظوابط تکفیر المعین عند ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب.

پاک کردن دل های مجاهدان، به گونه ای که در قلب ها چیزی جز برای خدا و در راه خدا نباشد، خداوند به مسلمانان دستور می فرماید: «هنگامی که به عنوان جنگجویان بیرون می روند، به جنگ کسی نپردازند یا او را نکشند تا وضعیت کاملاً برایشان روشن شود و تحقیق لازم صورت می پذیرد. این که به ظاهر حال، یعنی مسلمان بودن شخص اکتفا کنند، مسلمان بودن که با واژه هایی که از دهان بیرون می آید، ثابت می شود، زیرا دلیلی وجود ندارد که خلاف واژه ها را برساند و عکس ظاهر را ثابت کند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعندَ اللَّهِ مَغْنَمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»؛⁽¹⁾ ای کسانی که ایمان آورده اید، هنگامی که [برای جهاد] در راه خدا به بیرون رفتید، تحقیق کنید [که با چه کسانی می جنگید، آیا مسلمان اند یا کافر] و به کسی که اظهار سلام کرد نسبت کفر می دهد [تا مال و جانش را بر خود جلال کنید و] از متاع ناچیز دنیا چیزی غنیمت برید که در پیش خدا غنائم فراوانی است. اسلام شما هم اول امر اظهار تسلیمی بیش نبود تا وقتی که خدا بر شما منت گذاشت، پس اکنون باید تحقیق کنید که خدا به هر چه کنید، آگاه است.

وی روایاتی را در باب نزول این آیه بیان می کند و چنین نتیجه می گیرد که خداوند به مجاهدان نشان داد که اسلام، حرص و آز در غنیمت، و عجله و شتاب در قضاوت را دوست نمی دارد و کالا و متاع جهان نباید در حساب مؤمنان جایی داشته باشد و چیزی به شمار آید، زیرا کالا و متاع جهان، انگیزه و هدف جهاد نیست. هم چنین شتاب ورزیدن برای ریختن خون کسی، پیش از تحقیق کامل و روشن شدن همه جوانب، مردود و نامقبول است، زیرا چه بسا خونی که ریخته شود، خون فرد مسلمانی باشد که در پیشگاه یزدان بس عزیز و بزرگوار است و ریختن آن جایز نباشد.⁽²⁾

ص: 45

1- نساء، آیه 94.

2- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 737.

از این رو ما باید عبارت ها و اصطلاحات سید قطب را که به نوعی بر تکفیر دلالت می کند، تأویل کنیم. همان طور که گذشت، مهم ترین آن ها، اصطلاح «حاکمیت» است که بدون شک از نظر سید، آیه (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) بر هرکسی منطبق می گردد که برابر چیزی حکم کند که خدا نازل فرموده است (1).

و اگر این آیه قابل اشتغال بر مسلمانان هم باشد، حکم به تکفیر افرادی نمی دهد که احکام الهی را در دستگاه حکومتی اجرا نمی کنند، بلکه نشان دهنده این است که چنین افرادی با عدم اجرای احکام خداوند، مرتکب گناه می شوند، ولی اگر عدم اجرای احکام دینی توسط دولت به عنوان امری دال بر ردّ هدایت الهی و نقیضه ای بر شیوه زندگی اسلامی در نظر گرفته شود، شکی برجا نمی ماند که قابل تکفیر است و این احکام، اکثراً به اجتهاد علما وابسته اند. (2)

ابن تیمیه نیز چون سید قطب حکم به تکفیر کسانی می دهد که به حکم «غیر ما انزل الله» عمل می کنند، هرچند در ظاهر مسلمان باشند. (3) ابن قیم جوزی با اشاره به آیه مذکور می گوید: «مقصود این است که اگر کسی از روی جحد و عدوات حکم خداوند را انکار کند، بدون شک کافر می باشد، ولی اگر از روی هوی و هوس بوده، مرتکب فسق و ظلم شده است». (4) هم چنین بن باز با استفاده از آیات مذکور، کفر را به دو قسم اکبر و اصغر تقسیم می کند و با استفاده از آیه ذکر شده می گوید: «اگر کسی حلال خداوند را حرام و یا حرام خداوند را حکم به حلال بودن دهد، بی شک مرتکب کفر اکبر شده است». (5)

از طرفی نیز این کلام سید به معنای کفر فقهی نیست، همان طور که وی تصریح

ص: 46

1- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج 2، ص 898.

2- یونس شوقی یاووز، دائره المعارف اسلام، برگرفته از آدرس: <http://alwahabiyah.com/main.aspx?typeinfo=1lid=0mid=3668>

3- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج 5، ص 130.

4- ابن قیم جوزی، زاد المسیر، ج 1، ص 553.

5- مجموع فتاوی بن باز، ج 9، ص 124 و 125.

می کند که کفر دون کفر، به معنای این است که کافر اعتقادی اند، نه کافر فقهی که خون و مالشان مباح باشد. (1)

یکی دیگر از اصطلاحاتی که باید تأویل شود «جاهلیت» است که به عنوان «جاهلیت قرن بیستم» مطرح شده است. صالح آل الشیخ، جاهلیت را به جاهلیت زمانی، مکانی و اشخاص و هریک از آن ها را به مطلق و مقید تقسیم کرده است و جاهلیت مطلق را از تمام جهات، فقط مخصوص زمان پیامبر می داند که تمام شده است. از این رو، جاهلیت قرن بیستم را با جاهلیت زمان پیامبر مطابق نمی داند، اگرچه بعضی از صفات جاهلیت در برخی از زمان ها و یا مکان ها و یا در بعضی از افراد آشکار شود. (2)

بی تردید نظر سید قطب، جاهلیت مطلق از تمام جهات نبوده است. «سالم بهنساوی» با تقسیم جاهلیت به جاهلیت اعتقادی (اموری که به کفر تعلق دارند) و عملی (اموری که به عمل و رفتار تعلق دارند) و بیان معانی جاهلیت که در قرآن ذکر شده می نویسد:

مقصود و مراد از جاهلیت در کتاب های مودودی و سید قطب بر این ضابطه است که مقصود آن ها از لفظ کفر، گرچه در ظاهر شامل خروج فرد از دایره ی دین است، اما این به معنای کفر فقهی نیست. همان طور که در بسیاری از اعمال با این که لفظ کفر به کاررفته است، ولی بر این معنای کفر فقهی دلالت نمی کند؛ مثل جنگ مسلمانان با یکدیگر، تهمت زدن در نسب افراد و آزار و اذیت همسایه و... بنابراین مقصود از کفر، کفر عملی یا مجازی و یا نعمت است و حمل لفظ جاهلیت بر معانی مذکور، از باب اولی است و اگر لفظ جاهلیت به معنای جاهلیت کفر اعتقادی به کار رود، ممکن است که مقصود جاهلیت در معصیت باشد؛ مثل تبرّج و خودنمایی زن که چیزی به جز جاهلیت در معصیت نیست و باعث کفر دینی نمی شود، هرچند که این معصیت را تکرار کند. (3)

ص: 47

1- ابن تیمیه، مجموع فتاوی، ج 7، ص 522 و ج 3، ص 268 و محمد ناصر الدین البانی، فتنه التکفیر، ص 6 و 7.

2- شیخ صالح آل الشیخ، شرح مسائل الجاهلیه، ص 13، بر گرفته از سایت <http://saaid.net>.

3- سالم بهنساوی، الحکم والقضیه لتکفیر المسلم، ص 81 - 87.

اگر کسی مدعی شود که وجود گروه‌های تکفیری متأثر از افکار سید قطب بر تکفیری بودن وی دلالت می‌کند، این ادعا خطاست، زیرا بسیاری از گروه‌ها از افکار و عقاید ابن تیمیه متأثرند (1).

همان گونه که عبدالسلام فرج در کتاب الفریضه

الغائبه خود و یا در دادگاهی که برای وی تشکیل شد، تمام استدلال‌ها و استناداتش بر اساس کلمات و عقاید ابن تیمیه بوده است (2) و کسی ابن تیمیه را به تکفیری بودن محکوم نمی‌کند. از لحاظ وجدان نیز برداشت‌های یک گروه و یا افرادی از افکار و عقاید شخص دیگر، نمی‌تواند لزوماً بر عقاید آن فرد دلالت کند (3).

از این رو، ممکن است که گروه‌های تکفیری، فکر و روش خود و یا حتی برخی از اعتقادات خود را از سید قطب گرفته باشند، ولی این نمی‌تواند دلیلی بر تکفیری بودن آنان باشد. همان گونه که عبدالله عزام، استاد و رهبر فکری بن لادن و القاعده، می‌گوید: «من شاگرد چهار نفر بوده‌ام در فکر، شاگرد سید قطب و در فقه، شاگرد نووی و در اعتقادات، شاگرد ابن تیمیه و در مسائل روحی، شاگرد ابن قیم» (4).

گروه‌های تکفیری، به علت جهل به مسائل شرعی و اعتقادی و عدم تفکیک بین این مسائل و داشتن عقاید افراطی‌گری در باب تکفیر، مبنی بر این که چون هرکس حاکمان را تکفیر نکند، خود کافر است یا هرکس به جماعت ما ملحق نشود، کافر می‌باشد و... به تکفیر مسلمانان حکم کردند و به قاعده «نحن دعاه لا قضاة» (5) توجهی نداشتند، به طوری که حتی خود جماعت اخوان را تکفیر می‌کردند (6).

ص: 48

1- نویسنده در مقاله‌ای به نام «تأثیر افکار ابن تیمیه در گسترش جنایات گروه‌های تکفیری» این مطلب را به اثبات رسانده است.

2- ژیل کپل، پیامبر و فرعون، ص 239.

3- مقاله «برداشت‌های القاعده از افکار جهادی سید قطب»، سراج منیر، شماره 12، زمستان 92.

4- عبدالرحیم علی، حلف الارهاب، ج 1، ص 22.

5- در حالی که سید قطب بارها گفته بود که ما دعوت گریم نه قاضی (به نقل از برادرش محمد قطب در مجله «المجتمع عدد» 565، جمادی الاخر سال 1402، ص 21).

6- سالم بهنساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ص 141.

از آن جا که سید قطب به تکفیر فقهی مسلمانان قائل نبوده و خود را فقط یک داعی می پنداشته است، با بررسی کلمات وی به وضوح می توان دریافت که واژگان اساسی «حاکمیت» و «جاهلیت» که سید قطب را به تکفیر مسلمانان متهم کرده است، بیشتر رویکرد سیاسی و اجتماعی دارد که سید با آمیختن این مباحث به مسائل اعتقادی، درصدد رفع مشکلات جهان اسلام بوده است. بنابراین، گرچه وی به تکفیر بسیاری از مسلمانان و یا جوامع آنان حکم داده است، ولی طبق شواهد ارائه شده، این تکفیر مربوط به تکفیر مطلق می باشد، نه تکفیر معین که احکام فقهی تکفیر بر آن بار شود. بنابراین، تمام کلمات سید قطب در باب تکفیر قابل تأویل است.

1. مودودی، ابوالاعلی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، نشر احسان، تهران 1389.
2. الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، دار الکتب العلمیه، بیروت 1424 هـ - .
3. سبحانی، جعفر، الايمان و الکفر، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم 1427 هـ - .
4. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، به تحقیق محمد زهیر بن ناصر، چاپ اول: دار طوق النجاة، 1422 هـ - .
5. کپل، ژیل، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، کیهان، تهران 1382.
6. الرحیلی، ابراهیم بن عامر، التکفیر و ضوابطه، دارالامام احمد، کویت 2008 م.
7. زمیل العطیف، علی محمد، التکفیر، مفهومه و اسبابه، مکتبه الرشد، الرياض 1430 هـ - .
8. ندوی، ابوالحسن و زمانی، مصطفی، حدود خسارت جهان و انحطاط مسلمین، پیام اسلام، قم 1369.
9. یاوز، یونس شوقی، دائره المعارف اسلام، (وقف سازمان دیانت ترکیه، تکفیر، برگرفته از سایت: <http://alwahabiyah.com>).
10. علماء نجد الأعلام، الدرر السنیة فی الأجوبه النجدیه، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، چاپ ششم: بی تا، 1417 هـ - /1996 م.
11. حنفی، ابن ابی العز، شرح العقیده الطحاویه، چاپ چهارم: المکتب الاسلامی، بیروت 1391.
12. آل الشیخ، شیخ صالح، شرح مسائل الجاهلیه، برگرفته از سایت <http://saaid.net>.
13. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دار الافاق الجدیده - بی تا بیروت.
14. ابوالعلا راشد بن ابی العلاء، ضوابط تکفیر المعین عند ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، مکتبه الرشد، 2004 م.
15. علی، عبدالرحیم، حلف الارهاب تنظیم القاعده، نشر مرکز المحروسه، قاهره 2003 م.
16. صباغ، بسام، فتن التکفیریین، بی تا، 2010 م.
17. البانی، محمد ناصرالدین، فتنه التکفیر، دارالوطن، 2004 م.
18. فصل نامه علمی پژوهشی «کلام اسلامی»، شماره 87، سال 22، مؤسسه امام صادق علیه السلام، پاییز 1392.

19. أبي حنيفه النعمان، الفقه الاكبر، مكتبه الفرقان، الإمارات العربيّه 1419هـ - - 1999م.

20. سيدقطب، في ظلال القرآن، دارالشروق، بيروت 1412.

21. سيد قطب، معالم في الطريق، الاتحاد الاسلامي العالمى، قاهره، بي تا.

22. «مجله المجتمع»، الكويتيه، عدد565، جمادى الاخر سال 1402 هـ - .

ص: 50

23. ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، به تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملک فهد، مدینه النبویه 1416هـ-1995م.
24. العثیمین، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوی و رسائل، دار الوطن - دار الثریا، 1413 هـ-.
25. امین العالم، محمود، الوعی و الوعی الزائف فی الفکر العربی المعاصر، دارالثقافه، قاهره 1986م.
26. ذہبی، مختصر العلو للعلی العظیم، با تحقیق محمد ناصر الدین الألبانی، المكتب الاسلامی، 1412هـ/1991م.
27. ابن فارس و احمد بن زکریا، المعجم المقایس اللغه، دارالجیل، بیروت 1999م.
28. شهری، گل سخن، مفهوم جاهلیت و اصولگرایی مذهبی سیاسی در اندیشه سید قطب، احسان، تهران 1391.
29. ابن تیمیہ، منهاج السنه، به تحقیق: محمد رشاد سالم، دانشگاه محمد بن سعود، 1406 هـ - 1986 م.
30. سید احمد، رفعت، النبی المسلح (الرافضون)، کانون الثانی، الرياض 1991 م.
31. بهنساوی، سالم، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، احسان، تهران 1391.
32. المالکی، محمد بن علوی، هشدار در خصوص تکفیرهای بی رویه، ترجمه مرکز ترجمان دینی، نشر مشعر، تهران 1389.
33. سوزنگر، سیروس، اندیشه های سیاسی سیدقطب، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1383.
34. فائز ابراهیم محمد، سید قطب و بیداری اسلامی، برگرفته از سایت www.bidary.com.

سایت ها

www.4salaf.com .35

www.rabee.net .36

http://saaid.net .37

www.bidary.com .38

http://alwahabiyah.com .39

www.fatwa.islamweb.net .40

چکیده

جهان اسلام در چند دهه اخیر، شاهد شکل‌گیری جریان‌های بزرگ و کوچک اسلامی با رویکردهای گوناگون بوده است، تا جایی که برخی از آنان با رویکرد اعتدالی و روشن‌فکرانه، می‌کوشند حد اکثر هم‌سوئی را میان کشورهای اسلامی با سایر کشورهای جهان ایجاد کنند، اما در مقابل، جریان‌هایی نیز هستند که هیچ‌گونه انعطافی را در برابر جامعه جهانی نمی‌پذیرند و تنها بر ضرورت پیاده‌شدن برنامه‌ها و قوانین اسلامی، آن‌هم با تفسیر خاص خودشان، تأکید دارند. «سلفیه» به طور عام، و «القاعده» به طور خاص، نمایندگی اصلی طیف دوم را به عهده دارند. به خاطر اهمیت شناخت مبانی کلامی القاعده در پی بردن به ماهیت دینی خشونت‌های آن، نوشتار کنونی درصدد است این موضوع مهم را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: القاعده، بن لادن، عبدالله عزام، مبانی کلامی، تکفیر.

ص: 53

یکی از رویکردهای اصلی میان مسلمانان، به خصوص اهل سنت، تأکید بر ضرورت پیروی از سیره سلف است. سلفی‌گری به معنای عام آن، عبارت است از توجه داشتن به کتاب و سنت و سیره مسلمانان صدر اسلام، به خصوص صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم. (1)

هیچ‌یک از مسلمانان، اصل این نگرش را انکار نمی‌کنند؛ زیرا همگان حجیت قرآن و سنت، نقش هدایت‌گری آن دو و ضرورت پیروی از آنها را می‌پذیرند. همین‌طور حد اقل آن دسته از صحابه و بزرگان صدر اسلام که مقام علمی و معنوی و وثاقت بالاتری دارند، برای تمام مسلمانان قابل احترام اند و فهم و درک آنها از اسلام را تا اندازه زیادی می‌پذیرند.

در این میان، رویکردهای افراطی و تقریپی به سلف از همان آغاز تاکنون وجود داشته است که تقویت آنها در گذر زمان، طیف‌های فکری خاصی را میان مسلمانان به وجود آورده است. برخی افراد، تحت تأثیر تحولات لحظه‌ای جهان و احساس ناتوانی متفکران اسلامی در ارائه راهکارهای دینی برای آن، ناکارآمدی دین در اداره زندگی جامعه را مطرح کرده‌اند، اما در مقابل، عده‌ای دیگر با نادرست خواندن راهکارهای بشری برای پاسخ به نیازهای جامعه، عمل به ظواهر کتاب و سنت و سیره سلف، به خصوص صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را تنها راه نجات بشر از گرداب تحولات جدید می‌دانند.

پیشینه سلفی‌گری از نوع افراطی آن، بیشتر در تفکر احمد بن حنبل، یکی از مهم‌ترین رهبران مذهبی اهل سنت، قابل ردیابی است، اما با ظهور ابن تیمیه در قرن هشتم و شاگردش ابن قیم جوزی، مبانی این تفکر بیشتر تقویت شد و شرح و بسط یافت. تفسیر افراطی ابن تیمیه و هم‌فکران او از سلفی‌گری، با مخالفت شدید علمای مسلمان و حاکمان اسلامی مواجه شد، تا جایی که ابن تیمیه به جرم طرح مسائل

ص: 54

ناهمگون با افکار عمومی مسلمانان در زندان از دنیا رفت و پس از آن این اندیشه که در آثار ابن تیمیه و برخی شاگردان او موجود بود، میان طیف خاصی از سلفیان محدود ماند و نتوانست موقعیت اجتماعی مناسبی به دست آورد؛ اما با ظهور محمد بن عبدالوهاب در قرن دوازدهم، سلفی‌گری حیات دوباره گرفت و این بار با تفسیر افراطی‌تر، رسماً وارد عرصه سیاسی-اجتماعی شد. (1)

سطح علمی پایین، ظاهرگرایی افراطی، طبع خشن ابن عبدالوهاب و همراه شدن آن با زیاده‌خواهی‌های حاکمیت آل سعود، سلفیه را از مسیر اصلی‌اش خارج کرد و آن را در حد ابزار دینی برای توجیه گسترش قدرت و حاکمیت و حذف رقبای سیاسی و مذهبی، تنزل داد، تا جایی که سلفیه وهابی با نامشروع خواندن حکومت‌های اسلامی، مبارزه همه‌جانبه را برای براندازی و تبدیل آنها به حکومت مورد نظر آغاز کردند. از آن طرف نیز با مشرک و کافر خواندن مخالفان مذهبی خود، قتل عام گسترده‌ای را با هدف تصفیه حساب مذهبی به راه انداختند.

القاعده، هم‌اکنون تا اندازه زیادی همان خط مشی وهابیت را حداقل در مقام عمل دنبال می‌کند. هرچند با توجه به گستردگی پیروان و تنوع فکری رهبران آنان، رویکردهای متفاوتی میان آنان حاکم است، اما در مجموع، عملکردها و عقاید بیشتر آنان به مراتب افراطی‌تر از رفتار گذشته وهابیت است. با وجود آنکه زمان زیادی از آغاز شکل‌گیری آن نمی‌گذرد، ولی رهبران القاعده با نظریه پردازی‌های خاص خود توانسته‌اند افراد و گروه‌های زیادی را جذب کنند و شبکه‌ای جهانی از افراطیون سلفی را راه‌اندازند که برای تمام مردم دنیا خط و نشان می‌کشند.

با توجه به اهمیت مبانی کلامی القاعده و پی‌بردن به نقش آن در عملکردهایشان، نوشتار حاضر درصدد است این موضوع مهم را با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای، بررسی و نقد کند. به خصوص آنکه با وجود آثار فراوان درباره تاریخ و عملکردهای القاعده در

ص: 55

1- برای اطلاع بیشتر از مهم‌ترین شخصیت‌ها و گروه‌های سلفی و سیر تحول فکری سلفیه، نک: محمود اسماعیل، سلفی‌ها.

قالب کتاب و مقاله و منابع الکترونیکی، از میان آثار در دسترس، کمتر به مبانی کلامی آن پرداخته شده است، در حالی که رفتار اصلی القاعده و نیز هر جریان دیگر از افراطی و معتدل، تنها بر اساس مبانی اعتقادی آنها قابل فهم و درک درست است. القاعده در رفتار و گفتار خود، تاکنون بارها اعلام کرده و نشان داده است که به دنبال براندازی حکومت های موجود جهان اسلام و برپایی نظام جدید به جای آنهاست. روشن است که چنین تلاشی نمی تواند بدون مبانی خاصی توجیه شود. در این نوشتار سعی می شود رفتار القاعده در تکفیر و کشتار مسلمانان، که هر روز دامنه اش گسترده تر می شود، بر اساس مبانی کلامی آن، مانند نوع نگاه القاعده به حکومت اسلامی و دموکراسی، جهاد، معیار دوستی و دشمنی با دیگران، دارالحرب و دارالاسلام، معیار تکفیر و تقسیر دیگران و مسائل دیگر مرتبط با این موضوعات، تبیین و بررسی شود.

کاملاً واضح است که هدف از بررسی این مسائل، نه تبیین صرف، بلکه برای آشنایی بیشتر با اصول فکری و اعتقادی در توجیه رفتارهایشان است تا زمینه ای برای نقد مبنایی و کارساز رفتار و گفتار القاعده باشد. نویسنده معتقد است بیشتر نقدهایی که تاکنون در مورد القاعده صورت پذیرفته، کمتر به مبانی اعتقادی آن توجه دارد، حال آنکه نقد یک جریان، بدون آشنایی با مبانی فکری و اعتقادی، نه تنها ناقص، بلکه غیر مفید و چه بسا مشکل ساز است.

بر این اساس، پس از بررسی دیدگاه القاعده در خصوص مسائل فوق، مهم ترین نقدهای ممکن بر اصول فکری القاعده به منظور آگاهی بخشی بیشتر در این زمینه به اجمال بیان می شود و نقد تفصیلی آنها به مجال دیگری موکول می شود.

نام گذاری گروهی به نام «القاعده» و شکل گیری آن به عنوان جریان کلامی مستقل،⁽¹⁾

به طور مشخص به جریانی به نام «عرب-افغان ها» در دوران جهاد افغانستان با ارتش سرخ شوروی در حدود سه دهه پیش (سال 1358-1367 هـ. ش.) مربوط می شود. حضور مستقیم برخی رهبران سلفی و جهادی از کشورهای عربی، مانند عبدالله عزام فلسطینی،⁽²⁾

بن لادن عربستانی⁽³⁾

و ایمن الظواهری مصری⁽⁴⁾ در افغانستان، از وقایع مهمی بود که در این دوران اتفاق افتاد. هدف مشترک این افراد در ضرورت جهاد و مبارزه با کفار و تلاش یکسان آنها برای هدایت و سامان دهی نیروهای جهادی غیر بومی، مهم ترین انگیزه هایی بود که زمینه همکاری آنها با همدیگر را فراهم کرد.⁽⁵⁾

آنها با

ص: 57

1- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 479 و 480.

2- عبدالله عزام، متولد 1941م. در قریه «سیله الحارثیه» فلسطین، در سن کوچکی به اردن مهاجرت کرد و تحصیلات ابتدایی را همان جا گذارند. لیسانس شرعیات خود را در 1966م. از دانشگاه دمشق گرفت و هم زمان با تحصیل در سوریه به اخوان المسلمین مصر پیوست و در جنگ 1967م. اعراب و اسرائیل شرکت کرد. سپس برای ادامه تحصیل عازم مصر شد و ارشد خود را در 1969م. و دکترای اصول فقه را در 1973م. از دانشگاه الأزهر گرفت. سپس به اردن بازگشت و در دانشگاه اردن در سال های 1969-1970م. تدریس می کرد. پس از به وجود آمدن مشکلاتی در آنجا به علت حرکت های انقلابی، مدتی از فعالیت های سیاسی- اجتماعی کناره گیری کرد. در 1981م. چند ماهی در دانشگاه ملک عبدالعزیز عربستان مشغول تدریس بود و تنها کسی بود که از آنجا برای تدریس به دانشگاه اسلامی دولتی اسلام آباد داوطلبانه اعزام شد. وی عامل اشتیاق به اسلام آباد را نزدیک شدن به جهاد افغانستان و کمک به آن می دانست و از همان جا فعالیت در جهاد افغانستان را آغاز کرد. همچنان که او از بنیان گذاران اصلی جنبش حماس در فلسطین نیز بود (عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبه الجهادیه، ص 3، 28 و 63؛ وحید مژده، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، ص 58 و 59).

3- بن لادن در 1957م. در شهر ریاض عربستان سعودی در خانواده یمنی الأصل به دنیا آمد. پدر اسامه از دوستان بزرگ ملک فیصل، شاه سابق عربستان، و صاحب شرکت بزرگ ساختمانی بود. اسامه تحصیلات ابتدایی خود را در مدینه منوره و تحصیلات عالی خود را در رشته «اقتصاد و اداره» در دانشگاه ملک عبدالعزیز به پایان رسانید و بعد مانند دیگر برادران خود به کار در شرکت بن لادن پرداخت. سرمایه شخصی بن لادن در این زمان، بالغ بر سیصد میلیون دلار می شد (وحید مژده، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، ص 62 و 63).

4- برای اطلاع از شرح حال ظواهری نک: منتصر زیات، ایمن ظواهری کما عرفته.

5- عبدالله علیخانی، کتاب امنیت بین الملل (4) (ویژه القاعده)، ص 200 و 202.

فعالیت‌ها و برنامه ریزی‌های گسترده خود، ضمن آنکه باعث تشویق و سامان‌دهی نیروهای جهادی غیر بومی شدند، زمینه را برای راه افتادن جریان جهادی فراگیر نیز فراهم کردند. بر همین اساس، «مکتبه الخدمات» عزام و «قاعده الأنصار» بن لادن که با همکاری یکدیگر در راستای هدف مشترک به فعالیت پرداختند، مسئولیت جذب و سامان‌دهی نیروهای جهادی اعزامی را از کشورهای دیگر به عهده داشتند و کمک‌های مالی خانواده بن لادن نیز شامل هر دو گروه می‌شد تا آنکه در زمان طالبان، همکاری و مذاکرات بن لادن با «ایمن الظواهری»، معاون جماعت الجهاد مصر، باعث شد آنها نام «قاعده الجهاد» را برای گروه مشترک خود برگزینند که اسامه به عنوان رهبر و ظواهری معاون آن تعیین شد. (1)

تشکیلاتی شدن نیروهای جهادی بیرونی در کنار عوامل دیگر، از جمله پیوستن افرادی مانند ایمن الظواهری و پس از آن «زرقاوی» (2)

به القاعده، نقش مهمی در تقویت و پیش برد اهداف آن داشت، تا اندازه‌ای که در مدت کوتاهی، ده‌ها هزار نفر از مسلمانان کشورهای دیگر به این گروه پیوستند. (3)

ص: 58

1- وحید مزده، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، ص 65 و 70.

2- زرقاوی اردنی تبار از رهبران میدانی القاعده شاخه عراق بود که در دهه هشتاد میلادی به افغانستان رفت تا در کنار سایر جهادی‌های عرب در جهاد علیه ارتش سرخ شوروی سهم بگیرد و در همین زمان به القاعده پیوست و فرماندهی نیروهای القاعده در عراق، رسماً به او سپرده شد. زرقاوی پس از پایان جنگ به اردن بازگشت و گروه «جماعت التوحید» را در 1994 م. تأسیس کرد، اما پس از چهار سال تحمل زندان به جرم نقش داشتن در عملیات‌های تروریستی، دوباره عازم افغانستان شد. با شروع عملیات نظامی آمریکا در عراق، در کردستان مستقر شد و همان‌جا زمینه تأسیس شاخه عراقی «جماعت التوحید والجهاد» را بنا نهاد. زرقاوی در 17/3/1385 ش. / 2006 م.، در عملیات مشترک نیروهای عراقی و آمریکایی کشته شد، اما بلافاصله پس از آن، اسامه بن لادن در دهم تیر 1385، ابویوب مصری را جانشین وی معرفی کرد (مهدی عباس زاده فتح آبادی، «القاعده پس از 11 سپتامبر (با تأکید بر عراق)»، ص 163، 164 و 166؛ روزنامه شرق، تهران، 2/3/85، به نقل از: محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 71 و 152).

3- بر اساس سخنان یوسف عبدالله عزام، آمار عرب افغان‌ها بسیار زیاد بود، اما به صورت جزئی، کسانی که برای جهاد یک ماهه تا سه ماهه می‌آمدند، شش تا هفت هزار نفر بودند؛ جنگجویان ثابت، هزار نفر و نیروهای خدماتی حدود پانصد نفر. این آمار در آخرین آثار عبدالله عزام آمده است که پیش از کشته شدنش منتشر شده است (عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادیه، ص 2).

عبدالله عزام، پیش از مشاهده ثمره تلاش هایش در 1989م. ترور شد. کشته شدن او به همراه تحولات بعدی، از جمله شکست ارتش سرخ شوروی، مانع تراشی کشورهای متبوع برای عرب - افغان ها، تشدید جنگ های داخلی میان نیروهای جهادی در افغانستان، به خصوص ظهور و زوال زودهنگام گروه هم سوی آنها به نام «طالبان» و سقوط پایگاه های القاعده به دست آمریکایی ها، مشکلات زیادی برای نیروهای القاعده به وجود آورد، تا جایی که گمان می رفت بسیار زود بساط آن کاملاً برچیده شود، اما برخلاف انتظار چنین نشد، بلکه این تحولات باعث تثبیت بیشتر نظریه های عبدالله عزام در نامشروع دانستن حکومت های اسلامی و ضرورت مبارزه برای ایجاد تحول بنیادی در جهان اسلام و بلکه در تمام دنیا شد. در این مرحله، سازمان القاعده پس از تشدید رویکرد نظامی آمریکا در افغانستان با گروه های افراطی پاکستان، مانند سپاه صحابه، لشکر جهنگوی، طالبان و غیره که رویکرد ضد غربی و ضد آمریکایی دارند، اهداف مشترکی تعریف کردند. این گروه ها، که در بسیاری از آموزه ها، به ویژه «جهاد با کفار» با القاعده فصل مشترک داشتند، اغلب به عضویت جبهه بینالمللی بنلادن درآمدند(1)

و القاعده توانست با همکاری آنها، پایگاه ها، شرکا و پیروان بیشتری در مقایسه با گذشته در سراسر دنیا، به ویژه پاکستان به دست آورد،(2) تا جایی که هم اکنون، گروه ها و شاخه های فرعی فراوانی دیده می شود که به القاعده در کشورهای گوناگون شمال آفریقا، خاور میانه و جنوب آسیا وابسته اند. آمار نیروهای هر کدام به هزاران و چه بسا ده ها هزار نفر می رسد و ممکن است در آینده و طی تحولات گوناگون، نیروهای

ص: 59

-
- 1- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان های دینی، ص 76؛ مهدی عباس زاده فتح آبادی، «القاعده پس از 11 سپتامبر»، ص 156؛ جمعی از نویسندگان، کتاب آسیا (5) ویژه مسائل پاکستان، ص 39، 40، 189، 190، 245 و 249.
 - 2- بروس رایدل، «بازگشت القاعده»، فارین افبرز، می- ژوئن 2007، به نقل از: جواد جمالی، آینده اسلام گرایی در پاکستان، ص 7. برای اطلاع از مهم ترین افراد و گروه های وابسته به القاعده در جهان، نک: محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 94-102 و عبدالله علیخانی، امنیت بین الملل، ص 197-199.

بیشتری به القاعده ملحق شوند و اهداف و برنامه های آنها نیز در سطح جهانی گسترش یابد. (1)

چنان که اشپیگل نیز به نقل از برخی رهبران ارشد القاعده، مراحل رسیدن به آرمان های القاعده و اهداف عملیاتی شده آنها را پس از یازده سپتامبر، به ترتیب زیر بیان کرده است:

مرحله نخست، بیدارسازی است که از سال 2001 تا 2003م. (از 11 سپتامبر تا سقوط صدام) طول می کشد. بر این اساس، هدف حمله 11 سپتامبر، تحریک آمریکا برای اعلان جنگ علیه جهان اسلام و در نتیجه، بیدارسازی مسلمانان بوده است. استراتژیست های القاعده، مرحله نخست را موفق ارزیابی کرده اند.

مرحله دوم، گشودن چشم هاست که تا 2006م. ادامه می یابد. در این دوره، القاعده می خواهد «سازمان» به «جنبش» تبدیل شود. آنها در این مقطع بر بسیج کردن مردان جوان سرمایه گذاری می کنند و عراق باید مرکز تمام عملیات های جهانی قرار گیرد تا سپاهی در آن ایجاد و پایگاه هایی در سراسر کشورهای عربی تأسیس شود.

در مرحله سوم، که طی سال های 2007 تا 2010م. خواهد بود، رزمندگان مستقر در عراق به آمادگی می رسند و بر سوریه متمرکز می شوند. در این مرحله، حمله به ترکیه و اسرائیل پیش بینی شده است و آنها امیدوارند که با این حملات، مشهور و محبوب شوند. در ضمن، کشورهای همسایه عراق نیز در خطر خواهند بود.

مرحله چهارم، طی سال های 2010 تا 2013م. دنبال می شود. مهم ترین هدف در این مرحله، فروپاشی حکومت های منفور عرب است و این موضوع، رشد پایدار القاعده را در پی خواهد داشت. آنها در این دوره، حمله علیه اقتصاد آمریکا و لوله های نفت را صورت خواهند داد.

ص: 60

1- مهدی عباس زاده فتح آبادی، «القاعده پس از 11 سپتامبر (با تأکید بر عراق)»، فصل نامه سیاست، دوره 40، ش 2، ص 154 و 155.

مرحله پنجم، که بین سال های 2013 تا 2016م. قرار دارد، دوره اعلام «خلافت اسلامی» است. در این دوره، اسرائیل بسیار ضعیف می شود و حتی می توان نظم نوین جهانی را اعلام کرد.

در مرحله ششم، که بعد از اعلام خلافت اسلامی قرار دارد، زمان رویارویی مطلق سپاه اسلام با غیر آن در 2016م. فرا می رسد.

مرحله هفتم در 2020م. و با پیروزی مسلمانان و تأسیس خلافت جهانی اسلام آغاز می شود.⁽¹⁾

قطع نظر از صحت و سقم این مرحله سازی، مشخص است که به مواردی از آن تاکنون جامه عمل پوشانده شده است. بنابراین، شناخت مبانی کلامی القاعده در این زمینه می تواند بیشتر راه گشا باشد.

بنیادهای فکری القاعده

القاعده و رهبران آن، که همگی از مسلمانان اهل سنت اند و قرائتی افراطی و متعصبانه از اسلام دارند، در طول حیات خود با جریان های گوناگونی در مصر، عربستان، پاکستان و افغانستان ارتباط داشته اند، اما به طور خاص، هر چند اعضای عادی این گروه رادیکال، گرایش های افراطی ضدشیعی با رگه های فکری وهابی و تفکر افراطی سلفی دارند،⁽²⁾

ولی رهبران القاعده، بیشتر تحت تأثیر تفکر حاکم بر جریان های اخوانی مصر قرار دارند. بر این اساس، بسیاری از رهبران و جریان های سلفی مصری به عضویت رسمی القاعده درآمده اند، یا از القاعده حمایت کرده اند؛⁽³⁾ هر چند برخی از آنها در ادامه

ص: 61

1- خادم الشریف، ایران 19/6/1384، به نقل از: محمد مصلحی، «کالبد شکافی تفکر وهابیت و القاعده»، سایت مرکز اسناد انقلاب اسلامی: <http://islamworld2020.persianblog.ir/post/556>.

2- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 473.

3- برای اطلاع از افراد و گروه های مهم القاعده یا همکار آنها که اکثرشان از اعضای سازمان الجهاد یا جماعت اسلامی مصر هستند، نک: محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 67-71، 26-56 و 89-93.

از القاعده فاصله گرفته اند و با نوشتن کتاب و مقاله، از عملکرد القاعده انتقاد کرده اند. (1)

در این میان، عبدالله عزام فلسطینی تبار، نظریه پرداز اصلی القاعده، اساساً به جریان اخوان المسلمین مصر (2)

وابسته بود و بیشتر با پیروی از افکار سید قطب و ابن تیمیه، به تعریف کفر و ایمان و جهاد و حکومت و مسائل کلامی دیگر می پرداخت، اما او از نظر خط مشی سیاسی با رفتار مسالمت آمیز اخوانی های مصر موافق نبود، بلکه تحت تأثیر جریان های افراطی مصر، جهاد و مبارزه را تنها راه دست یابی به حکومت اسلامی و نابودی کفار می دانست. در همین راستا، او با همکاری افرادی در مصر و فلسطین برای سامان دهی جبهه مبارزه علیه اسرائیل فعالیت می کرد، هرچند به دلایل گوناگون، از جمله اختلافات سیاسی و فکری موجود در میان رهبران مبارز در فلسطین و مصر، به انجام این کار موفق نشد. هم زمان، آغاز جهاد در افغانستان بهانه ای شد تا او بتواند به دور از اختلافات موجود در زادگاهش، از طریق افغانستان اهداف خود را پی گیری کند. (3)

او با نوشتن ده ها عنوان کتاب و مقاله و ارائه سخنرانی ها و بیانیه های گوناگون در وصف جهاد و ضرورت بیداری اسلامی، شمار زیادی از اهل سنت، به خصوص نسل جوان، را تحت تأثیر قرار داد. مجله «الجهاد» او، که در پیشاور منتشر می شد، و نیز کتاب های وی در معرفی جهاد افغانستان برای جهان عرب نقشی بسیار مؤثر داشت، تا جایی که بیشتر رهبران معاصر سلفیه جهادی و القاعده نیز از افکار وی تأثیر پذیرفته اند؛ از جمله، بن لادن، ایمن الظواهری، ابوحفص، خطاب (فرمانده عرب تبار چچن)، ابوسیاف (رهبر جماعت اسلامی چچن)، ابوسیاف فلیپینی، ابوهانی (از فرماندهان القاعده در سومالی که نقش محوری در ترور احمدشاه مسعود داشته است)، ابوهاجر

ص: 62

1- نک: همان، ص 153-154.

2- عبدالله عزام از تمامی اخوانی ها به عنوان برادران خود یاد می کند؛ عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 38.

3- عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 24 و 25.

(از یاران نزدیک عبدالله عزام که در آمریکا زندانی است) و بسیاری دیگر، تماماً از کسانی بودند که کم و بیش از خط فکری عبدالله عزام پیروی می کردند. (1)

شواهد نشان می دهد که آثار عزام برای بسیاری از جوانان در زمان تشکیل القاعده، مطلوبیت زیادی داشته است و به احتمال زیاد، هم اکنون نیز همین آثار در دست بسیاری از افراد با ترجمه های مختلف موجود باشد، همچنان که سایت رسمی به نام عبدالله عزام، که هم اکنون از سوی برخی از جریان های القاعده اداره می شود، تمام متن آثار او را در دسترس همگان گذاشته است. در این نوشتار نیز از همان متن های موجود در سایت، برای تبیین دیدگاه های عبدالله عزام استفاده شده است.

ایمن الظواهری (متولد 1951 م.)، یکی دیگر از نظریه پردازان اصلی القاعده است که در برنامه ریزی های اساسی بن لادن و تحول فکری القاعده نقش مهمی داشته است. (2)

مانند عزام، بیشتر تحت تأثیر افکار سید قطب، به خصوص کتاب فی ظلال القرآن او، قرار داشت (3)

و سید قطب، مهم ترین مرجع علمی او به شمار می آمد. به همین جهت، اعدام سید قطب، ظواهری را بسیار متأثر کرد و او در پی آن با همکاری دوستان مدرسه ای خود، سازمان «الجهاد» را برای مبارزه با حکومت مصر تأسیس کرد، (4) اما به سبب تحرکات تندروانه برخی اعضای «الجهاد» و اتهام آنها به ترور انور سادات (رئیس جمهور مصر)، بیش از هزار نفر از اعضای الجهاد، از جمله ظواهری، در

ص: 63

1- وحید مژده، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، ص 58-59.

2- محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 65.

3- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 39؛ سید قطب بر جنبه های عملی عقیده اسلامی تأکید داشت و معتقد بود هر مؤمن برای انجام دادن وظایف دینی خود به عنوان خلیفه الاهی در زمین، موظف است آنچه را باور دارد، در عمل تحقق ببخشد؛ سید قطب، ویژگی های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سید محمد خامنه ای، ص 20، به نقل از: محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 31.

4- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 12 و 13؛ برای اطلاع بیشتر از سازمان الجهاد و جماعت اسلامی مصر، نک: محمود اسماعیل، سلفی ها، ص 81-87.

1981م. دستگیر و محاکمه شدند. (1) پس از دو سال تفتیش و محاکمه، بسیاری از آنها، از جمله الظواهری، آزاد و از مصر اخراج شدند. (2) پس از آن، با وجود اصل اولی جهاد و مبارزه در نظام فکری ظواهری، موانع موجود، او را مجبور کرد تا فعالیت های جهادی را متوقف کند و بیشتر از راه رسانه و چاپ کتاب ها و مقالات به نشر افکار خود پردازد. (3)

او پس از حضور در افغانستان، این کشور را مناسب ترین مکان برای سامان دهی عملیات جهادی تشخیص داد. (4)

ضمن آنکه حضور بن لادن و عبدالله عزام با اهداف جهادی و سیاسی مشترک با ظواهری، فرصت مناسبی برای تحقق رؤیاهای وی به شمار می آمد. (5) وی در طول حضور در افغانستان، روابط نزدیکی با بن لادن برقرار کرد و از نظر فکری نیز هر کدام از دیگری تأثیر پذیرفته بودند. (6) برخی معتقدند هم پیمانی آن دو برای مبارزه علیه آمریکا و اسرائیل، پیش از آمدن به افغانستان در مصر صورت گرفته بود. (7) تأثیر پذیری القاعده و بن لادن از الظواهری و سایر رهبران فکری جماعت اسلامی و سازمان جهاد مصر تا آنجا اهمیت داشته است که برخی گفته اند: «بدون رهبری فکری سلفیان اخوانی مصری، اساساً شکل گیری جریانی به نام القاعده امکان پذیر نبود». (8)

با وجود آنکه بن لادن بیشتر به علت تحصیلات آکادمیک در رشته اقتصاد و تجارت، برنامه ریزی های جهادی و سرمایه های میلیاردی اش، بیش از دیگر رهبران مورد توجه

ص: 64

-
- 1- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 16، 23، 35 و 36؛ محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 41.
 - 2- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 55.
 - 3- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 16.
 - 4- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 95 و 96.
 - 5- محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 67.
 - 6- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 47.
 - 7- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 129 و 130.
 - 8- محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 89.

جامعه جهانی بود،⁽¹⁾ اما از نظر فکری و اعتقادی، اعضای القاعده بیشتر تحت تأثیر عبدالله عزام قرار دارند تا بن لادن. زیرا بن لادن نه اطلاعات مذهبی عزام را داشت و نه از بیان شیوای او بهره مند بود. همچنان که هیچ اثر مکتوبی، جز شماری از بیانیه ها و سخنرانی های عمومی از بن لادن به جا نمانده است. حتی چنان که اشاره شد، شخص بن لادن نیز از افکار عبدالله عزام تأثیر پذیرفته بود و عزام از بن لادن برای رسیدن اهداف خاص خود در افغانستان استفاده می کرد، تا جایی که گفته شده است بن لادن تحت تأثیر عزام، به جای مبارزه با کشورهای عربی، جهاد خود را علیه شوروی و سپس غرب متمرکز کرده بود.⁽²⁾

افزون بر تأثیر پذیری بن لادن از عزام و ظواهری، او از محمد قطب (برادر سید قطب معروف)، استاد دانشگاه ملک عبدالعزیز جدّه، که بیشتر افکار برادر خود را ترویج می کرد، نیز تأثیر پذیرفته بود. زیرا مدتی بن لادن در همین دانشگاه جزء شاگردان محمد قطب به شمار می رفت.⁽³⁾

بنابراین، تأثیر بن لادن از افکار سید قطب به صورت غیر مستقیم است.

از طرف دیگر، رابطه اعتقادی القاعده با وهابیت نیز انکارشده نیست. زیرا عبدالله عزام با تأکید بر عقاید ظاهرگرایی سلفی، به آرای کلامی ابن تیمیه و علمای وهابی عربستان احترام خاصی می گذاشت. بر این اساس، او ساختن گنبد و ساختمان بر قبرها،⁽⁴⁾

زیارت قبور، توسل و غیره را شرک می دانست و مردم افغانستان را به دلیل پرداختن به این گونه مسائل، پیوسته نکوهش می کرد، تا جایی که مردم افغانستان با

ص: 65

1- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 132-133، 376 و 475؛ محمد مصلحی، «کالبدشکافی تفکر وهابیت و القاعده»، سایت مرکز اسناد انقلاب اسلامی: <http://islamworld2020.persianblog.ir/post/556>.

2- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 129؛ وحید مژده، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، ص 63.

3- محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 59.

4- البته وی در موردی گفته است که به اتفاق علمای مذاهب اربعه، ساختن بنا برای شهرت و زینت حرام است و باید از بین برود و اگر برای استحکام باشد، مکروه است؛ عبدالله عزام، فی الجهاد آداب و احکام، ص 26 و 27.

بدینی به وی و همراهانش، آنها را عامل ترویج وهابیت در افغانستان می دانستند. عزام نیز با نگرانی از فضای ضدیت با عرب - افغان ها به اتهام وهابیت، افغان ها را مردم جاهل و ناآگاه از حقیقت وهابیت می دانست و معتقد بود که آنان، تحت تأثیر تبلیغات «بریلویان» و رسانه های غربی، به خصوص رادیو «بی. بی. سی.»، از وهابیت متنفرند، تا جایی که وهابیان را بدتر از کلب و خنزیر، و یهود و نصارا را برتر از آنان می دانند. (1)

در عین حال، وی به تفصیل از کرامات جهاد و مجاهدان در افغانستان سخن می گوید و کتاب آلاء الرحمن فی جهاد الأفغان را تماماً در این زمینه تدوین کرده است و اعتراض کسانی که نقل کرامات را نوعی بدعت و خرافات می دانستند، ناشی از ناآگاهی آنها می داند. زیرا معتقد است مشابه این کرامات در سیره صحابه و در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فراوان نقل شده است. (2)

بن لادن نیز، هرچند تا اندازه ای از افکار سید قطب و اخوانی های مصر تأثیر پذیرفته بود، اما رشد او در محیط وهابیت عربستان، حمایت گسترده وهابی ها از وی و پیوستن نیروهای وهابی عربستان به صفوف سازمان او را نیز نمی توان نادیده گرفت. بنابراین، درست است که در صورت نبودن تفکر جریان های مصری، ممکن بود القاعده به این شکل به وجود نیاید، اما از آن طرف، بدون حمایت های وهابیت و عربستان، بن لادن تنها با تکیه بر سرمایه ها و نیروهای خود نمی توانست به موفقیت های گسترده دست یابد. تحت تأثیر این حمایت ها و حضور مستقیم نیروهای وهابی در سازمان القاعده و تشابه فکری برخی رهبران اخوانی با وهابیت، تأثیرپذیری از وهابیت نیز حداقل در نیروهای عادی القاعده قابل توجه خواهد بود. چنان که طبق گزارش ها، بیشتر مطالعات اعضای القاعده نیز بر محور آثار ابن تیمیه و سید قطب، به طور هم زمان صورت

ص: 66

1- عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 6، 31، 34 و 70.

2- عبدالله عزام، آلاء الرحمن فی جهاد الأفغان، ص 4 و 12.

می‌گیرد، (1) اما در مجموع، باید میان روابط سیاسی و اعتقادی این جریان‌ها با یکدیگر و نوع نگرش آنها به افراد مختلف، تفاوت گذاشت؛ به این معنا که رهبران القاعده، بیشتر از افکار ابن تیمیه متأثر بودند تا محمد بن عبدالوهاب، هرچند آشنایی نیروهای عادی القاعده با تفکر ابن تیمیه، تنها با تفسیر وهابیت میسر بود.

مبانی کلامی القاعده

اشاره

احکام و فتاوی القاعده و گروه‌های افراطی مشابه آن در توجیه کشتن مخالفان از مسلمانان و غیرمسلمانان، بر محور این امور متمرکز است: «جهاد»، «جامعه جاهلی»، «جاهلیت»، «حکم راندن بغیر ما أنزل الله»، «حاکمیت خدا»، «دارالحرب و دارالاسلام»، «وجوب خروج بر ضد حاکم جائر» و «خروج حاکم از حدود اسلام». (2) آنها به تأسی از سلفی‌های مصر، دموکراسی را کفر می‌دانند و تنها به تشکیل حکومت دینی با تفسیر خاص خودشان معتقدند. (3)

شرح و تفسیرهای رهبران القاعده برای هر کدام از موضوعات فوق تحت تأثیر تحولات جهان اسلام، فراز و نشیب‌هایی از نظر سعه و ضیق داشته است، اما در مجموع، «جهاد»، «حکومت»، «تکفیر»، «ولایت و برائت»، «دارالاسلام و دارالکفر» و «ضرورت هجرت»، اصلی‌ترین مبانی کلامی القاعده است که در اینجا از آنها بحث خواهد شد.

1. توحید حاکمیت

مبدأ حاکمیت، مهم‌ترین و محوری‌ترین تفکر القاعده است؛ به این معنا که حاکمیت فقط از آن خداوند است و تنها مرجع معتبر در قوانین و دستورها، شریعت اسلامی است که از کتاب و سنت به دست آمده باشد. این تفکر، که پیش از آن، رهبران اخوانی

ص: 67

1- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 170 و 477.

2- محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 145.

3- مصطفی زهران و دیگران، سلفی‌گری در مصر، ترجمه صغری روستایی، ص 98-100 و 198-208.

مصر بر آن تأکید می کردند، (1) القاعده را شدیداً تحت تأثیر قرار داده بود. افرادی مانند عبدالله عزام، بر آزادی کامل مسلمانان از سلطه حکومت های طاغوت و فاسد تأکید داشتند و اینکه همگان باید فقط تسلیم فرمان الاهی باشند و از شریعت اسلام پیروی کنند که پیروی از آن نیز، تنها با تشکیل حکومت اسلامی محقق خواهد شد، (2) زیرا حق صدور هر گونه حکم و تشریح به خالق جهان منحصر است و هر قانونی برگرفته از مراجع دیگر، اگر در عرض قانون الاهی یا برتر از آن قرار گیرد، کفر و شرک به خداوند خالق به شمار می آید و هر کس با چنین نظامی همکاری کند نیز کافر است. (3)

البته از نظر آنها، کفر هر شخص به مقتضای مقام او متفاوت است؛ به این معنا که رئیس حکومت و رئیس قضا، قطعاً کافرند. اعضای مجلس شورا، اگر حکم شرعی را می دانند، ولی در عین حال، قوانین غیر شرعی تصویب می کنند، چنین افرادی قطعاً مسلمان نیستند، اما اگر به احکام شرعی در آن مورد جاهل باشند، کافر نمی شوند، زیرا جهل در اصول و فروع، معذوریت می آورد. بنابراین، کسی حق ندارد فرزند خود را برای آموختن چنین قوانینی بفرستد و کسی مجاز نیست که در ادارات مربوط به این حکومت، خدمت کند، یا حکم قاضی آن را بپذیرد. (4)

بنابراین، دلیل اصلی تأکید القاعده بر حاکمیت شرعی، به مبنای توحیدی آنها باز می گردد. آنها با استناد به آیاتی از قرآن معتقدند حاکمیت تنها از آن خداست و تلاش خود برای دست یابی به حکومت را نیز صرفاً بر مبنای اطاعت مطلق از اوامر الاهی توجیه می کنند. (5)

از نظر آنها، اعتقاد به توحید به نظریه صرفاً کلامی یا عملکرد عبادی و

ص: 68

-
- 1- محمود اسماعیل، سلفی ها، ترجمه حسن خاکرند و حجت الله جودکی، ص 85 و 86.
 - 2- ابوعباده انصاری، مفهوم الحاکمیه فی فکر الشهدید عبدالله عزام، ص 14-16.
 - 3- سالم بهنساوی، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، ص 148 و 363-383.
 - 4- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 9-10.
 - 5- سید احمد رفعت و عمرو شوبکی، آینده جنبش های اسلامی پس از 11 سپتامبر، ترجمه میثم شیروانی، ص 211.

اخلاقی محدود نیست، بلکه تمام ابعاد زندگی سیاسی - اجتماعی افراد نیز باید بر مبنای توحید شکل بگیرد،(1)

زیرا حق صدور هر حکمی منحصر به خالق جهان است(2) و هر قانونی برگرفته از مراجع دیگر در عرض قانون الاهی به اجماع مسلمانان، باعث شرک و کفر(3)

و خروج شخص از دایره اسلام می شود.(4) زیرا چنین حکمی از مصادیق تحلیل حرام و تحریم حلال الاهی است(5)

که از معیارهای اصلی کفر شخص به شمار می آید.(6) از نظر آنها، تنها کسی می تواند اداره جامعه را به دست بگیرد و قوانین آن را وضع کند که از تأیید الاهی برخوردار باشد تا حکم او حکم الاهی تلقی شود. از این جهت، هر حکومتی بدون انتصاب به مبدأ الاهی نامشروع است و قوانین و دستورهای آن برای هیچ کس الزام آور نیست و باید چنین حکومتی ساقط، و به جای آن حکومت اسلامی تشکیل شود.(7)

الظواهری با استناد به سخنان سید قطب معتقد است نزاع اصلی اعتقادی میان مسلمانان با دیگران بر محور توحید و به تبع آن، نوع حکومت دور می زند که آیا نوع حکومت باید بر اساس شریعت الاهی تشکیل شود یا بر مبنای درک بشری، یا تلفیقی از آن دو.(8)

به اعتقاد وی، حکومت اسلامی با التزام به شریعت اسلامی در قوانین و معاملات خود و ملزم کردن مردم به عمل به شریعت، می تواند ضامن اجرای شریعت

ص: 69

1- <قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ> (انعام، آیه 162)؛ عبدالله عزام، التأمير العالمي، ص 37.

2- <إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ> (انعام، آیه 57 و یوسف آیات 40 و 67).

3- <فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلُّوا تَسْلِيمًا> (نساء، آیه 65).

4- ابوعباده انصاری، مفهوم الحاکمیه فی فکر الشہید عبدالله عزام، صفحات گوناگون.

5- <اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ> (توبه، آیه 31).

6- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 9-10.

7- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 78 و 81.

8- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 40.

اسلامی باشد، در حالی که حکومت کشورهای اسلامی، به خصوص در مصر، با حکومت اسلامی مطلوب، تفاوت بنیادی دارد، زیرا نه تنها هیچ یک از احکام شرعی را در جامعه اجرا نمی کنند، بلکه پیوسته کارهای حرام را نیز رواج می دهند. (1)

2. تشکیل حکومت به شیوه خلافت اسلامی

اصلی ترین معیار القاعده و سلفیه جهادی برای نوع حکومت اسلامی، خلافت صدر اسلام است. آنها با تفسیری قشری از اسلام و خلافت اسلامی، نوعی نظام ساده و ابتدایی را به شیوه خلافت صدر اسلام دنبال می کنند. زیرا تنها در چنین زمانی بود که حاکم اسلامی به عنوان خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در حقیقت، نماینده اصلی خداوند روی زمین حکومت می کرد. شیوه انتخاب خلیفه نیز باید از طریق شورای اهل حل و عقد صورت گیرد که اعضای آن، لزوماً از میان علمای هم سو با القاعده برگزیده می شود و هر گاه این عده کسی را به عنوان خلیفه پذیرفتند، او مشروعیت داشته و واجب اطاعه است. بر همین اساس، آنها تحقق بخشیدن به خلافت اسلامی را واجب شرعی می دانند که هر کس به اندازه توان خود باید برای آن بکوشد؛ (2) و طبق وعده الاهی، هر گاه کسی بر مبنای تقوا و عقیده درست اسلامی در این راه تلاش کند و شرک و بدعت را کنار بگذارد، قطعاً به خلافت در زمین دست خواهد یافت. (3)

تأکید بر معیار خلافت صدر اسلام، با ابعاد گوناگون آن مورد نظر است؛ از جمله آنکه از حاکم اسلامی به خلیفه و از حکومت باید به خلافت تعبیر شود؛ یعنی آنها دقیقاً در صدد احیای شکل ظاهری خلافت نیز هستند. مهم ترین شاخصه ها و وظایف

ص: 70

1- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 82 و 83.

2- <لا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا> (بقره، آیه 286).

3- <وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسَّخِرَنَّ لَهُمْ فِى الْأَرْضِ كَمَا سَخَّرَ اللَّهُ لَكَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ لِيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيَبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنى لَا يَشْرِكُونَ بى شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ> (نور، آیه 55)؛ عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 12 و 14.

حکومت اسلامی، که از حاکم آن به «امیرالمؤمنین» تعبیر می شود، این است که از آموزه های دینی بر مبنای اصول مورد اجماع سلف محافظت کند، اختلافات مردم را با روش عادلانه برطرف کند، امنیت مرزهای اسلام را با قوت و قدرت تأمین کند تا مردم با آرامش، زندگی، مسافرت و تجارت کنند و دشمنان اسلام نیز جرئت تجاوز به کشور اسلامی را نداشته باشند. همچنین، حاکم اسلامی باید به منابع مالی اسلامی، مانند صدقات و غیره رسیدگی کند و با استفاده از افراد امین و با توجه به تجربیات بزرگان و نیز نظارت مستقیم بر اجرای کارها، کشور اسلامی را به نحو احسن اداره کند. (1)

3. مشروعیت نداشتن دموکراسی

در اندیشه سیاسی القاعده، نظام های سیاسی موجود، به کلی مطرود و غیرمشروع اند و روش رایج کنونی جهانی برای تعیین حاکم از جانب مردم و با دخالت آنها و حضور احزاب، به هیچ وجه برای رهبران آنها پذیرفتنی نیست. به اعتقاد آنها، دموکراسی به این دلیل که مردم را مرجع اصلی دانسته است و حق قانون گذاری را به مردم و وکلای آنها می دهد و نیز بر آزادی عقیده و بیان استوار است و منادی تفکیک دین از سیاست است، کاملاً با اسلام مغایرت دارد. (2)

به همین جهت، حکومت بر مبنای دموکراسی با شرک و کفر به خداوند مساوی است. زیرا هدف از تشکیل حکومت، تصمیم گیری در تمام امور زندگی مردم و هدایت جامعه به سوی کمال و سعادت ابدی است و این هدف بزرگ، تنها از سوی خداوند و راهنمای او قابل تحقق است، و مردم نیز موظف اند فقط از فرمان های الهی اطاعت کنند. حال آنکه در حکومت مبتنی بر دموکراسی، حق حاکمیت از خداوند سلب شده است و در عرض حاکمیت الهی، اختیار قانون گذاری و تعیین حاکم به عامه مردم سپرده شده است. از طرفی، حاکم نیز از طرف افراد عادی جامعه تعیین می شود که او نیز از ابعاد هدایت جامعه و کمال انسانی نا آگاه است و حاکمیت

ص: 71

1- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 13.

2- جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 479 و 480.

چنین فردی که از تصمیم‌گیری برای هدایت جامعه عاجز است، جامعه را به گمراهی و تباهی می‌کشاند. (1)

از نظر آنها، طبیعت و ماهیت حکومت اسلامی به طور کامل با ماهیت حکومت دموکراتیک فرق دارد و آمیختگی میان دموکراسی و شریعت الاهی محال است. زیرا دموکراسی با سکولاریزم غربی کافر مساوی است که با شروط اسلامی برای حکومت تناسبی ندارد. ضمن آنکه در قالب دموکراسی، تفکر فلسفی غربی بر نظام سیاسی مسلمانان حاکم می‌شود و باعث کنار گذاشتن شریعت خداوند و جایگزین کردن نظام کفرآمیز به جای آن و تثبیت طرح جدایی دین از حکومت و سیاست می‌شود که در نتیجه آن، مردم مجبورند به جای پرستش خداوند و تسلیم بودن در برابر قوانین الاهی، از سلايق فردی انسان، احزاب و گروه‌ها پیروی و آنها را پرستش کنند. (2)

4. ضرورت جهاد و قیام مسلحانه برای تشکیل حکومت

جهاد، اساسی‌ترین راهکار رهبران سلفیه جهادی و القاعده برای دست‌یابی به اهداف مورد نظرشان، از جمله تشکیل حکومت اسلامی، و از ارکان اصلی آن است. (3)

بسیاری از رهبران القاعده، بر اساس رویکرد نص‌گرایی تفکر سلفی خود، جهاد را از مهم‌ترین فرایض الاهی و اصلی‌ترین وظیفه دینی خود می‌دانند، چنان‌که سخن‌گوی القاعده به نام «سلیمان ابوغیث» می‌گوید:

خداوند به ما فرمان جهاد داده و ما نیز در راه او جهاد کردیم. خداوند به ما فرمان داد به مستضعفین کمک و یاری برسانیم و ما نیز به مستضعفین یاری رساندیم. خداوند به ما فرمان داد کافرین را به وحشت اندازیم و ما نیز کفار را به وحشت انداختیم. خداوند سبحان به

ص: 72

1- شرق الأوسط، لندن، ش 9705، 24 ژوئن 2005م (به نقل از: محمد محمدیان، بنیادهای فکری القاعده، ص 43 و 44 و عبدالله علیخانی، کتاب امنیت بین الملل، ص 281 و 282).

2- مصطفی زهران و دیگران، سلفی‌گری در مصر، ص 198-208.

3- عبدالله عزام، التآمر العالمی، ص 38 و 56.

ما فرمان داده با امامان و پیشوایان کفر بکنیم و معتقدیم که ما دین خداوند را یاری کردیم و معتقدیم که ما فریاد و ندای مستضعفین فلسطین، چین و غیره را در تمام نقاط جهان اجابت کردیم و توانستیم رأس هرم کفر را که به شبانه روز و به شکل آشکار خصومت و دشمنی خود را با اسلام بیان می کند، هدف قرار دهیم. (1)

بن لادن با استناد به آیات قرآن درباره جهاد، بر مشروعیت جهاد تأکید می کرد و معتقد بود جهاد واجب عینی است و اگر کسی نتواند به مجاهدان پیوندد، گناه کبیره ای را مرتکب شده است. او مهم ترین وظیفه مؤمن را پس از ایمان آوردن، دفع دشمن متجاوز می دانست و اینکه تمام امت باید امکانات، فرزندان و پول خود را به نبرد با کفار و بیرون راندن آنها از سرزمین های اسلامی اختصاص دهد. (2) ایمن الظواهری نیز جهاد و مقاومت مسلحانه را یگانه راه ساقط کردن حکومت های نامشروع و جایگزینی آنها با حکومت اسلامی می داند. (3)

مهم ترین نظریه پرداز القاعده در زمینه جهاد، عبدالله عزام است که در آثار خود بیش از همه بر اهمیت، ضرورت و شرایط جهاد تأکید دارد. مهم ترین نظریه عبدالله عزام، گسترش فرهنگ جهاد و شهادت با هدف تشکیل حکومت اسلامی بود، تا جایی که او را احیاگر فرهنگ جهاد در عصر حاضر دانسته اند. (4) بر همین اساس، آنها معتقدند تنها راه تغییر نظام های فاسد و جاهلی و طاغوت و بازگشت به نظام سیاسی اسلامی، جهاد است. لذا هر راه دیگری را جهت برپایی نظام خلافت اسلامی رد می کنند؛ مانند وارد شدن در پارلمان، آموزش و پرورش، قیام های مردمی مسالمت آمیز، یا گسترش آرام تفکر اسلامی و غیره. به همین جهت، آنها با رویکرد مسالمت آمیز اخوانی ها در مصر مخالفت

ص: 73

-
- 1- «نوروز، آخرین پیام ماهواره ای رهبران القاعده»، 138 (به نقل از: جمعی از نویسندگان، بنیادگرایی و سلفیه، ص 477)
 - 2- عبدالله علیخانی، کتاب امنیت بین الملل، ص 293.
 - 3- منتصر زیات، ایمن الظواهری کما عرفته، ص 78 و 81.
 - 4- التآمر العالمی، مقدمه ناشر.

می کردند. چنان که ایمن الظواهری با انتقاد از اخوان المسلمین گفته بود: «به جای اینکه جوانان را برای جهاد به صف کند، آنان را به صف های انتخابات می فرستد».(1)

همچنین القاعده، ضمن مخالفت با نظام روحانیت اسلامی، سلسله مراتب آن را که آیین ها و روند مشخصی برای انتقال دینی داشتند، ناکارآمد و حتی گاهی زیان بار می دانستند. مهم ترین انتقادهای القاعده، به سکوت روحانیان در قبال مسائل سیاسی و کوتاهی در انجام دادن مسئولیت های اجتماعی اسلام، همانند امر به معروف و نهی از منکر و رویکرد درون نگری و صرف وقت در مسائل علمی محض آنان باز می گردد. زیرا از نگاه القاعده، راهکارهای دینی موجود در نظام روحانیت برای احیای دین، نمی تواند پاسخ گوی مشکلات و دغدغه های سیاسی - اجتماعی مسلمانان باشد، بلکه باید با قیام های مسلحانه، نظریه های اسلامی را عیناً در جامعه تحقق بخشید. به همین جهت، بنیادگرایی از نوع القاعده آن، معمولاً خارج از نظام روحانیت و حتی به عنوان راهکار جایگزین، شکل گرفته است؛(2)

هرچند تحت تأثیر تحولات گوناگون جهان اسلام، در ادامه حداقل برخی روحانیان نیز به صف آنها پیوسته اند، همچنان که شمار زیادی از نیروهای آنها نیز از میان طیف جوان کم تجربه ای تشکیل شده است که در نظام روحانیت تحصیل کرده اند.

به طور کلی، القاعده جریان بنیادگرای تندرو است که برای تغییر وضعیت موجود نامطلوب، معمولاً از راهبردهای فوری بهره می گیرند و برای رسیدن به اهداف خود، از به کار بردن هیچ خشونت‌ی ابایی ندارند. زیرا به اعتقاد آنها، با وارد کردن ضربه های مؤثر و فوری، بهتر می توان به اهداف مورد نظر در زمان کوتاه دست یافت. همچنان که بیانیه ها، سخنرانی ها و آثار منتشر شده القاعده و سلفیه جهادی، تماماً حکایت از آن دارد

ص: 74

1- بنیادگرایی و سلفیه، ص 301.

2- بنیادگرایی و سلفیه، ص 297 و 298.

که آنها بر اصل واکنشی بودن رویکرد خود تأکید دارند و به هیچ وجه با روش های مسالمت آمیز کنار نمی آیند. (1)

5. دارالحر و دارالاسلام

در تفکر القاعده و سلفیه جهادی، دارالاسلام سرزمینی است که اداره سیاسی آن به دست مسلمانان است و بر مبنای قوانین اسلام اداره می شود، هرچند ممکن است بیشتر جمعیت آن را غیرمسلمانان تشکیل دهند. (2) رئیس دولت آن نیز از راه بیعت شرعی امت برگزیده شده است و هدف آن، تطبیق شریعت، حمایت از دین الاهی و ایجاد امنیت برای دین، جان، ناموس و اموال مردم است. (3)

دارالحر، سرزمینی است که قوانین اسلام در آن اجرا نمی شود؛ یا سرزمینی است که تعامل آن با کشورهای دیگر، بر اساس احکام اسلام صورت نمی گیرد، هرچند بیشتر جمعیت آن را مسلمانان تشکیل دهند.

از نظر رهبران القاعده، معیار اصلی و دقیق در شناخت دارالاسلام و دارالحر، قوانین آن است؛ اگر قوانین اسلام بر آن حاکم باشد، دارالاسلام است وگرنه دارالحر به شمار می آید. هر سرزمین دارالاسلام، دارالعدل نیز به شمار می آید، زیرا قوانین اسلام، مساوی با عدالت است و هر دارالحر، کافر، ظالم و فاسق (4) محسوب می شود. عبدالله عزام، افغانستان زمان اشغال شوروی را میان دارالحر و دارالاسلام می دانست. زیرا قوانین اسلامی در آن نه کاملاً تعطیل شده بود و نه در تمام موارد اجرا شد. (5)

به اعتقاد آنها، تمام مسلمانان در قبال دارالاسلام، مسئولیت ها و وظایفی دارند که باید انجام دهند؛ از جمله جهاد برای دفاع از دارالاسلام، بر مسلمانان ساکن آن

ص: 75

1- بنیادگرایی و سلفیه، ص 341، 297-298، 303-307 و 353.

2- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 9.

3- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 14.

4- <وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ> (مائده، آیه 44)؛ <... هُمُ الظَّالِمُونَ> (مائده، آیه 45)؛ <و... هُمُ الْفَاسِقُونَ> (مائده، آیه 47).

5- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 9-11.

واجب عینی است و اگر توانایی آنها ضعیف باشد، بر مسلمانان کشورهای همسایه آن نیز جهاد واجب عینی می شود و همین طور با حفظ مراتب فاصله، وجوب عینی جهاد به مسلمانان کشورهای دیگر نیز سرایت می کند تا آنکه ممکن است در شرایط خاصی، بر تمام مسلمانان، جهاد برای دفاع از دارالاسلام واجب عینی شود، اما اگر دشمن بر دارالاسلام مسلط شده باشد، تمام مسلمانان آن عصر باید برای بیرون راندن آن جهاد کنند و اگر موفق نشوند، وجوب عینی جهاد بر هر مسلمان نسل بعدی انتقال می یابد و تا وقتی آن سرزمین آزاد نشود، این وجوب ساقط نمی شود. به همین جهت، عبدالله عزام معتقد است تمام مسلمانان وظیفه دارند اندلس، سمرقند، بخارا، فلسطین و غیره را از غیر مسلمانان بازپس گیرند؛ و از آنجایی که به خاطر ضعف و سستی مسلمانان، هنوز این قیام عمومی صورت نگرفته است، همگان گنهکارند.

یکی از وظایف مهم مسلمانان در برابر دارالاسلام، ضرورت مهاجرت به آن به عنوان واجب کفایی است؛ به این معنا که هر کس باید در حد تخصص خود برای خدمت به دارالاسلام اعلام آمادگی کند و اگر رئیس حکومت و دیگر نهادها به حضور او نیاز داشتند، باید به آن سرزمین مهاجرت کند و در حوزه تخصص خود به آن کشور مشغول خدمت شود. علت دیگر ضرورت هجرت به دارالاسلام، دست یابی به زمینه مناسب برای انجام دادن تکالیف شرعی است و کسی که نمی تواند در میان مشرکان به وظایف دینی خود عمل کند، باید به جایی که این امکان برایش فراهم است، مهاجرت کند. زیرا از نظر فقهی، دارالحرب حتی صلاحیت اجرای احکام و حدود را ندارد و بر فرض اجرا، حکم حاکم غیراسلامی آن مشروعیت ندارد.⁽¹⁾

ص: 76

1- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 10.

سلفیه جهادی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، هجرت، به خصوص هجرت برای جهاد را وظیفه همگانی، بزرگ ترین نعمت و عامل سعادت دنیا و آخرت می دانند(1).

و معتقدند جهاد بدون هجرت امکان پذیر نیست و جهاد و مهاجرت در کنار هم تا قیامت ادامه دارد و به زمان خاصی محدود نیست. چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از کسانی که هجرت نمی کنند و در کنار مشرکان سکونت می کنند، بدون آنکه بتوانند مناسک دینی خود را انجام دهند، بیزاری جسته است.(2)

از نگاه عبدالله عزام، موارد هجرت عبارت است از: هجرت و جهاد با هدف حفظ ناموس مسلمانان، زیرا حفظ ناموس هر فرد مسلمان بر همگان واجب است.(3)

هجرت برای جهاد و مبارزه با کفار با تأکید بر اینکه تا وقتی کفار دست از کشتار مسلمانان برنداشته اند و خورشید اسلام از غرب طلوع نکرده است، جهاد ادامه می یابد؛ هجرت از «دارالخوف» به «دارالامن» و از «دارالکفر» به «دارالایمان»، مانند هجرت مسلمانان از مکه به مدینه و هجرت از دارالفسق به مکانی که فسق و شرارت آن کمتر است؛ یعنی هر گاه فساد دینی در کشوری راه یافت، هر مسلمانی باید به دنبال محل اقامت دیگری باشد که خیر بیشتری دارد و در آنجا آسان تر می تواند وظایف دینی خود را انجام دهد و تنها در مواردی بسیار ضروری، از باب اکل میتة، مجاز است در کشور فاسد زندگی کند.(4)

ص: 77

1- <انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ> (توبه، آیه 41)؛ <فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ> (آل عمران، آیه 195)؛ و نک: بقره، آیه 218؛ انفال، آیات 72، 74 و 75؛ توبه، آیه 20؛ نحل، آیات 41 و 110 و حج، آیه 58). احادیث نبوی که به آن استناد شده است، عبارت اند از: «إن الهجرة لا تنقطع ما دام الجهاد»، (صحیح الجامع، حدیث 1987 و نک: صحیح مسلم، حدیث 1720 و صحیح الجامع، حدیث 2815).

2- عبدالله عزام، إتحاف العباد بفضائل الجهاد، ص 8؛ همو، التآمر العالمي، ص 13.

3- عبدالله عزام، إتحاف العباد بفضائل الجهاد، ص 14.

4- عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 46.

وی با تأکید بر ضرورت، اهمیت و فضیلت هجرت برای جهاد از نظر اسلام، زمینه را برای مهاجرت شمار زیادی از جوانان عرب برای جهاد افغانستان فراهم کرد و این کار باعث اعتراض خانواده‌ها به وی شد. اما عزام اعلام کرد که او کسی را به اجبار از خانه اش بیرون نیاورده است، بلکه او تنها وظیفه شرعی مسلمانان را بیان کرده است.⁽¹⁾

7. ولایت و براءت

«ولایت» و «براءت»، از معیارهای مهم القاعده در تعامل یا تقابل با جهان و مسلمانان است. ولایت و براءت به این معنا که باید تنها با اهل توحید و کسانی که هم فکر و هم سو با آنها هستند، دوستی داشته باشیم و از دیگران، اعم از کفار و کسانی که به نوعی با کفار همکاری دارند و نیز مخالفان سیاسی و مذهبی، تبری بجوییم، هرچند آن کس از وابستگان نزدیک شخص باشد.⁽²⁾ تقسیم کشورها به دارالحرب و دارالاسلام از سوی آنها بر همین مبناست، زیرا دوستی با دارالاسلام و دشمنی با دارالحرب لازم است و هر مسلمانی موظف است با دارالاسلام دوستی و محبت داشته باشد و از آن دفاع کند و با دارالحرب دشمن باشد. زیرا دارالاسلام وطن معنوی تمامی مسلمانان است و به همین جهت، هر مسلمانی هرچند ساکن آن نباشد، به ولایت و محبت و دفاع از آن موظف است، اما برعکس، اگر زادگاه شخص دارالحرب باشد، آن سرزمین، کشور فرد مسلمان به شمار نمی آید و به همین جهت، هیچ مسئولیتی در قبال آن ندارد.⁽³⁾ جهاد و حکومت از نگاه آنها نیز بر همین مبنای تولا- و تبرا توجیه می شود. زیرا بر مبنای اصل محبت و دشمنی، جهاد با تمام دشمنان واجب است. از آن طرف، همکاری با دوستان

ص: 78

1- عبدالله عزام، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 12.

2- <لا- تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ> (مجادله، آیه 22؛ و نک: ممتحنه، آیه 4؛ تحریم، آیه 10)؛ ابو عباده انصاری، مفهوم الحاکمیه، ص 12.

3- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 10.

برای تشکیل حکومت اسلامی لازم است، ضمن آنکه تنها کسی به تشکیل خلافت اسلامی موفق می شود که به دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان اهتمام جدی داشته باشد. (1)

تکفیر مسلمانان و معیارهای اساسی آن

ایمان و کفر، یکی از معیارهای اساسی القاعده برای تعیین نوع رویارویی با دیگران است. از نگاه آنها، واژه «کفر» معنای وسیعی دارد که بسیاری از مسلمانان را نیز در بر می گیرد. مصداق کافر، حداقل از نگاه برخی از آنها، به کسانی منحصر نیست که اسلام را قبول ندارند، بلکه شامل تمام کسانی می شود که به نوعی با کفار همکاری می کنند و مخالفان مذهبی و حتی مخالفان سیاسی آنها نیز در گروه کفار قرار می گیرند. زیرا از نگاه آنها، سلفی گری دقیقاً همان روش و منش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحابه و تابعین است و قطعاً دشمنی و مخالفت با آن، به معنای دشمنی با پیامبر صحابه و تابعین خواهد بود و این امر برای خروج شخص از اسلام کافی است. (2)

به همین جهت، امثال معمر قذافی، صدام و غیره را به خاطر مخالفت با سنت، کافر به معنای خارج از اسلام می دانستند. (3) به اعتقاد آنها، ایمان و اسلام تنها در انجام دادن واجباتی مانند نماز و روزه و غیره خلاصه نمی شود، بلکه اگر کسی تمام این اعمال را انجام دهد، ولی از حکم حاکمی که مخالف حکم خدا و رسول اوست اطاعت کند، مرتد و کافر است که باید در دنیا و آخرت به جزای اعمال خود برسد، زیرا حق صدور هر حکمی منحصر به خالق جهان است. (4)

به گفته عبدالله عزام، مسلمان بودن تنها در ادعای ظاهری و به دنیا آمدن از پدر و مادر مسلمان کافی نیست، بلکه مسلمان باید اسلام را بر تمام شئون زندگی اش حاکم

ص: 79

1- همو، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 12.

2- همان، ص 31.

3- عبدالله عزام، الجهاد والرباط، ص 6.

4- <إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ> (انعام، آیه 57، یوسف، آیات 40 و 67)؛ <أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ> (شوری، آیه 21).

وگرنه کافر خواهد بود، آن هم نه کفر عملی، بلکه کفر اعتقادی که کشتن او واجب می شود.(2)

بر همین اساس، وی به صراحت از کافر بودن بیشتر حاکمان عربی و نیز تمام نصیری های سوریه(3)

و بعضی های عراق و سوریه، به خصوص شخص صدام و حافظ اسد سخن می گفت و در مورد شیعیان ایران معتقد بود که تنها برخی از آنها کافرند و بقیه یا مسلمان یا فاسق اند.(4)

عبدالله عزام، معیارهای اصلی تکفیر مسلمانان را چنین بیان می کند:

1. مساوی دانستن بلاغت و حجیت سخنان برخی صحابه، مانند ابوبکر و عمر با قرآن کریم، زیرا چنین اعتقادی باعث حکم کردن به غیر دستوره های الهی و شرک می شود که عذاب شدید اخروی را در پی خواهد داشت(5) و در دنیا نیز کشتن او واجب است. چنان که در موردی، یکی از منافقان قضاوت رسول خدا6 و ابوبکر را نپذیرفته بود و وقتی برای صدور حکم پیش عمر آمد، عمر او را کشت. زیرا او با این کار می خواست حکم عمر را بر حکم رسول خدا6 مقدم کند که بر اساس احادیث رسول خدا6، خون چنین شخصی هدر و کشتن او واجب است.(6)

2. انکار یکی از ضروریات مسلم دین، به شرطی که هر مسلمانی از ضروری بودن آن آگاه باشد و اختلافی در آن وجود نداشته باشد؛ مانند وجوب نماز پنج گانه با رکعات معین و روزه در ماه رمضان و سایر احکام. بنابراین، اعتقاد به سه رکعتی بودن یکی از نمازهای چهار رکعتی، مساوی قرار دادن سایر ماه ها با ماه رمضان در وجوب روزه،

ص: 80

1- *مَقْلُ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* > (انعام، آیه 162)؛ و عبدالله عزام، *التأمر العالمي*، ص 37.

2- همو، *العقیده وأثره فی بناء الجیل*، ص 33.

3- همو، *التأمر العالمي*، ص 111 و 112.

4- همو، *الأسئلة والأجوبة الجهادية*، ص 49 و 50، 58 و 75-77؛ همو، *الجهاد والرباط*، ص 6 و 7.

5- *فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* > (نور، آیه 63)؛ عبدالله عزام به پیروی از احمد بن حنبل،

«فتنه» را در آیه به معنای شرک دانسته است؛ عبدالله عزام، *العقیده وأثره فی بناء الجیل*، ص 26.

6- همان، ص 28.

برابر دانستن قطع دست و زندان در مجازات دزد، مطابق قوانین مصوب برخی کشورها مانند مصر و مسائل دیگری از این قبیل، تماماً باعث کفر و خارج شدن شخص از اسلام می شود.

3. حلال دانستن حرام الاهی و عکس آن؛ چنان که قرآن، اهل کتاب را به دلیل پیروی بی قید و شرط از علمایشان مذمت کرده و مشرک دانسته است (1).

و طبق حدیث نبوی، مذمت آنها به این جهت است که آن علما حلال خدا را حرام و حرام الاهی را حلال می کردند. (2) همچنین در قرآن کریم، هر گونه «حکم بغیر ما أنزل الله»، کفر تلقی شده است. (3)

زیرا مؤمن کسی است که در تمام جهات، کاملاً تسلیم دستورهای الاهی باشد و هیچ تغییری در آن به وجود نیاورد (4) و هر گونه نافرمانی و مخالفت با احکام الاهی، باعث کفر شخص می شود. (5)

مبارزه با کفاری که به حلال و حرام الاهی اعتنایی ندارند نیز به دستور صریح قرآن واجب است. (6)

4. مسخره کردن یکی از آیات قرآن یا سنت و حتی بخشی از سنت. زیرا خداوند به صراحت از کافر و معذب بودن کسانی که آیات قرآن را مسخره کنند، خبر داده است. (7)

ص: 81

1- <اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ> (توبه، آیه 3).

2- قال عدی بن حاتم: یا رسول الله ما عبدوهم، فقال صلی الله علیه وسلم: «بلی إنهم أحلوا لهم الحرام وحرّموا علیهم الحلال فاتبعوهم فذلک عبادتهم إیاهم»؛ تفسیر ابن کثیر، ج2، ص 171؛ و عبدالله عزام، العقیده وأثره فی بناء الجیل، ص 25.

3- <وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ> (مانده، آیه 44)؛ <وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ> (مانده، آیه 45)؛ <وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ> (مانده، آیه 47).

4- <فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا فِيهَا شَجَرِ بَيْتِهِمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا> (نساء، آیه 6).

5- آیات پیشین سوره مائده: 44-45.

6- <قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ> (توبه، آیه 29).

7- <وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤْنَ. لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةَ بَأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ> (توبه، آیات 65-66).

5. نپذیرفتن صلاحیت قرآن برای همه زمان ها و مکان ها، زیرا این تصور برخلاف نص صریح قرآن کریم و عقیده مسلم مسلمانان است که بر جامعیت علمی، زمانی و مکانی قرآن تأکید دارد.

6. خدمت در حکومت جائز. (1)

عزام، تأویل کفر را به کفر عملی در آیات مربوط به موضوعات فوق، نادرست می داند و معتقد است هر یک از این موارد، باعث کفر اعتقادی و خروج شخص مسلمان از اسلام می شود. بر همین اساس، او به صراحت، بعضی ها، کمونیست ها، ملی گرایان، سوسیالیست ها و افراد و گروه های دیگر مانند آنها را کافر اعتقادی می داند. زیرا سه گروه اول، با مرتجع و انعطاف ناپذیر دانستن اسلام، حاضر نیستند احکام آن را بپذیرند. همچنین هر چهار گروه با اشکال در جامعیت دین، مشارکت مردم را برای قانون گذاری لازم می دانند؛ و نیز کشورهای اسلامی با اجرای قوانین عرفی و غربی، عملاً مردم را به کفر و شرک دعوت می کنند، در حالی که مسلمان باید در تمام امور، تسلیم شریعت الاهی باشد نه قوانین عرفی. (2)

وی در موردی، تکفیر اهل قبله را بر علم و جهل آنها در مورد احکام اسلامی مبتنی دانسته است. زیرا او جهل را در اصول و فروع، باعث معذوریت می داند. به همین جهت، مسلمانانی که از قبور صحابه و اولیا کمک می خواهند، اگر جاهل باشند، عزام به پیروی از ابن تیمیه آنها را کافر نمی داند و کسانی که با علم به بدعت بودن، از اهل قبور کمک بخواهند، کافر و از دایره اسلام خارج اند. (3)

پس از یازده سپتامبر، اندیشه تکفیری القاعده به دلیل ماهیت ایدئولوژیک و مبارزه طلبانه اش، جذابیت فراوانی برای گروه های تندرو ایجاد کرد. با تقویت این تفکر

ص: 82

1- عبدالله عزام، العقیده و أثره فی بناء الجیل، ص 25 و 26.

2- همان.

3- عبدالله عزام، إعلان الجهاد، ص 9 و 10.

و رویکرد خصومت گرایانه القاعده و هم فکran آن به مکتب تشیع، شیعیان همواره هدفی ثابت برای حملات آنها بوده اند. هرچند برادران اهل سنت نیز هرگز از شرارت ها و جنایات آنها در امان نبوده اند. زیرا القاعده با تأکید بر حقانیت خود، مسلمان بودن دیگران را نیز با معیار عقاید خود می سنجند. بر این اساس، مخالفان خود را به سه دسته کافران (یهودیان و مسیحیان)، مشرکان (شیعیان) و منافقان (اهل سنت مخالف القاعده) تقسیم می کنند. این تا زمانی است که اهل سنت با حکومت های جائر همکاری نکنند و تسلیم فرمان آنها نباشند، وگرنه تمام آنها کافر و مرتد می شوند که باید از راه جهاد با آنان مبارزه کرد.⁽¹⁾

نتیجه گیری

القاعده و رهبران آن، همگی از مسلمانان اهل سنت اند و قرائتی افراطی و متعصبانه از اسلام دارند که تحت تأثیر سید قطب و ابن تیمیه به تعریف کفر و ایمان و جهاد و حکومت و مسائل کلامی دیگر پرداخته اند. آنها از نظر خط مشی سیاسی، با رفتار مسالمت آمیز موافق نیستند، بلکه جهاد و مبارزه را تنها راه دست یابی به حکومت اسلامی و نابودی کفار می دانند. عامل اصلی تندروی های آنها را می توان در رویکرد نص گرایی افراطی آنان پی گیری کرد که ریشه در افکار سلفیه وهابی و برخی جریان های تندروی مصر دارد. برداشت نص گرایانه آنها از اسلام بر چند عنصر اصلی متمرکز است: 1. تأکید بر اساس ایمان و عقیده و توحید کامل در تمام جوانب زندگی؛ 2. مخالفت با فلسفه و عقل گرایی؛ 3. مبارزه با عرفان و تصوف؛ 4. اجرای کلمه به کلمه دستورهای قرآن کریم و سنت رسول خدا⁶ و بی توجهی به نتایج عملکرد.

ص: 83

1- همو، الأسئلة والأجوبة الجهادية، ص 49 و 50، 58 و 75-77؛ همو، الجهاد والرباط، ص 6 و 7؛ «مبانی ایدئولوژیک گروهک ریگی»، روزنامه کیهان، ش 19596، 12/12/88، ص 12.

آنها با تأکید بر ضرورت اجرای اوامر قرآنی و اصرار بر مفاهیمی چون توحید حاکمیت، جهاد، کفر و ایمان، ولایت و برائت، دارالحراب و دارالاسلام، هجرت و غیره با تفسیرهای خاصی که دارند، به نتایج عملکرد خود کمتر دقت می کنند، یا اصلاً به آن بها نمی دهند. این امر باعث شده است این گروه ها بدون توجه به هیچ نوع سازندگی و طرح جامع در این زمینه، همواره در حال اعتراض باشند. رویکردهای خشونت گرای القاعده، ضمن آنکه باعث تقویت و رشد افراطی گری می شود، چهره خشن و نامعقولی نیز از اسلام در جهان ارائه خواهد داد.

در این میان، جهاد مهم ترین ابزار القاعده برای تحقق مبانی کلامی پیشین به شمار می آید، در حالی که تعریف القاعده از حکومت و راه های دست یابی به آن، که در نهایت به جهاد بر مبنای تکفیر و تفسیق دیگر مسلمانان می انجامد، نه تنها به عنوان آموزه دینی، مقبول نیست، بلکه با سیره و گفتار پیشوایان دین و اصول اساسی اسلام نیز سازگاری ندارد. زیرا جهاد اسلامی، آن گونه که در متون دینی تبیین شده است و سیره عملی پیشوایان دین نیز آن را تأیید می کند، ابزاری برای حفظ کرامت انسانی و تأمین صلح و امنیت و فراهم کردن زمینه هم زیستی مسالمت آمیز میان مردم است، تا آنجا که از نظر قوانین جنگی اسلام، حفظ حقوق دشمن حتی در میدان جنگ لازم و ضروری است و تنها تا وقتی جنگیدن با نیروهای دشمن مجاز است که آنها دست به شمشیر برند و مقابله کنند، اما اگر صحنه را ترک کردند، در حال فرار کسی حق کشتن آنها را ندارد. همچنین هیچ کس مجاز نیست به افرادی که مستقیماً در جنگ دخالت نداشته اند، تعرض کند. بنابراین، زنان، افراد سال خورده، کودکان، مریض ها و نیز اموال محل سکونت دشمنان در امان هستند. فقط افراد در حال جنگ کشته می شوند و اموالی که با خود به میدان جنگ آورده اند، به غنیمت گرفته می شود.

بر این اساس، اخبار و حکایت هایی مربوط به فتوحات اسلامی، تاریخ مسلمانان را در بالاترین سطح نجابت و رفتار انسانی قرار داده است. گوستاو لوبون، مورخ و جامعه شناس فرانسوی، در کتاب خویش به نام تمدن اسلام و عرب اظهار داشته است:

«جهان هرگز مهربانانه تر از کشورگشایی مسلمانان به خود نخواهد دید».(1)

قرآن نیز به صراحت، هرگونه زیاده روی و ظلم در میدان جنگ را ممنوع کرده است: «و در راه خدا با کسانی که با شما کارزار می کنند، کارزار کنید و از حد مگذرید که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد».(2)

قرآن هنگامی که در مقام توجیه جنگ برمی آید، از سه موقعیت صحبت می کند:

اول: جنگ برای دفاع از خود با هدف دفع ظلم و تجاوزگری دشمن؛(3)

دوم: حمایت از مردم ناتوان به دفاع از خود در مقابل ظلم و ستم؛(4)

سوم: جنگ با هدف تأمین امنیت و حفاظت از آزادی دینی و حفظ اماکن مذهبی، صرف نظر از عقیده عبادت کنندگان: «اگر خداوند برخی از مردم را از بعضی دیگر باز نمی داشت، قطعاً دیرهای راهبان و کلیساهای ترسایان و کنشت های جهودان و مساجد مسلمانان، که در آنها خدا بسیار یاد می شود، ویران می گردید».(5)

بنابراین، دستور اسلام برای آمادگی و تقویت بنیه های نظامی کشور،(6)

برای جهان گشایی و استعمارگری نیست، بلکه به منظور تقویت جنبه های دفاعی جامعه است تا زورگویان، جرئت سلب امنیت مردم را نداشته باشند. بر این اساس، اسلام در خصوص کفاری که در شرایط حاضر، خطری از ناحیه آنها متوجه اسلام و مسلمانان نیست - هرچند در گذشته ممکن است آزار و اذیت های فراوانی از ناحیه آنها به مسلمانان

ص: 85

1- محمد مختار شنقیطی، «از جنگ مختار تا صلح مقدس»، معرفت، س 16، ش 120، آذر 1386.

2- <وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ> (بقره، آیه 190).

3- <أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا...> (حج، آیات 39 و 40).

4- <وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا> (نساء، آیه 75).

5- حج، آیه 40.

6- انفال، آیه 60.

رسیده باشد - نه تنها اجازه خشونت نمی دهد، بلکه مسلمانان را به بردباری و مدارا با آنها تشویق می کند. (1)

بنابراین، «جهاد» آن گونه که در تفکر القاعده مطرح است، که هدف اصلی آن مسلمانان مخالف است، در اسلام حتی در مورد کفار مشروعیت ندارد.

مهم این است که با توجه به نظریه توحیدی، که معتقد است خدای واحد، پدیدآورنده ممکنات و تدبیرکننده عالم و دارای سیطره بر کل موجودات است، روشن می شود که حق واقعی، تنها خداوند متعال است و تمام زمین، بلکه تمام وجود مختص به اوست. درست به همین دلیل است که پیامبران الهی و ادیان آسمانی به خود حق می دادند بر کل جهان تسلط پیدا کنند و دین خدا را ترویج و با موانع برخورد کنند. چنان که خداوند در چندین مورد، صریحاً وعده داده است که به پیامبران و مؤمنان، سروری جهان را عطا کرده است و در نهایت، زمین و سروری آن را افراد شایسته به ارث خواهند برد. (2)

در خصوص سیادت جهانی اسلام، به طور خاص نیز آیات و روایات فراوانی وجود دارد؛ از جمله این آیه مبارکه که می فرماید: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ). (3)

رعایت این اصل به معنای اقدام بی رویه به جنگ و خشونت در مورد کفار نیست، چه رسد به مسلمانان دیگر، بلکه آنچه در مجموع، همه بر آن اتفاق دارند این است که اگر اهداف جهاد از راه های صلح آمیز تحقق یابد، صلح بهتر از جنگ است، بلکه در این حالت، توجیهی برای اعلان جنگ باقی نمی ماند. همچنین، بر اساس نصوص دینی نزد اهل سنت و شیعه و حتی اهل کتاب، بشارت های

ص: 86

1- ممتحنه، آیه 8 و آل عمران، آیه 186.

2- هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْخَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ > (فاطر، آیه 39)؛ <إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ> (اعراف، آیه 128)؛ <وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ> (انبیاء، آیه 105)؛ نک: آل عمران، آیه 55؛ اعراف، آیات 128، 129 و 74 و قصص، آیه 5.

3- توبه، آیه 33؛ درباره آیات دیگر در این زمینه رجوع شود به بقره، آیه 143؛ آل عمران، آیه 139؛ توبه، آیه 40؛ حج، آیه 78؛ نور، آیه 55؛ یونس، آیه 14؛ احزاب، آیه 27، فتح، آیه 28؛ صف، آیه 9 و منافقون، آیه 8.

الاهی در سپردن وراثت و فرمانروایی زمین به افراد شایسته و مؤمن، در آخرالزمان پس از ظهور آخرین منجی عالم بشریت محقق می شود.

بنابراین، رویکرد جهادی القاعده برای تشکیل حکومت اسلامی و تبیین آنها از حکومت و جهاد و کفر و شرک در توجیه قتل و غارت های بی رحمانه شان که با استناد به برخی آیات و روایات توجیه می شود، در بسیاری موارد، مخالف آن چیزی است که در متون دینی و سیره پیشوایان دین مطرح است. مشکل اصلی جریان القاعده و امثال آن در ظاهرگرایی مطلق آنهاست که تنها به ظواهر برخی آیات و روایات تأکید دارد و از جمع بندی آنها با شواهد و دلایل دیگر خودداری می کنند. چنین تفسیری از آموزه های اسلامی، نه تنها راه گشا نیست، بلکه پیوسته رهن و مشکل ساز خواهد بود؛ نتیجه نامطلوبی که هم اکنون القاعده در دام آن گرفتار شده اند. به همین جهت، تبیین درست و عالمانه مبانی کلامی جهاد و حکومت و تشویق علمای منصف اهل سنت به نقد عقاید و رفتارهای القاعده برای جلوگیری از سوء استفاده های بیشتر آنان از آموزه های اسلامی، ضرورتی انکارناپذیر است که باید به آنها توجه شود.

ص: 87

1. قرآن کریم.
2. اسماعیل، محمود، سلفی ها، ترجمه حسن خاکرند و حجت الله جودکی، چاپ اول: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین المللی الهدی، تهران، [بی تا].
3. آل نجف، عبدالکریم، «ماهیت ضدتروریستی جهاد»، ترجمه حسین ارجینی و حمزه علی وحیدی منش، معرفت، ش 102، س 15، ش 3، خرداد 1385.
4. «القاعده عراق و برگی از تاریخ جریان های خاورمیانه»، چشم انداز ایران، ش 62، تیر و مرداد 1389.
5. انصاری، ابوعباده، مفهوم الحاکمیه فی فکر الشهید عبدالله عزام، مرکز شهید عزام الاعلامی، پاکستان، پیشاور [بی تا].
6. بهنساوی، سالم، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، چاپ دوم: احسان، تهران 1392.
7. جمعی از نویسندگان، بنیاد گرای و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان های دینی، به کوشش دکتر حسین هوشنگی و دکتر احمد پاکتچی، انتشارات دانشگاه امام صادق، 1390.
8. جمعی از نویسندگان، کتاب آسیا (5) ویژه مسائل پاکستان، نظارت و تدوین: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر، تهران 1389.
9. رفعت، سید احمد و عمرو شوبکی، آینده جنبش های اسلامی پس از 11 سپتامبر، ترجمه میثم شیروانی، چاپ اول: دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران 1387.
10. زحلی، وهبه، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دارالفکر، دمشق 1412ق.
11. زهران، مصطفی و دیگران، سلفی گری در مصر، دوره جدید، ترجمه صغری روستایی، چاپ دوم: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور، تهران 1393.
12. زیات، منتصر، ایمن الظواهری کما عرفته، چاپ دوم: دار مصر المحروسه، مصر 2002م.
13. شنقیطی، محمد مختار، «از جنگ مختار تا صلح مقدس»، ترجمه سید جلال امام، معرفت، س 16، ش 120، آذر 1386.
14. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 2، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم 1417ق.
15. عباس زاده فتح آبادی، مهدی، «القاعده پس از 11 سپتامبر (با تأکید بر عراق)»، فصل نامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 40، ش 2، تابستان 1389.

16. عزام، عبدالله يوسف، إتحاف العباد بفضائل الجهاد، مركز شهيد عزام الإعلامى، باكستان، پيشاور، [بى تا].

17. -----، آلاء الرحمن فى جهاد الأفغان، مركز شهيد عزام الإعلامى، باكستان، پيشاور، [بى تا].

ص: 88

18. ----- ، الإسلام و مستقبل البشرية، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
19. ----- ، الأسئلة والأجوبة الجهادية، مكتب الخدمات، لجنة التحقيق، باكستان، پيشاور، [بی تا].
20. ----- ، التآمر العالمي، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
21. ----- ، الجهاد والرباط، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
22. ----- ، الحق بالقافلة، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
23. ----- ، في الجهاد آداب وأحكام، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
24. ----- ، إعلان الجهاد، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
25. ----- ، العقيدة وأثرها في بناء الجيل، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، پيشاور، [بی تا].
26. عليخاني، عبدالله، كتاب امنيت بين الملل (4) (ويژه القاعدة)، مؤسسه فرهنگي مطالعات و تحقيقات بين المللي ابرار معاصر، تهران 1388.
27. عليزاده موسوي، سيد مهدي، افغانستان، ريشه يابي و بازخواني تحولات معاصر، چاپ اول: كيش مهر، [بی جا] 1381.
28. فدوي، عبدالقيوم، اسامه بن لادن و ماجراها، چاپ اول: مفاخر، كابل [بی تا].
29. فرهنگ ابجدی، نرم افزار كتاب خانه «حکمت اسلامي» نور.
30. كتاب العين، نرم افزار كتاب خانه «حکمت اسلامي» نور.
31. «مباني ايدئولوژيك گروهك ريگي»، روزنامه كيهان، ش 19596، 12/12/1388.
32. محمديان، محمد، بنيادهای فكري القاعدة، چاپ اول: دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران 1390.
33. مژده، وحيد، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، نشر ني، تهران 1382.
34. مير محمدي، معصومه سادات، «مشروعيت جنگ های صليبي از دیدگاه روحانيان مسيحي و مقايسه آن با ماهيت جهاد مسلمانان در برابر صليبي ها»، معرفت اديان، س 2، ش 2، بهار 1390.
35. azzambooks.4t.com/azzam.htm
36. islamworld2020.persianblog.ir

mashreghnews.ir .37

moqatel.blogfa.com .38

old.mehrnews.com .39

rah-nama.ir .40

ص: 89

چکیده

«شاه ولی الله دهلوی» در بین رهبران فکری شبه قاره جایگاه ویژه ای دارد. شاه ولی الله دهلوی، شخصی معتدل و میانه رو بود و بین روایات صحیح و منقول و اقوال درست معقول و همچنین اقوال و آرای فقها و محدثان جمع می کرد و اقوال و آرای را برمی گزید که جمهور علما آنها را می پذیرفتند و در موارد اختلافی، صحیح ترین رأی را انتخاب می کرد. وی در مورد وجود اختلاف بین مسلمانان هشدار می داد و بر مسئله وحدت تأکید داشت. مقوله تکفیر در میان مسلمانان ناشی از عدم توجه به مسئله وحدت و به محاق رفتن سفارش های مؤکد دین در این باره است. در این مقاله می کوشیم ضمن اشاره به بخشی از اندیشه های شاه ولی الله دهلوی، با نگاهی ویژه، مسئله تکفیر را نیز بررسی کنیم.

کلیدواژه ها: شاه ولی الله دهلوی، تکفیر، وحدت، مسلمانان.

ص: 91

شاه ولی الله دهلوی، یکی از روشن فکران برجسته مسلمان هند و نویسنده ای است که درباره مسائل مختلفی از موضوعات اسلامی به زبان عربی و فارسی مطلب نوشته است و در بین مسلمانان شبه قاره موقعیت ممتازی دارد. اسم رسمی شاه ولی الله، «قطب الدین احمد ابوالفیاض» است. مطالب مربوط به شرح احوال و نیز لطایف مربوط به زندگی او و خانواده اش را می توان در شرح احوال مختصر او به نام الجزء اللطیف فی ترجمه العبد الضعیف و نیز در کتاب فارسی او، یعنی انفاس العارفين مشاهده کرد. پدر و راهنمای روحانی شاه ولی الله، «شاه عبدالرحیم» بود که عارف و فقیهی مشهور و مسئول مدرسه خود در دهلی بود. شاه عبدالرحیم، توجه زیادی به آموزش پسر خود مبذول می داشت، چنان که علاوه بر آموزش موضوعات مذهبی، در زمینه نجوم، ریاضیات، عربی، فارسی، دستور زبان و طب نیز به وی آموزش داد که این مفاهیم و نظریات، تأثیر زیادی بر کارهای او باقی گذاشت. پس از تأسیس پاکستان و استقلال آن، شاه ولی الله به قهرمانی ملی و متفکر سیاسی - اجتماعی تبدیل شد و مردم به او همان شأنی را دادند که به عارف مسلمان هندی و مصلح دینی - اجتماعی قرن هفدهم میلادی، یعنی «شیخ احمد سرهندی» داده بودند. امروزه، نهضت های بزرگ دینی اسلامی در گستره جنوب آسیا، به ویژه «دیوبندیه» که تکثرگرایی و روحیه و پیش زمینه عرفانی دارند، خود را ملهم از آرا و آثار شاه ولی الله و فرزندش شاه عبدالعزیز می دانند.

تجددگرایان مسلمان، نظیر «محمد اقبال لاهوری» و «فضل الرحمان»، در او شخصیتی وحدت بخش به تفرقه ها و حزب گرایی و فرقه گرایی های فقهی - حقوقی و ایدئولوژیک می دیدند که دعوت گر به اجتهادی جدید است.

زندگی نامه

ابوالفیاض، قطب الدین احمد بن عبدالرحیم بن وجیه الدین، معروف به شاه ولی الله دهلوی و «محدث دهلوی» در چهارم شوال 1114 ه.ق.، دوم مارچ 1703 م. و در اواخر

سلطنت «اورنگ زیب» پادشاه مغولی، در «روهتل» هند در خانواده معروف به علم و فضل و تقوا متولد شد. پدر وی، شیخ عبدالرحیم، از علمای معروف عصر خود بود. وی در مراجعه و بازنویسی فتوای های معروف فقه حنفی که به الفتاوی هندیه معروف است و تحت نظر اورنگ زیب انجام داده شده، نقشی بسزا داشت. (1)

شاه ولی الله دهلوی بسیار با استعداد بود. لذا پدرش در تربیت او نهایت توجه و مراقبت را به کار گرفت و از او غافل نشد. کودک در پنج سالگی به مدرسه یا مکتب رفت و در هفت سالگی حافظ قرآن شد. (2) شاه ولی الله در همین سال ها زبان عربی و فارسی را فرا گرفت و در پانزده سالگی توانست در زمینه علوم قرآن و حدیث، فقه، فلسفه، کلام، طب، ریاضی و معانی و بیان فارغ التحصیل شود. (3)

در هفده سالگی، پس از فوت پدرش، در جایگاه او قرار گرفت و در نوزده سالگی به سفر حج رفت و به مدت یک سال در مدینه به مطالعه و تحصیل ادامه داد و با اوضاع و احوال مسلمانان سایر نقاط جهان آشنا شد. (4) برخی تصور کرده اند که جنبش وی و بالتبع، جنبش «سید احمد بارلی» از جنبش وهابیت متأثر است، اما هیچ مدرکی دال بر این موجود نیست که آنها همدیگر را ملاقات کرده یا تحت تأثیر یکدیگر قرار گرفته باشند. (5) در بازگشت به هند، دهلی را مرکز علم و اصلاح، به ویژه حدیث قرار داد و نظام آموزشی خاصی برای تربیت طلاب ایجاد کرد؛ نظامی که امروزه اثر خود را بر حوزه علمیه مسلمانان هند بر جای گذاشته است. (6)

ص: 93

-
- 1- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، مقدمه صبحی، ص 19.
 - 2- علی افخمی و سید فرید خلیفه لو، «شکرشکن دیار هند، ولی الله دهلوی، مترجم توانای قرآن»، فصل نامه مطالعات شبه قاره، س 3، ش 6، 1390، ص 9.
 - 3- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، مقدمه صبحی، ص 20.
 - 4- همان.
 - 5- مهدی فرمانيان، «شبه قاره هند، دیوبندیه، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت»، طلوع، س 2، ش 6، 1382، ص 76.
 - 6- جعفر ربانی، «نگاهی به نقش احیاگرانه شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف اسلامی، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1385، ص 15.

شاه ولی الله دو بار ازدواج کرد که حاصل آن دو دختر و چهار پسر بود که پسرانش نیز از علمای هند به شمار می روند. «شاه عبدالعزیز»، بزرگ ترین فرزند وی بوده است و تحت تربیت مستقیم پدر قرار گرفت و بعد از درگذشت شاه ولی الله، قیادت دینی و اجتماعی مسلمانان هند را به عهده گرفت و به «سراج الهند» ملقب شد. (1)

«شاه رفیع الدین» فرزند دوم دهلوی بود. درس های ابتدایی را از پدر فرا گرفت و بعدها نزد برادر بزرگ خود شاگردی کرد و به حفظ قرآن کریم موفق شد. مشهور ترین تصنیف او ترجمه قرآن کریم به زبان اردوست. (2)

«شاه عبدالقادر»، فرزند سوم بود و مهم ترین تصنیف وی ترجمه تفسیری قرآن کریم است که به نام موضح القرآن به زبان دری نوشته است. (3) «شاه عبدالغنی» کوچک ترین فرزند شاه ولی الله است. وی گرچه در عرصه علمی شهرت چندانی پیدا نکرد، اما فرزندش «شاه اسماعیل» یکی از پیشتازان اصلاح و حرکت جهادی در هند به شمار می رود. (4)

نکته قابل توجه در مورد تلاشگران عرصه بیداری اسلامی این است که عموماً از سید جمال الدین اسدآبادی به عنوان بنیان گذار نهضت اسلامی و عامل بیداری جهان اسلام در دو قرن اخیر نام می برند. (5)

که البته این در جای خود صحیح است. با این حال، با مطالعه بیشتر در تاریخ اخیر جهان اسلام به چهره های دیگری برمی خوریم که مانند سید جمال الدین و نزدیکانش به انحطاط اسلام و در نتیجه ضرورت بیداری مسلمانان توجه و اهتمام داشته اند. شاه ولی الله دهلوی هندی، یکی از این چهره هاست. ویژگی بارزی که شاه ولی الله را به لحاظ تاریخی از دیگر بیدارگران یا زعمای اصلاح در قرون اخیر متمایز می کند این است که وی در دوره ای زندگی می کرد که مقوله «غرب» دغدغه

ص: 94

1- محمد مسعود عالم قاسمی، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ص 78.

2- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، مقدمه صبحی، ص 4.

3- همان، ص 5؛ محمد مسعود عالم قاسمی، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ص 65.

4- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، مقدمه صبحی، ص 5.

5- نک: عبدالله نصری، رویارویی با تجدد، ج 2، ص 157.

جهان اسلام نبود اگرچه انحطاط جهان اسلام آغاز شده بود و به سرعت این انحطاط در مقابل بیداری غرب افزوده می شد. لذا می توان این وجه را امتیاز شاه ولی الله دانست که به گونه ای مستقل و با نبوغ و تیزبینی خاص خود این انحطاط تدریجی را درک کرد، در حالی که احیاگران بعدی، اغلب این انحطاط را در مقایسه با پیشرفت غرب در نظر داشتند. (1)

شاه ولی الله دهلوی در برهه ای پر آشوب از تاریخ هند، مسلمانان آن دیار را به مسیر صلح و شکوه سوق داد. (2)

برخی از نویسندگان معتقدند نیاکان شاه ولی الله از عربستان به هند مهاجرت کرده اند و این مسئله را مسلم می دانند، هرچند که تاریخ کاملاً مشخصی برای این مهاجرت ذکر نشده است و به قرآینی گفته اند که این مسافرت حدود سیصد سال پس از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از مکه به مدینه صورت گرفته است که با توجه به این تاریخ، می توان گفت نیاکان شاه ولی الله از حدود نه قرن پیش در هند می زیسته اند. (3)

نوگرایی و مبارزه با امپریالیسم غرب در هند، بسیار مدیون اندیشه های محدث دهلوی است، تا آنجا که پس از وفات وی، شاه اسماعیل شهید و سید احمد بریلوی برای رهایی مسلمانان، جنبشی را پایه گذاشتند و علیه اندیشه غربی و اعتلای مسلمانان به مبارزه پرداختند. (4)

اقبال لاهوری درباره وی می گوید: «وی نخستین مسلمانی بود که ضرورت نواندیشی درباره سراسر نظام اسلامی را به گونه ای که از گذشته خود منفصل نشود، احساس کرده بود». (5)

ص: 95

1- جعفر ربانی، «نگاهی به نقش احیاگران شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف اسلامی، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1385، ص 25.

2- همان، ص 27.

3- مسعود انصاری، «شکوه و زیبایی در ترجمه قرآن دهلوی»، بینات، س 3، ش 12، 1375، ص 106.

4- همان، ص 107.

5- همان.

شاه ولی الله، آثار و کتاب هایی در علوم مختلف از خود به جا گذاشت (1)

که از جمله آنها می توان این کتاب ها را نام برد:

1. الأربعین؛ مجموعه چهل حدیثی است که شاه ولی الله با سند متصل از شیخ طریق خود، «ابوطاهر مدینی»، از علی علیه السلام روایت کرده است.
2. شرح تراجم ابواب البخاری؛
3. المسوی؛ شرح الموطأ شرح مختصری است که بر موطأ امام مالک نوشته است.
4. حجه الله البالغه فی اسرار الحدیث و حکم الشریعه؛ این کتاب از آثار مهم شیخ است که به زبان عربی نوشته شده است.
5. البدور البازغه؛ موضوع این کتاب نیز مانند کتاب سابق است. این کتاب به زبان اردو نوشته شده است.
6. إلفاف القدس؛ به زبان فارسی نوشته و فلسفه تصوف را شرح کرده است.
7. الإنصاف فی أسباب الإختلاف؛ این کتاب با وجود حجم کمش، از بهترین کتاب هایی است که در این موضوع نوشته شده است.
8. عقد الجید فی أحكام الإجتهد والتقلید؛ در این کتاب در مورد حکم اجتهاد، شرایط مجتهد، انواع اجتهاد و سایر موضوع های مربوط به آن و حکم تقلید از مذاهب چهارگانه و تقلید عالمی از عالم دیگر بحث کرده است.
9. إزالة الخفاء عن خلفه الخلفاء؛ این کتاب در مقام دفاع از صحابه تألیف شده است.
10. قره العینین فی تفضیل الشیخین؛ به زبان فارسی و درباره ابوبکر و عمر نوشته شده است.
11. سرور المحزون؛ خلاصه ای از سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را به زبان دری نوشته است.
12. الفوز الکبیر فی أصول التفسیر؛ در علوم القرآن و تفسیر نوشته شده است.

ص: 96

13. فتح الخبير بما لا بد من حفظه في علم التفسير؛ این کتاب در حقیقت تکمله الفوز الکبیر است.

14. تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبياء؛

15. ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی به نام فتح الرحمن فی ترجمه القرآن؛

شاه ولی الله بعد از زندگی سرشار از تلاش در راستای تألیف، تعلیم و تربیت، سرانجام در 29 محرم 1176 در شصت و یک سالگی وفات کرد.⁽¹⁾

شاه ولی الله دهلوی، شخصی معتدل و میانه رو بود و روایت های صحیح و منقول و اقوال درست معقول و همچنین اقوال و آرای فقها و محدثان را جمع می کرد و اقوال و آرای را برمی گزید که جمهور علما آنها را می پذیرفتند و در موارد اختلافی، صحیح ترین رأی را انتخاب می کرد. وی این رویه را در مورد خودش داشت و درباره پرسشگران و کسانی که فتوا می خواستند، رعایت مذهب آنها را می کرد و معمولاً طبق مذهب پرسش کننده پاسخ می داد.⁽²⁾

عمده پژوهش علمی دهلوی در دو مذهب حنفی و شافعی بوده است و در برخی موارد، با امامان و مجتهدان مستقل، هم سو و همانند می شد. وی به عنوان محدث و مرجع مردم در حدیث، احیاگر سنت نبوی در هند بود و سند تمام علمای هند به او می رسد. «صدیق حسن خان» در کتاب اتحاف النبلاء می نویسد: «اگر ولی الله دهلوی، در دوران سلف می زیست، امام ائمه و سرآمد مجتهدان به شمار می رفت».⁽³⁾

آنچه اندیشه و عمل شاه ولی الله را برای ما برجسته می کند، نحوه رویکرد او به مسائل و نه صرف دین اندیشی یا احساس مسئولیت دینی است که رهبران مسلمانان واجد آن هستند. این رویکرد عبارت از این است که اولاً، داشتن نگرش تاریخی جامعه به حیات

ص: 97

1- همان، ص 21.

2- همان، ص 20.

3- همان، ص 21.

بشر و به تبع آن، به تاریخ اسلام و ثانیاً، چشم داشتن به واقعیات اجتماعی عصر خود و تحولات آن، که با آغاز عصر استعمار و تجاوز اروپاییان به شرق مقارن بود، توجه ویژه شاه ولی الله به مقولاتی چون تاریخ، زبان، کشاورزی، تلاش به منظور تأمین معاش، اهلی کردن حیوانات، پیشرفت و در نهایت، تأسیس دولت، نقاط کانونی و محوری رویکردهای او را نشان می دهد. (1)

توجه به نهادهای اجتماعی همراه با وحدت

شاه ولی الله، در سیصد سال پیش به موضوع نهادهای اجتماعی که خود آنها را در ارتفاعات می داند، توجه داشته است. (2) برخی از تألیف های وی، صرف نظر از نقدی که به آنها وارد است، در همین فضای فکری به نگارش درآمده است. (3)

در حالی که این بحث از مباحث نسبتاً جدید در علوم اجتماعی و جامعه شناسی است و به گفته «محمد مسعود قاسمی»، تا پیش از شاه ولی الله گویا در مدارس اهل سنت، حدیث، مرتبه ثانوی داشته و لذا ذائقه تحقیق و روح اجتهاد پرورش نمی یافته است. (4)

نگاهی به جامعه و مسئله وحدت اسلامی

شاه ولی الله، معتقد بود که هر گونه کشمکش، درگیری و کینه توزی سبب از بین رفتن وحدت و یکپارچگی جامعه اسلامی خواهد شد. (5) وی همدلی و وحدت را مسئله مورد تأکید برخی آیات قرآن می دانست. (6)

به عقیده وی، جامعه و تاریخ با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند. لذا جامعه ای می تواند در مسیر درست حرکت کند که آگاهی تاریخی

ص: 98

1- جعفر ربانی، «نگاهی به نقش احیاگرانه شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1384، ص 27.

2- محمد مسعود عالم قدسی، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ج 1، ص 156.

3- نک: شاه ولی الله دهلوی، از الة الخفاء عن خلافة الخلفاء، ج 1، مقدمه.

4- محمد مسعود عالم قدسی، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ص 28.

5- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، مقدمه صبحی، ص 14.

6- همو، از الة الخفاء عن خلافة الخلفاء، ص 26.

داشته باشد، یعنی تجارب بشری را مد نظر قرار دهد. آنچه بدیهی به نظر می رسد این نکته است که نقش وحدت در پیمودن مسیر درست برای هر جامعه ای ضروری است. او تاریخ را همان ایام الله می داند: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (1). (2).

برخی معتقدند به طور کلی، فلسفه تاریخ شاه ولی الله ریشه قرآنی دارد و مصداق های خود را در نهضت های انبیا می جوید که خود ناشی از دوقطبی شدن جامعه و بروز جنگ فقر و غنا در آنهاست؛ مثلاً وی در کتاب حجه الله البالغه، سقوط دو تمدن بزرگ ایران و روم را ناشی از شکاف میان طبقات حاکم و مردم می داند که خود ناشی از شیوع اشرافیت و حرص و دنیاطلبی در حاکمان بود. (3).

توجه به سبک زندگی

شاه ولی الله در مورد سبک زندگی، مطالبی را تحت عنوان «آداب زندگی» مطرح می کند. وی به کار گرفتن شیوه های صحیح در زندگی، رعایت آداب خوردن و آشامیدن و پوشیدن، پرهیز از چیزهای مضر و روی آوردن به آنچه مفید است و دقت در گفتار و رفتار را از جمله مسائلی می داند که باید در قالب آداب و سبک زندگی دقت شود. وی همچنین در مورد نوع تعامل های بین افراد خانواده مطالبی را طرح و برنامه هایی را ارائه می کند. (4).

تمکن در علوم شرعی برای ورود به علم حدیث

شاه ولی الله، توجه ویژه ای به علم حدیث داشته، معتقد است برای ورود به مباحث حدیثی، باید تمکن علمی قابل توجهی داشت. وی مبنای فنون دینی و اساس آنها را

ص: 99

1- ابراهیم، آیه 5.

2- جعفر ربانی، «نگاهی به نقش احیاگرانه شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1384، ص 28.

3- محمد شریف، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج 4، ص 156.

4- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص 160.

علم حدیث دانسته است. زیرا علم حدیث حاوی قول، فعل و تقریر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. وی می گوید:

یقیناً، ستون علم یقینی و در رأس آنها، مبنای فنون دینی و اساسشان علم حدیث است که در آن قول، فعل و تقریر افضل المرسلین ذکر شده است. پس اینها چراغ های تاریکی و نشانه های راهنمایی مانند ماه درخشانده شب چهارده هستند که هر کس به آنها گردن نهد و حفظ کند، به رشد و هدایت می رسد و به خیر کثیر نایل می گردد و هر کس از آن روی گرداند، گمراه می شود و در ورطه هلاکت می افتد و به جز ناامیدی و خسران چیزی عایدش نمی شود. زیرا آن حضرت مردم را با امر، نهی، انذار، تبشیر، پند و امثالی بیدار کرده است که آنها مانند قرآن یا بیش از آن هستند. (1)

شاه ولی الله در ادامه به تألیف های دانشمندان و عالمان در این باره اشاره می کند و در بین اجزای علم حدیث، علم دین را برترین جزء می داند و در آخر تأکید می کند که اسرار دین در صورتی برای انسان آشکار می شوند که در همه علوم شرعی تسلط داشته باشند.

کلام و عرفان و ارتباط آن با مسئله وحدت

شاه ولی الله می کوشید از مسائلی بهره برد که به تقویت وحدت و اصلاح جامعه حتی در حوزه های خاص منجر می شد. با توجه به برخی اظهارات وی در بخش هایی از تألیف هایش می توان به دیدگاه ها و گرایش های وی در مورد عرفان و مباحث کلامی پی برد. نکته قابل توجه این است که در عصر شاه ولی الله دهلوی، جهت گیری و حرکت و سمت و سوی مباحث کلامی و عرفانی در کشور هندوستان به گونه ای بود که موجب اصلاح امت اسلامی نمی شد. بحث های عقیدتی و فلسفی، بیشتر جنبه انتزاعی پیدا کرده، به مباحثی خاص در بین علما بدل شده بود. از طرفی، بحث های عرفانی به سوی تصوف گرایش پیدا کرده و با عقاید و اعمال عجیب و غریب همراه شده بود. با وجود

ص: 100

این، شاه ولی الله توانست اندیشه اسلامی را در آن دیار در جهت مقابله با فلسفه زدگی اسلامی و ترویج اندیشه های فرهنگی هدایت کند و رویکرد مباحث فلسفی را به سمت عقاید اسلامی، عبارت ها، بیان حکمت ها، اسرار، رموز، اخلاق، اجتماع، سیاست و اقتصاد گرایش دهد. وی کوشید از کلیات دین گرفته تا جزئیات همه را با دیده عقلی عرضه کند؛ (1) مثلاً همان گونه که قرآن کریم را معجزه می داند، شریعت اسلام را نیز، که همان نظام اجتماعی اسلام است، معجزه می داند. زیرا معتقد است بنیان گذاری یا ابداع شریعتی مانند اسلام، که از هر جهت کامل است، از توان انسان خارج است. (2)

همچنین در زمینه عرفان توانست با تجزیه و تحلیل نحله های مختلف صوفیه عرفان نما (که شاه ولی الله آنها را صوفیان گمراه گن می نامید) و شناسایی آنها، همه را مردود اعلام کند، بدون اینکه اصل عرفان و مراقبت را منکر شود. وی عالی ترین مرتبه عرفان را حق کسانی می داند که برای به دست آوردن فنا و بقا علاقه مندی نشان می دهند و می گوید اینها باید در توحید حق مستغرق شوند تا جایی که نفس و روانشان به نور حق متجلی شود. (3)

شاه ولی الله و تصوف

شاه ولی الله در دوره ای زندگی می کرد که به نوعی دوره بحرانی حیات مسلمانان هندی بود. افول قدرت امپراتوری مغول و تجزیه قدرت و حاکمیت سیاسی اقلیت مسلمانان توأم با شورش های «سیک ها» و «هندوها» از یک طرف و با عدم وحدت داخلی فرقه های متضاد سنی و شیعی، مکتب های محدثان، فقها، علما و صوفیه از طرف دیگر، اوضاع نابسامانی به وجود آورده بود. (4)

پس از مرگ اورنگ زیب، امپراتوری مغول

ص: 101

1- محمد مسعود عالم قاسمی، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ص 88.

2- همان، ص 89.

3- جعفر ربانی، «نگاهی به نقش احیاگرانه شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1384، ص 28.

4- حجت الله جوانی، «بررسی اندیشه های انتقادی شاه ولی الله دهلوی»، فصل نامه مطالعات عرفانی، ش 4، 1385، ص 40.

به انحطاط گرایید و جامعه اسلامی هند رو به تجزیه پیش می رفت. شاه ولی الله، اوضاع زمانه اش را چنین توصیف می کند:

رواج سفسطه بازی به سبب ترویج علوم یونانی و شیوع مناقشات اعتقادی، پرستش شهود و اشراق که نتیجه محبوبیت بیش از حد صوفیه است، تا حدی که اقوال و اعمال آنان نزد مردم از کتاب و سنت بیشتر اعتبار یافته و اطاعت نسبت به خداوند کاهش یافته و هر کس احوای خویش را تبعیت می نماید. (1)

به اعتقاد برخی محققان، «تصوف» به طور عام و اصطلاح «درویش» به طور خاص در سطح توده خود تحریف شد و البته دلیل این امر را ظهور فرقه های غیر شرعی و نفوذ آداب و اعمال هندوها در تصوف و بی مبالاتی نسبت به آداب شریعت مقدس می دانستند. این در حالی بود که پرورش شاه ولی الله در مکتب «نقش بندیه» صورت گرفت و اهمیت این مکتب به دلیل رویکرد انتقادی آن به تصوف است. (2)

وی به تصوف نگاهی ویژه داشت. (3) در حقیقت، ظهور بدعت ها در بین مسلمانان و تصوف شبه قاره هند به دلیل رویکرد انتقادی آنها به تصوف است که به ایجاد جنبش فرهنگی برای مقابله با امر فوق منجر شد. «شیخ باقی بالله»، «شیخ احمد سرهندی» و «شاه ولی الله دهلوی» به عنوان مهم ترین رهبران این مکتب، در آثار خود بر جنبه های اصلاحی و تزکیه نفس در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان تأکید داشتند. (4)

نوع نگاه مشایخ و بزرگان نقش بندیه (که عموماً صوفی بودند و نگاهی درون گرا به اصطلاح تصوف

ص: 102

1- همان.

2- ساجدالله تفهیمی و علی مؤذنی، نگاهی کوتاه بر تاریخچه زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره، ص 2؛ حجت الله جوانی، «بررسی اندیشه های انتقادی شاه ولی الله دهلوی»، فصل نامه مطالعات عرفانی، ش 4، 1385، ص 42.

3- شاه ولی الله دهلوی، ازاله الخفاء عن خلافه الخلفاء، ج 3، ص 365.

4- ساجدالله تفهیمی و علی مؤذنی، نگاهی کوتاه بر تاریخچه زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره، ص 3؛ حجت الله جوانی، «بررسی اندیشه های انتقادی شاه ولی الله دهلوی»، فصل نامه مطالعات عرفانی، ش 4، 1385، ص 42 و 43.

داشتند) به این مسئله به گونه ای بود که بتوانند تعادل میان مذهب اسلام و تصوف را حفظ کنند.⁽¹⁾

اهل قبله بودن، نقطه اشتراکی وحدت

شاه ولی الله دهلوی، همه مسلمانانی را که به ضروریات دین معتقدند، اهل قبله می داند. از نگاه او، اهل قبله دو گروه اند؛ گروه اول کسانی هستند که به ظاهر کتاب و سنت تمسک می جویند و به عقاید سلف پای بندند.⁽²⁾ وی معتقد است این گروه توجه نمی کنند که آنچه از سلف رسیده است موافق با اصول عقل است یا خیر و اگر گاهی در زمینه معقولات بحث کرده اند، فقط به علت این است که طرف مقابل و مخاصم خود را قانع کنند یا اینکه اطمینان قلبی بیشتری به دست بیاورند، نه به دلیل اینکه از این معقولات در عقاید استفاده کنند. او این گروه را «اهل سنت» می داند.⁽³⁾

در طرف مقابل، کسانی هستند که جزء اهل سنت نیستند و عقاید متفاوتی در خصوص اهل سنت دارند که آنها را اهل قبله و در نتیجه مسلمان می داند، هرچند آیات و احادیث را تأویل کنند

و عقایدشان نقطه مقابل عقاید اهل سنت باشد.⁽⁴⁾

اختلاف در عقاید، مبنای تکفیر و خروج از دایره اسلام نیست

شاه ولی الله معتقد است اختلافاتی که فرقه های مختلف اسلامی در مباحث اعتقادی دارند، موجب نمی شود که مسلمانان را از دایره اسلام خارج کنیم و اینکه در تفصیل و تفسیر کتاب و سنت اختلاف نظر وجود داشته باشد امری بدیهی است، هرچند سنت گویای این مسئله است که مسلمانان وارد بحث های اختلافی نشوند. وی می گوید:

ص: 103

1- حجت الله جوانی، «بررسی اندیشه های انتقادی شاه ولی الله دهلوی»، فصل نامه مطالعات عرفانی، ش 4، 1385، ص 42.

2- شاه ولی الله دهلوی، حجه الله البالغه، ج 2، ص 65-71.

3- همان، ج 2، ص 70.

4- همان، ج 2، ص 71.

این جانب هیچ یک از این دو گروه را بر دیگری برتر نمی دانم که او پای بند است، زیرا اگر مراد از آن سنت خالص است، پس آن عبارت از غوطه نخوردن در این گونه مسائل است، به طور کلی، همچنان که سلف در پی این گونه مباحث درگیر نبودند. (1)

وی طرح این گونه مباحث را بی اشکال می بیند، اما تأکید می کند که هرچند عدم ورود به این مباحث بهتر است اما اگر این اختلاف ایجاد شد، تبعیت از هر دو گروه جایز است، هرچند تبعیت از اول افضل است. (2)

تکفیر

کفر در لغت به معنای پوشاندن و در اصطلاح به معنای ایمان نیاوردن به چیزی است که اولاً، از ضروریات دین بوده (3) و ثانیاً، ایمان به آن لازم است؛ مثل مسئله توحید و نبوت. مفهوم تکفیر، غیر از اشاره به کافر بودن دیگران، ابعاد دینی، سیاسی و ایدئولوژیک نیز دارد. عموماً «گفتمان تکفیر، دست آویزی برای بیرون راندن افراد از عرصه های مختلف، از جمله دین، سیاست و حتی اقتصاد است. (4)

عقیده و باور، دو اصل از اصول اساسی اسلام است و دین مبین اسلام بر این دو مسئله تأکید فراوان دارد. برای افرادی که خارج از دایره اسلام بودند، ورود به حیطه اسلام و مسلمانی منوط به پذیرش آن به عنوان دین حق و باور به خدای یگانه و اقرار به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، رسول و فرستاده خداست که به محض ادای شهادت به توحید و نبوت، احکام مسلمانی بر شخص اقرارکننده اجرا می شود. از طرفی، فطرت های مختلف بشری به اختلاف در فهم و ادراک منجر می شود. لذا اختلاف عقیده و تفکر نمی تواند منشأ

ص: 104

1- همان.

2- همان، ج 1، ص 73.

3- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج 10، ص 466.

4- معمر آسن، «ابعاد سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان تکفیر»، ترجمه محمد قوشه بلاغ مرادی، سراج منیر، ش 10، 1392، ص 109.

در منابع روایی ماثور نیز بر این مسئله تأکید شده است که شهادت به یگانگی خدای متعال و رسالت حضرت ختمی مرتبت، شرط مسلمانی است و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که حیطة مأموریت من این است که مردم را به خداپرستی و توحید دعوت کنم. بخاری در صحیح خود، حدیثی نزدیک به این مضمون روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «من مأموریت دارم تا جایی با مردم بجنگم که به یگانگی خدا و رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اقرار کنند و اگر چنین کاری انجام دهند، خون و اموال آنها به سبب اسلام آوردنشان در امان است». (2)

همچنین نقل شده است هنگامی که علی علیه السلام برای جهاد فتح قلعه خیبر رفت، از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پرسید: «تا کجا باید با این قوم درگیر شوم؟». پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او دستوری داد که امیر مؤمنین علیه السلام خلاصه آن را چنین نقل می کند:

من مأمور شدم با آنان بجنگم تا بگویند خدایی جز خدای یکتا نیست و محمد پیامبر خداست و هر گاه به این دو اصل اقرار کردند و به سوی قبله ما روی نهادند و ذبیحه ما را خوردند و مانند ما نماز خواندند، خون و اموال آنها برای ما محترم است، مگر اینکه حقی را ضایع کرده باشند. (3)

در واقع این احادیث مقیاس شناخت مؤمن از کافر و انسان موحد از مشرک بوده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، همواره اسلام و ایمان افرادی را که بر مبنای این دو اصل صورت می گرفت، می پذیرفتند و پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز این دو اصل، یعنی پذیرش وحدانیت خدا و نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، همواره مقیاسی کلی برای خلفا به شمار می رفت. آنها پس از اعتراف افراد به این دو اصل، ایمان و عمل به وظایف آنها در باب اسلام را می پذیرفتند و وجود بحث ها و مسائل اختلافی که در حیطة فعالیت های علمی

ص: 105

- 1- بسام صباغ، بلاء التکفیر، ص 10.
- 2- محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج 1، ص 24.
- 3- همان، ج 2، ص 490.

عالمان و دانشمندان وجود داشت، مجالی برای ورود در بین توده مردم پیدا نمی کرد و مردم در این گونه مسائل، صاحب نظر نبودند. نکته مهم اینکه مباحث و مسائل اختلافی موجود در بحث صفات خدا و افعال بندگان و صفات خبریه و غیره، تا زمانی که به دو اصل مهم ذکر شده، یعنی اصل توحید و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، صدمه ای نمی زد، مایه تکفیر و ارتداد نمی شد و به عنوان بحث علمی در بین علمای کلام مطرح بود و ایمان و کفر مردم را وارد عرصه خود نمی کرد. لذا همبستگی مسلمانان همواره محفوظ بود و فقهای اسلام نیز با توجه به حفظ وحدت مسلمانان با نادیده گرفتن اختلاف در مباحث کلامی، اقرار به شهادت در مسئله توحید و نبوت و معاد را کافی می دانستند و اقرارکننده به آنها را مسلمان و موحد به حساب می آوردند. متأسفانه مسئله تکفیر، که امروزه پدیدار شده است، در میان سلف جز در گروه «خوارج» طرفداری نداشت و تنها گروه خوارج با طرح مسائل جزئی به کفر پیروان حضرت علی علیه السلام و در برخی موارد، به ارتداد هواداران عثمان حکم می کردند، ولی متأسفانه در سده های اخیر، جامعه اسلامی با پیامدهای این پدیده شوم مواجه شده است. (1)

نظریات علما درباره تکفیر

علما و بزرگان اسلام در برخورد با پدیده تکفیر، موضع روشن و شفافی اتخاذ کرده اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

1. تقی الدین سبکی شافعی می گوید: «اقدام به تکفیر مؤمنان کار بسیار مشکلی است و هر کس بگوید لا اله الا الله و محمد رسول الله، تکفیر این افراد کار بسیار عظیم و خطرناکی است». (2)

ص: 106

-
- 1- جهت آشنایی بیشتر با لوازم مسئله تکفیر مسلمانان و قتل و غارتی که از پیامدهای آن در طول تاریخ بوده است، نک: عثمان بن عبدالله بن بشر، عنوان المجد فی تاریخ النجد، ج 1، ص 256-290؛ سید محمود شکر الوسی، تاریخ نجد، ص 50-90؛ جمیل صدقی زهاوی، الفجر الصادق، ص 51-64؛ محمد الکثیری، السلفیه بین اهل السنه والامامیه، ص 320 و 321.
- 2- عبد الوهاب بن احمد شعرانی، الیواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، ص 58.

2. «ابن حزم» در باب کفر و ایمان می گوید:

فقیهانی مانند ابن ابی لیلی و ابی حنیفه و شافعی و سفیان ثوری و داوود بن علی و بیشترین کسانی که ما می شناسیم، هیچ مسلمانی را تکفیر و تفسیق نمی کردند و می گفتند مسلمان اگر هم در مسئله عقیدتی یا رفتاری، مخالفی داشته باشد، نتیجه اجتهاد اوست و او نه تنها نکوهش نمی شود، بلکه پاداش نیز در پی دارد، ضمن اینکه اختلاف فتوا در بین صحابه سبب تکفیر و تفسیق آنها توسط یکدیگر نمی شد. (1)

3. «غزالی» در این باره می گوید:

بعضی از طوایف، فرق دیگر را تکفیر می کنند، اما تا آنجا که ممکن است نباید از تکفیر استفاده کرد، زیرا اباحه دما و اموال کسانی که اهل قبله هستند و شهادتین را گفته اند، اشتباه است و اشتباه در زنده نگه داشتن هزار کافر، آسان تر از خطا در ریختن قطره ای از خون مسلمانان است. (2)

ضابطه های تکفیر و محدوده کفر

به عقیده متکلمان اسلامی، حکم به کفر مسلمانان کاری خطرناک و بی مبالاتی محض است و به هر دلیل واهی، نمی توان به خروج مسلمان از دایره اسلام حکم کرد. «تقتازانی» در این مورد می گوید:

مسلمانی که با حق مخالفت کند، این کار مایه کفر او نمی شود، مگر آنکه یکی از ضروریات دین را انکار کند؛ مثلاً بگوید جهان آفریدگاری ندارد یا معاد جسمانی در کار نیست. لذا پیامبر اسلام افراد را می پذیرفت و هرگز در این مسائل تفتیش نمی کرد. (3)

ص: 107

1- ابن حزم، الفصل فی الملل، ج 3، ص 143.

2- مهدی مکارم، «بلائی تکفیر مصیبت اسلام و مسلمین»، سراج منیر، س 3، ش 11، 1392، ص 4؛ محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 82.

3- سعدالدین مسعود تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج 2، ص 211.

محققان اهل سنت، معتقدند میان ظاهر و باطن تلازم وجود دارد و هرگز نمی توان به سادگی و با مبنا قرار دادن ظاهر افراد، آنها را تکفیر کرد. لذا طبق ضابطه های شرعی، عمل و نیت با هم شرط است و دسترسی به نیت افراد هم کار ساده ای نیست. (1)

پس به عبارتی، حکم تکفیر در مورد افرادی که ظاهر کارشان با ظواهر اسلام، مانند اقرار به شهادتین و ... متناسب است، غیرممکن می نماید و حتی اگر ظاهر عمل کفرآمیز، اما بدون نیت کفر باشد، نیت و عمل با هم حکم را تعیین می کند. (2)

نهی از تکفیر در قرآن و روایات

خداوند در قرآن می فرماید: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا)؛ (3)

به کسی که اظهار اسلام کند و در برابر شما سر تسلیم فرود آورد، نگوئید تو مسلمان نیستی (نسبت کفر ندهید). در این آیه، مسلمانان از نسبت دادن کفر به دیگران نهی شده اند.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز از تکفیر، نهی فرموده اند. «ابن عمر» از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است که حضرت فرمودند: «هر گاه کسی به برادرش بگوید ای کافر، یکی از دو حالت بر اوست: اگر نسبت درست باشد که هیچ وگرنه به خودش باز می گردد». (4)

در روایت دیگری حضرت فرمودند: «هر گاه کسی به برادر دینی خود بگوید ای کافر، مثل آن است که او را به قتل رسانده باشد». (5) روایات فراوان دیگری در این زمینه وارد شده است که رسول گرامی اسلام از تکفیر و سایر نسبت های ناروا، از قبیل نسبت فسق و ... نهی فرموده است. (6)

«ابویعلی» در مسند و «طبرانی» در معجم کبیر نقل کرده اند که

ص: 108

1- عبدالله بن محمد قرنی، ضوابط التکفیر عند اهل السنه والجماعه، ص 210.

2- همان، ص 211.

3- نساء، آیه 94.

4- مسلم قشیری نیشابوری، الجامع الصحیح، ص 49.

5- نور الدین هیشمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج 8، ص 141.

6- عمر عبدالله کامل، التحذیر من المجازفه بالتکفیر، ص 8.

شخصی از جابر پرسید آیا فردی را که رو به قبله نماز نمی خواند، مشرک می دانید؟ جابر گفت پناه بر خدا، او از این مطلب نهی نمود.
دوباره پرسید آیا شما یکی از اهل قبله را کافر می دانید. گفت هرگز. (1)

آیات و روایات فراوان، و علاوه بر آن، سخنان علمای مسلمانان در این باره، بیانگر این نکته مهم است که هیچ کس حق تکفیر دیگران را ندارد، اما به هر حال، ما با این پدیده مواجهیم؛ به قول «محمد بن علوی مالکی» که می گوید: «ما مبتلا به گروهی شده ایم که متخصص در توزیع کفر و شرک و صادر کردن احکام با القاب و اوصافی است که هرگز صحیح و لایق مسلمانی نیست که شهادتین می گویند». (2)
وی در جای دیگری می گوید:

برای ما از آنچه گذشت، از نصوص قرآن و سنت و اقوال صحابه و کسانی که از علمای پیشین و متأخرین از طریق سلف پیروی کرده اند، واضح شد که حکم کردن بر مسلمانان به خروج از دین اسلام یا دخول در کفر، سزاوار نیست مؤمن به خدا و روز قیامت دست به این کار زند، مگر با برهانی که از نور خورشید در روز روشن تر است و حتی کسی که برای ما کفرش به برهان واضح ثابت شده است و از او کفر صریح مشاهده کردیم، باید با احتیاط حکم به کفر او کنیم و از هر لفظی احتراز جوییم و از اطلاعاتی که قرآن و سنت به کار برده تعدی نکنیم و از روش سلف در تکفیر تجاوز نکنیم. زیرا سلف آنچه از مردم ظاهر می شد، بر قرآن و سنت عرضه می کردند و اگر قرآن و سنت اطلاق کفر را بر آن مورد می یافتند، اطلاق می کردند و اگر نمی یافتند، توقف می کردند و بر گوینده یا انجام دهنده، حکم به اشتباه و گناه بزرگ می کردند. پس از آن گوینده یا انجام دهنده پرسیده می شود که مقصودش چیست. لذا اگر به طور واضح گفت که مقصودش کفر

ص: 109

-
- 1- نورالدین هیشمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج 8، ص 120.
 - 2- محمد بن علوی مالکی، التحذیر من المجازفه بالتکفیر، ص 8.

است، بر او حکم می شود وگرنه به اطلاق خطا و مخالفت یا فسق بر او اکتفا می شود نه آنکه او را تکفیر اعتقادی کنند. (1)

این سخنان و مطالب، در حالی از سوی علمای مسلمان مطرح شده است که آنها بارها خطر تکفیر را در لابه لای کتاب ها و تألیف ها یا خطابه های خود متذکر شده اند. حکم شرک در مورد مسلمان، حتی اگر به مظاهر شرک متلبس شود، باز هم قابلیت بررسی دارد و لحاظ شرط های فقهی را می طلبد. (2) نکته دیگر این است که تکفیر، آثار بسیار بدی در جامعه مسلمانان به جا خواهد گذاشت که به برخی از آنها اشاره می شود:

1. حکم کردن به مباح بودن خون و جان افرادی که تکفیر شده اند و در نتیجه کشته شدن افراد تکفیر شده؛

2. به غارت رفتن اموال افراد تکفیر شده؛

3. هتک حرمت نوامیس افراد تکفیر شده، از آن جهت که شخص کافر عقدش باطل است و بر همسر و دختران خود سلطه ندارد؛

4. عدم اجرای احکام مسلمانان برای او پس از مرگش؛

5. ضرر رساندن به جامعه و ایجاد ناامنی در آن به جای اصلاح و پیشرفت.

6. ترک دشمن خارجی و عدم اشتغال به مبارزه با حکومت کفر؛

7. ایجاد اختلاف و دودستگی در جامعه؛

8. استفاده ابزاری کافران و دشمنان اسلام از این گونه افراد جهت ضربه زدن به اسلام؛

دهلوی و مسئله وحدت

شاه ولی الله دهلوی، مسئله وحدت را یکی از اصول اساسی و مهم می داند و وجود اختلاف، درگیری و کشمکش را بزرگ ترین آفت و عامل از هم گسیختگی وحدت بین

ص: 110

1- همان، ص 39.

2- عبدالله بن محمد قرنی، ضوابط التکفیر عند اهل السنه والجماعه، ص 9.

مسلمانان جهان معرفی می کند. وی این اختلاف ها را از بین برنده و زائل کننده دوستی و اخوتی می داند که خدای متعال مسلمانان را به آن سفارش کرده است. او می گوید:

شکی نیست که کشمکش و اختلاف مسلمانان با هم از خطرناک ترین مسائل است که بنیان این امت را، که مانند تئی یکپارچه است، نابود و زیر و رو می کند و تن و توان واحدش را از هم می پاشد. مرض اختلاف و کینه ورزی مایه سرور و شادمانی شیطان است و همان هدفی که دشمنان خدا دنبال می کنند. (1)

وی معتقد است شکل گیری اختلاف ها به بهانه های مختلف و واهی، پیامدهای خطرناکی برای جامعه مسلمانان به دنبال دارد. از منظر شاه ولی الله، منشأ این اختلاف ها، نوعی بیماری و غلط اندیشی است که برخی را به این سمت و سو سوق داده و آنها را از راه درست بیرون برده است و عدم تحلیل درست و منطقی، همراه با دلیل محکمه پسند، مانع وصول امت اسلام به خیر و نیکی است. (2) علما و بزرگان به جهت حفظ وحدت و با وجود اختلاف عقیده پشت سر یکدیگر نماز می خواندند، آن گونه که ابوحنیفه و شافعی چنین می کردند. (3)

تعصب بی جا، عامل گسیختگی وحدت و ایجاد تفرقه میان مسلمانان

آنچه از دیدگاه شاه ولی الله به عنوان عامل مهم در تفرقه و اختلاف میان مسلمانان مطرح است، تعصب بی جا و بی مورد است. وی این آسیب را کاستی در مدارس و مکتب های فقهی نمی داند و معتقد است اگر از زاویه مثبت، یعنی قابلیت مدارس علوم دینی برای پژوهش قرآن و سنت به آنها بنگریم، وجود این مدارس، نقطه مثبت و فرخنده ای است، اما تعصب در مورد فکر و عقیده ای خاص که گاه در مدرسه یا مکتب فقهی مطرح می شود، موجب شکل گیری مشکلات و خطرهایی فراروی امت اسلامی

ص: 111

1- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص 14.

2- همان، ص 15.

3- همان، ص 197.

می شود، و اختلاف هایی را شکل می دهد و پایه ریزی می کند. او معتقد است برخی از تفکراتی را که بعضی از صاحبان مکتب های مختلف بیان کرده اند، نمی توان مبنای صحیحی قلمداد کرد و آن را عاری از خطا و اشتباه دانست. زیرا آنها مانند سایر افراد دیگرند و مانند پیامبران معصوم نیستند که بتوان تمام گفته های آنها را صحیح دانست. (1)

آنچه فقها و متکلمان بیان می کنند بر مبنای ادله روایی و مستندات شرعی است. «اسامه بن زید» می گوید رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ما را به صورت گردان به منطقه ای به نام حرقات فرستاد. آنها از آمدن ما آگاه شدند و فرار کردند، ولی ما مردی را دست گیر کردیم. او به محض دست گیری گفت لا اله الا الله، ولی ما او را گردن زدیم. در این موقع مطلبی به ذهن من خطور کرد که نکنند من مسلمانی را کشته باشم. پس از بازگشت، داستان را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفتم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود جواب گوینده لا اله الا الله را در روز قیامت چه خواهی داد؟ آیا قلب او را شکافتی تا بدانی که ایمان او به خاطر ترس بوده است؟ روز قیامت پاسخ گوینده لا اله الا الله را چه می دهی؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیوسته این سخن را می گفت. من دوست داشتم که پیش از آن مسلمان نشده بودم و امروز مسلمان می شدم تا دست من به خون مسلمانی آلوده نمی شد. (2)

با نقل این روایت و روایت های مشابه، در پی بیان این نکته ایم که هر گونه تجاوز و تعدی به حقوق شهادت دهنده، کار مذمومی است و قضاوت در مورد مسلمانی که به وحدانیت خداوند و رسالت نبی اکرم اقرار کرده، باید با دقت و تأمل فراوان صورت گیرد. زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هر گونه تفتیش در عقاید و کنکاش بی مورد درباره عقاید شهادت دهنده را نهی کرده است. (3)

بخاری در صحیح خود چنین روایت می کند:

یکی از اصحاب پیامبر، که بعدها رئیس خوارج شد، در غزوه حنین در تقسیم غنائم به پیامبر گفت: ای رسول خدا! در تقسیم غنائم عدالت را

ص: 112

1- همان، ص 17.

2- محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج 2، ص 437.

3- مسلم قشیری نیشابوری، الجامع الصحیح، ص 643.

پیشه کن. یکی از کسانی که در محضر پیامبر بود، از اهانت آن شخص ناراحت شد و گفت: ای پیامبر خدا! اجازه بده گردش را بزخم. پیامبر فرمودند: شاید او نماز می خواند. آن فرد در پاسخ پیامبر گفت: او به زبان نماز می خواند نه با دل. پیامبر فرمود: من مأمور تفتیش قلب ها و شکافتن آنها نیستم. (1)

آنچه از این نوع احادیث برداشت می شود این است که یکی از مبانی مهم دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، رعایت حقوق مسلمانان و پرهیز از تکفیر آنها و عدم حکم به خروج برادران مسلمان و گوینده شهادتین از دایره اسلام است. از طرفی، خود ایشان مأمور به ظواهر بوده است نه باطن افراد و ما نباید با طرح برخی مسائل که جزء اصول مسلم اسلام نیست، به تکفیر گروه دیگری بپردازیم که در نتیجه آن، شکافی عمیق میان مسلمانان به وجود آید. محقق الانصاف در این زمینه معتقد است آراسته شدن با اخلاق سلف صالح و مجتهدان و علمای عامل به فرهنگ و اخلاق اختلاف، می تواند کمک شایانی به حفظ وحدت کند. (2) وی تأکید می کند که در گذشته، مسلمانان به رغم اختلاف هایی که با هم داشتند، حرمت و احترام یکدیگر را حفظ، و برای هم دعا می کردند. پشت سر یکدیگر نماز می خواندند و چنانچه یکی از آنها در می گذشت، برای او دل می سوزاندند و از او تنها به خیر و خوبی یاد می کردند. (3)

باید این گونه می بود. چون هدف و مقصود آنها روشن شدن حق بود و برایشان مهم نبود که چه کسی حق را روشن می کند، بلکه تنها به روشن شدن حق می اندیشیدند. وی تأکید می کند که با تغییر هدف و نیت افراد و غلبه هوا و هوس بر افراد، یاد خدا در دل مردم کم شد و تمام تلاش ها و خواسته ها در جهت تحمیل عقاید قرار گرفت. وی ادامه می دهد: «آری در چنان جامعه ای، وای به حال کسی بود که با اندیشه این مردمان مخالفت کند. جای

ص: 113

1- محمد ابن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج 2، ص 498؛ مسلم قشیری نیشابوری، الجامع الصحیح، ص 643.

2- شاه ولی الله دهلوی، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص 14.

3- همان، ص 15.

شگفت و تعجب نیست که به خاطر خودسری ها و غلط اندیشی ها، شاهد دشنام گویی به یکدیگر و درگیری و اختلافات شدیدی باشیم» (1).

رفتارشناسی صحابه در فتوا دادن و پرهیز از تکفیر

در مورد روش فتوا دادن صحابه، شاه ولی الله معتقد است نهایت دقت صورت می گرفته و در این زمینه، احتیاط فراوانی وجود داشته است. وی می گوید:

هر یک از صحابه رسول خدا به اندازه ای که خدای متعال برایش میسر می کرد، عبادات، فتوا ها و احکام صادرشده از رسول اکرم را می دید و می شنید، و در نتیجه، محتوای هر چیزی را از نشانه ها و قراین متناسب با آنچه دیده و شنیده بود، باز می شناخت. از این رو برخی را بر اباحه و جواز، حمل می کرد و برخی را بر استحباب و از بعضی هم بنابر شواهد و قراینی که با خود داشت، حکم نسخ را برداشت می کرد.

وی ادامه می دهد: «عمده رویکرد صحابه در این پهنه، مبتنی بر این بود که بدون گذر از راه ها و شیوه های استدلالی و توجه به آن، با آرامش و اطمینان خاطر بنگرند» (2).

به اعتقاد شاه ولی الله، دقت نظری که صحابه داشتند، علاوه بر اینکه بسیار مهم است، می توان به عنوان اصل رفتاری به آن توجه کرد و اگر در عصر امروز این دقت نظر صورت می گرفت، بحث تکفیر در جوامع اسلامی به محاق می رفت و چالش های موجود شکل نمی گرفت. از نگاه شاه ولی الله و بنا بر نقل وی، صحابه همواره می کوشیدند به گونه ای فتوا دهند که با خواسته های رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سازگار باشد و در صدور حکم، هیچ گونه کوتاهی و تقصیری در سازگاری با اهداف آن حضرت صورت نگیرد. (3)

وی در این باره چند مسئله ذکر می کند و می گوید: «بسیار اتفاق می افتاد که صحابه ای در مورد مسئله ای فتوا و حکم رسول خدا را شنیده و صحابی دیگری نشنیده بود.

ص: 114

1- همان، ص 16.

2- همان، ص 39.

3- همان، ص 39.

بنابراین، آن که از فتوا و حکم بی خبر بود، شخصاً اجتهاد می کرد، اما تمام تلاشش را به کار می برد تا موافق حدیث باشد». (1) او برای نمونه روایت نسایی، ترمذی، ابوداؤد و ابن ماجه را نقل می کند که «ابن مسعود» در مورد مسئله ای که از او سؤال شده بود، حکمی صادر نکرد و استدلالش این بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این خصوص دستوری صادر نکرده است و مسئله تا حدود یک ماه به همین منوال بود تا این که پس از یک ماه به اجتهاد خود فتوا داد و یکی از صحابه، صدور مشابه حکم ابن مسعود از ناحیه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را گواهی داد و تأیید کرد. (2)

حال باید این مسئله را پرسید که حکم دادن به تکفیر مسلمانان بر چه اساسی صورت می گیرد؟ آیا این حکم مشابه حکم رسول خداست؟ آیا در زمان حکم دادن به تکفیر مسلمانان، تلاشی برای هم خوانی با احکام صادرشده از طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم صورت گرفته است؟ آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مجوز صدور چنین حکمی را برای صحابه صادر کرده است؟ شاه ولی الله دهلوی اشاره می کند که ابن مسعود پس از آنکه مطلع شد حکمش شبیه حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده است به اندازه ای خوش حال شد که پس از پذیرش اسلام به آن اندازه خشنود نشده بود. این در حالی است که نصوص فراوانی در قرآن و روایات نبوی در مورد عدم تکفیر شهادت دهنده به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده است، اما فتوهای تکفیر، مخالفت صریح با این نصوص است و مفتیان این گونه فتواها، با علم به این مسئله، به تکرار فتوهای خود ادامه می دهند و زمینه اهانت و جسارت به مسلمانان و هتک حرمت و قتل آنها را فراهم می کنند.

راهکار حفظ وحدت

رویکرد شاه ولی الله در خصوص کنار گذاشتن اختلاف و حفظ وحدت بین مسلمانان و پرهیز از توهین به آنها در بسیاری از تألیف هایش آشکار است. با رویکرد صحابه در

ص: 115

1- همان، ص 40.

2- همان، ص 42.

مورد احکام و مسائل شرعی و همچنین مسائل اعتقادی و مقایسه آن با رفتار قائلان به تکفیر مسلمانان، پرسشی اساسی مطرح می شود و آن اینکه آیا رویکرد صحابه با رویکرد تکفیر، قابل جمع است؟ این پرسشی است که تکفیرکنندگان، خود باید به آن پاسخ دهند. به هر حال، از منظر شاه ولی الله دهلوی، اختلاف نظر صحابه در مسائل مختلف، سبب ایجاد تفرقه و نفاق بین مسلمانان، مخصوصاً توده مردم مسلمان نمی شد. وی مثال ها و شواهد فراوانی در این خصوص در کتاب الانصاف بیان می کند. (1)

پرسش دیگری که در اینجا باید پاسخ داده شود این است که اولاً، تکفیر بر چه اساس و مبنایی صورت می گیرد و ثانیاً آیا احتمال ندارد که اختلاف در فهم حدیث، منشأ برخی از فتوهای چالش برانگیز باشد؟ شاه ولی الله دهلوی، به این نکته توجه کرده و مثال هایی برای آن ارائه داده است. (2) اگر صورت دوم مسئله، یعنی اشتباه در فهم حدیث، منشأ صدور برخی فتوهای نسنجیده باشد، آیا نباید دقت بیشتری در فهم حدیث صورت گیرد یا اینکه همان فهم اشتباه، مجوز صدور فتواست؟ (3)

با مرور مجدد روایت های نبوی می توان به نوعی به نقطه مقابل این گونه تکفیر رسید، زیرا در روایات، تعبیرهای تأمل برانگیزی ملاحظه می شود؛ از جمله اینکه دشنام دادن به مسلمان گناه و جنگیدن با آن کفر است. در این خصوص به ذکر یک نمونه اکتفا می کنیم و آن روایت «خالد بن ولید» است. وی به سوی قبیله «بنی جذیمه» رفت تا آنها را به اسلام فرا خواند. آنها به پیشوازش آمدند. خالد به آنها گفت: اسلام بیاورید. پاسخ دادند: قومی مسلمانیم. گفت: پس سلاحتان را بیندازید و پیاده شوید. آنها گفتند: به خدا قسم چنین نخواهیم کرد، زیرا به محض اینکه سلاح خود را بیندازیم، کشته خواهیم شد. ما از تو و همراهانت مطمئن نیستیم. خالد گفت: پس تا زمانی که از اسب هایتان

ص: 116

1- همان، ص 43-50.

2- همان، ص 44-46.

3- همان، ص 50.

فرو نیامده اید، هیچ امانی برایتان نخواهد بود. با شنیدن این سخن، گروهی از اسب هایشان پایین آمدند و بقیه متفرق شدند. در روایت دیگر آمده است که آنها ابراز داشتند: مسلمانیم، نماز می خوانیم و در سرزمین خود مسجدها ساخته ایم و در آنها اذان گفته ایم. پس از تسلیم عده ای از آنها، خالد دستور داد که دستان همدیگر را ببندند و اسیران را در بین لشکریانش تقسیم کرد. سپس دستور قتل آنها را صادر کرد. هر چند مهاجران و انصار از این فرمان سرپیچی کردند، اما طایفه «بنی سلیم» همه اسیران تحت اختیار خود را کشتند. وقتی اخبار خالد به گوش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسید، دوباره فرمود: «خدا یا من از کاری که خالد کرده است بیزاری می جویم» (1).

«احمد بن حنبل» تصریح می کند که واجب کردن یا حرام دانستن کاری، پاداش یا کیفر دادن و کافر و فاسق شمردن، همه از شئون رسول خداست و هیچ کس در این امر، حق صدور حکم ندارد. مردم فقط وظیفه دارند چیزهایی را واجب بدانند که خدا و رسول واجب فرموده اند و آنچه حرام شمرده اند، حرام بدانند و هر چه خدا و رسول او فرموده اند، تصدیق کنند. (2)

با این تفصیل، تکفیرهای بی مورد و بی رویه، چگونه توجیه پذیر است؟

نتیجه گیری

موارد زیر را می توان به عنوان نتایج بحث ذکر کرد:

1. شاه ولی الله دهلوی یکی از علما و مصلحان شبه قاره هند است و جایگاه ویژه ای دارد. به تعبیر برخی، وی نخستین مسلمانی بود که ضرورت نواندیشی درباره سراسر نظام اسلامی را، به گونه ای که از گذشته خود منفصل نشود، احساس کرده بود.
2. مسئله تکفیر، از مسائل مهم و چالش برانگیز امروز جهان اسلام است. امروزه عده ای با تکفیر مسلمانان، زمینه قتل و غارت مسلمانان بی گناه را فراهم می کنند. این در حالی است که در سیره صحابه سلف صالح، چنین مسئله ای وجود نداشته است.

ص: 117

1- محمد بن علوی مالکی، التحذیر من المجازفه بالتکفیر، ص 40.

2- همان، ص 44.

3. همه دانشمندان بزرگ اسلامی به مسئله وحدت مسلمانان و پرهیز از تکفیر توجه ویژه داشته اند و در این خصوص، کتاب ها و مقاله های متعددی نوشته اند و سخنرانی های فراوانی نیز کرده اند.

4. شاه ولی الله دهلوی، یکی از متفکران جهان اسلام است که بر مسئله وحدت مسلمانان تأکید دارد. وی، که به مسائل مختلفی از جمله مسائل اجتماعی، فلسفی، عرفانی و غیره توجه کرده است، در آثار خود بارها متعرض این مسئله مهم و اصل محوری در دنیای اسلام شده است.

5. در آیات و روایات، نهی شدیدی در مورد تکفیر مسلمان وارد شده است. مضمون همه این آیات و روایات این است که خون و مال و ناموس شهادت دهنده به وحدانیت خدا و رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همواره محترم است.

6. همه مسلمانان، به ویژه علما، باید در جهت تحقق وحدت مسلمانان و پرهیز از تکفیر و تفرقه بکوشند و علی رغم تلاش های موجود، باید توانی مضاعف و تدبیری به کار گرفته شود تا مسئله تکفیر مهار شود.

7. راهکار برون رفت از بحران تکفیر؛ به طور کلی، وظایف مسلمانان را در برابر مسئله تکفیر و وحدت و در قبال یکدیگر به دو دسته می توان تقسیم کرد: حقوقی و اخلاقی. اهتمام به امور مسلمانان و تلاش در راستای برآورده کردن نیازهای یکدیگر و مواسات و نظایر این مقوله ها، در زمره وظایف حقوقی و از طرفی، رعایت مهربانی، رفق، مدارا، تحمل و ... در زمره وظایف اخلاقی محسوب می شوند. با وجود این، متأسفانه بسیاری از مسلمانان از بخش مهمی از وظایفشان در برابر یکدیگر شانه خالی کرده اند و گاهی فراتر از حریم خویش قدم بر نمی دارند. می توان گفت تاکنون برای احیای اصل برادری مسلمانان تلاش جدی و فراگیر نشده است و کوشش هایی که در این زمینه انجام داده شده، قابل قدر دانی است، اما کافی نیست.

1. قرآن کریم.
2. ابن بشر نجدی حنبلی، عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ نجد، چاپ چهارم: دارالملک عبدالعزیز، ریاض 1401ق.
3. آسن، معمر، «ابعاد سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان تکفیر»، ترجمه محمد مرادی قوشه بلاغ، سراج منیر، ش 10، 1392ش.
4. افخمی، علی؛ خلیفه لو، سید فرید، «شکرشکن دیارهند، ولی الله دهلوی، مترجم توانای قرآن»، فصل نامه مطالعات شبه قاره، س 3، ش 6، 1390.
5. انصاری، مسعود، «شکوه و زیبایی در ترجمه قرآن دهلوی»، بینات، س 3، ش 12، 1375ش.
6. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، المطبعه السلفیه، قاهره 1401ق.
7. تفهیمی، ساجدالله؛ مؤذنی، علی، نگاهی کوتاه بر تاریخچه زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره، مجموعه سخنرانی، 1372ش.
8. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد فی علم الکلام، دار المعارف النعمانیه، پاکستان 1401.
9. جوانی، حجت الله، «بررسی اندیشه های انتقادی شاه ولی الله دهلوی»، فصل نامه مطالعات عرفانی، ش 4، 1385.
10. دهلوی، شاه ولی الله، ازاله الخفاء عن خلفه الخلفاء، نسخه الکترونیکی، [بی تا].
11. -----، الانصاف فی بیان الاختلاف، تحقیق عامر حسین، چاپ دوم: بیروت 1404.
12. -----، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، محمد صبحی، حسن حلاق، عامر حسین، نسخه الکترونیکی.
13. -----، حجه الله البالغه، ترجمه سید محمدیوسف حسین پور، مکتبه العقیده 1422ق.
14. ربانی، جعفر، «نگاهی به نقش احیاگرانه شاه ولی الله دهلوی»، رشد آموزش معارف، کلام و فلسفه، دوره هفدهم، ش 57، 1384ش.
15. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، جلد چهارم، ترجمه مرکز نشر جهاد دانشگاهی، 1370ش، [بی جا].
16. شعرانی، عبد الوهاب بن احمد، الیواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، دار الکتب العلمیه، بیروت [بی تا].
17. شکرى آلوسى، سید محمود، تاریخ نجد، مدبولی، قاهره [بی تا].
18. صباغ، بسام، بلاء التکفیر، دار البشائر، چاپ اول: دمشق 1429.

19. صدقی زهاوی، جمیل، الفجر الصادق فی الرد علی الفرقة الوهابیه المارقه، دار الصدیق الاکبر، مصر 1323ق.
20. عالم قاسمی، محمد مسعود، زندگی نامه امام شاه ولی الله محدث دهلوی، ترجمه عبدالله خاموشی هروی، نشر شیخ الاسلام احمد جام، 1380ش.
21. عبدالله کامل، عمر، التحذیر من المجازفه بالتکفیر، بیسان، چاپ اول: بیروت 2003م.
22. عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، نشر المکتبه السلفیه، ریاض، [بی تا].
23. غزالی، ابو حامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، موقع الوراق، الشامله [بی تا].
24. فرمانیان، مهدی، «شبهه قاره هند، دیوبندیه، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت»، طلوع، س 2، ش 6، 1382ش.
25. قرنی، عبدالله بن محمد، ضوابط التکفیر عند اهل السنه والجماعه، چاپ اول: الرساله، بیروت 1413ق.
26. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، چاپ اول: دار احیاء التراث، بیروت 1420ق.
27. کثیری، محمد، السلفیه بین اهل السنه والامامیه، چاپ دوم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، قم 1429ق.
28. مالکی، محمد بن علوی، هشدار در مورد تکفیرهای بی رویه، ترجمه مرکز ترجمان دینی، چاپ اول: مشعر، تهران 1389ش.
29. مالکی، محمد بن علوی، التحذیر من المجازفه بالتکفیر، دار القاضی عیاض [بی تا].
30. مکارم، مهدی، «بلائی تکفیر، مصیبت اسلام و مسلمین»، سراج منیر، س 3، ش 11، 1392ش.
31. نصری، عبدالله، رویارویی با تجدد، چاپ دوم: نشر علم، تهران 1390.
32. هیشمی، نور الدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دارالفکر، بیروت 1412ق.

چکیده

در مقاله حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی در پی آنیم که ابعاد گوناگون نظری و عملی مواضع «ابوحنیفه» را در رویارویی با امویان معرفی کنیم. در بعد نظری، ابوحنیفه خلافت سلسله اموی را از بنیاد نامشروع می‌داند و معاویه (نخستین خلیفه و پایه گذار آن) را باغی و ناحق می‌خواند. در بعد عملی نیز از حمایت قیام‌های ضداموی گرفته تا ارادت و نگرش مثبت وی به اهل بیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و بیان فضایل این خاندان و همچنین رفتار نیکوی ایشان با علویان، همگی در فهرست مواضع اموی ستیزانه امام حنفیان قرار گرفته است. در پایان، با توجه به دیگر علت‌ها و عوامل، اندیشه‌ها و گرایش‌های شیعی ابوحنیفه در موضوع امامت و خلافت به مثابه دلیل اساسی انگیزه بخش به کردارهای اموی ستیزانه و علوی گرایانه ایشان بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: امویان، خلافت، معاویه، ابوحنیفه، اهل بیت علیهم السلام، علویان.

پس از شهادت امام علی علیه السلام در سال چهارم هجری، مسلمانان در کوفه با امام حسن علیه السلام بیعت کردند، اما معاویه پس از قتل خلیفه سوم (عثمان) به بهانه خون خواهی وی، پرچم مخالفت برافراشت. وی آشکارا برای رسیدن به منصب خلافت می کوشید و به این دلیل از بیعت با امام حسن علیه السلام خودداری کرد و سرانجام با تحمیل صلح بر ایشان، رسماً به کرسی خلافت تکیه زد که نوزده سال (41-60 ه.ق.) طول کشید. سپس با معرفی کردن پسرش یزید به عنوان ولی عهد، خلافت را به سلطنت تبدیل و در خاندان اموی موروثی کرد.

حکومت بنی امیه از همان آغاز با مخالفت هایی از طرف مسلمانان مواجه شد که با توجه به ظلم و فساد فزاینده خلفا و کارگزاران آن، هر روز شدت و گسترش بیشتری می یافت. علی رغم این واکنش ها و مخالفت ها، امویان با اعمال روش های گوناگون و ایجاد فضای اختناق، توانستند نزدیک به یک سده (41-132 ه.ق.)، بر مسلمانان حکومت کنند.

در میان مخالفان سلسله اموی، ابوحنیفه (80-150 ه.ق.) یکی از چهره های سرشناس است که با داشتن اعتبار علمی، اندیشه انتقادی، تمکن اقتصادی و پایگاه اجتماعی، از خطرهای بزرگ برای حکومت و دستگاه اموی در آن روزگار به حساب می آمد. پیشوای حنفیان، همواره بر موضع اموی ستیزانه خود استوار بود، تا آنجا که در هر فرصت مناسبی، از هر گونه مخالفت با این سلسله ابایی نداشت. امویان نیز به این دلیل، ابوحنیفه را به حال خود وا نهادند و برای مهار کردن او اقداماتی انجام دادند. در این مقاله، نگارنده می کوشد، در حد ممکن، به بررسی ابعاد مواضع اموی ستیزانه ابوحنیفه و علت ها و عوامل آن بپردازد.

آنچه در زندگی علمی، سیاسی و اجتماعی ابوحنیفه جلب توجه می کند و در واقع قسمت عمده و مهم مواضع اموی ستیزانه او را تشکیل می دهد، نگرش مثبت و رفتار و

روابط صمیمانه او با اهل بیت علیهم السلام و بزرگان شیعه است، اما این بخش از زندگی ایشان، همواره خواسته یا ناخواسته مغفول مانده و عواملی باعث شده است که نگرش ابوحنیفه در مورد اهل بیت علیهم السلام و رفتار و تعاملش با آنها، تیره و غیردوستانه جلوه کند. علی رغم پندار جریان غالب، نگرش ابوحنیفه در مورد اهل بیت علیهم السلام و رابطه اش با آن پیشوایان و علویان و بزرگان شیعه بسیار مثبت گزارش شده است. به هر حال، افزون بر گزارش های تاریخی موجود، شواهد و قراین بسیاری نیز هم اکنون در تأیید مواضع شیعی و علوی گرایانه ابوحنیفه وجود دارد؛ مانند اشتراکات گسترده کلامی حنفیه و شیعه، وابستگی و سرسپردگی حنفیان صوفی مسلک به اهل بیت علیهم السلام، نگرش انتقادی حنفیان درباره سلسله اموی، اهل بیت گرای و وهابیت ستیزی آنها از گذشته تا به امروز. افزون بر این، شواهد و قراین مذکور به عنوان زمینه های مساعد و مشترک میان حنفیه و امامیه، می تواند پیروان این دو مذهب را در رسیدن به راهبرد وحدت اسلامی، تقریب مذاهب و هم زیستی مسالمت آمیز نیز یاری رساند.

الف. مکتب کلامی «ماتریدیه»، که در واقع همان شکل مبسوط و نظام یافته اندیشه های اعتقادی ابوحنیفه است، اشتراک های بسیار گسترده روشی و محتوایی در عرصه کلام با امامیه دارند. با قطع نظر از مواردی نادر، به جد می توان ماتریدیه را در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، نزدیک ترین فرقه به شیعه دانست. علاوه بر مطابقت نظریه «کسب» ماتریدیه با نظریه «امر بین الامرین» امامیه در باب جبر و اختیار، برخی از ماتریدیان متأخر به اعتقاد به نظریه «امر بین الامرین» تصریح کرده اند

و آن را برگرفته از فرمایش امام باقر علیه السلام می دانند و تأکید دارند که ابوحنیفه نیز آن را

از استاد خود امام باقر علیه السلام فرا گرفته است.⁽¹⁾

یادآوری این نکته درباره ماتریدیه از دو جهت اهمیت دارد: اولاً، اشتراک های چشمگیر این مکتب با تشیع و نگرش

ص: 123

1- سید لطف الله جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ص 269 و 344.

مثبت ماتریدیان به ائمه شیعه، معلول گرایش های شیعی و روابط نیکوی ابوحنیفه با اهل بیت است؛ ثانیاً، پیروان فقهی ابوحنیفه که 53 درصد کل جمعیت اهل سنت را در جهان امروز تشکیل می دهند، اکثر شان به کلام ماتریدیه معتقدند و متقابلاً شخص «ابومنصور ماتریدی»، بنیان گذار مکتب کلامی ماتریدیه، به فقه حنفی عمل می کرد، چنان که در کلام نیز مدعی پایه گذاری مکتب کلامی خویش بر بنیاد اندیشه های اعتقادی ابوحنیفه بود.⁽¹⁾

ب. حنفیان متصوفه، ضمن پذیرش خلافت خلفای راشد، به امامت دوازده امام امامیه نیز به عنوان اقطاب بزرگ صوفیه و رهبران روحانی معتقدند، اما رهبری سیاسی را دون شأن ائمه می دانند. حنفیان صوفی چون «مولوی»، «سنایی»، «جامی»، «عطاری»، «ملاحسین واعظ کاشفی» و ... به مهدی موعود، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام، نیز باور دارند.⁽²⁾

ناگزیر، باید اذعان کرد که این پیوند نیکو از روی تصادف و بی هیچ پیشینه مثبت تاریخی پدید نیامده است، بلکه در همان تعامل و رابطه صمیمانه امام حنفیه با اهل بیت علیهم السلام، علویان و بزرگان شیعه ریشه دارد.

ج. موضع انتقادی حنفیان و شیعیان در مورد خلفای اموی از دیگر زمینه هایی است که می تواند این دو مذهب را در جبهه واحدی گرد هم آورد. حنفیان واقعی به تاسی از امام مذهب خود، عملکرد ناشایست خلفای اموی را تأیید و از آنان دفاع نکرده اند. خلاصه آنکه اگر وهابیان در مدح و دفاع از بنی امیه و ذم اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ده ها کتاب و رساله نوشته اند،⁽³⁾ از میان مصلحان و متفکران نامدار حنفی نیز کسانی چون «ابوالاعلی مودودی» صاحب کتاب ارجمند خلافت و ملوکیت، هستند که با پژوهش های ارزنده و منصفانه علمی شان، کارنامه سلسله اموی را بررسی انتقادی کرده اند.

ص: 124

1- همان، ص 44 و 130.

2- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 232.

3- عصام عماد، نقد وهابیت از درون، ترجمه سید جعفر نوری، ص 69-78.

د. یکی دیگر از وجوه مشترک و زمینه های همگرایی مذهب حنفی - ماتریدی و شیعه، وهابیت ستیزی آنهاست. ماتریدیان حنفی از همان آغاز شکل گیری وهابیت با این فرقه میانه خوبی نداشتند و آن را مذهبی برساخته می دانستند. گرایش وهابیت ستیزانه دو جنبش «بریلویه» به رهبری «احمد رضا خان بریلوی» و «دیوبندیه» به رهبری «شیخ محمد قاسم نانوتی» در قرن های سیزده و چهارده هجری در هند، متهم کردن وهابیت به شرک و ردیه نویسی علیه این فرقه از سوی «شیخ محمد زاهد کوثری» (1296-1371 ه.ق.) شیخ الاسلام امپراتوری عثمانی، خود شاهد این مدعاست. وهابیان نیز ماتریدیان را مانند دیگر مذاهب، بدعت گذار می خواندند و تکفیر می کردند،⁽¹⁾

اما چنین خوش بین نیز نباید بود. زیرا وهابیت امروزی، افزون بر حفظ روش های خشونت بار اسلاف خود، که تنها با حربه تکفیر و شمشیر با مذاهب اسلامی مقابله می کردند، این بار با بهره گیری از عناصر نرم تدبیر سیاسی و تبلیغ مذهبی، بیش از پیش موفق عمل کرده اند. هم اکنون نیز از طرفی با تاکتیک همگون نمایی با مذاهب اهل سنت، فرصتی فراهم آورده اند تا در سایه آن به تربیت و اعزام مبلغان وهابی در سراسر جهان اسلام با هدف وهابی سازی اهل سنت، به خصوص حنفیان پردازند. از سوی دیگر، با تفکیک شیعه از مذاهب اسلامی، در تکاپوی ایجاد، تجهیز و تکثیر گروهک های تندروی تکفیری چون «النصره»، «داعش» و نظایر آن و طراحی و اجرای حملات خونین تروریستی در سرزمین های شیعی هستند تا در نهایت از این طریق، شیعیان را تضعیف و کاملاً حذف کنند. بنابراین، در صورت پیروزی وهابیت در پاک سازی شیعیان، آنگاه فراروی دیگر مذاهب اسلامی نیز دو راه بیشتر وجود نخواهد داشت: اینکه یا در کیش وهابیت درآیند، یا به شمشیر آنها گردن نهند.

باری، در کنار این دسته از روایات مثبت تاریخی، گزارش هایی هم وجود دارد که در آن نگرش و ارتباط ابوحنیفه با ائمه زمانه اش و شیعیان، تیره و منفی ترسیم شده است،

ص: 125

1- سید لطف الله جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدی، ص 117 و 132-133.

اما این گزارش‌ها به لحاظ صحت و اعتبار به پای گزارش‌های مثبت نمی‌رسد، زیرا اولاً، گزارش‌های مثبت، از نظر کمی و کیفی بر روایت‌های منفی برتری دارد. بنا براین، از دید پژوهش‌گران، شمار روایت‌های منفی در مقایسه با روایات مثبت، کمتر و از نظر کیفی، سستی و ناهمگونی فراوان دارد. (1) ثانیاً، دیدگاه‌های منفی و مخالف ابوحنیفه، متوجه غالبان آن روزگار بوده، نه شیعیان حقیقی که در برخی موارد به معنای نگاه منفی ایشان به شیعه تلقی شده است، در حالی که باید حساب شیعیان راستین را کاملاً جدا کرد. (2)

با وجود زمینه‌های مساعد فکری و تاریخی برای همگرایی و هم زیستی مسالمت آمیز میان حنفیان و شیعیان، که تاکنون بررسی شد، عواملی هستند که از آغاز در واگرایی این دو مذهب نقش داشته اند: 1. افزایش جریان «غلو» در دوره حضور ائمه؛ 2. افول مکتب کلامی و عدل‌گرایی حنفی (نزدیک به شیعه و معتزله) و غلبه یافتن پیروان مکتب فقهی ابوحنیفه که بیشتر نص‌گرا و از اهل حدیث متأثر بودند؛ 3. تأثیر روش و اندیشه «بخاری» (اهل حدیث و بدبین به شیعه) و نفوذ صحیح او در میان حنفیان؛ 4. دعوا و نزاع سیاسی عثمانیان و صفویان؛ 5. نفوذ وهابیت و باورها و نگرش‌های متعصبانه و افراطی آنها در میان حنفیان. (3) با توجه به این عوامل تنش‌زا، واضح است که بسیاری از ناملایمتی‌ها و بدبینی‌ها میان این دو مذهب، ریشه ذاتی و درونی ندارد، بلکه به عوامل بیرونی و مرتبط بازمی‌گردد.

به هر حال، اکثریت نسبی حنفیان در جهان اسلام و وجود زمینه‌های مشترک میان آنها و شیعیان، فعالیت‌های تفرقه افکنانه و گسترش تفکر متحجرانه وهابیت، تبلیغات اسلام ستیزانه رسانه‌های غربی با معرفی وهابیت و جریان‌های تکفیری به جای اسلام اصیل و کمک به فراگیر شدن گفتمان «تقریب مذاهب اسلامی»، از جمله عواملی است

ص: 126

1- محمد عارف بصیر، «رابطه ابوحنیفه با ائمه اهل بیت علیهم السلام و شیعیان»، فصل‌نامه طلوع، ش 27، 1388، ص 137-141.

2- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 60 و 61.

3- همان، ص 60 و 266.

که اهمیت موضوع پیش رو و ضرورت پرداختن به آن را بیش از پیش روشن می کند. سوء تفاهم ها، کژفهمی ها و برداشت های نارسا و نادرست چندسویه پیروان مذاهب از آموزه ها و رهبران مذهبی همدیگر، همواره زمینه ساز رفتارهای خشونت بار و کینه توزانه میان آنان بوده است که با اندک نگاهی به تاریخ ظهور و گسترش مذاهب، می توان به روشنی به این مسئله پی برد. واقعیت آن است که در جهان امروز، چاره ای جز هم زیستی مسالمت آمیز از طریق هم پذیری میان پیروان مذاهب وجود ندارد. زیرا درگیری های گذشته ناشی از اختلافات مذهبی در گذر تاریخ، نشان داده است که این دشمنی ها نمی تواند راه حل و پایان بخش این آشفتگی ها و نابسامانی ها باشد. نکته دیگر این است که هرچند نمی توان وجود اختلافات یا تفاوت ها را که عامل تمایز مذاهب هستند، انکار کرد، اما چنان که عیان است، بخش عمده اختلافات موجود کنونی، بی پایه، واهی، غیر واقعی و برخاسته از نادانی و سوء تفاهم هاست. یکی از راه های غلبه بر این مشکل، معرفی و شناساندن واقعی و منصفانه پیشوایان مذهبی فرق مختلف اسلامی و آموزه های آنهاست که نقش و تأثیرگذاری آنها در آگاهی و تغییر نگرش ها از واگرایی به همگرایی میان پیروان مذاهب بر کسی پوشیده نیست.

خلفای اموی در آینه پندار و گفتار ابوحنیفه

ابوحنیفه در نامه ای خطاب به «ابراهیم بن عبدالله حسنی» چنین نوشت:

در مورد سپاهیان عباسی به سیره پدرت در جمل، عمل نکن که تسلیم شده را نمی کشت، اموال را نمی گرفت، فراری را دنبال نمی کرد و زخمی را از بین نمی برد، زیرا اصحاب جمل گروه حامی (فته و پشتوانه) نداشتند، بلکه به سیره ایشان در جنگ صفین رفتار کن که در آن اسیر می گرفت، زخمی را می کشت و غنایم را تقسیم می کرد، زیرا اهل شام، سپاه و پشتوانه داشتند. (1)

ص: 127

1- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص 367.

ابوحنیفه در تأکید موضع خود علیه معاویه گفته است که اگر سیره حضرت علی علیه السلام با آنان (لشکریان معاویه) نمی بود، هیچ کسی از مسلمانان نمی دانست با آنها چگونه برخورد کند. ابوحنیفه در جواب کسی که از او پرسید: چرا اهل شام از او بیزارند، گفت: علت این امر هواداری او از علی علیه السلام و دوری از معاویه است و نیز گفته است اگر وی در صفین می بود، در صف علی علیه السلام علیه معاویه قرار می گرفت. (1)

همچنین معتقد بود هیچ کس با علی علیه السلام ن جنگیده، مگر اینکه حق با علی علیه السلام بوده است. (2) از نظر ابوحنیفه، امام علی علیه السلام نسبت به دیگران دوست داشتنی تر است و کسی است که «قتال با اهل البغی» را به مسلمانان آموخته است. وی در پاسخ به پرسشی در باره جنگ صفین می گوید: «خون های آنان (لشکریان معاویه)، شمشیرهای ما را تطهیر کرد، پس چرا زبان هایمان را [با بازگویی حقایق در مورد آن] تطهیر نکنیم». (3)

بنابراین روشن می شود که ابوحنیفه دیدگاه های خود را درباره امویان، آشکارا ابراز می کرده است.

مواضع عملی ابوحنیفه در برابر خلفای اموی

1. حمایت از قیام های ضد اموی

اشاره

ابوحنیفه از قیام های ضد اموی حمایت کرده است و پشتیبانی از قیام های علویان از مواضع مهم عملی ضد اموی ابوحنیفه به حساب می آید. آنچه در ذیل می آید، تفصیل تحرکات سیاسی و انقلابی ابوحنیفه علیه امویان به هواداری از علویان و دیگر مخالفان اموی است:

الف. حمایت از «زید بن علی» علیه «هشام عبدالملک»

ص: 128

1- عمر بن احمد ابن عدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج 1، ص 291.

2- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 1، ص 342.

3- همان، ج 2، ص 36 و 344-347.

در 121 هـ - ق.، هنگامی که زید بن علی علیه هشام بن عبدالملک اموی خروج کرد، موضع ابوحنیفه در حمایت از زید بسیار روشن است. ایشان، قیام زید را به غزوه جدش رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در بدر تشبیه می کند: «ضاهی خروجه خروج جده رسول الله یوم البدر». (1)

ابوحنیفه از «طریق فضل بن زبیر» به زید پیغام داد که نزد او کمک های مالی و نیروی نظامی برای جهاد فراهم است و زید و یارانش می توانند از این کمک ها بهره مند باشند. فضل ابن زبیر می گوید: «این کمک ها را من بردم و زید از من تحویل گرفت». (2)

ابوحنیفه، همان طور که خودش از این قیام حمایت کرد، از دیگر فقها نیز انتظار حمایت داشت. فضل بن زبیر می گوید: «در جواب ابوحنیفه که پرسید چه کسانی از فقیهان با این قیام هم سویی دارند، گفتم: سلیمه بن کهیل، یزید بن ابی زیاد، هارون بن سعد، هاشم بن برید، ابو هاشم رمانی و حجاج بن دینار». (3)

زمانی که از علت عدم حضور مستقیم ابوحنیفه در قیام زید پرسیدند، ایشان دلیل آن را امانت های مردم نزد خود خواند. ایشان این امانت ها را به «ابن ابی لیلی» عرضه می کند، اما او نمی پذیرد و به همین دلیل می ترسد که به مرگ جاهلیت بمیرد. (4)

افزون بر این، ترس از عدم حمایت مردم از قیام و نیز بیماری ابوحنیفه، از دیگر علل عدم حضور ایشان در قیام ذکر شده است. هرچند ابوحنیفه توفیق حضور مستقیم در قیام را نیافت، اما زید را با ده هزار درهم یاری رساند تا او خود و لشکریانش را در برابر دشمن مجهز و نیرومند کند و به فرستاده خود گفت: «عذر مرا به زید بازگو کن». (5)

ص: 129

1- محمد ابوزهره، ابوحنیفه، حیات و عصره، آراؤه و فقهه، ص 33.

2- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص 146 و 147.

3- همان، ص 146 و 147.

4- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 115.

5- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 2، ص 267 و ج 1، ص 239.

از نظر ابوحنیفه، زید «امام برحق» بود. به همین علت خود را به حمایت از او ملزم می دانست(1)

و هنگام به خاطر آوردن قیام و شهادت زید می گریست.(2) محمد، فرزند

امام صادق علیه السلام، ضمن نفرین «ابن مبارک» که فضایل اهل بیت علیهم السلام را کتمان می کرد، در حق ابوحنیفه چنین دعا کرد: «رحم الله اباحنیفه، لقد تحققت مودته لنا فی نصرته لزید بن علی».(3)

البته یکی از پژوهش گران متأخر معتقد است این دعا را خود امام صادق علیه السلام در حق ابوحنیفه کرده است.(4) به هر صورت، نسبت صدور این دعا به امام صادق علیه السلام یا فرزند ایشان، از این حقیقت پرده بر می دارد که میان ابوحنیفه و خاندان علوی رابطه صمیمانه ای برقرار بوده و ابوحنیفه از قیام زید حمایت کرده است.

ب. حمایت از «یحیی بن زید» علیه «ولید بن یزید»

هنگامی که یحیی بن زید در 125 ه.ق. در خراسان علیه ولید بن یزید اموی قیام کرد، ابوحنیفه از تأیید قیام او نهراسید و آشکارا در تمامی جلسه ها و حلقه های درس خود، با برانگیختن مردم به پشتیبانی از یحیی علیه سلسله اموی او را یاری رساند.(5)

ج. حمایت از «حارث بن سریج» علیه «یزید بن ولید بن عبدالملک»

هنگامی که در خراسان علیه امویان شورش شد، والیان و دست اندرکاران حکومت اموی، از جمله «نصر بن سیار» در مرو به تعقیب مخالفان و سخت گیری با آنها پرداختند. نصر بن سیار، عمال خود را به سوی «حارث بن سریج» یکی از چهره های برجسته مخالفان اموی در خراسان، فرستاد تا جلوی تحرکات او را گرفته، اموالش را مصادره، و از منطقه تحت نفوذش، او را تبعید کنند. «خالد بن زیاد ترمذی» و «خالد بن عمر»، دو تن از هواداران حارث بن سریج، به قصد دریافت امان نامه برای وی از یزید بن ولید،

ص: 130

1- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 1، ص 239.

2- همان، ج 2، ص 267.

3- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص 146 و 147.

4- یوسف فضایی، تحقیق در تاریخ و فلسفه مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه، ص 97.

5- عبدالهادی فضلی، و دیگران، المذاهب الاسلامیه الخمسه، ص 201.

خلیفه اموی، راهی دارالخلافت شدند. وقتی این دو به کوفه رسیدند، پیش ابوحنیفه رفتند تا نامه ای به «اجلح» از نزدیکان یزید بن ولید بنویسد. آن دو نفر پس از دریافت نامه از ابوحنیفه و گذراندن مراحل دیگر، از خلیفه امان نامه گرفتند و به مرو بازگشتند و با تقدیم امان نامه خلیفه به نصر بن سیار، والی مرو، حارث بن سریج آزاد و اموال تصرف شده او بازگردانده شد.⁽¹⁾

از این گزارش می توان به چند نکته دست یافت؛ 1. شهرت علمی، مواضع اموی ستیزانه و نفوذ اجتماعی ابوحنیفه از عراق تا خراسان را در بر می گرفته است؛ 2. ابوحنیفه همواره کوشیده است حتی الامکان به شیوه های گوناگون از مخالفان و سران قیام های ضداموی حمایت کند؛ 3. ابوحنیفه به یکی از نزدیکان یزید بن ولید نامه نوشت، نه به شخص خلیفه که این خود از کراهت باطنی ابوحنیفه به خلیفه و تیرگی روابط میان آنها حکایت دارد؛ 4. دستگاه حاکم به انجام دادن درخواست ابوحنیفه مبنی بر امان نامه دادن به حارث بن سریج مجبور می شود که قطعاً ناخوشایند بود. این گزارش نشان می دهد که دارالخلافت از موقعیت اجتماعی ایشان در هراس بوده و چاره ای جز مدارا کردن با وی نداشته است.

2. نپذیرفتن منصب از سوی امویان

اشاره

افزون بر حمایت از قیام های ضداموی، ابوحنیفه در طول عمر خود، هیچ گاه منصبی را در دستگاه اموی نپذیرفت. این در حالی بود که امویان بارها کوشیدند ابوحنیفه را جذب دربار خود کنند و بدین طریق ایشان را، که از مخالفان سرسخت اموی بود، کنترل کنند، اما ایشان تمام پیشنهادهای آنها را رد کرد و سرانجام در نتیجه همین مخالفت ها و مواضع اعتراضی، از کوفه به مکه رفت و چند سال پایانی حکومت اموی را در آنجا سپری کرد.

الف. رد مقام قضاوت

ص: 131

1- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج4، ص 269 و 270.

«مروان» اموی توسط عامل خود «یزید بن عمر بن هبیره»، پست قضا را به ابوحنیفه پیشنهاد کرد که با مخالفت ایشان روبه رو شد. مروان در واکنش به این عمل ابوحنیفه، ایشان را ضرب و شتم کرد و ابن هبیره، عامل مروان نیز ابوحنیفه را به سبب نپذیرفتن مقام قضاوت، صد تازیانه در چند نوبت زد. فشار ابن هبیره بر ابوحنیفه برای پذیرفتن پست قضاوت به قدری بوده است که تعدادی از چهره های معروف کوفه به ایشان پیشنهاد می کنند این پست را به عهده بگیرد، ولی ایشان هرگز نمی پذیرد. (1)

گفته اند وقتی مادر ابوحنیفه آثار و داغ های شکنجه را در چهره فرزند خود دید گفت: «این دانش، تو را به این روز انداخته است؛ خوب بود که از آن دوری می جستی». ابوحنیفه در پاسخ گفت: «دانش را برای خدا فرا گرفته است، نه برای دنیا». (2)

«ابن شبرمه» با شگفتی به «ابن ابی لیلی» گفت: «ابوحنیفه را می زنند تا دنیا را بپذیرد، اما او امتناع می کند». (3) هر گاه «حماد» فرزند ابوحنیفه از منطقه «کناسه» می گذشت، اشک می ریخت و یاد آوری می کرد که در این مکان پدر ایشان ضرب و شتم شده است. (4) این رنج و شکنجه به قدری غم انگیز بود که حتی احمد بن حنبل هر گاه به یاد این ماجرا می افتاد، از روی رقت و ترحم بر ابوحنیفه می گریست. این تأثر، زمانی برای احمد بن حنبل رخ داد که خود او نیز شکنجه شد. (5)

بنا بر قولی، سرانجام با ادامه فشارها، ابوحنیفه مسئولیت کنترل و آمار واردات محموله های انجیر و انگور به کوفه را می پذیرد و به این بهانه خودش را از مقام قضا

ص: 132

1- محمد بن خلف بن حیان وکیع، اخبار القضا، ج 1، ص 29.

2- ابن ابی وفاء قرشی، الجواهر المصیئه فی طبقات الحنفیه، ص 606.

3- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 2، ص 106.

4- ابن ابی وفاء قرشی، الجواهر المصیئه فی طبقات الحنفیه، ص 606؛ مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 74.

5- تقی الدین تمیمی داری، الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه، ج 1، ص 104؛ ابومحمد یافعی، مرآه الجنان و عبره یقظان، ج 1، ص 244؛ مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 74.

نباید از نظر دور داشت که اولاً، این قول نسبت به گزارش های دیگر که اثبات می کند ابوحنیفه هیچ گونه مسئولیتی را نپذیرفته، ضعیف تر است؛ ثانیاً، حتی در صورت صحت این قول، ابوحنیفه با به عهده گرفتن این مسئولیت با توجه به دناش در مقایسه با مسئولیت قضاوت، به نوعی دستگاه خلافت اموی را به سخره گرفته است؛ و در اصل وی با اطلاع از اهمیت منصب قضاوت، که به عهده گرفتن آن به معنای به رسمیت شناختن دستگاه خلافت زمان بوده، از تصدی آن به هر شکلی امتناع کرده است.

ب. رد مسئولیت نظارت بر بیت المال

افزون بر مقام قضاوت، یزید بن عمر بن هبیره، عامل مروان اموی، مسئولیت بیت المال را نیز به ابوحنیفه در عراق پیشنهاد کرد که باز هم نپذیرفت. به این دلیل، ابن هبیره مانند گذشته بر ایشان سخت گرفت و او را آزار و شکنجه بسیار کرد. (2)

«ربیع بن عاصم» می گوید: «یزید بن عمر ابن هبیره مرا به دنبال ابوحنیفه فرستاد. وقتی ایشان را آوردم، ابن هبیره از او خواست تا نظارت بر بیت المال را بپذیرد، اما ابوحنیفه نپذیرفت و به همین علت، ابن هبیره او را شلاق زد.» (3)

ج. رد مسئولیت امور دیوانی

هنگامی که حکومت بنی امیه رو به زوال بود و شورش ها علیه این سلسله هر روز بیشتر می شد، ابن هبیره، فقهای بزرگ عراق چون «ابوحنیفه»، «ابن ابی لیلی»، «ابن شبرمه» و «داود ابن ابی هند» را خواند تا به هر کدام مقامی تفویض کند. بدیهی است که اقدام جذب فقها در بدنه حکومت از سوی مروان اموی از آن جهت بود تا وانمود کند که اولاً حکومت وقت با دین و عالمان دینی رابطه نزدیک و حسنه ای دارد و از این

ص: 133

1- موفق بن احمد مکی، الجواهر المصنیه فی طبقات الحنفیه، ج2، ص 307.

2- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 74 و 84.

3- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج13، ص 327.

رهگذر رضایت متدینان را به دست آورد؛ ثانیاً، هدف دیگر او از اعطای مناصب دولتی - سیاسی به عالمان دینی که پایگاه اجتماعی قابل توجهی داشتند، وابسته کردن آنها به حکومت بود تا بدین طریق از آنها به عنوان مجریان اوامر و خواسته های خلفا بهتر بتواند استفاده کند. در این میان، ابن هبیره مقام اداره امور دیوانی را به ابوحنیفه پیشنهاد کرد که ایشان نپذیرفتند. در این مسئولیت پیشنهادی، مهر رسمی حکومت به ابوحنیفه واگذار می شد که هیچ فرمان و نامه رسمی خلافت اموی بدون مهر و تأیید او رسمیت نداشت و قابل اجرا نبود.

ابوحنیفه به دو دلیل این مقام را نپذیرفت: اولاً نمی خواست عمر حکومت در حال فروپاشی اموی را، که خود نیز از آن ناراضی بود، طولانی کند؛ ثانیاً، برای ایشان پذیرفتنی نبود که عامل حکومتی باشد که در آن از دانش، خرد، مروت و دین خبری نیست. دانشمندان دینی دل سوز معاصر ابوحنیفه، با توجه به تهدیدهای ابن هبیره، از روی خیرخواهی و برای نجات جان ابوحنیفه، ضمن اعتراف به اینکه آنها نیز از حکومت کنونی ناراضی اند، به او گفتند که با این پیشنهاد موافقت کند. اما ابوحنیفه در پاسخ به آنها گفت: «اگر به او دستور دهند که درهای مسجد منطقه «واسط» را بشمارد، هرگز نخواهد پذیرفت، چه برسد به اینکه دستگاه اموی، مثلاً دستور قتل کسی را صادر و او آن دستور را مهر کند». او سوگند خورد که هرگز با تصدی چنین مسئولیتی موافقت نخواهد کرد. پس از شنیدن جواب ابوحنیفه، ابن ابی لیلی بر درستی موضع ایشان و اشتباه خود اعتراف کرد.⁽¹⁾

در نتیجه همین مخالفت ها بود که ابن هبیره، ابوحنیفه را به زندان انداخت و چند روز متوالی تا حد مرگ او را ضرب و شتم کردند. کسی که مسئولیت حراست از ایشان را در زندان بر عهده داشت، دلش به رحم آمد و به فکر راه چاره ای برای آزادی ایشان

ص: 134

1- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 116؛ موفق بن احمد مکی، الجواهر المصنیئه فی طبقات الحنفیه، ج 2، ص 306.

افتاد. سرانجام ابوحنیفه با موافقت ابن هبیره به بهانه مشورت و تجدید نظر در مواضع خود از زندان آزاد و فوراً به سمت مکه عازم شد تا از شر حکومت اموی در امان باشد و بعد از سقوط آنها و روی کار آمدن سلسله عباسی در 136 ه.ق. به کوفه بازگشت. (1)

3. نپذیرفتن هدایا

بدون تردید، اعطا و دریافت هدایا میان دو جانب اهداکننده و پذیرنده در هر زمان می تواند بیانگر رابطه دوستانه میان آنها باشد. در این باب نیز ابوحنیفه هیچ گاه از خلفای اموی و عباسی چیزی به عنوان هدیه نپذیرفت و برای تأمین زندگی خود کار می کرد. (2)

«مصطفی شکعه» می نویسد: «ابوحنیفه و شافعی هدایای خلفا را نمی پذیرفتند، در حالی که مالک بن انس چنین نبود». (3) این موضع ابوحنیفه در قبال خلفا در صورتی است که ایشان هدایای مردم را با کمال رضایت می پذیرفت. ابوحنیفه هدایای حکام را حرام می دانست. زیرا باور داشت که آنها را از بیت المال برمی دارند نه از مال شخصی. (4)

4. بازگویی فضایل اهل بیت علیهم السلام

در روزگار خلفان سلسله اموی، اگر کسی را زندیق و کافر می خواندند، بهتر از آن بود که او را شیعه امیرالمؤمنین علیه السلام بگویند. (5) در چنین شرایطی، ابوحنیفه رابطه صمیمانه با اهل بیت علیهم السلام داشت و از محضر آنها دانش اندوزی می کرد. افزون بر آن، گاه و بی گاه از فضایل آن بزرگواران سخن می گفت (6) و در موضع گیری های سیاسی با علویان هم سو

ص: 135

-
- 1- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 116.
 - 2- تقی الدین تمیمی، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیه، ج 1، ص 107؛ ابو محمد یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقظان، ص 244.
 - 3- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 125-135.
 - 4- همان، ص 135.
 - 5- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 11، ص 44؛ عبدالرحمان شرقاوی، ائمه الفقه التسعه، ص 73.
 - 6- ابن ابی وفاء قرشی، الجواهر المصنیئه فی طبقات الحنفیه، ص 598؛ حیدر اسد، الامام الصادق علیه السلام والمذاهب الاربعه، ج 1، ص 53؛ شیخ مفید، الفصول المختاره، ص 44.

بود و مردم را با فتواهای خود به حمایت از آنها برمی انگيخت. این در حالی است که بر پایه پژوهش های انجام شده، ابوحنیفه جز در ستایش ائمه اهل بیت علیهم السلام و افراد وابسته به این خاندان سخنی نگفته و در شأن کسی فضیلتی نقل نکرده است. (1)

خلاصه آنکه ابراز دوستی و نقل فضایل اهل بیت علیهم السلام از سوی ابوحنیفه، یکی از علل اصلی دشمنی محدثان با پیشوای حنفیان معرفی شده است. (2)

5. مرجعیت علمی اهل بیت

)

ابوحنیفه به مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام معتقد بود و در روزگار حاکمیت اهل بیت ستیزانه امویان، بی هیچ هراسی در مسائل و مشکلات علمی به خاندان نبوت رجوع می کرد. وی در موارد متعددی در مسائل گوناگون فقهی و کلامی که در اینجا، مجال بیان تفصیلی آنها نیست، از دیدگاه خود منصرف و به آرای امام باقر علیه السلام، (3)

امام صادق علیه السلام (4) و امام کاظم علیه السلام (5) ملتزم شده است. هر گاه از ائمه اهل بیت علیهم السلام روزگارش حدیثی می شنید بی چون و چرا می پذیرفت؛ چون در نگرش ابوحنیفه سخن هر یک از ائمه اهل بیت علیهم السلام، علم النبی صلی الله علیه و آله و سلم است، نه روایت النبی صلی الله علیه و آله و سلم تا نیازمند سند باشد. (6) امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش ابوحنیفه درباره ایمان، حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد که او بی هیچ پرسشی بدان قناعت کرد. ابوحنیفه در پاسخ به اعتراض «عمر بن ذر»

ص: 136

-
- 1- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 180؛ محمد عارف بصیر، «رابطه ابوحنیفه با ائمه اهل بیت علیهم السلام و شیعیان»، فصل نامه طلوع، ش 27، 1388، ص 135.
 - 2- موفق بن احمد مکی، الجواهر المضمینة فی طبقات الحنفیه، ج 2، ص 275 و ج 1، ص 259 و 260.
 - 3- همان، ج 1، ص 363.
 - 4- کلینی، فروع الکافی، ج 7، ص 72؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج 6، ص 1792.
 - 5- شیخ مفید، الفصول المختاره، ج 2، ص 72 و 73.
 - 6- محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیات و عصره، آراؤه و فقهه، ص 146.

که گفته بود چرا از امام صادق علیه السلام سند آن حدیث را نپرسیده است، گفت: «از کسی که می گوید قال رسول الله چیزی نمی پرسم».(1)

6. گرامی داشت واقعه عاشورا و شهادت جان گداز امام حسین علیه السلام

«عبدالجلیل قزوینی رازی» به شرکت کردن ابوحنیفه در عزاداری امام حسین علیه السلام اشاره می کند و در پاسخ به کسانی که برپایی این مراسم را بدعت می خواندند، می گوید: «این سنت به شیعه اختصاص ندارد و بزرگان اهل سنت، از جمله امام ابوحنیفه و امام شافعی این سنت را رعایت کرده و آن را نگاه داشته اند. اگر این سنت عیب باشد، باید اول به امام ابوحنیفه و امام شافعی و اصحاب ایشان اعتراض کرد و آنگاه بر شیعه».(2)

حنفیان در پیروی از پیشوای خود در برپایی سنت عزاداری حسینی بسیار کوشیدند و «ملاحسین واعظ کاشفی هروی»، عالم بزرگ حنفی، کتاب روضه الشهداء را ویژه عزاداری امام حسین علیه السلام نوشت و چنان مورد توجه و استقبال عموم قرار گرفت که از آن پس مراسم های عزاداری شهیدان کربلا موسوم به «روضه خوانی»، نام خود را از این کتاب گرفت.(3) برپایی عزاداری و اشک ریختن برای مظلومیت امام حسین علیه السلام از سوی ابوحنیفه، نشان دهنده رابطه عمیق عاطفی و ولایت مدارانه او با سالار شهیدان و بیانگر حقانیت نهضت حسینی در نگرش ایشان است. زیرا همواره قیام امام حسین علیه السلام را به خاطر داشت و در هر فرصت مناسبی آن را یادآوری می کرد. هنگامی که از قیام زید بن علی بن الحسین علیه السلام اطلاع یافت، گفت: «اگر می دانستم که مردم حقیقتاً از زید حمایت می کنند و او را مانند پدرش در قیام تنها نمی گذارند، از او پیروی و با مخالفان او جهاد می کردم. حال که چنین است، زید را با اموال حمایت می کنم».(4)

ص: 137

1- شیخ مفید، الامالی، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج 13، ص 22.

2- عبدالجلیل قزوینی رازی، النقض، ص 401 و 402.

3- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 247.

4- موفق بن احمد مکی، الجواهر المضمیئه فی طبقات الحنفیه، ج 1، ص 239.

الف. ابوحنیفه و امام باقر علیه السلام

امام باقر علیه السلام اولین شخص از اهل بیت علیهم السلام است که ابوحنیفه از ایشان علم آموخته است. (1) جایگاه امام باقر علیه السلام نزد ابوحنیفه، مانند جایگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای صحابه است؛ حقیقتی که ابوحنیفه خود در حضور امام باقر علیه السلام بدان اعتراف کرده است. (2) این نگاه و خطاب ابوحنیفه به امام پنجم شیعیان، بیانگر رابطه صمیمانه میان آنهاست. همچنین ابوحنیفه از امام باقر علیه السلام حدیث نیز روایت کرده است. (3)

ب. ابوحنیفه و امام صادق علیه السلام

ابوحنیفه می گوید: «فقیه تر از امام صادق کسی را ندیده است». (4)

پژوهش گران

شیعی و سنی امام صادق علیه السلام را از استادان ابوحنیفه می دانند؛ (5)

چیزی که ابوحنیفه خود نیز بدان اعتراف کرده است: «لولا الستتان لهلك النعمان». (6)

بدون تردید در سایه همین رابطه استاد و شاگردی بوده که ابوحنیفه از امام صادق علیه السلام حدیث روایت کرده است. (7)

روزی در مراسم حج، ابوحنیفه نزد امام صادق علیه السلام رفت. امام با او معانقه کرد و احوال او و خانواده اش را پرسید. در این حین کسی از امام علیه السلام می پرسد که این مرد را می شناسد یا نه؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: «بلی، ابوحنیفه را می شناسم و بدین سبب

ص: 138

-
- 1- مصطفی شکعه، الائمه الاربعه، ص 49.
 - 2- موفق بن احمد مکی، الجواهر المصنیه فی طبقات الحنفیه، ج 2، ص 221.
 - 3- محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیات و عصره، آراؤه و فقهه، ص 164.
 - 4- ابن ابی وفاء قرشی، الجواهر المصنیه فی طبقات الحنفیه، ص 598.
 - 5- عبدالرسول عبدالحسن غفار، کلینی و کافی، ص 73؛ شیخ طوسی، الخلاف، ج 1، ص 33؛ محمد ابوزهره، الامام صادق علیه السلام حیات و عصره- آراؤه و فقهه، ص 31؛ همو، ابوحنیفه حیات و عصره- آراؤه و فقهه، ص 72؛ مصطفی شکعه، الائمه الاربعه، ص 56.
 - 6- محمد ابوزهره، الامام الصادق علیه السلام...، ص 31.
 - 7- احمد بن یوسف قرمانی، اخبار الدول وآثار الاول، ج 1، ص 334.

احوال او و خانواده اش را می پرسیم» (1) ابوحنیفه امام صادق علیه السلام را «امام برحق» می دانست. (2)

فردی از ابوحنیفه در باره شناخت امام عادل می پرسد تا مقداری از اموالش را که نذر کرده است به او بدهد. ایشان امام صادق علیه السلام را به آن مرد معرفی کرد. (3)

همچنین امام صادق علیه السلام در پاسخ به درخواست ابوحنیفه، حدیثی از جدش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره طینت اهل بیت علیهم السلام و شیعیان نقل فرمودند که ابوحنیفه و همراهانش پس از استماع آن متأثر شدند و به شدت گریستند. (4)

به هر حال، بر اساس گزارش های متعدد چنین بر می آید که وجود رابطه حسنه میان ابوحنیفه و ائمه معصومین علیهم السلام روزگارش امری مسلم است و از این روست که یکی از پژوهش گران با تأکید می گوید: «آنچه که ابوحنیفه را متهم به دکانداری در برابر امام صادق علیه السلام می نماید، دروغ است». (5) باری، رابطه ابوحنیفه با امام صادق علیه السلام صمیمانه و بسیار گسترده بوده است. البته در کنار همه آنچه ذکر شد، منابعی هم هست که از وجود تنش و روابط غیردوستانه میان امام صادق علیه السلام و ابوحنیفه حکایت می کند، اما این گزارش ها، چنان که در آغاز گفته شد، نسبت به روایت هایی که نشان دهنده رفتار مثبت و دوستانه است، سست تر می نماید.

ج. ابوحنیفه و امام موسی کاظم علیه السلام

رابطه ابوحنیفه با امام موسی کاظم علیه السلام نیز صمیمانه بوده است. گفته اند ابوحنیفه شخصیت و دانایی امام کاظم علیه السلام را ستوده است و در پایان یکی از گفت وگوهای خود

ص: 139

1- ابوالمؤید خوارزمی، جامع المسانید لابی حنیفه، ج 2، ص 83 و 84.

2- عبدالجلیل قزوینی رازی، النقض، ص 130 و 131.

3- محمدتقی مدرسی، امامان شیعه و جنبش های مکتبی، ص 100.

4- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 10، باب 13، ص 204، حدیث 8؛ شیخ مفید، الاختصاص، ص 189 و 190.

5- واعظ زاده خراسانی، «چشم انداز تقریب»، فصل نامه هفت آسمان، ش 9 و 10، بهار و تابستان 1380؛ یوسف فضایی، تحقیق در تاریخ و فلسفه اهل سنت و فرقه اسماعیلیه، ص 97.

با ایشان در شأن آن حضرت فرمود: <ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ>. (1) در ادامه همین روایت در تحف العقول آمده است که ابوحنیفه می خواست در باب جبر و اختیار از امام صادق علیه السلام مسئله ای بپرسد، اما وقتی پاسخش را از امام موسی کاظم علیه السلام می شنود، به جواب آن حضرت اکتفا و اعتماد می کند و دیگر نیازی نمی بیند که به امام صادق علیه السلام مراجعه کند. (2)

به هر حال، نگرش مثبت و تعامل نیکوی ابوحنیفه با ائمه شیعه و علویان، پیش از آنکه معلول مبانی فکری او باشد، مدیون پیوند ژرفی است که میان پدر و جد ابوحنیفه با امام علی علیه السلام وجود داشته است. گفته اند در نوروز، جد ابوحنیفه، امام علی علیه السلام را به مهمانی دعوت کرد و در این روز امام نخستین شیعیان در حق ثابت (پدر ابوحنیفه) و ذریه اش دعا فرمود. (3)

د. ابوحنیفه و زید بن علی علیه السلام

ابوحنیفه با زید علیه السلام مراد داشته، از حضور ایشان دانش آموخته و از دانایی و جایگاه فقهی، سرعت پاسخ گویی و بیان زیبا و اقناعی زید بسیار تمجید کرده است. (4)

آری، نگرش مثبت ابوحنیفه به اهل بیت علیهم السلام به طور عام و پیوند نزدیک و صمیمانه اش با شخص زید بن علی علیه السلام و نیز باور او بر حقانیت امامت استادش زید (5)

را، به طور خاص، می توان از عوامل و اسباب اصلی جلب حمایت ابوحنیفه از قیام زید بن علی علیه السلام علیه هشام بن عبدالملک برشمرد. رابطه زید و ابوحنیفه به قدری صمیمانه بوده است که زید نه تنها او را در آن شرایط پر مخاطره از جریان قیام خود با خبر کرد، بلکه از وی

ص: 140

1- آل عمران، آیه 34، شیخ مفید، الفصول المختاره، ص 44.

2- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص 435.

3- مصطفی شکعه، الائمه الاربعه، ص 8.

4- همان، ص 52-54؛ محمد ابو زهره، ابوحنیفه عصره و حیاته - آراؤه و فقهه، ص 70.

5- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 1، ص 114.

استمداد نیز کرد. نگرش مثبت و روابط حسنه میان ابوحنیفه و ائمه اهل بیت علیهم السلام و علویان را نباید معلول چیزی جز باور و ارادت عمیق ابوحنیفه به ائمه شیعه و علویان دانست؛ به خصوص در شرایط دشوار و خفقان عهد اموی که هواداری از ائمه اهل بیت علیهم السلام و علویان جرم به حساب می آمد. ابوحنیفه برخلاف بسیاری از فقیهان و محدثان عصر خود، تحت تأثیر سلطنت اموی قرار نگرفت و در نهان و عیان بر مواضع اموی ستیزانه خود اصرار می ورزید که هواداری آشکار از اهل بیت علیهم السلام و حمایت از قیام های ضداموی از مواضع مهم عملی ایشان علیه امویان به شمار می رود.

بررسی زمینه ها و علل مواضع ابوحنیفه

اشاره

از آغاز مقاله تا به اینجا، ابعاد نظری و عملی مواضع اموی ستیزانه ی ابوحنیفه بررسی شد و اینک، زمان آن رسیده است تا اندکی هم به کیفیت مواضع ایشان پردازیم.

1. گرایش ها و نگرش های شیعی ابوحنیفه

اشاره

اساسی ترین عاملی که ابوحنیفه را بر آن داشت تا هیچ گاه به سلسله اموی و نیز عباسی نپیوندد و همیشه خود را از آنها دور نگه دارد، باور تشیع سیاسی و در مجموع، گرایش های شیعی ایشان بوده است. از نظر باورمندان به تشیع سیاسی، شایستگی خلافت مختص اهل بیت علیهم السلام است. در زمانه ای که ابوحنیفه در آن می زیست، مفهوم تشیع، مصادیق وسیع و گونه های مختلفی را با عناوین «تشیع اعتقادی»، «سیاسی»، «اعتزالی» و «محب» در بر می گرفته است. در این مجال، پس از توضیح اجمالی گونه های یادشده، تشیع در آن روزگار و جایگاه ابوحنیفه در این مراتب پلکانی بررسی و تحلیل خواهد شد.

الف. تشیع اعتقادی

پیروان این نوع تشیع به اطاعت دقیق از امامان اهل بیت علیهم السلام در تمام عرصه های دینی، چون فقه، کلام و اخلاق معتقدند و سخنان و رفتار ایشان را

مانند سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حجت می دانند. (1)

تشیع اعتقادی به وجود نص (جلی یا خفی) مبنی بر مرجعیت و امامت اهل بیت علیهم السلام باور دارد که شامل سه گروه «امامیه»، «اسماعیلیه» و «زیدیه» می شود. (2)

ب. تشیع سیاسی

به کسانی که به برتری خاندان علوی و شایستگی آنها برای خلافت معتقد بودند و مشخصاً علی علیه السلام را از عثمان برتر می دانستند، «تشیع سیاسی» اطلاق شده است، که اکثر شیعیان کوفه از این دسته بودند. در قرن های نخستین، عثمانیان به کسانی که امام علی علیه السلام را برتر از عثمان می دانستند، «شیعه» می گفتند، در حالی که به منکران خلافت شیخین و معتقدان به منصوب بودن امامت و خلافت امام علی علیه السلام، «رافضی» گفته می شد. (3)

ج. تشیع اعتزالی

کسانی که در کلام، معتزلی مسلک هستند، ولی به دلیل نقل فضایل اهل بیت علیهم السلام، اعتقاد به برتری امام علی علیه السلام بر عثمان و به باور برخی از آنها، بر ابوبکر و عمر و شرکت برخی از معتزلی مذهببان در قیام های علویان، مثل قیام «محمد نفس زکیه» و برادرش «ابراهیم بن عبدالله» و روابط ایشان با زیدیان دارند، دارای گرایش شیعی دانسته شده اند. (4)

د. تشیع محب

عثمانی مذهببان، این دسته را به دلیل محبتشان به اهل بیت علیهم السلام و نقل فضایل آنها به شیعه متهم کرده اند. این در حالی است که شاید در میان شیعه محب، از باور به برتری امام علی علیه السلام بر عثمان یا بر دیگر خلفا خبری نبوده باشد. احتمالاً بتوان «محمد بن ادریس شافعی» (150-204 ه.ق.) را با استناد به اشعار و آثارش، از

ص: 142

1- نعمت الله صفری فروشانی، غالیان، ص 309-327.

2- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 37.

3- رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج 1، ص 22 و 23.

4- نشوان بن سعید حمیری، الحور العین، ص 234 و 266-267؛ رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج 1، ص 31.

چهره های شاخص این گرایش دانست. شافعی نه تنها به تشیع، بلکه به «رفض» نیز متهم شده است.⁽¹⁾

به هر حال، اگر رفتار خصمانه ابوحنیفه با خلفای اموی و رابطه صمیمانه وی با ائمه اهل بیت علیهم السلام و علویان با نگرش و اعتقاد وی مبنی بر انحصار خلافت در میان فرزندان علی علیه السلام و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام (چنان که در پی خواهد آمد) و تقدم امام علی علیه السلام بر عثمان⁽²⁾ و باغی بودن دشمنان امیرالمؤمنین در همه جنگ ها⁽³⁾ در مجموع سنجیده شود، روشن می شود که وی فراتر از گونه های تشیع محب، اعتزالی و سیاسی و حتی از جهاتی در ذیل تشیع اعتقادی زیدی قرار می گیرد، زیرا: 1. «محمد بن نوفل» می گوید که ابوحنیفه بر ما وارد شد و از علی علیه السلام سخن به میان آمد و در این مورد میان ما گفت وگویی صورت گرفت. ابوحنیفه گفت: «همانا من به اصحاب خود گفته ام که حدیث غدیر را اذعان نکنید و گر نه با شما به خصومت برمی خیزند». «هیثم بن حبیب صیرفی» که آنجا بود، رنگ رخساره اش برافروخته شد و گفت: «چرا بدان اقرار و اذعان نکنند، مگر تو آن را صحیح نمی دانی؟ گفت: چرا، صحیح می دانم و خودم هم روایت دارم»؛⁽⁴⁾

2. افزون بر آنکه ابوحنیفه خود را به شیعه نسبت داده است،⁽⁵⁾

دیگران نیز وی را در شمار زیدیه قرار داده اند؛⁽⁶⁾ 3. نگرش سیاسی ابوحنیفه در مورد امامت و خلافت (چنان که در ادامه بررسی خواهد شد) با عقاید زیدیه در این موضوع مطابقت می کند. از دیدگاه «جارودیه»، شاخه ای از زیدیه، سه امام نخست، یعنی امام علی علیه السلام و

ص: 143

1- رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج 1، ص 28.

2- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 2، ص 345 و ج 1، ص 75 و 76.

3- همان، ج 1، ص 342؛ عبدالجلیل قزوینی، النقض، ص 405.

4- شیخ مفید، امالی، مجموعه مصنفات...، ج 13، ص 26؛ همان، چاپ ذوی القربی، ص 14 و 15؛ محمود شهابی، ادوار فقه، ج 3، ص 560 و 561.

5- مصطفی شکعه، الائمه الاربعه، ص 8.

6- محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 254 و 255؛ مصطفی شکعه، الائمه الاربعه، ص 8؛ موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 1، ص 254.

حسنین علیهما السلام، منصوص وصفی هستند و امامان بعدی باید از میان فرزندان بزرگ امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام از طریق شورا انتخاب شوند؛(1)

4. ابوحنیفه مانند زیدیه، ضمن اعتقاد به مرجعیت سیاسی و برتری علمی و معنوی اهل بیت علیه السلام، خلافت خلفای راشد را نیز صحیح (جواز تقدم مفضول بر فاضل) می دانست.(2)

به هر صورت، ابوحنیفه به لحاظ سیاسی، شیعه بود و حکومت و خلافت را برای آل علی علیه السلام می خواست.(3) بنا براین، با امویان به علت دشمنی آنها با اهل بیت علیهم السلام هم پیمان نشد، هیچ گاه از آنان به نیکی یاد نکرد و همواره سقوط و اضمحلال این سلسله را آرزو داشت.(4)

بررسی تأثیرپذیری ابوحنیفه از تفکر سیاسی شیعه

بررسی و تحلیل مسئله «تأثیرپذیری ابوحنیفه از تفکر سیاسی شیعه» در موضوع امامت و خلافت، در واقع از لوازم مواضع ضد اموی ایشان و فرعی بر آن است. تا کنون گفته شد که ابوحنیفه در اندیشه و عمل، به شکل های گوناگون به سلسله خلفای اموی تاخته و در مقابل، همواره از علویان تا پای جان حمایت کرده است. بنا بر این، تردیدی نیست که رفتارها و کردارهای سیاسی ابوحنیفه شیعی و برخاسته از تفکر شیعی اوست. لذا وقت آن رسیده است که دلایل، زمینه ها و عوامل تأثیرپذیری ابوحنیفه را از تفکر سیاسی شیعه تحلیل و بررسی کنیم:

الف. ابوحنیفه به «حدیث غدیر» اعتراف کرده است، اما به علت شرایط خفقان زمان خود، سکوت پیشه کرده و شاگردانش را نیز به تقیه توصیه کرده است؛

ص: 144

1- نشوان بن سعید حمیری، الحور العین، ص 207 و 208.

2- محمد شفق خواتی، جایگاه اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه امام ابوحنیفه، ص 49.

3- محمد واعظ زاده خراسانی، «چشم انداز تقریب»، هفت آسمان، ش 9 و 10، بهار و تابستان 1380؛ محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیات و عصره-آراؤه و فقهه، ص 166.

4- مصطفی شکعه، الاثمه الاربعه، ص 114.

ب. به جز ابوحنیفه، که شخصاً خود را به شیعه نسبت داده است، برخی دیگر نیز او را در شمار زیدیه قرار داده اند.

ج. پیش از ابوحنیفه، میان پدر و جدش با امام علی علیه السلام پیوند نیکویی برقرار بوده است و به ایشان ارادت داشته اند که بدون تردید، رابطه خانوادگی در جهت گیری فکری و سیاسی افراد، همواره نقش مؤثری دارد. بنابراین، افزون بر علت ها و عوامل دیگر، پیشینه پیوند خانوادگی، زمینه مساعدی بود تا ابوحنیفه را تحت تأثیر دیانت، دانش، دادگری و درایت امیرالمؤمنین علیه السلام قرار دهد.

د. کوفه، زادگاه و خاستگاه فکری ابوحنیفه است و تمام اهالی آن، به جز دو نفر به نام «طلحه بن مصر» و «عبدالله بن ادریس»، گرایش شیعی داشته اند.⁽¹⁾ خلاصه آنکه با در نظر داشتن پیوند خانوادگی ابوحنیفه با امام علی علیه السلام و شرایط فکری و سیاسی کوفه، گرایش های شیعی او امری بدیهی و طبیعی می نماید.

ه. ابوحنیفه، افزون بر آنکه به مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام اعتقاد داشت، در محضر صادقین علیهما السلام نیز دانش اندوخته است. این رابطه استاد و شاگردی بر ابوحنیفه تأثیر شگرفی گذاشته است؛ برای نمونه، ابوحنیفه در مسئله «جبر و اختیار» چنان که دیدیم، به تأسی از استادش امام باقر علیه السلام به «امر بین الامرین» قائل می شود. امامان شیعه، که به هیچ روی امویان را برنمی تافتند، طبیعتاً تفکر سیاسی شیعه را در خصوص امامت به شاگردان و شیعیانشان گوش زد می کردند. ابوحنیفه از محضر زید بن علی علیه السلام نیز دانش آموخته است. اندیشه خروج بر امام جور، هرچند به شیعه منحصر نیست، اما وجه برجسته تفکر سیاسی شیعه به حساب می آید. با توجه به اینکه در میان اهل سنت و جماعت، اندیشه «خروج بر امام جور» مجاز نیست، به ناچار باید پذیرفت که ابوحنیفه این اندیشه را از تشیع از طریق مرادفات علمی با ائمه اهل بیت علیهم السلام، علویان و بزرگان

ص: 145

1- احمد بن محمد ابو بکر خلال، السنه، ص 394 و 395.

شیعه گرفته است. انحصار گرفتن اندیشه خروج بر امام جور از شیعه توسط ابوحنیفه در صورتی معلوم می شود که مواضع و واکنش های سیاسی شیعی گونه او را مد نظر قرار دهیم. «ابوزهره» نیز معتقد است ابوحنیفه اندیشه های سیاسی خود را از طریق پیوند علمی با ائمه شیعه، به خصوص زید بن علی علیه السلام به دست آورده است.⁽¹⁾

و. امویان با غصب کرسی خلافت، اسلام را وارونه کردند (چنان که در کارنامه سیاهشان بررسی خواهد شد). اسلام که پیش از این بر بنیاد برادری و برابری استوار بود، این بار رنگ و بوی نژادی و عربی به خود گرفت. بنی امیه، در کنار دیگر اعمال غیرانسانی و ضداسلامی شان، در جامعه اسلامی نظام طبقاتی عرب و موالی را پدید آوردند. در چنین نظامی، عرب ها، ممتاز و غیرعرب ها (عجم)، موالی، یعنی بردگان و انسان های فرودست و فرومایه به حساب می آمدند. این در حالی بود که هنوز مسلمانان، دادگری های علی علیه السلام را در کوفه به یاد داشتند. ابوحنیفه که خود از موالی بود، از رنج ها، حقارت ها و ملالت هایی که موالیان می کشیدند، مستثنا نبود. این وضعیت ناخوشایند عرب گرایی، بیش از پیش موجب روگردانی ابوحنیفه و خیل موالیان از خلفای بنی امیه و گرایش آنها به ائمه اهل بیت علیهم السلام، علویان و شیعیان و وارثان اندیشه برابری و دادگری علوی شد.

2. نداشتن مشروعیت

از نظر ابوحنیفه، خلافت و امامت زمانی مشروعیت می یابد که اولاً، شخص خلیفه یا امام شایستگی تصدی مقام خلافت را داشته باشد (شایستگی فردی). با تکیه بر این مبنا، ابوحنیفه معتقد بود که امامت مختص آل علی علیه السلام است و دیگر خلفا که این مقام را تصرف کرده اند، به دلیل ناشایستگی، غاصب هستند؛ ثانیاً، روش انتخاب امام از نظر او این بود که امام باید قبل از سلطه پیدا کردن با بیعت مسلمانان انتخاب شود. از دیدگاه

ص: 146

1- محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیات و عصره- آراؤه و فقهه، ص 146.

وی، امامت و خلافت با وصایت (ولی عهدی) و اینکه فرد خودش را امام یا خلیفه معرفی کند، ثابت و مشروع نمی شود، هر چند مسلمانان بعداً از او پیروی کنند و از خلافتش راضی باشند، چون خلافت باید قبل از تولی حکم و سلطه بر حکومت با اختیار آزادانه پیشین به دست آید. (1)

ابوحنیفه در جواب خواسته خلفای معاصرش مبنی بر تأیید و اعتراف خلافت آنها می گفت: «زید بن علی، (2)

امام صادق علیه السلام یا هر کسی که این دو بزرگوار معرفی کنند، «امام برحق» خواهد بود، نه خلفای حاکم». (3)

چنان که مشهود است، از دیدگاه ابوحنیفه خلفای سلسله اموی نه شایستگی تصدی مقام خلافت را داشتند، و نه در نصب آنها در این جایگاه، اجماعی صورت گرفته بود.

به طور خلاصه، از دیدگاه ابوحنیفه، شایستگی تصدی خلافت تنها از آن فرزندان امام علی علیه السلام و آن هم فقط زادگان حضرت زهرا علیها السلام است که باید از طریق اجماع مسلمانان، تحقق و مشروعیت یابد. از جانب دیگر، با در نظر گرفتن اندیشه خروج بر امام جائر، این مشروعیت به رفتار عادلانه مشروط است که در صورت فقدان این شرط، خلیفه یا امام مشروعیت خود را از دست خواهد داد.

3. اندیشه خروج بر امام جائر

ابوحنیفه به «قیام به سیف علیه امام جائر» باور داشت (4) و معتقد بود کسی که به سوی این امام با هدف امر و نهی رود و سرانجام در این راه شهید شود، سیدالشهداء او را در روز قیامت بعد از حمزه بن عبدالمطلب علیه السلام می خواند. (5) «اوزاعی»، یکی از فقهای معاصر ابوحنیفه، می گوید: «ما ابوحنیفه را در همه چیز تحمل کردیم تا اینکه به قیام به سیف

ص: 147

1- همان، ص 147 و 148.

2- موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفه، ج 1، ص 239.

3- عبدالجلیل قزوینی، النقض، ص 130 و 131.

4- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 13، ص 395 و 399.

5- عبدالقادر تمیمی داری، الطبقات السنیه فی تراجم المنفیه، ج 3، ص 59.

فتوا داد و دیگر نتوانستیم او را تحمل کنیم» (1) «محمدزاهد کوثری»، عقیده امام ابوحنیفه را به خروج علیه امام جائر می پذیرد و می گوید با وجود روایت های فراوان در این زمینه، نمی توان منکر آن شد، زیرا مذهب امام ابوحنیفه در جهاد با ستمگران و ائمه جور مشهور است. (2)

شخصی به ابوحنیفه به دلیل صدور فتوای وی مبنی بر جواز شرکت در قیام «ابراهیم حسنی» علیه برادرش اعتراض کرد و حدیثی در رد قیام به سیف از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد. ابوحنیفه در پاسخ گفت: «این حدیث خرافه است». (3)

از نظر محمدزاهد کوثری، ابوحنیفه این حدیث را بدان سبب که از «فزاری» نقل شده بود، معتبر ندانسته است؛ زیرا فزاری کثیر الغلط بود. (4)

4. کارنامه سیاه امویان

اشاره

اگر به کارنامه سلطنت بنی امیه از آغاز تا فرجام نگریسته شود، چیزی جز تباهی، فساد، انحراف و رسوایی در آن نمی توان دید. بی درنگ یکی از دلایل دوری ابوحنیفه از دستگاه بنی امیه کردار ناشایسته امویان است. زیرا پذیرش خلافت بنی امیه یا سکوت در برابر آنها، به معنای مهر تأییدی بر رفتار ضداسلامی آنان بود که این امر نه تنها برای ابوحنیفه که خود فقیه و عالم وارسته دینی بود، بلکه نزد هیچ مسلمان آگاه به جوهره اصلی اسلام، پذیرفتنی و قابل دفاع نبود. علاوه بر خشونت، کشتار و هتک حرمت مقدسات دینی، عرب گرایی و تبعیض نژادی نیز از معتقدات اصلی حاکمان بنی امیه بود. در سایه چنین نگرشی، عنوان «موالی» یا بندگان بر مسلمانان غیرعرب تحمیل شد. عنوان «موالی»، مسلمانان غیرعرب را از تمام حقوق اجتماعی شان محروم می کرد و به علاوه، توهین ها و تحقیرهای زیادی نیز بر آنها تحمیل می کرد. بنا براین، ابوحنیفه که

ص: 148

1- محمد زاهد کوثری، تأییب الخطیب، ص 115.

2- همان.

3- حسین بن علی صیمری، اخبار ابی حنیفه و اصحابه، ص 114.

4- محمد زاهد کوثری، تأییب الخطیب، ص 115.

خود از موالی (غیرعرب) بود، طبعاً از چنین وضعیتی که آن را معلول حاکمیت بنی امیه می دانست، ناخشنود بود. به هر حال، سیاست نژادپرستانه و کردارهای ناشایست ضداسلامی و غیر انسانی حاکمیت اموی، باعث بدبینی ابوحنیفه به امویان و نارضایتی از آنها شد. این نارضایتی و نگرش انتقادی- اعتراضی ابوحنیفه در مورد خلفای بنی امیه، در قالب مواضع تند سیاسی در گستره وسیعی مجال بروز و ظهور یافت. در ادامه، گزارشی هرچند اجمالی از کارنامه سیاه امویان در زمینه های مختلف ارائه می دهیم تا بدین طریق، علت مواضع سیاسی ابوحنیفه در قبال این سلسله بهتر و بیشتر روشن شود:

4. 1. عرب گرایی و تبعیض نژادی

بنی امیه حکومت خود را بر اصل «سیادت عرب» بنا نهادند و مسلمانان غیرعرب را «موالی» یا بندگان خویش می خواندند. (1) بنا براین، سلطنت اموی از بدو تأسیس، شاکله حکومت عربی به خود گرفت که در آن تمام تعصب های عهد جاهلیت، چون نژادپرستی مجدداً ظهور یافت. (2)

دامنه این تعصب ها و تبعیض های نژادی از درون دستگاه حاکمیت اموی به بیرون گسترش یافت و به صورت نگرشی فراگیر در میان توده اعراب درآمد که به تدریج تقریباً در همه زمینه ها میان عرب و غیرعرب تفکیک صورت می گرفت. بر این اساس، منصب قضاوت مختص عرب بود و موالی حق بر عهده گرفتن آن را نداشتند. (3) «نافع بن جبیر»، اقامه نماز پشت سر موالی را نشانه تواضع در برابر خدا می دانست. (4)

اعراب، موالی را به نشانه تحقیر، به جای کنیه با اسامی و القاب خطاب می کردند، از همراهی کردن با آنها در یک مسیر امتناع داشتند و در برخی

ص: 149

1- عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، ص 92 و 93.

2- ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ص 152.

3- محمد بن یزید مبرد، الکامل فی اللغه والادب، ج 2، ص 362.

4- ابن عبد ربه اندلسی، العقد الفرید، ج 3، ص 360 و 365.

موارد، موالی را در سطح موجودات مادون انسان تنزل می دادند. (1)

در کوفه به دستور «حجاج بن یوسف ثقفی»، عامل اموی، غیرعرب حق امامت نماز جماعت نداشت. (2)

عرب ها فراگیری ادبیات عرب از سوی موالی را مایه فساد زبان عربی می پنداشتند. آنها حق نداشتند نماز میت بخوانند، مگر در صورتی که کسی از عرب در میان نبود. ازدواج با دختران موالی (غیرعرب) تنها با کسب رضایت صاحبان موالی (اعراب) میسر بود. بنا براین، اگر نکاحی بدون رضایت صاحبان موالی (اعراب) و تنها با خواستگاری از طریق پدر یا برادر دختر (غیرعرب) منعقد می شد، باید فسخ و در صورت واقع شدن، زنا محسوب می شد. (3)

خلاصه آنکه موالی از تمام حقوق و شئون مدنی و اجتماعی محروم بودند و حق نداشتند به هیچ کار آبرومندانه ای، مانند اسلحه سازی، سوارکاری، قضاوت و سرودن شعر بپردازند. (4)

این روش بنی امیه، احساسات ضدعربی در میان غیرعرب ها پدید آورد و بر همین اساس، موالی از قیام عباسیان حمایت کردند تا شاید در سایه این حکومت بتوانند از حقوق مساوی اسلامی و به دور از تبعیض بهره مند شوند و دمار از روزگار اعراب در آورند. (5)

4. 2. گرفتن جزیه و خراج از نومسلمانان

کارگزاران حجاج در بصره به وی نوشتند: «خراج رو به شکست نهاده است، چون که اهل ذمه مسلمان شده اند و به شهرها کوچیده اند». حجاج دستور داد تا همه نومسلمانان به روستاهای خود باز گردند و مانند گذشته جزیه و خراج بپردازند. نومسلمانان با مشاهده چنین وضعیتی می گریستند و فریاد «وامحمداه» صلی الله علیه و آله و سلم سر می دادند.

ص: 150

1- همان.

2- همان، ج 2، ص 98 و 99 و 307.

3- همان، ج 3، ص 360 و 362.

4- عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، ص 92 و 93.

5- ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ص 154.

چندی پس از این واقعه، نومسلمانان با «ابن اشعث»، که علیه حجاج خروج کرده بود، بیعت کردند و حجاج و عبدالملک را از امارت و خلافت مخلوع اعلام کردند.⁽¹⁾

4. 3. استبداد، خشونت و کشتار

کسی از «زیاد بن ابیه» که بالای منبر بود، پرسید که پدر شما کیست؟ زیاد به رئیس شرطه گفت تا پاسخ وی را بدهد و او هم پرسش گر را گردن زد.⁽²⁾

«عبدالملک بن مروان» در خطبه اش در مدینه گفت: «من فقط با شمشیر، این امت را مداوا خواهم کرد و بعد از این هر کس مرا به تقوا سفارش کند، گردنش را می زنم».⁽³⁾

شخصی به «ولید بن عبدالملک» که خطبه نماز جمعه را تا نزدیک غروب طول داده بود، اعتراض کرد و گفت: وقت منتظر شما نیست و در پیش گاه خدا برای این کار هیچ عذری نداری. ولید نیز به این علت دستور داد تا گردن او را بزنند.⁽⁴⁾ بنی امیه کسانی چون حجاج بن یوسف ثقفی را در سرزمین های اسلامی می گماشتند که از ریختن خون مسلمانان هیچ گونه ابایی نداشتند. تاریخ گواهی می دهد که حجاج در دوران امارت خود 120 هزار نفر را کشته است.⁽⁵⁾ در واقع، پایه گذار این همه تبعیض، خشونت، تباهی و انحراف معاویه بود. روزی وی به «احنف بن قیس» و «سمره بن جندب» گفت: «از کثرت گروه حمراء (گروهی از عجمان) هراس دارم که مبادا در مورد گذشتگان ما بدگویی کنند و بر اعراب و سلطنت بتازند. بر آن شدم تا نیمی از آنان را بکشم و نیمی را برای چرخاندن بازار و و راه سازی زنده گذارم، نظرتان چیست؟ احنف گفت: دلم به این تصمیم رضایت نمی دهد».⁽⁶⁾

ص: 151

1- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 3، ص 146.

2- ابن عبد ربه اندلسی، العقد الفرید، ج 1، ص 52.

3- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 3، ص 97.

4- ابن عبد ربه اندلسی، العقد الفرید، ج 1، ص 51.

5- همان، ج 5، ص 304.

6- همان، ج 3، ص 360 و 362.

در یک نگاه گذرا، کارنامه سپاه امویان به این قرار است: تبدیل خلافت به سلطنت با ولی عهدی کردن یزید، (1)

سب امام علی علیه السلام تا دوره عمر بن عبدالعزیز، (2)

قتل «حجر بن عدی» و «عمر و بن حمق» و بسیاری از شیعیان به جرم دوستی امام علی علیه السلام و هواداری از ایشان، نسبت یافتن زیاد بن سمیه (بن ابیه) به ابوسفیان از سوی معاویه برخلاف حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (الولد للفراش و للعاهر الحجر)، حادثه جان سوز و دل خراش کربلا، شورش مردم مدینه و به وقوع پیوستن فاجعه شرم آور «حره»، سنگ باران کردن و سوزاندن خانه کعبه در عهد یزید بن معاویه و عبدالملک بن مروان، (3)

به شهادت رساندن ائمه شیعه، (4) به کنیزی در آوردن زنان مسلمان در روزگار معاویه که در جنگ اسیر می شدند (5)

و ...

نتیجه گیری

بر پایه منابع متقدم و متأخر شیعی و سنی، ابوحنیفه، فقیه و متکلم نامدار سده دوم هجری، در مورد سلسله خلفای اموی نگرش منفی داشته است و بدین سبب در جنگ صفین، معاویه را باغی و امام علی علیه السلام را برحق دانست و رفتار امام علی علیه السلام با ستمگران را ملاک تشخیص حق و باطل و تکلیف شرعی قرار داد و معتقد بود که پس از امیرالمؤمنین علی علیه السلام، خلافت فقط سزاوار فرزندان آن حضرت و فاطمه زهرا علیها السلام است. بر اساس این نگرش، ابوحنیفه با خلفای غاصب و ظالم زمانه اش در ابعاد بسیار وسیعی مخالفت کرد. او همچنین از کمک های سیاسی، نظامی و مالی خود در حمایت از مخالفان بنی امیه، به خصوص علویان، از جمله یزید بن علی علیه السلام

ص: 152

1- ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج 2، ص 508.

2- همان، ج 3، ص 255.

3- همان، ج 2، ص 468-471، 497-499، 551-582، 598 و 602 و ج 4، ص 23.

4- ابن صباغ مالکی، الفصول المهمه، ص 196 و 209؛ شیخ مفید، الارشاد، ج 2، ص 16.

5- ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ص 159.

دریغ نورزید. ابوحنیفه با پذیرش مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، بازگویی فضایل این خاندان، دانش اندوزی از محضر صادقین علیهما السلام، زید بن علی و دیگر بزرگان شیعه و برقراری روابط نیکو با آنها، عملاً خلفای اموی را تحقیر کرد. وی علی رغم تلاش ها و فشارهای امویان، هیچ منصب و پاداشی را از آنها نپذیرفت. او با افزایش سخت گیری امویان، مجبور شد کوفه را ترک کند و به مکه مکرمه برود و تا سقوط این سلسله در جوار بیت الله الحرام زندگی کند. اساسی ترین پاسخ بر چرایی های مواضع اموی ستیزانه ابوحنیفه، وجود اندیشه و گرایش های سیاسی شیعه است که آن را در پرتو شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی زمانه و دانش اندوزی از محضر صادقین علیهما السلام،

و به خصوص زید بن علی علیه السلام به دست آورده بود. نگرش ابوحنیفه در خصوص امامت و خلافت با عقاید زیدیه در این موضوع مطابقت دارد، زیرا اولاً، او مانند زیدیه،

ضمن اعتقاد به مرجعیت علمی و سیاسی اهل بیت علیهم السلام، خلافت خلفای راشد را نیز صحیح می داند (جواز تقدم مفضول بر فاضل)؛ ثانیاً، با وجود انحصار خلافت در میان فرزندان امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام، طریقه انعقاد مشروع خلافت را به شیوه اجماع می پذیرد؛ ثالثاً، به اعتقاد وی تداوم مشروعیت امام یا خلیفه به رفتار عادلانه وی مشروط است و در غیر این صورت باید علیه او خروج کرد. به هر حال، عدم مشروعیت سلسله اموی، اندیشه خروج بر امام جائز، محبت و مودت در مورد اهل بیت علیهم السلام، نفرت از کارنامه سیاه خلفای اموی و تمکن اقتصادی

و مناعت طبع ابوحنیفه از دیگر عوامل تأثیرگذاری است که به ایشان انگیزه و قدرت لازم بخشید تا همواره بر امویان بتازد و از علویان و دیگر مخالفان این سلسله حمایت کند.

1. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاءالکتب العربیه، بیروت 1961م.
2. ابن ابی وفاء قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضيئه فی طبقات الحنفیه، به کوشش محمد عبدالله الشریف، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت 1426ق/2005م.
3. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی کرم، الکامل فی التاریخ، چاپ اول: مؤسسه تاریخ عربی، بیروت 1989م.
4. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن الحسین، تحف العقول، ترجمه محمدباقر کمره ای، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ هشتم: کتابچی، قم 1380.
5. ابن صباغ مالکی، علی بن محمد، الفصول المهمه، چاپ دوم: دارالاضواء، بیروت 1409ق.
6. ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد، العقد الفرید، تحقیق عبدالمجید الترچینی، چاپ سوم: دارالکتب العلمیه، بیروت 1407ق.
7. ابن عدیم، عمر بن احمد بن ابی جراده، بغیه الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق دکتر سهیل زکار، دارالفکر، بیروت 1408ق.
8. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، چاپ اول: دار احیاء تراث العربی، بیروت 1413ق.
9. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، شرح و تحقیق سید احمد صقر، دارالمعرفه، بیروت [بی تا].
10. ابوزهره، محمد، ابوحنیفه، حیات و عصره- آراؤه و فقهه، چاپ دوم: دارالفکر العربی، قاهره 1369ق.
11. ابوزهره، محمد، الامام الصادق 7 حیات و عصره- آراؤه و فقهه، دارالفکر العربی، قاهره 1993م.
12. ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، دارالفکر العربی، قاهره 1996م.
13. بصیر، محمدعارف، «رابطه ابوحنیفه با ائمه اهل بیت و شیعیان»، فصل نامه طلوع، ش 27، 1388.
14. تمیمی داری، تقی الدین ابن عبدالقادر المصری، الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه، تحقیق عبدالقادر الحلو، چاپ اول: دار رفاعی، ریاض 1403ق/1983م.
15. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، چاپ سوم: انصاریان، قم 1380.
16. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، چاپ اول: انصاریان، قم 1376.
17. جلالی، سید لطف الله، تاریخ و عقاید ماتریدی، چاپ دوم: دانشگاه ادیان و مذاهب، قم 1386.
18. حمیری، نشوان بن سعید، الحور العین، تحقیق کمال مصطفی، چاپ دوم: دار آزال، بیروت 1985م.

19. حيدر اسد، الامام الصادق عليه السلام والمذاهب الاربعه، چاپ سوم، بيروت 1403ق، [بى نا].

20. خطيب بغدادى، ابوبكر احمد بن على، تاريخ بغداد، دارالكتب العلميه، بيروت [بى تا].

21. خلال، ابوبكر احمد بن محمد، السنه، چاپ دوم: دارالرايه، رياض 1415ق/ 1994م.

ص: 154

22. خوارزمی، ابوالمؤید محمد بن محمود، جامع المسانید لابی حنیفه، دارالکتب العلمیه، بیروت [بی تا].
23. زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، چاپ دهم: سخن، تهران 1378.
24. شرفاوی، عبدالرحمان، ائمه الفقه التسعه، چاپ اول: دار اقرأ، بیروت 1401ق/1981م.
25. شفق خواتی، محمد، جایگاه اهل بیت از دیدگاه امام ابوحنیفه، چاپ اول: مؤسسه تحصیلات عالی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم، کابل 1388.
26. شکعه، مصطفی، الائمہ الاربعه، چاپ چهارم: دارالکتب المصری، قاهره 1998م/1418ق.
27. شهابی، محمود، ادوار فقه، چاپ پنجم: سازمان و چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران 1375.
28. شهرستانی، ابوالفتوح محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، تصحیح: شیخ احمد فهمی محمد، چاپ اول: مکتبه الحسین التجاریه، قاهره 1368ق.
29. شیخ طوسی، الخلاف، چاپ چهارم: مؤسسه نشر اسلامی، قم 1415ق.
30. شیخ کلینی، فروع الکافی، تصحیح: محمد جعفر شمس الدین، چاپ اول: دارالتعارف، بیروت 1413ق.
31. شیخ مفید، الاختصاص، تصحیح: علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم [بی تا].
32. شیخ مفید، الارشاد، چاپ دوم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم 1416ق.
33. شیخ مفید، مجموعه مصنفات شیخ مفید (الفصول المختاره)، چاپ اول: مؤتمر العالمی لالفیه الشیخ مفید، 1413ق، [بی جا].
34. شیخ مفید، مجموعه مصنفات شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، چاپ دوم: دارالمفید، بیروت 1414ق.
35. صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان، چاپ اول: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد 1378.
36. صیمری، ابو عبدالله حسین بن علی، اخبار ابی حنیفه و اصحابه، چاپ دوم: عالم الکتب، بیروت 1405ق.
37. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری، اعلمی، بیروت 1418ق.
38. علامه مجلسی، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران [بی تا].
39. عماد، عصام یحیی علی، نقد وهابیت از درون، ترجمه سید جعفر نوری، چاپ اول: خاکریز، قم 1386.
40. غفار، عبدالرسول عبدالحسن، الکلبینی والکافی، چاپ اول: مؤسسه نشر اسلامی، قم 1416ق.

41. فضائی، یوسف، تحقیق در تاریخ و فلسفه اهل سنت و فرقه اسماعیلیه، چاپ دوم: آشیانه کتاب، تهران 1387.
42. فضلی، عبدالهادی و دیگران، المذاهب الاسلامیه الخمسه، چاپ اول: الغدیر، بیروت 1419ق/1998م.
43. قرمانی، احمد بن یوسف، اخبار الدول و آثار الاول، چاپ اول: عالم الکتاب، بیروت 1412ق.
44. قزوینی، عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل، النقص، تحقیق جلال الدین محدث ارموی، تهران 1331، [بی نا].
45. کوثری، محمد زاهد بن الحسن، تأنیب الخطیب، چاپ اول: المکتبه الازهریه، قاهره 1419ق.
46. مبرد، محمد بن یزید، الکامل فی اللغه والادب، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت 2003م.
47. مدرسسی، محمدتقی، امامان شیعه و جنبش های مکتبی، ترجمه حمیدرضا آژیر، چاپ سوم: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد 1372.
48. مکی، موفق بن احمد، مناقب ابی حنیفه، دارالکتب العربی، بیروت 1401ق/1981م.
49. مودودی، ابوالاعلی، خلافت و ملوکیت، ترجمه منصوره، چاپ اول: میوند، کابل 1390.
50. واعظ زاده خراسانی، محمد، «چشم انداز تقریب»، هفت آسمان، ش 9 و 10، بهار و تابستان 1380.
51. وکیع، محمد بن خلف، اخبار القضاة، چاپ اول: عالم الکتاب، بیروت 1422ق.
52. یافعی، ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرآه الجنان و عبره الیقظان، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت 1417ق.
53. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، چاپ اول: المکتبه الحیدریه، قم 1383.

بخش دوم: ریشه‌یابی افکار تکفیری

اشاره

ص: 157

چکیده

برخی فتوا به شرک عبادی و خروج مسلمین از حوزه دین به دلیل استغاثه، توسل و شفاعت طلبی آنان نزد قبور می کنند و با این فتوا بهانه ای نیرومند برای تکفیریان فراهم می آورند تا حکم به ارتداد و قتل مسلمین دهند. پرسش اساسی در این جا این است چرا امور یاد شده موجب شرک عبادی است؟ برای پاسخ باید عبادت اصطلاحی را شناخت.

این مقاله ضمن ارائه دیدگاه های مفسران فریقین درباره «عبادت» به ارزیابی آن ها پرداخته و این واژه را با توجه به شواهد عقلی و نقلی به «حس انقیاد و خضوع در پیشگاه رب» معنا کرده است بدین سان چون عبادت، دائرمدار مرگ و زندگی شفیع نیست بلکه دائرمدار ربوبیت اوست. اگر خاضع، هیچ شأنی از شئون ربوبی را به طور مستقل برای کسی که به او التجا برده و از او شفاعت می طلبد، قائل نباشد هرگز کار او عبادت نیست هرچند شفیع مرده - و بر فرض همانند سنگ بی جان - باشد و اگر به او شأنی از ربوبیت بخشد کمترین خضوع در برابر او - هر چند شفیع زنده باشد - شرک عبادی است اما چون هرگز مسلمین برای اهل قبور، شأن ربوبی قائل نیستند، نمی توان آنان را مشرک پنداشت.

کلید واژگان: عبادت، رب، شرک عبادی، توسل، استغاثه، تکفیریان.

یکی از ادله تکفیر انبوهی از مسلمین، اتهام به آنان درباره توسل جویی، استغاثه و شفاعت طلبی ایشان نزد قبور انبیا و اولیاست که آنان را مشرک محسوب می کنند و به عنوان فتوا می گویند: این کار موجب خروج از آیین اسلام خواهد شد. مانند این عبارت که با صراحت می نویسد:

دعا النَّبِيِّ نِدَاؤُهُ وَالِاسْتِغَاثَةُ بِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ فِي قِضَا الْحَاجَاتِ وَ كَشْفِ الْكُرْبَاتِ شِرْكٌ يَخْرُجُ مِنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ سِوَاهُ كَانِ ذَلِكَ عِنْدَ قَبْرِ أَمِّ بَعِيدَا؛ خواندن پیامبر و استغاثه به ایشان پس از وفات برای برآوردن حاجت ها و دفع گرفتاری ها شرک است و انسان را از آیین اسلام بیرون می برد، در این حکم تفاوتی بین خواندن نزد قبر یا دور از قبر نیست. (1)

هرگاه مسلمانی را از آیین اسلام بیرون بدانیم و بر آن فتوا دهیم به طور مستقیم یا غیر مستقیم بهانه ای نیرو و ضد برای افراطیون تکفیری فراهم می آوریم تا حکم به ارتداد و کفر مسلمان و سپس قتل او را صادر کنند. با آن که شرک و خروج از اسلام اتهامی ناچیز نیست تا بتوان با ادله ضعیف بلکه خطا آن را به اثبات رساند و جهان اسلام را دچار فتنه و برادرکشی کرد.

لابد در نظر صاحبان این فتوا، شرکی که مسلمین گرفتار آنند شرک عبادی است که در قرآن «ظلم عظیم» و «گناه نابخشودنی» شمرده شده است. خداوند سبحان می فرماید: ... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (2) و نیز در این آیه می فرماید: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (3)

ص: 160

1- الجریسی، سلسله فتاوی علما البلد الحرام، العقیده، القسم الثانی، ص 6.

2- لقمان، آیه 12.

3- نساء، آیه 48.

پرسشی که در این جا مطرح است این که: «عبادت» در اصطلاح به چه معناست که با توسل و استغاثه و شفاعت نزد قبور، شرک عبادی تحقق می یابد؟ این پرسشی اساسی است که باید پاسخ آن را در کتاب خدا یافت. چون قرآن، «قول فصل» (1) و «فرقان» (2) و معیار حق از باطل است.

هر چند بحث از «عبادت» در قرآن بسیار گسترده است، این مقاله - با توجه به حجم بحث - کوشیده تا دیدگاه های مفسران را درباره معنانشناسی عبادت تحصیل و تحلیل کند و سپس با ارزیابی اصولی از دیدگاه آنان به اصطلاح عبادت در کتاب خدا راه یابد و اتهام و التباس به کفر و شرک مسلمین را بر اساس آموزه های قرآنی برطرف سازد.

عبادت در لغت

ارباب لغت، ماده «ع.ب.د» را با ساختارهای متنوع و کاربردهای گوناگون ذکر کرده اند. بخش عمده ای از مباحث آنان برای تعیین ساختار این واژه در دو کاربرد «عبد» به معنای مملوک (در برابر مولی) و «عبد» به معنای بنده (در برابر حق تعالی) است. (3)

ابن فارس طبق روش خود، کوشیده معانی گوناگون این واژه را در دو گروه کلی دسته بندی کند؛ وی می نویسد:

العین والباء والدال اصلان صحیحان، کانهما متضادان، و [الاول] من ذینک الاصلین یدل علی لین و ذلّ والآخر علی شدّه و غلظ. (4)

ص: 161

1- طارق، آیه 13.

2- فرقان، آیه 1.

3- مانند این که می گویند چون کلمه عبد برای بندگی خدا به کار رود جمع آن عباد خواهد بود و هرگاه به معنای مملوک در برابر مولی باشد، جمع آن عبید است و یا آن که از «عبد» به معنای مملوک، فعلی ساخته نمی شود برخلاف عبد به معنای بنده خدا که برای آن عَبَدَ، یَعْبُدُ، تَعَبَّدَ و... به کار می رود و... (ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 273).

4- ابن فارس، ترتیب مقایس اللغه، واژه «عبد»، ص 597.

ابن منظور(1)

جوهری(2)

فیروزآبادی(3)

نیز معنای ذلت را برای عبادت پذیرفته، می گویند: «اصل العبودیه، الخضوع والتذلل»

لغت شناسان این معنا را از این دو تعبیر در زبان عرب گرفته اند: الف) «بعیر معبّد» ب) «الطریق المعبّد». فراهیدی بر اساس تعبیر اول می نویسد:

بعیرٌ معبّد، مَهْنُوٌّ بِالْقَطِرَانِ وَ خُلِّيَ عَنْهُ فَلَا يَدْنُو مِنْهُ أَحَدٌ وَ هُوَ [أَي مَعْبَدٌ] الذَّلُولُ أَيْضاً يَوْصَفُ بِهِ الْبَعِيرُ. (4)

دیگران نیز همین معنا را برای جمله «بعیر مُعَبَّد» آورده اند هر چند در بین آنان در مورد چگونگی درک این معنا اختلاف به چشم می خورد؛ برخی معنای مطابقی این عبارت را «شتر متروک» و لازمه آن را رام شدن و تذلل شتر دانسته اند. مانند صاحب اقرب الموارد که می نویسد: «بعیر مَعَبَّد، ای: متروک لایرکب»(5)

از همین باب تعبیر «عَبَدٌ تعبیداً» به کار رفته که به معنای «ذهب شارداً» است.(6)

فراهیدی نیز در همین باره می نویسد: «اذا طردک الطارد... فقد تعبّدک تعبداً».(7) ابن فارس به لازمه این معنا تصریح کرده می گوید: شتر روغن مالی را «بعیر معبّد» گویند که لازمه آن تذلل و رام شدن اوست.(8) در برابر این دیدگاه، جمعی دیگر از لغت پژوهان خود واژه مُعَبَّد را به معنای تذلل برشمرده اند.(9)

در هر صورت کسی معنای تذلل را برای واژه «معبّد» یا به معنای مطابقی و یا به معنای التزامی انکار نکرده است. بر همین

ص: 162

- 1- ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 271.
- 2- ر.ک: جوهری، الصحاح، ج 2، ص 503.
- 3- ر.ک: فیروزآبادی، بصائر ذوی التّصییز، ج 4، ص 8.
- 4- فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 2، ص 1124.
- 5- شرتوتی، اقرب الموارد، ج 6، ص 737.
- 6- زاوی، ترتیب القاموس المحیط، ج 3، ص 137.
- 7- فراهیدی، همان، ج 3، ص 1123.
- 8- ابن فارس، ترتیب مقاییس اللغه، ص 597.
- 9- جوهری، همان، ص 502 و ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 274.

اساس ابن جریر می نویسد: «العبودیه عند جمیع العرب اصلها الذله... و منه سَمی العبد، عَبداً لِذَلَّتِهِ لِمَوْلَاهِ»

لغت شناسان براساس تعبیرِ دوم «الطریق المعبّد» نیز چنین آورده اند: «و هو کل طریق یکثر فیه المختلفه المسلوک»، (1) «والمعبّد، المذلل من الطریق و غیره و المُکرم ضده» (2) «و هو المسلوک المذلل» (3) «عَبَد الطریق و غیره: ذلّله... یقال: طریق معبّد، ای: مذلل بالوطء» (4)

شیخ طوسی و طبرسی نیز می نویسند: «العباده فی اللغه هی الذله. یقال طریق مُعبّد، ای: مذلل بکثره الوطاء... و سَمی العبد عبداً لِذَلَّتِهِ و انقیاده لمولاه» (5) مؤلف جامع البیان نیز چنین می آورد: «العبودیه عند جمیع العرب، اصلها الذله... والشواهد من اشعار العرب و کلامها علی ذلک اکثر من أن تُحصی» (6)

در حدیثی از عامر بن طفیل نقل شده که درباره اصحاب صغه - که فقیر بودند- به پیامبر خدا می گوید: ما هذه العبدی حوّلک یا محمد؟! (7) در نظر وی، یاران پیامبر خدا انسان های فرومایه خوار بوده اند.

راغب نیز اظهار تذلل را برای معنای عبودیت در نظر گرفته، می نویسد:

العبودیه: اظهار التذلل والعباده أبلغ منها لانهاغایه التذلل ولايستحقها إلا من له غایه الإفضال و هو الله تعالی. (8)

ص: 163

- 1- فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 3، ص 1124.
- 2- زاوی، ترتیب القاموس المحیط، ج 3، ص 137.
- 3- ابن فارس، ترتیب مقایس اللغه، ص 597.
- 4- شرتوتی، اقرب الموارد، ج 2، ص 736.
- 5- طوسی، التبیان، ج 1، ص 38 و مجمع البیان، ج 1، ص 25.
- 6- ابن جریری، جامع البیان، ج 1، ص 94.
- 7- ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 271.
- 8- راغب، مفردات، ص 330. فیروزآبادی نیز همین عبارت را آورده است. (ر.ک: فیروزآبادی، بصائر، ج 4، ص 9).

به نظر می‌رسد راغب این معنا را از دو تعبیر گفته شده گرفته است. وی در پایان بحث از واژه عبادت چنین می‌آورد:

يقال طرِيقُ مَعْبَدٍ اى مَذَلَّ بِالْوَطءِ وَبَعِيرٌ مُعْبَدٌ مَذَلَّ بِالْقَطْرَانِ وَعَبَدْتُ فَلاناً اِذَا ذَلَّلْتَهُ وَ اِذَا اتَّخَذْتَهُ عَبَدًا؛ قال تعالى: (أَنْ عِبَدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) (1)

گفتیم ابن فارس معانی این واژه را در دو گروه دسته بندی کرده است: از نظر وی معنای دوم این واژه [در هیئت الْعَبْد] شدت و غلظت، قوّت و صلابت است که با متضاد با معنای تذلل می‌باشد. (2) بنابراین، این واژه از اضداد است (3) و «تَعَبَدَ الْبَعِيرُ» به معنای اِمتنع و صَعَبَ نیز است. (4) از همین باب، تعبیر «ناقه ذات عبده ای: ذات قوه و سمن» و تعبیر «مالثوبک عبده، ای: قوه» را به شمار آورده اند (5) بنا به قول ابوعمر و، معنای ... انا اول العابدین (در آیه شریفه 81 از سوره زخرف که می‌فرماید: (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ) از همین باب است یعنی: من نخستین کسی هستم که از این پندار که خداوند فرزند داشته امتناع دارم به خشم می‌آیم و متنفر خواهم شد. (6)

جمعی از لغت پژوهان نیز «عبادت» را به معنای اطاعت دانسته اند (7)

و گاهی قید مع الخضوع را به آن افزوده اند. (8) برخی نیز با قید دیگری آورده اند مانند قولی که می‌گوید: «العباده: الطاعه و نهایه التعظیم لله تعالى» (9) در قولی دیگر مجموعه ای از

ص: 164

1- راغب، همان.

2- ابن فارس، ترتیب مقایس اللغه، ص 597.

3- ابن انباری، کتاب الاضداد، ص 35.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 272 و نیز ر.ک: زاوی، ترتیب القاموس المحيط، ج 3، ص 137.

5- ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغه، ص 597؛ جوهری، الصحاح، ج 3، ص 504.

6- ر.ک: فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 2، ص 1124.

7- ر.ک: ابن منظور، همان، ص 273؛ جوهری، همان، ج 2، ص 503؛ الزاوی، همان، ص 135.

8- ابن منظور، همان.

9- شرتوتی، اقرب الموارد: ج 2، ص 736.

این معانی گرد آمده است که می نویسد: «عَبَدَ اللّٰهَ عِبَادَةً: طَاعَ لَهُ وَ خَضَعَ وَ ذَلَّ وَ خَدَمَهُ وَ التَّزَمَ شَرَائِعَ دِينِهِ وَ وَّحَدَهُ»⁽¹⁾

از مجموعه مباحث یاد شده می توان چنین نتیجه گرفت: ماده «ع.ب.د» در اصل به معنای هموار و رام بودن و ضد آن گردن کشی، امتناع و غلظت است. پس خضوع و تذلل به نوعی واژه همنشین در این معناست چون با هموار و رام بودن ارتباط مترادف یا تلازم دارد. برخی نیز این ماده را به معنای اطاعت و فرمانبرداری و یا همراه با قیودی دیگر دانسته اند.

عبادت در دیدگاه قرآن پژوهان

اشاره

نوعاً مفسران فریقین برای کشف معنای اصطلاحی عبادت، معنای لغوی آن را مدنظر قرار داده اند. هر چند در مورد چگونگی کاربرد معنای لغوی این واژه برای معنای اصطلاحی آن اختلاف نظر دارند به همین رو، دسته بندی دیدگاه های آنان دشوار خواهد بود. از یک نظر می توان دیدگاه های آنان را همانند دیدگاه لغت پژوهان - که عبادت را به معنای رام و خضوع و یا اطاعت و فرمانبرداری دانستند - به دو گروه عمده تقسیم کرد:

الف) معناشناسی عبادت بر محور خضوع و تذلل

هر چند مؤلف بحرال محیط عبادت اصطلاحی را به معنای تذلل می داند و آن را به جمهور مفسران نسبت می دهد⁽²⁾ اما با جست و جو در تفاسیر به این واقعیت می رسیم که مفسران متوجه این نکته بوده اند که عبادت اصطلاحی را نمی توان تنها به معنای خضوع و تذلل بدون هیچ قید و شرطی دانست؛ چون چه بسا در مواردی خضوع صدق کند اما عبادت نامیده نشود؛ مانند: خضوع بنده در برابر مولای (عرفی) خود یا

ص: 165

1- همو.

2- ابوحیان اندلسی، بحرال محیط، ج 1، ص 414.

خضوع انسان در برابر والدین، به همین رو، مفسران قیود یا شروطی را برای خضوعی که عبادت نامیده می شود در نظر گرفته اند تا نوعی خاص از خضوع تحقق یابد؛ این نوع خاص از خضوع که عبادت اصطلاحی را پدید می آورد به دو دسته تقسیم می شود:

الف. خضوع همراه با قیود دیگر؛

ب. غایت و نهایت خضوع (منتهای فروتنی).

خضوع در دسته اول همراه با این قیود به کار رفته است: «خضوع و تذلل و اعتراف به ربوبیت و یکتایی حق تعالی و در خدمت او بودن»، (1) «خضوع در برابر کسی که در عالی ترین درجه کمال است و کمالی فوق از متصور نیست»، (2)

«خضوع در پیشگاه کسی که خاضع او را إله می بیند تا حق امتیاز ألوهیتی که برای او نظر گرفته، ادا کند»، (3) «کمال محبت با خضوع و خوف»، (4) «خضوع و تذلل برای إعظام و إجلال معبود»، (5) «تذلل

و خضوع و انکسار که لازمه آن اطاعت و فرمانبرداری از مولی است»، (6)

«خضوع

و کرنش در برابر کسی که او را «إله» عالم یا موجودی که امور هستی به او تفویض و واگذار شده بدانیم اعم از امور تکوینی و تشریحی»، (7) «خضوع لشیء علی آله ربّ یعبد؛ خضوع برای چیزی که - در ذهن عابد - ربّ و معبود است.» (8) «خضوع مطلق که در درون آن تسلیم [مطلق] در برابر معبود و ذوب در وجود او نهفته است و عابد را در پیشگاه او بی نشان می کند و با همین تسلیم [مطلق] صفت ألوهیت به معبود

ص: 166

-
- 1- تفسیر تستری، ج 1، ص 23. ابن جریر طبری نیز در این باره می گوید: «خشوع، تذلل و استکانت همراه با اعتراف به ربوبیت انحصاری خداوند». (ابن جریر، ج 1، ص 53).
 - 2- سبزواری، مواهب الرحمن، ج 41، ص 23.
 - 3- بلاغی، الآء الرحمن، ج 1، ص 23.
 - 4- ابن کثیر، تفسیر القرآن الخطیم، ج 1، ص 49.
 - 5- میبدی، کشف الاسرار، ج 1، ص 17.
 - 6- طیب، اطیب البیان، ج 1، ص 112.
 - 7- سبحانی، مرزهای توحید و شرک، ص 67.
 - 8- خویی، البیان، ص 474.

برخی نیز براساس آیه شریفه (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي) (2) عبادت را لازمه ألوهیت خدا دانسته و می گویند: «چون الهی به غیر از خدا نیست پس غیر خدا هیچ کس شایسته عبادت نیست.» آنان این آموزه را محصول پژوهش دانشمندان می داند که گفته اند: «عبادت برای غیر خدا شایسته و روا نیست.» (3)

نظریه «غایت خضوع» که دسته دوم را تشکیل می دهد چنین می آورد: «العباده أعلى مراتب الخضوع والتذلل ولا تستحقها إلا الله؛ عبادت، نهایت خضوع و تذلل و تعظیم است که جز برای خداوند سزاوار نیست [پس تنها در پیشگاه اوست که حقیقت عبادت تحقق می یابد.]» ظاهراً ابوعیسی زُمانی (د / 384 ق) مبدع این معناست؛ (4)

جمعی زیاد از قرآن پژوهان این نظریه را پذیرفته و به نقل همین عبارت اکتفا کرده اند. (5)

جمعی دیگر در مقام شرح این دیدگاه - که چرا نهایت خضوع و تذلل برای خداوند سزااست و بدون این درجه از خضوع، عبادتی صورت نمی بندد- اوصاف حق تعالی را مدنظر می آورند از جمله چنین می گویند: «له غایه الإفضال: چون نهایت نیکویی و فزونی تنها برای خداست» (6) برخی دیگر می گویند: چون اصول نعمت ها از حیات و قدرت و... تنها از ناحیه خداست پس عقلاً نهایت خضوع و تعظیم نیز فقط برای خدا تحقق دارد. مرحوم طبرسی از متقدمان در این باره می نویسد:

ص: 167

-
- 1- فضل الله، من وحی القرآن، ج 1، ص 56-57.
 - 2- طه، آیه 14.
 - 3- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، ج 22، ص 17 و ج 23، ص 80.
 - 4- به نقل از: ابن هائم، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، ج 1، ص 44.
 - 5- ر.ک: سبزواری، ارشاد الاذهان، ص 6؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق، ج 1، ص 58؛ کاشانی، ملا فتح اله، منهج الصادقین، ج 1، ص 43؛ کاشانی، زبده التفاسیر، ج 1، ص 9؛ جرجانی، جلاء الاذهان (تفسیر گازر)، ج 1، ص 22؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ج 1، ص 29؛ طنطاوی، تفسیر الوسیط، ص 19؛ ابن عجبیه، البحر المدید، ج 1، ص 59؛ مظهری، تفسیر المظهری، ج 1، ص 9 و شوکانی، فتح القدر، ج 1، ص 27.
 - 6- ر.ک: راغب، مفردات، ص 542.

العباده ضرب من الشكر و غايه فيه لانها الخضوع بأعلى مراتب الخضوع مع التعظيم بأعلى مراتب التعظيم و لا تستحق إلا باصول النعم التي هي خلق الحياه والقدره والشهوه ولا يقدر على غير الله تعالى فلذلك اختص سبحانه بأنه يعبد؛ عبادت نوعی شکر است و نهایت شکر، چون عبادت، عالی ترین مرتبه خضوع با تعظیم [معبود] با برترین مراتب تعظیم است. بنابراین، این نوع شکر [که عبادت نام دارد] جز برای اصول نعمت که آفرینش حیات و قدرت و خواسته هاست، سزاوار نیست و چون فقط در توان خداوند است که این نعمت ها بیافریند پس تنها خداست که باید عبادت شود. (1)

عبارت طبرسی برگرفته از دیدگاه شیخ الطائفه طوسی است. (2) طبرسی در تفسیر جوامع الجامع این معنا را با نوعی تلفیق با دیدگاه زمخشری نقل کرده است. (3) زمخشری در این زمینه می گوید:

العباده أقصى غايه الخضوع والتذلل... و لذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى لأنه مولی اعظم النعم فكان حقيقاً بأقصى غايه الخضوع؛ (4) عبادت، نهایت و آخرین درجه خضوع و تذلل است؛ به همین رو تنها برای خضوع در پیشگاه خدا به کار می رود، چون تنها خداوند، ولی بزرگ ترین نعمت هاست پس نهایت خضوع تنها سزاوار اوست.

مرحوم طیب از متأخران نیز اوصاف حق تعالی را در نظر آورده می نویسد:

ص: 168

1- طبرسی، مجمع البیان، ج 1، ص 102؛ و نیز، ر.ک: عاملی، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، ج 1، ص 18 و الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ج 1، ص 18.

2- ر.ک: طوسی، تبیان، ج 1، ص 28. برخی دیگر از مفسران نیز از عبارت شیخ طوسی پیروی کرده اند مانند: ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم، ج 1، ص 87 و در تفسیر آسان، ج 1، ص 20.

3- ر.ک: طبرسی جوامع الجامع، ج 1، ص 8.

4- زمخشری، کشف، ج 1، ص 13-14؛ بغدادی، لباب التأویل، ج 1، ص 20؛ عاملی، الوجیز، ج 1، ص 54؛ آلوسی، روح المعانی، ج 1، ص 89.

حقیقت عبودیت که غایت تذلل و انکسار و خاکساری است مختص بذات واجب الوجود و مالک الرقاب و ولی و صاحب اختیار حقیقی و ذاتی، حضرت حق تعالی است. (1)

جمعی از مفسران این نظریه را با شرح بیش تر بسط داده اند؛ مانند این دیدگاه که می گوید: «عبادت، نهایت خضوع است که جز برای خدا تحقق نخواهد یافت چون تنها خداوند است که نهایت نعمت را ارزانی خلق کرده تا از آن بهره برند و حیات بخشیده تا از آن سودمند گردند، پس عبادت تنها برای اوست:

العباده، غایه الخضوع والتذلل... فلا- تلیق إلا بالمنعم فی الغایه و هو المنعم بخلق المنتفع و بأعطاء الحیاه الممكنه من الانتفاع كما قال تعالی (وکنتم امواتاً فاحیاکم... (وقوله تعالی) خلق لکم ما فی الارض جمیعاً) عبادت نهایت خضوع و تذلل است... پس جز برای کسی که نهایت نعمت را ارزانی می کند شایسته نیست چون اوست که نعمت دهنده به همه آفرینش است تا از آن بهره برند و حیات بخشیده تا از آن سودمند گردند؛ همان گونه که - درباره نعمت حیات - فرمود: «شما مرده بودید و به شما حیات داد» و - درباره نعمت بهره مندی از آفرینش - فرمود: هر چه در زمین است برای شما آفرید. (2)

باز مانند نیشابوری که احوال سه گانه انسان را نسبت به گذشته، حال و آینده در نظر گرفته آن گاه پاره ای از نعمت های خداوند را در این سه قلمرو برشمرده سپس چنین نتیجه گرفته است:

فلا مفرع للعبد فی شیء من احواله إلا الیه فلا یستحق عباده العبد الا هو: پس هیچ گریزگاهی برای بنده در هیچ کدام از احوال سه گانه جز سمت و سوی او نیست؛ پس عبادت بنده جز برای او سزاوار او نیست. (3)

ص: 169

1- طیب، اطیب البیان، ج 1، ص 112.

2- بروسوی، روح البیان، ج 1، ص 18.

3- نیشابوری، غرائب القرآن، ج 1، ص 104.

برخی دیگر در این گروه بر این باورند که غایت خضوع ناشی از ادراک عقلی انسان در برابر اصول نعمت‌ها و گونه‌های آن نیست بلکه از ادراک شهودی عظمت معبود و باور و تجربه قلبی به سیطره اوست که عابد را احاطه کرده و به این نوع از خضوع فراخوانده است. محمد عبده در این باره می‌نویسد:

إنَّ العبادة ضرب بن الخضوع بالغ حدِّ النهاية ناشی عن استشعار القلب عظمه للعبود لا يعرف منشأها و اعتقاد بسلطه لا یدرک کنهها و ماهیتها، و قُصاری ما يعرف منها انما محیطه به ولکنها فوق ادار که. (1)

حاصل آن که: بنابراین دیدگاه، عبادت به معنای غایت خضوع است. این معنا افزون بر آن که در تفاوت نهادن بین واژه عبودیت و عبادت پدید می‌آید - چون عبودیت را اظهار تذلل و عبادت را غایت تذلل دانسته‌اند - افزون بر آن، چون عبادت تنها به خدا اختصاص دارد و هیچ کس شایسته عبادت نیست پس باید آن را نهایت خضوع و تذلل دانست که جز برای خداوند تحقق نخواهد یافت، چرا که تنها اوست که نهایت نیکویی و تفضل را دارد، باز فقط اوست که اصول و یا نهایت نعمت‌ها از خلق و حیات و... را از ارزانی بندگانش کرده است. باز تنها واجب الوجود و ولی و صاحب اختیار حقیقی اوست. و باز تنها اوست که در عالی‌ترین درجات کمال قرار دارد پس عبادت، ویژه اوست؛ (2) به همین رو، باید عبادت را غایت خضوع دانست که برای هیچ کس جز خداوند روا نیست. چون این اوصاف، منحصر به اوست؛ این اوصاف یا بر پایه ادراک عقلی کشف می‌شوند و یا بر پایه احساس قلبی از عظمت معبود و باور به سلطه او که کنه آن شناخته نیست.

(ب) معناشناسی عبادت بر محور اطاعت

بیشتر قرآن پژوهان در این گروه نیز متوجه این نکته بوده‌اند که عبادت اصطلاحی را نمی‌توان صرفاً اطاعت معنا کرد و ناگزیر باید قیود و شروطی را در اطاعت لحاظ کرد.

ص: 170

1- ر.ک: رشید رضا، المنار، ج 1، ص 15 و مراغی، تفسیر المراغی، ج 1، ص 33.

2- سبزواری، مواهب الرحمن، ج 1، ص 39.

فهرست دیدگاه آنان بدین شرح است: «نهایت فرمانبرداری»، (1) «اطاعت خالصانه با یکتا دانستن حق تعالی»، (2) «اطاعت خالصانه با یکتا دانستن خداوند همراه با تذلل و خشوع» (3)

«یکتا دانستن حق تعالی همراه با اطاعت و خضوع»، (4) «گردن نهادن به فرمان خدا»، (5) «پرستش به روشی که معبود به آن دستور داده است»، (6) «انجام کار توسط مکلف برخلاف خواسته نفس برای تعظیم [امر] خداوند»، (7)

«انجام کاری که به آن امر شده و مکلف به قصد امتثال امر، آن را انجام می دهد»، (8)

«تمرین نفس برای پذیرش مشقت ها برای فرمانبرداری» (9) «انجام هر عمل و قول پنهان و آشکار که خداوند دوست دارد و می پسندد»، (10)

«هر آن چه که کمال محبت، خضوع و خوف را در خود داشته باشد»، (11)

«تسلیم محض معبود شدن»، (12) «برپا داشتن شریعت و اوامر حق تعالی همراه با تذلل و فروتنی» (13)

«توجه [قلبی] و سلوک [عملی] بر وجه تذلل و خضوع»، (14)

«اطاعت و

ص: 171

1- محیی الدین درویش، اعراب القرآن الکریم و بیانه: ج 1، ص 17؛ برخی نیز از نهایت فرمانبرداری به «تسلیم» یاد می کنند. تسلیمی که خضوع بیار می آورد و در فارسی می توان آن را «بندگی» دانست. (ر.ک: طالقانی، پرتوی از قرآن: ج 1، ص 30).

2- الغازی، بیان المعانی، ج 1، ص 15.

3- فیض کاشانی، تفسیر اصفی: ج 1، ص 6؛ همو، المعین، ج 1، ص 19 و شرف الدین، تأویل آیات الظاهره، ج 1، ص 17.

4- بحرالعلوم، ج 1، ص 18؛ ملاحوش، بیان المعانی، ص 5 و سیوطی، تفسیر جلالین، ج 1، ص 4.

5- اسفراینی، تاج التراجم، ج 1، ص 53.

6- مقتنیات الدرر، ج 1، ص 18.

7- رازی، روض الجنان، ج 1، ص 18 و ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج 1، ص 180.

8- ملکی میانجی، مناہج البیان، ج 1، ص 123.

9- ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج 1، ص 178.

10- تیسیر الکریم الرحمن، ج 1، ص 36.

11- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم؛ ج 1، ص 36.

12- فضل الله، من وحی القرآن، ج 1، ص 57.

13- ابن عطیه، المحرر الوجیز، ج 1، ص 72.

14- نخجوانی، الفواتح الالهیه، ج 1، ص 18.

«اطاعت همراه با تذلل و خضوع»، (2) «رفتار و هر نوع برخورد خاضعانه انسان در برابر کسی که آن را إله می بیند»، (3)

و بالا-خره این نظریه که می گوید: «عبادت، ارائه و نشان دادن مملوکیت [در رفتار، گفتار، منش ها و...] در برابر پروردگار مالک است. چون کلمه عبارت متعددی است - و می گوئیم ایاک نعبد- پس نباید آن را به معنای تذلل و خضوع دانست- که لازمند» (4)

با این وصف می توان گفت: هر چند عبادت در لغت به معنای ارائه مملوکیت نیست اما در این ارائه دو عنصر تذلل و فرمانبرداری نهفته و لازمه آن است. این نظریه بدیع از علامه طباطبایی است و - تا آن جا که می دانیم - پیش از ایشان مطرح نبوده است.

حاصل آن که: در تعریف عبادت در محور اطاعت نیز تلاش قرآن پژوهان را برای انحصار بخشیدن به معنای «عبادت» برای حق تعالی ملا-حظه می کنیم. آنان با توجه به این حقیقت که عبادت فقط برای خدا تحقق دارد قیود و شروطی را - همانند معنای عبادت بر محور خضوع و تذلل - برای اطاعت در نظر آورده اند گاهی آن را نهایت اطاعت دانسته اند و در مواردی کوشیده اند بین کاربردها و معانی لغوی عبادت از خضوع، تذلل و اطاعت جمع کنند و یا تسلیم و انقیاد را - که لازمه خضوع و تذلل است - در معنای عبادت لحاظ کنند. گاهی نیز قیود ناظر به اوصاف حق تعالی مانند رب، إله را در تعریف عبادت در نظر گرفته اند. برخی نیز قید باور به یکتا دانستن حق تعالی را در تعریف اخذ کرده اند که در پاره ای از روایات ذیل آیه <ایاک نعبد> نقل شده است. (5)

در هر صورت همه این قیود و شروط برای آن است که بر معنای انحصاری عبادت تأکید کنند.

ص: 172

1- قرطبی، الجامع، ج 1، ص 145 و وهبه زهیلی، تفسیر المنیر، ج 1، ص 57.

2- بغوی، معالم التنزیل، ج 1، ص 75 و آبیاری، الموسوعه القرآنیه، ج 9، ص 50.

3- بلاغی، الآء الرحمن، ج 1، ص 57.

4- طباطبایی، المیزان، ج 1، ص 25 و جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج 1، ص 415.

5- ر.ک: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ص 4؛ ابن جریر، جامع البیان، ج 1، ص 53.

در پایان نقل دیدگاه‌ها لازم است به این نکته اشاره کنیم، قرآن پژوهان در پاره‌ای از موارد به مناسبت تعریف عبادت به مراتب عبادت نیز اشاره کرده‌اند؛ مانند این عبارت در تفسیر «روض الجنان» که می‌گوید:

عبادت اسمی است شامل افعال قلوب و افعال جوارح اول باید تا به دل خاشع و خاضع بود و قصد نکند به آن عبادت جز معبود خود را و نیت را خالص کند... و آن چه افعال جوارح است آن است که بر وجه مشروع و مأمور به کند و ترک محرمات از عبادت باشد... (1)

تقسیمات و درجات دیگر عبادت در عبارت‌های دیگر مفسران به چشم می‌خورد: (2)

«بروسوی» اقسام عبادت را از کتاب اربعین غزالی ده قسم می‌آورد (3)

در تفسیر التحریر و التنویر نیز با اندکی تفصیل به مراتب عبادت اشاره شده است. (4)

ارزیابی دیدگاه‌های قرآن پژوهان

آنچه از دیدگاه‌های قرآن پژوهان درباره عبادت اصطلاحی بیان شد نوعاً برگرفته از آثار آنان در تفسیر پنجمین آیه از سوره حمد است؛ هرچند امکان دارد در لابه لای عباراتشان در جاهای دیگر اصلاح یا تغییری در این معنا صورت داده باشند.

بخش عمده کاستی‌ها در دیدگاه مفسران با اصطلاح‌شناسی عبادت نمایان خواهد شد که به زودی در نظریه مختار ملاحظه خواهید کرد. آن چه در این جا ملاحظه می‌کنید فهرست از چند اشکال با تفکیک نظریه هاست:

1- نظریه‌ای که عبادت را خضوع همراه با قیود دیگر می‌داند، با آن که از معنای لغوی عبادت بهره گرفته از این امور غافل مانده است:

ص: 173

1- رازی، روض الجنان، ج 1، ص 80-81.

2- ر.ک: طیب، اطيّب البيان، ج 1، ص 113.

3- بروسوی، روح البيان، ج 1، ص 18.

4- ابن عاشور، التحریر والتنویر، ج 1، ص 178.

* عبادت را باید به گونه ای معنا کرد که حتی الامکان مصادیق دیگر آن را نیز پوشش دهد، مانند عبادت بت ها، عبادت شیطان و... بنابراین اگر عبادت را به معنای خضوع در برابر کسی که در عالی ترین درجات کمال است، بدانیم، مصادیق دیگر عبادت را دربرخواهد گرفت. این اشکال به نظریه های دیگر در باب معنای عبادت وارد است، آنان تنها عبادت خدا را معنا کرده اند؛ با آن که واژه «عبادت» در کتاب خدا در موارد دیگر نیز به کار رفته است و علی الاصول نمی توان آن ها را صرف مشترک لفظی دانست.

* هرگز نباید در معنای عبادت، از واژه معبود، إله، الوهیت و مشتقات آن ها استفاده کرد، این فرایند از باب اخذ موضوع در تعریف است که دور باطل خواهد بود؛ چون إله به معنای معبود و معبود اسم مفعول عبادت است. این اشکال نیز در تعداد قابل توجهی از تعاریف واژه عبادت به چشم می خورد. مانند نظریه که می گوید: عبادت خضوع و تذلل برای اعظام و اجلال معبود است، یا می گوید: خضوع برای چیزی که در ذهن عابد ربّ و معبود است یا نظریه ای که عبادت را لازمه الوهیت خدا دانسته است و... .

* در این نظریه باید مرز خضوع مطلق که به تسلیم و سپس به ذوب شدن در معبود می انجامد با خضوع و تسلیم محبوب در برابر مُحبّ و یا ولی خدا تفکیک شود، از جمله باید منشأ و کششی که این خضوع را پدید می آورد توجه و آن را در معنای عبادت اشراب کرد تا این مرز شناخته شود.

2- نظریه که عبادت را غایت خشوع می شناسد نیز با کاستی هایی مواجه است از جمله:

* واژه عبادت - تا آن جا که از کتب لغت و شواهد عربی جست و جو شد- به معنای غایت خضوع نیست، بلکه عبادت به تمام مراتب خضوع و تذلل در معنای لغوی، اطلاق شده است. مانند «بعیر معبّد» و یا «طریق معبّد». به نظر می رسد این نظریه نیز - مانند نظریه پیشین - چون تنها در صدد معنای عبادت خدا برآمده و از کاربردهای دیگر عبادت غفلت کرده، نهایت خضوع را در معنای عبادت در نظر گرفته است.

* این معنا تمام مراتب عبادت را دربر نمی گیرد، غایت خضوع برای اعلی مراتب عبادت است و مراتب دیگر عبادت از تعریف خارج شده اند. بنابراین، این معنا مطرد نیست، چه بسا بنده ای که خدا را عبادت می کند، اما غایت تذلل و خضوع را به نمایش نمی گذارد با آن که عبادت و بندگی خدا می کند. باز این معنا منعکس نیست چون چه بسا مشرکی که غایت خضوع و تذلل را برای غیر خدا به کار می برد یا حتی کافری که نهایت تذلل را برای والدین خود دارد با آن که مشرک و کافر خدا را عبادت نمی کنند.

* این نظریه بیشتر به این نکته پرداخته که چرا تنها حق تعالی شایسته پرستش است و دیگران هیچ سهمی از عبادت ندارند. اما به این پرسش نپرداخته که چرا مشرکان غیر خدا را عبادت می کنند آنان چه ذهنیتی از معبودهای خود دارند که آن ها را شایسته عبادت می دیدند؟! لابد مشرکان وصفی از اوصاف حق تعالی را به خطا برای معبودهای خود در نظر می گیرند تا صلاحیت عبادت را برای آنان احراز کنند؛ بنابراین، باید در جست و جوی این وصف بود و عبادت را به گونه ای در نظر آورد که تمام مصادیق - از عبادت بت، شیطان، طاغوت و... - آن را در برگیرد. حاصل آن که: این نظریه بیشتر وضع مطلوب و حقیقت عبادت را در نظر گرفته است به جای آن که وضع موجود یعنی ذهن عابدی که خدا یا بت و یا نفس و... را می پرستد بازخوانی کند.

* واقعیت این است که نوع مردم در عبادت خدا متوجه معرفت برای استحقاق عبادت بدین صورت که این نظریه می گوید، نیستند؛ به این که عقلاً بدانند چون خداوند اصول و یا بزرگ ترین نعمت ها را ارزانی بنده کرده و یا واجب الوجود است و... پس باید او را عبادت کرد، افزون بر آن، این معرفت چنین خضوعی را در پیشگاه معبود را به بار نمی آورد چه رسد به غایت خضوع؛ چون چه بسا آدمی خدا را به عنوان آفریننده اصول نعمت ها و ولی بزرگ ترین نعمت ها و... بشناسد اما خضوع و تذلل در

پیشگاه او را برنتابد؛ مانند شیطان که خدا را خالق و ربّ حیات و ممات می داند(1)

اما از عبادت خدا سرپیچی کرده است. دیدگاه محمد عبده نیز که این استحقاق را در احساس قلب عابد نسبت به عظمت معبود جست و جو می کند (نه در ادراک عقلی آنان) به مراتب عالی عبادت نظر دارد با آن که دست کم با شوق پاداش یا خوف کیفر نیز عبادت صورت می پذیرد.

3- نظریه ای که عبادت را به معنای اطاعت همراه با قیود و شروطی می آورد نیز از سهام نقد مصون نیست از جمله:

* آنان به موارد استعمال عبادت اشاره کرده اند و الاّ اطاعت و فرمانبرداری لازمه و یا نمود خضوع و تذللّ عبد در برابر مولی و معبود است ولی عین آن نیست.(2)

چون اصل بر عدم ترادف معنای عبادت با اطاعت است؛ لغت شناسان نیز دلیلی برای این ترادف نیاورده اند به همین رو، از یک سو عبادت در برابر استکبار و اطاعت در برابر معصیت قرار دارد و از سوی دیگر اطاعت محض برای غیر خدا باذن او رواست (مانند اطاعت از معصومان) اما عبادت برای غیر خدا به هیچ روی جایز نیست؛ افزون بر آن شرک در اطاعت با ایمان قابل جمع است اما ایمان با شرک در عبادت قابل جمع نیست.

* این نظریه نیز بیشتر به حقیقت عبادت خدا پرداخته است به جای آن که ذهن و ضمیر عابد را در برابر معبودش شناسایی و براساس آن، عبادت را معنا کند؛ به همین رو، در برخی از تعریف ها در این نظریه نیز - مانند نظریه های قبلی - کاربردهای دیگر عبادت، مانند: عبادت شیطان، نفس، بت از تعریف خارج شده اند.

ص: 176

1- شیطان خطاب به حق تعالی با اعتراف به خالقیت می گوید: (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ... (ص، آیه 76) و با اعتراف به ربوبیت خداوند می گوید: (قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَيَّ) (اعراف، آیه 14).

2- مرحوم طبرسی نیز عبادت را معنای اطاعت را خطا می داند. (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج 1، ص 102)؛ ابن عاشور نیز آن را مجاز برمی شمرد؛ (ر.ک: ابن عاشور، التحرير و التتوير، ج 1، ص 178).

* اساساً کسی که بت می پرستد، اطاعت از بت نمی کند چون بت برای او دستوری ندارد جز آن که عبادت بت پرست را - در واقع امر - عبادت شیطان بدانیم که این کار را برای او تزیین داده و باطل را در چهره حق در پندار وی نشانده است.

* در برخی از تعریف ها در این نظریه نیز اخذ موضوعِ إله و معبود در تعریف

آمده که بطلان آن آشکار است مانند این تعریف که می گوید: «عبادت، تسلیم محض معبود شدن است» و یا «رفتار خاضعانه انسان در برابر کسی که آن را إله می بیند» و

* در نظریه ای که معنای عبادت را انجام کار به قصد امتثال امر می داند اگر منظور امتثال امر خداوند باشد، سایر عبادات از تعریف خارج می شود و اگر بدون قید امر از ناحیه خداوند را در نظر گیرد، عبدی که کار را به قصد امتثال امر مولای خود انجام می دهد باید کار وی را عبادات نامید.

* در نظریه ای که عبادت به معنای ارائه مملوکیت در برابر مالک می شناسد تا عبادت را به صورت متعددی معنا کند، (1) اگر قید مالک حقیقی که حق تعالی است را در نظر نیاورد. ارائه مملوکیت بردگان نسبت به مالک و مولایشان عبادت محسوب می شود که بطلان آن آشکار است و اگر این قید را در نظر آورد معنای عبادت شیطان و نفس و... از تعریف خارج می شود، چون شیطان و نفس، مالک رقاب عابدان خود نیستند هر چند بر اثر سوء اختیار عابد، مالک تدبیر همه شئون او شده اند.

ص: 177

1- البته ممکن است عبادت را به همان معنای لغوی تذلل و خضوع دانست و از این إشکال چنین پاسخ داد: که چون عرب می گوید: «تعبیر معبّد یا طریق معبّد» یعنی بیشتر را به صاحبش و نیز راه، هموار برای رونده اش شد. مانند آیه شریفه که درباره حضرت ابراهیم می فرماید: (إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ). (صافات/84) بعد از فعل «جاء» که لازم است کلمه «رَبَّ» آمده که منصوب است و گفته می شود بدین معناست هنگامی که پروردگارش را آمد.

عبادت بر دو رکن «انقیاد، رام بودن، تذلل» و مفاهیم شبیه به آن ها و «ربّ به معنای مالک مدبر»⁽¹⁾

بنا شده. این دو رکن در معنای عبادت حضور دارند به گونه ای که هرگز نمی توان آن ها را نادیده گرفت. بنابراین می توان عبادت اصطلاحی را به معنای «حس انقیاد، رام بودن و تذلل در پیشگاه ربّ» معنا کرد.

در این جا شرح فشرده از هر کدام از اجزای این تعریف را ملاحظه کنید.

یک: انقیاد در لغت به معنای خوار و رام شدن و به یک معنا - در مراتب عالی آن - سرسپردگی است. در این کلمه، تسلیم، تعلق و وابستگی هست. شاید معنای «بنده» برای «عبد» در زبان فارسی ناظر به همین دیدگاه است. چون «قود» - به عنوان ماده انقیاد - به معنای مهار و لگام است. گویی بنده به خود لگام زده، خود را در بند نهاده و رام گشته است و با خضوع خویش، این بند را پیوسته به گردن خود استوار داشته و در پی آن وابسته به مولی و تسلیم امر وی - در جایی که عبد در برابر مولی قرار دارد - یا تسلیم ربّ خود در جایی که عبد در برابر ربّ قرار گیرد - می باشد؛ پس «عبد» - بر وزن صعب - صفت مشبّهه است. کسی که منش تذلل و انقیاد در وی نهادینه شده است.

این رکن در معنای عبادت، همسان با معنای لغوی آن است. ارباب لغت - همان گونه که ملاحظه کردید - عبادت را به رام بودن، خضوع و تذلل معنا کردند. در برخی از روایات نیز عبادت در معنای لغوی آن به کار رفته - که کمک شایانی به درک معنای عبادت دارد - مانند این تعبیر از امام علی علیه السلام که می فرماید: «فَعَبَّدُوا أَنْفُسَكُمْ لِعِبَادَتِهِ»

ص: 178

1- اگر با نگاهی نظام مند و پیوسته - به جای تجزیه نگری و گسسته - به آموزه های قرآن درباره واژه «ربّ» بنگریم می توانیم برای این کلمه معنای «مالک مدبر» را در سازمان تعالیم قرآن پیشنهاد کنیم، مالکیتی حقیقی از ایجاد و خلقت و مدبّریت حقیقی که حکایت از اوصاف کمالی علم، قدرت، جود، رحمت، حکمت و... حق تعالی دارد و از آن سرچشمه می گیرد (برای توضیح بیش تر، ر.ک: طباطبائی، المیزان، ج 1، ص 21).

جان های خود را بر عبادت او رام و هموار سازید.»(1) شاید از این آیه کریمه: ... فَأَلْهَكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ (2) «پس معبود شما معبود یکتاست پس تسلیم امر او باشید و خاشعان را نوید ده» بتوان دریافت که در عبادت، عنصر تسلیم و رام شدن نهفته است. چون «إله» به معنای معبود کسی است که در برابر او فروتنی و فرمانبرداری صورت می پذیرد. این کریمه با تقدم جار و مجرور «له» بر «أَسْلِمُوا» از انحصار این انقیاد سخن می گوید و گویی می فرماید شما در برابر إله به طور فطری تسلیم هستید، اما بدانید تنها إله شما الله است پس تنها برای او منقاد و تسلیم باشید.

دو: در قرآن کریم می توان واژه های ضد یا جانشین و واژه های مترادف یا همنشین با «عبادت» را دریافت تا برای درک معنای عبادت راه گشا باشد.

الف: واژه های جانشین

قرآن کریم در برابر خضوع و تذلل، تعابیر استکبار و استنکاف را به کار برده که می توان از باب يُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا صحت این رکن را اثبات کرد. قرآن در چند آیه این دو تعبیر را در سیاق آیات عبادت به کار برده است. مانند این آیه شریفه: ... إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (3) «قطعاً کسانی که از روی بزرگ پنداری و گردن کشی از عبادت من سرباز می زنند به زودی خوار و ذلیل وارد دوزخ خواهند شد.»

در آیه دیگری در مقام پندارزدایی از مسیحیان می فرماید: (وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ... * لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا) (4) «و نگویید: خدای یگانه سه تاست [پدر، پسر و روح القدس]؛ از این سخن باز ایستید که برای

ص: 179

1- نهج البلاغه، خطبه 198.

2- حج، آیه 34.

3- غافر، آیه 60.

4- نساء، آیه 171-172.

شما بهتر است. جز این نیست که خداوند، معبودی یگانه است؛ او از داشتن فرزند منزّه است * مسیح هرگز از این که بنده خدا باشد ابایی ندارد و آن را ناخوش نمی شمرد و فرشتگان مقرب او نیز این گونه اند و هر کس از عبادت خدا روی گردان دیگران شود و تکبر ورزد، خداوند آنان را یکسره به سوی خود محشور می کند.»

قرآن درباره اوصاف مقربان نیز می فرماید: (... وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ⁽¹⁾) «و کسانی که مقرب درگاه اویند تکبر نمی ورزند و از عبادت او سرباز نمی زنند و خسته نمی شوند» در سوره اعراف آیه 206 نیز همین مضمون آمده است.

«استتکاف» در اصل از «نَكَفَتَ الشَّيْءُ» به معنای نَحَيْتَهُ⁽²⁾ است؛ یعنی: بیزاری جستن، بازایستادن و دوری گزیدن از چیزی است؛ «دِرْهَمٌ مَنكُوفٌ» به درهمی گویند چون پست و بی ارزش است و از گرفتن آن سرباز می زنند.⁽³⁾

«استکبار» نیز به معنای طلب الکبر من غیر استحقاق است؛ یعنی بزرگی نمودن از خود و بزرگ منشی

بدون استحقاق است.⁽⁴⁾

بنابراین، تعبیر «مَنْ يَسْتَنكِفُ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرُ» در آیه مذکور به این معناست: کسی که از عبادت خدا رویگردان شود و بازایستد و بزرگ بینی کند؛ یعنی از رام و هموار شدن در برابر ربّ واقعی خود امتناع ورزد- این امتناع و سرباز زدن ریشه در غفلت یا نخواستن وی به عنوان موجود مخلوق و مربوب است و به جای آن که به طور فطری در برابر خالق و ربّ خود کرنش کند استتکاف می کند و استکبار می ورزد.

ص: 180

1- انبیاء، 19.

2- راغب، مفردات، ص 527.

3- طبرسی، مجمع البیان: ج 2، ص 146.

4- همو.

حاصل آن که: می توان از تقابل معنایی استکبار و استنکاف با انقیاد و تذلل، رکن تذلل و رام شدن را برای عبادت اصطلاحی در نظر گرفت و بر آن تأکید کرد(1)

و از تعبیر اهل لغت که می گفتند: «طریق معبّد و بعیر معبّد» برای آن شاهد آورد، طریق معبّد راهی است که پستی و بلندی هایش هموار گشته برای رهروانش به جای استنکاف و استکبار، رام و منقاد شده است؛ همین طور بعیر معبّد شتری که برای صاحبش به جای استنکاف، رام و نرم گردیده است.

البته این نکته را باید در نظر آورد که استنکاف و استکبار و در تقابل با آن ها واژه های انقیاد و خضوع امری روحی است و به حس درونی فرد اطلاق می شود. هرچند در نمایش برونی در اشکال گوناگون از اطاعت عملی تا سجده که نمایش نهایت تذلل است، بروز می یابد. بنابراین، ممکن است کسی در ظاهر، خاضع نمایان شود، اما در درون خود مستکبر باشد یا بالعکس گمان رود شخصی مستکبر است، اما خاضع و منقاد است؛ چه این که این انقیاد و تذلل در جوارح قلبی، عقلی، عاطفی و در جوارح بدنی دست و پا زبان و... بروز و نمود می یابد.

ب: واژه های همشین

در قرآن کریم در یک سیاق، واژه «دعا» همشین با «عبادت» به کار رفته که از قرابت معنایی این دو تعبیر حکایت می کند. مانند این آیه که می فرماید: (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (2) «پروردگارتان گفت: مرا بخوانید دعایتان را اجابت می کنم، قطعاً کسانی که از روی تکبر

ص: 181

1- هر چند در کاربردهای دیگر واژه استکبار نمی توان خضوع و تذلل را در معنای متعلق آن به دست آورد. مانند: این آیه که می فرماید: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ) (اعراف/36) استکبار و سرپیچی از آیات به این معنا نیست که در معنای کلمه آیات، تذلل و انقیاد هست و آنان استکبار می ورزند یا مانند تعبیر «استکبر عن التعلّم» که نمی توان معنای ضد استکبار یعنی خضوع را در معنای تعلّم به کار برد. اما در تعبیر «استکبر عن العباده» خصوصیتی هست که از آن می توان مفهوم خضوع را در عبادت با توجه به معنای لغوی آن پیدا کرد.

2- غافر، آیه 40.

از عبادت من سرباز می زنند، به زودی خوار و ذلیل وارد دوزخ خواهند شد.» باز در این مورد که عبادت و دعا در یک سیاق برای یک اندیشه به کار رفته است: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ... يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَمَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ) (1) «و از میان مردم کسی است که خدا را یکسویه و در برخی شرایط عبادت می کند... به جای خدا چیزی را می خواند، [و می پرستد] که نه به او زبانی می رساند و نه به او سودی می بخشد. این است آن گمراهی که با حق فاصله ای دور و دراز دارد.» یا عبادت و دعا در این سیاق که می فرماید: (قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) (2) اگر در ماده «ع.ب.د.» و «د.ع.و.» در قرآن کریم کاوش کنیم به شواهد فراوان دیگری برای صحت این ادعا پی می بریم. (3)

متعلق «دعا» به معنای خواندن - که با خضوع همراه است - کسی است که از او کاری ساخته است پس اگر در ذهن داعی (خواننده) مدعوی که خوانده می شود در کار سازیش برای جلب منفعت و یا دفع ضرر مستقل فرض شود، این دعا موجب شرک عبادی است؛ در آیات قرآن، متعلق این نوع دعای خاص، «إله» - به معنای معبود - و در سیاق آن ها نوعاً یا قید «من دون الله» یا «مع الله» به کار رفته است تا

بر شرک الوهی (عبادی) دلالت کند. به همین رو است که می گوئیم: این دو قید نقش کلیدی در فهم آیات در این باره دارند. قید «من دون الله» در آیات پیش گفته و آیات فراوان دیگر به چشم می خورد؛ مانند این آیه که با همین قید و با متعلق «إله» آمده و می فرماید:

ص: 182

1- حج، آیات 11-12.

2- انعام، آیه 56.

3- مانند این آیه که می فرماید: (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ... (فرقان/55) قرآن، مضمون این سیاق را با واژه يدعون در این آیه به کار برده است: (...فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ... (هود/101)

(فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ... (1)) (یا مانند این آیه کریم که می فرماید: (وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ... (2)) «و چون مشرکان [در قیامت] شریکانی را که برای خدا پنداشته اند ببینند، گویند: پروردگارا! اینانند شریکانی که برای تو قرار دادیم و آن ها را به جای تو می خوانیم»؛ تعبیر «مع الله» نیز در آیات متعدد با همان متعلق برای نمایاندن دلالت مذکور به کار رفته است. مانند این که می فرماید: (وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ... (3)) یا این آیه که می فرماید: (وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. (4))

بدین سان باید بر اساس آیات بر این نکته تصریح و تأکید کرد که «دعا» در صورتی مساوی با «عبادت» است که متعلق آن «إله» به وصف إله و یا «رب» به وصف ربّ باشد؛ در این موارد شرک عبادی با خواندن تعدد إله و یا ربّ پدید می آید و قید «من دون الله» و یا «مع الله» نیز بر آن دلالت می کند. ولی توحید الوهی با خواندن إله و معبود یکتاست که در آن از این قیود خبری نیست. بنابراین، در صورتی که مدعو، مستقل فرض نشود؛ یعنی: متعلق دعا، إله نباشد «دعا» تنها به معنای لغوی دعوت و خواندن است. مانند این آیه که خطاب دختر شعیب را به حضرت موسی گزارش می کند: (قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا (5)) یا این آیه که می فرماید: (وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ... (6)) از این جا می توان به معنای احادیثی پی برد که دعا را مُخَّ عبادت می داند. (7) چون - همان گونه

ص: 183

1- هود، آیه 101.

2- نحل، آیه 86.

3- مؤمنون، آیه 117.

4- مانند آیه 52 سوره انعام که می فرماید: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...)

5- قصص، آیه 25.

6- یونس، آیه 25.

7- علامه مجلسی حدیث «الدعاء مُخَّ العباده» را از پیامبر اکرم از عده الداعی و دعوات راوندی نقل کرده است. ر.ک: بحار الانوار، ج 93، ص 300 و 302.

که گفتیم - دعا در صورتی به معنای عبادت است که متعلق آن إله باشد و نوعاً این نوع دعا با خضوع و تذلل برای دستیابی به اجابت همراه است.

سه: عبد در معنای عرفی که به آن برده می گویند در برابر مولی و حرّ به کار رفته است. عبد، مُتقَد مولی است یعنی مهار زندگی اش به دست اوست و رام و فرمانبردار همنوع خود است؛ برخلاف انسان حرّ که مهار زندگی به دست همنوع خود نیست و از فرمانبرداری آزاد است. امام علی خطاب به فرزندشان امام حسن علیه السلام می فرماید: «ولا تكن عبدَ غیرک و قد جعلک الله حُرّاً»؛ (1) پس رکن اتقیاد و رام بودن در عبد عرفی نیز به چشم می خورد. حتی عبد بما هو عبد برای رفع نیازها و احتراز از شدائد به مولایش وابسته می شود لیکن مولایش را «عبادت» نمی کند؛ در متون دینی نیز تعبیر عبادت برای وی به کار نرفته است با آن که می توان فرض کرد این برده تسلیم محض مولای خود است. از این جاست که باید با دقت هر چه بیشتر در باره این پرسش اندیشید: چرا اندک خضوع والتجای مشرکان در برابر بت، عبادت نامیده می شود و موجب سقوط آنان به دره شقاوت است، اما خضوع محض بنده در برابر سرور خود حتی با امتثال امر مولی به قصد امتثال، عبادت نیست؟! از همین جاست که می گوئیم: باید ذهن مشرک را بازخوانی کرد و دریافت وی چه تلقی از بت دارد که التجا و خضوع او در برابر بت، عبادت نامیده می شود.

اجمالاً - باید گفت: بین عبد عرفی و مولایش، رکن دوم عبادت که ربوبیت است و گفتیم: عبادت در اصطلاح به معنای حس تذلل در پیشگاه ربّ است حضور ندارد و برده از مولای خود به عنوان ربّ - که در آن ناگزیر قید «من دون الله» و یا «مع الله» وجود دارد - پیروی نمی کند تا رابطه رب و مربوب و عبد و معبود شکل گیرد. این نکته کلیدی درباره وجه اصلی تمایز بین معنای عرفی عبد با معنای اصطلاحی آن است.

ص: 184

در قرآن کریم نیز عبد در برابر مولی در این آیه به کار رفته است: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ... (1)) «ای مؤمنان، به مردان و زنان بی همسری که از [همکیشان] شما هستند و به آن بندگان و کنیزانتان که شایستگی ازدواج را دارند، همسر دهید.»

البته مولی به معنای حقیقی جز برای ربّ به معنای حقیقی اش تحقق نخواهد یافت - که فقط حق تعالی است - . به همین رو، اگر عبد در برای خداوند به عنوان مولی به کار رفت منافاتی با معنای عبد در برابر مولای عرفی ندارد، چون خداوند ربّ است یعنی؛ مالک مدبر همه شئون بنده خویش است پس تنها اوست که به معنای واقعی مولی است و غیر او هر چه هست همه عبدند و جز سَمَت عبد و بندگی چیزی ندارند.

چهار: واژه «عبادت» در قرآن در عصر نزول وحی به همان معنا به کار رفته که عرب می فهمید و به کار می برد؛ رسالت پیامبر اکرم و قرآن - مانند سایر انبیا و کتاب ها - این بود که مردم را به سَمَت مصداق واقعی معبود هدایت کنند نه آن که تغییری در مفهوم عبادت و معبود به وجود آورند. بنابراین، باید درک عرب عصر نزول را از عبادت و سپس پیوندهای این واژه را با سایر مفاهیم در ذهن او پیدا کرد بدون آن که نیاز باشد در جست و جوی معنای جدید - تعیینی یا تعینی - از ناحیه شارع برای این واژه باشیم.

یکی از راه ها برای درک این معنا کاوش در معنای عرفی عبد در برابر مولی و تفاوت آن با عبد در برابر معبود است - که در بند قبلی درباره آن بحث شد - و نیز شناخت پیوندهای عبادت با سایر مفاهیم است که در بندهای بعد ملاحظه می کنید.

پنج: همان گونه که اشاره شد برای درک معنای اصطلاحی عبادت باید پیوندهای این واژه را با سایر مفاهیم در متون دینی کشف کنیم. به نظر ما این کشف، اهمیت

ص: 185

بسزایی برای درک معنای عبادت خواهد داشت؛ بلکه می توان گفت: عمده کاستی ها در دیدگاه مفسران به دلیل غفلت از همین نکته است. در این جا به صورت فشرده به تفکیک درباره رابطه عبادت با خالق، ربّ با استناد به آیه قرآن خواهیم پرداخت.

عبادت و خالقیت: برخی از آیات که به این رابطه اشاره دارند عبارتند از:

- (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ)؛(1)

دعا در این آیه - بر اساس تحلیل پیش گفته - در بند دوم به معنای عبادت است. بر این اساس مفاد این آیه عبادت جز در پیشگاه خالق تحقق نمی یابد.

- (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا)؛(2)

این آیه برای ابطال پندار شرک در الوهیت (شرک در معبود) از توحید خالقی بهره گرفته است. چون آنان خالق نیستند بلکه مخلوقند پس هیچ سمتی از الوهیت ندارند.

- (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...؛(3)

در این آیه نیز با استدلال عقلی از توحید خالقی، توحید الوهی را اثبات می کند و رابطه قطعی بین خالق واقعی را با تصرف او در عالم هستی نشان می دهد. در آیه ده سوره لقمان نیز از مظاهر آفرینش خداوند یکتا و حضور ربوبی یگانه او در گستره هستی سخن می گوید و سپس می فرماید: (هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)؛(4)

ص: 186

1- نحل، آیه 20.

2- فرقان، آیه 3.

3- مؤمنون، آیه 91.

4- لقمان، آیه 11.

گویی در جمع بندی نهایی انسان را تنبیه می دهد تا جایگاه خالق واقعی را در مقایسه با سایر هستی که تنها مخلوقند و سمتی جز این ندارند درک کنند و در پی آن به الوهیت یگانه حق تعالی، ایمان آورند. قرآن در این باره می فرماید: (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ). (1)

از این آیات نکات فراوانی برای کشف رابطه إله (معبود) و خالق می توان استخراج کرد، آن چه مدنظر ماست تنها دو نکته است:

اولاً: به نظر می رسد اگر قرآن توحید الوهی را بر مدار توحید خالقی مطرح و از توحید خالقی برای اثبات توحید الوهی بهره گرفته نوعاً مشرکان را مخاطب خود قرار داده که به توحید خالقی اذعان داشته اند. قرآن در چندین آیه از پرسش خدا و پاسخ مشرکان بدین گونه خبر می دهد: (وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ... (2).

ثانیاً: خالق واقعی، ربّ واقعی و چنین ربّی «ولیی» و «إله» حقیقی است و چون خالقی غیر از خداوند نیست پس ربّ و ولیّ و إلهی غیر او نیست. اوصافی که قرآن برای خالق واقعی بیان می کند از این پیوندها پرده برمی دارد. مانند: خالقی که هر چیز را به حق، (3)

اندازه، (4)

حکیمانه، (5)

به نیکوترین وجه (6)

و... آفریده هرگز از مخلوقات خود جدا و دورافتاده نیست از آفرینش هستی خسته و رنجور نگشته، (7)

به همه آفریدگان خود آگاه است (8) هر چه را بخواهد در آفرینش می افزاید (9) هر چه را بخواهد می آفریند و هر که از

ص: 187

1- نحل، آیه 17.

2- لقمان، آیه 35: شبیه به این آیه کریمه آیات 38 زمر؛ 9 زخرف؛ 87 زخرف؛ 61 عنکبوت است.

3- انعام، آیه 73.

4- قمر، آیه 49.

5- دخان، آیه 44.

6- سجده، آیه 7.

7- ق، آیه 15.

8- ملک، آیه 14.

9- فاطر، آیه 1.

آفریدگانش را بخواهد برمی‌گزیند(1) و... پس او به تمام معنا مالک مدبر هستی یعنی: «رب» و عهده دار همه شئون آفریدگان خود است؛ یعنی «ولی» آن هاست. پیوند بین رب، ولی و خالق را در این آیه مشاهده می‌کنیم که می‌فرماید:

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا... أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (2)

نتیجه ای که از پیوند عبادت و خالقیت گرفته می‌شود این است: عبادت، صرف تذلل و انقیاد نیست، اساساً هر کس و از جمله مشرکان در برابر چیزی یا کسی عبادت می‌کند او را مالک نفع و ضرر در بعدی از ابعاد زندگی خود می‌بیند. قرآن در مقام هدایت آنان از توحید خالقی - که بر هر کس قابل هضم و نزدیک به بدهی است - بهره می‌گیرد و ابتدا خالقیت معبودان غیر خدا را در قالب های گوناگون - از جمله بر اساس جدال احسن چرا که مشرکان به توحید خالقی باور دارند - ابطال می‌کند سپس نتیجه می‌گیرد کسی مالک نفع و ضرر است و می‌تواند منفعت را جلب و ضرر را دفع کند که خالق واقعی باشد و چون این معبودان خالق نیستند پس مالک هیچ نفع و ضرری نیستند تا شایسته عبادت برای جلب منفعت یا دفع ضرر شوند.

عبادت و ربوبیت: در آیات متعدد قرآن، پیوند بین عبادت و ربوبیت به چشم می‌خورد؛ درک این معنا در معنانشناسی عبادت مؤثر است. برخی از آیات در این باره عبارتند از:

- ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (3)

- ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (4)

ص: 188

1- قصص، آیه 68.

2- رعد، آیه 16.

3- مریم، آیه 36.

4- انبیاء، آیه 92.

در این دو آیه شریفه، عبادت، متفرع بر ربوبیت آمده است.

(- يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...؛(1)

(- ... وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...؛(2)

ربوبیت در این آیات علت برای عبادت می باشد چون وصف مشعر به علیّت است. نتیجه آن که: عبادت برای ربّ و ربوبیت، علت عبادت خواهد بود. پس می توان - همان گونه که گفتیم - عبادت را به معنای «انقیاد و رام شدن در پیشگاه ربّ» دانست و چون - همان گونه که ملا-حظه کردید - ربّ، به معنای مالک مدبر است و فقط حقتعالی ربّ العالمین و یکتاست پس تنها اوست که مالک مدبر همه شئون هستی است و به طور کلی تنها مالک مدبر جلب منفعت و دفع ضرر اوست و چون غیر از او هیچ کس سیمت ربوبی ندارد پس معبودی غیر او نیست.

با این وصف، مشرکان به دلیل تقلید از نیاکان، خواسته های نفسانی و پیروی از ظن به ارباب گوناگون باور داشتند و برای شئون گوناگون زندگی خود ربّی مستقل در نظر می گرفتند مانند: ربّ عزت، ربّ نصرت، ربّ قحطی و... سپس برای جلب منفعت یا دفع ضرر به عبادت بت ها می پرداختند یعنی: در پیشگاه ربّ خود - به وصف ربّ - خاضع و منقاد می شدند. با آن که در واقع اسم ربّ بر هر چه غیر خداست اسم بی مسمّی و پوک است. چون ربّی به غیر از خالق واقعی نیست و خالق بی غیر از خدا نیست. حضرت یوسف علیه السلام خطاب به دو نفر از هم زندانی خود به این فرایند اشاره و در مقام اثبات توحید عبادی و ابطال شرک عبادی از توحید ربوبی بهره می گیرد و به آنان می فرماید:

ص: 189

1- بقره، آیه 21.

2- مائده، آیه 72.

(يا صَاحِبِ السِّجْنِ أَزْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (1).)

حاصل آن که: از رابطه عبادت با ربوبیت در این آیات به خوبی می توان معنای واقعی عبادت را دریافت و گفت: تا ربوبیتی در کار نباشد، عبادتی تحقق نمی یابد و بالعکس عبادت، خضوع در برابر ربّ - یعنی: مالک مدبر، به وصف ربّ - است پس اگر خاضع در برابر کسی یا چیزی زنده یا مرده، جاندار یا بی جان و... خضوع - بلکه نهایت خضوع - کند و التجا برد، اما در ذهن خود هیچ شائی از شئون ربوبی را به طور مستقل برای کسی که در برابر او التجا برده و خاضع گشته، قائل نباشد، هرگز کار او

عبادت نیست و بالعکس کمترین خضوع در برابر کسی که او را ربّ می بیند، عبادت خواهد بود.

شاهد روشن این معنا این است که اگر فرض کنیم به هر یک از مسلمین - از هر صنف و طبقه - که به طور نمونه بر سر قبر پیامبر خدا برای شفای فرزند خود استغاثه می کند بگوییم: فرض کن پیامبر خدا می خواهند فرزند تو را شفا دهند اما خداوند نمی خواهد آیا فرزند تو شفا می یابد؟ خواهد گفت: خیر تا خدا نخواهد از هیچ کس کاری ساخته نیست، همه چیز به اذن اوست. اما اگر این پرسش را از بت پرست بپرسیم می گوید: آری فرزند من شفا می یابد چون این بت، ربّ (مالک مدبر) شفاست و خدا خالقى بازنشسته است که تدبیر شفا را به این بت سپرده است. همین نقطه فارق بین توحید و شرک است که باید به آن توجه کرد و بدون دلیل کسی از مسلمین را به گناه بزرگ شرک متهم نساخت.

ص: 190

عبادت در لغت به معنای هموار و رام بودن و ضد آن گردن کشی، امتناع و غلظت است.

دیدگاه قرآن پژوهان درباره معنانشناسی عبادت گوناگون است، هر چند می توان نظر آنان را در این باره به دو گروه عمده تقسیم کرد، یک: عبادت بر محور خضوع و تذلل. دو: عبادت بر محور اطاعت. هر کدام از این دو نظریه با کاستی هایی روبه روست به نظر می رسد عبادت به معنای «حس انقیاد، رام بودن و تذلل در پیشگاه رب» است که بر دو رکن استوار است، این معنا بر اساس شواهد فراوان از لغت، آیات و روایات قابل اثبات است.

از جمله در قرآن واژه های استکبار و استتکاف به عنوان ضد (یا جانشین) عبادت و واژه «دعا» نیز در صورتی که متعلق آن «إله» و باقید «من دون الله یا مع الله» استعمال شده باشد به عنوان کلمه همنشین (یا مترادف) دعا به کار رفته است. درک این واژه ها کمک شایانی به معنانشناسی عبادت می کند.

هر چند عبد در معنای عرفی که به آن برده می گویند خاضع و تسلیم محض مولای خود باشد هرگز وی را عبادت نمی کند، چون شأنی از شئون ربوبی را برای مولای خود قائل نیست، اما چون مشرک، قائل به چنین شأنی برای معبود خود است، خضوع او عبادت نامیده می شود. این نکته ای کلیدی است. هرگاه در آیات قرآن نیز رابطه بین عبادت با خالق و ربّ را بررسی کنیم به این نتیجه می رسیم که رکن دوم عبادت یعنی باور به ربوبیتِ مخضوع له اجتناب ناپذیر است و بدون آن هرگز عبادتی تحقق نخواهد یافت.

1. قرآن كريم با ترجمه محمدرضا صفوى براساس تفسير الميزان.
2. نهج البلاغه، جمع شريف رضى، ضبط صبحى صالح، بيروت 1387.
3. آييارى، ابراهيم، الموسوعه القرآنيه، مؤسسه سجل العرب، 1405ق، [بى جا].
4. ال غازى، ملاحوش عبدالقادر، بيان المعانى، مطبعه الترقى، دمشق 1382.
5. ابن الانبارى، محمد، كتاب الاضداد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، مطبعه حكومه الكويت، 1986م
6. ابن جرير، محمد، جامع البيان عن تاويل القرآن (تفسير طبرى)، بيروت 1408ق، [بى نا].
7. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، الدار التونسيه للنشر، ليبيا، [بى تا].
8. ابن عجيبيه، احمد، البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد، قاهره 1419، [بى نا].
9. ابن عطيه، عبدالحق، المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام عبدالشافى محمد، بيروت 1413ق.
10. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغه، ترتيب: على العسكري وحيد المسجدى، مركز دراسات الحوزه و الجامعه، قم 1387.
11. ابن كثير، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، بيروت 1402ق، [بى نا].
12. ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار احياء التراث العربى، بيروت [بى تا].
13. ابن هائم، شهاب الدين، التبيان فى تفسير غريب القرآن، [بى نا، بى جا، بى تا].
14. ابوحيان اندلسى، محمد، البحر المحيط فى التفسير، دارالفكر، بيروت 1420ق.
15. اسفراينى، ابوالمظفر، تاج التراجم فى تفسير القرآن للاعاجم، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران 1375.
16. بروسوى، اسماعيل، روح البيان، دار الفكر، بيروت 1412ق.
17. بغدادى، على، لباب التأويل فى معانى التنزيل (تفسير خازن)، دارالكتب العلميه، بيروت 1415ق.
18. بغوى، حسين، معالم التنزيل (تفسير بغوى)، تحقيق خالد عبدالرحمن العك، بيروت 1407ق، [بى جا].
19. بلاغى نجفى، محمدجواد، الاء الرحمن فى تفسير القرآن، مكتبه الوجدانى، قم، [بى تا].

20. بلخي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاته، دار احياء التراث، بيروت 1423ق.

21. بيضاوي، عبدالله، انوار التنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوي)، دارالكتب العلميه، بيروت، [بى تا].

ص: 192

22. تستري، سهل بن عبدالله، تفسير تستري، دارالكتب العلميه، بيروت 1423ق.
23. جرجاني، ابوالمحاسن، جلاء الازهان و جلاء الاحزان، انتشارات دانشگاه تهران، تهران 1377.
24. جريسي، خالد بن عبدالرحمن، سلسله فتاوى البلد الحرام، العقيدہ القسم الثاني، 1427ق، [بى جا].
25. جوادى آملی، عبدالله (آيهالله جوادى)، تسنيم تفسير قرآن كريم، نشر اسراء، قم 1381.
26. جوهرى، اسماعيل، الصحاح، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1956 م.
27. حسيني استرآبادى، سيد شرف الدين، تأويل الآيات الظاهره، انتشارات اسلامى، قم 1409ق.
28. خويى، ابوالقاسم، البيان فى تفسير القرآن، دارالكتب، طهران 1363.
29. درويش، محى الدين، اعراب القرآن الكريم و بيانه، دارابن كثير، دمشق 1400ق.
30. رازى، حسين، روض الجنان و روح الجنان، انتشارات كتابخانه آيهالله مرعشى، قم، 1404ق.
31. رازى، فخرالدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، مركز نشر مكتب الاعلام الاسلامى، قم 1411 ق.
32. رشيدرضا، محمد، المنار (دروس شيخ محمد عبده)، دارالمعرفه، بيروت [بى تا].
33. زاوى، طاهر احمد، ترتيب القاموس المحيط، دارالكتب العلميه، بيروت 1399ق.
34. سبحانى، جعفر، مرزهاى توحيد و شرك، انتشارات توحيد قم، [بى تا].
35. سبزواري نجفى، محمد، ارشاد الازهان الى تفسير القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت 1419 ق.
36. سبزواري، عبدالاعلى، مواهب الرحمان فى تفسير القرآن، مؤسسه اهل البيت، بيروت 1409 ق.
37. سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت 1402ق.
38. شرتوتى، سعيد، اقرب الموارد فى فصيح العرييه و الشوارد، مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، قم 1403ق.
39. شوكانى، محمد، فتح القدير بين فنى الروايه و الدرايه من علم التفسير، دارالمعرفه، بيروت [بى تا].
40. صدرالدين شيرازى، محمد (ملاصدرا)، تفسير القرآن الكريم، تصحيح: محمد خواجوى، انتشارات بيدار، قم، [بى تا].
41. طباطبايى، محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، منشورات جماعه المدرسين، قم، [بى تا].
42. طبرسى، فضل، مجمع البيان لعلوم القرآن، تحقيق محلاتى و طباطبايى، دارالمعرفه، بيروت 1406 ق.

43. -----، جوامع الجوامع، تصحيح: ابوالقاسم گرجی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1377

44. طنطاوی، محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، [بی جا، بی تا].

45. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت 1402 ق.

46. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران 1378 ق.

ص: 193

47. عاملی، علی، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق مالک المحمودی، دار القرآن الکریم، قم 1417 ق.
48. فراهیدی، خلیل، ترتیب کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، انتشارات اسوه، قم، 1414 ق.
49. فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، دارالملاک للطباعه والنشر، بیروت 1419 ق.
50. فیروزآبادی، محمد، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، تحقیق محمدعلی النجار، مصر [بی تا].
51. -----، القاموس المحيط، دارالمعرفه، بیروت،
- [بی تا].
52. فیض کاشانی، محسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد حسین درایتی، المکتب الاعلام الاسلامی، قم 1376.
53. -----، تفسیر المعین، تصحیح علی اکبر الغفاری، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، قم 1410 ق.
54. قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد، مؤسسه الطبع و النشر لوزاره الثقافه و الارشاد، تهران، 1411 ق.
55. کاشانی، مولی فتح الله، زبده التفاسیر، بنیاد معارف اسلامی، قم 1423 ق.
56. -----، منهج الصادقین در الزام مخالفین، انتشارات اسلامی، تهران [بی جا، بی تا].
57. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، المکتبه الاسلامیه، طهران 1397 ق.
58. مراغی، مصطفی، تفسیر المراغی، دار الفکر، بیروت 1427 ق.
59. مظهری، محمد ثناء الله، التفسیر المظهری، مکتبه رشديه، پاکستان 1412 ق.
60. میبدی، ابوالفضل، کشف الاسرار وعده الابرار، امیرکبیر، تهران، 1371.
61. نخجوانی، نعمت الله، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، دار رکابی للنشر، مصر 1999 م.
62. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، انتشارات اسلامی، تهران 1398 ق.
63. نیشابوری، حسن، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، هامش تفسیر جامع البیان ابن جریر، بیروت 1408 ق، [بی نا].
64. وهبه زهیلی، تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دارالفکر المعاصر، بیروت 1418 ق.

چکیده:

این مقاله با توجه به این واقعیت که تکفیر و نابردباری مذهبی، همیشه یا اغلب به نوعی نفاق و دورویی در بعد شخصی و اجتماعی دامن می‌زند، از نکوهیده بودن پدیده نفاق در منابع دینی به طریق اثنی نتیجه می‌گیرد که تکفیر و نابردباری دینی و مذهبی، بسیار نکوهیده است. مقاله، با تمرکز بر وجوه فرهنگی و فکری رویکرد تکفیری نشان می‌دهد که تکفیر چگونه به نفاق در حوزه ایمان و حتی معرفت و سلوک علمی می‌انجامد و اخلاق را از یک سو و شکوفایی معرفت دینی را از سوی دیگر تباہ می‌سازد. مقاله، تأکید مبالغه آمیز اندیشه های تکفیری بر عنصر عمل و نقش آن در نفی جنبه های باطنی و معنوی دین را یادآور می‌شود و در پایان، رهیافت هایی برای رویارویی با این جنبه های منفی پدیده تکفیر پیشنهاد می‌دهد.

کلیدواژگان: تکفیر، نفاق، بدعت، ظاهرگرایی.

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به مدینه هجرت فرمود برای ایجاد هم بستگی در مدینه متنوع آن روز، پیمان نامه ای را با توافق گروه ها و قبایل مختلف تدوین و تصویب فرمود که از جمله در آن آمده بود:

یهودیان بر دین خود و مسلمانان بر دین خود خواهند بود... یهودیان مخارج مربوط به خود را می پردازند و مسلمانان نیز مخارج خود را. میان اهل این پیمان نامه [از جمله مسلمانان و یهود] خیرخواهی و نصیحت و نیکی حاکم خواهد بود، نه گناه و تعدی. (1)

در آن روزگار، مدارا و بردباری مذهبی و غیرمذهبی اگر هم در میان فرزندان و نخبگان به طور ضعیف مطرح بود، ارزش مسلط زمانه نبود. اما پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای بنیان گذاری مدیت اسلامی از مدارا و تحمل دیگران شروع کرد. تفاوتی نمی کند که مقصود از این یهودیان همه یا چند قبیله یهودی باشند که در اطراف مدینه ساکن بودند یا فرزندان انصار که احیاناً دین یهود را اختیار می کردند. (2)

مقصود از این یهودیان هر که باشد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روح مدارا را به امت خویش آموزش داده اند. امروزه اما در دورانی که مدارا به گفتمان مسلط زمانه تبدیل شده است، برخی به نام همین پیامبر بر طبل تکفیر و نابدباری در درون خود امت می کوبند و چهره اسلام و شریعت پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم را خشن و نابدبار نشان می دهند.

شواهد نشان می دهد که برخی دست های ناپاک خارج از جهان اسلام به این پدیده دامن می زنند و از جنبه های گوناگون آن را پشتیبانی می کنند. با این حال از وجه فکری

ص: 196

1- «... للیهود دینهم وللمسلمین دینهم... وأن علی اليهود نفقتهم وعلی المسلمین نفقتهم وأن بینهم النصر علی من حارب أهل هذه الصحیفه، وأن بینهم النصح و النصیحه والبر دون الاثم». (نک: علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، ج 3، ص 6 به بعد).

2- برای ملاحظه توضیحاتی در این باره نک: همان، ص 11.

و فرهنگی این پدیده زیان بار غفلت نباید کرد. نقش جهل، کوتاهی بینی و سادگی برخی مسلمانان در پر و بال گرفتن این جنبش در برخی از کشورهای اسلامی کم نیست. پس، شناخت زمینه های فکری و اعتقادی که تکفیر را در دامان خود می پرورد یک ضرورت است. به ویژه این که مطالعات تبارشناختی از پیشینه تکفیر نشان می دهد که این پدیده، پیوسته بیش یا کم به گونه ای در خانواده بزرگ اسلام وجود داشته است. (1)

هرچند ظاهراً پدیده تکفیر در شیب تند ابتدال است.

تبار تکفیریان امروز در ترسیم اندیشه های خود، به ظاهر، حساب و کتاب و دستگامی داشتند. گروه هایی از اباضیه برای نمونه با پذیرفتن مفهوم کفرِ نعمت، یعنی کفری که نتیجه انکار نعمت است، آن را از کفری که نتیجه انکار ربوبیت است، جدا می کردند. (2)

تکفیریان امروز اما آن قدر کم حوصله اند که هر مسلمانی را که با آنان اندک تفاوت فکری و عملی داشته باشد با حربه تکفیر می نوارند.

از ویژگی های برجسته رویکرد تکفیری، نابردباری در برابر عقیده مخالف با خود و تلاش برای تحمیل عقیده با تکیه بر اهرم تکفیر و در واقع به کارگیری زور و تحمیل عقیده است. این رویکرد به سهم خود در نهادینه کردن ظاهرگرایی و نفاق در جامعه بسی مؤثر است. از دیرباز بسیاری از اندیشورانی که به بردباری و نابردباری مذهبی پرداخته اند به رابطه معنادار نابردباری و تلاش برای تحمیل عقیده از یک سو و گسترش نفاق و دورویی از سوی دیگر توجه کرده اند. اعلامیه اصول مدارا، مصوب 16 نوامبر 1995 م. یونسکو نیز یادآور شده است که نابردباری مذهبی و تحمیل عقیده سبب می شود تا افراد نتوانند خود را چنان که هستند نشان دهند. نابردباری مذهبی، نفاق را هم در لایه های شخصیتی فرد و هم به لحاظ اجتماعی نهادینه می سازد. از

ص: 197

1- برای نمونه درباره گوشه هایی از ریشه های تکفیر در مصر در قرن حاضر نک: یوسف قرضاوی، ظاهره الغلو فی التکفیر.

2- نک: مسعود جلالی مقدم، «اباضیه»، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج2، ص319.

چشم انداز دینی نیز نسبت مستقیم و معناداری میان نابداری دینی و مذهبی و تحمیل عقیده و تکفیر از یک سو و دوری از گوهر ایمان و اعتقاد درونی و مؤمنانه از سوی دیگر وجود دارد.

این مقاله با واکاوی این موضوع، نخست به نقش فضاهای تکفیری بر گسترش ظاهرگرایی در دین داری می پردازد. (بخش اول) آن گاه از تأثیر تکفیر بر نفاق در دو قلمرو ایمان دینی و معرفت دینی سخن می گوید (بخش دوم)؛ و در ادامه برای برون رفت از این جنبه از کارکرد منفی پدیده تکفیر راهکارهایی را پیشنهاد می نماید (بخش سوم).

1. تکفیر، ظاهرگرایی و معنویت ستیزی

زیان رویکرد تکفیری به دین، بر خلاف آنچه گاه تصور می شود، به گسترش خشونت های فیزیکی در میان مسلمانان یا در رابطه مسلمانان با پیروان دیگر آیین ها و ادیان محدود نمی شود، بلکه نگاه تکفیری، نخست بن مایه های معنوی و درونی درخت پاک دین را ضعیف و حتی نابود می سازد و به دین داری قشری و ظاهرگرا دامن می زند. راستی چه رابطه ای میان رویکرد تکفیری و ظاهرگرایی وجود دارد؟

کسانی که دل و زبان به تکفیر دیگران می آلاینند در خوش بینانه ترین حالت، بندگان خداوند هستند؛ انسان هایی که مثل همه آدم ها به درون و اسرار نهان و احیاناً نیت ها و انگیزه های متعالی، انسانی و الهی افراد دست رسی ندارند. آن ها معمولاً می خواهند بر مبنای برخی ویژگی ها و نمودهای رفتاری ظاهری درباره ایمان یا کفر مردم حکم کنند. به طور طبیعی برای رهایی از شرّ کافر قلمداد شدن، افراد حتی آن ها که در درون، اعتقادی به مبانی دینی ندارند می کوشند تا ظواهر مذهبی را رعایت کنند؛ جایی که جان سالم به در بردن از برجسب تکفیر در گرو ظاهرمداری است، بازار ظاهرگرایی رونق پیدا می کند و معنویت و ارزش های اخلاقی از مدار توجه خارج می شود. تسلط چنین رویکردی به معنای مرگ درون گرایی و ارزش ها و فضیلت های ذاتی و درونی است.

کسانی ممکن است به اشتباه بپندارند که اتفاقاً اسلام به حفظ ظواهر مذهبی بسی اهمیت می دهد؛ برای نمونه در اسلام بر تستر و پرده پوشی گناه تأکید شده است؛⁽¹⁾

یا این که بر نهی از منکراتی که آشکارا صورت می گیرد اصرار بیشتری شده است.⁽²⁾

پس اصرار بر ظاهرگرایی اتفاقاً به سلامت ظاهری جامعه می انجامد؛ امری که به نوبه خود می تواند حتی زمینه ساز پرداختن به جنبه های درونی، باطنی و معنوی دین نیز بشود.

صاحبان این دیدگاه فراموش می کنند که تأکید آموزه های اسلامی بر تستر نه به معنای طرف داری از ظاهرگرایی که برای رسیدن به جامعه ای واقعاً اخلاقی است. اگر در اسلام بر پرده پوشی پاره ای از منافیات عفت تأکید می شود برای پیش گیری از زدودن قبح اخلاقی پاره ای از اعمال و در نهایت رسیدن به جامعه ای عقیف و اخلاقی است. اگر بر نهی از منکر آشکار و عمومی تأکید شده و از نقض حریم خصوصی افراد به بهانه امر به معروف و نهی از منکر نهی شده به دلیل آن است که نهی از منکر در این حوزه در عمل به لحاظ اخلاقی سازنده نیست. متون دینی که بر ارتکاب آشکار گناه سخت می گیرند را هرگز نباید به دفاع از ظاهرگرایی و تأیید مبالغه آمیز ظواهر تفسیر و تعبیر کرد.

انبوهی از متون دینی به ویژه آیات متعددی از قرآن مجید، نه تنها پروژه اسلام که پروژه ادیان ابراهیمی را برنامه ای برای دست یابی انسان به گوهر تزکیه و آراستگی اخلاقی درونی معرفی می کند.⁽³⁾ به گفته علامه طباطبائی، راز انحطاط و سقوط مسلمانان، اکتفا به جسم و کالبد احکام و روی گردانی از روح و باطن

ص: 199

1- حرعاملی، وسائل الشیعه، ج 18، ص 327، باب 16 از ابواب مقدمات الحدود، حدیث 2.

2- نک: همان، ج 11، باب 4 از ابواب الأمر و النهی، ص 407، حدیث 1: «إن المعصیه إذا عمل بها العبد سرّاً لم یضر إلا عاملها، فإذا عمل بها علانیه و لم یغیر علیه أضرت بالعامّه...».

3- بقره، آیه 129 و آل عمران، آیه 164.

شیعه و سنی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند که: «من برای تکمیل مکارم و فضایل اخلاقی مبعوث شده ام»، (2) شریعت با همه ارج و اهمیتی که دارد، معبر ورود به اخلاق و ساخت جامعه ای اخلاقی است. تکفیریان با تکیه زدن بر مسند داوری الهی و حکم درباره ایمان و کفر افراد صرفاً با تکیه بر ظواهر، در عمل اخلاق و فضیلت های درونی و باطنی را بی ارج و کم اهمیت می نمایند و دین را به رعایت ظواهری چند فرو می کاهند.

در دستگاه فکر تکفیری آن اندازه که به کالبد و جسد عمل اهمیت داده می شود به روح، نیت و انگیزه عمل ارج نهاده نمی شود. هم از این رو برخی رویکردهای ظاهرگرا معتقدند اگر کسی فعلی را به جای آورد که خداوند متعال بدان امر کرده است، حتی اگر آن فعل را برای خدای به جای نیاورد، باز عملش مورد قبول است. (3)

به طور کلی در اندیشه های تکفیری و خارجی گری، عمل نقش مهمی دارد. (4)

به نظر اباضیه مقومات سه گانه ایمان عبارت است از: اعتقاد به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان و جوارح. به نظر آنان ایمان با عمل صحت می پذیرد و عمل، برهانی است بر

ص: 200

1- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج 2، ص 235: «ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط إلا بالاعتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها و باطن أمرها».

2- فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، ج 5، ص 501. برای آشنایی با برخی از منابع شیعی و سنی که این حدیث را نقل کرده اند نک: اصغرهادی، «مکارم الاخلاق (پژوهش پیرامون روایت تتمیم مکارم اخلاق و روایات همانند)»، مجله اخلاق، پاییز و زمستان 1385، ش 5 و 6، ص 229-253.

3- نک: مسعود جلالی مقدم، همان، ج 2، ص 329. از صحت عملی که برای غیرخداوند انجام گرفته باشد می توان سخن گفت، اما قبول چنین عملی دشوار است. این رویکرد اگر در راستای اهتمام به عمل و بی توجهی به انگیزه های آن باشد، قابل انتقاد است؛ البته از چشم اندازی دیگر این بحث مطرح است که نقش ایمان در پذیرش عمل خیر چیست؟ برخی از نحله های کلامی برآنند که خداوند متعال به عمل ذاتاً خیر جدا از نیت فاعل آن پاداش می دهد. برای ملاحظه بحثی در این باره نک: مرتضی مطهری، عدل الهی، مجموعه آثار، ج 1، ص 270.

4- نک: ابراهیم محمد الفحام، «التأصيل الفکری لجماعه التکفیر والهجره»، مجله الامن العام، قاهره، رجب 1397، شماره 78، ص 9-17.

برعکس در کلام شیعی اصرار شده است که ایمان از جنس تصدیق قلبی خداوند و هر چیزی است که معرفت آن واجب باشد. (2)

از چشم انداز اجتماعی این رویکرد دقیقاً به معنای نشان دادن ناتوانی اسلام در پاسخ گویی به نیاز بشریت معاصر است. در جهان فردیت زده و مادی ما چشم ها به پیام های معنوی ادیان دوخته شده است. در هم آورد و کارزار معنویت جویی، تکفیریان دقیقاً اسلام را بی توجه به عالم درون و نیازهای ژرف انسان به تعالی اخلاقی و معنوی نشان می دهند و بر ظاهر و بیرون تأکید می کنند. روی دیگر این سکه البته می تواند اباحی گری و نفی ارزش و اهمیت عمل در تبیین ایمان و تعیین مؤمن باشد. این وادی نیز انحراف و تباهی است؛ عمل به فرمان های الهی بسیار ارجمند و تعیین کننده است. مشکل این است که تکفیریان، چندان بر اعمال جوارحی و نقش آن در ایمان و کفر تأکید می ورزند که آن را به کارخانه کافر سازی تبدیل می کنند. باید در این میان به راهی میانه رفت و ضمن حفظ ارزش و اهمیت عمل، همه چیز را به اعمال جوارحی فرونگاهیم.

2. تکفیر و گسترش نفاق

اشاره

رویکردهای تکفیری به دین، نفاق و دورویی را در دو حوزه ایمان و معرفت و شناخت دینی گسترش می دهند. این مسئله را در دو بند جداگانه پی می گیریم.

2-1. تکفیر و نفاق اعتقادی

برابر موازین دینی، ورود به جامعه اسلامی و عضوی از اعضای آن شدن معمولاً آسان است. مسلمانان کسی را که شهادتین می گوید عضوی از اعضای امت اسلامی می دانند. برابر نگاه رایج در فقه، دریافت انگ کفر و خروج از دین، هزینه بسیار

ص: 201

1- مسعود جلالی مقدم، همان، ج 2، ص 320.

2- اعلم أن الايمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجرى على اللسان ممن كان عارفاً بالله تعالى، و بكل ما أوجب معرفته مقراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن. سيد مرتضى، الذخيره في علم الكلام، ص 536.

سنگینی دارد. عقلاً می توان پذیرفت که اسلام برای بقای عضویت افراد در جامعه اسلامی شرایطی قائل باشد. نیز عقلاً - جدا از نصوص مربوط به ارتداد و قطع نظر از تفسیر رایج از آن ها - می توان پذیرفت که تحت شرایطی کسی بی آن که با کیفر بزرگی مواجه شود در صورتی که قصد آسیب زدن به جامعه اسلامی و مبارزه با آن را نداشته باشد، به طور اختیاری از عضویت در این جامعه محروم شود. اما نمی توان پذیرفت دینی که بنا بر فرض در گوهر ذاتش معنویت گرا و اخلاقی است، اصرار داشته باشد تا افراد را با ارباب و تهدید و با سلاح رعب آور تکفیر به عنوان یکی از اعضای خود باقی نگه دارد. این دقیقاً به معنای نفاق و ترویج دین مبتنی بر هراس است. همه آیاتی که نفاق و دورویی و دوگانگی میان اعتقاد و عمل را نکوهش می کنند، این گونه دین ورزی را هم نفی می کنند. جوهر نفاق، ناسازواری میان قلب و تظاهرات بیرونی مانند گفتار است. قرآن می فرماید: «منافقان به زبان چیزی را می گویند که در دل بدان اعتقاد ندارند.» (1) تفاوتی نمی کند که منشأ و انگیزه این دوگانگی مانند مورد این آیه، ترس از جنگ و کشته شدن باشد یا رسیدن به نفعی دنیوی و مادی. به طور کلی، قرآن مجید برای اظهار ایمان برخاسته از ترس و هراس ارزشی قائل نمی شود. قرآن در شرح حال گروهی از اقوام و ملل گذشته می فرماید:

آنها زمانی که عذاب ما را دیدند گفتند: ما به خداوند یکتا ایمان آوردیم و به آنچه پیش تر شریک خداوند قرار می دادیم کافر شدیم. ایمان با دیدن عذاب الهی نفعی برای آن ها نخواهد داشت... (2)

به نظر علامه طباطبائی راز بی فایده‌گی این ایمان آن است که با اختیار انتخاب نشده است. (3) ایمان از سر اجبار پذیرفته نمی شود، (4) بلکه ایمان نامیدن چنین حالتی چه بسا مجازی و از سر مسامحه است. ایمان، کنشی فردی و انتخاب گرانه است.

ص: 202

1- <يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم...> (آل عمران، آیه 167).

2- مؤمن، آیات 84 و 85.

3- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج 17، ص 357.

4- سیدعبدالله شبر، تفسیر قرآن الکریم، تحقیق: حامد حفنی داود، ص 447.

روی آوردن به اسلام نه در قالب انتخابی آگاهانه و گزینش برنامه ای برای زندگی بلکه از سر بیم و هراس، حس ضعف نفس و حقارت را در درون فرد نهادینه می کند و او را به سوی دوگانگی و نفاق هرچه بیشتر سوق می دهد. رسالت دین، هرگز نهادینه کردن ترس و دورویی در جان و روان آدمیان نیست؛ برعکس، ذات مقدس پروردگار، کانون رهایی بخشی از ترس است. (1) دین، سرچشمه و بنیاد استواری برای اعتماد به نفس و خودباوری است. چنین پدیده ای نمی تواند به منبع تزریق بیم و هراس به دل انسان تبدیل شود.

طرفه این که خوارج و اباضیه که در دستگاه فکری خود، دست مایه های تکفیری قابل ملاحظه ای دارند اغلب بر نکوهش نفاق تأکید کرده اند. آن ها نفاق را با شرک و کفر هم سنگ قلمداد کرده اند. آنان مرتکب کبیره را هر گاه بر گناه خود مصرّ باشد منافقی کافر (البته به کفر نعمت، نه کفر شرک) و جاودان در آتش دانسته اند. (2) آنان اما از این نکته بدیهی غفلت کرده اند که این اندازه تأکید بر نقش اعمال جوارحی در ایمان و کفر، خود ستیز با درون گرایی و نفاق پرور است.

بدین سان، ارزشی را که در دستگاه فکر اسلامی به عنصر حقیقت جویی و حقیقت گستری داده شده هرگز نمی توان در راستای تحمیل فکر درست از طریق تهدید، ارباب و به ویژه حربه تکفیر پی گیری کرد؛ چه آن ها عموماً مستلزم رشد نوعی دورویی و نفاق اند. این به معنای آن است که تلاش برای دامن زدن به حقیقت و بسط آن یا دعوت به خیر و اسلام، تنها در چارچوب مبادله اطلاعات (گفت و گو) و مبادله استدلال (گفتمان) برای دریافت حقیقت امکان پذیر است. لازمه بدیهی این رویکرد، پرهیز از تحمیل عقیده در قالب تکفیر و جز آن است.

ص: 203

1- قریش، آیات 3 و 4.

2- مسعود جلالی مقدم، همان، ج 2، ص 319.

رویکرد تکفیری، افزون بر گسترش نفاق در قلمرو ایمان دینی، به نوعی دوگانگی علمی در امت اسلامی و حتی عالمان و اندیشمندان اسلامی هم دامن می زند. خداوند متعال به اقتضای این که قیاض علی الاطلاق است، هر روز بلکه هر لحظه، باب جدیدتر و عمیق تری از فهم دین را نه تنها به روی عالمان و دانش وران که به روی همه حق جویان و حقیقت طلبان می گشاید. این به معنای تغییر و تحول در ذات دین با گذشت زمان نیست؛ بلکه فهم از آن، متناسب با پیشرفت درک بشر ژرف تر و عمیق تر می شود. این تکامل و تعالی به حوزه خاصی از معارف اسلامی محدود نیست؛ مثلاً گسترش ابعاد دانش زبان شناسی و قواعد تفسیر متن و توسعه راه های دریافت مقصود جدی و نهایی گوینده متن، از جمله متون مقدس، به قرآن پژوهان، فیلسوفان، متکلمان و فقیهان کمک می کند تا به دریافت ها و رهیافت های جدیدی از دین نایل شوند. پویایی اسلام و حفظ خاصیت پاسخ گویی به مسائل عصری در سایه همین درک های جدید تضمین می شود و استمرار می یابد.

اندیشه های تکفیری، با برافراشتن شمشیر تکفیر و بدعت بر سر عالمان و متفکران امت اسلام و حتی عرف عقلانی جامعه اسلامی، به رواج نوعی دوگانگی علمی در ساحت اندیشه نیز دامن می زنند. این تفکر در جهان اسلام رشته ای دراز دارد. ابومحمد نهذی (از بزرگان طبقه سوم اباضیه) می گوید: «مؤمنانی که عقاید و راه های تازه بیاورند، کافر می شوند. آن ها نه مؤمنند و نه مشرک».⁽¹⁾ زمانی که هر تفکر جدیدی با برچسب بدعت و خروج از دین رو به رو می شود، اندیشوران مسلمان از طرح صریح و روشن نظریات خود می پرهیزند. چه افکار و اندیشه های نابی که در طول تاریخ اسلام زیر فشار تکفیریان دفن شده اند و هیچ گاه فرصت ظهور و بروز نیافته اند. چه افکار بکری که همچون جنین های سقط شده که هیچ گاه فرصت تولد نیافته اند؛ یا همانند غنچه های

ص: 204

1- درجینی، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش: ابراهیم طلای. به نقل از: مسعود، جلالی مقدم، همان، ص 319.

بسته ای که هیچ گاه در سوز بادهای تکفیر، باز نشده و شمیم خوش نپراکنده اند. از این همه بالاتر، زیر فشار جوّ تکفیر، بوستان اندیشه به سختی گلی می پرورد و دختر فکر بکر به ندرت به بار می نشیند. چه اندیشه های تازه ای که در نبود فضای تکفیری می توانستند طرح شوند و در بوته نقد و کاوش و گفت و گوی علمی قرار گیرند و بی نقص یا کم نقص تر و پرثمر شوند، اما خام و ناپخته مطرح شدند و می شوند و در دسر آفریدند و می آفرینند. چه بسیار اندیشه های دین شناسانه ای که زیر فشار رویکردهای تکفیری به ایما و اشاره و اختصار تمام بیان شده اند؛ تا گوینده و نویسنده بتواند از تیغ تکفیر سالم برهد. این افکار بعدها به دلیل ابهام و اجمال و تلاش برای تفسیر آن ها توسط پسینیان، منشأ اتلاف چه نیروها و توان های ارزشمندی که نشده اند و چه تفسیر و تعبیرهای گوناگون و متناقضی که در پی نداشته اند.

از این همه بدتر، دوگانگی است که دانش وران مسلمان گاه باید عمری با آن زندگی کنند. سودا و عقیده دیگری در سر داشتن اما از بیم تکفیر به گونه ای دیگر سلوک کردن، زحمت و رنج عالمان بسیاری بوده و هست. کم نبوده و نیستند عالمان و اندیشمندانی که نخواستند به جرم طرح دیدگاهی نو مانند برخی از سلف خود تکفیر شوند. زیر تأثیر فشار رویکردهای تکفیری حتی گاه عالمان دین ناگزیر شده اند به نوعی، از عوام و مردمان ناآگاه به مبانی دینی از سر تقیه و مدارا پیروی کنند.

پی آمد عملکرد نامناسب پدیده تکفیر در تعامل با افکار و اندیشه های نو، امری شخصی و درد ورنجی موردی نیست. لازمه اسف انگیز دیگر آن، رکود و عدم پویایی دانش های اسلامی است. وقتی بهای تولید اندیشه و نظریه مغایر با دیدگاه رایج این اندازه گران باشد، شمار آنان که این رنج را به جان می خرنند به شدت روبه کاستی می نهد. این زمینه ای است که متقابلاً سبب رشد دیدگاه های عوامانه و تکفیری می شود؛ چه، افکار تکفیری در حال و هواهای عامیانه و نبود اندیشه ورزی های عالمانه نضج می گیرند و بر جامعه سایه سیاه می گسترانند. داستان تقلید از تابعان و یا با خواص و در

خلوت به گونه ای سخن گفتن و با عوام به گونه و شیوه ای دیگر، بخشی از درد و رنج عالمان و اندیشمندان مسلمان بوده است.

3. رهیافت هایی برای رویارویی با تکفیر

اشاره

تا آن جا که به دغدغه های این مقاله باز می گردد نکاتی چند برای رویارویی با اندیشه های تکفیری پیشنهاد می شود:

1-3. معنویت گرایی

مهم ترین جذابیت اسلام برای بشر از آغاز تا کنون، جنبه های معنوی و توحیدی آن بوده است. گرایش به اسلام در میان غیرمسلمانان در عصر ما نیز زیر تأثیر همین جاذبه هاست. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با تجربه های قدسی و معنوی خود، پنجره جدیدی را فراروی بشریت ماده زده آن روز و امروز گشود و امکان پرواز آدمیان در آسمان معرفت الله را عملاً یادآور شد. جفاست که وجوه معنوی و باطنی دین را انکار و یا کم رنگ کنیم و در مقام تفسیر دین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن را به ظواهر و مراسمی چند فرو بکاهیم.

توحید در خوانش اسلامی آن، نفی چندگانگی و تصویر زیبا و جذاب هستی شناسی از نوع اسلامی آن است. این تصویر و ترسیم می تواند توجه و اعجاب بشریت تشنه معنویت را برانگیزد. دریغ و درد که در زمانه ما زیر نام توحید، تصویری خشک، بدوی و بی روح از اسلام ارائه می شود و شعار توحید به نماد مبارزه با تنوع فهم آدمیان، نفی ارزش و اهمیت اولیای دین، ارجاع به عرف و عادت مردمان گذشته به نام سنت و هدم میراث های فرهنگی و تاریخی بشر و نمادهای اسلامی تبدیل شده است. از کارکردهای بنیادین دین، پاسخ گویی به حس معنویت طلبی آدمی است. مردم برای تجربه های وجودی و عرفانی به ره آوردهای ارجمند پیامبران به ویژه پیامبر اسلام نیازمندند. این جنبه های دین را باید شناخت و شناساند.

در رویارویی با اندیشه های تکفیری باید بر این حقیقت پای فشرد که گوهر دین، اخلاق و آراستگی به صفات اخلاقی و اتصال و ارتباط با ذات مقدس خداوند است. ظواهر تا آن جا که از این واقعیت معنوی نشان دارند و به سوی آن راهبری می کنند ارج و منزلت دارند. ترسیم و تبیین شریعتی اخلاقی و معنویت گرا، ریشه های فکر تکفیری را می سوزاند. آن گونه که قرآن مجید به ما آموزش می دهد، وضع در همه ادیان ابراهیمی به همین منوال بوده است. خداوند متعال، موسی علیه السلام را فرمان می دهد تا با فرعون این طور سخن بگوید: «پس بگو: آیا تمایل داری که پاک شوی و تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او حساب ببری» (1).

می بینیم که دعوت به پاکی و آراستگی درونی، چه جایگاه والایی در این دعوت و فراخوان الهی دارد. برابر این آیات، نقطه عزیمت برای حرکت به سوی پروردگار هم تزکیه و پاکی درون است. این جنبه دین را که تا این اندازه به وضوح بیان است نباید به حاشیه راند.

3-3. اعتدال در تبیین نقش عمل در ایمان

با همه اهمیت و ارجی که اسلام برای عمل خوب یا بد قائل است باید نظامی از عقاید کلامی را ترسیم و توسعه داد که دین را به ظاهرگرایی فرو نکاهد. سپاس خدای را در مدرسه کلامی اهل بیت علیهم السلام با تفکیک دقیق ایمان، کفر و فسق این کار به خوبی ترسیم و تبیین شده است. (2) کلام شیعی با تعریف ایمان به تصدیق قلبی هم از مبانی کلامی خارجی گری و هم از مبانی کلام اباحی گری فاصله گرفته است. عمل به خودی خود جز در فرض های نادر، سبب خروج فرد از جرگه اسلام و مسلمانی نمی شود.

ص: 207

1- نازعات، آیات 18-19.

2- نک: میثم بن علی بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، ص 170.

باید صاحبان اندیشه های تکفیری را آگاه نمود که داوری درباره ایمان و کفرِ آدمیان، آن قدر که آن ها می پندارند آسان نیست. این وادی پیچیده و خطرناک است. باید در مقام داوری به خطاهای معرفتی آدمیان که گاه مولود محیط ها و فضاهای جبری است، توجه کرد. تقوا و دین داری ابتدایی هر مسلمانی علی القاعده باید سبب شود تا از ورود به این عرصه خطرناک استقبال نکند؛ چه رسد به این که بخواهد بی محابا و گستاخانه پای در این وادی نهد. چنین نیست که در آموزه های اسلامی تعریف دقیقی از کفر و ایمان و مرزبندی میان آن ها صورت نگرفته باشد؛ اما این قضاوت سنگین که منشأ ترتب احکام فراوانی است، به هر کسی واگذار نشده است؛ حتی شایستگان راستین نیز در راه با درنگ و احتیاط گام برمی دارند؛ به ویژه این که در این باره حکم عقلی بدیهی وجود ندارد. به گفته سیدمرتضی: «عقل هیچ راهی برای درک این که فعل و رفتار سبب کفر می شود، ندارد؛ ما این مطلب را تنها از راه نقل و به طور توقیفی درک می کنیم»⁽¹⁾.

فهم چارچوب ها و معیارهای این امر خطیر از منابع نقلی، کارِ کارشناسی نظری و دشوار است.

به همین ترتیب، باطن گرایی های افراطی و رویکرد شریعت ستیزی می تواند به طور واکنشی دست مایه ای برای شکل گیری رویکردها و جنبش های تکفیری و ظاهرگرا باشد. جوامع اسلامی باید حرمت شریعت و مقررات و مسلمات دینی را پاس بدارند تا زمینه های روانی و اجتماعی شکل گیری رویکردهای تکفیری تضعیف شود. ستیز با ظواهر دین، عطش پرداختن بی چون و چرا به آن ها را دامن می زند و کسانی را وامی دارد تا همه دین را به ظواهر فروبکاهند. رشد جنبش های تکفیری در نظام های سکولار و دین ستیز در برخی از کشورهای اسلامی در این باره درس آموز است. این نظام ها یکی از سرچشمه های شکل گیری جنبش های تکفیری بوده اند.⁽²⁾

ص: 208

1- سید مرتضی، همان، ص 534: «ولا سبیل من جهة العقل إلى العلم بكون الفعل كفراً وإنما نعلمه سمعاً و توقیفاً».

2- برای نمونه نک: یوسف قرضاوی، همان، ص 145.

نبود عنصر مدارا در رویکردهای تکفیری از ویژگی های برجسته آن هاست. این امر، خود آنان را هم پیوسته در معرض انشعاب و انشقاق قرار داده است. هم از این روی رویکرد تکفیری هرگز مدنی و تمدن ساز نبوده است. آن ها پیوسته ایجاد شقاق و نفاق کرده و منشعب شده اند. اباضیان یکی از نیاکان تکفیریان امروز، گاه به سبب اختلاف در یک فرع فقهی استنباطی که نص خاصی هم در آن مورد نیست، یکدیگر را تکفیر کرده اند.⁽¹⁾

حتی ممکن است کسی به دلیل این که به علت ناآگاهی به حکم یک مسئله شرعی در آن توقف کند و فتوا و نظر ندهد، تکفیر شود.⁽²⁾ تکفیری ها گاه چندان بر حقانیت خود پای فشرده اند که جز خود را کافر انگاشته اند.⁽³⁾

عبدالله بن یحیی از پیشوایان اباضی مذهب، پس از پیروزی در جنگ با عامل مروان بن محمد در صنعا خطبه ای خواند و مردم را به دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا دعوت کرد و اظهار نمود که راهی به جز راه خدا و رسول او وجود ندارد؛ نیز اعلام کرد که: هر کس زنا کند، سرقت کند، و خمر بنوشد کافر است و هر کس در کافر بودن او شک کند، خود کافر است!⁽⁴⁾

ص: 209

1- مسعود جلالی مقدم، «اباضیه» دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج2، ص329.

2- همان.

3- همان، ص309.

4- ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج23، تحقیق: علی سباعی، ص226، به نقل از: مسعود جلالی مقدم، همان، ص313. یادآور می شویم که شبیه به این تعبیرات گاه در روایات به ویژه در روایات مربوط به ولایت ائمه طاهرین علیهم السلام هم یافت می شود. نخست باید به صحت صدور این دست روایات و این که آن ها ساخته دست غالیان نیست، اطمینان پیدا کرد. آن گاه در مقام فهم این روایات باید به هوش بود که در بسیاری از این متون، مقصود از کافر، فرد خارج از جامعه اسلامی یا کسی که به خروج او از اسلام حکم شده نیست. این تعبیرات در بسیاری موارد اصولاً از جنس خطاب های «قانونی» نیست تا واژگان به کار رفته در آن ها بر تشریح و قانون گذاری حمل شود. گاه آن ها خطاب های «بیانی» هستند. (برای ملاحظه توضیحاتی درباره خطاب های بیانی نک: سیدعلی سیستانی، الرافد فی علم الاصول، تقریر: سیدمنیر قطیفی، ص70). میان این دو نوع خطاب بسی تفاوت است: خطاب های بیانی برای بیان نکته خاصی هستند، مثلاً برای بیان اهمیت مسئله ای عملی یا اعتقادی گفته می شود که منکر آن کافر است. این بیان از نوع مبالغه مقبول و برای تفهیم اهمیت مطلب است. این خطاب ها را نباید با خطاب های قانونی یکسان انگاشت و به یک گونه تفسیر و تعبیر نمود. پس اگر گفته شود که زکات، چرک دستان مردم است؛ این بیان نبوی صلی الله علیه و آله و سلم از جنس خطاب قانونی نیست تا بدین لحاظ اثری قانونی بر آن مترتب شود؛ بلکه هدف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از این گفته، ایجاد انزجار در قلوب بنی هاشم و بی رغبت کردن آن ها به زکات و اموال عمومی بوده است. به همین ترتیب، اگر از ارتداد بسیاری از مردم پس از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سخنی به واقع گفته شده باشد هرگز به معنای آن نیست که مردم به لحاظ فقهی و ترتب آثار شرعی مرتد شده باشند؛ بلکه مقصود تنها تأکید بر اهمیت شأن ولایت است؛ به گونه ای که با انکار ولایت، شخص روح اسلام را رها کرده است. در این گونه خطاب ها معمولاً تشبیه و تنظیر نهفته ای وجود دارد که چون بدان توجه نمی شود و کلام در حال و هوای خطاب قانونی تفسیر و تعبیر می شود، منشأ سوء برداشت هایی می شود. بدین لحاظ بازخوانی روایات کفر و ارتداد با این نگرش احتمالاً افق های جدیدی را فرا روی ما می گشاید. نمونه های خطاب های بیانی

در روایات کم نیست، مثلاً: «الولد و ماله لأبيه» یک خطاب بیانی و برای توضیح میزان احترام به پدر است؛ نه این که شرعاً و قانوناً فرزند و یا مال او مال پدر است.

به همین ترتیب، جنبش های تکفیری بر پایه تفسیرهای خاص و مبالغه آمیز از تولّی و تبرّی اغلب بر طبل دشمنی و ستیزه جویی کوبیده اند. حتی اباضیان شعبه ای از خوارج که خود را معتدل تر از خوارج می دانند، بر این اصل تأکید می کنند.⁽¹⁾

اعتقاد به لزوم دشمنی با دشمنان خداوند در جای خود از اصول قرآنی است، اما اگر با تفسیر معقول و مناسبی از مفهوم دشمنان خداوند همراه نباشد، ویران گر است. تکفیری ها در این باره ید طولایی داشته و دارند. آن ها در اسلام هیچ گاه تمدن ساز نبوده اند. صاحبان رویکرد تکفیری از خوارج و اباضیه گرفته تا خلف امروزمین آن ها آن قدر که کشته اند و کشته شده اند یا سر به کوه ها و بیابان ها نهاده اند و آواره زیسته اند؛ شهرها و دولت های اسلامی بنا نکرده اند. آنان در دوستی کردن و ساختن و آباد کردن بسی ناتوان اما در دشمنی و تخریب و ویران سازی قوی عمل کرده اند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام پیش بینی نموده بود که

ص: 210

1- نک: اسماعیل بن موسی جیطالی، قناطر الخیرات، ج 1، ص 254، ج 2، ص 337، به نقل از: مسعود جلالی مقدم، همان، ص 326.

بقایای خوارج دزد و راهزن شوند. (1) ظاهراً این پیش بینی نه در خصوص آن ها که درباره همه تندروان ستیزه جو و نابردبار است.

باری، توسعه مراتبی از مدارای معرفتی در جامعه اسلامی پادزهر بیماری تکفیر است. آیات متعددی از قرآن کریم، داور نهایی در اختلافات، به ویژه اختلافات عقیدتی را خداوند متعال معرفی می کند. (2) قرآن کریم با توجه به تعدد و تنوع شرایع و این که اراده خداوند بر این نبوده است که بشریت را یکدست و همسان قرار دهد، می فرماید: «این اختلاف و تنوع خود از اسباب آزمون شماس است؛ بازگشت همه شما به سوی خداوند است و هم او شما را به حقیقت آنچه در آن اختلاف می کردید آگاه خواهد ساخت». (3) این رویکرد، به نوبه خود زمینه را فراهم می آورد تا آدمیان خود را آن گونه که هستند نشان دهند و از دوگانگی ظاهر و باطن فاصله بگیرند.

به طور کلی این تعبیر که بازگشت همه آدمیان به سوی خداوند است و او درباره اختلاف ها داوری خواهد کرد در انبوهی از قرآن مجید ذکر شده است. (4)

برخی از این آیات، صریحاً درباره نزاع های عقیدتی و فکری میان یهود و نصاری است. (5)

گویی مشیت الهی بر این است که این داوری تا روز قیامت به تأخیر بیفتد. (6)

در بسیاری از آیات با این محتوا و مضمون تصریح شده است که: «اگر خداوند می خواست شما را امتی یگانه قرار می داد». (7) تعبیر قرآن مجید درباره داوری خداوند در بسیاری از موارد «حکم خداوند» است و در برخی دیگر «فصل میان مردم». (8) فصل به معنای داوری

ص: 211

1- سیدرضی، نهج البلاغه، تحقیق صبحی الصالح، ص 95، خطبه 60.

2- آل عمران، آیه 55.

3- مائده، آیه 48.

4- انعام، آیه 164 و حج، آیه 69.

5- بقره، آیه 113.

6- <ولولا کلمه سبقت من ربک لقضی بینهم فیما فیہ یختلفون.> یونس، آیه 19.

7- <ولو شاء الله لجعلکم امه واحده.> نحل، آیه 93.

8- سجده، آیه 25.

قطعی و بی چون و چراست. در برخی آیات نیز از داوری خداوند به «قضاوت» تعبیر شده است، مانند قضاوت الهی در میان بنی اسرائیل و اختلافات آن‌ها. (1)

این آیات البته هرگز در مقام بیان این نیستند که حق و حقیقت و صدقی وجود ندارد و همگان درست می‌اندیشند یا درست رفتار می‌کنند؛ ما نیک می‌دانیم که در دستگاه معرفت شناختی هماهنگ با اسلام هم بر این که حقایق در حوزه امور تکوینی و هستند و نیز قلمرو ارزش‌ها و باید و نبایدها وجود دارند تأکید شده و هم بر اهمیت تلاش برای درک این حقایق، آن‌گونه که هستند. به ویژه بر توحید و شناختن و شناساندن آن بسیار تأکید شده است. این آیات، به ظاهر در بیان این نکته معرفت شناختی اند که همگان باید داور نهایی را خداوند بدانند و نیز الهام بخش این رهنمود کارساز است که هیچ‌کس نباید در مسند داوری نهایی میان بندگان خداوند بنشیند. این آیات هم چنین با بیان این نکته که مشیت پروردگار متعال بر تنوع عقیدتی و فکری ابنای بشر تعلق گرفته است، الهام بخش ایده مداراست. کسی که زیر تأثیر این آیات تربیت شود، به طور طبیعی از درجه‌ای از مدارای معرفتی برخوردار خواهد شد تا دیگران را به آسانی از حلقه بندگی خداوند خارج نداند و در نتیجه از رویکرد تکفیری فاصله بگیرد.

حتی در حوزه تعامل عملی و رفتاری نیز قرآن مجید، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را فرمان می‌دهد تا از مؤمنان بخواهد تا با کسانی که همچون آنان نمی‌اندیشند و به معاد و حساب و کتاب باور ندارند به دیده عفو و صفح و بخشش بنگرند و مراتبی از داوری در این باره را به روز جزا واگذارند. (2) قرآن مجید حتی از مؤمنان می‌خواهد تا به معبودهای دروغین مشرکان ناسزا نگویند. (3)

این گزاره‌ها که نمونه‌های آن در قرآن مجید فراوان است حتی

ص: 212

1- جائیه، آیه 17.

(2) قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا- يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ. (جائیه، آیات 14-15).

3- انعام، آیه 108.

اگر به موارد جزئی ناظر باشند، اصل صحت این گونه تعامل را دست کم برای شرایط و اوضاع و احوال خاص اثبات می کنند؛ پس آن ها را نمی توان منسوخ و یا تاریخی دانست. آن ها متضمن راهبردهای مهمی برای مؤمنان در حوزه تعاملات اجتماعی هستند.

در جانب مقابل، آن گونه که قرآن مجید گزارش می دهد، طرد و نفی و اخراج، منطقی و منش مخالفان پیامبران الهی (بوده است. آنان معمولاً مردمانی نابردبار بوده اند که پیامبران را از جمله به دلیل طرح عقاید و روش و منش های جدید، طرد می کردند.

به گزارش قرآن کریم یکی از گفته های مخاطبان پیامبران علیهم السلام با آن ها این بود که ما شما را از سرزمین خود بیرون می کنیم؛ مگر این که به کیش و آیین ما درآیید. (1)

قوم لوط، درصدد بودند تا این پیامبر بزرگ الهی و یارانش را صرفاً به دلیل مخالفت آنان با عادت زشتشان از دیارشان اخراج کنند. (2) سران و اشراف قوم شعیب، آن حضرت و مؤمنان همدل با وی را به اخراج از سرزمینشان تهدید می کردند؛ مگر این که آنان نیز کیش رایج مردم را قبول کنند. (3) از جمله عهد و پیمان هایی که خداوند از بنی اسرائیل گرفته بود این بود که برخی، بعضی دیگر را از شهر و دیارشان اخراج نکنند. (4) مشرکان قریش هم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و یارانش را از شهر و زادگاهشان اخراج کردند. (5)

قتل و اخراج مخالف از شهر و دیار، مکر و نقشه مشرکان درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود. (6) قرآن کریم، مشرکان قریش را از آن روی سرزنش می کند که آنان از سر نابردباری عقیدتی و صرفاً

ص: 213

1- ابراهیم، آیه 13.

2- نمل، آیه 56؛ اعراف، آیه 82 و شورا، آیه 167.

3- اعراف، آیه 88.

4- بقره، آیات 84، 85.

5- توبه، آیه 40 و ممتحنه، آیه 8.

6- انفال، آیه 30.

به دلیل این که یاران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به وی ایمان آورده بودند، آنان را از شهر و دیارشان اخراج کردند. (1) قرآن مجید اخراج مردم مکه و مسجدالحرام از آن شهر و دیار را از جنگیدن در ماه حرام و مانع شدن در برابر راه خداوند و کفر به خداوند عظیم تر و بزرگ تر می شمارد. (2) بعدها منافقان مدینه نیز پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و یارانش را به اخراج از مدینه تهدید می کردند. (3)

آیا این همه آیات قرآنی، صریحاً و یا ضمناً گویای آن نیست که منطق طرد و اخراج و عدم تحمل سلیقه های متعدد و تلاش برای یک دست کردن مردم و اخراج آن ها از سرزمین شان در جریان دعواهای عقیدتی و فکری رویکردی غیرالهی است. تکفیری های زمانه ما با وجود این همه آیات قرآن مجید، رفتار خود با ساکنان مناطق مختلف که با آن ها همدلی و همراهی ندارند را چگونه توجیه می کنند؟ آیا مقصود قرآن مجید از نکوهش منطق طرد و اخراج در میان بنی اسرائیل تا واگویی تهدید به اخراج پیامبران الهی (و اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مکه صرفاً بازگویی وقایعی تاریخی است یا اشاره به رخدادهایی است که اکنون باید الهام بخش مدارا و بردباری در رفتارهای اجتماعی ما باشند؟

5-3. تبیین کاستی های روش شناختی تکفیری

رویکردهای تکفیری با ساده سازی هایی چند، رهنموی مسلمانان ساده دل می شوند؛ آن ها برای فهم دین به طور کلی و از جمله فهم شریعت، روش شناسی ساده و بسیطی دارند. آن ها با چنگ انداختن به حدیثی بی اعتبار، بنایی تا عرش بر می سازند؛ آن ها با استناد به ظاهر بدوی، آیتی از گفتار خداوند متعالی که هرگز مراد حق تعالی نیست بنیادی عظیم پی ریزی می کنند و طرحی غلط درمی اندازند. آن ها منابع فهم دینی را به ظواهر متون

ص: 214

1- ممتحنه، آیه 1.

2- بقره، آیه 217.

3- منافقین، آیه 8.

دینی محدود می کنند؛ حال آن که به گفته علامه طباطبایی «ظواهر دین» در کنار «حجت عقلی» و «درک معنوی» از راه اخلاص و بندگی، از دیگر راه های فهم دین اند. (1)

آن ها معمولاً برای فهم متون دینی، ایده بافت گرایی و تفسیر متن در سایه شواهد و قرائن محفوف به متن را به کار نمی بندند و متن را جدا از زمینه و شرایط صدور در فضایی انتزاعی و با رویکردی کاملاً ادبی و لفظی تفسیر و تعبیر می کنند؛ رویکردی که بسیار رهزن و گمراه کننده می تواند باشد.

فراتر از این ها، تکفیری ها با ادعای سادگی و عمومی بودن فهم دین، نقش کارشناسان و نخبگان علمی جهان اسلام و مراکز علمی را به هیچ می انگارند. نگارنده شخصاً با ایده انحصاری بودن فهم دین برای طبقه و صنفی خاص همدلی ندارد؛ قرآن مجید به گونه ای بسیار تأکیدآمیز همگان را به تدبیر و درنگ در خود فرا می خواند؛ (2)

اما فهم دین همچون امری مقدس که وجوهی اجتماعی و پیچیده دارد را در صلاحیت همگان نمی توان دانست. تلاش تکفیریان برای توسعه ایده نفی تخصص و کارشناسی در دین، اقدام فرصت طلبانه ای است برای یافتن پایگاه اجتماعی در میان مؤمنان ساده دل؛ آن ها می خواهند از تفسیر و فهم دین بازار مکاره ای درست کنند که در آن هر کالایی را به آسانی و بی دردسر بفروشند.

6-3. پرهیز از گفتمان تکفیر در رویارویی با تکفیریان

سلاح تکفیر آن قدر مخرب و ویران گر است که آن را علیه خود تکفیری ها هم نباید به کار بست. هر گونه تکفیری ممکن است مایه گسترش نفاق و دورویی شود؛ حتی تکفیر تکفیریان. این سلاح زیان بار و ناکارآمد را باید کنار گذاشت و به بحث و گفت و گو برای دست یابی به درک واقعیات و حقایق به قدر میسر پرداخت؛ به ویژه در باره

ص: 215

1- سیدمحمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص 72.

2- (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا). محمد، آیه 24.

آن‌ها که قربانی جهل اند و تمام مقصر ورود به این وادی پر مخاطره نیستند. کوتاهی‌ها و کم‌کاری‌های همه کسانی که معرفی درست و ژرف دین رحمت و وظیفه آن‌هاست را نیز باید در نظر داشت.

این البته به معنای نادیده گرفتن خطر تکفیر و برخورد منفعلانه با آن نیست. شکستن هیبت و هیمنه رویکرد تکفیری در دیروز و امروز، هزینه‌هایی داشته و دارد. بخشی از پرداخت این هزینه بر دوش عالمان دین و پاسداران سنگر عقیده است. مقابله با فضای ارباب و ترسی که تکفیریان به تصنع ساخته‌اند و هر ایده و درک جدیدی - حتی عمیق و روشمند- را به انگ کفر و بدعت می‌آلاینند، بخشی از همان رسالت الهی است که در راه ادای آن باید تنها از خدای حساب برد و از جز کسی از او حساب نبرد. (1)

برخورد انفعالی با تکفیریان، ریشه‌های تفکر تکفیری را - خدای ناکرده - در گذر زمان در امت اسلامی نهادینه می‌کند.

نتیجه‌گیری

خطرات رویکردهای تکفیری به گسترش خشونت‌های فیزیکی و تعرض آنان به جان، مال و نوامیس مردم بی‌گناه محدود نمی‌شود، بلکه در لایه‌ها و سطوح گوناگون، جلوه‌های خاص خود را دارد. این رویکرد و نگاه از آغاز در اسلام وجود داشته است. حتی شاید می‌توان گفت تکفیر به نوعی در هر جامعه دین‌داری وجود داشته و دارد. اندیشه تکفیری در دوران گذشته از وجه فکری و فرهنگی بیشتری برخوردار بود؛ برای نمونه خوارج و اباضیه به عنوان دو جریان فکری برخوردار از دست‌مایه‌های تکفیری، نظامی از تفکر کلامی - فقهی و اصولی داشتند؛ امروزه اما با سیاسی شدن جنبش تکفیری و حمایت قدرت‌ها و کشورها از آن‌ها به اقتضای مصالح سیاسی زودگذرشان، خطر این رویکرد بیشتر سیاسی و بسی خطرناک‌تر شده است. اما دست‌مایه‌های فکری

ص: 216

1- (الَّذِينَ يَبُلِّغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيُخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا). احزاب، آیه 39.

و فرهنگی هم چنان زمینه ساز اصلی شکل گیری و گسترش این پدیده است. ضمن این که تکفیری های معاصر به لحاظ فکری و انتظام دستگاه فکری بسیار بی مایه تر از خلف خود هستند.

رواج اندیشه تکفیری مایه فروکاسته شدن پروژۀ دین به ظاهرگرایی است. شیوع رویکرد تکفیری با توجه به تأکید افراطی که بر عنصر عمل و ظاهر دارد، اسلام را به یک ایدئولوژی ظاهرگرا و تهی تنزل می دهد. رویکردهای تکفیری با نوعی تأکید کور و شکل گرایانه بر بازگشت به گذشته، باب نوآوری و فهم عصری از دین و معارف الهی را می بندند و جهان اسلام را بیش از پیش با بحران تولید اندیشه دینی عمیق و جذاب روبه رو می کنند. مهم تر از همه این که آن ها وجوه معنوی و درون گرایانه دین را نفی و تضعیف می کنند و دین را به ابزاری برای ستیز و جنگ و یا در خوش بینانه ترین وضع، پرخاش گری اجتماعی تبدیل می کنند؛ ایده ای که مدنی و تمدن ساز نیست و برای مردم زمانه ما هیچ گونه جذابیتی ندارد.

بخشی از رهیافت های این نوشتار برای رویارویی فکری و فرهنگی با پدیده تکفیری عبارتند از:

تأکید بر معنویت و اخلاق گرایی به مثابه جوهر و جان اسلام؛ دوری از ظاهرگرایی و پرهیز از تأکید افراطی بر نقش عنصر عمل در ایمان و اسلام، به رغم همه اهمیت هایی که در دستگاه فکری اسلامی دارد؛ پرهیز از باطن گرایی های افراطی و شریعت ستیزی؛ تلاش برای تعمیم و توسعه دین شناسی ژرف و روش مند و وانمایی ضعیف های روش شناختی تکفیریان؛ و تلاش برای بسط روحیه مدارای معرفت شناختی و مدارای عملی با کسانی که به گونه ای دیگر می اندیشند و یا عمل می کنند.

1. القرآن الکریم
2. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، چاپ اول: دارالحدیث، قم 1419ق.
3. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی، قم 1406ق.
4. جلالی مقدم، مسعود، «اباضیه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ پنجم: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران 1383ش.
5. حرعاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعہ، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، اسلامیہ، تهران 1401ق.
6. سیستانی، سیدعلی، الرافد فی علم الاصول، تقریر سیدمنیر القطیفی، مکتبه السیستانی، قم 1414ق.
7. شبر، سیدعبدالله، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق حامد حفنی داود، دار التریبہ، بیروت 1385ق.
8. طباطبائی، سیدمحمدحسین، شیعہ در اسلام، چاپ اول: بوستان کتاب، قم 1386ق.
9. -----، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم: اسماعیلیان، قم 1393ق.
10. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم: دارالمعرفه، بیروت 1408ق.
11. قرضاوی، یوسف، ظاهره الغلو فی تکفیر، چاپ دوم: مکتبه وهبه، قاهره 1411ق.
12. محمد الفحام، ابراهیم، «التأسیل الفکری لجماعه التکفیر والهجره»، مجله الامن العام، قاهره، رجب 1397، شماره 78.
13. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدر، قم 1377ش.
14. موسوی بغدادی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم: مؤسسه النشر الاسلامی، قم 1431ق.
15. موسوی، محمدرضی (سیدرضی)، نهج البلاغه، تحقیق صبحی الصالح، چاپ اول: دارالاسوه، قم 1415ق.
16. هادی، اصغر، «مکارم الاخلاق: پژوهش پیرامون روایت تتمیم مکارم اخلاق و روایات همانند»، نشریه اخلاق، پاییز و زمستان 1385، ش 5 و 6.

چکیده

همه مذاهب اربعه قائل به تقلید خاص از امام مذهب خود هستند، لذا حنفی ها هیچ گاه از احمد حنبل و بقیه ائمه اربعه تقلید نمی کنند و نیز شافعی ها فقط از محمد بن ادریس شافعی تقلید می کنند و مجتهدین آن ها تنها در مذهب امام خود اجتهاد می کنند. اما وهابیون و سلفی های تکفیری این اعتقاد را برتافته اند و تقلید را انکار کرده و قائل به اجتهاد حتی در زمان فعلی شده اند. ابن تیمیه، اجتهاد را بر همه مسلمانان در صورت توان واجب می داند... او مذاهب اهل سنت را در اصول و فروع غیر از سلف صالح می پندارد و مذهب سلف را غیر اقوال اشعری و ماتریدی معرفی می کند. وی و مقلدین تکفیری او با تعابیر تندی به تقلید اهل سنت از مذاهب اربعه اعتراض کرده اند و حتی آن را شرک پنداشته و معتقدان به آن را خارج از اسلام دانسته اند. نویسنده در این مقاله دیدگاه سلفیان تکفیری را درباره تقلید مذاهب اربعه را به سه گروه تقسیم کرده است: دیدگاه مبتنی بر شرک، دیدگاه مبتنی بر بدعت و دیدگاه مبتنی بر حرمت. سپس ادله آن ها را نقد کرده است و در نهایت، ادله جواز تقلید را بیان کرده است؛ یعنی: آیات قرآن، سیره عقلایی، سیره مسلمین، اجماع و عسرو حرج. در مقابل

ص: 219

این تفکرِ سلفیان تکفیری، برخی گرایش های سلفی مانند دیوبندیه به شدت به این اعتقاد تکفیری در جهان اسلام تاخته اند؛ که نمونه هایی از آن در این مقاله بیان می شود. نگارنده در انتها کلامی از الفوزان وهابی را نقل و نقد کرده است.

واژگان کلیدی: سلفی های تکفیری، تقلید، اجتهاد، مذاهب اربعه، وهابیت.

مقدمه

بی شک مبحث اجتهاد و تقلید از دیرباز مسئله مهم مذاهب اسلامی بوده و اکنون نیز هست. در سده نخست هجری، آنچه وجود داشت و محذوری هم در آن دیده نمی شد، رجوع به اهل دانش بود که به طور عام از آن به «سؤال» و به طور خاص به «استفتاء» تعبیر می شد. در قرآن کریم، بارها با تعبیر «یسئلونک» از پرسش های مطرح شده توسط مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخن آمده (1) و در دو آیه حتی تعبیر «یستفتونک» (از استفتاء) به کار رفته است. (2) علاوه بر این، تعبیر استفتاء برای رجوع به صحابه هم به کار می رفته است. (3)

از قرن دوم به بعد، مذاهب فقهی شکل گرفت. در این زمان، فقیهان زیادی به مقام اجتهاد رسیده بودند و هر کدام مقلدین خود را داشتند. اما پس از این که در سال 665ق از بین همه مذاهب، مذاهب چهارگانه رسمیت یافت دیگر عملاً اجتهاد در بین اهل سنت کنار رفت و از آن به بعد، همه مقلد همین چهار امام (ابوحنیفه، مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل) گردیدند.

ص: 220

1- بقره، آیات 189 و 215.

2- نساء، آیه 127؛ مائده، آیه 176.

3- ابن مبارک، ابوعبدالرحمن، الزهد والرقائق، ج 2، ص 57: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: «إِنَّكُمْ تَسْتَفْتُونَ اللَّهَ بِفِتْنَاءِ قَوْمٍ، كَأَنَّا لَا نُسْأَلُ عَمَّا نُفْتِيكُمْ بِهِ»؛ قسطلانی، احمد بن محمد، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، ج 5، ص 291؛ خطیب بغدادی، الفقیه و المتفقه، ج 3، ص 342؛ صدیقی عظیم آبادی، محمد اشرف، عون المعبود شرح سنن أبی داود، ج 1، ص 256.

این رویه ادامه داشت تا این که ابن تیمیه در قرن هشتم هجری بحث اجتهاد را مطرح کرد و با تقلید رایج اهل سنت به مخالفت شدید برخاست تا جایی که آن را کفر خواند. سپس چند قرن بعد محمد بن عبدالوهاب راه او را پی گرفت و اصل تقلید را انکار کرد. آن ها به شدت به اهل سنت به خاطر تقلید و تعصبشان بر آن تاختند. و اکنون هم می بینیم سلفیان تکفیری معاصر به پیروی از ابن تیمیه، جملات تندی در برخورد با تقلید مذاهب اربعه دارند.

سعی نویسنده در این مقاله بر آن است که خطر جریان های تکفیری برای جامعه مسلمین بیشتر روشن شود و بدانند که سلفی های تکفیری کسانی هستند که همه جهان اسلام غیر خود را مشرک و کافر می خوانند! ولی امروزه ادعای دوستی و نزدیکی با مذاهب اربعه اهل سنت می کنند تا بدین وسیله مسلمانان (شیعه و سنی) را در مقابل یکدیگر قرار دهند و وحدت و یکپارچگی مسلمانان را مخدوش کنند و به خاطر همین هدف هم امروزه این اعتقاد خود را مخفی نگه داشته و به زبان نمی آورند لذا ضروری می نماید این تفکر سفیان تکفیری بیان شود تا چهره خبیثشان برای جهان اسلام آشکار شود. نوشته حاضر به این مهم پرداخته است و می کوشد تا حدی که این مقاله گنجایش دارد این تفکر را نقد کند.

تعریف تقلید

تقلید را قرار دادن قلاده در گردن کسی که از او تقلید می شود، معنا کرده اند.⁽¹⁾

دیگران نیز همین گونه معنا کردند و مثال هایی برای آن زده اند؛ مثلاً «قَلَدَةُ السَّيْفِ» را به معنای «بند شمشیر بر گردن او انداختن» گرفته اند و نیز «قَلَدَةُ الْقَلَادَةِ» را «گردن بند بر گردن او آویختن» معنا کرده اند و یا «قَلَدَةُ الْعَمَلِ» که به معنای «اختیار کار را به او واگذار کردن» است.⁽²⁾

ص: 221

1- «قَلَدْتُ الْمَرَأَةَ (تَقْلِيدًا) جَعَلْتُ الْقَلَادَةَ فِي عُنُقِهَا» فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج 2، ص 512.

2- فواد افرام، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ج 1، ص 705.

پس تقلید در فقه یعنی مقلد عمل خود را به گردن کسی که از او تقلید می کند، می اندازد. و در عقاید هم یعنی آراء و عقاید خود را به گردن کسی می اندازد که از او در این آراء و عقاید تبعیت می کند. (1)

اما تقلید در اصطلاح، مشهور این تعریف را برای تقلید آورده اند: تقلید عبارت است از قبول قول غیر بدون دلیل. (2)

البته شنیطی به این تعریف که خیلی از علمای شیعه و سنی کرده اند، اشکال می کند و آن را جامع افراد نمی داند. او اصطلاح تقلید را این گونه تعریف می کند: «تقلید اخذ به مذهب غیر است مطلقاً، قول باشد یا فعل یا تقریر». (3)

بعضی از طرف دیگر به تعریف مشهور اشکال کرده اند و آن را مانع اغیار نمی دانند؛ از جمله ابن عثیمین که این تعریف را آورده است: «اتباع من لیس قوله حجه؛ تبعیت از کسی که قولش فی نفسه حجت نیست». او قید «من لیس قوله حجه» را برای احتراز از تبعیت از نبی صلی الله علیه و آله و سلم و اهل إجماع و صحابی می آورد؛ زیرا تبعیت از اینان تبعیت از حجت است و نه تقلید. (4) بنابراین در یک جمع بندی می توان تقلید در دین را اصطلاحاً این گونه تعریف کرد: قبول کردن بدون دلیل قول کسی که فی نفسه قولش حجت نیست.

ص: 222

1- «فالتقلید سمی تقلیداً لأن المقلد يجعل ما يعتقد من قول الغير كحق أو باطل قلاده في عنق من قلده. فإذا قلّد فلان آخر یعنی أنه جعل أعماله علی رقبته.» (محمد جمیل حمود، الفوائد البهیه فی شرح عقائد الإمامیه؛ ج 1؛ ص 59).

2- همان. شرح کشف المراد هم همین تعریف را می آورد و برای آن مثالی می زند: «فی المثل در باب وضو برای مکلف شکی پیش می آید و به مجتهد مراجعه می نماید و وقتی که از زبان وی حکم شرعی را شنید پذیرفته و بدان عمل می کند بدون این که پرسد دلیل بر این حکم چیست.» (علی محمدی، شرح کشف المراد، ص 23). دانشنامه عقاید اسلامی هم به همین مضمون تقلید را تعریف کرده است: «تقلید، پذیرفتن رأی دیگران بدون درخواست برهان است.» محمدی ری شهری، دانشنامه عقاید اسلامی، ج 1، ص 30.

3- «والصواب أن المراد: الأخذ بمذهب الغير مطلقاً سواء كان المذهب قولاً أو فعلاً أو تقريراً» (شنیطی، قمع اهل الزيغ و اللاحاد عن الطعن فی تقلید ائمه الاجتهاد، ص 75).

4- ابن عثیمین، اصول الفقه، ص 87.

چون اجتهاد در مقابل تقلید قرار می‌گیرد به ناچار باید آن را هم تعریف کنیم.

ابن منظور اجتهاد را «بذل الوسع و المجهود؛ نهایت سعی و کوشش»⁽¹⁾

دانسته و راغب اصفهانی آن را «به سختی و مشقت واداشتن خود با صرف نیرو» تعریف کرده است.⁽²⁾

و اما در اصطلاح؛ علامه حلی و حاجی اجتهاد را این گونه تعریف کردند: «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی؛ به کارگیری تلاش و کوشش از سوی فقیه برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی.»⁽³⁾

آمدی نیز همین گونه تعریف کرده⁽⁴⁾ و ابن عثیمین هم با کمی تغییر اجتهاد را تعریف کرده است. او کلمه «ظن» را در تعریف نمی‌آورد: «بذل الجهد لإدراک حکم شرعی؛ سعی و تلاش برای رسیدن به حکم شرعی.»⁽⁵⁾

مقلدین مذاهب اربعه در دیدگاه سلفیان تکفیری

اشاره

سلفیان تکفیری در عدم جواز تقلید اهل سنت از مذاهب اربعه هم عقیده هستند؛ اما دیدگاه آن‌ها در وجه عدم جواز متفاوت است. عده ای تقلید مذاهب اربعه را شرک می‌دانند. برخی آن را بدعت معرفی می‌کنند و گروهی دیگر فقط اشاره به حرمت تقلید

ص: 223

- 1- ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 530. در مورد معنای جهد نیز می‌گوید: «الجهدُ و الجُهدُ: الطاقه، تقول: اجهد جهدك؛ وقيل: الجهد المشقه و الجهد الطاقه». راغب هم شبیه آن معنا کرده و می‌نویسد: «الجهدُ و الجُهدُ: الطاقه و المشقه». (مفردات الفاظ القرآن، ج 1، ص 208) قاموس قرآن هر دو را به معنای صعوبت و مشقت می‌گیرد. (علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج 3 ص 77)
- 2- حسین خداپرست، ترجمه مفردات راغب، ج 1، ص 424. فرهنگ ابجدی هم اجتهاد را به معنای کوشش بسیار می‌گیرد: «اجتهد - اجتهداً [جهد] فی الأمر: در آن کار کوشش بسیار نمود» (فواد افرام، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ج 1، ص 15).
- 3- محمدتقی حکیم، اصول العامه فی الفقه المقارن، ص 543.
- 4- «استفراغ الوسع فی طلب الظن بشئ من الاحکام الشرعیه علی وجه يحس من النفس العجز عن المزید علیه». (همان).
- 5- ابن عثیمین، اصول الفقه، ص 85.

کرده اند و حرفی از شرک یا بدعت نزده اند. بیان کلام افرادی در هر یک از این دیدگاه ها کمک شایانی به آشنایی برادران اهل سنت با این گرایش های سلفی تکفیری و روشن شدن این دیدگاه ها می کند.

الف - دیدگاه مبتنی بر شرک بودن تقلید مذاهب اربعه

اشاره

- ابن تیمیه که همه سلفیان در فکر و عقیده وام دار او به شمار می روند، معتقد است که تقلید از یک فرد به صورت مطلق و التزام به یک مذهب مشخص غیر از مذهب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جایز نیست، (1) او در فتوایی علیه عامه اهل سنت، اعلام می دارد هر کس به یک مذهب خاص از مذاهب چهارگانه فقهی اهل تسنن تعصب ورزد جاهل و گمراه، بلکه کافر است و چنین کسی که معتقد به وجوب تبعیت یکی از ائمه اربعه بعینه باشد باید از این عقیده خود توبه کند والا باید کشته شود! وی می گوید: مسلمان چنین چیزی نمی گوید که بر عامه مردم واجب است از فلانی یا فلان کس تقلید کنند. (2)

هم چنین ابن تیمیه در موضعی دیگر بیان می دارد:

فَمَنْ قَالَ أَنَا شَافِعِي الشَّرْعِ أَشَدَّ عَرِي الإِعْتِقَادِ فُلْنَا لَهُ : هَذَا مِنَ الْأَصْدَادِ لَا بَلْ مِنَ الإِزْتِدَادِ؛ هرکس بگوید من در فقه، شافعی اما از نظر اعتقادی،

ص: 224

- 1- «وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ التَّزَامُ مَذْهَبِ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ الرَّسُولِ». (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج 20، ص 209).
- 2- «وَإِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَّبِعًا لِأَبِي حَنِيفَةَ أَوْ مَالِكٍ أَوْ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَحْمَدَ: وَرَأَى فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ أَنَّ مَذْهَبَ غَيْرِهِ أَقْوَى فَاتَّبَعَهُ كَانَ قَدْ أَحْسَنَ فِي ذَلِكَ وَلَمْ يَدْخُ ذَلِكُ فِي دِينِهِ. وَلَا عَدَالَتِهِ بِلَا نِزَاعٍ؛ بَلْ هَذَا أَوْلَى بِالْحَقِّ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّنْ يَتَعَصَّبُ لِوَاحِدٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَنْ يَتَعَصَّبُ لِمَالِكٍ أَوْ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَحْمَدَ أَوْ أَبِي حَنِيفَةَ وَيَرَى أَنَّ قَوْلَ هَذَا الْمُعَيَّنِ هُوَ الصَّوَابُ الَّذِي يُنْبَغِي اتِّبَاعُهُ دُونَ قَوْلِ الإِمَامِ الَّذِي خَالَفَهُ. فَمَنْ فَعَلَ هَذَا كَانَ جَاهِلًا ضَالًّا؛ بَلْ قَدْ يَكُونُ كَافِرًا؛ فَإِنَّهُ مَتَى اعْتَقَدَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ اتِّبَاعُ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ مِنْ هَؤُلَاءِ الأَئِمَّةِ دُونَ الإِمَامِ الأَخْرَ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَسَدَّ تَتَابَعًا فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ. بَلْ غَايَةُ مَا يَقَالُ: إِنَّهُ يَسُوعُ أَوْ يُنْبَغِي أَوْ يَجِبُ عَلَى العَامَّةِ أَنْ يَقْلُدُوا وَاحِدًا لَا بِعَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ زَيْدٍ وَلَا عَمْرٍو. وَأَمَّا أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى العَامَّةِ تَقْلِيدُ فُلَانٍ أَوْ فُلَانٍ فَهَذَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ» (همان، ج 22، ص 248 و 249).

اشعری هستیم، این‌ها ممکن نیست و ضد هم هستند، بلکه این باعث ارتداد می‌باشد! (1)

بنابراین، شافعی‌هایی که از نظر اعتقادی اشعری‌اند - که غالب شافعی‌ها این‌گونه‌اند - طبق نظر ابن تیمیه مرتد هستند، چون جمع بین ضدین کردند!

نادرست بودن سخنی ابن تیمیه روشن است، زیرا اولاً: این دو ضدین نیستند، شاهدش هم این است که ضدین لایجتیمان هستند، درحالی که این دو با هم در یک نفر جمع شده‌اند. ثانیاً: بفرض که ضدین باشند هیچ کس نگفته که جمع بین ضدین موجب ارتداد است.

وی در جای دیگر هم مذهب سلف را غیر از اقوال اشعری و ماتریدی (از مذاهب کلامی اهل سنت) در فهم عقاید می‌داند. (2)

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که طبق عقیده ابن تیمیه مذاهب اهل سنت در اصول و فروع غیر از سلف صالح است و اهل سنت از اسلام خارجند، زیرا همان‌طور که بیان شد او در اصول و عقاید مذهب سلف را غیر اقوال اشعری و ماتریدی می‌داند که اکثریت اهل سنت و جماعت بر این دو مذهب کلامی‌اند. در فروع و مسائل فقهی هم که تقلید بعینه از مذاهب اربعه فقهی اهل سنت را سبب خروج از اسلام دانست. گفتنی است مذاهب اربعه اهل سنت همه قائل به تقلید خاص و بعینه از امام خود هستند. نگارنده برای اطمینان بیشتر از ماموستا مصطفوی رئیس شورای افتای کردستان ایران جو یا شد و ایشان این را تایید کردند که ما همه مقلد شافعی هستیم و تقلید از غیر ایشان را جایز نمی‌دانیم. مجتهدین هم مجتهد فی المذهب هستند؛ یعنی در داخل مذهب شافعی

ص: 225

1- همان، ج 4، ص 106.

2- «ابن تیمیه عندما قسم طرائق العلماء في فهم العقائد الإسلامية إلى أربعة أقسام: جعل القسمين الأول والثاني من نصيب الفلاسفة والمعتزلة وبين طريقتهم، أما القسمين الأخيرين فهما ما سلكه الأشعري والماتریدی في فهم العقائد. وبعد هذا التقسيم قرر ابن تیمیه إن منهاج السلف ليس واحدا من هذه الأربعة بل هو غيرها. والمحصله المنطقيه لهذا الكلام وغيره مما يعتقد به السلفيه المعاصرون هو أن مذاهب «أهل السنه والجماعه» في الأصول والفروع ليست من السلف الصالح في شيء». (سید محمد کثیری، السلفیه بین اهل السنه و الامامیه، ص 67).

اجتهاد می کنند و هرگز از فتوهای بقیه ائمه فقهی استفاده نمی کنند. در انتهای همین مقاله هم از حنفی های دیوبندی مستندات درباره این موضوع بیان شده است.

- محمد بن عبدالوهاب، بنیان گذار وهابیت در نامه خود به عبدالوهاب بن عبدالله بن عیسی، فقه مصطلح را که تمام مذاهب اسلامی بدان معتقدند، شرک می داند و می نویسد:

آیه (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) را رسول خدا و پیشوایان پس از او به همین چیزی که شما اسم آن را فقه گذاشته اید، تفسیر کرده اند و همین فقه است که خداوند آن را شرک نامیده و دنبال کردن صاحبان آن را «ارباب غیر از خدا» معرفی کرده است. من خلافتی در این معنا بین مفسران نمی دانم. و حاصل این که کسی که خدا علم، روزی او کرده می داند که این مکاتب فقهی که برای شما آورده اند و شما بدان خوشحال شدید و بر عامه قرائت کردید از نزد این کسانی است که می پندارید عالم هستند و خدا در قرآن فرمود: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا... وَ لِيَتَّصِفَ بِهِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ)؛ این چنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم آن ها سخنان باطل و بی اساس به یکدیگر می گفتند... نتیجه (وسوسه های شیطان و تبلیغات شیطان صفتان) این خواهد شد که دل های منکران قیامت، به آنها متمایل گردد). (1)

می بینیم که محمد بن عبدالوهاب تصریح کرده بر اینکه ائمه فقهی اهل سنت شیاطین انسی هستند و دنبال کردن آنان دنبال کردن خدایانی غیر از الله است...!

ص: 226

1- (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) [التوبه: 31] فسرهما رسول الله والأئمة بعده، بهذا الذي تسمونه الفقه، وهو الذي سماه الله شركاً، واتخاذهم أرباباً، لا أعلم بين المفسرين في ذلك اختلافاً. والحاصل: أن من رزقه الله العلم، يعرف: أن هذه المكاتب، التي أتتكم، وفرحتم بها، وقرأتموها على العامة، من عند هؤلاء الذين تظنون أنهم علماء، كما قال تعالى: (و كذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً) (إلى قوله: (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة) [انعام: 112 - 113] لكن: هذه الآيات، ونحوها عندهم، من العلوم المهجورة؛ بل: أعجب من هذا: أنكم لاتفهمون شهادته: أن لا إله إلا الله، ولا تتكرونها هذه الأوثان، التي تعبد في الخرج، وغيره، التي هي الشرك الأكبر، بإجماع أهل العلم؛ وأنا: لا أقول هذا وحدي). (العاصمي النجدي الحنبلي، الدرر السنية في الاجوبه النجدية، ج2، ص59.

او در جای دیگر بحث تقلید، این سخنی را که: «ما نمی توانیم خودمان احکام را از کتاب و سنت در آوریم و باید در این زمینه به مجتهد مطلق رجوع کنیم» را شبهه ای معرفی می کند که شیطان آن را بنا نهاده است. (1)

هم چنین محمد بن عبد الله بن سلیمان السلمان می نویسد:

در موارد متعددی شیخ محمد بن عبدالوهاب، تقلید را مذمت می کند و آن را از اموری می داند که رسول خدا درباره آن با مشرکان مخالفت کرده است و در این باره می گوید که دین مشرکین مبتنی بر اصولی بود که بزرگ ترین آن تقلید است. تقلید قاعده ای است که در تمام کفار، اولین و آخرین آن ها وجود دارد. (2)

- محمد صدیق قنوجی بخاری در کتاب الدین الخالص، یک باب مجزاً آورده و می گوید: تقلید از مذاهب شرک است! (3)

او می گوید:

تأمل کن و بیندیش به تقلیدکنندگان از مذاهب (چهارگانه) که چگونه بر تقلید مردگان پافشاری می کنند و اعتراف می کنند که فهم قرآن و سنت پیامبر مختص به آنان است و برای شرک خود به عبارات های دیگران و خواب های بزرگان استناد می کنند و کلام مردم و ائمه (چهارگانه اهل سنت) را به کلام خداوند و رسولش ترجیح می دهند با این که بر این موضوع به خوبی آگاه هستند. نمی دانیم که چه عذری در پیشگاه خداوند در روز حساب و کتاب

ص: 227

1- «...الأصل السادس: رد الشبهه التي وضعها الشيطان، في ترك القرآن، والسنة، واتباع الآراء والأهواء المتفرقة المختلفة، وهي: أن القرآن والسنة لا يعرفهما إلا المجتهد المطلق». (همان، ج 1، ص 174)

2- «وفي كثير من المناسبات يذم الشيخ محمد بن عبدالوهاب التقليد حتى جعله من الأمور التي خالف فيها الرسول المشركين، ولذلك يقول في هذا الصدد: دين المشركين مبني على أصول أعظمها التقليد، فهو القاعدة الكبرى لجميع الكفار أولهم و آخرهم» (محمد بن عبد الله بن سلیمان السلمان، دعوه الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأثرها في العالم الإسلامي، ص 119)

3- «تقليد المذاهب من الشرك». (قنوجی بخاری، الدین الخالص، ج 1، ص 140).

خواهند آورد و چه چیزی باعث نجات آنان از عذاب خداوند خواهد شد؟! (1)

بنابراین تمام مقلدین مذاهب اربعه از نظر او مشرک هستند!!

پاسخ به این دیدگاه

متأسفانه سلفیان تکفیری، به تکفیرهای بی رویه و بی دلیل عادت کرده اند. در این جا هم ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب دلیل قانع کننده ای برای شرک شمردن این عمل صدها میلیون مسلمان ندارند؛ چون شرک تعریف و ملاکی دارد که تقلید، آن هم در فروع (نه در اصول) جزء آن نمی شود. شرک یک امر تعبدی نیست که کسی بگوید رفتاری شرک است و ما هم تعبداً قبول کنیم. شرک به معنای قائل شدن شریک برای خداوند است (2) و شریک به معنای هم ردیف است. تقلید از مذهب خاص، ربطی به شریک قائل شدن برای خدا ندارد. (3)

و هیچ گاه برای کسی که تخصص در دین ندارد و

ص: 228

1- «تأمل فی مُقلِّدِ المذاهب کیف أقرّوا علی أنفسهم بتقلید الأموات من العلماء والأولیاء، و اعترفوا بأن فهم الكتاب و السنه کان خاصاً بهم و استدلووا لإشراکهم فی الصلحاء بعبارات القوم و مکاشفات الشیوخ فی النوم، و رجحوا کلام الامّه و الائمه علی کلام الله تعالی و رسوله علی بصیره منهم و علی علم فما ندري ما عذرهم عن ذلك غدا یوم الحساب و الكتاب؟ و ما ینجّیهم من ذلك العذاب و العقاب؟» (همان)

2- المفردات فی غریب القرآن، ج 1، ص 452: «شِرْکُ الْإِنْسَانِ فِي الدِّينِ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: الشَّرْکُ الْعَظِيمُ، وَ هُوَ: إِثْبَاتُ شَرِيكَ لِلَّهِ تَعَالَى. يُقَالُ: أَشْرَكَ فُلَانٌ بِاللَّهِ، وَ ذَلِكَ أَعْظَمُ كُفْرٍ وَ الثَّانِي: الشَّرْکُ الصَّغِيرُ، وَ هُوَ مَرَاعَاةُ غَيْرِ اللَّهِ مَعَهُ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ، وَ هُوَ الرِّيَاءُ وَ التَّفَاقُ الْمَشَارِ إِلَى بَقُولِهِ: (جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) [الأعراف/ 190]، وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ (يوسف/ 106)؛ قاموس قرآن، ج 4، ص 20؛ فرهنگ أبجدی عربی - فارسی، ص 80: «شِرْکُ بِاللَّهِ: برای خدا شریک قائل شد».

3- قاموس قرآن، شرک را به سه قسم تقسیم می کند: 1- شرک در خلقت، مثل عقیده ایرانیان قدیم که خیرات را از یزدان و شرور را از اهریمن می دانستند و می گفتند: یزدان اهریمن را آفرید سپس اهریمن بالاستقلال شرور را آفرید. آیه (وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) (مؤمنون: 91) نیز به آن اشاره دارد که در نفی معبود و خالق جز خدا صریح است. 2- شرک در تدبیر عالم: مثل عقیده ارباب انواع که اعتقاد به خدای دریا، خدای صحرا، خدای جنگ، خدای عشق، خدای غضب، و غیره داشتند و برای هر یک مجسمه ای به خیال خویش درست کرده بودند و مثل عقیده ستاره پرستان، آفتاب پرستان، و عقیده تثلیث در هند و روم و چین و مصر ... و عقیده پرستندگان ستاره شعرای یمانی ... مشرکان این ها را مدبّر عالم یا دخیل در تدبیر عالم می دانسته اند. در سوره شعراء هست که چون موسی خدا را ربّ العالمین خواند فرعون گفت: او دیوانه است (آیه 27) که فرعون خدا را پرورش دهنده تمام عالم نمی دانست. 3- شرک در عبادت: و آن این که خدا را عبادت نمی کردند، بلکه بت ها، ارباب انواع، آفتاب، ماه، دریا، رعد، برق، حتی اشخاصی مثل نمود و فرعون و ... را پرستش می کردند. صاحب قاموس در ادامه می نویسد: قرآن مجید که کتاب توحید خالص است در ردّ این خرافات سخت پافشاری می کند راجع به شرک اول می گوید: جز خدا خالق نیست و او خالق و آفریننده تمام اشیاء است: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (انعام: 102)، (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (رعد: 16). در رد شرک دوم اصرار دارد که جز خدا ربّی، مدبری، مدبری

بالاستقلال وجود ندارد مگر آن که خدا آن را اختیاری بدهد؛ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (اسراء: 111، و نیز در چهل و دو مورد آمده رَبُّ الْعَالَمِينَ، یعنی پرورش دهنده تمام موجودات «الله» است: (فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبُّ الْعَالَمِينَ.) جائیه: 36،) أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (اعراف: 54. و خلاصه آن که خالق و اداره کننده عالم خداست. اما در ردّ شرک سوم: باید دید مشرکان چرا به غیر خدا عبادت می کردند. مشرکان بت های خود را ضارّ و نافع می دانستند و منظورشان از عبادت جلب نفع و دفع ضرر بود و کسانی که آفتاب و ماه و ستارگان و غیره را پرستش می کردند همین منظور را داشتند. (قاموس قرآن، ج 4، ص 20-

خودش مستقیم نمی تواند سراغ آیات و روایات برود و از آن احکام دین را استنباط کند، پذیرش حرف متخصص این رشته، شریک قائل شدن برای خدا نیست.

اگر بگویند که شما می گوید فهم قرآن و سنت مختص به مجتهد مطلق است و لذا این شرک است؛ در جواب آن ها باید گفت: اولاً: این که اهل تقلید می گویند کتاب و سنت را جز مجتهد مطلق نمی فهمد، مقصود در استخراج فروع و جزئیات فقهی است که از دست مجتهد برمی آید که آن ها را از کتاب و سنت استخراج کند. اما مباحث دیگر مثلاً کلیات احکام و نیز مباحث اخلاقی و... را افراد عادی هم که آگاه به زبان عرب باشند می توانند از قرآن و سنت بفهمند و در این اختلافی نیست.

ثانیاً: طبیعی است که فروع فقهی را فرد عامی نمی تواند مستقیم از کتاب و سنت بفهمد بلکه باید به متخصصی که عمرش را در این زمینه گذاشته و به همه کتاب و سنت، و ناسخ و منسوخ آن، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و تعارضات و راه حل آن ها آگاه است مراجعه کند. و افرادی که بتوانند هر مسئله شرعی که برایشان پیش می آید حکمش را از کتاب و سنت دریاورند مجتهد مطلق هستند. اگر گفته شود

آیا مذاهب اربعه چنین کسی ندارند، پس چرا بعد از قرن ها هنوز عوام و متخصصین آن ها از ائمه اربعه تقلید می کنند؟! (1)

این اشکال را شیعه نیز قبول دارد؛ اما: اولاً: این اشکال با زیر سؤال بردن اصل تقلید - همان طور که محمد بن عبدالوهاب این کار را کرده و بیان شد - منافات دارد. ثانیاً: اگر تقلید مقلدین مذاهب اربعه از یک مذهب خاص، اشتباه هم باشد این موجب تکفیر و مشرک خواندن مقلدین آن ها نمی گردد. حتی بر فرض که این تقلید گناه هم باشد باز شرک نیست. اگر شخصی از کسی که نباید تقلید کند، تقلید بکند، کارش خلاف عقل یا شرع است، اما این که هر گناه کبیره ای موجب کفر گردد حرف خوارج است، علاوه بر اینکه تقلید از فرد خاص، گناه کبیره هم نیست.

تازه اگر تقلید از مذاهب اربعه را ترک قرآن و سنت و پیروی از آراء ائمه اربعه بدانیم - هم چنان که محمد بن عبدالوهاب گفته (2) - این موجب کفر نیست؛ زیرا عمل نکردن به کتاب و سنت معصیت است، نه کفر و موجب خروج از اسلام (3). البته این نکته شایان ذکر است

ص: 230

1- قنوجی بخاری، الدین الخالص، ج 1، ص 140: «بیندیش به تقلیدکنندگان از مذاهب (چهارگانه) که چگونه بر تقلید مردگان پافشاری می کنند و اعتراف می کنند که فهم قرآن و سنت پیامبر مختص به آنان است و برای شرک خود به عبارت های دیگران و خواب های بزرگان استناد می کنند...». (متن عربی آن گذشت)

2- «... الأصل السادس: رد الشبهه التي وضعها الشيطان، في ترك القرآن، والسنة، واتباع الآراء والأهواء المتفرقة المختلفه، وهي: أن القرآن والسنة لا يعرفهما إلا المجتهد المطلق». (الدرر السنيه في الأجوبه النجديه، ج 1، ص 174).

3- «أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا تُوفِّي رَسُولُ اللَّهِ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْهُ: كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ"» (صحيح البخاری، ج 2، ص 105، ح 1399). طبق این روایت و آیات و روایات دیگر از این قبیل عمل شرط اسلام و مسلمان بودن نیست (فقط خوارج قائل به شرطیت عمل بودند که این خلاف کتاب و سنت است) و ترک دستورهای کتاب و سنت موجب خروج از اسلام و اباحه ریختن خون مسلمان نمی باشد چه برسد به محل نزاع در بحث ما که مذاهب اربعه به کتاب و سنت عمل می کنند اما فقط ممکن است جایی به خاطر اشتباه امام خود عملی را اشتباه یا ناقص انجام دهند. چگونه و با چه دلیل این باعث کفر و خروج از اسلام گردد! و حتی خود وهابی ها که اسم کفر عملی بر ترک دستورهای دینی می گذارند، تصریح دارند که کفر عملی موجب خروج از اسلام نیست و اصطلاحاً کفر اصغر می باشد، و آن کفر اعتقادی است که کفر اکبر و موجب خروج از اسلام است. (عبدالعزیز بن باز، مجموع الفتاوی، ج 9، ص 124 و 125، الرحیلی، التکفیر و ضوابطه، ص 110).

که گفتار محمد بن عبدالوهاب مبنی بر این که مذاهب اربعه، قرآن و سنت را رها و فقط از آراء و اهواء ائمه اربعه تبعیت می کنند، صحیح نیست، چون پیروان مذاهب اربعه به هرچه امام آن ها فتوا داده عیناً عمل نمی کنند و اگر حدیث صحیحی ای ببینند که امام مذهب ندیده یا به دلیل نامقبولی آن وارد کرده و آن حدیث تعارض با آیه و حدیث دیگری نداشته باشد به آن فتوا نمی دهند؛ هم چنان که اکنون حنفی هایی هستند که محدث اند مثل محدث دهلوی. با اینکه ابوحنیفه اهل رأی بوده و از او نقل می کنند که فقط هفده حدیث را قبول داشته و هم اکنون احناف، صحیح بخاری (که مؤلف آن سر سازگاری با ابوحنیفه و روش او به هیچ وجه نداشته است) و دیگر کتب حدیثی را مثل بقیه اهل سنت قبول دارند. مذاهب اربعه معمولاً فقط در مبانی (مثلاً قیاس و استحسان و سد ذرائع و...) مقلد امام خود هستند.

اگر سلفی های تکفیری بگویند این تقلید شما از این جهت که اطاعت از غیر خداست شرک است؛ جوابشان این است که هر اطاعتی شرک نیست و اطاعت با این نیت که او را مستقل بدانی شرک است(1)

وگرنه اطاعت غیرذاتی و استقلالی پدر و مادر و معلم و هرکس دیگری در زندگی شرک می شود، علاوه بر این که خدا هم به اطاعت غیر خودش امر کرده است: (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)، حتی اطاعت شیطان هم اگر بر وجه استقلال نباشد معصیت است نه شرک و بدون شک، پیروان مذاهب، ائمه اربعه را مستقل نمی دانند.

ب - دیدگاه مبتنی بر بدعت بودن تقلید مذاهب اربعه

اشاره

- ابن قیم شاگرد ابن تیمیه هم همانند استادش بیان می دارد که تقلید از یک نفر خلاف سیره صحابه و از بزرگ ترین بدعت ها و قبیح ترین کارهاست.(2)

ص: 231

1- «ینبغی أن یعلم هنا بأن عبادۀ غیر الله تعدّ شرکاً و کفراً، فکذلک إطاعه غیره سبحانه علی وجه الاستقلال کفر». (محمدعلی تهانوی،

موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج 1، ص 1025).

2- «وَأَمَّا هَذِي الصَّحَابَةُ فَمِنَ الْمَعْلُومِ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيهِمْ شَخْصٌ وَاحِدٌ يَقْلُدُ رَجُلًا وَاحِدًا فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ، وَيُخَالِفُ مَنْ عَدَاهُ مِنَ الصَّحَابَةِ بِحَيْثُ لَا يَرُدُّ مِنْ أَقْوَالِهِ شَيْئًا، وَلَا يَقْبَلُ مِنْ أَقْوَالِهِمْ شَيْئًا، وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْبِدَعِ وَأَقْبَحِ الْحَوَادِثِ» (ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین،

ج 2، ص 159)

او هم چنین در ادامه به دلیل بعضی بر تقلید اشاره می کند که می گویند: عمر هم از ابوبکر تقلید می کرد و در بحث کلاله گفت من از خدا حیا می کنم که با ابوبکر مخالفت کنم(1).

ابن قیم پنج جواب به این دلیل می دهد که در ضمن جواب پنجم بحث تقلید از ائمه اربعه را رد می کند و می گوید: اجماع امت بر حرمت تقلید از یک نفر بعینه است و این امر (تقلید از یک نفر بعینه) بعد انقراض قرون فاضله در امت ظاهر شد!(2)

پاسخ به این دیدگاه:

جواب نقضی: اگر بدعت باشد کار شما هم بدعت است؛ چون در زمان صحابه، یقیناً اجتهاد و تقلید بمانند شما هم نبوده است. هر دو راه جدید است هم راه عامه اهل سنت و هم راه سلفیان تکفیری. پس این گونه نیست که راهی که عامه اهل سنت رفتند و قرن ها به آن پای بند بودند یک باره بدعت بشود و راهی که ابن تیمیه در قرن هشتم پیش گرفت و شما دنباله روی آن هستید راه صحابه و راه حق باشد!

جواب حلی: زمان پیامبر و صحابه، نیازی به اجتهاد و تقلید نبوده است. واضح است صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با وجود ایشان از کسی تقلید نمی کردند و مسائل دینشان را از پیامبر می پرسیدند. بعد از پیامبر هم چون آن ها خیلی مسائل را زمان پیامبر از حضرت بلاواسطه یا باواسطه شنیده بودند به همان عمل می کردند و اگر مسئله ای نشنیده بودند از بقیه صحابه که شنیده بودند می پرسیدند و حتی تابعین هم به احادیث پیامبر که از طریق صحابه به آنها می رسید عمل می کردند. و بعداً به تقلید نیاز پیدا شد؛ کم کم صحابه و تابعین که از دنیا رفتند و مسائل جدید پیش آمد نیاز به اجتهاد در مسائل

ص: 232

1- «قَوْلُهُمْ: إِنَّ عُمَرَ قَالَهُ فِي الْكَلَالَةِ لِي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أَخَالَفَ أَبَا بَكْرٍ، وَهَذَا تَقْلِيدٌ مِنْهُ لَهُ، فَجَوَابُهُ مِنْ خَمْسَةِ أَوْجُهٍ: ...» (ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج 2، ص 165).

2- «أَنَّ غَايَةَ هَذَا أَنْ يَكُونَ عُمَرُ قَدْ قَلَّدَ أَبَا بَكْرٍ فِي مَسْأَلِهِ وَاحِدِهِ، فَهَلْ فِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ اتِّخَاذِ أَقْوَالِ رَجُلٍ بَعَيْنِهِ بِمَنْزِلَةِ نُصُوصِ الشَّارِعِ لَا يَلْتَمِزُ إِلَى قَوْلِ مَنْ سِوَاهُ بَلْ وَلَا إِلَى نُصُوصِ الشَّارِعِ إِلَّا إِذَا وَافَقَتْ نُصُوصَ قَوْلِهِ؟، فَهَذَا وَاللَّهِ هُوَ الَّذِي أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّهُ مُحَرَّمٌ فِي دِينِ اللَّهِ، وَلَمْ يَظْهَرْ فِي الْأُمَّةِ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ الْقُرُونِ الْفَاضِلَةِ». (ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج 2، ص 166).

مستحدثه و مسائلی که از پیامبر نرسیده بود پیدا شد و به تبع آن، بحث تقلید هم پیش آمد. لذا اصل تقلید به معنای امروزی در زمان صحابه نبود. اما اکنون که نیاز هست باید چه کنیم؟ آیا بگوییم چون صحابه نکردند ما هم نکنیم؟! این معنایش این است که: یا باید بگوییم در مسائلی که از پیغمبر به ما نرسیده و مسائل مستحدثه وظیفه ای نداریم، که این حرف مخالف عقل و اجماع است و هیچ کس تا به حال این را نگفته است، یا باید وظیفه خود را با اجتهاد و وظیفه مردم را هم از طریق تقلید مشخص کرد؛ که وظیفه متعین در همین است و مطابق عقل و اجماع و دلایل دیگر از قرآن و سیره مسلمین است.

توجه داشته باشیم که یک عمل، زمانی بدعت محسوب می شود که موضوع آن عمل، زمان صحابه بوده ولی آن ها بمانند ما عمل نکردند، اما وقتی که این موضوع اصلاً نبوده که آن ها عمل کنند در نتیجه، این عمل ما، برخلاف عمل صحابه شمرده نمی شود؛ مثلاً اگر دانشمندان، یک روش علمی جدید برای تعیین قبله پیدا کنند هیچ وقت نمی گوییم چون این روش، زمان صحابه نبوده پس بدعت است، زیرا چه بسا اگر زمان صحابه بود از این روش علمی و آسان که قبله را هم دقیق تر محاسبه می کند حتماً استقبال می کردند.

ج - دیدگاه مبتنی بر حرام بودن تقلید مذاهب اربعه

اشاره

- البانی در تعلیق خود بر حدیثی در کتاب حافظ منذری (مختصر صحیح مسلم) فقه سایر مذاهب خصوصاً مذهب حنفی را در کنار کتاب تحریف شده انجیل قرار می دهد و می گوید: «عیسی علیه السلام به شرع ما و بر اساس کتاب و سنت حکم می کند، نه به غیر آن مثل انجیل و فقه حنفی و...»⁽¹⁾.

او شیوه مقلدین مذاهب را نیز شیوه مقلدین جامدی

ص: 233

1- «قال الالبانی فی تعلیقه علی کتاب الحافظ المنذری (مختصر صحیح مسلم) معلقاً علی حدیث هناک ما نصه: "هذا صریح فی أن عیسی علیه السلام یحکم بشرعنا و یقضی بالکتاب و السنه لا بغیرهما من الانجیل أو الفقه الحنفی ونحوه"». (سقاف، السلفیه الوهابیه، ص74)

می‌داند که اولاً: هرگز توجّهی به گفتار خدا و پیامبر ندارند. ثانیاً: به فتوای ائمه فقهی دیگر توجّهی ندارند. (1)

وی اسلام برگزیده را اسلام سلفی‌ها می‌داند.

وی با بیان این مطلب که تقلید عین جهل است، مسلمانانی که در حالت تقلید به سر می‌برند را بی بصیرت معرفی می‌کند. (2)

وی اصل را حرمت تقلید می‌داند مگر فرد استطاعت برای اجتهاد نداشته باشد. (3)

در نتیجه، هرکس که احتمال می‌دهد بتواند اجتهاد کند ملزم است به رفتن به سمت اجتهاد؛ مگر بعداً پی‌برد که نمی‌تواند. در حقیقت او وجوب اجتهاد را مانند وجوب حج، وجوب عینی می‌داند؛ هم چنان که حج بر همه واجب است در صورتی که مکلف استطاعت داشته باشد، اجتهاد هم مانند آن است، لذا چون بسیاری از مردم نمی‌دانند استطاعت برای اجتهاد دارند یا نه مگر مقدار متناهی از راه اجتهاد را طی کنند و آن وقت معلوم می‌شود استطاعت دارند یا نه، لذا باید همه مردم به جای رفتن به

دانشگاه و خواندن علوم پزشکی و ریاضی و اجتماعی و ... باید به خواندن علوم لازم برای اجتهاد پردازند؛ حتی کسی هم که در روستا کشاورزی می‌کند و هرکس هرکار دیگری می‌کند باید همه کارها را تعطیل کند و به پرداختن به این علوم و طی مسیر اجتهاد پردازد تا زمانی که یقین پیدا کند استطاعت اجتهاد را ندارد!

ص: 234

1- «ان الطالب للعلم لا- سبیل له الی طلب العلم الا من طریقین: إما أن یاخذ عن امام فقط من الائمة الاربعه، والطریق الثانی: أن یاخذ عن کل الائمة. الطریق الاول هو طریقہ المذهبین، طریقہ المقلدین الجامدین الذین اولاً: لایلتفتون ابداً الی ما قال الله و الی ما قال رسول الله، ثانیاً: لایلتفتون الی الاخذ من الائمة الآخرین الذین هو لاینتمی فی طلبه العلم الی مذهبهم.» سلیم، عمرو عبدالمنعم، المنهج السلفی عند الشیخ ناصر الدین الالبانی، ص 250.

2- «المسلمون الیوم لا یعیشون فی حاله اتباع علی بصیره؛ لأنهم یعیشون فی حاله تقلید، فهل هكذا أمر الإسلام؟ هل قال: قل هذه سبیلی أدعو الی الله علی تقلید أم علی بصیره؟ ویجب أن تتذکروا أن من مواضع الاتفاق أن کلمه التقلید تساوی جهل، التقلید هو الجهل.» ناصر الدین البانی، الاجتهاد و الافتاء، (<http://audio.islamweb.net>)

3- «إن التقلید الأصل فیہ أنه لا یجوز،... ولكن الذی یلزمه الاجتهاد هو المستطیع.» (همان)

البانی در ادامه نیز به «اجتهاد فی المذهب» که مذاهب اربعه قائلند اشکال می کند و می نویسد که در بسیاری از بلاد اسلامی مثل مصر و سوریه، قضات و مفتیان ملزمند بر طبق مذهب خاصی مثل مذهب حنفی فتوا دهند و حکم صادر کنند. او این روش را از اصل رد می کند و می گوید باید مفتی به کتاب و سنت رجوع کند نه قول امام مذهب. (1)

- شوکانی، منع از تقلید را مذهب جمهور می داند و عدم جواز تقلید از اموات را به اجماع می داند. او می گوید:

فقط برای خود مجتهد جایز است که هنگام نبودن دلیل، به رأیش عمل کند و دیگران نباید از رأی او تقلید کنند. هم چنین او تقلید را جهل می نامد و ادعای اجماع بر تقلید را هم باطل می داند. (2)

- صالح الفوزان

او تقلید مذاهب اربعه از امامان خود را تقلید کورکورانه می خواند. (3)

ص: 235

1- «ما وقع فيه كثير من البلاد الإسلامية اليوم، أعني بالبلاد الإسلامية التي وقعت في هذه القضية المشكله: البلاد السوریه - مثلاً - والمصريه، حيث أنهم ألزموا القضاة والحكام بأن يقضوا ويفتوا بناءً على مذهب معين، إما على المجله سابقاً، وإما على القوانين التي وضعت حديثاً بشيء من التعديل لأحكام المجله سابقاً، هذا بالنسبه للقضاة، وبالنسبه للمفتي فعليه أن يفتي ملتزماً بالمذهب الحنفي، هذا إلزام بما لا يلزم أولاً، بل هذا أمرٌ بنقيض ما أفاده هذا الحديث، فإن المفتي إذا استفتي فعليه أن يرجع إلى الكتاب والسنة، لا أن يرجع إلى مذهبه الذي قال فيه إمامه، ولا يحل له أن يفتي حتى يعرف دليله، فهذا المفتي الممتقيد بالإفتاء بمذهبه لا يرجع إلى الأدله الشرعيه، فهو يفتي بما جاء في المذهب». (همان).

2- «أَنَّ الْمَنَعَ مِنَ التَّقْلِيدِ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا، فَهُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ، وَيُؤَيِّدُ هَذَا مَا سَبَّأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي بَعْدَ هَذِهِ، مِنْ حِكَايَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ تَقْلِيدِ الْأَمْوَاتِ، وَكَذَلِكَ مَا سَبَّأْتِي مِنْ أَنَّ عَمَلَ الْمُجْتَهِدِ بَرَّأِيهِ إِنَّمَا هُوَ رُخْصَةٌ لَهُ، عِنْدَ عَدَمِ الدَّلِيلِ، وَلَا يَجُوزُ لِغَيْرِهِ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ بِالْإِجْمَاعِ، فَهَذَانِ الْإِجْمَاعَانِ يَجْتَنِّانِ التَّقْلِيدَ مِنْ أَصْلِهِ... فَإِنَّ التَّقْلِيدَ جَهْلٌ وَلَيْسَ بِعِلْمٍ». الشوكاني اليمنى، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص244.

3- «ولا نحن مع الذين يقلدون تقليداً أعمى، ويتعصبون لمذاهبهم، ويأخذون بقول إمامهم، ولو خالف الحديث، ويقول: آخذ بقول إمامي ولو خالف الدليل، لأن إمامي أعلم بالدليل». (صالح بن فوزان، إعانه المستفيد بشرح كتاب التوحيد، ج2، ص114).

ابن عثيمين، حصر مذاهب اربعه را قبول ندارد و می گوید:

حق ممکن است در غیر این ها باشد و اجماعشان اجماع امت نیست

و خدا، ائمه اربعه را ائمه برای بندگان قرار نداد مگر اهلیت امامت را داشته باشند؛ به گونه ای که قدر خودشان را بشناسند و بدانند که فقط در آنچه موافق با طاعت نبی صلی الله علیه و آله و سلم باشد می توان آنها را اطاعت کرد و مردم را از تقلید خویش بر حذر دارند؛ مگر در مواردی که فتوایشان موافق سنت است. مذاهب اربعه ممکن است درست باشد و ممکن است خطا. (1)

- قرضای

یوسف قرضای در کتاب خود الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه می نویسد:

از تعریف اجتهاد - که آن عبارت است از سعی و کوشش در استنباط احکام شرعیه از ادله تفصیلیه آن - به دست می آید که تحصیل اجتهاد برای امت واجب است و از واجبات کفای است که بر وجودش مصالح عامه مترتب می شود و بر عدمش اضطراب امور و اختلال امر دین و دنیا مترتب است. (2)

او در ادامه می گوید: زمانی که اهل یک شهر اجتهاد را ترک کنند، همه گناه کردند. (3)

ص: 236

1- «أن هذه المذاهب الأربعة لا- ينحصر الحق فيها، بل الحق قد يكون في غيرها، فإن إجماعهم على حكم مسأله من المسائل ليس إجماعاً للأمة، والأئمة أنفسهم رحمهم الله ما جعلهم الله أئمة لعباده إلا حيث كانوا أهلاً للإمامه، حيث عرفوا قدر أنفسهم، وعلموا أنه لا طاعة لهم إلا فيما كان موافقاً لطاعة النبي وكانوا يحذرون عن تقليدهم إلا فيما وافق السنه، ولا ريب أن مذهب الإمام أبي حنيفة ومذهب الإمام أحمد ومذهب الإمام الشافعي ومذهب الإمام مالك وغيرهم من أهل العلم، أنها قابله لأن تكون خطأ وصواباً». (العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج 3، ص 59، بحث عقیده، باب الولاء و البراء.)

2- «والذي يتضح من تعريف الاجتهاد - وهو بذل الوسع في استنباط الاحكام الشرعيه من ادلتها التفصیلیه - ان تحصيله واجب بالنسبه للأئمه، و هو من فروض الكفایات التي يترتب على وجودها قيام مصالحها العامه، و على عدمها اضطراب امورها و اختلال امر دينها و دنياها». (يوسف قرضای، الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه، ص 78.)

3- «و متى قصر فيه اهل مصر حتى تركوه أثموا كلهم و عصوا بأسرهم.» (همان، ص 79.)

ایشان در کتاب المذاهب الفقهیه الاسلامیه و التعصب المذهبی می گوید:

در ابتدای قرن چهارم هجری تقلید و تعصب بر مذاهب آغاز شد و اجتهاد تقلیل یافت تا جایی که جمود فکری مسلمین را فراگرفت و به جای این که ائمه فقهی جدید بیایند و جانشین ائمه قبلی شوند، کوشش علما بر استخراج احکام بر طبق قواعد و اجتهادات امامان قبلی و در دایره مذهب آنان صورت می گرفت. سپس کسانی آمدند که در مقابل قول مخالف امام خود می ایستادند هر چند که آن قول مستند به دلیل شرعی باشد... و این چنین، تقلید جزئی به تدریج تبدیل به تقلید کلی گردید. (1)

دلایل سلفیان تکفیری بر عدم جواز تقلید:

اشاره

1. آیات قرآن در نکوهش تقلید؛ مانند این آیه: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)؛ (2)

و چون به آنان گفته شود از آنچه خداوند فرو فرستاده است پیروی کنید می گویند: (نه) بلکه ما از آنچه پدرانمان را بر آن یافته ایم پیروی می کنیم، آیا حتی اگر پدرانشان چیزی را در نمی یافته و راه به جایی نمی برده اند، (باز از پدرانشان پیروی می کنند؟)».

مضمون این آیه را می توان در آیات دیگری چون آیه 104 سوره مائده (3)

و... هم یافت.

ص: 237

1- «مع بدایه القرن الرابع الهجری بدأ التقليد و التعصب للمذاهب مع تراجع الاجتهاد حتى ظهر الجمود واضحا، فبدل أن يبرز ائمه جدد خلفا لأسلافهم رأينا أن جهد العلماء انصب على التخریج وفق قواعد ائمتهم و اجتهاداتهم و فی دائره مذهبهم. ثم تلاهم من تعصب لاقوال الائمة و التصدی لما يخالف قول الامام وان كان مستندا لنص... و بدأ التقليد جزئيا ثم اخذ نطاقه يتسع حتى صار تقليدا کلیا فی آخر العصور.» (محمد تاجا، المذاهب الفقهیه الاسلامیه و التعصب المذهبی، ص 162).

2- بقره، آیه 170 .

3- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)

الف - این آیات در نکوهش و منع تقلید در اصول دین می باشد، در حالی که محل اختلاف و بحث ما تقلید در فروع دین است.

ب - پدران آنان جاهل بوده اند و تقلید جاهل از جاهل را هیچ مذهبی اجازه نمی دهد.

2. اصل، حرمت تقلید است. (1)

اولاً: اصل کلی در همه امور اباحه است. (2) بر این اصل، ادله فراوان وجود دارد که اصولیون در جای خود آن را بحث کرده اند؛ از جمله آیه (لا یكلف الله نفساً الا - ما آتاها) و روایت «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف الحرام...» و آیات و روایات دیگر و حکم عقل. حتی خود ابن تیمیه هم به این اصل پای بند است. (3)

بنابراین تا وقتی که در امری نهی وارد نشده باشد حکم اولی اباحه است.

ثانیاً: برفرض که اصل اولی در امور حرمت هم باشد، تقلید از این اصل خارج می شود؛ زیرا ادله متقنی بر جواز تقلید وجود دارد که در ادامه به آن می پردازیم.

3. اجماع بر منع از تقلید وجود دارد و اگر نگوئیم اجماع، لاقلاً منع از تقلید، مذهب جمهور است. (4)

ص: 238

1- «إن التقليد الأصل فيه أنه لا يجوز». (ناصرالدين الباني، الاجتهاد والافتاء، <http://audio.islamweb.net>)

2- «قَاعِدَهُ: الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلُّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ» (سيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 60)؛ «الاصل في الاشياء، الاباحه» (خلاف، مصادر التشريع الاسلامي، ص 153)؛ «الاصل في المنافع الاباحه» (سبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 3، ص 168)؛ «الاصل في الافعال الاباحه» (فاضل توني، الوافيه في اصول الفقه، ص 168).

3- «وَلَا يَكْرَهُ الْبُؤْلُ قَائِمًا لِعَدْرِ، ... قَدْ رُوِيَ الرُّخْصَةُ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبْنِ عُمَرَ وَسَهْلِ بْنِ سَعْدٍ وَأَنْسٍ؛ وَلِأَنَّ الْأَصْلَ الْإِبَاحَةَ فَمَنْ ادَّعَى الْكُرَاهَةَ فَعَلَيْهِ الدَّلِيلُ». ابن تیمیه، شرح عمدہ الفقہ (من کتاب الطہارہ و الحج)، ج 1، ص 146 و 147؛ «هل الأصل الإباحه حتى يقوم الدليل على التحريم أم الأصل المنع لا ما قام الدليل على إباحته والصحيح الأول». (بدرالدين البعلی، مختصر الفتاوى المصریه لابن تیمیه، ص 18).

4- «أَنَّ الْمَنْعَ مِنَ التَّقْلِيدِ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا، فَهُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ». (الشوکانی، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2، ص 244).

بسیار روشن است که این، ادعایی واهی و بدون دلیل است؛ زیرا اگر فقط همین مقلدین مذاهب اربعه را که بزرگان اهل سنت در سده های متمادی را شامل می شود در نظر بگیریم کافی است در این که بگوییم مذهب جمهور بر خلاف این ادعاست، بلکه شکی نیست که تا قبل از ظهور سلفیان، اجماع بر جواز تقلید بوده است (1):

و طبق دیدگاه غالب میان اهل سنت که اجماع را اتفاق علمای عصری از اعصار تعریف می کنند (2)

این اجماع معتبر است و نظر مخالفین معدود وهابی و سلفیان تکفیری به آن ضرری نمی رساند.

ادله جواز تقلید

اشاره

عموم مسلمانان نمی توانند مسئولیت استنباط و اجتهاد را بر عهده بگیرند، در این صورت باید همه کارها تعطیل شود و همه دنبال اجتهاد بروند، زیرا فراگرفتن علوم مقدماتی اجتهاد و نیز علمی که مستقیماً در اجتهاد مؤثر است سال ها طول می کشد، علاوه بر این که نوجوان دختر و پسر از ابتدای بلوغ باید به مسائل دین عمل کند و آن موقع، یقیناً نمی تواند اجتهاد کند؛ فخر رازی هم به همین مطالب اشاره کرده است (3).

ص: 239

1- در ادامه در دلایل جواز تقلید، بحث اجماع آمده است.

2- «ذَهَبَ الْآكْثَرُونَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِالْإِجْمَاعِ إِلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمُحْتَجَّ بِهِ غَيْرُ مُخْتَصِّ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ بَلْ إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ». (آمدی، الإحكام فی اصول الأحكام، ج 1، ص 254 و سبکی، الإبهاج فی شرح المنهاج، ج 5، ص 2021).

3- «ان العامی إذا نزلت به حادثة من الفروع فإما أن لا يكون مأموراً فيها بشئ وهو باطل بالاجماع لأننا نلزمه إلى قول العلماء والخصم يلزمه الرجوع إلى الاستدلال وإما أن يكون مأموراً فيها بشئ وذلك إما بالاستدلال أو بالتقليد والاستدلال باطل لأنه إما أن يكون هو التمسك بالبراءة الأصلية أو التمسك بالأدلة السمعية والأول باطل بالاجماع والثاني أيضا باطل لأنه لو لزمه أن يستدل لم يخل من أن يلزمه ذلك حين كمل عقله أو حين حدثت المحادثة والأول باطل لوجهين أحدهما أن الصحابه ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في أول ما يكمل عقله وثانيهما أن وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال بأمور الدنيا وذلك سبب لفساد العالم والثاني أيضا باطل لأنه يقتضى أن يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وذلك غير مقدور له». (رازی، المحصول، ج 6، ص 74)

1. آیات:

- (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ): (1)

استدلال به آیه: این آیه به مقتضای کلمه «لولا» دلالت بر وجوب «نفر» دارد و هدف از نفر را تفقه و انذار بعد از آن معرفی کرده، لذا انذار هم به مقتضای اینکه غایت واجب قرار گرفته واجب می باشد. و به حکم عقل، غایت انذار، حذر منذر است و الا انذار لغو می شود؛ پس تحذر هم واجب است (و اگر هم در آیه تحذر با لفظ «لعل» به معنای ترجیحی و امید آمده به این معناست که: امید می رود مردم با این انذار متحذر شوند، هرچند انسان مختار است و ممکن است به انذار عمل نکند و از آن متحذر نشود). و حذر تحفظ از واقع شدن در هلاکت با عمل به دستورهای منذر است حال می خواهد از انذار او علم پیدا کند یا نکند. پس آن فقیهی که تفقه کرده و فتوایی داده باید به این فتوا عمل کرد تا از اندازی که دربردارد حذر نمود. بنابراین، لازمه این وجوب حذر حجیت فتوا و جواز تقلید است؛ هر چند به آن فتوا از لحاظ درستی و مطابقت با واقع علم پیدا نکنیم.

- (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ): (2)

استدلال به آیه: ظهور امر در وجوب است، لذا آیه، سؤال کردن از اهل علم را برای افرادی که جاهل هستند واجب می داند و این حجیت قول و فتوای عالم را می رساند و الا وجوب سؤال لغو می شود. بنابراین، آیه دلالت بر وجوب رجوع جاهل به عالم یا همان تقلید جاهل از عالم می کند.

2. سیره عقلایی

سیره عقلا در همه عصرها بر این بوده که در همه علوم و فنون به افراد متخصص و خبره آن علم و فن مراجعه کنند و شارع هم این سیره را رد نکرده است. در فقه

ص: 240

1- توبه، آیه 122.

2- انبیاء، آیه 7.

هم باید به متخصص آن رجوع کرد. حالا اگر خود توانست متخصص را تشخیص دهد به او رجوع می کند و احکام دینش را از او می گیرد و اگر هم خود نتوانست، به کسانی که قادر بر شناسایی متخصص و عالم شایسته افتاء هستند مراجعه کرده و با راهنمایی آن ها از آن فقیه تقلید می کند؛ مانند این که یک مریض وقتی متخصص بیماری خود را شناسد به کسانی که می شناسند مراجعه کرده و از آن ها می پرسد.

3. سیره مسلمین

سیره مسلمین نیز همیشه بر همین بوده که فقط عده ای خاص دنبال اجتهاد بروند و بقیه - با تقلید از مجتهد در فروع دینی - به امور دیگر لازم برای جامعه پردازند. عموم مسلمانان وقتی تشخیص دادند یک نفر عالم تر است از همان شخص خاص تقلید می کنند. سلفی های تکفیری به مخالفت با این سیره پرداخته و مسلمانان را مبدع یا مشرک می خوانند.

4. اجماع

اجماع بر جواز تقلید از بعضی بزرگان اهل سنت نقل شده است. فخر رازی می گوید: جایز است فرد عامی در احکام شرعی از مجتهد تقلید کند و اجماع امت بر این مسئله وجود دارد و هرگز علما بر مردم عامی برای پذیرش اقوالشان ایراد نمی گرفتند و از آنان نمی خواستند که علت اجتهادشان را بپرسند. (1) هم چنین از بعضی علمای شیعه هم اجماع نقل شده است؛ مانند سید مرتضی (2).

محقق حلی (3)

و شیخ بهایی (4).

ص: 241

1- «مسأله يجوز للعامی أن یقلد المجتهد فی فروع الشرع... لنا وجهان الأول إجماع الأمة قبل حدوث المخالف لأن العلماء فی کل عصر لا ینکرون علی العامه الاقتصار علی مجرد أقوالهم ولا ینزمونهم أن یسألوهم عن وجه اجتهادهم». (رازی، المحصول، ج 6، ص 73).

2- سید مرتضی علم الهدی، الذریعه الی اصول الشریعه، ج 2، ص 797.

3- محقق حلی، معارج الاصول، ص 197.

4- سید علی جبار گلباغی ماسوله، زبده الاصول، ص 418 و 420.

اگر تقلید جایز نباشد مردم به زحمت و مشقت می افتند. هم چنین منع از تقلید از یک نفر بعینه نیز عسرو حرج دارد. برای عامی، که سوادى ندارد یا اگر دارد نمی تواند تشخیص دهد که کدام امام و مجتهد درست می گوید و کدام درست نمی گوید، ممکن نیست قول حق را در هر مسئله تشخیص دهد و اگر هم امکان داشته باشد عسرو حرج دارد، و لذا به یکی از ائمه که علمش به وجهی برای او ثابت شده است اکتفا کرده و به فتاوی وی عمل می کند.

دیدگاه مخالفین سلفیان تکفیری

اشاره

اما غیر تکفیری ها اعم از سلفیان (مثل دیوبندیه) و غیرسلفیان، نظری کاملاً مخالف با سلفیون تکفیری دارند؛ بعضی از آن ها را نقل می کنیم:

شیخ محمد عبده:

او در کتاب الاسلام و النصرانیه با اشاره به وهابیت - که منکر تقلیدند - می نویسد:

گروهی گمان می کنند که غبار تقلید را زدوده و حجاب های بین خود و تدبّر در نصّ قرآن و متون احادیث را کنار زده اند. لکن این دسته تنگ نظرتر از کسانی اند که قائل به تقلیدند. آن ها قائل به وجوب اخذ و تقیّد به ظاهر الفاظ هستند؛ بدون این که به اصولی که دین بر آن ها قرار گرفته و دعوت به سوی آن ها بوده و پیامبران به خاطر آن ها آمدند، توجهی کنند. آنان نه از بزرگان علم هستند و نه دوستدار مدنیت و تمدن سالم. (1)

ص: 242

1- «اللهم الا- فئه زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن و متون الاحاديث ، لتفهم احكام الله منها، ولكن هذه الفئه اضيق عطناً و احرص صدرأ من المقلدين... فانها ترى وجوب الاخذ بما يفهم من لفظ الوارد و التقيد به، بدون التفات الى ما تقتضيه الاصول التي قام عليها الدين و اليها كانت الدعوه و لاجلها منحت النبوه، فلم يكونوا لعلم اولياء و لا للمدنيه السليمه احباء؛ شيخ عبده در پاورقی کتاب، منظور خود از این افراد را این گونه بیان می کنند: یعنی بهذه الفئه اهل الحديث و من يسمون الوهابيه؛ منظورم از این عده، اهل حديث و کسانی هستند که وهابیت نامیده می شوند». (محمد عبده، الإسلام والنصرانیه مع العلم و المدنیّه، ص 127، 128).

- حسین احمد مدنی (1296 - 1377 ق): او از مبارزان استعمار و مؤلف کتاب الشہاب الثاقب علی المستشرق الکاذب است. وی نزد دیوبندیہ به «شیخ الاسلام» معروف است و بعد از کشمیری، رئیس مدرسان دیوبند گردید. او در مورد تقلید می گوید:

وہابیان، تقلید از امام معین را شرک می دانند و کلمات زشتی را به ائمہ اربعہ و مقلدین ایشان نسبت می دهند، از این رو مخالف اہل سنت و جماعت هستند. و اما بزرگان ما با این قوم مخالف اند و جملگی، در اصول و فروع، مقلد امام اعظم ابوحنیفہ می باشند و تقلید از یکی از ائمہ اربعہ را واجب می دانند؛ همان طور کہ «شیخ نانوتوی» ہم در کتابش بہ نام لطائف قاسمیہ این مطالب را بہ تفصیل آورده است و شیخ «گنگوہی» رسالہ ای مستقل در وجوب تقلید شخصی تألیف کردہ و چندین رسالہ ہم در ردّ وہابیت نگاشته است. (1)

- احمد خلیل سہارنپوری:

وی می گوید: بر ہر کسی واجب است کہ مقلد یکی از ائمہ اربعہ باشد و ما بسیار تجربہ کردہ ایم کہ ہر کس تقلید ائمہ را کنار بگذارد و از ہوای نفس تبعیت

ص: 243

1- «إن الوہابیہ یرون تقلید إمام معین شرکاً فی الرسالہ. ویذکرون الأئمہ الأربعہ ومقلدہم بکلمات واہیہ خبیثہ، ومن أجل ذلك یخالفون أهل السنہ والجماعہ، وغیر المقلدین بالہند أتباع لہذہ الطائفہ الشنیعہ وإن وہابیہ نجد العرب مع ادعائہم أنهم حنابلہ، إلا أنهم لا یعملون بمذہب الإمام أحمد بن حنبل (فی جمیع المسائل، بل یترکون الفقہ الحنبلی إذا عارضہ حدیث علی فہمہم، وهم أيضاً متعودون علی استخدام الکلمات البذیئہ والسیئہ فی اکابر الأمہ، مثل إخوانہم غیر المقلدین، وأما اکابرنا فہم مخالفون لہذہ الطائفہ فی جمیع ہذہ الأمور، فہم مقلدون للإمام الأعظم أبی حنیفہ رحمہ اللہ علیہ، فی الأصول والفروع، ویرون وجوب تقلید إمام من الأئمہ الأربعہ كما فصل فی ذلك الشیخ النانوتوی فی کتابہ (لطائف قاسمیہ) والشیخ الکنکوی فی (سبیل الرشاد)، بل أن الشیخ الکنکوی ألف رسالہ مستقلہ فی وجوب التقلید شخصی، حیث أنه قد ألف عدہ رسائل فی الرد علی الوہابیہ...». (حسین احمد مدنی، الشہاب الثاقب ص 62-63 بہ نقل از: سید طالب الرحمن، الادیوبندیہ تعریفہا - عقائدہا، ص 262).

کند نتیجه اش سقوط در درّه الحاد و زندقه می باشد، ما و مشایخ ما در اصول و فروع، مقلد امام ابوحنیفه می باشیم و خداوند ما را بر این عقیده بمیراند و با ابوحنیفه محشور کند. (1)

- محمد زکریا کاندهلوی:

او تقلید را واجب می داند و در جواب سؤالی که خود مطرح کرده مبنی بر این که آیا شما تقلید یا حنفیت را ترک کردید می گوید: من هرگز تقلید شخصی و مذهب حنفی را ترک نکرده ام. (2)

- شیخ محمود الحسن الدیوبندی ملقب به شیخ الهند:

او می گوید: در مسئله «خیار» هر چند ابوحنیفه با جمهور مخالفت کرده و اساتید ما حق را در این مسئله با شافعی می دانند، اما قائلند ما مقلدیم و واجب است از امامان ابوحنیفه تقلید کنیم. (3)

ص: 244

1- «السؤال الثامن والتاسع والعاشر: هل يصح لرجل أن يقلد أحداً من الأئمة الأربعة... في جميع الأصول والفروع أم لا؟ وعلی تقدیر الصحه، هل هو مستحب أم واجب؟ و من تُقلدون من الأئمة فروعاً و أصولاً؟ الجواب: لا بد للرجل في هذا الزمان أن يقلد أحداً من الأئمة الأربعة رضی الله تعالی عنهم، بل يجب، فإننا جربنا كثيراً أن مآل ترك تقليد الأئمة و اتباع رأى نفسه و هواها السقوط في حفره الإلحاد و الزندقه، أعاذنا الله منها و لأجل ذلك، نحن و مشايخنا مقلدون في الأصول و الفروع لإمام المسلمين أبي حنيفة رضی الله تعالی عنه... - أماتنا الله عليه و حشرنا في زمرة - » (سهانپوری، المهند علی المفند، ص 5).

2- «ان الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي يرى التقليد واجبا كما مرّ آنفاً، و لإقناع احد مریديه وضع سؤالاً، ثم اجاب عنه، فقال: "سؤال: هل تركت التقليد في المذهب إرضاءً لهؤلاء العرب أو على الأقل تنازلت عن الحنفية بإقلاعك عن التقليد الشخصي؟ جواب: كلا ما تركت التقليد الشخصي و لا المذهب الحنفی». (سید طالب الرحمن، جماعه التبليغ عقائدها و تعريفها، ص 34 و 35)

3- «فالحاصل: أن مساله الخيار من مهمات المسائل و خالف ابوحنيفه فيه الجمهور و كثيرا من الناس المتقدمين و المتأخرين، و صنّفوا رسائل في ترديد مذهبه في هذه المساله، و رجّح مولانا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي قدس سره في رسائله مذهب الشافعي من جهة الاحاديث و النصوص و كذلك قال شيخنا مدظله بترجيح مذهبه، و قال: الحق و الانصاف ان الترجيح للشافعي في هذه المسأله. و نحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة»؛ (تقرير الترمذی، ص 40) به نقل از: سيد طالب الرحمن، همان، ص 263).

وی در رساله تشیع الفقهاء نوشته است: واجب است یکی از این مذاهب اربعه معین شود. (1)

هم چنین او در شرح عین العلم می نویسد: اگر کسی مذهبی مانند مذهب ابوحنیفه یا شافعی را انتخاب کند دیگر نباید در هیچ مسئله ای از غیر آن مذهبی که به آن ملتزم شده تقلید کند. (2)

شیخ عبدالحق دهلوی:

او در شرح سفر السعادت می نویسد: «خانه دین این چهارند (چهار مذهب فقهی) هرکه به راه دیگر رود و دری دیگر بگیرد این عبث و لهو باشد و از راه مصلحت بیرون افتادن است.» (3)

خاتمه

صالح الفوزان و هابی، مردم را به چهار صنف تقسیم می کند: قسم اول: کسانی اند که می توانند به اجتهاد مطلق دست یابند؛ یعنی از کتاب و سنت استنباط کنند. قسم دوم: کسانی که استطاعت برای اجتهاد مطلق ندارند، ولی می توانند بین اقوال اهل علم ترجیح دهند به این که بر کدام قول دلیل وجود دارد و بر کدام قول وجود ندارد. قسم سوم: کسانی که توانایی ترجیح هم ندارند، اما زمانی که فهمیدند بر قولی از اقوال دلیل وجود ندارد آن را نمی پذیرند. قسم چهارم: هیچ کدام از این امور را نمی توانند انجام دهند. که همان عوام هستند و بر این افراد واجب است از اهل علم سؤال کنند؛

ص: 245

1- «بل وجب علیه ان یعین مذہبا من ہذہ المذاہب». (صاحب سرہندی، الاصول الاربعہ فی تردید الوہابیہ، ص 86).

2- «فلوالتزم احد مذہبا کابی حنیفہ والشافعی فلا یقلد غیرہ فی مسألہ من المسائل». همان، ص 86 و 87

3- همان، ص 87 و 88.

همان طور که خداوند فرموده: **فَسِّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1)**، پس باید از کسی که مطمئن است اهل علم است و به علم و عمل او اطمینان دارد سؤال کند و به فتوایش عمل کند. (2)

حالا سؤال این جاست: که عوام اهل سنت مقلد مذاهب اربعه هم از قسم چهارمند و به یک نفر عالم و فقیه اعتماد کرده و از او تقلید می کنند پس چرا تقلید از یک شخص بعینه را شرک می شمارید؟! علاوه بر این که ائمه اربعه اهل سنت، طبق نظر همه اهل سنت انسان های عالم و باتقوا بوده اند و بدون دلیل، حکمی نمی داده اند، پس یقیناً این را جامعه اهل سنت بر نمی تابد که شما به آن ها بگویید امام شما بدون دلیل فتوایی داده است!

فوزان، در جای دیگر از قول محمدبن عبدالوهاب و شاگردانش و علمای متاخر آن ها، وهابیون را حنبلی معرفی می کند. وی می گوید: البته این بدان معنا نیست که ما هر آنچه را در مذهب حنبلی است بدون فحص و اختبار قبول کنیم؛ بلکه زمانی که دلیلی بر یکی از اقوال اقامه شود به آن قول عمل می کنیم؛ هر چند آن قول در مذهب مالکی یا شافعی یا حنفی باشد. ما تابع دلیل هستیم و این منع نمی کند از این که انسان حنبلی باشد و زمانی که دلیل بر قول مخالف احمد بن حنبل قائم شود باز آن را بپذیرد. (3)

ص: 246

1- انبیاء، آیه 7.

2- «والناس علی أربعه أقسام: القسم الأول: من یستطیع الاجتهاد المطلق بأن یأخذ من الكتاب والسنة ویستنبط من الكتاب والسنة ولا یقلد أحداً... الصنف الثانی: من لا یستطیع الاجتهاد المطلق، ولكنه یستطیع الترجیح بین أقوال أهل العلم بأن یعرف ما یقوم علیه الدلیل وما لا یقوم علیه الدلیل من أقوالهم... الصنف الثالث: من لا یستطیع الترجیح، ولكن إذا عرف أن قولاً من الأقوال لیس علیه دلیل فلا یأخذ به... والصنف الرابع: من لا یستطیع الأمور الثلاثة: لا الاجتهاد المطلق، و لا الترجیح، و لا التقليد المذهبی كالعامة - مثلاً - فهذا یجب علیه أن یسأل أهل العلم كما قال الله تعالی: **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**، فیسأل أوثق من یری، و من یطمئن إلیه من أهل العلم، ممن یشق بعلمه و عمله و یأخذ بفتواه». (إعانه المستفید بشرح كتاب التوحید، ج 2، ص 112 و 113).

3- «الشیخ محمد بن عبد الوهاب وتلامیذه و من جاء بعده من علماء هذه البلاد یقولون: نحن حنابله، ولكن لیس معنی هذا أننا نأخذ كل ما فی المذهب الحنبلی بدون تمحیص، بل إذا قام الدلیل علی قول من الأقوال أخذنا به ولو لم یكن فی المذهب الحنبلی، كالمذهب المالکی، أو المذهب الشافعی، أو المذهب الحنفی، لأننا ننشئ الدلیل، ولا یمنع هذا أن یكون الإنسان حنبلیاً وإذا أخذ بقول قام علیه الدلیل یخالف قول ابن حنبل أخذ به». (همان، ص 114).

اشکالی که به وهابیون و کلام صالح الفوزان وارد است این است: دیگر معنا ندارد که می گوئید حنبلی هستیم؛ زیرا شما در واقع دلیل را نگاه می کنید اگر موافق قول احمد بود به آن عمل می کنید و اگر مخالف بود باز هم آن دلیل را می پذیرید. پس شما پذیرفتن دلیل را واجب می دانید؛ و خواه این دلیل مطابق قول احمد باشد یا ابوحنیفه یا

نتیجه گیری

یکی از وجوه تمایز بین مذاهب اهل سنت و تکفیری ها مسئله تقلید است؛ برخلاف اهل سنت که تقلید از مذهب خاصی را وظیفه واجب خود می دانند و بر آن پای بند هستند، وهابیت و جریان های تکفیری این اعتقاد مذاهب اربعه را ضلالت و گاهی حتی شرک خوانده اند.

سه دیدگاه از سلفیان تکفیری راجع به تقلید از مذاهب اربعه وجود دارد: عده ای از تکفیری ها آن را شرک، گروهی بدعت و عده زیادی هم حرام دانسته اند. اما در پاسخ باید گفت: تقلید از عالم دینی در فروع فقهی هیچ گاه نه در لغت و نه در اصطلاح شرک نامیده نمی شود. بدعت هم نیست. نمی توانیم در مسائلی که از پیغمبر به ما نرسیده و مسائل مستحدثه هیچ کاری انجام ندهیم و بگوئیم وظیفه ای نداریم و دلیل خود را این بدانیم که چون صحابه تقلید نداشتند ما هم نباید تقلید کنیم؛ زیرا که زمان صحابه نیاز نبود چون پیامبر در دسترس بود؛ علاوه بر این که در زمان خود پیامبر، مواقعی پیش می آمد که صحابه در جواب مردم اجتهاد می کردند و مردم نیز در آن مسائل از آن ها

تقلید می کردند. (1) دیدگاه حرمت تقلید نیز صحیح نیست و سلفیان ادله ای بر حرمت تقلید ذکر کرده اند؛ از جمله آیاتی که از تقلید نهی می کند که این آیات با توجه به قرائن و شأن نزول ناظر به تقلید در اصول دین می باشد. هم چنین برخی سلفیان ادعا کرده اند که اصل بر حرمت تقلید است؛ که این ادعا نیز واهی می باشد زیرا آیات و روایات و حکم عقل دال بر این است که اصل اولی در همه امور اباحه است. علاوه بر این که برفرض اصل اولی حرمت هم باشد ادله زیادی بر جواز تقلید وجود دارد که آن را از این اصل خارج می کند؛ از جمله این ادله که در متن مقاله به آن پرداخته شد، آیات، سیره عقلایی، سیره مسلمین و اجماع منقول از برخی علماست که بر جواز تقلید وجود دارد و دلیل دیگر این است که عدم جواز تقلید و منع از تقلید از یک نفر بعینه عسرو حرج دارد. بزرگان اهل سنت و برخی گرایش های سلفی همچون دیوبندیه اعتقاد خود و عامه اهل سنت را پای بندی به تقلید از مذاهب اربعه بیان کرده اند.

ص: 248

1- «عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ النَّبِيَّ لَمَّا بَعَثَهُ، قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كِتَابٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ؟»، قَالَ: أَجْتَهُدُ بِرَأْيِي، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ" (ابن أبي شيبه، المصنّف في الأحاديث والآثار، ج 6، ص 13 وبيهقي، السنن الكبرى، ج 10، ص 114).

1. قرآن کریم
2. آمدی، علی، الإحكام فى اصول الأحكام، دار الكتاب العربى، چاپ سوم، بیروت 1418ق.
3. ابن أبى شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنّف فى الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، مکتبه الرشد، چاپ اول، ریاض 1409 هـ. ق.
4. ابن قیم الجوزیه، إعلام الموقعین عن رب العالمین، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت، 1411هـ-.
5. ابن المبارک، أبو عبد الرحمن عبد الله (المتوفى: 181هـ-)، الزهد والرفائق، دار الکتب العلمیه، بیروت، (بى تا).
6. ابن منظور، لسان العرب، چاپ سوم: دارالفکر، دارصادر، بیروت 1414ق.
7. افرام، فواد، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، مترجم: رضا مهیار، چاپ دوم، انتشارات اسلامى، تهران 1375 ش.
8. البانى، محمد ناصر الدين، الاجتهاد و الافتاء، (بى جا، بى تا)
9. بخارى، محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله و سننه و أيامه (صحيح البخارى)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، چاپ اول: دار طوق النجاه، ریاض 1422ق.
10. بدرالدين البعلی، أبو عبد الله، مختصر الفتاوى المصریه لابن تیمیه، تحقیق: عبد المجید سلیم و محمد حامد الفقى، مطبعه السنه المحمديه، (بى جا، بى تا)
11. بن باز، عبدالعزيز، مجموع الفتاوى، <http://www.alifita.com>
12. بیهقى، احمد بن الحسين، السنن الكبرى، چاپ اول، مجلس دائره المعارف النظامیه الكائنه، حیدرآباد هند 1344ق.
13. تاجا، محمد، المذاهب الفقهيہ الاسلاميه و التعصب المذهبى، چاپ سوم، انتشارات قتيبه، دمشق 1431ق.
14. تھانوى، محمد على، موسوعه كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول: ناشر: مکتبه لبنان ناشرون، بیروت 1996م.
15. حرانى، تقى الدين ابن تیمیه، مجموع الفتاوى، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، مدینه 1416ق.
16. -----، شرح عمدہ الفقہ (من کتاب الطہارہ والحج)، تحقیق: سعود صالح العطيشان، چاپ اول: مکتبه

17. حكيم، محمد تقى بن محمد سعيد، الأصول العامه فى الفقه المقارن، چاپ دوم: مجمع جهانى اهل بيت عليه السلام، قم 1418ق.

18. خلّاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه، چاپ پنجم، دارالقلم، كويت 1421ق.
19. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، محقق/ مصحح: صفوان عدنان داودى، چاپ اول: لبنان - سوریه، دارالعلم - الدارالشاميه، 1412 ه.ق.
20. -----، ترجمه مفردات الفاظ قرآن، مترجم: حسين خداپرست، چاپ دوم: انتشارات مرتضوى، تهران 1374ش.
21. رازى، أبو عبد الله محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلوانى، چاپ سوم: مؤسسه الرساله، (بى جا) 1418ق.
22. الرحيلى، ابراهيم بن عامر، التكفير و ضوابطه، دارالامام احمد، قاهره 1429ق.
23. سبكي، على بن عبدالكافي، الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول الى علم الاصول، تحقيق: شعبان محمد اسماعيل، مكتبه الكليات الازهرية، قاهره 1401ق.
24. سقاف، حسن بن على، السلفيه الوهابيه، دار الامام الرواس، بيروت، (بى تا).
25. سليم، عمرو عبدالمنعم، المنهج السلفي عند الشيخ ناصرالدين الالباني، <http://www.waqfeya.com>.
26. سهانپورى، خليل احمد، عقائد علماء أهل السنّه الديوبنديه (المهتّد على المفنّد)، تحقيق: دكتور سيد طالب الرحمن، چاپ اول: جامعه الإمام محمّد بن سعود الاسلاميه، رياض 1427ق.
27. سيد طالب الرحمن، جماعه التبليغ عقائدها و تعريفها، چاپ اول: دار ابن حزم، قاهره 1433ق.
28. -----، الديوبنديه تعريفها- عقائدها، چاپ اول: دارالصمعي، رياض 1419ق.
29. علم الهدى، سيدمرتضى، ابوالقاسم على بن الحسين، الذريعه الى اصول الشريعه، انتشارات دانشگاه تهران، 1376ش.
30. سيوطى، جلال الدين، الأشباه والنظائر، چاپ اول: دارالكتب العلميه، بيروت 1411ق.
31. شنيطى، محمد الخضر، قمع اهل الزيغ و الالحاد عن الطعن فى تقليد ائمه الاجتهاد، مكتبه الازهرية للتراث، (بى جا، بى تا)
32. الشوكانى اليمنى، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، چاپ اول: دارالكتاب العربى، دمشق 1419ق.
33. صاحب سرهندي، محمد حسن جان، الاصول الاربعه فى ترديد الوهابيه، نشر روزبازار، اليكزك پريس، (بى تا).
34. الصديقى العظيم آبادى، محمد أشرف، عون المعبود شرح سنن أبى داود، چاپ دوم: دارالكتب العلميه، بيروت 1415ق.

35. العاصمي النجدي الحنبلي، عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنيه في الاجوبه النجديه، چاپ ششم، 1411ق، (بی جا).
36. عبده، محمد، الإسلام والنصرانيه مع العلم و المدنیّه، دارالحدائث، (بی جا، بی تا).
37. العثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى و رسائل فضيله الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع و ترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، رياض 1413ق.
38. الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، إعانه المستفيد بشرح كتاب التوحيد، چاپ سوم: مؤسسه الرساله، بيروت 1423.
39. فيومي احمد بن محمد، مصباح المنير، (بی نا، بی جا، بی تا).
40. قرشي، على اكبر، قاموس قرآن، چاپ ششم: انتشارات دار الكتب الاسلاميه، تهران 1371ش.
41. قرضاوى، يوسف، الاجتهاد فى الشريعه الاسلاميه، دارالقلم، كويت 1417ق.
42. القسطلانى، أحمد بن محمد، إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، چاپ هفتم المطبعه الكبرى الأميريه، مصر 1323ش.
43. قنوجى بخارى، محمد صديق، الدين الخالص، دار الكتب العلميه، بيروت، (بی تا).
44. كثرى، سيد محمد، السلفيه بين أهل السنه و الإماميه، چاپ دوم: مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامى، قم 1429ق.
45. گلباغى ماسوله، سيد على جبّار، زبده الاصول مع حواشى المصنف (الشيخ البهاى) چاپ اول: دارالبسير، قم 1425ق.
46. محقق حلى، نجم الدين، معارج الاصول، مؤسسه آل البيت، قم 1403ق.
47. محمد بن عبدالله بن سليمان السلمان، دعوه الشيخ محمد بن عبد الوهاب و أثرها فى العالم الإسلامى، چاپ اول: وزاره الشؤون الإسلاميه و الأوقاف و الدعوه و الإرشاد - المملكه العربيه السعوديه، رياض 1422ق.
48. محمد جميل حمود، الفوائد البهيه فى شرح عقائد الإماميه، چاپ دوم: مؤسسه الاعلمى، بيروت 1421ق.
49. محمدى رى شهرى، محمد، دانشنامه عقايد اسلامى، چاپ دوم: دار الحديث، قم 1386ش.
50. محمدى، على، شرح كشف المراد، چاپ چهارم، دارالفكر، قم 1378ش.

چکیده

سنت و بدعت، دو واژه ای است که همواره در محافل علمی و دینی مطرح بوده و دانشمندان مسلمان درباره معنا و مصادیق آن بحث و تبادل نظر کرده اند. با ظهور وهابیت در قرن دوازدهم هجری، این واژه ها معناها و مصادیق جدیدی پیدا کردند. تکفیری ها به صورت چشم بسته، هر چیزی را که در چند دهه اول تاریخ اسلام سابقه نداشته است، «بدعت» اعلام کرده و مسلمانان را به دلیل انجام آن ها بدعت گذار و کافر خوانده اند.

(سؤال) این نوشتار در پی یافتن پاسخ این سؤال است که آیا هر چیزی که در صدر اسلام سابقه نداشته، بدعت است؟

(فرضیه) با توجه به معیار هایی که در قرآن کریم و سنت مورد قبول مسلمانان آمده است، اگر انجام عملی نوظهور، تصرف در شریعت نباشد و داخل

در اطلاق، عموم و یا فحوای دلیل شرعی باشد، دیگر بدعت اصطلاحی نخواهد بود.

(هدف) ابطال ادله تکفیری ها به منظور جلوگیری از تکفیر مسلمانان به بهانه بدعت؛ ایجاد اتحاد و یکدلی میان مسلمانان، برقراری امنیت و آرامش در سراسر کشورهای اسلامی، ضرورت امروز جامعه اسلامی و بشری است.

ص: 253

(روش) دست یابی به چنین هدف بزرگی با مراجعه به آیات قرآن کریم و سنت صحیح و مورد قبول تمام گروه های اسلامی و سیره مسلمانان در تمام اعصار قابل دسترسی است.

(یافته) بر اساس آیات قرآن کریم و سنت صحیحی که حتی وهابی ها نیز مجبور به پذیرش آن هستند و همچنین سیره مسلمانان در تمام اعصار، هر چیز نو و جدیدی، بدعت نیست.

کلید واژگان: بدعت، سنت، بدعت گذار، وهابیت تکفیری.

مقدمه

یکی از مشکلات جدی مسلمانان شیعه و سنی در عصر حاضر، وهابیت تکفیری است که آشنایی با عقاید و نقد آن ها، یکی از نیازهای جدی جوامع مسلمان است.

واژه «بدعت» از کلمات پرکاربرد نزد وهابیت تکفیری است که با مراجعه به فتوهای تکفیریان در می یابیم که بسیاری از اعمالی که در بین مسلمانان «سنت» است، از منظر آنان، عملی نوبیان و بدعت بوده، چون ریشه در فعل سلف ندارد.

تمامی مذاهب اسلامی، بدعت را حرام می دانند و بدعت گذار را فاسق و گناه کار معرفی می کنند. دلیل عمده حرمت، روایتی است که شیعه و سنی، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند که: «كُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ»⁽¹⁾ هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی در آتش است.»

بدعت در لغت به معنای کار نو و بی سابقه است و در اصطلاح شرعی به معنای نسبت دادن چیزی به دین است در حالی که در واقع مطابق با هیچ یک از دستوره های کلی دین و شریعت نباشد.

با توجه به معانی فوق، بسیاری از اعمالی که مسلمانان انجام می دهند و به اعتباری زیر مجموعه برنامه کلی اسلام است، اگر آن را به دین نسبت ندهند، بدعت نبوده و حرمت را به دنبال نخواهد داشت؛ حال آن که وهابیت تکفیری انجام هر عمل دینی را

ص: 254

1- شعيب النسائي، سنن النسائي، ج 3، ص 189.

که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه او انجام نداده و یا نقل نکرده اند، حرام و بدعت می دانند؛ در نتیجه شمار بسیاری از فرق مسلمانان را بدعت گذار و مشرک می دانند.

در این نوشتار، ابتدا معانی لغوی و اصطلاحی سنت و بدعت بیان شده، آن گاه با استفاده از آیات، روایات و گفتار علمای فریقین معانی آن ها روشن شده است. در ادامه مصادیقی از فتوهای وهابیت تکفیری دال بر تهمت بدعت بر مسلمانان را ذکر کرده و به نقد آن پرداخته است.

مفهوم شناسی

اشاره

از آن جا که برای رفع شبهه و اشتباه در هر بحث حساس و اختلاف برانگیز، نیازمند شفاف سازی معنا و مفهوم لغوی و اصطلاحی موضوع هستیم، برای روشن شدن معانی این بحث نیز لازم است اقوال ذکر شده درباره این لغات را متذکر شویم.

معنای لغوی سنت

طریحی درباره معنای سنت آورده: «والسنه فی اللغه: الطریقه و السیره و الجمع، سنن کعرفه و غرف؛ (1) «سنت» در لغت به معنای راه و روش می باشد که جمع آن «سنن» است، مثل: غرفه و غرف.»

ابن منظور متوفای 711 به نقل از لحيانی می گوید: «وَسَنَّهَ اللهُ: أَحْكَامُهُ وَأَمْرُهُ وَنَهْيُهُ؛ (2) سنت خداوند به معنای احکام، اوامر و نواهی خداوند است.»

وی در ادامه افزوده: «وَسَنَّ اللهُ سُنَّةَ أَى بَيْنَ طَرِيقًا قَوِيمًا؛ خداوند برای مردم سنت نهاد، یعنی راه صحیح و درستی را بیان کرد.»

هم چنین ابن منظور و زبیدی به نقل از شجر آورده اند: «السُّنَّةُ فِي الْأَصْلِ سُنَّةُ اللَّهِ الطَّرِيقُ، وَهُوَ طَرِيقٌ سَنَّهَ أَوَائِلَ النَّاسِ فَصَارَ مَسَلَكًا لِمَنْ بَعْدَهُمْ؛ (3) سنت در اصل به معنای طریق و راه است و

ص: 255

1- فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، ج 6، ص 269.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 225.

3- ابن منظور، همان، ص 226 و مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج 18، ص 300.

آن همان راهی است که انسان های نخستین بنا نهاده اند و مسلک و راه عبور برای آیندگان، قرار گرفته است.»

و باز زبیدی می نویسد: «و السُّنَّةُ : السَّيْرَةُ حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً؛ (1) سنت شامل سیره خوب و بد می شود.»

صاحب تهذیب اللغه متوفای 370 می نویسد: «و السُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمُسْتَقِيمَةُ الْمَحْمُودَةُ، و لِذَلِكَ قِيلَ: فَلَانُ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ (2)؛ سنت عبارت از راه پسندیده مستقیم است و این که می گویند فلانی اهل سنت است یعنی اهل راه مستقیم و پسندیده است.»

این واژه، درباره مطلق راه و روش نیز به کار می رود، گرچه شیوه پسندیده نباشد؛ چنان که در حدیثی آمده: «و مِنْ سُنَّ سِنَّهٔ سَيِّئَةٍ كَانَتْ عَلَيْهِ وَزَرَهَا وَوَزَرَ مِنْ عَمَلٍ بِهَا؛ (3)

هر کس راه و روش بدی از خود به یادگار گذارد، علاوه بر گناه عمل خویش، در گناه عاملان به آن نیز، شریک می باشد.»

معانی دیگری نیز برای سنت ذکر شده؛ کسائی می گوید: «معناها الدوام، فقولنا: سنه، معناها الأمر بالإداهه من قولهم: سننت الماء إذا والیت فی صبه... (4)؛ معنای سنت عبارت از دوام و استمرار است که سنت یعنی ادامه دادن که این معنا از گفتار اعراب گرفته شده می گویند: «سنت الماء إذا والیت فی صبه»؛ عرب به ریزش پیاپی آب، سنت می گوید.

معنای اصطلاحی سنت

طریحی می نویسد: «و فی الصنعه هی طریقه النبی قولاً- و فعلاً- و تقریراً أصاله أو نیابه... (5) سنت عبارت است از قول، فعل و تقریر پیامبر.»

ص: 256

1- مرتضی زبیدی، همان.

2- محمد الأزهری، تهذیب اللغه، ج 12، ص 210.

3- المجلسی، بحار الأنوار، ج 90، ص 117.

4- محمد تقی الحکیم، السنه فی الشریعه الإسلامیه، ص 7.

5- فخر الدین الطریحی، مجمع البحرین، ج 6، ص 269.

ابن منظور انصاری می نویسد: و قد تکرّر فی الحدیث ذکر السنه و ما تصرف منها، و الأصل فیہ الطریقہ و السیره، و إذا أطلقت فی الشرع فإنما یراد بها ما أمر به النبی و نهی عنه و ندب إليه قولاً و فعلاً مما لم ینطق به الکتاب العزیز، و لهذا یقال فی أدله الشرع: الکتاب و السنه
أی القرآن و الحدیث: (1)

در احادیث، کلمه «سنت» و مشتقات آن زیاد تکرار شده و معنای اصلی سنت، همان طریقت و سیره است و در اصطلاح شرع، عبارت از اوامر و نواهی و مستحباتی است که در قرآن نیامده، ولی رسول اکرم به آن دستور داده است و از این رو می گویند ادله شرعی عبارت از «کتاب» و «سنت» است که مراد قرآن و حدیث است.

ابن حجر می نویسد: و معنی قوله: «سنه ای شریعه و طریقه لازمه.» (2) سنت در اصطلاح فقها، اصولیین و محدّثان به معانی مختلفی آمده است:

شوکانی می نویسد:

و اما معناها شرعاً ای فی اصطلاح أهل الشرع فهی قول النبی و فعله و تقریره و تطلق بالمعنی العام علی الواجب و غیره فی عرف أهل اللغه و الحدیث و أما فی عرف أهل الفقه فإنما یطلقونها علی ما لیس بواجب و تطلق علی ما یقابل البدعه کقولهم فلان من أهل السنه؛ (3)

معنای شرعی و اصطلاحی همان قول و فعل و تقریر نبی مکرم و در عرف اهل لغت و حدیث به معنای عام به واجب و غیر واجب اطلاق می شود و در عرف فقیهان به هر چیزی که واجب نیست و سنت به آنچه که در مقابل بدعت است، اطلاق می گردد.

سنت در نزد محدّثان قرون نخستین اهل سنت، به مفهوم آثار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، صحابه و تابعین بود که به آنان اصحاب اثر می گفتند و از زمان شافعی تاکنون، سنت به قول، فعل و تقریر پیامبر اطلاق می شود. (4)

ص: 257

1- ابن منظور، همان، ص 225.

2- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج 3، ص 60.

3- الشوکانی، إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، ص 33.

4- دائره المعارف بزرگ اسلام، مدخل اصحاب اهل حدیث.

لفظ اهل سنت از ابتدا بر گروه عامه مسلمانان اطلاق نمی شده، بلکه از زمان احمد بن حنبل این لفظ کم کم بر اهل سنت شایع و بعد هم به صورت مطلق بر این گروه گذارده شد. چنان که که احمد بن حنبل پیوسته مطرح می کرد: «أصول السنه عندنا التمسک بما کان علیه أصحاب رسول الله صلی الله علیه و سلم و الاقتداء بهم و ترک البدع و کل بدعه فیه ضلاله و ترک الخصومات فی الدین(1)؛ سنت نزد ما آثار رسول خداست و اصول سنت تمسک به چیزهایی است که اصحاب پیامبر بدان ها معتقد بودند.»

پیروان وی کم کم لفظ اهل سنت را برای خود استعمال کردند و غلبه استعمال این لفظ بر دیگر الفاظ، باعث کنار رفتن کلمات دیگر برای اهل سنت شد.

سنت در قرآن

واژه سنت در آیاتی از قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است که به تعدادی از آن اشاره می شود:

(... ویهدیکم سنن الذین من قبلکم...؛(2) و شما را به سنت های پیشینیان رهبری کند.

صاحب تفسیر آلاء الرحمن درباره سنت در آیه شریفه، می نویسد:

التي شرعها الله و سننها لهم لصلاحهم فاتخذوها بايمانهم و طاعتهم لله سننا متبعه مما اقتضت المصلحه ان یسن لکم ایضا فی شریعه الإسلام(3)؛ همان سنت هایی که خداوند برای شما تشریح کرده و راهی برای اصلاح شما قرار داده است، پس برای خدا به آن ایمان بیاورید و اطاعت کنید از تمام سنن الهی که طبق مصالحی، خداوند تشریح کرده است.

قرطبی درباره این آیه می نویسد: «أی لیسن لکم امر دینکم و مصالح أمرکم، و ما یحل لکم و ما یحرم علیکم. و ذلك یدل علی امتناع خلو واقعه عن حکم الله تعالی؛(4) تا خداوند، امور دینی،

ص: 258

1- الشیبانی، احمد بن حنبل؛ اصول السنه، ص 14، بن جبرین، شرح أصول السنه للإمام أحمد، ج 1، ص 2.

2- نساء، آیه 26.

3- البلاغی النجفی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج 2، ص 95.

4- انصاری قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، ج 5، ص 147.

مصالح امور، حلال و یا حرام را برای شما تبیین کند و این روشن گر این است که هر حادثه ای در جهان هستی، ناشی از حکم خداست.»
شوکانی نیز این گونه معنا کرده و در ادامه افزوده: «أی طرفهم، و هم الأنبياء و أتباعهم لتقتدوا بهم؛ (1) راه آنان، که همان انبیا و پیروان آنان که به ایشان اقتدا می کنند.»

ابن کثیر سنن را راه های پسندیده و دنباله روی شریعتی که خداوند دوست دارد و راضی است، معنا کرده است. (2)
آیاتی دیگر مانند:

(سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)؛ (3)

این سنت و طریق الهی است که در گذشته نیز بوده است و هرگز برای سنت الهی تغییر و تبدیلی نخواهی یافت.

(سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا)؛ (4)

این سنت (ما درباره) پیامبرانی است که پیش از تو فرستادیم و هرگز برای سنت ما تغییری و دگرگونی نخواهی یافت.

سنت در مصحف شریف به گذشتگان نیز منسوب است: (وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ)؛ (5)؛ روش اقوام پیشین نیز چنین بود.

سنت در اصطلاح فقهای شیعه

علامه مظفر می نویسد:

سنت در اصطلاح فقها گفتار، سیره و تقریر پیامبر است، اما چون نزد فقهای شیعه امامیه ثابت شده که سخنان ائمه معصومین همانند سخنان

ص: 259

1- شوکانی، فتح القدير، ج 1، ص 452.

2- «ويهدىكم سنن الذين من قبلكم» یعنی: طرائقهم الحميده و اتباع شرائعہ التي يحبها و يرضاها. ابن کثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 267.

3- فتح، آیه 23.

4- اسراء، آیه 77.

5- حجر، آیه 13.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حجت و واجب الاتباع است، سنت را شامل گفتار، کردار تقریر معصوم می دانند، زیرا ائمه معصومین علیهم السلام به عنوان یک راوی ثقه ناقل سخنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیستند، بلکه این بزرگواران از طرف خداوند متعال به زبان رسول اکرم منصوب شده اند تا احکام واقعی را برای مردم بیان کنند، احادیث اهل بیت علیهم السلام از قبیل روایت و نقل سنت و یا از باب اجتهاد و استنباط از مصادر تشریح (کتاب و سنت) نیست، بلکه خود آنان از مصادر تشریح می باشند و گفتارشان حکایت از سنت نیست، بلکه خود سنت است. (1)

امام علی علیه السلام نیز سنت را در مقابل بدعت ذکر فرموده است: «أَحْيَا السُّنَّةَ وَأَمَاتُوا الْبِدْعَةَ»؛ (2)

آنان سنت را زنده کرده و بدعت را میرانده اند.»

بنابراین سنت در اصطلاح به معانی مختلف آمده: در مقابل کتاب الله، فعل، کلام و تقریر معصوم؛ در فقه در مقابل بدعت و منظور از این سنت، عملی است که مطابق عمل صاحب شریعت باشد، اما در عرف فقیهان بیشترین کاربرد سنت به معنای «استحباب» است.

در علم الحدیث، سنت، شناخت و شناسایی سیره رسول الله بوده و هر آن چیزی است که به پیامبر منسوب است، اعم از فعل، قول، تقریر، صفات و ویژگیهای اخلاقی و ظاهری ایشان قبل از بعثت و بعد از آن (3)

و نیز به معنای مقابل قرآن، از این رو پاره ای از

ص: 260

1- محمدرضا المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 64. «السنة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي أو فعله أو تقريره»... أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح «السنة» إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره». و السر في ذلك: أن الأئمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبي و المحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقات في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعية، فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي... فليس بيانهم للأحكام من نوع روايه السنه و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد في الرأي و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنه لا حكاية السنه.»

2- نهج البلاغه، خطبه 182.

3- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 32.

کتاب های حدیثی مهم عامه، «سنن» نامیده شده؛ مانند: سنن نسایی، سنن ابن ماجه، سنن بیهقی؛ گاه سنت در کتب اصحاب حدیث به معنای عمل صحابه آمده است.

معنای لغوی بدعت:

خلیل بن احمد فراهیدی متوفای 175، درباره کلمه بدعت می نویسد:

«البدع، إحداث شئی لم یکن له من قبل خلق و لا ذکر و لا معرفه. البدع: الشئی الذی یكون أولاً فی کلّ أمر كما قال الله: (مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنْ الرُّسُلِ) (أى لست بأول مُرْسَل، و البدعه اسم ما ابتدع من الدین و غیره، و البدعه ما استحدث بعد رسول الله من الأهواء والأعمال(1)؛ (بَدْعٌ) به معنای ایجاد چیزی است که هیچ وجود خارجی، بیانی و شناختی درباره آن نباشد.

بدع به معنای چیزی است که در هر کاری اولین و نوظهور باشد، چنان که خدای تعالی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده بگو: (مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنْ الرُّسُلِ(2)؛ اما بدعت، اسم اموری نوپدید درباره دین و غیردین است و موضوعاتی است که از روی هوا و هوس بعد از رسول خدا ایجاد شد.

ابن فارس متوفای 395 بدعت را این گونه معنا می کند: «(بدع) ... أحدهما ابتداء الشئیء و صنعہ لا- عن مثال والآخر الانقطاع والکلال: (3) بدعت، در یک معنا، پدید آوردن و ساختن چیزی بدون نمونه قبلی است و در معنای دیگر، جدا شدن و ضعف و فرسودگی است؛ البته مقصود از بدعت در اینجا، معنای اول است.»

راغب اصفهانی متوفای 425، صاحب المفردات فی غریب القرآن، می نویسد:

الابداع إنشاء صنعه بلا احتذاء واقتداء... والبدعه فی المذهب إیراد قول لم یستن قائلها و فاعلها فیہ بصاحب الشریعه و أمثالها المتقدمه و أصولها المتقنه؛(4)

ص: 261

1- فراهیدی، العین، ج 2، ص 54.

2- احقاف، آیه 9، من اولین فرستاده از میان پیامبران نبودم.

3- ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج 1، ص 209.

4- راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص 110.

ابداع به معنای ایجاد صنعت بدون دنباله روی و یا تقلید است ... و بدعت در مذهب به معنای وارد کردن اعتقادی است که معتقدان و انجام دهندگانش آن را از راه سنت از صاحب شریعت و قوانین و اصول از پیش تعیین شده آن به دست نیاورده باشند.

فیروز آبادی متوفای 817 آورده: «البدعه - بالكسر - الحدث فی الدین بعد الإكمال أو ما استحدث بعد النبی من الأهواء والأعمال؛(1)

بدعت، نوآوری در یک دین بعد از کامل شدن آن، یا چیزی است که بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از روی هوا و هوس ایجاد شده است.»

جوهری متوفای 393 این چنین تعریف کرده: والبدعه الحدث فی الدین بعد الإكمال..(2)؛

بدعت، نوآوری در یک دین بعد از کمال دین است.»

ابن منظور متوفای 711 به دو معنا ذکر کرده: «و البِدْعَةُ: الحَدَثُ و ما ابْتَدِعَ مِنَ الدِّينِ بعد الإكمال(3)؛ بدعت، نوآوری و آن چیزی است بعد از کمال دین به وجود می آید.»

وَأُبْدِعَتِ الْإِبِلُ(4)؛ به معنای خستگی و در ماندگی، زمانی که شتر از لاغری و بیماری و خستگی، زانو زند.

البته ظاهراً معنای دوم نیز به معنای اول بر می گردد، که گویا خستگی در بدن حیوان او را از حالت عادی حرکت باز داشته، یعنی یک مسئله جدید برایش به وجود آمده است.

معنای اصطلاحی بدعت:

شکی نیست که بدعت حرام است و هیچ مسلمان آزاده ای در حرمت آن تردید ندارد؛ اما مهم این است که محدوده و مفهوم آن روشن و یک قانون کلی در مواقع شک در مصادیق بیان شود.

ص: 262

1- محمد فیروز آبادی، قاموس المحيط، ج 3، ص 4.

2- اسماعیل جوهری، الصحاح، ج 3، ص 1184.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 6.

4- همان، ص 7.

تعاریف مختلفی از علمای شیعه و سنی درباره بدعت آمده که به تعدادی از آن اشاره می شود:

ابن رجب حنبلی متوفی: 795 می نویسد: «و المراد بالبدعه ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه و أما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعه شرعاً و إن كان بدعه لغه(1)؛ بدعت، امر نوظهوری است که دلیلی در شریعت بر آن وجود نداشته باشد و اگر دلیلی در شرع باشد، شرعاً به او بدعت گفته نمی شود گرچه در لغت آن را بدعت نامند.»

ابن حجر عسقلانی متوفای 852 می گوید: «البدعه: أصلها ما أحدث على غير مثال سابق، و تطلق في الشرع في مقابل السنّة فتكون مذمومه(2)؛ بدعت آن امر نوظهوری است که بدون سابقه ایجاد شود؛ در شرع در مقابل سنت اطلاق شده و امری مذموم است.»

ابن حجر در جای دیگر در معنای بدعت می گوید:

و المراد بها ما أحدث و ليس له أصل في الشرع و يسمى في عرف الشرع بدعه و ما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعه فالبدعه في عرف الشرع مذمومه بخلاف اللغه؛ مراد از بدعت چیز جدیدی است که ریشه شرعی نداشته باشد، در عرف شرع، بدعت نامیده می شود و هرچه که دلیل و ریشه شرعی داشته باشد، بدعت نیست، بدعت در عرف شرع مذموم و ناپسند است، ولی در لغت چنین نیست.

رفاعة رافع بن بدوی بن علی الطهطاوی متوفی 1290 بعد از نقل اقوال، در معنای بدعت می نویسد: «بدعت در لغت، هر چیز بدیع و در شرع، امر نوظهوری است که بر خلاف فرمان شرع و ادله خاص یا عام آن، ایجاد شود.»(3)

ص: 263

1- ابن رجب حنبلی، جامع العلوم والحکم فی شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ج 2، ص 127.

2- عسقلانی، فتح الباری، ج 4، ص 219.

3- «و حاصل القول في البدعه أنها لغه: ما كان مخترعاً على غير مثال سابق، و شرعاً: ما أحدث على خلاف أمر الشارع و دليله الخاص أو العام». رفاعة رافع، طهطاوی، نهايه الإيجاز في سيره ساكن الحجاز، ج 1، ص 64.

بنابراین می توان گفت: بدعت، عقیده بر خلاف سنت معروف رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است که به وسیله کسی یا گروهی اختراع شده که مردم را به اشتباه انداخته و از حقیقت دین و شرع دور کنند.

سید مرتضی، متکلم و فقیه نامدار شیعه متوفای 436، در تعریف بدعت می نویسد: «البدعه: الزیاده فی الدین أو نقصان منه من إسناد إلی الدین؛⁽¹⁾ بدعت افزودن چیزی به دین و یا کاستن از آن با انتساب به دین است.»

فخرالدین طریحی متوفای 1085، از علمای بزرگ شیعه می گوید: «بدعت، امر نوظهوری در دین است که ریشه در قرآن و شریعت ندارد و چون گوینده بدعت آن را اختراع کرده، بدعت نامیده شده است.»⁽²⁾

اقسام بدعت

بدعت محمود و مذموم

تعدادی از علمای اهل سنت بدعت را به دوگونه حسنه و سیئه تقسیم کرده اند؛ اساس این تقسیم بندی از گفتار خلیفه دوم است. بخاری نقل می کند که: عبدالرحمن بن عبدالقاری می گوید: من با عمر بن خطاب در شبی از شب های ماه رمضان، وارد مسجد شدم. دیدیم مردم به صورت پراکنده مشغول نماز تراویح هستند، در حالی که عده ای فرادا و گروهی به جماعت نماز می خوانند، عمر گفت: ای کاش می توانستم این ها را پشت سر یک قاری، گرد آورم، از این جهت ابی بن کعب را برای این کار انتخاب کرد. شب بعد که به مسجد آمد، دید همه پشت سر یک نفر اقتدا کرده اند، در این هنگام کسی گفت: این بدعت است، عمر در پاسخ گفت: «این بدعت نیکویی است.»⁽³⁾

ص: 264

1- شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج 2، ص 264.

2- «البدعه: الحدیث فی الدین و ما لیس له أصل فی کتاب و لا سنّه. وإتّما سمّیت بدعه لأنّ قائلها ابتدع هو نفسه...». فخر الدین الطریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 298.

3- وعن ابن شهاب عن عروه بن الزبیر عن عبدالرحمن بن عبدالقاری أنه قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضی الله عنها عنه لیله فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه و یصلی الرجل فیصلی بصلاته الرهط فقال عمر إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل ثم عزم فجمعهم علی أبی بن کعب ثم خرجت معه لیله آخری و الناس یصلون بصلاه قارئهم قال عمر نعم البدعه هذه. بخاری، صحیح البخاری، ج 2، ص 252، باب فضل من قام رمضان، من کتاب الصوم.

ابن تیمیه متوفای 728 می گوید: «و ما خالف النصوص فهو بدعه باتفاق المسلمین و ما لم يعلم أنه خالفها فقد لا یسمى بدعه... و قد تكون حسنه لقول عمر نعمت البدعه هذه؛(1) به اجماع مسلمین هر آنچه که مخالف نص باشد، بدعت است و اگر مخالف نص نباشد، بدعت نیست ... و به سبب گفتار عمر: نعمت البدعه هذه؛ بدعت حسنه است.»

ابن حجر نیز از شافعی نقل می کند که: «البدعه بدعتان: بدعه محموده و بدعه مذمومه، فما وافق السنّه فهو محمود و ما خالف السنّه فهو مذموم؛(2)

بدعت دوگونه محمود و مذموم است. هر آنچه که موافق با سنت باشد، پسندیده و مخالف آن، ناپسند است.»

اقوال علما در عدم جواز تقسیم بدعت

ابواسحاق شاطبی متوفای 790، می گوید: «هر بدعتی گمراهی است، مطلق و عام است و البته استثنایی هم در آن وارد نشده.»(3)

ابن رجب حنبلی متوفای 795 می نویسد: «کل بدعه ضلاله» شامل همه اقسام بدعت می شود و استثنایی هم ندارد... (4)

کحلانی متوفای 1182 می نویسد: «با توجه به جمله عمر در «نعم البدعه»، باید گفت: در بدعت هیچ چیز قابل مدح نیست، چون همه بدعت گمراهی است... (5)»

ص: 265

-
- 1- مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج 20، ص 163.
 - 2- ابن حجر، فتح الباری، ج 13، ص 212.
 - 3- آنها (کل بدعه ضلاله) جائت مطلقه عامه علی کثرتها لم یقع فیها إستثناء ألبته، و لم یأت فیها ما تقتضی أن منها ما هو هدی. ابواسحاق شاطبی، الاعتصام، ج 1، ص 141.
 - 4- «کل بدعه ضلاله» یشمل جمیع اقسام البدعه و لایستثنی منه شیء... ابن رجب حنبلی، جامع العلوم و الحکم فی شرح خمسین حدیثا من جوامع الکلم، ص 252.
 - 5- محمد بن اسماعیل الکحلانی، سبل السلام فی شرح بلوغ المرام، ج 2، ص 10.

صالح الفوزان، عضو گروه دائم فتوای سعودی، می نویسد: تقسیم بندی حسنه و سيئه از بدعت نداريم، چون به دليل گفتار پيامبر «كل بدعه ضلاله، و كل ضلاله في النار، همه نوع بدعت سيئه است.» (1)

بنابراین روشن می شود که تقسیم بدعت به دو دسته پسندیده و ناپسند با معنای واقعی بدعت که افتراء علی الله می باشد، تطبیق ندارد؛ زیرا افترا همیشه سيئه است.

بدعت در قرآن

قانون گذاری حق اختصاصی خداست:

از نگاه قرآن، تشریح، حق اختصاصی خداوند است: (... إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَا كُنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (2)؛ ... حکم تنها از آن خداست. او فرمان داده که غیر از او را نپرستید! این است آیین پابرجا، ولی بیشتر مردم نمی دانند!

مفاد آیه شریفه جای هیچ گونه تردیدی نمی گذارد که حقیقت معنای کلمه حکم، فقط از آن خداست که مدبر واقعی امور عالم است، و به قرینه <أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ> مراد از واژه حکم، قانون گذاری است.

بدعت، افترای بر خداوند متعال:

خداوند مشرکان را به دلیل بدعت در حلال و حرام و نسبت آن به خدا، سرزنش کرده است: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ ءَلِلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)؛ (3)

آیا روزی هایی را که خداوند بر شما نازل کرده، دیده اید، که بعضی را حلال، و برخی را حرام کرده اید؟! بگو: «آیا خداوند به شما اجازه داده، یا بر خدا افترا می بندید (واز پیش خود، حلال و حرام می کنید؟!)»

ص: 266

1- ليس مع من قسم البدعه إلى بدعه حسنه و بدعه سيئه دليل؛ لأن البدع كلها سيئه؛ لقوله صلى الله عليه و سلم: «كل بدعه ضلاله، و كل ضلاله في النار.» صالح بن فوزان، المنتقى من فتاوى فضيله الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ج 1، ص 171، شماره فتوا 94.

2- يوسف، آيه 40.

3- يونس، آيه 59.

ابن کثیر می نویسد:

... وقد أنكر الله تعالى على من حرم ما أحل الله أو أحل ما حرم بمجرد الآراء والأهواء التي لا مستند لها ولا دليل عليها، ثم توعدهم على ذلك يوم القيامة فقال: (وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... (1) خداوند کسانی را که تنها به صرف اعتقادات و هوای نفسانی، بدون مستند و دلیلی از ناحیه خداوند جل جلاله، حلال او را حرام و حرامش را حلال می کنند، رد کرده و اینان را به قیامت وعده می دهد که: آنان که به خدا دروغ می بندند، درباره مجازات روز قیامت چه گمان کرده اند؟

بدعت، نسبت دروغ به خداوند:

خداوند در این آیه تأکید دیگری کرده است:

(وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يَفْلِحُونَ)؛ (2)

به دلیل دروغی که بر زبانتان جاری می شود (و چیزی را مجاز و یا ممنوع می کنید) نگویید: «این حلال است و آن حرام»، تا بر خدا افترا ببندید، به یقین کسانی که به خدا دروغ می بندند، رستگار نخواهند شد!

ابن کثیر در تفسیر این آیه می نویسد:

و يدخل في هذا كل من ابتدع بدعه ليس له فيها مستند شرعي، أو حلل شيئا مما حرم الله، أو حرم شيئا مما أباح الله بمجرد رأيه و تشهيه... أما في الدنيا فمتاع قليل، و أما في الآخرة فلهم عذاب أليم؛ (3) این افترا: اختراع هر چیز نوظهور و بدعتی که مستند شرعی نداشته باشد، حلال کردن حرام

ص: 267

1- ابن کثیر، تفسیر قرآن العظیم، ج 4، ص 240.

2- نحل، آیه 116.

3- ابن کثیر، همان، ج 4، ص 523.

خداوند و یا حرام دانستن هر چیز مباح به مجرد اعتقاد و دوست داشتن آن، شامل می شود... که منفعتی اندک در دنیا نصیب این افراد می شود ولی عذاب دردناک آخرت، برایشان مهیاست.

قرطبی نیز در تفسیر خود از ابن وهب نقل کرده که: «أن التحليل و التحريم إنما هو لله عز و جل و ليس لأحد أن يقول أو يصرح بهذا في عين من الأعيان إلا أن يكون الباريء تعالى يخبر بذلك عنه»؛⁽¹⁾

حلال و حرام کردن فقط از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است و کسی حق ندارد بدون آن که خداوند به او خبر داده باشد، در هیچ موردی بگوید این حلال و یا حرام است.

علامه طباطبایی می نویسد: «... خطاب های این آیات، متوجه مؤمنان است و این احتمال را تأیید می کند که مراد از جمله مورد بحث، نهی از بدعت در دین باشد، یعنی چیزی از حلال و حرام داخل در دین نکنید و چیزی که از دین نباشد و به وسیله وحی نرسیده باشد، در میان جامعه باب نکنید، زیرا این، افترای به خداست، هر چند باب کننده اش آن را به خدا نسبت ندهد.»⁽²⁾

با بررسی چند آیه از قرآن کریم درباره بدعت دانستیم که: در این آیات، بدعت گذاران به شدت نکوهش شده و قانون گذاری تنها مختص خداوند باری تعالی است و حتی پیامبران نیز نمی توانند از پیش خود چیزی از شریعت را تغییر بدهند و باید فقط تابع وحی الهی باشند. در آیات الهی، بدعت، دست کاری در شریعت و نسبت دادن دروغ به خداوند شمرده شده که عدم رستگاری و عذاب الهی را به دنبال دارد.

سردمداران و هابیت تکفیری، هر امر و کار جدیدی که در عصر نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم بدان عمل نمی شده، بدعت می نامند و به دنبال آن، برچسب تکفیر می زنند؛ این اقدام با روح

ص: 268

1- محمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج 10، ص 196.

2- طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 12، ص 36.

آیات قرآن منافات دارد، زیرا یکی از ارکان و شاخصه های بدعت، انتساب یک عمل به شارع مقدس و انجام آن به عنوان یک عمل شرعی می باشد و واضح است تمامی مواردی را که وهابی ها بدعت می شمارند یا به عنوان یک عمل عرفی بدون انتساب به شرع انجام می گیرد و یا آن ها مشمول عمومات و اطلاقات آیات و روایات می شود که از مصادیق سنت محسوب می شود و ارتباطی به بدعت ندارد.

بدعت در کتب اهل سنت

1. هر بدعتی، گمراهی است

مسلم از جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده:

كان رسول الله إذا خطب أحمرت عيناه وعلاه صوته ... اما بعد فان خير الحديث كتاب الله و خير الهدى هدى محمد و شر الأمور محدثاتها و كل بدعه ضلالة(1)؛ زمانی که رسول مکرم اسلام خطبه می خواند چشمان آن حضرت سرخ می شد و با صدای بلند می فرمود: کتاب خدا بهترین سخن و هدایت محمد بهترین هدایت است. بدترین چیزها، بدعت هایی است که در دین پدید می آید و هر بدعتی، گمراهی است.

در سنن نسائی آمده که: «... كل بدعه ضلالة و كل ضلالة في النار؛(2) نتیجه هر بدعتی، سرگشتگی و آوارگی است و سرانجام آن، آتش است.

ابن حجر عسقلانی می نویسد: «و في حديث العرباض بن سارية و إياكم و محدثات الأمور فان كل بدعه ضلالة ... أخرجه أحمد و أبوداود و الترمذی و صححه ابن ماجه و ابن حبان و الحاكم؛(3) در حدیث عرباض آمده که از کارهای نو پدید اجتناب کنید، زیرا هر بدعتی گمراهی است

ص: 269

1- الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج 3، ص 11.

2- شعيب النسائي، سنن النسائي، ج 3، ص 189.

3- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 13، ص 212.

تا آن جا که می نویسد: این روایت را احمد بن حنبل و ابوداود و ترمذی نقل کرده و ابن ماجه و ابن حبان و حاکم نیشابوری آن را صحیح دانسته اند.»

البانی بعد از نقل روایت آورده که: «رواه النسائی و البیهقی فی «الأسماء و الصفات» بسند صحیح عن جابر»؛⁽¹⁾ این روایت را نسائی و هم چنین بیهقی در کتاب الأسماء و الصفات با سند صحیح از جابر نقل کرده است.

ابن حجر عسقلانی می گوید:

وقوله کل بدعه ضلاله قاعده شرعیه کلیه بمنطوقها و مفهومها أما منطوقها فکأن یقال حکم کذا بدعه و کل بدعه ضلاله فلا تكون من الشرع لان الشرع کله هدی فان ثبت ان الحکم المذكور بدعه صحت المقدمتان و أنتجتا المطلوب و المراد بقوله کل بدعه ضلاله ما أحدث و لا دلیل له من الشرع بطریق خاص و لا عام؛⁽²⁾ سخن رسول اکرم صلی الله علیه و سلم که «کلّ بدعه ضلاله»؛ هر بدعتی گمراهی است؛ از نظر منطوق و ظاهر و از نظر مفهوم و دلالت یک قاعده کلی است؛ زیرا این سخن گویای این مطلب است که اگر در جایی بدعت یافت شود، محکوم به گمراهی است و از شریعت اسلامی خارج است، چون شریعت سراسر هدایت است و گمراهی ندارد.

اگر ثابت شود که یک حکمی بدعت است، دو مقدمه منطقی آن (این حکم، بدعت است و هر بدعتی، گمراهی است) صحت می یابد و نتیجه این قضیه (که این حکم خارج از شریعت است) ثابت خواهد شد.

مراد حضرت از جمله «کلّ بدعه ضلاله»؛ هر بدعتی گمراهی است، عبارت از هر کار جدیدی است که هیچ دلیل خاص و یا عام از شرع نداشته باشد.

ص: 270

1- الألبانی، أحكام الجنائز، ص 30.

2- ابن حجر العسقلانی، همان، ج 13، ص 213.

در دو کتاب معتبر اهل سنت، صحیح بخاری و مسلم، از قول عایشه، از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که فرمودند: «من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فهورد(1)؛ هر کس در شریعت چیز جدیدی اضافه کند، مردود است.»

هم چنین از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که: «و من عمل عملاً لیس علیه أمرنا فهورد(2)؛ هر کس عملی را انجام دهد که ما به آن دستور نداده ایم، رد و مورد قبول ما نیست.»

بنابراین طبق منابع اهل سنت نیز، بدعت، گمراهی و نتیجه این سرگشتگی، آتش دوزخ دانسته شده و مردود است.

پاسخی اجمالی به استفاده تکفیریان از این روایات:

وهابی های تکفیری با توسعه کلمه بدعت، تحت عنوان، حفظ شریعت اسلام، هر امری را که حادث شده و در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نبوده، بدعت می نامند و با استفاده از روایات بالا و ... به دنبال ترویج افکار خود هستند، اما در جواب باید گفت:

-تمام فرق اسلام با کلیت حرمت بدعت گذاری در دین موافق هستند، ولی آیا این مصادیق و اعمالی که وهابی ها، بدعت می دانند، واقعاً بدعت است؟ و یا این مسئله ناشی از عدم درک صحیح آنان از معنای بدعت است، زیرا در مباحث گذشته ثابت کردیم که بدعت ارکانی دارد و انتساب عمل به شارع، یکی از آنان است و مصادیق این اعمالی که آن ها بدعت می شمارند، مشمول عمومات و اطلاقات آیات(3) و روایات(4)

ص: 271

1- البخاری، صحیح بخاری، ج 3، ص 167؛ الحجاج النیسابوری، همان، ج 5، ص 132؛ احمد حنبل، مسند أحمد، ج 6، ص 270 و محمد یزید القزوی، سنن ابن ماجه، ج 1، ص 7.

2- البخاری، همان، ص 24.

3- شوری، آیه 23، اعراف، آیه 157، حج، آیه 32 و

4- قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: ... أحبونی لحب الله و أحبوا أهل بیتی لحبی. الحاکم النیسابوری، المستدرک، ج 3، ص 150 و آورده: هذا حدیث صحیح الاسناد و لم یخرجاه؛ در فضل تعلیم و تعلم قرآن، ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج 9، ص 69 و ...

می شود و با توجه به حجیت عمومات و اطلاقات می توان گفت که این موارد از مصادیق سنت بوده و از بدعت خارج است.

هم چنین بدعت با معنایی که گذشت - افزودن چیزی بر دین و یا کاستن از آن به نام دین - قطعاً فعلی حرام است، زیرا تشریح مخصوص خداوند متعال است، اما در مواردی که وهابیت مدعی بدعت آن ها هستند، این خصوصیت دیده نمی شود.

بدعت در روایات شیعه

اشاره

در کتاب علمای شیعه روایات فراوانی درباره مذمت بدعت، و جوب مبارزه و بیزاری از آن وارد شده که به تعدادی از آن اشاره می کنیم:

و جوب مقابله علمی با بدعت:

کلینی از طریق محمد بن جمهور از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده که فرمودند: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه؛ (1) هنگامی که بدعت در میان امت ظهور کرد، بر عالمان لازم است که با آن عالمانه مبارزه کنند...»

البته در این روایت تأکید شده است که مقابله با بدعت باید علمی باشد و از برخوردهای سلبی و غیر عالمانه پرهیز کرد.

نابودی سنت با پدید آمدن بدعت:

حضرت علی علیه السلام فرمودند: «ما أحدثت بدعه إلا ترك بها سنّه، فاتّقوا البدع و الزموا المهيع (2)؛ بدعتی پدید نمی آید، مگر آن که سنتی متروک گشته، پس پرهیزید از بدعت ها و ملتزم حرکت در راه راست باشید.

ص: 272

1- کلینی، کافی، ج 1، ص 54 ح 2، باب البدع.

2- نهج البلاغه، خطبه 145؛ میرزا حسین نوری، مستدرک وسائل، ج 12، ص 324 و مجلسی، بحار الأنوار، ج 2، ص 264.

در روایت دیگری نیز حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «الناس رجلان: متبع شرعه و مبتدع بدعه لیس معه من الله سبحانه برهان سنّه و لا ضیاء حجّه؛(1)

مردم دو گروه هستند، گروهی پیرو شریعت و گروهی بدعت گذار در دین، که نه از جانب خدا برهانی از سنت پیامبران در دست دارند و نه از نور قرآن بهره جسته و از دلیل روشنی استفاده کرده اند.

نهی هم نشینی با بدعت گذاران:

امام صادق علیه السلام فرمودند: «لا تصحبوا أهل البدع و لا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: المرء علی دین خلیله و قرینه؛(2)

با بدعت گذاران رفت و آمد نکنید که در نزد مردم، شما یکی از آنان محسوب می شوید، چون انسان، هم کیش دوست و رفیق خود خواهد بود.

با دقت در روایات شیعه، پی می بریم که: بدعت، زمینه ساز نابودی سنت است و تشویق و احترام به بدعت گذار نابودی دین را به دنبال دارد. اعلام برائت از آنان واجب و همنشینی با ایشان حرام است و باید با پدیده بدعت، مبارزه کرد.

ارکان بدعت

اشاره

بدعت در شریعت دارای دو رکن است:

1. تصرف در شریعت

بدعت، امر نوظهوری است که دلیلی از شریعت بر آن دلالت ندارد و رکن اول آن دست کاری و نوآوری در دین است، یعنی نسبت دادن حکمی به شریعت که در آن نیست.

دلیل ما بر این که نوآوری در شریعت را از ارکان بدعت دانستیم، آیاتی از قرآن مجید است:

ص: 273

1- نهج البلاغه، خطبه 176؛ حر عاملی، وسائل الشیعه (آل البیت)، ج 27، ص 135.

2- کلینی، همان، ج 2، ج 375 ح 3، باب مجالسه أهل المعاصی.

(... قُلْ ءَاللّٰهُ اٰذِنٌ لَّكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ)؛ (1)

بگو: آیا خداوند به شما اجازه داده، یا بر خدا افترا می‌بندید (و از پیش خود، حلال و حرام می‌کنید!؟)

خداوند کسانی را که به هر دلیلی، در احکام او دخالت کرده و از پیش خود آن را تغییر می‌دهند و این تحلیل و تحریم را به او نسبت می‌دهند، سرزنش کرده و به آنان وعده قیامت می‌دهد.

مضمون این آیه گواهی می‌دهد، علت نکوهش این است که تحلیل و تحریم را به خدا نسبت می‌داده‌اند، و اگر از پیش خود (بدون نسبت به خدا) روزی را به دو نوع تقسیم می‌کردند یک امر شخصی حساب می‌شد و جای نکوهش نداشت، زیرا هر فردی حق دارد از غذایی بهره بگیرد و از غذای دیگر امساک کند، اما نسبت دادن حکم حلال و حرام به شریعت امر دیگری است که نیازمند دلیل می‌باشد.

(... وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا مِنْهُمْ اَجْرَهُمْ وَكَثِيْرًا مِّنْهُمْ فَاَسْفُوْنَ)؛ (2) ... رهبانیتی که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشتیم، هدفشان جلب خشنودی خدا بود، ولی حق آن را رعایت نکردند، از این رو ما به کسانی از آن‌ها که ایمان آوردند، پاداششان را دادیم و بسیاری از آن‌ها فاسقند.

از جمله <مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ>; «ما مقرر نداشتیم»، استفاده می‌شود که رهبانیت عمل مقدس دینی نیست، بلکه یک روش ساختگی و نوعی تصرف در دین و بدعت است.

(فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بَايْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشَّهَرُوْا بِهٖ ثَمَّ اَقْلِيْلًا- فَوَيْلٌ لَّهِمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَّهِمْ مِّمَّا يَكْسِبُوْنَ)؛ (3) وای بر آن‌ها که نوشته‌ای با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این،

ص: 274

1- یونس، آیه 59.

2- حدید، آیه 27.

3- بقره، آیه 79.

از طرف خداست.» تا آن را به بهای کمی بفروشنند. پس وای بر آن ها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می آورند.

خداوند در این آیه اهل کتاب را نکوهش می کند که کتاب الهی را دست کاری می کردند و آن را به خدا نسبت می دادند و در مقابل این کار، از افراد و مقاماتی پاداش مادی دریافت می کردند.

جمله <هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ> مبین این است که علت نکوهش این بوده که تحریف ها را به خدا نسبت می دادند.

بنابراین، رکن نخست بدعت، نسبت دادن چیزی به شریعت است که در آن وجود ندارد.

اما اگر نظریه ای تازه مطرح شود که نوآوری در دین نباشد، و هیچ گونه ارتباطی به شریعت نداشته باشد، بدعت به شمار نمی رود. نوآوری هایی که پاسخ گوی روح تنوع طلب انسان است، مانند: فوتبال، والیبال، استفاده از فناوری های جدید و ... بدعت نخواهد بود. این ها بدعت لغوی هستند، نه شرعی، چون به شرع نسبت داده نمی شود.

اگر با دید بسته و هابیت به احکام شرع نگاه کنیم نباید هیچ تغییری در زندگی دینی و دنیایی مسلمانان ایجاد کنیم؛ باید لباس، وسیله رفت و آمد، ظرف طبخ غذا، وسایل سرگرمی و بازی و ... همان باشد که در صدر اسلام بوده، همانگونه زندگی کنیم که آنان می کردند و ... واضح است که این رفتار، از نظر هیچ عالم دینی صحیح نیست و علمای شیعه و تمام فرق دیگر اهل سنت با این جمود فکری، مخالفت کرده و در کتاب های خود به نقد آن پرداخته اند.

اگر فردی عملی انجام دهد و آن را به خداوند نسبت بدهد، این بدعت است، وگرنه در تمام مواردی که مربوط به زندگی روزمره انسانی است مادامی که مشمول ادله صریح حرمت نباشد، اصاله الإباحه شامل آن خواهد شد؛ یعنی شارع مقدس با تأسیس این اصل، مباح بودن آن ها را امضا کرده است.

2. فقدان دلیل در مشروعیت آن

با توجه به تعریف اصطلاحی بدعت، موارد نوظهور در صورتی بدعت نامیده می شود که دلیلی خاص و یا به صورت عام، در منابع اسلامی وجود نداشته باشد؛ زیرا اگر دلیلی در شریعت موجود باشد، دیگر بدعت نخواهد بود. مانند: مجهز کردن ارتش کشورهای اسلامی به وسایل مدرن و سلاح های پیشرفته، که از عموم برخی از آیات قرآنی استنباط می شود مانند: (وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ)؛ (1) هر نیرویی که می توانید، برای مقابله با دشمن آماده، هم چنین اسب های ورزیده، برای میدان نبرد تهیه کنید تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید.

از دستور عام این آیه شریفه (وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) «تا می توانید نیرو تهیه کنید» می شود مشروعیت تهیه تجهیزات مدرن نظامی را استفاده کرد. (2)

یکی از مواردی که موجب حفظ و پایداری شریعت اسلامی است، عموماتی است که در لسان ادله موجود است که تطبیق آنان بر جزئیات و مسائل مستحدثه، باعث تداوم آن خواهد بود. از این رو اگر امری در زندگی فردی یا اجتماعی حادث شود و آن را به دین نسبت دهیم، اگرچه دلیل خاصی از قرآن و روایات وجود نداشته باشد، ولی داخل در عمومات ادله باشد، از بدعت خارج می شود؛ به طور مثال اگر مسلمانان، در صدد مجهز کردن خود به وسایل مدرن نظامی و هواپیماهای جنگی برآیند، دستور صریح قرآن مبنی بر «تهیه نیرو»، مشمول عموم این آیه شریفه می شود حال آن که در صدر اسلام مصادیق وسایل جنگی منحصر به شمشیر و نیزه و امثال آن بوده است.

بدعت فقط یک نوع است که حرام می باشد و آن دست کاری در شریعت و نسبت دادن آن به دین است.

ص: 276

1- انفال، آیه 60.

2- حسینی قزوینی، وهابیت از منظر عقل و شرع، ص 220.

اتهام بدعت به مسلمانان، از پدیده‌هایی است که وهابیت تکفیری، بنا نهاده و به هر چیزی که با افکارشان تطبیق نکند، برچسب بدعت و شرک زده و ریختن خون مسلمانان به نظر آنان، بدعت گرا، مباح است. در ذیل به نمونه‌هایی از این افکار اشاره می‌شود:

جشن میلاد نبی صلی الله علیه و آله و سلم :

بن باز، مفتی اعظم سابق سعودی برگزاری مراسم میلاد رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را بدعت دانسته و می‌نویسد:

لا يجوز الأحتفال بمولد الرسول صلی الله علیه و سلم و لا غیره؛ لأنّ ذلك من البدع المحدثه فی الدین، لأنّ الرسول صلی الله علیه و سلم لم یفعله و لا خلفاؤه الراشدون و لا غیرهم من الصحابه رضی الله عنها و لا التابعون لهم بإحسان فی القرون المفضّله؛ (1) مراسم میلاد پیامبر گرامی صلی الله علیه و سلم جایز نیست، و بدعت در دین محسوب می‌شود؛ زیرا رسول مکرم اسلام، خلفای راشدین، صحابه و دیگر تابعین، چنین مراسمی را انجام نمی‌داده‌اند.

رفت و آمد و دعا در جوار قبر پیامبر:

شیخ صالح فوزان، عضو هیئت افتای سعودی در مورد دعا در کنار قبر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به قصد اجابت آن می‌نویسد:

من البدع التي تقع عند قبة الرسول صلی الله علیه و سلم كثرة التردد عليه، كلما دخل المسجد ذهب یسلم علیه، و كذلك الجلوس عنده، و من البدع كذلك، الدعاء عند قبر الرسول صلی الله علیه و سلم أو غیره من القبور، مظنة أنّ الدعاء عنده یتجاب؛ (2) رفت و آمد فراوان در کنار قبر رسول اکرم صلی الله علیه و سلم و نشستن در آن جا و سلام گفتن به حضرت، بدعت به شمار می‌آید و هم چنین دعا کردن در کنار قبر پیامبر و یا قبور دیگر به نیت اجابت، از بدعت‌ها به حساب می‌آید.

ص: 277

1- فتاوی مهمه لعموم الأمة، ج 1، ص 35.

2- مجله الدعوه، شماره 1612، ص 37.

هدیه ثواب نماز و قرآن به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم :

گروه دائم فتاوی سعودی درباره اهدای ثواب اعمال به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می نویسد:

«لا يجوز إهداء الثواب للرسول صلى الله عليه وسلم، لا ختم القرآن ولا غيره، لأن السلف الصالح من الصحابة رضی الله عنهما، و من بعدهم، لم يفعلوا ذلك، و العبادات توقيفية»⁽¹⁾ اهدای ثواب و ختم قرآن به رسول گرامی صلی الله علیه و سلم و غیر آن حضرت، جایز نمی باشد، چون اصحاب پیامبر و دیگران چنین کاری نکرده اند.

مراسم سوگواری پیامبران و صالحان:

همین گروه فتاوی سعودی در پاسخ به سؤالی پیرامون مراسم سوگواری می نویسد:

لا يجوز الإحتفال بمن مات من الأنبياء و الصالحين و لا إحياء ذكراهم بالموالد و... لأن جميع ما ذكر من البدع المحدثه في الدين و من وسائل الشرك⁽²⁾؛ مراسم سوگواری و هم چنین بزرگداشت پیامبران و صالحان جایز نیست ... چون بدعت در دین و از وسایل شرک به حساب می آید.

فرستادن درود قبل و بعد اذان بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم :

آنان حتی ذکر صلوات و سلام بر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را قبل، بعد و هنگام اذان از موارد بدعت در دین می دانند.⁽³⁾

زینی دحلان، مفتی مکه مکرمه متوفای 1304، می نویسد: محمد بن عبدالوهاب از درود فرستان به پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به ویژه شب جمعه و بر بالای منابر، ممانعت می کردند، و از شنیدن صلوات اذیت می شد و کسانی را که درود می فرستادند با شدیدترین صورت

ص: 278

1- فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه و الإفتاء، ج 9، ص 58، فتاوی شماره 3582.

2- همان، ج 3، ص 54، فتاوی شماره 1774.

3- همان، ج 2، ص 501، فتاوی شماره 9696. بن باز مفتی اعظم سابق سعودی نیز در فتاوی خود این چنین قائل است: فتاوی اسلامیة، ج 1، ص 251.

مجازات می کرد. مرد صالح نابینایی که اذان می گفت و پس از اذان به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صلوات فرستاد، آن را نزد محمد بن عبدالوهاب آوردند و او دستور داد وی را به جرم درود بر حضرت، کشتند.

وی بای شرمی در این باره می گوید: «إِنَّ الرَّبَابَةَ فِي بَيْتِ الْخَاطِئَةِ (الزانية) أَقْلٌ إِثْمًا مَمَّنْ ينادى بالصلاة على النبي في المنائر؛ گناه زنانی که در خانه فساد در حال زنا هستند، از کسانی که بر بالای مناره ها بر پیامبر صلوات می فرستند، کمتر است.»⁽¹⁾

وی بر پیروانش تلبیس می کند که تمامی این کارها برای حفظ توحید است؛

با این که درود به پیامبر گرامی صلی الله علیه و سلم نص قرآن و دستور الهی است که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا).⁽²⁾

در آیه شریفه هیچ گونه قید مکانی و زمانی برای درود به حضرت ذکر نشده؛ یعنی هر وقت و هر کجا می شود به پیامبر گرامی درود فرستاد.

برگزاری مجلس بزرگداشت اموات:

شیخ عثیمین، از مفتیان و علمای بزرگ سعودی می نویسد: اجتماع نزد مصیبت دیده و هم چنین خواندن قرآن برای میت، توزیع خرما و گوشت، از بدعت هایی است که باید از آن اجتناب کرد، چون این کار باعث نوحه سرایی، گریه و حزن داغ دیدگان می شود و تلخی مصیبت برای همیشه در قلب آنان می ماند و من این افراد را نصیحت می کنم که از کار خود، دست برداشته و توبه کنند.⁽³⁾

ص: 279

1- و كان ينهى عن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويتأذى من سماعها وينهى عن الاتيان بها ليله الجمعة وعن الجهر بها على المنابر و يؤذى من يفعل ذلك و يعاقبه اشد العقاب حتى انه قتل رجلا اعمى كان مؤذنا صالحا ذا صوت حسن نهاه عن الصلاة على النبيص في المنارة بعد الاذان فلم ينته و اتى بالصلاة على النبي فامر بقتله فقتل ثم قال: إِنَّ الرَّبَابَةَ فِي بَيْتِ الْخَاطِئَةِ يَعْنِي الزانية أَقْلٌ إِثْمًا مَمَّنْ ينادى بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في المنابر و يلبس على أصحابه بأن ذلك كله محافظه على التوحيد. (دحلان، الدررالسنیه، نشر دار غار حراء، مکتبه الأحاب، ص 108 - 109).

2- احزاب، آیه 56.

3- فتاوی منار الإسلام، ج 1، ص 270.

اهدای ثواب نماز به اموات:

شورای مذکور سعودی در این باره می نویسد: «لا يجوز أن تَهَبَ ثواب ما صَلَّيْتَ للميت؛ بل هو بدعة؛ لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة رضی الله عنهما؛⁽¹⁾ هدیه کردن ثواب نماز به میت، بدعت محسوب می شود، چون از رسول اکرم صلی الله علیه و سلم و اصحاب در این باره چیزی نرسیده است.»

موارد بسیار دیگری را می توان برشمرد از جمله: آغاز جلسات با آیات قرآن،⁽²⁾ قرائت قرآن و دعا به صورت دسته جمعی⁽³⁾، گفتن «صدق الله العظيم» بعد از ختم قرآن،⁽⁴⁾ دست کشیدن به پرده کعبه⁽⁵⁾

و ذکر با تسبیح، چون در شرع مطهر وارد نشده و بهتر است به جای تسبیح، با انگشتان دست ذکر گفته شود⁽⁶⁾، جشن تولد نوزادان و سالگرد ازدواج⁽⁷⁾

که معتقدند بر پایی این مراسم از عادات و سنت های اسلامی نیست، بلکه از دشمنان به ارث رسیده است و موارد متعدد دیگر.

هر کس بدعت گذاران را تکفیر نکند، کافر است

در کتاب الدرر السنیه فی أجوبه النجدیه آمده که: هر کس مشرکان دولت ترکیه و پرستش کنندگان قبور از اهل مکه و دیگران که صالحان را می پرستند، و از توحید خدا به شرک عدول کرده و سنت رسول خدا را با بدعت عوض کرده اند، تکفیر نکند، او نیز همانند آن ها کافر است. اگرچه از دین آنان خوشش نیاید و از آن ها متنفر باشد، و اسلام و مسلمانان را دوست داشته باشد. زیرا کسی که مشرکان را تکفیر نکند، قرآن را

ص: 280

1- فتاوی اللجنه الدائمہ للبحوث العلمیہ و الإفتاء: ج 4، ص 11، فتاوی شماره 7482.

2- محمد بن صالح، العثیمین، نور علی الدرب، 43.

3- فتاوی اللجنه الدائمہ للبحوث العلمیہ و الإفتاء، ج 3، ص 481، فتاوی شماره 4994.

4- همان، ج 4، ص 149، فتاوی شماره 3303.

5- مجموع فتاوی ابن عثیمین، شماره 366.

6- فتاوی اسلامیہ، ج 2، ص 366.

7- فتاوی منار الإسلام، ج 1، ص 43.

تصدیق نکرده است، چون قرآن مشرکان را تکفیر کرده و دستور داده است که آن‌ها را تکفیر کنیم، با آن‌ها دشمن باشیم و بجنگیم.» (1)

نقد عقاید وهابیت در اتهام مسلمانان به بدعت

اشاره

در نقد عقاید وهابیت، مخالفت تفکر وهابیت را از نظر مبانی و اصول مسلم نزد شیعه و سنی، همانند اصاله الاباحه و اصاله الإطلاق و العموم را بحث خواهیم کرد.

مخالفت عقاید وهابیت با اصاله الاباحه

1. فراگیر بودن اصل اباحه

اشاره

یکی از اصولی که در شریعت مقدس اسلام پایه آزادی و کرامت انسانی از آن سرچشمه می‌گیرد، اصاله الاباحه می‌باشد؛ یعنی اصل اولیه در هر چیز و هرکار و هر اندیشه اباحه است و بس؛ مادامی که فرمان امر و نهی و تحریم و منع از ناحیه شارع مقدس صادر نشده باشد، اصل اباحه جاری است و تنها در موارد که دلیل شرعی و یا عقلی بر منع و تحریم و یا الزام و وجوب باشد، از اباحه خارج می‌شود.

با تدبر در آیات قرآن نیز این مسئله به وضوح مشخص است، به تعدادی از آیات که گواه بر این مطلب است، اشاره می‌کنیم:

(وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ) (2)؛ چرا از چیزها [گوشت‌ها] ای که نام خدا بر آن‌ها برده شده، نمی‌خورید؟! در حالی که (خداوند) آنچه را بر شما حرام بوده، بیان

ص: 281

1- فمن لم يكفر المشركين من الدوله التركيه، و عباد القبور كأهل مكه و غيرهم، ممن عبد الصالحين، و عدل عن توحيد الله إلى الشرك، و بدل سنه رسوله بالبدع، فهو كافر مثلهم، و إن كان يكره دينهم و يبغصهم و يحب الإسلام و المسلمين فان الذي لا يكفر المشركين، غير مصدق بالقرآن، فإن القرآن قد كفر المشركين، و أمر بتكفيرهم و عداوتهم و قتالهم. النجدى، عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنيه فى أجوبه النجديه، ج 9، ص 290-292.

2- انعام، آيه 119.

کرده است! مگر این که ناچار باشید (که در این صورت، خوردن از گوشت آن حیوانات جایز است.) و بسیاری از مردم، به خاطر هوا و هوس و بی دانشی، (دیگران را) گمراه می سازند و پروردگارت، تجاوزکاران را بهتر می شناسد.

آیه شریفه به روشنی دلالت دارد که آنچه نیاز به بیان دارد محرمات است، نه مباحات از این رو لازم نیست که به هنگام شک در مورد خاص، تا زمانی که در دایره حرام قرار نگرفته، توقف کرد. و از عمل، خودداری شود.

(قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُمْ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهَيِّ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁽¹⁾)؛ بگو: «در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی یابم، جز این که مردار باشد، یا خونی که (از بدن حیوان)

بیرون ریخته، یا گوشت خوک - که این ها همه پلیدند - یا حیوانی که به گناه، هنگام سر بریدن، نام غیر خدا [نام بت ها] بر آن برده شده است.» اما کسی که مضطر (به خوردن این محرمات) شود، بی آن که خواهان لذت باشد و یا زیاده روی کند (گاهی بر او نیست) زیرا پروردگارت، آمرزنده و مهربان است.

این آیه شریفه نیز به وضوح دلالت دارد که حرام نیاز به بیان و مستند به وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در کتاب و یا سنت دارد و مباح، برای از اعلان است و اگر بعد از جستجو، حکم مسئله ای را پیدا نکردیم، می گوییم این خارج از وحی بر نبی صلی الله علیه و آله و سلم است و حلال می باشد.

أصالة الإباحة در روایات

اهل سنت، روایات متعددی درباره اصالة الاباحه دارند، از جمله حاکم نیشابوری از ابودرداء نقل می کند که:

ص: 282

1- همان، آیه 145.

«ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافيه؛ آنچه را که خداوند در کتابش حلال کرده، حلال و آنچه را که حرام کرده، حرام است و آنچه را که بدون حکم گذارده در عافیت (بی اشکال و مباح) است»؛ سپس می گوید: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه؛ یعنی سند این روایت صحیح است و بخاری و مسلم آن را ذکر نکرده اند. (1)

بنابراین، هر چه را خدای عالم ساکت بوده و حلال یا حرام نشمرده است، در عافیت قرار داده شده ایم؛ یعنی همان «کل شیء لک مباح»، «کل شیء لک طاهر»، «کل شیء لک جائز»، «کل شیء لک حلال» است.

در سنن بیهقی نیز عبارت مستدرک را آورده و در ادامه می گوید که: «فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن نسيا؛ از سوی خداوند عافیت بطلبید، زیرا خداوند چیزی را فراموش نمی کند.» (2)

یعنی باید این تفضل و امتنان خداوند که شما را در عافیت و مباح قرار داده، پذیرفت و خداوند فراموش کار نیست و اگر قرار بود چیزی حرام یا حلال باشد، و به وسیله پیامبرش بیان می کرد.

اقوال علما در أصله الإباحه

ابن حجر عسقلانی می نویسد: «إنَّ الأصل في الأشياء الإباحه حتى يرد الشرع خلاف ذلك؛ (3) اصل در اشیا، اباحه است، مگر این که در شرع خلاف آن وارد شود.»

همین تعبیر را عینی می گوید: «شکی نیست که حرمت متأخر از اباحه است، زیرا اصل در اشیا، اباحه است و حرام عارض می شود و برعکس آن هم جایز نیست.» (4)

ص: 283

1- الحاکم النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج 2، ص 375.

2- البیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج 10، ص 12. این روایت را هیثمی آورده و می گوید: إسناده حسن و رجاله موثقون. الهیثمی، مجمع الزوائد، ج 1، ص 171.

3- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج 13، ص 227.

4- ولا شک أن الحرمة متأخره عن الإباحه لأن الأصل في الأشياء الإباحه، والتحریم عارض ولا يجوز العکس. (بدرالدین العینی، عمدہ القاری شرح صحیح البخاری، ج 5، ص 49).

ابن تیمیه نظریه پرداز بزرگ وهابیت، به صراحت می گوید: «وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الدِّينَ لَهُ «أَصْلَانِ» فَلَا دِينَ إِلَّا مَا شَرَعَ اللَّهُ وَلَا حَرَامَ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ؛ واضح است که دو اصل برای دین است: دین به جز آنچه که خداوند مشروع ساخته نیست و حرامی غیر از آنچه خداوند حرام ساخته، نیست.»(1)

این سخن نشان می دهد که وی نیز در گفتار معتقد به اصاله الاباحه بوده و عقیده دارد چیزی که شریعت حرام نکرده، مباح می باشد و نمی شود حکم به حرمت آن کرد.

علمای دیگر اهل سنت همانند: سرخسی(2)،

ابن قدامه(3)،

ابن حزم(4)،

النووی(5)،

ابن عابدین(6)،

شوکانی(7)

و ... اصل در اشیا را مثل شیعه، اباحه دانسته اند.

بنابراین یکی از دلایل محکم بسیار واضح تأیید شده به وسیله عقل، قرآن و شرع، همین اصاله الاباحه است.

2. گستره حلیت در شریعت اسلامی

در اسلام، انسان درباره اشیا موجود در خارج، اجازه هرگونه دخل و تصرفی را دارد، مگر در مواردی که دلیلی بر منع وارد شده باشد. پس هرگاه در حلال یا حرام بودن چیزی شک کردیم، با اجرای اصل حلیت حکم به حلال بودن آن می کنیم.

خداوند در قرآن شریف می فرماید:

ص: 284

1- ابن تیمیه، کتب و رسائل و فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیه، ج 11، ص 631.

2- شمس الدین السرخسی، المبسوط، ج 11، ص 217، و همان، ج 16، ص 33، ج 23، ص 164، ج 24، ص 77.

3- ابن قدامه، المغنی، ج 3، ص 296 و ج 1، ص 131.

4- ابن حزم، الاحکام، ج 6، ص 749.

5- یحیی النووی، ج 1، ص 309 و ج 2، ص 365.

6- ابن عابدين الدمشقي، حاشيه رد المحتار، ج1، ص 113.

7- الشوكاني، نيل الأوطار، ج 5، ص 216 - 217.

(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا)؛ (1)

و ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم (تا وظایفشان را بیان کند). بنابراین اگر در واقع چیزی حرام بوده و به ما نرسیده باشد، عذاب نمی شویم.

آیت الله العظمی مکارم شیرازی می نویسند: «در علم اصول در مباحث «برائت» به آیه فوق، استدلال شده است، زیرا حداقل مفهوم آیه این است که در مسائلی که عقل قادر به درک آن نیست، خداوند بدون بعث رسولان؛ یعنی بیان احکام و وظائف، کسی را مجازات نمی کند، و این دلیل بر نفی مجازات و عقاب در موارد عدم بیان است، و اصل برائت نیز چیزی جز این نمی گوید که عقاب بدون بیان صحیح نیست». (2)

(وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ)؛ (3)

ما هیچ شهر و دیاری را هلاک نکردیم، مگر این که اندازکنندگان (از پیامبران الهی) داشتند.

آنچه در این آیه آمده است در حقیقت بیان همان قاعده عقلی معروف یعنی «قاعده قبح عقاب بلا بیان» است که در آیه قبل نیز گذشت. (4)

این آیات نشان می دهد که هرگونه هلاک و انداز، قبل از حجت، صحیح نیست، بنابراین در تمام مواردی که وهابیت تکفیری بدون هیچ دلیل قاطع از کتاب و سنت، رنگ بدعت زده و کفر مسلمانان را ثابت و قتل آنان را جایز می شمارند، شامل این دو آیه شریفه، اصل «برائت» و «قبح عقاب بلا بیان»، خواهد شد.

در روایتی از رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده که: «ما بال أقوام يرغبون عما رخص لي فيه فوالله لأنا أعلمهم بالله و أشدهم له خشية»؛ (5)

چه شده که گروهی رغبت به رخصت ها و

ص: 285

1- اسراء، آیه 15.

2- مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 12، ص 57.

3- شعراء، آیه 208.

4- مکارم شیرازی، همان، ج 15، ص 36.

5- النووی، شرح صحیح مسلم، ج 15، ص 107.

مباحث خداوندی ندارند؟ به خداوند سوگند، من داناترین آنان به خداوند و خشیت الهی من از همه آنان بیشتر است.

3. داخل در اصاله الاطلاق و اصاله العموم

منظور وهابی ها از این که هر امر نوظهوری را بدعت می دانند، چیست؟ آیا این امر نوظهور، داخل در اطلاق یا عموم ادله شرعی می شود؟ اگر بدعت شامل این گونه مسائل نشود، بنابراین بسیاری از بدعت های مرسوم در جوامع اسلامی، بدعت نبوده و داخل در اطلاقات و عمومات ادله شرعی می شوند؛ به طور مثال از ادله شرعی مستفاد می شود که احترام و اکرام مؤمن پسندیده است و براین مبنا، راه های مختلف تعظیم انسان ها، مجاز خواهد شد اگرچه این موارد در زمان پیامبر نبوده و نص خاصی هم وارد نشده باشد مثل دست دادن، از جا بلند شدن و ... داخل در عموم رحجان اکرام مؤمن می شود. با توجه به این مطلب، فرستادن صلوات با شنیدن اسم پیامبر، بلند شدن با شنیدن نام گرامی حضرت و ... بدعت نخواهد بود.

علاوه بر آن که ادله شرعی، دال بر استحباب گفتن ذکر الهی در هر حال و فرستادن صلوات بر پیامبر؛ عام بوده و مقید به کیفیت خاص مثلاً: بلند یا آهسته گفتن نشده، زیرا این امور، داخل در عموم «ذُكِرَ اللَّهُ حَسَنًا فِي كُلِّ حَالٍ»⁽¹⁾ است. البته اگر کسی این گونه اعمال را به قصد ورود بگوید، بدعت خواهد بود.

بزرگداشت میلاد پیامبران، و شمول اطلاقات و عمومات قرآن

یکی از موارد بدعت شماری وهابیت را که بزرگداشت میلاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد؛ ذکر و انطباق آن را با اطلاقات و عمومات آیات بررسی می کنیم تا روشن شود که دیگر موارد اتهام بدعت وهابیت به مسلمانان نیز، از جهل و عدم آگاهی آنان به معارف اسلامی و قرآنی سرچشمه می گیرد:

ص: 286

1- آقا رضا الهمدانی، مصباح الفقیه، ج 6، ص 337.

شمار زیادی از مسلمانان جهان، روز میلاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را جشن می گیرند و گروهی این عمل را بدعت می نامند! در حالی که گفتیم: هرگز ملاک بدعت بر آن صادق نیست.

اگر قبول کنیم که این نوع اکرام در شرع وارد نشده، به مدد عقل می توانیم درک کنیم که اظهار محبت به رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان پاکش، وظیفه هر مسلمان آزاده است و برگزاری این گونه جشن های مذهبی مظهري از آن عشق و محبت است.

با استفاده از عمومات و اطلاقاتی که در کتاب و سنت وجود دارد، مشروعیت این پاسداشت اثبات می شود به چند نمونه اشاره می کنیم:

تعظیم شعائر الهی

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «... وَ مَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ..» (1)

و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل هاست.

هر آنچه که در برنامه های دینی وارد شده و انسان را به یاد خدا و عظمت آئین او می اندازد، شعائر الهی است و می توان این نتیجه را گرفت که برگزاری موالید پیامبر و ائمه معصومین داخل در عموم «وَ مَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ» می باشد که ریشه در

تقوای قلوب دارد.

جشن میلاد از مصادیق احترام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

خداوند می فرماید: «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (2)

آنان که به پیامبر ایمان آورده و به تکریم او پرداخته و او را یاری می کنند و از نوری که همراه وی فرورستاده شده پیروی کنند، آنان رستگارانند.

جواز تکریم و تعظیم از جمله «وَعَزَّرُوهُ» روشن است و اجرای مراسم جشن به مناسبت ولادت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، از مصادیق این تکریم به حساب می آید.

ص: 287

1- حج، آیه 32.

2- اعراف، آیه 157.

خداوند متعال می فرماید: «قَالَ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ (1) ای پیامبر بگو: «من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی کنم جز دوست داشتن نزدیکانم (اهل بیت)».

آیه شریفه، محبت و دوست داشتن اهل بیت پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را پاداش رسالت دانسته و بدیهی است که برگزاری مراسم بزرگداشت در قالب جشن میلاد و یا عزاداری در شهادت، نوعی اظهار ارادت به پیشگاه رسول ختمی مرتبت و خاندان پاکش خواهد بود.

جشن و سرور در نزول مائده آسمانی:

در آیه شریفه قرآن آمده: «اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»؛ (2) حضرت عیسی گفت: پروردگارا! از آسمان، خوانی برای ما بفرست، تا عیدی برای اول و آخر ما و نشانه ای از جانب تو باشد.

نزول مائده و نعمت زودگذر، در این آیه، شایسته عید و جشن سالیانه است، پس چرا روز ولادت و بعثت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم که حیات جاودانه به بشریت اهدا کرد، واجد این خصلت نباشد؟ زیرا خداوند متعال درباره فایده رسالت پیامبر گرامی می فرماید: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»؛ (3) ای کسانی که ایمان آورده اید، دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید، هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند، که به شما حیات می بخشد.

به یقین، محبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یکی از اصول اسلام است و هیچ کس حق انکار آن ندارد و هر مسلمانی حق دارد که محبتش را به رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ابراز کند، به شرطی که با شریعت اسلام تعارض نداشته باشد. برگزاری این گونه مراسم، یکی از

ص: 288

1- شوری، آیه 23.

2- مائده، آیه 114.

3- انفال، آیه 24.

راه های ابراز محبت به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان گرامش است که ایشان بارها و بارها فرمود: «أَذْكُرْكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي»؛ (1) شما را به محبت با اهل بیت خود، به یاد خدا می اندازم.»

یک تناقض آشکار:

جای بسیار شگفتی است که همین هیئت عالی فتوای عربستان سعودی که برگزاری این گونه مراسم را بدعت می داند، درباره مراسم جشن های دولتی معتقد است که: «اگر مقصود از مراسم برگزاری عید، برای مصلحت ملت و تعظیم امور کشور صورت پذیرد، همانند هفته پلیس و آغاز سال تحصیلی، و گردهمایی کارمندان دولتی و امثال آن ها که قصد تقرب و عبادت در آن نیست، مانعی ندارد و شامل نهی پیامبر نمی شود.» (2)

واضح است که این تفکر، متحجرانه و مخالف با شریعت و فطرت است، زیرا هیچ تفاوتی میان جشن ولادت با جشن های دیگر مانند: مراسم دولتی وجود ندارد، و کسانی که جشن میلاد برای فرزندان خود و جشن سالگرد ازدواج می گیرند، کار خود را به شریعت نسبت نمی دهند و هیچ گونه قصد تقرب و یا عبادت ندارند.

نتیجه بحث

یکی از معضلات جامعه اسلامی شیعه و سنی در عصر حاضر، وهابیت تکفیری است که آشنایی با عقاید و نقد آن ها، یکی از نیازهای جدی جوامع مسلمان است. واژه «بدعت» چون پتکی در دستان تکفیریان بر سر مسلمانان کوبیده شده و آنان بسیاری از افعال و اعمال انجام شده در بین مسلمانان را که برخاسته از سنت است، عملی نوظهور که ریشه در فعل سلف ندارد، می دانند.

ص: 289

1- الشیبانی، مسند أحمد بن حنبل، ج 4، ص 366.

2- و ما كان المقصود منه (العید) تنظیم الأعمال مثلاً لمصحله الأئمة و ضبط أمورها؛ كأسد بوع المرور، و تنظیم مواعید الدراسیه، و الاجتماع بالموظفين للعمل و نحو ذلك، مما لا یفرض به إلى التقرب و العباد و التعظیم بالأصالة، فهو من البدع العادیه التي لا یشملها قوله صلی الله علیه و سلم «من أحدث فی أمرنا ما لیس منه فهو رد» فلا حرج فیها؛ بل یكون مشروعاً. فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه والإفتاء، ج 3، ص 88، فتوای شماره 9403.

در معنای بدعت گفتیم که: بدعت در لغت به معنای کار نو، بی سابقه و نوظهور است و در اصطلاح شرعی به معنای نسبت دادن چیزی به دین، در حالی که در واقع مطابق با هیچ یک از دستورات کلی دین و شریعت نباشد؛ مطابق این معنا بسیاری از اعمال مسلمانان در صورتی که آن را به دین نسبت ندهند یا به اعتباری زیر مجموعه یکی از برنامه های کلی اسلام باشد، از دایره بدعت خارج است و حرمتی ندارد.

بدعت دو رکن اساسی دارد که اگر عملی دارای این دو خصلت بود، یقیناً بدعت است: تصرفی در شریعت صورت بگیرد، حکمی به شرع نسبت داده شود که در آن نیست و یا دلیلی برای مشروعیت عمل انجام شده، وجود نداشته باشد.

آنان بزرگداشت موالید پیامبران و صالحان و برگزاری مراسم سوگواری برای آنان، دعا در کنار قبر پیامبر، هدیه ثواب نماز و قرآن به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرستادن درود قبل و بعد اذان بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ، ... بدعت دانسته اند. برگزاری موالید پیامبر و ائمه معصومین داخل در عموم «وَمَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ» می باشد، که ریشه در تقوای قلوب دارد.

در نقد عقاید وهابیت تکفیری، موضوع بدعت را در قرآن بررسی کردیم و سپس روایاتی از کتب فریقین در این باره ذکر کردیم؛ در انتها گفتیم که آن افکار باطله، از نظر مبانی و اصول مسلم، نزد شیعه و سنی همانند: اصاله الإباحه و اصاله الإطلاق و العموم، مردود است.

1. القرآن كريم
2. نهج البلاغه
3. فراهيدى، خليل بن احمد، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، دار و مكتبه الهلال، (بي تا).
4. السيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر، الدر المنثور في تفسير المأثور، كتابخانه آيه الله مرعشي نجفي، قم 1404ق.
5. آلوسي، سيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دارالكتب العلميه، بيروت 1415ق.
6. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران 1372.
7. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبه الإعلام الإسلامى، 1404.
8. سبحاني، جعفر، في ظلال التوحيد، معاونيه شؤون التعليم و البحوث الإسلاميه في الحج، 1412.
9. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، طليعه النور. (بي جا، بي تا)
10. فيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار العلم للجميع بيروت، لبنان، (بي تا).
11. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (بي تا).
12. حنبلى، ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، مؤسسه الرساله، بيروت 1422 هـ - 2001 م.
13. العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخارى، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار النشر: دار المعرفه، بيروت. (بي تا)
14. طهطاوى، رفاع رافع، نهايه الإيجاز في سيره ساكن الحجاز، دارالذخائر، بر مبنای برنامه مكتبه شامله الإصدار 3/48، قاهره 1419.
15. علم الهدى، على بن حسين، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: تقديم: السيد أحمد الحسينى / إعداد: السيد مهدي الرجائى، مطبعه الخيام، قم 1405.
16. الطريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، طراوت، قم 1362.
17. ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلميه، بيروت 1419ق.
18. مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلاميه، تهران 1374.

19. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه، قم 1417.
20. القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (بي تا).
21. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران 1364.
22. القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (بي تا).
23. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401ق - 1981 م.
24. الألباني، محمد ناصر، أحكام الجنائز، چاپ چهارم، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406 - 1986 م.
25. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، السنن الكبرى، چاپ اول، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيدكسروي حسن، دارالكتب العلميه، بيروت، 1411ق، 1991م.
26. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، چاپ پنجم، چاپ حيدري، دار الكتب الإسلامية، تهران 1363.
27. الامام علي بن ابي طالب، نهج البلاغه، خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق صبحي صالح، 1387 - 1967 م، (بي جا).
28. النوري الطبرسي، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل، تحقيق: مؤسسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ دوم، مؤسسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، 1408ق - 1988 م.
29. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ: دوم تصحيح شده، مؤسسسه الوفاء، بيروت، لبنان، 1403 - 1983 م.
30. شيخ الصدوق، محمد بن علي بن حسين، معاني الأخبار، تحقيق، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم 1379 - 1338.
31. ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنه من أساتذته النجف الأشرف، مطبعه الحيدريه، نجف اشرف، 1376 - 1956 م.
32. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق،
- تصحيح و تعليق: السيد جلال الدين الحسيني (المحدث)، دارالكتب الإسلامية، تهران 1370 - 1330 ش.
33. شيخ الصدوق، محمد بن علي بن حسين، ثواب الأعمال، تحقيق، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرساني، چاپ دوم، منشورات الشريف الرضي، قم 1368 ش.

34. شيخ الصدوق، محمد بن علي بن حسين، من لا يحضره الفقيه، تحقيق، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين، 1404.
35. الحكيم، محمد تقی، السنه فی الشریعه الإسلامیه، برنامہ مکتبه اهل البيت.
36. الشوکانی، علی بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبوعه مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1356 - 1937 م.
37. حسینی قزوینی، سید محمد، وهابیت از منظر عقل و شرع، چاپ دهم، مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر، قم، (بی تا)
38. ابن تیمیة الحرانی الحنبلی، ابوالعباس أحمد عبدالحلیم، مجموعه الفتاوی، طبعه الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، (بی جا، بی تا).
39. بن باز، عبدالعزيز، العثيمين، محمد بن صالح، فتاوى مهمه لعموم الأمه، تحقيق: إبراهيم الفارس، دار العاصمه، الرياض 1413 ق.
40. الألبانی، محمد ناصر، أحكام الجنائز، چاپ چهارم، المکتب الإسلامی، بیروت، لبنان 1406 - 1986 م.
41. محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، تحقيق، ترقیم و تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزيع، (بی تا).
42. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارصادر، بیروت 1414 ق.
43. الزییدی، محمد بن محمد، تاج العروس، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزيع - تحقيق: علی شیری، بیروت 1414 - 1994 م.
44. البلاغی النجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، مطبوعه العرفان، صیداء 1352 - 1933 م.
45. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، تحقيق و تصحيح: أحمد عبدالعلیم البردونی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، لبنان.
46. الشیبانی، احمد بن حنبل؛ اصول السنه، دارالمنار، الطبعة: الأولى، السعودیه 1411 هـ - ق.
47. بن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالله بن إبراهيم بن فهد بن حمد، شرح أصول السنه للإمام أحمد، برنامہ المکتبه الشامله الإصدار 3/48.
48. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين، قم (بی تا).
49. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبوعه مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1356 - 1937 م.
50. الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، المکتبه التجاریه الكبرى، مصر (بی تا).

51. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، الوفاہ: 405 هـ، دارالکتب العلمیہ، بیروت 1411هـ - 1990م.
52. البیهقی، أحمد بن الحسن بن علی بن موسی أبوبکر، سنن البیهقی الکبری، مکتبه دارالباز، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مکہ 1414 - 1994.
53. الهیثمی، حافظ نورالدین علی بن أبی بکر، مجمع الزوائد الهیثمی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، 1408 - 1988 م.
54. العینی، بدرالدین محمود بن أحمد، عمدہ القاری شرح صحیح البخاری، دار إحياء التراث العربی، بیروت (بی تا).
55. ابن تیمیہ الحرانی الحنبلی، ابوالعباس أحمد عبدالحلیم، کتب و رسائل و فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیہ، مکتبه ابن تیمیہ، الطبعة الثانية، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی، (بی جا، بی تا).
56. السرخسی، شمس الدین، المبسوط، دار المعرفه للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت 1406 - 1986.
57. ابن قدامه، عبدالله، المغنی، چاپ جدیدہ بالأوفست، دار الكتاب العربی للنشر والتوزیع، بیروت (بی تا).
58. ابن حزم، احمد بن سعید، الاحکام، بتحقیق أحمد شاکر، مطبعة عاصمه، مصر (بی تا).
59. النووی، یحیی بن شرف، المجموع، دارالفکر، (بی تا).
60. ابن عابدین الدمشقی، عمر بن عبدالعزیز، حاشیہ رد المحتار، تحقیق: إشراف: مکتب البحوث والدراسات، چاپ: جدیدہ منقحه مصححه، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، لبنان، 1415 - 1995م.
61. الشوکانی، محمد بن عبدالله حسن، نیل الأوطار، دارالجیل، لبنان 1973م.
62. النووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، دار الكتاب العربی، بیروت، لبنان (بی تا).
63. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ دوم، چاپخانه طراوت، نشر مرتضوی، قم، 1407 - 1987 م.
64. الهمدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، تحقیق: المؤسسہ الجعفریہ لإحياء التراث / محمد الباقری، نورعلی النوری، محمد المیرزائی، چاپ اول، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، رمضان 1421.
65. الشیبانی، ابوعبدالله أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، لبنان، (بی تا).
66. دحلان، شیخ الإسلام سید أحمد بن زینی، الدرر السنیہ، دار غار حراء، مکتبه الأحباب، (بی جا، بی تا).

67. ابن تيميه، ابوالعباس احمد بن عبدالحليم، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيميه فى الفقه، (بى جا، بى تا).

68. النجدى، عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنیه فى أجوبه النجدى، (بى جا، بى تا).

ص: 294

طرح موضوع

مسئله زنان و کاستی ها و بایسته های آن از دیرباز در جوامع مختلف مورد توجه اندیشمندان بوده است، و میزان قابل ملاحظه ای از اندیشه ها و آرای اجتماعی، در زمینه مسائل و محدودیت های زنان در حوزه های مختلف به رشته تحریر درآمده است. زنان در طول اعصار، قربانی انواع اعمال خشونت آمیز، به وسیله مردان قرار گرفته اند و همواره جنبش های متعددی برای مقابله با این خشونت ها و تبعیضات جنسیتی در جریان بوده است. دامنه این اعمال به زمان صلح و جنگ گسترش یافته است و متأسفانه در زمان جنگ و درگیری شاهد افزایش چشمگیر آنها علیه زنان هستیم.

در این نوشتار رابطه میان بنیادگرایی، جریان های تکفیری و استفاده ابزاری از زنان بررسی شده است. بررسی این موضوع که بنیادگرایی درباره زنان چه می گوید، چه تأثیری بر سرنوشت آن ها دارد و چگونه جریان های بنیادگرا، زنان را قربانی کنش های ایدئولوژیک خود قرار می دهند. اشکال گوناگون استفاده های ابزاری از زنان به وسیله این گروه ها را تحت چند عنوان می توان بررسی کرد. یک حالت به عضویت در آوردن این زنان در گروه و استفاده از آن ها به عنوان عاملین فعال اقدامات تروریستی و عملیات شهادت طلبانه است. دیگری اعمال انواع محدودیت ها بر زنان مسلمان و غیرمسلمان تحت قلمرو

ص: 295

خود می باشد، که عمدتاً با محروم کردن آن ها از حقوق انسانی و اجتماعی، مانند: حق تحصیل و اشتغال و به طور کلی منع از حضور در عرصه اجتماع نمود پیدا می کند. در نهایت، می توان به اشکال گوناگون بهره کشی جنسی از زنان که به شکل ازدواج اجباری، تجاوز جنسی و دادن خدمات جنسی به جهادی ها صورت می گیرد، اشاره کرد. به طور کلی می توان گفت که هر روزه زنان به اشکال گوناگون آماج ابعاد گوناگون و جدیدی از اعمال خشونت به وسیله این جریان ها قرار می گیرند و این رویه هم چنان ادامه دارد.

رفتارهای غیر انسانی جریان های بنیاد گرا در مواجهه با زنان، بر چند فرض گوناگون استوار است.

از سویی پیروان این جریان ها زنان را نیروی مولد و مؤثر در چرخه اقتصادی نمی دانند و از این رو دلیلی برای توسعه توانایی های فردی و اجتماعی آن ها و یا ادامه تحصیل و حق برخورداری از آموزش نمی یابند. بر اساس این اندیشه، وظیفه اساسی و اصلی زن اطاعت کامل از همسر و فراهم کردن رضایت او و فرزندآوری و پرورش فرزندان است. از سوی دیگر، بسیاری از رهبران و پیروان این جریان ها، زنان را عاملین فتنه و فساد می دانند و از این رو با اعمال انواع محدودیت ها برای جلوگیری از حضور آنان در محیط های اجتماعی، تلاش آن ها بر این است که مانع از گسترش فساد و فحشا شوند و به فرامین اسلام بنا به تعبیر خودشان عمل کرده باشند و بدین طریق یک جامعه صد در صد اسلامی را بنیان گذاری کنند. این در حالی است که در سوی دیگر به جای نگاه منفعل به زنان، عده ای از رهبران این گروه ها معتقدند زنان با مشارکت در این نوع فعالیت ها چه به شکل خدمات جنسی به جهادی ها و چه به شکل مشارکت فعال در عملیات این گروه ها، به سعادت اخروی دست خواهند یافت.

در این مقاله ابتدا به شرح مختصری از نمونه های این گونه اقدامات گروه های بنیادگرا در نقض حقوق زنان می پردازیم، سپس به بررسی اسناد بین المللی و تحلیل این مسئله در نظام بین الملل حقوق بشر از منظر حقوق بین الملل کیفری خواهیم پرداخت و در نهایت نقش مراجع بین المللی و اقداماتشان برای مقابله با این اعمال را بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: بنیادگرایی، تروریسم، تکفیری ها، زنان، حقوق بین الملل، نقض حقوق زنان، خشونت جنسی.

گفتمان تکفیر: تاریخچه این اندیشه

بنیاد گرایی، یعنی بازگشت به بنیادهای مذهبی و نفی تاریخ جهان اسلام به مثابه تاریخ اسلام. تکفیری ها اصطلاحی است برای اشاره به گروه های اسلامی که جمعی از مسلمانان را کافر می دانند. تکفیر که از واژه کفر مشتق شده است؛ به معنای نسبت دادن کفر و شرک به مسلمانی دیگر است. در ادبیات سیاسی، تکفیری ها اشاره به گروه های تندروی اسلامی دارد که بر اساس یک قرائت رادیکال از اسلام، عده ای از مسلمانان را که از آن قرائت فاصله گرفته اند، کافر می پندارند و برای خود حق مجازات این افراد را محفوظ می دانند و به خود اجازه می دهند علیه این افراد اعلام جنگ کنند. هم چنین تکفیری ها معتقدند استفاده از خشونت و ترور برای بر کناری رهبرانی که به گفته آن ها بر اساس اسلام حقیقی حکومت نمی کنند، یک وظیفه اسلامی است. ایده تکفیر فرآورده گفتمانی است که سه عنصر بنیادین دارد: «حاکمیت خدا»، «جاهلیت جهان و جهانی بودن اسلام» و «جهاد».

بر اساس این گفتمان، هر شخص، جامعه یا دولتی که از عمل به احکام شریعت سر باز زند، در عصر جاهلیت و به سنت پیش از اسلام زندگی می کند و کافر قلمداد می شود مسلمانان باید حکومت «جاهلی» را براندازند و حکومت اسلامی بنیاد نهند که قوای مجریه، مقننه و قضائیه آن، بر پایه اصل شورا، احکام شریعت را موبه مو اجرا کنند.⁽¹⁾ از منظر جهانی و سازمان های بین المللی، این گروه ها به دلیل اعمال خشونت آمیز، به عنوان گروه های تروریستی شناسایی می شوند.

سید قطب 1906-1966 م. را آموزگار گفتمان تکفیر در سده بیستم خوانده اند. معنای حقیقی توحید - از نگاه قطب - جز با حاکمیت یگانه خداوند بر روی زمین تحقق نمی یافت. حاکمیت خدا تجلی سیاسی توحید بود که در زندان و آزادی، در

ص: 297

1- مهدی خلجی، تفکیری ها؛ تاریخ سیاسی و تبار فکری، ص 4.

سرزمین های اسلامی و غیراسلامی، سیاست داخلی و روابط بین الملل، همیشه و همه جا باید روی می داد.

بر این اساس، اصل «حاکمیت خدا» باید سرشت حکومت را تعیین می کرد و مرزهای لازم برای آزادی های فردی و اجتماعی را قرار می داد. برای سید قطب، روشن بود که حاکمیت خدا بدون پای بندی فرد، جامعه و دولت به یکایک احکام شریعت (فقه) ممکن نبود. او با تأکید بر جدایی ناپذیر بودن جهاد از اسلام، اعتقاد داشت که آن هایی که اسلام آورده اند کسانی هستند که با جان و دل در راه خدا و برای اعتلا حق حقیقتاً می جنگند، تا ستم از بین برود. سید قطب تمام اروپا و غرب را در یک صف در برابر جهان اسلام می دانست.

التزام به شریعت از نگاه قطب نباید محدود به مسلمانان یا دولت اسلامی باشد. جهان سراسر از آن خداست و حاکمیت تنها او را سزاست. در ضرورت عمل به شریعت هیچ استثنایی روا نیست. مشروعیت دولت، به شریعت مداری آن بستگی دارد و اگر دولتی شریعت را نادیده بگیرد، مسلمانان واقعی حق - و حتی وظیفه - دارند علیه آن به پا خیزند و جهاد کنند.

بسیاری از گروه های تکفیری که بر مبنای این اندیشه شکل گرفته اند، به دلیل اقدامات خشونت بار و غیر انسانی به عنوان گروه های تروریستی شناخته می شوند. در این میان وزارت امور خارجه آمریکا لیستی از گروه های تروریستی در مناطق مختلف جهان منتشر کرده که بسیاری از آن ها به وسیله شورای امنیت سازمان ملل و نهاد اروپایی حقوق بشر نیز در لیست گروه های تروریستی آمده اند. لیست اعلام شده به شرح زیر می باشند:

سازمان ابو نیدال (آنو)

گروه ابو صیاف (ای اس جی)

تیپ شهدای الاقصا (ای ای ام بی)

القاعده (ای کیو)

ص: 298

القاعده در شبه جزيره عربی (ای کیو ای پی)

القاعده در ایران (ای کیو آی)

القاعده در مغرب اسلامی (ای کیو آی ام)

الشباب (ای اس)

انصار الاسلام

اسباط الانصار

ام شینری کیو (ام)

سرزمین پدری و آزادی باسک (ای تی ای)

حزب کمونیست فیلیپین / ارتش نوین خلق (سی پی پی / ان پی ای)

ارتش تداوم جمهوری ایرلند (سی آی آر ای)

جماعه الاسلامیه (آی جی)

حماس

حرکه الجهاد الاسلامی (اچ یو جی آی)

حرکه الجهادی الاسلامی / بنگلادش (اچ یو جی آی-ب)

حرکه المجاهدین (اچ یو ام)

حزب الله

اتحاد جهاد اسلامی (آی جی یو)

جنش اسلامی ازبکستان (آی ام یو)

جیش المحمد (جی ای ام)

جماعه اسلامییه (جی آی)

جندالله

کاهانه چای

کتایب حزب الله (کی اچ)

حزب کارگران کردستان (پ ک ک)

ص: 299

لشکر الطیبہ (ال تی)

لشکر جہنگوی (ال جی)

ببرہای آزادی خواہ تامیل ایلم (ال تی تی ای)

گروه مبارزہ اسلامی لیبی (ال آی اف جی)

گروه مبارزان اسلامی مراکش (جی آی سی ام)

ارتش آزادی خواہ ملی (ای ال ان)

جبهه آزادی بخش فلسطین - حزب ابوعباس (پیالاف)

جہاد اسلامی فلسطین - حزب شقاقی (پیآجی)

جبهه خلق برای آزادی فلسطین (پی اف ال پی)

جبهه خلق برای آزادی فلسطین - فرماندهی عمومی (پی اف ال پی - جی سی)

آی آر ای واقعی (آر آی آر اینیروهای مسلح انقلابی کلمبیا (فارک)

سازمان انقلابی 17 نوامبر (17 ان)

حزب/ جبهه آزادی بخش خلق انقلابی (دی اچ کی پی/اسی)

مبارزه انقلابی (آر اس)

راه درخشان (اس ال)

تحریک طالبان پاکستان (ت ت پ)

نیروهای متحد دفاع شخصی کلمبیا (ای یو سی)

بررسی خشونت علیه زنان و دختران

اشاره

در پی اقدامات خشونت بار این جریان ها، گروه های متفاوت اجتماعی، قربانی این جنایات می شوند. افراد غیر نظامی یکی از قربانیان

اصولی اقدامات تروریستی هستند. در این میان زنان یکی از گروه‌هایی هستند که حقوق انسانی آن‌ها مکرراً و به اشکال گوناگون نقض می‌شود. آن‌ها قربانیان اصلی خشونت‌های جنسی و تجاوز هستند. در این بخش به بررسی آمار موجود در ارتباط با این جنایات خواهیم پرداخت. ابتدا به بررسی پاره‌ای از

ص: 300

موارد تجاوز به زنان در منازعات می پردازیم و در ادامه به بررسی موردی موارد نقض حقوق زنان به وسیله جریان های تکفیری که در رسانه ها بازتاب یافته، خواهیم پرداخت.

الف) نگاهی کوتاه به آمار و بررسی موردی چند رخداد

در سال 1993م.، مرکز ثبت جنایات جنگی و نسل کشی زنیکا، 40000 مورد تجاوز به عنف در زمان جنگ را در بوسنی هزر گوین ثبت کرد.

در یک مطالعه که در سال 1999م. درباره زنان رواندا انجام شد، 39 درصد گزارش کردند که در جریان نسل کشی سال 1994م. در روندا، به آن ها تجاوز شده و 72 درصد اظهار داشتند که آن ها افراد دیگری را می شناسند که مورد تجاوز قرار گرفته بودند.

به طور تقریبی تخمین زده شده است که 23200 تا 45600 نفر از زنان آلبانی کوزو بیان داشته اند بین آگوست 1998م. تا آگوست 1999م. در اوج جنگ با صربستان، مورد تجاوز قرار گرفته اند.

در سال 2003م.، از یک نمونه تصادفی از 388 زن پناهنده لیبریا که در کمپ سیرالئون ساکن بودند 74 درصد اظهار داشتند که پیش از آوارگی، در لیبریا مورد آزار و اذیت جنسی قرار گرفته بودند و 55 درصد نیز اظهار داشتند که در طی این جا به جایی مورد آزار و اذیت جنسی واقع شده اند.

به دنبال حمله شورشیان در سال 1998م. در پایتخت بر ازاول در جمهوری کنگو، از میان حدودا 2000 زن که به دلیل خشونت های جنسی، به دنبال درمان های پزشکی بودند، 10 درصد حامگی ناشی از تجاوز را گزارش کردند. بر اساس تخمین مقامات رسمی سازمان ملل متحد، تعداد واقعی زنانی که در پی این موج از خشونت در برازاول مورد تجاوز واقع شدند، نزدیک به 5000 نفر بودند.

براساس نتایج یک پژوهش که در سال 2000م. صورت گرفت، محققان نتیجه گیری کردند که 50000 تا 64000 زن آواره داخلی در منازعات مسلحانه طولانی در سیرالئون، قربانی آزارهای جنسی شده اند.

19 درصد از 1575 زن بوروندی در مطالعه ای که به وسیله صندوق جمعیت سازمان ملل صورت گرفت، به آن ها تجاوز شده است و 40 درصد از این جمعیت، درباره تجاوز به دیگران شنیده بودند و یا شاهد آن بوده اند.

از 410 زن کلمیبایی آواره در کارتاها (ناحیه ای واقع در اسپانیای جنوبی) که در سال 2003م. مورد بررسی قرار گرفتند، 8 درصد بعضی از اشکال آزار جنسی قبل از جابه جایی و 11 درصد آزارهای جنسی در طی جابه جایی را گزارش کردند.

سازمان پزشکان بدون مرز بین اکتبر 2004م. و فوریه 2005م.، پانصد قربانی تجاوز در دارفور در سودان را درمان کردند. از آن زمان، موارد تجاوز ادامه یافته و این سازمان معتقد است تعداد زنانی که به آن ها تجاوز شده، بسیار بیشتر از زنانی است که برای درمان پزشکی در رابطه با تجاوز قرار گرفتند. (1)

این آمار همگی نشان دهنده فاجعه انسانی تعرض و تجاوز به زنان در جریان منازعات و مخصامات مسلحانه است. اصولاً از تجاوز جنسی به عنوان روشی برای تضعیف دشمن نیز استفاده می شود.

(ب) بررسی موردی نقض حقوق زنان به وسیله چند گروه تروریستی

طالبان

یکی از مشهورترین گروه های بنیادگرا که به عنوان یک گروه تروریستی نیز شناسایی شده اند، گروه طالبان در افغانستان بود که حضور زنان را در محیط های عمومی منع کرده و انواع اقدامات جنایت بار و اعمال خشونت آمیز را در طی دوران حکومت خود بر زنان روا داشتند. طالبان با تکیه بر این تفکر که وظیفه زن فقط نگه داری از فرزندانش است، کلیه حقوق سیاسی - اجتماعی زنان را سلب، و با ممنوعیت اشتغال زنان مشکلات بی شماری برای نظام اداری افغانستان ایجاد کردند. براساس برداشت غلط این

ص: 302

Ward, Jeanne, Marsh, Mendy, Sexual Violence Against Women and Girls in War and Its Aftermath: - 1
.Realities, Responses, and Required Resources, UNFPA, European Commission, 2006

گروه از اسلام، معلمان و اساتید زن حق کار و آموزش نداشتند و دختران از حضور در کلاس های درسی منع می شدند. در افغانستان نه تنها زنان در معرض کشتار، آدم ربایی و اسارت به دست گروه های طالبان بودند، بلکه به عنوان غنایم جنگی استفاده می شدند.⁽¹⁾

طالبان در پاکستان

ملاله یوسفزی یا گل مکئی متولد سال 1997م. در ولسوالی سوات پاکستان، دختر چهارده ساله ای است که در دفاع از حق آموزش به وسیله طالبان مورد هدف گلوله قرار گرفت، او فعال حقوق بشر و حقوق کودکان و عضو کمپین تحصیل دختران در پاکستان است. وی، روز سه شنبه 19 اکتبر 2012م. در منطقه موسوم به سیدوی شریف، در مرکز ولسوالی سوات هنگام بازگشت از مکتب در راه خانه، هدف حمله مسلحانه قرار گرفت. ملالی از سال 2009م. به این سو همواره برای پیشرفت تعلیم و آموزش دختران تبلیغ کرده و جایزه های بین المللی نیز به دست آورده است. طالبان پاکستان مسئولیت حمله به ملاله یوسفزی را برعهده گرفتند. احسان الله احسان که خود را سخن گوی طالبان معرفی کرد، در تماس با رسانه ها مسئولیت حمله مسلحانه به ملاله یوسفزی را به عهده گرفته بود گفت که وی را به سبب داشتن افکار ضد طالبان مورد حمله قرار داده اند. سخن گوی طالبان اضافه کرده بود که افکار ملاله یوسفزی غیر اسلامی و بر ضد طالبان است. ملاله یوسفزی، با انتقاد از طالبان گفته بود «دختران در زمان تسلط طالبان می ترسیدند که به صورتشان اسید پاشیده شود یا به وسیله این شبه نظامیان دزیده شوند؛ در آن زمان که طالبان بر منطقه سوات پاکستان، تسلط داشتند، دختران بدون پوشیدن یوینفورم با لباس معمولی و به صورت پنهانی به مدرسه می رفتند، در حالی که کتاب هایشان را در زیر شال هایشان پنهان می کردند». سخن گوی طالبان به نام سراج الدین احمد، توضیح داد که طالبان سه بار به صورت جدی به یوسفزی و خانواده او

ص: 303

1- امیر مسعود، اجتهادی، «عملکرد طالبان: نقض فاحش و همه جانبه حقوق بشر»، گزارش های دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی شماره 120، ص 6، مهر و آبان 1377.

هشدار داده است، که اگر از فعالیت های ضد طالبان و تبلیغ فرهنگ غربی در سوات دست بردارد، او را خواهند کشت. ملاله یوسفزی بیشتر از هر چیز، برای حق تحصیل و مدرسه رفتن دختران دره سوات تلاش می کرد. طالبان رفتن دختران به مدرسه و خارج شدن آن ها از منزل را حرام می دانند و معتقدند حتی اگر لازم است زنان از خانه خارج شوند، حتماً باید یکی از محارم آن ها همراهشان باشد.

داعش

داعش، یک جریان سلفی سنی است که در سال 2004م. و تحت عنوان «القاعده عراق» و به دست «ابومصعب زرقاوی» شکل گرفت. هدف این گروه ایجاد یک امارت اسلامی است که محدوده آن بخش هایی از عراق و قسمت هایی از سوریه می شود. رابطه این گروه با القاعده، طی سال های گذشته، دست خوش تغییراتی شده است.

فرماندهان گروه تروریستی داعش بعد از حمله به عراق و تصرف چند شهر، جدول هایی زمان بندی شده برای انجام جهاد نکاح بین اعضای خود منتشر کرده اند. خبرگزاری «نون» عراق، در این زمینه سندی را که در یکی از مخفی گاه های داعش به وسیله نیروهای امنیتی عراق پیدا شده است، منتشر کرد. این سند تصویری نشان می دهد که بدعت جهاد نکاح با حساسیت و زمان بندی ویژه ای از سوی عناصر این گروه تروریستی دنبال می شود و نام افرادی که قرار است این نوع جهاد تکفیری را انجام دهند، با ساعت دقیق آن ثبت شده است. این جدول نام هایی را از گردان تروریستی موسوم به الفاروق برای نکاح با زنانی که «زنان مجاهد نکاح» نامیده شده اند، در خود جای داده است. با این وجود، تروریست های داعش تنها به جهاد نکاح اکتفا نکرده اند. پیش از این، چهار عنصر گروه تروریستی داعش در دو حادثه جداگانه در تلاش برای هتک حرمت به دو زن موصلی، پیش از هر اقدامی به وسیله طرف مقابل به هلاکت رسیدند. منابع خبری بیشتر، از اقدام به هتک حرمت 14 زن موصلی توسط عناصر گروه تروریستی داعش خبر داده بودند. گزارش های دیگری نیز از اجبار زنان این شهر به

جهاد نکاح با تروریست های داعش انتشار یافته بود. (1)

خبر دیگری حاکی از آن است که نیروهای «داعش» پس از اشغال موصل به چهار زن تجاوز کردند. قربانیان پس از این حادثه، خودکشی کردند.

به نقل از خبرگزاری مهر، گروه تروریستی دولت اسلامی عراق و شام موسوم به داعش در نهمین روز اشغال موصل، دومین شهر بزرگ عراق، با انتشار بیانیه ای از ساکنان این شهر خواست که دختران خود را برای جهاد نکاح تسلیم داعش کنند. در این بیانیه آمده است که هر کس از این فرمان سرپیچی کند، طبق قوانین این گروه تروریستی مجازات خواهد شد.

خبری دیگر حاکی از آن است که شبه نظامیان داعش هم زمان با مبارزه با ارتش عراق، در استان بیجی منزل به منزل رفته و درباره تعداد زنان مجرد و متأهل سؤال می پرسند. (2)

بوکو حرام

گروه بوکو حرام در سال 2002م. به وسیله محمدیوسف که سلفی بود و حتی کروی بودن زمین را نیز زیر سؤال برده است، در نیجریه پایه گذاری شده و از سال 2009م. تاکنون بیش از صدها هزار نفر را در حملات تروریستی کشته است. نام این گروه «بوکو حرام» به معنی تحصیل غربی حرام یا کتاب خوانی حرام است می باشد. چنانچه از نام این گروه بر می آید، آن ها مخالف تحصیلات هستند، به ویژه زمانی که مسئله درس خواندن زنان مطرح شود، مسلماً این حرام تشدید خواهد یافت.

بوکو حرام بیش از 250 دانش آموز دبیرستان را در 14 آوریل از یک روستای دورافتاده در شمال شرقی نیجریه ربود و تهدید کرد که آن ها را به عنوان برده خواهد فروخت. (3)

گروه تروریستی بوکو حرام خواهان تشکیل حکومت اسلامی در نیجریه

ص: 305

1- خبرگزاری ایرنا، کد خبر (4073490)81202609، خرداد 93.

2- ایسنا، کد خبر 195355، تیر 93.

3- ایرنا، کد خبر 81167199(4020143)، اردیبهشت 93.

است. ابوبکر شیکاو، رهبر این گروه پس از ربودن دختران دانش آموز از مدرسه شبانه روزی، در یک پیام ویدیویی ظاهر شده و با پذیرش مسئولیت این حمله، اعلام کرد که این دختران را به عنوان برده معامله خواهد کرد و یا به زور به ازدواج مردان در خواهد آورد. وی هم چنین در این ویدیو گفته است که خودش نیز با دو تن از این دختران، یکی 9 ساله و دیگری 12 ساله ازدواج خواهد کرد. بر اساس برخی گزارشات تصدیق نشده، این دختران با قیمتی حدود 12 دلار در کشورهای همسایه فروخته می شوند.

هم چنین، دیده بان حقوق بشر در سال 2003م. گزارشی در 17 صفحه از وضعیت دختران جوان و زنان در عراق و خطر تجاوز جنسی به آن ها تهیه و منتشر کرد. دختران را در عراق می دزدیدند و به خانه های امن منتقل می کردند و پس از تجاوز به آن ها، آن ها را به بردگی جنسی می فروختند. مأموران انتظامی هم در این ماجراها دخیل بودند. این در حالی است که زنان عراقی اگر مورد تجاوز جنسی قرار بگیرند، معمولاً به حکم عرف و به دلایل مذهبی و خانوادگی سکوت می کنند. به این جهت تاکنون در طی جنگ هایی که در این کشور اتفاق افتاده، آمار قابل اتکایی از قربانیان تجاوز جنسی در دست نیست.

گفتار دوم: بررسی اسناد بین المللی

اسناد بین المللی در زمینه خشونت علیه زنان

اشاره

در سطح بین الملل اسناد متعددی در زمینه زنان و موضوعات مرتبط با آن ها و متناسب با چالش های موجود به تصویب رسیده است. هم چنین جنبش های متعددی در سراسر دنیا برای حمایت از زنان در مخاصمات مسلحانه و نزاع ها نیز شکل گرفته که تمرکز اصلی شان بر مسئله آزار و اذیت جنسی زنان و تجاوز است.

به طور کلی به نظر می رسد از دو منظر می توان به بررسی و تحلیل این مطلب پرداخت: 1. افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشر نسبت به زنان، 2. افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشردوستانه درباره زنان.

بر این اساس، برخی از مهم ترین اسناد بین المللی که مستقیم و یا غیرمستقیم به موضوع خشونت علیه زنان پرداخته اند، عبارتند از: اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق

بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، کنوانسیون رضایت در ازدواج، حداقل سن ازدواج و ثبت ازدواج، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، نظریه تفسیری شماره 19 کمیته محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، پروتکل اختیاری کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، اعلامیه حمایت از زنان و کودکان در وضعیت اضطراری و مخصوصه مسلمانان، پروتکل کنوانسیون علیه جرایم سازمان یافته درباره قاچاق زنان و کودکان، اصول راهنما درباره حقوق بشر و قاچاق انسان، کنوانسیون مقابله با قاچاق انسان و استثمار از طریق فحشای دیگران، اعلامیه محو خشونت علیه زنان، کنوانسیون ژنو درباره حمایت از قربانیان در زمان جنگ، پروتکل الحاقی به کنوانسیون های ژنو در رابطه با حمایت از قربانیان در مخاصمات غیر بین المللی. علاوه بر اسناد بین المللی گفته شده، در سطح منطقه ای نیز اسنادی مرتبط با موضوع خشونت علیه زنان به تصویب رسیده، که کنوانسیون شورای اروپا درباره پیش گیری و مقابله با خشونت علیه زنان و خشونت خانگی 2010م. و کنوانسیون آمریکایی پیش گیری، مجازات و محو خشونت علیه زنان مهم ترین آن ها هستند.

یکی از مراجعی که در سطح بین الملل، در جهت رسیدگی به این اقدامات جنایت بار و تروریستی می توان به آن ها اشاره کرد، شورای امنیت به عنوان یکی از ارکان سازمان ملل و دیگری دیوان بین المللی کیفری است. سازمان ملل قطع نامه های متعددی در جلوگیری از نقض حقوق زنان به تصویب رسانده، که در این میان می توان به قطع نامه شماره 1325 شورای امنیت اشاره کرد.

قطع نامه شماره 1325 شورای امنیت

قطع نامه

1325 در نشست 4213 - مورخ 31 اکتبر سال 2000م.، شورای امنیت صادر شده است. محور قطع نامه مذکور زنان، صلح و امنیت و تعهد به فعال کردن مشارکت زنان در تمام مراحل ایجاد و حفظ صلح، و پیش گیری از درگیری است. شورای امنیت برای تصویب این قطع نامه از قطع نامه های 1261، 1999م؛ 1265، 1999؛

ص: 307

1269، 2000؛ 1314، 2000م. استفاده کرده است. مفاد قطع نامه 1325 شورا در ارتباط با اتخاذ نگاه جنسیتی است که نیاز های ویژه دختران در بازگشت به وطن و اسکان مجدد، توان بخشی، استقرار مجدد و بازسازی پس از جنگ را شامل می شود. این اولین سند رسمی و قانونی شورای امنیت سازمان ملل متحد است که تأکید می کند طرفین درگیر باید به حقوق زنان احترام بگذارند و حمایت از مشارکت آن ها در مذاکرات صلح و بازسازی پس از جنگ را یک نیاز می شناسد. این قطع نامه به وسیله ده ها سازمان فعال زنان و صندوق توسعه برای زنان سازمان ملل متحد و ... به اتفاق آرا تأیید شد. هم چنین در آن از همه طرف ها خواسته شده به کارگیری اقدامات ویژه برای محافظت از زنان و دختران در مقابل خشونت مبتنی بر جنسیت، به ویژه تجاوز جنسی و دیگر سوء استفاده های جنسی در درگیری های مسلحانه بپردازند. شورای امنیت سازمان ملل متحد، سعی کرده در مصوبات بعدی خود این قطع نامه را یادآوری کند، از جمله دهمین سالگرد این قطع نامه را در سال 2010م. برگزار کرد. در خلال بزرگداشت دهمین سال تصویب آن، اعلام شد که باید گفت وگوهای باز و فعالی درباره موضوع قطع نامه انجام شود. از همین رو در مقدمه قطع نامه دهمین سالگرد، اعلام شد که طی 29 روز گفت وگویی باز و فعال، بیشتر از 1500 نفر از رهبران زنان محلی در سراسر جهان به ابراز نظرات خود درباره این موضوع با هدف سرعت بخشیدن به اجرای آن پرداختند. تاکنون یک سری نشست های فوق العاده برای فعال کردن گفت وگویی مستقیم بین سازمان ایجاد صلح زنان و رهبران جامعه زنان و نمایندگی های ارشد سازمان ملل متحد در سطح ملی کشورها طراحی شده است. هدف این است که از دیدگاه های زنان در بهبود اجرای قطع نامه 1325 استفاده شود. هماهنگی بین سازمانی برای اجرای آن به منظور حصول اطمینان از همکاری و هماهنگی در کلیت سیستم ملل متحد، شبکه سازمانی بین زنان تأسیس شده که به وسیله مشاور ویژه درباره مسائل جنسیتی اداره می شود. بنابر آمار سازمان ملل متحد، هر سال 150 میلیون زن در جهان و 70 میلیون مرد و نوجوان در جنگ های منطقه ای مورد تجاوز جنسی قرار می گیرند. در قطع نامه شماره

1325 سازمان ملل که در سال 2000م. تصویب شد، بر ضرورت رعایت حقوق زنان در جنگ ها و بحران های منطقه ای تأکید شده است. در بند 10 آن، از دولت ها دعوت شده است که: «اقدامات ویژه ای را برای حمایت از دختران و زنان در برابر خشونت های مبتنی بر جنسیت به ویژه تجاوز به عنف و سایر اشکال سوء استفاده جنسی در وضعیت مخاصمات مسلحانه اتخاذ کنند».

الف) افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشر درباره زنان

اشاره

در این قسمت به تحلیل اعمال خشونت آمیز جریان های تکفیری و تندرو، از منظر حقوق بشر می پردازیم و مباحثی همچون: جهاد النکاح و حق ازدواج آزادانه، حق تحصیل و دست رسی به اطلاعات، حق اشتغال، آزادی رفت و آمد و مسئله شکنجه را در اسناد حقوق بشری بررسی می کنیم.

1. حق ازدواج آزادانه

بر اساس اسناد بین المللی حقوق بشر، زن و مرد از حقوق یکسانی برای ازدواج و تشکیل خانواده برخوردارند و استفاده از زور در این امر، مخالف موازین حقوق بشر است. بر همین اساس، بند 2 از ماده 16 اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر داشته است: «ازدواج باید با آزادی و رضایت کامل مرد و زن انجام گیرد».⁽¹⁾ به علاوه در ماده 10 میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز به این مسئله تصریح شده که ازدواج باید با رضایت آزادانه طرفین که قصد آن را دارند، واقع شود.

هم چنین، بر اساس ماده شانزدهم کنوانسیون، محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، زنان از حقوق برابر در امر ازدواج برخوردار هستند و دولت های عضو، متعهد به فراهم کردن شرایط لازم برای استیفای این حقوق هستند. این ماده بیان می دارد:

دولت های عضو به منظور رفع تبعیض از زنان در کلیه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی کلیه اقدامات مقتضی به عمل

ص: 309

خواهند آورد و به ویژه بر اساس تساوی مردان و زنان مورد ذیل را تضمین خواهند کرد:

الف) حق یکسان برای ورود به ازدواج ب) حق یکسان در انتخاب آزادانه همسر و صورت گرفتن ازدواج تنها با رضایت کامل و آزادانه دو طرف ازدواج. (1)

بر این اساس، جهاد النکاح که بر اساس آن زنان که با اعمال زور و بدون رضایت به عقد مردی در می آیند ناقض حق آن ها برای ازدواج آزادانه و از این جهت ناقض حقوق بشر است.

2. حق تحصیل و دست رسی به اطلاعات

حق تحصیل برای تمامی افراد بدون تبعیض از حیث جنسیت، مذهب و یا نژاد، در اسناد بین المللی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است. از جمله می توان به ماده 26 اعلامیه جهانی حقوق بشر اشاره کرد که در بند اول آن بیان داشته: «هرکس حق تحصیل دارد. تحصیل لاقلاً در مراحل ابتدایی و پایه باید رایگان و اجباری باشد. آموزش های فنی و حرفه ای باید در دسترس عموم قرار گیرد و آموزش عالی باید برای همه و براساس شایستگی در دست رس باشد». (2)

«این ماده مقرر می دارد که آموزش باید در دست رس همه باشد و تمامی افراد فارغ از هر گونه تبعیض، از حق تحصیل برخوردارند. هم چنین، بر اساس ماده ده کنوانسیون، محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، دولت های عضو متحد به فراهم کردن زمینه آموزش برای زنان و دختران جوان و تضمین حقوق مساوی زنان با مردان در امر آموزش هستند و موظفند اقدامات مقتضی برای رفع هر گونه تبعیض را به عمل آورند. بر این اساس، بند (ه) این ماده مقرر می دارد: «دولت های عضو موظف به فراهم کردن امکانات مشابه جهت دست یابی به برنامه های مربوط به ادامه تحصیلات، از جمله برنامه های علمی سوادآموزی بزرگ سالان

ص: 310

.Article 16, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. -1

.Article 26, Universal Declaration of Human Rights -2

با هدف کاهش هرچه سریع‌تر شکاف آموزشی موجود بین زنان و مردان هستند.»⁽¹⁾

حق بهره‌مندی تمام افراد از آموزش و پرورش در سایر اسناد حقوق بشر، از جمله ماده 13 میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز شناسایی شده است.

3. آزادی رفت و آمد

زنان همچون تمامی گروه‌های اجتماعی از حق آزادی رفت و آمد برخوردارند و محروم کردن آن‌ها از این حق برخلاف موازین بین‌المللی حقوق بشر است. این حق در اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله: میثاق حقوق مدنی و سیاسی، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، و ماده 13 اعلامیه جهانی حقوق بشر، به رسمیت شناخته شده است. بند 1 این ماده بیان می‌کند: «هرکس حق دارد در محدوده مرزهای هر کشور آزادانه رفت و آمد و اقامت کند.» بر این اساس، اقدامات گروه‌های تندرو در محدود کردن آزادی رفت و آمد زنان در قلمرو تحت سلطه آنان، از موارد نقض موازین حقوق بشر شمرده می‌شود.

4. حق اشتغال

بر اساس بند 1 ماده 13 اعلامیه جهانی حقوق بشر: هرکس حق کارکردن، انتخاب آزادانه شغل، برخورداری از شرایط منصفانه و رضایت بخش برای کار و برخورداری از حمایت دولت در برابر بی‌کاری را دارد. در همین راستا ماده 11 کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان بیان می‌دارد: دولت‌های عضو باید اقدامات مقتضی را برای رفع تبعیض علیه زنان در زمینه اشتغال انجام دهند و اطمینان دهند که بر مبنای تساوی مردان و زنان، حقوق یکسان به ویژه در موارد زیر برای زنان رعایت می‌شود:

الف) حق کار (اشتغال) به عنوان یک حق لاینفک حقوق انسانی؛

ب) حق امکانات شغلی یکسان، از جمله اجرای ضوابط یکسان در انتخاب شغل؛

ص: 311

1- مهر انگیز، کار، رفع تبعیض از زنان، ص 219.

ج) حق انتخاب آزادانه حرفه و شغل، حق ارتقای مقام، برخورداری از امنیت شغلی و تمام امتیازات و شرایط خدمتی و حق استفاده از دوره های آموزشی حرفه ای

و بازآموزی از جمله: کارآموزی و شرکت در دوره های آموزشی و پیشرفته و آموزشی مرحله ای.

د) حق دریافت مزد مساوی، استفاده از مزایا و برخورداری از رفتار مساوی در مشاغل و کارهایی که ارزش یکسان دارند، هم چنین رفتار مساوی در ارزیابی کیفیت کار.

هم چنین در ماده 6 میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، این میثاق، حق کار کردن برای همه کس است به این که فرصت یابد به وسیله و کاری که آزادانه انتخاب یا قبول می کند معاش خود را تأمین کند، به رسمیت می شناسند.

ب) افراطی گری و خشونت از منظر حقوق بشردوستانه نسبت به زنان

اشاره

حقوق بین الملل بشر دوستانه به مجموعه اصول و قواعدی اطلاق می شود که متکفل محدود کردن بهره گیری از زور و خشونت در مخاصمات مسلحانه بین المللی و غیر بین المللی است. این اصول و قواعد از یک سو افراد غیرنظامی و هم چنین نظامیانی را که درگیر جنگ در میدان نبرد نیستند، حمایت کرده و از سوی دیگر محدودیت هایی را در بهره گیری از روش ها و سلاح ها در میدان جنگ مقرر می دارد. حمایت از بیماران و زخمیان در جنگ، سرنشینان و نیروهای کشتی های حادثه دیده بر روی دریا، اسیران جنگی، قربانیان جنگ ها و مخاصمات بین المللی و غیر بین المللی و حتی اموال فرهنگی از جمله موضوعاتی است که حقوق بشردوستانه بین المللی معاصر به آن می پردازد. (1)

فحشای اجباری

فحشای اجباری به وسیله تعدادی از اسناد حقوق بشردوستانه بین المللی منع شده است. نخستین بار، دیوان بین المللی کیفری فحشای اجباری را به عنوان یک جرم مستقل علیه بشریت به رسمیت شناخته است. براساس آن، تحقق عنصر مادی این جنایت

ص: 312

مستلزم آن است که مرتکب، یک یا چند نفر را به انجام اعمال جنسی از طریق اعمال زور با تهدید یا فشار مجبور کند. فحشای اجباری نوعاً با تعریف بردگی در زمان درگیری مسلحانه مطابقت خواهد کرد. در این صورت، ایجاد فاحشه خانه های اجباری برای تقویت روحی سربازان است.

تجاوز جنسی

تجاوز جنسی شق (ز) بند اول ماده 7 اولین گزاره اساس نامه دیوان بین المللی کیفری است که به تجاوز جنسی به عنوان جنایت علیه بشریت می پردازد. این مقرر بر مبنای شق (ج) بند اول ماده 2 قانون شماره 10 شورای کنترل، استوار است. هیچ تعریفی از جرم تجاوز جنسی در آغاز مذکرات مربوط به اساس نامه دیوان کیفری بین المللی وجود نداشت، تا این که سند عناصر جنایات برای نخستین بار تعریف ویژه ای از این رفتار بزه کارانه بیان کرد. عنصر مادی این جرم شامل تهاجم مرتکب، به جسم قربانی است که باید منجر به دخول گردد. (1)

بر این اساس، مردان و زنان می توانند قربانی این جرم شوند. تعریف این جرم مستلزم استفاده از خشونت یا تهدید به خشونت و یا زور نیز می شود.

بارداری اجباری

اشاره

مطابق تعریف شق (و) بند دوم ماده 7 اساس نامه دیوان بین المللی کیفری، بارداری اجباری به عنوان جنایت علیه بشریت شناخته شده و عنصر مادی آن، حبس غیرقانونی زنی است که اجباراً باردار شده است. برای تکمیل این جرم، کافی است مرتکب، زن زندانی را محبوس کند، هر چند آن زن به وسیله شخص دیگری باردار شده باشد. (2)

1. کنوانسیون های چهار گانه ژنو

یکی از منابع در قلمرو حقوق بشردوستانه کنوانسیون های چهارگانه ژنو 1949 م. و پروتکل های الحاقی آن 1977 م. است. کنوانسیون چهارم ژنو به طور مشخص حمایت از

ص: 313

1- گرهارد، ورله، جنایت علیه بشریت در حقوق بین الملل معاصر، مترجم: وکیل امیرساعد، ص 85.

2- همان، ص 87.

غیر نظامیان را در دستور کارش قرار داده است. این عهدنامه مشتمل بر 159 ماده است که انواع حمایت های حقوقی از غیر نظامیان را محور کار خود قرار داده و به شرح و بسط مصونیت غیرنظامیان از هر گونه تعرض در جنگ پرداخته است. براساس ماده 32 این عهدنامه هر نوع آزار و اذیت جسمی و شکنجه ممنوع شده است. مقررات این کنوانسیون ها در صورت بروز جنگ رسمی و یا مخاصمه مسلحانه که بین دو یا چند دولت متعاقد روی دهد، به موقع اجرا، گذارده خواهد شد. به طور کلی می توان گفت در اسناد بین المللی خشونت جنسی و تجاوز به عنوان هتک حرمت به شرافت و منزلت شخص قلمداد می شود.

ماده 27 کنوانسیون چهارم ژنو به اعمال قانون درباره آزار جنسی و تجاوز به زنان پرداخته و در آن به صراحت از زنان در مقابل تجاوز و آزار جنسی و فحشای اجباری حمایت کرده است. این ماده اعلام می دارد: اشخاص مورد حمایت در هر مورد محق به احترام به خود، شرافت و حقوق خانوادگی می باشند. در هر زمان با آنان به انسانیت رفتار خواهد شد و از جمله در مقابل هرگونه عمل خشونت آمیز یا تهدید حمایت خواهند شد. زنان به ویژه در مقابل هر گونه تخطی به شرافت از جمله: تجاوز به عنف، اجبار به فحشا و هر نوع هتک ناموس حمایت خواهند شد.

به طور کلی در ماده 48 الحاقی کنوانسیون ژنو، تمایز میان مردمان غیرنظامی با نظامیان به عنوان قاعده ای بنیادی به صراحت بیان و تأکید شده است که اقدامات جنگی تنها باید متوجه افراد نظامی باشد. هم چنین در بند اول از ماده 76 پروتکل اول و قسمت (ه) بند (2) ماده 4 پروتکل دوم صریحاً تجاوز به عنف و فحشای اجباری و هتک ناموس را ممنوع کرده است.

2. جرایم علیه بشریت در منشور نورنبرگ

یکی از جرایمی که در حقوق بین الملل کیفری رسیدگی می شود جنایت علیه بشریت است، که جنایاتی است که به علت شدت قساوت، وجدان جامعه جهانی بر اثر وقوع آن جریحه دار می شود. از جمله جنایات علیه بشریت، می توان: قتل، به بردگی گرفتن،

ریشه کن کردن، محبوس کردن، شکنجه، خشونت های جنسی، ناپدید کردن اجباری اشخاص، را نام برد. اولین استفاده تخصصی از اصطلاح جنایات علیه بشریت در بند 3 ماده 6 منشور نورنبرگ بود که مواردی از جمله: قتل عمدی، ریشه کن کردن، به بردگی گرفتن، تبعید، یا هر عمل غیرانسانی دیگر که علیه مردم غیرنظامی قبل از جنگ یا در حین جنگ ارتکاب یافته باشد و یا تعقیب و آزار افراد به دلایل سیاسی، نژادی یا مذهبی در اجرا یا در ارتباط با یکی از جرایم مشمول صلاحیت دادگاه، در بر می گرفت.

البته در سال 1945 در قانون شماره 10، شورای کنترل مواردی را به جنایات علیه بشریت اضافه کرد.

حبس، هتک ناموس، به بردگی گرفتن به عنف، شکنجه به دلایل سیاسی، نژادی و مذهبی از جمله این موارد است که به نظر می رسد با وجود عبارت هر عمل غیرانسانی دیگر در منشور نورنبرگ، می توان این موارد را نیز مشمول همین عنوان دانست و تصریح به آن ها نشان از اهمیت موضوع دارد.

هم چنین طبق ماده 7 دیوان بین المللی کیفری تجاوز جنسی، بردگی جنسی، فاحشگی اجباری، حاملگی اجباری، عقیم کردن اجباری و هر نوع خشونت جنسی مشابه با آن ها، از مصادیق جنایت علیه بشریت شناسایی شده اند. جزء (ز) بند اول ماده 7 اساس نامه دیوان بین المللی کیفری با دسته بندی جنایات خشونت جنسی، گام مهمی در تبیین و توضیح اشکال مختلف خشونت جنسی برداشته است.

3. جرایم ضد بشری در اساس نامه دادگاه جزایی بین المللی یوگسلاوی و رواندا

بر اثر جرایمی که از سوی صرب ها علیه مسلمانان بوسنی و هرزگوین در سرزمین یوگسلاوی سابق رخ داد، مانند: نسل کشی، کشتار جمعی، تجاوز جنسی و امثال آن، شورای امنیت سازمان ملل بر اساس فصل هفتم منشور این سازمان مداخله کرد و دادگاهی را به نام «دادگاه بین المللی» برای محاکمه افراد مسئول نقض شدید حقوق بشر دوستانه در سرزمین یوگسلاوی سابق بین سال های 1993 - 1991 م. تأسیس کرد. ماده

5 اساس نامه دادگاه مزبور از جرایم ضد بشری به عنوان یکی از جرایم مشمول صلاحیت این دادگاه یاد کرد. ماده مزبور مقرر می دارد که:

این دادگاه صلاحیت دارد که افراد مرتکب جرایم ذیل، در خلال جنگ های مسلحانه را پیگرد و محاکمه کند، این جنگ ها جنبه داخلی داشته باشد یا بین المللی؛ مهم این است که اعمال مزبور علیه جمعیتی غیرنظامی انجام شده باشد. فهرست جرایم ضدبشری در اساس نامه محکمه بین المللی یوگسلاوی چنین ذکر شده است:

الف) قتل عمد؛

ب) ریشه کن کردن؛

ج) به بردگی گرفتن؛

د) اخراج؛

ه) زندانی کردن؛

و) شکنجه؛

ز) تجاوز جنسی؛

ح) اذیت و آزار افراد بنا به دلایل سیاسی، نژادی و مذهبی؛

ط) سایر اعمال غیر انسانی.

یک سال بعد، سال 1994م. بر اثر فجایع و نسل کشی هایی که در کشور آفریقایی رواندا رخ داد، شورای امنیت، دادگاه بین المللی دیگری را برای محاکمه افراد نقض کننده حقوق بشر دوستانه در جنگ های داخلی رواندا تأسیس کرد. این جنگ ها بین دو قبیله «هوتوها» و «توتسی ها» رخ داد و در خلال درگیری مزبور هوتوها بدترین جنایات، مانند نسل کشی و تجاوز جنسی را در حق توتسی ها روا داشتند. از جمله جرایمی که دادگاه رواندا مشمول صلاحیت رسیدگی خویش قرار داد، جرایم ضدبشری است. ماده 3 اساس نامه محکمه یاد شده، به جرایم ضدبشری می پردازد. لازم به یادآوری است که فهرست جرایم یاد شده در این اساس نامه نسبت به اساس نامه محکمه بین المللی یوگسلاوی تغییری نکرده است و همان 9 مورد در این جا نیز عیناً ذکر شده است.

ص: 316

ماده 5 اساس نامه دادگاه بین المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق، تجاوز به عنف و ماده 3 اساس نامه دادگاه بین المللی کیفری برای رواندا، تجاوز به عنف، فحشای اجباری و سایر اشکال هتک ناموس را تحت عنوان جنایت علیه بشریت آورده اند.

نتیجه گیری

خشونت جنسی علیه زنان و کودکان واقعیت تلخی است که در طول تاریخ فراوان شاهد اعمال آن بوده ایم که موجب تخریب غرور و شرافت افراد و ورود انواع آسیب های جسمی و روانی به قربانیان آن می شود. به نظر می رسد اولین گام برای مقابله با گسترش شکل گیری این گروه ها، بررسی دقیق و علمی، عوامل و ریشه های شکل گیری آن ها باشد. این که چگونه معضلات و مشکلات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در جوامع، زمینه های شکل گیری این گروه های افراطی و پیوستن به آن ها را فراهم می کند و چگونه گفتمان های غالب با زدن برچسب تروریست به گروه هایی از افراد، آن ها را به سمت پیوستن به این جریان ها سوق می دهند. به طور نمونه در بسیاری از جوامع غربی، مسلمانان را به چشم تروریست می نگرند و جملگی آن ها را پیرو اندیشه های رادیکال مذهبی می دانند. دوم، بررسی درک نادرست رهبران این جریان ها و پیروان شان از مذهب است، که آن ها را به سمت این گونه اقدامات جنایات بار و غیرانسانی سوق می دهد. باید مبانی نظری این اندیشه ها را شناخت و تحلیل و نقد کرد. به نظر می رسد علمای مذهبی در این حوزه می توانند نقش تأثیرگذاری را ایفا کنند. از سوی دیگر عدم وجود ضمانت اجراهای قوی و کارآمد اجرایی در سطح بین الملل، عامل دیگری است که منجر به گسترش مداوم این جریان ها شده و مجازاتی را پیش روی عاملان این جنایات قرار نمی دهد.

از سوی دیگر، دولت ها و محاکم بین المللی کیفری، باید ساز و کاری جهت فشار به عاملان این جنایات و مجازات آن ها در نظر گیرند، که هزینه این گونه اقدامات را بالا ببرد و از ابزارها و فشارهای بین المللی برای تعقیب و محاکمه این افراد استفاده شود.

هم چنین، در بسیاری موارد، شاهد هستیم که در یک کشور، دولت و دستگاه قضایی توانایی مقابله با این جریان ها را ندارد و نیازمند حمایت های بین المللی است. بنابراین در سطح بین الملل نیازمند اقدامات مقتضی جهت پیش گیری، مقابله و رفع آثار سوء که گریبان گیر قربانیان این جنایات می شود، هستیم. یکی از این اقدامات را می توان قانون گذاری در هر کشور و در نظام بین الملل برای مقابله جدی با این اعمال در نظر گرفت. با وجود این که سالیانه زنان بسیاری قربانی آزارهای جنسی و تجاوزات در مخاصمات مسلحانه و نزاع های داخلی می شوند، ما شاهد این مسئله هستیم که هیچ کنوانسیون و یا قطع نامه ای مشخصاً به این مطلب اختصاص داده نشده و به بررسی ابعاد مختلف این فاجعه پرداخته است.

هم چنین آمار نشان می دهد در بیش تر موارد زنان، قربانیان اصلی خشونت های جنسی و تجاوزات هستند، که اغلب مورد حمایت دولت متبوع خود قرار نمی گیرند و در قوانین داخلی آن ها آزارهای جنسی به دیده اغماض نگریسته می شود و قربانیان این حوادث، تحت حمایت های حقوقی نیستند. در این موارد نخست باید به زنان آموزش های لازم داده شود که از مطرح کردن خشونت می که بر آن ها رفته، ابایی نداشته باشند و ملاحظات مذهبی و یا فرهنگی را مانعی برای برخورداری از انواع حمایت های پزشکی، اجتماعی و حقوقی نپندارند. هم چنین دولت ها موظف شوند که قوانین جامع و کاملی از خشونت های جنسی را در قوانین خود تعریف کرده و مجازات های آن را تعیین کنند و با دادن خدمات پزشکی و روانی زمینه بازگشت این افراد را به زندگی اجتماعی فراهم آورند. در این موارد با تقویت سازمان های بین المللی و نهادهای خصوصی و انجمن های دفاع از حقوق زنان، می توان بسیاری از آنها را تحت پوشش های حمایتی قرار داد. در پایان می توان اظهار داشت تا اراده قوی در سطح داخلی و بین المللی برای مقابله با این اقدامات وجود نداشته باشد، شاهد ادامه این گونه اعمال خشونت بار، علیه زنان خواهیم بود.

الف) فارسی:

1. اجتهادی، امیر مسعود، «عملکرد طالبان: نقض فاحش و همه جانبه حقوق بشر»، گزارش های دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، شماره 120، مهر و آبان 1377.
2. خاک، روناک، «جرم انگاری خشونت جنسی در حقوق بین الملل کیفری»، مجله حقوقی بین المللی، نشریه مرکز امور حقوقی بین المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، سال بیست و پنجم، شماره 39، 1387.
3. خبرگزاری ایرنا، کد خبر 81202609 (4073490)، خرداد 93.
4. خبرگزاری ایرنا، کد خبر 81167199(4020143)، اردیبهشت 93.
5. خبرگزاری ایسنا، کد خبر 195355، تیر 93.
6. خلجی، مهدی، تکفیری ها؛ تاریخ ساسی و تبار فکری، مهر 1392.
7. فیرحی، داوود، «بنیادگرایی و مدرنیته»، بازتاب اندیشه، شماره 63، 1384.
8. فیرحی، داوود، ظهیری، صمد، «تروریسم: تعریف، تاریخچه و رهیافت های موجود در تحلیل پدیده تروریسم»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 38، شماره 3، پاییز 1387.
9. فیرحی، داوود، «ترور و عملیات شهادت طلبانه در مذهب شیعه»، شیعه شناسی، شماره 6، تابستان 1383.
10. عدالت بین الملل، ص 2، کد خبر 60، شهریور 91.
11. کار، مهرانگیز، رفع تبعیض از زنان، مقایسه کنوانسیون رفع تبعیض از زنان با قوانین داخلی ایران، قطره، 1379.
12. ورله، گرهارد، مترجم: وکیل، امیرساعد، «جنایت علیه بشریت در حقوق بین الملل معاصر»، مجله حقوقی بین المللی، سال بیست و پنجم، شماره 39، 1387.

ب) انگلیسی:

1. Ward, Jeanne, Marsh, Mendy, Sexual Violence Against Women and Girls in War and Its Aftermath: . Realities, Responses, and Required Resources, UNFPA, European Commission, 2006

Universal Declaration of Human Rights .2

International Covenant on Civil and Political Rights .3

Declaration on the Elimination of Violence against Women .4

ص: 319

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women .5

Committee for the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW), General recommendation .6
No. 19

Optional Protocol to the Convention on the Elimination of Discrimination against Women .7

Declaration on the Protection of Women and Children in Emergency and Armed Conflict .8

Convention for the Suppression of the Traffic in Persons and of the Exploitation of the Prostitution of .9
Others

Geneva Convention relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War .10

ص: 320

بخش سوم: جریان های افراطی و تکفیری و پیامدهای سیاسی آن

اشاره

ص: 321

مفهومی است که برای توصیف وضعیت اسلام در جهان معاصر به کار می‌رود. تحولات پدیدآمده در مناسبات سیاسی جهان اسلام در دوران معاصر بحث از سرشت اسلام و ارتباط آن با این تحولات را به دنبال داشته است. بی‌تردید ورود مفهوم اسلام سیاسی به ادبیات سیاسی در دهه‌های اخیر، نقطه عطفی در تاریخ نظریه پردازی نظام سیاسی اسلامی به حساب می‌آید. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تأسیس نظام جمهوری اسلامی به همراه الزامات آن، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و گسترش جغرافیای جهان اسلام و فراگیر شدن موج بیداری اسلامی در سال‌های اخیر در کشورهای اسلامی، بیش از هر زمانی مسئله «اسلام سیاسی» را در کانون تأملات نظری اندیشمندان، صاحب نظران و سیاست‌گذاران قرار داده است. آنان در توصیف خود از نگرش‌های تأثیرگذار در جهان اسلام در جهت تشکیل نظام اسلامی برای اجرای شریعت از این مفهوم استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین مؤلفه این مفهوم، تأکید بر سرشت

ص: 323

1- دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی

2- political islam.

سیاسی اسلام است. مفهوم اسلام سیاسی توسط بسیاری از پژوهش‌گران سیاسی برای درک چنین تحولی ابداع شده است، ولی هر چند این مفهوم نو و تازه است به لحاظ محتوا، تاریخ و پیشینه آن به صدر اسلام باز می‌گردد. اگر اسلام را به این معنا در نظر بگیریم که همان گونه که برای زندگی و حیات فردی دارای دستگاه مفهومی و عملی است، به همین سان برای زندگی سیاسی و اجتماعی نیز دستورهایی وضع کرده است، آن‌گاه می‌توان گفت که اسلام سیاسی سابقه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارد و بنیان‌گذار آن پیامبر اسلام است. اما تمرکز مقاله حاضر بر این نکته است که در دوره معاصر، دگرگونی در حوزه اندیشه دینی پدید آمده است که جریان اسلام سیاسی، بازتاب بخشی از این دگرگونی است. هر پدیده سیاسی اجتماعی در شرایط تجربی و تاریخی ویژه‌ای شکل می‌گیرد و در جریان زمان با دگرگونی زندگی و زندگان، دگرگون می‌شود. پدیده اسلام سیاسی نیز از یک سو مظهر تجربه‌های تاریخی - زبانی جامعه اسلامی را بر خود دارد و از سوی دیگر، بستری برای فرهنگ و اندیشه دینی نو و متمایز از گذشته محسوب می‌شود.

اسلام سیاسی در نوشتار حاضر به نظریه سیاسی اشاره دارد که هدفش تأسیس یک نظم سیاسی اسلامی در دوران جدید است و مرجعیت دین را در زندگی سیاسی اجتماعی به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند این مرجعیت را از طریق تشکیل حکومت اسلامی مطابق مقتضیات دنیای جدید تحقق بخشد. بنابراین، فرضیه مقاله حاضر این است که «اسلام سیاسی» مفهومی است برای توصیف جنبش‌ها و جریان‌های فکری - سیاسی در جهان اسلام که دغدغه ایجاد حکومت اسلامی مطابق مقتضیات دنیای جدید داشته و گزاره‌ها، مبانی و اصول بنیادین خود را در چارچوب شریعت اسلامی صورت بندی می‌کنند. این جریان مدعی است که بازگشت به اسلام و بازسازی جوامع اسلامی مطابق با اصول بنیادین اسلامی به عنوان تنها راه حل بحران‌ها و چالش‌های معاصر تلقی می‌شود و در این راستا کسب قدرت سیاسی مهم‌ترین راه دستیابی به این اهداف است.

مقاله حاضر برای آزمون این فرضیه به بازخوانی مسئله اسلام سیاسی در دوره معاصر و تمایز آن با سلفی‌گری می‌پردازد. در پایان نیز به چالش‌ها و فرصت‌هایی که اسلام سیاسی با آن مواجه است اشاره می‌شود.

بررسی مفهومی؛ نسبت دین و سیاست در اسلام

تحلیل معناشناختی از «دین» در ادبیات اسلامی، بیانگر وجود دو حوزه معنایی مرتبط با هم است:

1. حوزه «ابلاغ» شریعت: در این حوزه، «دین» به معنای «آداب»، «سنن»، «عقاید»، «شریعت»، «قانون» و «مناسک» است که از سوی «نبی» ابلاغ شده است (1) براساس این حوزه معنایی، نهاد «نبوت» کاربرد می‌یابد. پدید آمدن نهاد «امامت» در مذهب شیعه در طول نهاد نبوت به جهت نیاز این حوزه‌ی معنایی به استمرار و تداوم است.

2. حوزه «اجرای» شریعت: شامل «پاداش»، «جزا»، «کیفر»، «حساب» و «انتقام» است (2).

(همان). نهاد «حکومت» در پیوند با این حوزه معنایی کاربرد می‌یابد و وظیفه «اجرای» قوانین شریعت را به عهده دارد؛ یعنی آنچه به عنوان شریعت از سوی پیامبر به مردم ابلاغ شده، حکومت وظیفه اجرای آن را به عهده خود می‌داند.

ارتباط این دو حوزه معنایی، پیامدهایی در عرصه اجتماعی - سیاسی داشته است:

الف. پیامد اول این که «حکومت» به عنوان متولی حوزه اجرای شریعت، معمولاً مشروعیت خود را از شریعت و توسط متولیان حوزه ابلاغ شریعت (نبی، امام، فقیه) می‌گیرد؛ زیرا دولت واضع قانون نیست، بلکه قانون، آن را ایجاد و از آن حمایت می‌کند.

ص: 325

1- فؤاد، افرام البستانی، منجد الطلاب، ص 214.

2- همان.

ب. پیامد دوم این است که «حکومت» به عنوان مجری اراده و قانونِ خداوند شناخته شده است. اگر چه در عمل بسیار اتفاق افتاده که حکومت، خلاف این مقصود عمل کرده، اما در تفسیری که از آیات قرآن و روایات اسلامی درباره حکومت ارائه شده، به گونه ای واضح نشان داده شده است که قدرت سیاسی باید معطوف به اجرای شریعت باشد.

هم چنین در ادبیات سیاسی اسلامی، حاکم کسی است که از سوی خداوند که معیار حق و باطل است، دارای قدرتی می شود که می تواند تفاوت حق و باطل را تشخیص دهد و بیان کند. بنابراین، «حکم» در اصل از آن خداوند است و از سوی او به برخی «افراد» داده می شود⁽¹⁾ بر این اساس، پرسشی که در زمینه حکومت، همواره ذهن اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول داشته، این بوده که چه کسی می تواند در جامعه اسلامی به عنوان جانشین خدا عمل کند؟ زیرا در ادبیات اسلامی، میان آنچه دینی است و به خدا تعلق دارد با آنچه دنیایی است و به مردم تعلق دارد، تمایزی وجود ندارد. این درهم آمیختگی امور دینی و دنیوی، شکل زندگی و نظام باور مسلمانان را به گونه ای شکل داده که در آن تمایز دین و سیاست کمتر دنبال شده است. به عنوان مثال، کاربرد مفهوم «خلیفه» و «امام» در ارتباط با نیازهای سیاسی و دینی جامعه قابل تصور است. نیازهایی مانند حفظ اصول مذهب، دفاع از دارالاسلام، هدایت جهاد، اداره مالی جامعه و تنظیم روابط جامعه اسلامی با دیگر جوامع، که ضروری است تصمیم گیری درباره آن ها بر طبق شریعت صورت بگیرد و انجام آن ها با خواست خداوند سازگار باشد.

ص: 326

1- براساس برخی آیات قرآن، حکم در اصل از آن خداوند است و از سوی او به افراد داده می شود، به عنوان نمونه می توان به آیات زیر اشاره داشت: ص، آیه 26: <یا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...> مریم، آیه 12: <یا یحیی خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا.> انعام، آیه 89: <أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّبُوهَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ.>

اگرچه در واقعیت تاریخی، در جوامع اسلامی گاه بین دین و حکومت جدایی به وجود آمده است، اما از لحاظ نظری از آن خبری نبوده و میان اندیشمندان مسلمان نیز ضرورت چندانی به توسعه نظری آن احساس نشده است. در هر دو مذهب سنی و شیعه، «شریعت» چارچوب اعتقادی حکومت و جامعه را فراهم آورده است. شریعت به مثابه منبع قانون چه در حوزه شخصی و چه در حوزه اجتماعی برای مسلمانان مرجعیت دارد و بر همین اساس، حوزه ای خاص و جداگانه ای به نام «سیاست» که دارای قوانین صرفاً بشری باشد به وجود نیامده است.

به بیان دیگر، به لحاظ نظری رابطه دین و سیاست به سه گونه قابل تصور است: یکی پیوند دین و سیاست به گونه ای که هر دو یکی باشند و از هم قابل تفکیک نباشند. به عبارت دیگر، سیاست عین دیانت باشد و دیانت عین سیاست باشد. دو دیگر تعامل دین و سیاست به نحوی که آن دو جدا از هم در نظر گرفته شوند، اما در ارتباط متقابل با همدیگر باشند، مانند نظام های سکولار و سوم عدم ارتباط دین با سیاست که نظام های لائیک این گونه اند.⁽¹⁾

در خصوص اسلام، نظریه عمومی پیوند دین و سیاست مطرح است. تلقی مسلمانان از آیین اسلام به معنای «قانون الهی» یا «شریعت» در واقع با مفهوم پیوند دین و سیاست توأم است. مهم ترین نمونه پیوند دین و سیاست که تجسم کامل شریعت است، «حکومت نبوی» است. پیامبر با حکومت خویش در مدینه، اسلام را به مثابه نظام سیاسی معرفی نموده است. مهم ترین ویژگی نمونه آرمانی اسلامی، کاربرد مفهوم امت است. تأکید پیامبر بر تشکیل امت، تأییدی بر سیاسی بودن آیین اسلام است. در نخستین پیمان پیامبر در مدینه، تدوین قانون با توجه به مفهوم «امت»، نشان دهنده رابطه دو جانبه مفهوم دین و سیاست است.⁽²⁾

زیرا شریعت به عنوان قانون الهی در درون

ص: 327

-
- 1- مصطفی ملکیان، سنت، مدرن، پست مدرن، جزوه درسی دانشگاه صنعتی شریف، ص 46.
 - 2- عبدالله عبدالعزیز، ابن ادریس، جامعه مدینه در عصر نبوی، ترجمه شهلا بختیاری، ص 398.

امت، معنای واقعی خود را پیدا می کند و از سوی دیگر امت، زمانی شکل می گیرد که مبتنی بر مجموعه ای نظام مند از قوانین شریعت باشد.

در صدر اسلام، زمانی که جامعه اسلامی بنیان نهاده شد، تشکیلات و نهادهای مدون وجود نداشت. پیامبر، پیام خدا را به مسلمانان می رساند و این پیام، همان قانون جامعه را تشکیل می داد. قانونی که تمام جوانب زندگی آنان را شامل می شد. جامعیت وحی و هم چنین رهبری فوق العاده ی پیامبر، هر گونه جدایی امر دینی از دنیوی را منتفی می نمود. از نظر مسلمانان، با فقدان پیامبر، وحی الهی و سنت پیامبر هم چنان بر همه جوانب زندگی روزمره آنان، ناظر بود. هم قرآن و هم روایات نبوی به روشنی از شکل زندگی اسلامی در همه ابعاد فردی و جمعی آن حکایت می کرد. از این رو، در فاصله کوتاهی پس از پیامبر، مسلمانان توانستند این شکل زندگی را به قاعده و ضابطه در آورند.⁽¹⁾

بر این اساس، تصور سیاسی بودن اسلام که از نمونه صدر اسلام الهام گرفته می شود در طول تاریخ اسلامی هم چنان انتقال یافته و هیچ گاه قطع نشده است.

دوره معاصر و بازگشت به هویت اسلامی

در نیمه نخست قرن نوزدهم میلادی به سرعت شرایطی بر جهان مستولی شد که به واسطه آن، جوامع اسلامی در آستانه تحولی تاریخی قرار گرفتند. وضعیتی که جوامع اسلامی خود را با آن روبه رو دیدند، نتیجه واردات انبوه عناصر، الگوها و مفاهیمی بود که خود را بر جامعه آن ها تحمیل می کرد. تهاجم بورژوازی غرب به جوامع غیر غربی و تسخیر این جوامع به اشکال گوناگون، از روندی اجتناب ناپذیر ناشی می شد؛ زیرا ماهیت بورژوازی که آن را به سوی کسب بیشترین سود سوق می داد، تأسیس گسترده ترین بازارها برای کالاهایش را غیر قابل اجتناب کرد.⁽²⁾ بورژوازی غربی با

ص: 328

1- عبدالمجید شرفی، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، ص 37.

2- مارکس و انگلس، مانیفیست کمونیست، ترجمه حسن مرتضوی و محمود عبادیان، ص 280-281.

فرهنگ جدیدش که به سیطره جهانی خود تحقق می بخشید، به انقیاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان دست یافت. از این لحاظ به تعبیر عبدالهادی حائری، تهاجم سلطه گرانه غرب به حوزه های غیرغربی، دو جنبه داشت:

1- جنبه غارت گری و استعمارطلبی؛

2- جنبه آشناسازی جهان غیراروپایی با فرهنگ و تمدنی که بالاترین دست آورد بشر در طول تاریخ اش شناخته می شد. (1)

با این توصیف، مهم ترین ویژگی فرهنگ مدرن غربی «استیلا» بود. انسان مدرن، کار خود را با تلاش برای سلطه بر طبیعت آغاز کرد و قدرت های استعماری قرن نوزدهم که به نوعی بازتاب سلطه انسان بر طبیعت بودند علاوه بر طبیعت، به استیلا بر جوامع غیرغربی نیز پرداختند. اندیشمندان مسلمان از آغاز روبه رو شدن با فرهنگ جدید غرب، تجربه ای دوگانه داشتند: از یک سو علم و فرهنگ غرب را تجربه کردند که برای آنان امیدوارکننده و رهایی بخش بود، از سوی دیگر، گرایش به استیلاطلبی غرب را مشاهده نمودند که برای آنان تحقیرآمیز و انقیادآور بود. با توجه به این دو سویه تمدنی و استعماری غرب، نقش و چهره غرب را در خاطر بسیاری از اندیشمندان مسلمان به عنوان تهدیدی فرهنگی مبدل ساخت و نگاه احترام آمیز به غرب با حس بیگانه هراسی توأم گردید. (2)

با گذشت چند دهه از تماس مسلمانان با غرب و تبعات دو جنگ جهانی، نزاع قدرت های انگلیس، شوروی و آمریکا بر سر خاورمیانه، تشکیل رژیم اسرائیل، شکاف میان آموزش های جدید و مذهبی، موج انتقاد و تردید مسلمان به اقتباس دست آوردهای مدرنیته را به وجود آورد و گسترش جنبش های ضد استعماری و ضد غربی در جوامع اسلامی را به همراه داشت. به تعبیر رضوان السید از قرن هفدهم میلادی سرزمین اسلام با دو هجوم استعماری نظامی و فرهنگی فکری اشغال شد. این

ص: 329

1- عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، ص 15.

2- فروغ، جهان بخش، از بازرگان تا سروش، ترجمه سعیده سریانی، ص 62.

تهاجم با برنامه ریزی دقیقی که داشت، دو اثر عمده گذاشت: دگرگونی فرهنگی در حوزه علوم انسانی و قطع ارتباط با میراث اسلامی. از این رو، اندیشمندان اسلامی در صدد پی ریزی طرح بازگشت به اسلام برآمدند و هدفشان از این طرح آن بود که فرهنگ امت را بر مبنای میراث اصیل اسلامی بازسازی کنند.⁽¹⁾

بر این اساس، طرح بازگشت به اسلام نیز در راستای مواجهه با تمدن غرب و در فضای فرهنگی جامعه اسلامی از سوی بخشی از اندیشمندان مسلمان مطرح شد و تا امروز تحولاتی در پی داشته است؛ به گونه ای که در هر دوره زمانی، جریان های فکری و جنبش های سیاسی خاصی با هدف دفاع از انسان مسلمان و جامعه مسلمان در برابر تأثیرات جهان مدرن پدید می آمدند. از این رو، در چالش فرهنگ اسلامی و مدرن، از همان آغاز، چند طیف نگاه پدید آمد که مهم ترین آن ها عبارت اند از:

3-1. طیفی که نو شدن قواعد زندگی و مناسبات اجتماعی را بر مبنای باورهای مدرن، به صورت یک آرمان و ضرورت می پذیرفتند. این گروه کسانی بودند که تحت تأثیر فرهنگ مهاجم قرار گرفته و خواهان اصلاحات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به سبک غرب شدند.⁽²⁾

در نظر نخستین متفکران مسلمان که چشمشان به غرب باز شده بود، اخذ عناصر تمدنی غرب، بسیار آسان می نمود. برخی از آنان باور داشتند که با انتقال مفاهیم جدید، معانی و ارزش های مدرن نیز به جامعه منتقل خواهد شد و تحول مطلوب رخ خواهد داد. این گونه برخورد با تمدن غربی از یک سو و تمدن اسلامی از سوی دیگر، به پیدایش جریانی انجامید که در ادبیات سیاسی از آن ها به عنوان «جریان فکری تجددگرا» (اصالت دادن به تجدد و نفی میراث اسلامی) یاد می شود. در این جریان، مرجعیت دین در تعیین قواعد زندگی سیاسی و اجتماعی به رسمیت شناخته نمی شود و تنها عقل نقاد و علم را منشأ قاعده مندی و معناداری زندگی

ص: 330

1- رضوان سید، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ص 21.

2- بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ص 180-185.

اجتماعی و سیاسی خود قرار می دهند، زیرا این گرایش، میراث اسلامی را به عنوان ماهیتی منفی نام گذاری می کند؛ به نحوی که جهان مدرن در برابر آن قرار می گیرد و به عنوان الگوی مطلوب مطرح می شود.⁽¹⁾ پیامد این دیدگاه، این است که با پیروی از تمدن غرب و استفاده از دست آوردهای علمی آن می توان بر ضعف و فساد جامعه اسلامی غلبه کرد. در دوره معاصر، نقش جریان تجددگرا در تولید فرهنگی، کم اهمیت نیست. برجسته ترین و پی گیرترین مترجمان اندیشه های نو، همواره در میان تجددگرایان پیدا شده اند. تجددگرایان، در طول دوره معاصر، بخشی از جامعه مدنی را نمایندگی کرده و منعکس کننده گرایش های فرهنگی و اجتماعی جامعه غربی نیز بوده اند.

2-3. در مقابل، طیفی قرار دارند که نوشتن و پذیرش باورهای مدرن غربی را موجب از بین رفتن هویت فرهنگی و سلطه همه جانبه بیگانگان می دانند. آنان می کوشند تا از باورهای سنتی و مذهبی دفاع کنند. این طیف فکری را به نام «جریان محافظت گرا» می شناسند (محافظت⁽²⁾).

از میراث و فرهنگ اسلامی⁽³⁾ از این رو، محافظت گرایی را در تاریخ معاصر، می توان جریانی دانست که براساس منابع دینی، قواعد و روش زندگی انسان را ترسیم می نماید. در صورت تعارض میان یافته های جدید بشر با آموزه های دینی، فرض بر این است که عقل بشر، خطاپذیر است و به همین دلیل، با توجه به احتمال ندادن خطا در نصوص دینی، باید آموزه های دینی را بر آن ها ترجیح داد. این دیدگاه، براساس تفسیر موسّع از کاربرد دین در زندگی انسان، ارائه شده و نتیجه آن، اولویت قایل شدن به دین در برابر عقل و علم است. دین، تکلیف همه امور را برای همیشه مشخص کرده است و مسلمانان باید در زمینه ای به دین رجوع کنند و داوری دین را ملاک عمل قرار دهند.

ص: 331

1- علی میرسپاسی، روشنفکران ایران؛ روایت های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، ص 265.

2- Conservation.

3- حسن محدثی، دین و حیات اجتماعی، ص 206.

این نوع نگاه، بخشی از جریان فکری جدید دانسته می شود، زیرا توجه به دین، نوعی توجه «آگاهانه» به نظام باوری است که در برابر نظام باور مدرن غربی قرار می گیرد. التزام محافظت گرایان به دین و اهمیتی که آنان برای مبانی دینی قائل اند، میان آنان و متفکران تجددگرا مرزی غیر قابل انکار ترسیم می کند. امروز نیز ناسازگاری جریان محافظت گرایی با جریان تجددگرایی بسیار جدی است، زیرا انسجام این جریان بر این قاعده استوار است که انسان مدرن در ساختن جهان نو، در مسیر سعادت قدم نگذاشته، بلکه در مسیر نابودی و گمراهی در حرکت است.⁽¹⁾

این رویکرد در حقیقت، مسلمانان را به بازگشت به خویش دعوت می نمود. خویشتن همان «هویت اسلامی» بود که از همان صدر اسلام شکل گرفته است و معنای حقیقی آن بازگشت به همان گذشته درخشان است. در ادبیات سیاسی اگرچه این طیف به جریان فکری محافظت گرا شناخته می شود، اما برخی از بازگشت به میراث دینی در جهت تبیین آرای فقهی سود می برند، برخی نیز در سیاست، بازگشت به میراث اسلامی را رهایی بخش می دانند و بعضی برای حمله به تمدن غرب بهره می گیرند. بنابراین، می توان طیفی از محافظت گرایی را در جوامع اسلامی از «سلفی گرایی» تا «سنت گرایی» شناسایی کرد که در این مقاله تنها به سلفی گرایی اشاره می شود.

3-3. سوم طیفی میانه که خواهان تلفیق میان عناصر معنایی سنت و مدرن یا امر بومی و امر جهانی است که می توان آن را جریان فکری «بازسازی گرا» نامید (بازسازی⁽²⁾) و

تحقق مفاهیم و ویژگی های جهان فرهنگی اسلامی در محیطی جدید).⁽³⁾

رویکرد بازسازی گری اسلامی ریشه خود را بازگشت به سنت و سلف و احیای هویت اسلامی می داند. البته این بازگشت به سنت سلف به خلاف بازگشت سلفی گرایانه که

ص: 332

1- سید حسین نصر، قلب اسلام، ص 34-36.

2-reconstruction.

3- حسن محدثی، دین و حیات اجتماعی، تهران، فرهنگ و اندیشه، ص 210.

نوعی گذشته‌گرایی متحجر بر آن حاکم است، بازگشت به ویژگی‌های اعتقادی، تحول فردی و اجتماعی و ایمان‌گرایی است که عقل‌گرایی آن را همراهی می‌کند. (1)

در ادبیات سیاسی بخشی از رویکرد بازسازی‌گرای اسلامی به نام «اسلام سیاسی» شناخته می‌شود.

کاربرد مفهوم سلفی‌گرایی

آشنایی مسلمانان با غرب و به تبع آن، ورود حجم انبوهی از مفاهیم به ادبیات سیاسی مسلمانان، آنان را با نوع جدیدی از نگرش به جهان مواجه کرد و مشکلاتی را نمایان کرد که حکایت از ناهمخوانی جهان سنت با اقتضانات دوران جدید داشت. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌هایی که ورود مفاهیم و الگوهای جدید به جوامع دینی ایجاد کرد مناسبات مفاهیم نوپدید با دین بود. به طور طبیعی مفاهیمی که در بستر متفاوتی شکل گرفته بودند به ناگزیر در فضای جدیدی که به کار گرفته شدند ناسازگاری‌هایی را در پی داشتند؛ به ویژه که این مفاهیم و الگوها از بستری فارغ از دین به زمینه‌ای سرشار از دغدغه‌های دینی وارد شدند. از این رو، برای عبور از این ناسازگاری‌ها، اندیشه‌ها و جریان‌های متنوعی پدید آمد که سلفی‌گرایی در این بین جریان مهمی محسوب می‌شود.

سلفی‌گرایی با طرح شعار «بازگشت به سلف صالح»، خواستار بازگشت به معنای حقیقی و راستین اسلام برای مقابله با نفوذ استعمار و فرهنگ غربی شد. سلفی‌گرایی در تقابل سنت و تجدد، راه بازگشت به اسلام سلف را برگزیده که این اسلام، دربردارنده نظام کامل اجتماعی در همه ابعاد سیاسی و اقتصادی و فرهنگی است و عمل به آن ضامن سعادت بشر خواهد بود. (2)

هاتف در جست‌وجوی معنای سلفی‌گرایی می‌گوید:

ص: 333

1- طه جابر علوانی، اصلاح تفکر اسلامی: مدخلی به ساختارگفتمان اسلامی معاصر، ترجمه محمد شمس، ص 77.

2- <http://www.irdc.ir/article.asp?id=1050>

معنای لغوی آن، تقلید از گذشتگان، کهنه پرستی یا تقلید کورکورانه از مردگان است، اما معنای اصطلاحی آن، نام فرقه ای است که تمسک به دین اسلام بسته، خود را پیرو سلف صالح می دانند و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از پیامبر اسلام، صحابه و تابعین دارند. آنان معتقدند که عقاید اسلامی باید به همان نحو بیان شوند که در عصر صحابه و تابعین مطرح بوده است؛ یعنی عقاید اسلامی را باید از کتاب و سنت فرا گرفت و علما نباید به طرح ادله ای غیر از آنچه قرآن در اختیار می گذارد، پردازند. در اندیشه سلفیون، اسلوب های عقلی و منطقی جایگاهی ندارد و تنها نصوص قرآن، احادیث و نیز ادلّه مفهومی از نص قرآن برای آنان حجیت دارد. (1)

بنابراین، سلفی گرایان عقایدشان در این شعار مشهور خلاصه می شد که: «الاسلام هو الحل»؛ یعنی اسلام، تنها راه حل. از نظر آنان ریشه های فساد و گمراهی جوامع اسلامی را باید در دوری جستن از تعالیم قرآن و سنت دانست. تأکید این گروه بر اجرای بدون قید و شرط احکام اسلامی با فهم ظاهری از آیات و روایات و با روشی انعطاف ناپذیر و عوامانه، آنان را در اکثر موارد تبدیل به نیرویی سیاسی و معطوف به نتیجه ساخته است. پیشینه چنین باور هایی با پیوند های ضعیف به ابن حنبل و بعدها به ابن تیمیه در قرن هفتم و هشتم هجری و محمد بن عبدالوهاب در قرن دوازدهم می رسد. (2)

بنابراین، خشونت، جزمیت و یک سوگیری از ویژگی های این جریان است. سلفی گرایی به این معنا به عنوان پدیده ای رادیکال از آن یاد می شود. دلیل این امر به افزایش توان تخریبی آن ها به دلیل نوع عقایدشان و هم چنین عدم امکان اقناع سازی آنان برای اقبال به روش های حل و فصل مسالمت آمیز مخاصمات برمی گردد. (3)

ص: 334

1- <http://mardesafar.blogfa.com/post-64.aspx>.

2- علی اکبر دیانت، «اصلاح طلبی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 2/9.

3- اصغر افتخاری، «اقدام به جنگ»، سیاست دفاعی، سال 12، شماره پیاپی 48، شماره 4 (پاییز)، صص 55.

به طور کلی، حرکت سلفیه که منادی بازگشت به سیره سلف صالح در آغاز اسلام است عنوانی است عام برای فرقه‌ها و گروه‌هایی از مسلمانان در دوران معاصر که با شعار پیروی از «سلف صالح» و با آمیختن آموزه‌های دینی با مقوله دولت و سیاست در جهان اسلام، حرکت‌ها و جنبش‌های فکری و اجتماعی را به عقیده خود جهت اصلاح امت اسلامی سامان دادند. نکته قابل توجه این است که میان سلفی‌گرایی اهل سنت و شیعی تفاوت‌هایی با نظر به اختلافات در اصول و فروع و نیز دیدگاه‌های متفاوت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها وجود دارد. جز این، به لحاظ گستردگی جغرافیایی جهان اسلام و تنوع فرهنگی و نیز دوره‌های تاریخی گوناگون می‌توان این جریان‌ها را در کشورهای عربی، ترکیه، ایران و شبه‌قاره هند به طور مستقل بررسی کرد.

در بازشناسی، سلفی‌گرایی به سه دوره قابل تقسیم است: دوره اولیه، دوره پیش از دوره معاصر (قرن 17-19م) و دوره معاصر (قرن 20م). سلفیه خود را پیروان «سلف صالح»، معرفی می‌کنند که شأن آن‌ها به سبب مصاحبت و قرب زمانی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و از این رو، درک ناب و فهم خالصی از اسلام، همراه با عمل به اسلام داشته‌اند (1).

احمد بن حنبل (164-241 ق) که سلفیه به او تاسی می‌جویند، آخرین فرد از نسل سلف شناخته می‌شود. وی تأویل را رد می‌کند و مباحث کلامی مطرح در میان فرقه‌ها را بدعت می‌داند. از نظر او مرجع موثق فقط قرآن و سنت نبوی است، زیرا وحی بر عقل برتری دارد (2).

ابن تیمیه (661-728 ق)، فقیه و متکلم حنبلی، شخصیت برجسته فکری سلفیه است که با تأکید بر توحید و اثبات سازگاری عقل و وحی، برای احیای آموزه‌های اسلام به شکل ناب آن و رد بدعت‌ها از آن کوشید. این متفکر، تأثیری عمده بر بسیاری از

ص: 335

1- shahin, emad eldin, "salafiyah" in the oxford encyclopedia of the modern islamic world, john l. esposito., -1
vol 3, new york: oxford, 463

2- احمد پاکتچی، «اسلام: اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج 8.

جنبش‌هایی داشته است که در صدد بودند جامعه خود را براساس اصول بنیادین اسلامی اصلاح کنند.⁽¹⁾

اما عمده جریان‌های جدید در جهان اسلام از قرن هجدهم میلادی به بعد در مواجهه با تحولات فکری و اخلاقی ناشی از استعمار اروپاییان پدید آمدند و در پی احیای اسلام و مقابله با ضعف‌ها و مشکلات جوامع خود بودند. محمد بن عبدالوهاب (1209 ق) به پیروی از تعالیم احمد بن حنبل و ابن تیمیه، قصد داشت تا با زدودن هر آنچه غیر اسلامی است، دولتی نظیر آنچه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بنا نهاده بود، در عربستان پدید آورد. از این زمان به بعد، جنبش‌های مشابهی در خارج از جهان عرب، به ویژه در شبه قاره هند به رهبری احمد سرهندی (1141 ق)، شاه ولی الله دهلوی (1179 ق) و سید احمد بریلوی (1248 ق) پا گرفت. اهداف آن‌ها احیای آموزه‌های اسلامی به شکل ناب آن، پیروی از قرآن و سنت، رد و طرد بدعت‌ها، پاک‌سازی اسلام از شوائب، اصلاح اخلاقی و اجتماعی و ایجاد وحدت بود. آن‌ها در فهم متن مقدس و سنت قائل به تفسیر ظاهری (تحت اللفظی) بودند. البته اینان در پی ایجاد الگویی عملی برای آینده نبودند، بلکه به دنبال ایجاد مجدد الگوی اولیه‌ای از حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تابعین بودند.⁽²⁾

بنابراین، رویکرد سلفی‌گرایی جدید، ابتدا بخشی از عکس‌العمل طبیعی مسلمانان در برابر تمدن غربی محسوب می‌شد که به دلیل گسترش استعمار و آشکار شدن پی آمدهای سلطه ابرقدرت‌ها در حوزه کشورهای مستعمره، زمینه را برای شکل‌گیری و رشد نوعی افراطی‌گرایی پدید آورده است. به بیان دیگر، در مواجهه مسلمانان با تمدن غرب، ضعف مسلمین موجب بروز عکس‌العمل‌هایی تدافعی شد که مهم‌ترین ویژگی

ص: 336

1- عباس زریاب، «ابن تیمیه»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج 3.

2- لیلا هوشنگی، بنیادگرایی و اصلاح طلبی سلفی: نحوه مواجهه با جایگاه زن در جامعه، <http://alwahabiyah.com/main.aspx?catid=0&typeinfo=1&lid=0&mid=2150>

آن، ترس از فروپاشی هویت دینی بود. واکنش چنین ترسی در برخی موارد دیوار کشیدن به دور خود و به جای تعامل، تدافع یا تهاجم بود.

کاربرد مفهوم اسلام سیاسی

در بررسی منابع اسلام سیاسی، می توان آثار فراوانی یافت که در محدوده اسلام سیاسی قرار می گیرند، اما در توصیف این که اسلام سیاسی چیست؟ قواعد معناداری آن کدام است؟ و منطق حاکم بر موقعیت اجتماعی گونه های مختلف آن چیست؟ آثار موجود اندک است. در واقع، بسیاری از متفکرانی که به کار بازسازی اندیشه دینی در فضای مدرن پرداخته اند، کمتر از موضع بیرونی به کار خود نگاه کرده اند. از سوی دیگر، هر مفهوم از وضعیت ابهام آغاز می شود و به سمت شفافیت و تمایز حرکت می کند. بنابراین در آغاز پیدایش این مفهوم، کمتر به وجه تمایز آن توجه شده است و هر چه به وضعیت امروز، نزدیک تر می شویم توجه اسلام گرایان سیاسی به منطق و نظم معنایی مفهوم اسلام سیاسی و تمایز آن با دیگر مفاهیم رایج به ویژه سلفی گرایی بیشتر شده است. به عنوان نمونه، اقبال لاهوری در کتاب بازسازی تفکر دینی در اسلام می گوید: باید در این مسئله، اجتهاد شود که آیا امروز هم سیستم سیاسی مسلمانان باید سیستم خلافت باشد؟ وی سپس پاسخ می دهد که: در زمان امپراتوری اسلامی، اندیشه خلافت اجراشدنی و سودمند بود، ولی پس از آن که این امپراتوری تجزیه شده و واحدهای سیاسی مستقل روی کار آمده اند، اندیشه خلافت، کارآمدی خود را از دست داده و قادر نیست در وضعیت جدید اسلام و مسلمانان، منشاء اثر باشد⁽¹⁾ وی علی رغم این که بر وجهی از اسلام سیاسی تأکید می کند اما تعریف روشن و بیان دقیق از قواعد معنایی آن ارائه نمی کند.

ص: 337

1- محمد اقبال لاهوری، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، ص 67.

با این حال، امروز بعد از گذشت یک قرن، اندیشمندان اسلام گرا در جوامع اسلامی در خصوص اسلام سیاسی و منطق حاکم بر آن، منابع و آثار قابل توجهی تولید کرده اند. در مطالعه این منابع، می توان به برخی از پژوهش اشاره کرد؛ همچون تحقیق رضوان السید که شکل گیری اسلام سیاسی را در تحول سه مرحله ای توضیح می دهد: مرحله نخست، دوران رواج اندیشه های نوسازی در جهان اسلام می داند. در این مرحله، اعتقاد غالب اسلام گرایان سیاسی این بود که مسلمانان باید از بهترین عناصر موجود در تمدن معاصر که با دین و میراث و تمدنشان تضاد ندارد، استفاده کنند. دومین مرحله، انتقادی بود. این رویکرد یا سرخوردگی و ناامیدی مسلمانان از تمدن معاصر همراه بود و الگوی تمدنی - اسلامی ویژه ای در زمینه های مختلف اجتماعی و سیاسی طرح شد. بر اساس این الگو، اسلام چالش های طبقاتی و قومی را به رسمیت نمی شناخت. اسلام گرایان بر این باور بودند که اسلام، دموکراسی یا سوسیالیسم نیست، بلکه خود، الگوی یگانه ای را در باب اجتماع و سیاست به جهان عرضه می کند که از ابعاد مادی تمدن معاصر فراتر است. سومین مرحله - که هنوز هم شاهد تولیدات فرهنگی آن هستیم - دو وجه تمایز عمده با قبل دارد: یکی سیاسی شدن شدید اسلام است و دیگر این که همراه با سیاسی شدن شدید اسلام، این دین از حالت ایدئولوژی مبارزه پس از اثبات ناکارآمدی مبارزه فرهنگی و تمدنی به ایدئولوژی ای برای رسیدن به قدرت تبدیل شده است. (1)

یا پژوهش ابراهیم اعراب که معتقد است سه نوع اسلام وجود دارد: اسلام مردمی، اسلام رسمی و اسلام سیاسی. اسلام مردمی به ابزارهای دینداری سنتی مربوط می شود، اسلام رسمی به نهادهای فقهی که وابسته به حکومت هستند، مرتبط است و اسلام سیاسی نوعی تبلیغ و شعار دولت اسلامی یا گسترش اسلام و اجرای شریعت است. (2)

ص: 338

1- رضوان سید، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، ص 25.

2- ابراهیم اعرابی، الاسلام السياسي و الحداثه، ص 10.

بابی سعید نیز معتقد است: اسلام گرایان سیاسی با تأکید بر مفاهیمی چون جامعیت دین، حکومت اسلامی، نظم اسلامی و هم چنین ادغام دین و سیاست، راه حل مشکلات پیش روی مسلمانان را به دست گرفتن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی می دانند.⁽¹⁾

به همین دلیل، مسلمانان پس از به کارگیری راه های مختلفی برای غلبه بر وضعیت نامطلوب خود نهایتاً نوآوری، استقلال و آزادی را درون اسلام جست و جو می کنند و این همان اسلام سیاسی است.⁽²⁾ پژوهش هایی نیز وجود دارد که در سال های گذشته در غرب پیرامون اسلام سیاسی و با رویکردی جامعه شناختی تولید شده است. این پژوهش ها که بر فرآیند ظهور اسلام سیاسی تأکید دارند، اسلام سیاسی را پدیده ای می دانند که در جهت مبارزه با مدرنیته به وجود آمده و هدف آن، حفظ ارزش های موجود در جوامع اسلامی است.⁽³⁾

با توجه به پژوهش های انجام شده، به نظر می رسد در دوره معاصر، وقتی دنیای مدرن با مظاهر جدیدش خود را به عنوان واقعیتی آشکار و انکار ناپذیر بر مسلمانان تحمیل کرد، مسلمانان پیش از هر زمان دیگر به بازیابی هویت واقعی خود اقدام کردند. از این زمان به بعد، اسلام به عنوان رویکردی سیاسی بیشتر مورد توجه قرار گرفت که هویت خود را در مقابل سیطره غربی تعریف می کرد. اما در دهه های اخیر با ظهور تفکرات گوناگون در زمینه حقوق و سیاست بین الملل، اندیشمندان مسلمان بیش از پیش به جست و جوی تعریف هویتی جدید از همبستگی سیاسی از خود برآمده اند. از طرفی این اندیشمندان بر طبق آموزه های اسلام، معتقد بودند اسلام دربردارنده سیستمی سیاسی است. از این منظر با گسترش سیستم جهانی ارتباطات و با کمک فن آوری های

ص: 339

-
- 1- سعید بابی، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه: غلامرضا جمشیدی ها و موسی عبدی، ص 90.
 - 2- همان، ص 182.
 - 3- محمد جمال باروت، «الخطاب الاسلامی السیاسی بین تطبیق الشریع هو الحاکمیه»، مجله وحده، السنه الثامنه، 23.

جدید ارتباطی، بهتر می توان در مورد نوعی اسلام سیاسی اندیشید. بنابراین، اسلام سیاسی، مفهومی است که از در آمیختن عناصر زبانی دینی و مدرن آغاز می شود، زیرا هنگام پذیرش نظام باور مدرن غربی جایگاهی برای حضور اجتماعی و سیاسی دین وجود ندارد، اما زمانی، نقشی اجتماعی و سیاسی برای دین در نظر گرفته می شود که نظام باور مدرن، باز اندیشیده شود و علم و عقلانیت مدرن مورد نقد قرار گیرد. در این صورت، جایی برای دین گشوده می شود و دین به عنوان باوری قابل اعتنا، وارد فضای مدرن می شود. در واقع، طرح اسلام سیاسی را در تاریخ معاصر، جریانی می توان دانست که براساس موارد زیر حوزه معنایی خود را ترسیم می نماید:

1. اعتقاد به فراگیر بودن دین اسلام؛

2. اعتقاد به عدم جدایی دین از سیاست؛

3. اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام؛

4. مبارزه با استعمار غرب به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان؛

به نظر برخی پژوهش گران، اسلام سیاسی در برخی مفروضات دینی با سلفی گرایی مشترک است، اما در میراث اسلامی خلل هایی می بیند و تلاش می کند با به کارگیری برخی روش های جدید و سازوکارهای تازه به ترمیم آن خلل ها پردازد و میراث اسلامی را کارآمد سازد. (1)

در این گرایش، عقل بشری چنانچه در جهت فهم دین از روش های دینی معتبری که مورد توافق و کاربرد علمای دینی است استفاده کند، می تواند در مقام داوری قرار بگیرد.

با توجه به این مطلب، فرآیند کاربرد مفهوم اسلام سیاسی این گونه است که در وضعیت مدرن، انسان مسلمان که دل مشغول نظام باور دینی است، مفاهیم مدرن و مفاهیم دینی را از طریق عقل نقاد به سنجش می گیرد. این نقد، فضایی را ایجاد می کند که به مفهوم اسلام سیاسی کاربرد و اعتبار می بخشد؛ به عبارت دیگر، مفهوم اسلام

ص: 340

سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از گروه های سیاسی اسلامی به کار می رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. این جریان، همواره بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام، نظریه ای جامع درباره دولت و سیاست دارد و به دلیل تکیه بر وحی، از دیگر نظریه های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است. حکومت اسلامی برآمده از اسلام نیز به همین دلیل از دیگر نظام های سیاسی موجود، برتر است. در این رویکرد از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می شود و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی تنها راه حل بحران های جامعه معاصر به شمار می آید. (1)

بنابراین، اسلام سیاسی، برخلاف سلفی گرایی، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی کند، بلکه می کوشد اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهند. البته اسلام گرایان سیاسی مشکل جوامع معاصر را دوری از دین و معنویت می دانند و راه سعادت جامعه را در توسل به ارزش های دینی و بازگشت به اسلام می دانند. در واقع، اسلام سیاسی در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن اسلامی است که در کنار بهره گیری از دست آوردهای مثبت تمدن جدید از آسیب های آن به دور باشد.

نزاع طرف داران اسلام سیاسی و سلفی گرایی

در تاریخ اسلامی معاصر، شاهد درگیری دو جریان اسلام سیاسی و سلفی گرایی هستیم. آنچه از نظر طیف اسلام گرایان سیاسی، منشأ پیشرفت و توسعه است و به عنوان راه حل مطرح می شود از دیدگاه سلفی گرایی، مذموم و منشأ دنباله روی از غرب به شمار می آید و عامل اساسی بحران در جامعه اسلامی دانسته می شود. بنابراین، اسلام سیاسی در مقایسه با جریان سلفی گری شاخصه هایی متمایز دارد. این تمایزات در مفهوم، مبانی اندیشه ای و طرز عمل اجتماعی و سیاسی به شرح زیر قابل بررسی است:

ص: 341

1- سیدمحمدعلی حسینی زاده، اسلام سیاسی در ایران، ص 17.

یکم: از نظر مفهومی، معنای زمینه ای واژه «اسلام سیاسی»، دربردارنده اصلاح گری، نوگرایی اسلامی و بازگشت به هویت اسلامی است و واژه «سلفی گری» دربردارنده قشری گری، اخباری و وهابی است. معنای زمینه ای، از کاربرد لفظ در بستر فرهنگی - اجتماعی خاص حاصل می شود و به کاربردهای شکل گرفته لفظ در طول تاریخ در ارتباط با ساختارهای مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی دلالت دارد(1) و با هژمونی برخاسته از قدرت های زمانی و مکانی تجسم یافته در ساختارها، ارتباط دارد. مفهوم اسلام سیاسی با کاربرد در زمینه های مختلف فرهنگی و اعتقادی، هویتی را به وجود آورده که همه آن ها را می توان با دلالت های زمینه ای، با ویژگی اصلاح گری، نوگرایی اسلامی و بازگشت به هویت اسلامی شناخت.

بنابراین، اسلام سیاسی در مواجهه با سنت دینی، رویکردی تحول گرایانه دارد و در ستیز با جریان سلفی گری است. اسلام سیاسی، خواهان حضور باورها و نظام معنایی اسلامی در فضای مدرن است، اما چنین رویکردی به عناصر اسلامی، سلفی گرایانه نیست. هر چند، هم اسلام سیاسی و هم سلفی گری، پدیدارهایی متعلق به تاریخ مدرن هستند و هر دو، واکنشی در برابر رسوخ و نفوذ عناصر تمدنی غربی اند، اما برخورد این دو با مفاهیم اسلامی متفاوت است. اسلام سیاسی برخلاف سلفی گری به نظام باور و مفاهیم اسلامی به عنوان آنچه قابل تغییر و تفسیر نیست، نه لزوماً وفادار است و نه همچون سلفی گری، از اسلام، روایت محافظه کارانه ای به دست می دهد. اگر سلفی گرایان، گرایش بسیار محافظه کارانه ای از مجموعه سنن و آیین های دینی دارند، اما اسلام گرایان سیاسی اعتقاد دارند که بسیاری از باورها و رفتارهایی که از گذشته به ارث رسیده، با بسیاری از خرافات درآمیخته است.(2) به عبارت دیگر، جریان اسلام سیاسی بیش از آن که در صدد بازنمایی عملکرد سلف صالح باشد، در پی هویت یابی بر پایه

ص: 342

1- سید محمد مهدی زاده، رسانه ها و بازنمایی، ص 21-23.

2- علیرضا علوی تبار، روشنفکری، دینداری، مردم سالاری، ص 26-27.

بازگشت به اسلام راستین است. این اسلام راستین، گرچه ریشه در نگاه به متن دارد، اما فراتر از متن، زمینه های رشد و گسترش هویت اسلامی را دنبال می کند و بیش از آن که ماهیت اعتقادی داشته باشد، ماهیت سیاسی- اجتماعی داشته و تجلی اسلام واقعی را در شکل گیری قدرتمند هویت جمعی اسلامی در جامعه می داند. به عنوان نمونه، یکی از عوامل ظاهر شدن دین در عرصه سیاست در دوره معاصر، واکنش به رویکرد سکولاریستی حکومت های جوامع اسلامی بود. در ایران، روی کار آمدن حکومت پهلوی اول و دوم که اهتمام بر جدایی دین از سیاست داشتند، موجب شد تا اسلام مجدداً به صحنه سیاسی بازگردد که این بازگشت، ماهیتی متفاوت از گذشته داشت. این بازگشت، به مثابه یک جنبش نوگرای دینی با انگیزه برقراری حکومت اسلامی شکل گرفت و در راستای حمایت از نهادهای مدنی و در مخالفت با ماهیت استبدادی و سکولاریستی رژیم حاکم، واقعیت تاریخی و اجتماعی یافته است. چنان که «بابی سعید» با توجه به تجربه انقلاب اسلامی معتقد است که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان های سیاسی اسلامی به کار می رود که خواستار ایجاد حکومتی دموکراتیک بر مبنای اصول اسلامی هستند.⁽¹⁾

دوم: اسلام سیاسی در رویکردی انتقادی به سنت ها و مناسک اسلامی، خواهان ارائه تفسیری از اسلام است که با مقتضیات امروز جامعه سازگار باشد. بنابراین، اسلام سیاسی بر خلاف سلفی گرایی، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی کند، بلکه می کوشد تا اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهد. رضوان السید در کتاب مختصر خود با عنوان اسلام سیاسی معاصر: در کشاکش هویت و تجدد، مسئله اسلام سیاسی را به عنوان نوعی خودآگاهی در جامعه مسلمانان در جهت پذیرش مقتضیات جهان جدید توصیف می کند. وی معتقد است که در این جریان، معنای تسلیم به تمدن و پیشرفت و غلبه غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و

ص: 343

1- سعید بابی، همان، ص 20.

فرهنگ اسلام نبوده بلکه این کارها تلاشی برای ایجاد هم‌سازی میان ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید بود؛ در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلام و دموکراسی غربی انجام شد، در زمینه علوم محض هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرن‌های پربار و میزان استفاده اروپا از شکوفایی علمی جوامع اسلامی در قرون وسطی، تأکید می‌شد. (1)

از این رو، اسلام‌گرایان سیاسی، اقداماتی در جهت احیای بخش‌های متروک و بازسازی آن بخش‌ها از متون دینی انجام می‌دهند. این فعالیت، به مفهوم ارائه تفسیر جدید از متون دینی است. اما هر تفسیر جدید در حکم اسلام سیاسی نیست بلکه هدف متفکران طرفدار اسلام سیاسی از تفسیر، توانمندسازی اندیشه دینی است که از یک سو، محتوای آن قابل نقد عقلانی باشد و از سوی دیگر، تعارضی با اصول دینی و اصالت فکر دینی نداشته باشد. (2)

معطوف بودن تفکر اسلام سیاسی به توانمندسازی اندیشه دینی، وجه تمایز اسلام سیاسی با سلفی‌گرایی و التقاط در اندیشه دینی است. از نظر تاریخی از قرن نوزدهم برخی تردیدها درباره امکان پیاده شدن الگوی تمدنی غربی در میان اندیشمندان مسلمان پدید آمد، اما در قرن بیستم که تمدن غربی، نظام‌ها و نهادهای سیاسی جوامع اسلامی را شکل داد، این تردیدها کمتر شد و تلاش برای سازگار نشان دادن اسلام با تمدن غرب در همه امور، افزایش یافت. مهم‌ترین پیامد چنین تحولی این بود که اسلام، قابل تحول و تکامل و نوسازی است. اسلام‌گرایان سیاسی تلاش کردند با روش اجتهادی ثابت کنند که اسلام برای هر زمان و هر مکانی مناسب است. به نظر می‌رسد، آن چه زمینه ارائه تفسیر نو از مفاهیم اسلامی جدید را فراهم کرده، تحول در مبانی فکری است. یکی از این مبانی، تحول در نوع نگاه به افراد جامعه و شأن و توانایی آن‌ها یا به عبارت بهتر، تعریفی جدید از «مردم» است.

ص: 344

1- رضوان سید، همان، ص 16.

2- فردین قریشی، بازسازی اندیشه دینی در ایران، ص 131.

به عبارت دیگر، هر چند اسلام سیاسی و سلفی‌گری بر احیای هویت، ارزش‌ها و احکام اسلامی در جامعه و مبارزه با استعمار به عنوان راه‌های برون‌رفت از بحران‌های جوامع اسلامی تأکید دارند، اما تفاوت آن‌ها در نوع نگاه به اسلام و ارزش‌های اسلامی و نحوه تعامل با مفاهیم و ارزش‌های دنیای جدید است. سلفی‌گری با شعار محافظت از شریعت و آموزه‌های دینی امکان بسیج گسترده توده را دارد، اما به دلیل عقل‌گریزی

و بی‌توجهی به واقعیت جامعه اسلامی و جهان جدید، توانایی ارائه راه حل و الگوی جایگزین برای نظام سیاسی غیر دینی را ندارد. در مقابل، اسلام سیاسی با ماهیتی عقل‌گرا و تأکید بر اجتهاد منطبق با شرایط زمان و مکان، از قابلیت واقع‌گرایی برخوردار است و توانایی ارائه الگوی دینی برای توسعه جامعه و تعامل مثبت با جهان جدید را دارد.

به بیان دیگر، اگر چه پیوند مفهومی میان سلفی‌گرایی و اسلام سیاسی وجود دارد، اما سلفی‌گرایان به خلاف اسلام‌گرایان سیاسی مدعی نیستند که اسلام نیاز به اصلاح دارد، بلکه به نظر آنان اصل اسلام بی‌نیاز از اصلاح است؛ آنان معتقدند باید سوءفهم‌ها و سوءتفسیرها را از معانی اصیل متون مقدس زدود و به پیام اصیل اسلام بازگشت. متفکران سلفی‌گرا به نقد اعتقادات و احکام و شعائر اسلام نپرداخته‌اند، بلکه به باور خودشان بدعت‌ها را رد کرده‌اند. آن‌ها مسلمانان را به اسلام اصیل دعوت می‌کنند، بی‌آن‌که مراد دقیق خود را از این اسلام اصیل روشن سازند (abukhalil, 1995, vol.2, pp. 242-243). اما اسلام سیاسی در دوره معاصر، به دنبال تحقق جامعه‌ای است که دین به صورت جدی در آن حضور دارد و خواهان دخالت در امور اجتماعی و سیاسی است. با آن‌که مسائل مطرح شده در آن جامعه به ظاهر همانند مسائل مطرح شده در جوامع غربی است، اما نه داده‌های تاریخی و محیطی آن به مانند غرب است و نه معادلات و راه حل‌های به وجود آمده با غرب یکسان است؛ به ویژه که دین در آن جامعه چون غرب تبدیل به دین غیرسیاسی و شخصی نشده است. این شرایط متفاوت راه حل‌ها و پاسخ‌های متفاوتی را می‌طلبد.

پدیده اسلام سیاسی به این معنا نیست که فرهنگ اسلامی در نهایت محو شدن در فرهنگ مدرن غربی است، بلکه این پدیده می‌کوشد از قید دریافت‌های سنتی رها باشد، در عین حال، دریافت او از عناصر مدرن، رنگ و بافتی بومی دارد. به عنوان نمونه در ایران دوره مشروطه، روشنفکران به دنبال ایجاد نهادهای دموکراتیک بودند و دموکراسی و تجدد را از کانال ساختارها و مظاهر تمدن جدید پی‌گیری می‌کردند، روحانیت - به ویژه علامه نائینی - در صدد بودند تا با تأکید بر مبانی و فراهم‌سازی امکانات نظری، زمینه را برای ایجاد وضعیتی نوآماده کنند. تلاش نائینی، به ویژه از آن جهت برای این دیدگاه اهمیت دارد که، نائینی در صدد بود تا مفاهیم جدید و نوپدید را با توجه به سنت و الهیات اسلامی بررسی کند. نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، تلاش می‌کند تا اصول مشروطیت را از شریعت اسلام استخراج کند و سازگاری این اصول را با دین برجسته سازد. نائینی معتقد است که مفاهیم جدید وارداتی از غرب مانند: مشروطه، نظام شورایی، مجلس، قانون، آزادی، برابری و رأی اکثریت، مسائلی خارج از عقل نوع بشر است و خود اروپاییان «قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول اقرار کردند» (1).

آن‌ها از منابع اولیه توانستند این اصول را کشف کنند و خودشان نیز بر این مطلب اعتراف دارند. (2)

اما مسلمانان - برخلاف غربی‌ها - در متون دینی خود تعمق نکردند و از به کار گرفتن قوه عقل و استنباط در آن‌ها غافل ماندند، لذا گرفتار رقیبت طواغیت شدند و به قهقرا گراییدند. (3)

نائینی با استفاده از آیات و روایات عدیده، سعی دارد ارکان و اصول مشروطه را مأخوذ از اسلام؛ به ویژه مطابق با عقاید شیعه دوازده امامی نشان دهد و معتقد است که به اصول مشورت، مساوات و آزادی، در صدر اسلام عمل می‌شد و همین امر، باعث

ص: 346

1- میرزا حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 3.

2- همان، ص 2.

3- همان، ص 3.

ترقی، رشد و پیشرفت در صدر اسلام شد. ولی به مجرد این که مسلمانان از زمان معاویه گرفتار سلطنت استبدادی موروثی شدند، به انحطاط رو کردند.⁽¹⁾

طرح فقه پویا و ناکافی دانستن فقه سنتی از سوی امام خمینی نیز یکی از سازوکارهایی بود تا دین را با شرایط زمانه هماهنگ کند. امام خمینی علاوه بر نظریه پردازی در باب رهبری جامعه اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، با شکل دادن

نظام جمهوری اسلامی به سمتی حرکت کرده که در آن فقیه جامع الشرایط با داشتن ولایت سیاسی، زمینه حضور و مشارکت مردم در صحنه سیاست نیز فراهم شده است. از این رو، بررسی تجربه اسلام سیاسی پس از انقلاب اسلامی در ایران، ارتباط تنگاتنگی با تجربه نظام جمهوری اسلامی پیدا می کند، زیرا امام خمینی با چرخش از نظریه مشروطه، به دفاع از ولایت سیاسی فقیهان در ساختاری غیر از سلطنت پرداخت و به تبع آن به ناگزیر، اسلام گرایان سیاسی با سرنوشت عمومی جامعه پیوند یافتند. ایده اصلی جمهوری اسلامی مبنی بر امکان سازگاری دو عنصر جمهوریت و اسلامیت است. اقتضای رکن اسلامیت، پذیرش شریعت اسلامی به عنوان اصل مهم نظام سیاسی است و اقتضای جمهوریت، پذیرش نقش مردم در تحقق آن است. بنابراین، با تأسیس جمهوری اسلامی، اسلام گرایان سیاسی امکان های جدیدی بر خود گشودند و نسبت به ظرفیت ها، توانایی ها و مشکلات فراروی خود، به آگاهی های مفیدی دست یافتند. اگر پیش از این مقطع، اسلام گرایان سیاسی با مفاهیمی در عرصه سیاست سر و کار داشتند که عمدتاً خصلت نظری، فردی، آرمانی، ثابت، کلی و مطلق داشت، اما شرایط جدید از آن ها واقع گرایی را مطالبه می کرد. از این منظر، مهم ترین چیزی که در حوزه سیاست، فراروی اسلام گرایان سیاسی قرار گرفت مواجهه آنان با دموکراسی بود.

ص: 347

1- همان، ص 17.

اشاره

با توصیفی که از اسلام سیاسی شد و با توجه به مؤلفه‌های آن، اسلام سیاسی با تهدیدها و فرصت‌هایی همراه است که در این بخش به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

فرصت‌ها:

یکم: آشنایی متفکران مسلمان با افکار جدید غرب، اوضاع و احوال حاکم بر جوامع مسلمان، دگرگونی‌هایی در فهم از متون دینی به وجود آورده است. از این رو، در دوره معاصر از سوی متفکران اسلام سیاسی، تفاسیری از متون دینی ارائه شده است که به وضوح می‌توان ارتباط این تفاسیر را با اقتضانات فکری جهان جدید مشاهده کرد. به نظر اسلام‌گرایان سیاسی در مواجهه با امواج فکری جهان مدرن، چاره‌کار، قطع رابطه فکری با اندیشه‌های جدید و یا منفعل بودن و تسلیم محض دنیای مدرن نیست، بلکه اقدامی مطلوب است که با بازسازی میراث و اندیشه دینی خودمان به تولید معرفت پردازیم و با استقلالی نسبی و بر اساس آموزه‌های اسلامی به یافته‌های نظری جدید در عرصه اجتماع و سیاست برسیم و این یافته‌های جدید در کنار یافته‌های دیگران قرار بگیرد و آن‌ها را متأثر سازد.

دوم: موج دموکراسی خواهی که بعد از جنگ سرد دنبال می‌شود و ناتوانی بیشتر حکومت‌های جوامع اسلامی در تکیه بر آراء مردم، این فضا را برای اسلام‌گرایان سیاسی به وجود آورده است که به اقدامات اصلاح طلبانه دست زنند و در جهت اصلاح رژیم‌های اقتدارگرا تلاش کنند. این دیدگاه را مسلمانانی پذیرفته‌اند که به اسلام به عنوان مکتبی اجتماعی سیاسی می‌نگرند و آن را متفاوت با سکولاریسم دولتی موجود در کشورهای اسلامی می‌دانند.⁽¹⁾

این شعار، بیشتر در کشورهایمانند تونس،

ص: 348

1- انوشیروان احتشامی، بنیادگرایی اسلامی و اسلام سیاسی، ص 253.

مصر، لیبی، بحرین و عربستان شنیده می شود که اسلام گرایان سیاسی در فعالیت های خود از حقوق اجتماعی سیاسی مردم در برابر رژیم های خود دفاع می کنند.

تهدیدها:

یکم: در دهه های اخیر، تولّد نامشروع اسرائیل و به تبع آن، دفاع مردم فلسطین و لبنان از سرزمین خود، پیدایش انقلاب اسلامی ایران، جنگ تحمیلی علیه جمهوری اسلامی، قتل عام مسلمانان بوسنی به دست صرب ها، حمله عراق به کویت و جنگ خلیج فارس، یازده سپتامبر، یورش ارتش ایالات متحده به افغانستان و اشغال نظامی عراق، همه از جمله وقایعی است که دیدگاه سیاسی مسلمانان را به مسائل جاری حقوقی و سیاسی بین المللی تغییر داده است. از این رو، می توان موضوع حرکت مردمی در کشورهای تونس، مصر، لیبی، بحرین را آگاهی جدیدی در میان مسلمانان از خود دانست. با وجود گستردگی جنبش مردمی، عدم همراهی بسیاری از رهبران و اندیشمندان اسلامی، جذابیت این واقعه بزرگ تاریخی را به عنوان الگوی جدیدی در ساختار سیاسی خاورمیانه با مشکل مواجه ساخته است. جریان اسلام سیاسی که به صورت جنبش اجتماعی مطرح شد و هویت خویش را در رویارویی با هژمونی غرب تعریف می کرد، بسیاری از رهبران کشورهای اسلامی را در مواجهه با آن قرار داد. این امر، موجب شده اسلام گرایان سیاسی نتوانند از فرصت های وحدت بخش به خوبی و شایستگی بهره برداری کنند.

دوم: از چالش های دیگر اسلام سیاسی، ظهور نیروی ایدئولوژیک سلفی گری و اختلافات مذهبی در جوامع اسلامی بوده و هست. وهابیت با حمایت بعضی کشورهای حاشیه خلیج فارس در جهت حفظ و حمایت از شیخ نشین های سنتی منطقه به صورت نیروی فوق العاده محافظه کار در برابر اسلام خواهان سیاسی عمل کرده است. شکاف مذهبی و اختلافات بین شیعه و سنی نیز از دیگر منابع تهدیدکننده جریان اسلام سیاسی است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و مسئله ی تشکیل حکومت اسلامی بر

مبنای آموزه های شیعی، برخی کشورهای منطقه، حساسیت زیادی به این امر نشان داده اند. جمهوری اسلامی، ضابطه ها و هنجارهای موجود در سیاست خارجی را براساس آموزه های اسلام سیاسی شیعی تنظیم کرد. این رویکرد باعث گردید که اولاً: در سطح منطقه، برخی از کشورها، ایران را خطر بالقوه و تهدیدکننده امنیت ملی تلقی کنند، در نتیجه کشورهای حاشیه خلیج فارس، که خود را نسبت به سایر کشورها آسیب پذیرتر می دیدند، در مناسبات خود با جمهوری اسلامی ایران احتیاط می کردند. اتحاد کشورهای عربی در جنگ عراق علیه ایران گویای این واقعیت است. ثانیاً: بازیگران عرصه روابط بین الملل نیز به جمهوری اسلامی ایران به عنوان نیروی برهم زننده نظم جهانی بنگرند. بنابراین، چالش با اسلام سیاسی، بیشتر از داخل مرزها احساس می شود تا بیرون مرزهای اسلامی، اگرچه این سخن به آن معنا نیست که تهدید خارجی وجود ندارد، به هر حال این استدلال طبق مستندات تاریخی صادق است که نزاع ما و مخاصمات داخلی طی مراتبی به سطح نزاع ها و مخاصمات عقیدتی منتقل می شوند.

سوم: برخی کشورهای استعماری غربی با تقسیم جوامع اسلامی به دولت های کوچک، پاره پاره شده و غیر مؤثر، از ضعف همکاری میان مسلمانان، برای رسیدن به منافع خود استفاده کرده اند. ایجاد نزاع منطقه ای، همواره یکی از اهداف دولت های استعماری بوده است. ظهور صهیونیسم، آن هم از نوع سیاسی، در نقطه ای حساس از خاورمیانه و رخدادهای مربوط به آن نیز یکی از چالش های اساسی است که سالیان متمادی بر روابط کشورهای مسلمان با یکدیگر و نیز با جهان غرب سایه افکنده است. این وضعیت، موجب شده است که این جوامع تاکنون روی آرامش به خود نبینند و دائم در بحران و مخاصمات به سر برند. در نتیجه، در این زمان که اسلام گرایان سیاسی بیش از هر زمان دیگری، نیاز به همبستگی سیاسی برای دست یابی به ابزارهای برابر با

دولت‌های قدرتمند دارند، چالش‌های سیاسی مسلمانان مانعی در راه تحقق اهداف آنان محسوب می‌شود.

نتیجه

نتیجه مطالعه انجام شده این است که پدیده اسلام سیاسی، محصول تحولات فکری است که در حوزه اندیشه سیاسی اسلام در دوران معاصر پدید آمده است. اسلام سیاسی، پدیده‌ای است که ضمن نقد مبانی نظریه‌های سیاسی غربی و نقد نظریه‌های سیاسی پیشین مسلمانان، تلاش می‌کند مدل مناسبی مبتنی بر آموزه‌های سیاسی اسلام را برای نظام سیاسی جوامع اسلامی طراحی و ارائه کند. یکی از عوامل اصلی مخالفت با ایده اسلام سیاسی، عدم توجه به تحولاتی است که در نظریات سیاسی در اسلام معاصر صورت گرفته است. تحولات مذکور، ایده امتناع ذاتی سازگاری اسلام و دموکراسی را با چالش اساسی رویه رو ساخته است. اسلام‌گرایان سیاسی براساس چنین دیدگاهی، می‌کوشند زاویه‌ای جدید در بررسی مسئله اسلام و سیاست گشوده، از این زاویه، ایده سازگاری اسلام و دموکراسی را توضیح دهند.

این نکته، وجه تمایز اسلام‌گرایان سیاسی را با سلفی‌گرایان مشخص می‌کند، زیرا اسلام‌گرایان سیاسی تنها به دنبال تأسیس حکومت اسلامی نبوده‌اند، بلکه ماهیت حکومت اسلامی نیز برای آنان مهم بوده و در فضای جهان جدید و به اقتضای جهان مدرن، حکومت اسلامی را به صورت دموکراتیک ترسیم کرده‌اند. حتی متفکران اسلام سیاسی در ایران بعد از انقلاب نیز، مسئله حکومت دموکراتیک دینی را دنبال کرده‌اند. این مسئله گواه این امر است که آنان مانند سلفی‌گرایان تنها راضی به تشکیل حکومت اسلامی نیستند، بلکه خواهان سازگاری اسلام با دموکراسی و به دنبال راه‌حلی از درون متون اسلامی هستند.

بدین ترتیب، اسلام سیاسی در جامعه‌ای پدید آمده، که دین به صورت جدی حضور دارد و خواهان دخالت در امور اجتماعی و سیاسی است. با آن که مسائل مطرح شده به

ظاهر همانند مسائل مطرح شده در غرب است، اما نه داده های تاریخی و محیطی آن به مانند غرب است و نه معادلات و راه حل های به وجود آمده با غرب یکسان است، بلکه می توان گفت که مسئله ای کاملاً متفاوت و نو مطرح شده است. به ویژه که دین در جامعه اسلامی چون غرب تبدیل به دین غیرسیاسی و شخصی نشده است این شرایط متفاوت راه حل ها و پاسخ های متفاوتی را می طلبد.

به طور کلی، حضور اسلام سیاسی در جامعه معاصر اسلامی، نه تنها سبب نگاهداشت هویت دینی (اسلامی) جامعه در فضای مدرن و در برابر فشار نظام های باور غیردینی شده است که امکان تحول و شکوفایی فرهنگ اسلامی را نیز فراهم کرده است. بی گمان، اسلام سیاسی با نقش بزرگی که در پایدار کردن فرهنگ اسلامی در فضای جدید جامعه ایفا کرده است، در شکل بخشیدن به هویت دینی مسلمانان در دوران معاصر، نقشی بزرگ داشته و به عنوان صورت تازه ای از فهم متون دینی، رشته پیوندی را در خاطر جمعی مسلمانان با گذشته تاریخی خود به وجود آورده است.

ص: 352

1. قرآن مجید.
2. ابن ادریس، عبدالله عبدالعزیز، جامعه مدینه در عصر نبوی، ترجمه شهلا بختیاری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، قم 1386.
3. احتشامی، نوشیروان، «بنیادگرایی اسلامی و اسلام سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره 18، تابستان 1381.
4. افرام البستانی، فؤاد، منجد الطلاب، اسماعیلیان، تهران 1366.
5. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، ماکان، تهران 1368.
6. بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه غلام رضا جمشیدی ها و موسی عنبری، دانشگاه تهران، تهران 1379.
7. پاکتچی، احمد، «اسلام: اندیشه های فقهی در سده های متأخر»، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، تهران 1377.
8. جهان بخش، فروغ، از بازرگان تا سروش، ترجمه سعیده سریانی، نشر بهزاد، تهران 1382.
9. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، انتشارات امیرکبیر، تهران 1367.
10. حسینی زاده، محمدعلی، اسلام سیاسی در ایران، دانشگاه مفید قم 1386.
11. سید رضوان، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران 1383.
12. شرفی، عبدالمجید، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران 1383.
13. علوی تبار، علیرضا، روشنفکری، دینداری، مردم سالاری، نشر فرهنگ و اندیشه، تهران 1379.
14. مارکس، کارل و انگلس، فردریک، مانیفیست کمونیست، ترجمه حسن مرتضوی و محمود عبادیان، (مجموعه مانیفیست پس از 150 سال)، نشر آگه، تهران 1380.
15. میرسپاسی، علی، روشنفکران ایران؛ روایت های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، نشر توسعه، تهران 1386.
16. نصر، سید حسین، قلب اسلام، انتشارات امید، تهران 1382.
17. اعرابی، ابراهیم، الاسلام السياسي و الحدائنه، آفریقا الشرق، بیروت 2000 م.

18. باروت، محمد جمال، «الخطاب الاسلامى السياسى بين تطبيق الشريع هو الحاكميه»، مجله وحده، السنه الثامنه 1992 م.

ص: 353

20. افتخاری، اصغر، «اقدام به جنگ، سیاست دفاعی»، سال 12، شماره پیاپی 48، پاییز 1388 ش.
21. هوشنگی، لیلا، «بنیادگرایی و اصلاح طلبی سلفی: نحوه مواجهه با جایگاه زن در جامعه»،
<http://alwahabiyah.com/main.aspx?catid=0&typeinfo=1&lid=0&mid=2150>
22. العلوانی، طه جابر، اصلاح تفکر اسلامی: مدخلی به ساختار گفتمان اسلامی معاصر، ترجمه محمد شمس، نشر قطره، تهران 1377.
23. نائینی، میرزا حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله (نرم افزار مکتوبات مشروطه)، کنگره مشروطیت، تهران 1385.
24. مهدی زاده، سید محمد، رسانه ها و بازنمایی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها، تهران 1387.
25. «جنبش های سلفیه»، 1386، سایت مرکز انقلاب اسلامی، 24 خرداد 1386.
26. فردین قریشی، بازسازی اندیشه دینی در ایران، نشر قصیده سرا، تهران 1384.
27. دیانت، علی اکبر، «اصلاح طلبی»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج 9/2، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران 1369.
28. زریاب، عباس، «ابن تیمیه»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران 1369.
29. <http://www.irdc.ir/article.asp?id=1050>
30. <http://mardesafar.blogfa.com/post-64.aspx>
31. Zizek, slavo, 1993, "Enjoy your symptom", London, Rutledge.
32. Shahin, Emad Eldin 1995, "Salafiyah", in The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, ed. .
John L. Esposito, vol. 3, New York: Oxford

اشاره

شهروز ابراهیمی (1)

علی اصغر ستوده (2)

چکیده

اسلام‌گرایی، فرایندی است که در طی چند قرن اخیر به یکی از محوری‌ترین تحولات در جهان اسلام تبدیل شده و با وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال 1357 از توان بالایی به منظور ارائه یک الگوی نظام سیاسی-دینی در مقابل لیبرال دموکراسی غربی برخوردار شده است. با شروع تحولات اخیر در خاورمیانه (انقلاب‌های عربی) این فرصت به وجود آمد که نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، آلترناتیو مناسبی به جای نظام‌های استبدادی وابسته به غرب مطرح باشد؛ اما این فرصت با رشد جریان‌های تکفیری در منطقه که از طرف قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای مورد حمایت مادی و معنوی قرار می‌گیرند، با چالش مواجه شده است. در همین راستا این پژوهش محور کار خویش را آسیب‌شناسی چالش‌های پیش‌رو و ارائه راهکارهایی برای مقابله با این چالش‌ها قرار داده است. سؤال محوری این مقاله این است که: گسترش جریان‌های تکفیری چه تأثیر بازدارنده‌ای بر رشد اسلام‌گرایی در منطقه و جهان

ص: 355

1- استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

2- تری روابط بین الملل دانشگاه گیلان

اسلام خواهد داشت؟ رشد جریان های تکفیری از دو بعد اساسی فرآیند اسلام گرایی را با چالش مواجه خواهد نمود: 1. قطبی سازی جوامع اسلامی براساس تقابل شیعه و سنی؛ 2. کاهش جذابیت اسلام گرایی به عنوان یک آلترناتیو در مقابل لیبرال دموکراسی، متأثر از رفتارهای متحجرانه و خشن گروه های سلفی - تکفیری. روش تحقیق در این مقاله، توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده ها منابع کتاب خانه ای و اینترنتی است. این پژوهش به منظور رفع چالش های جریان های تکفیری فراروی اسلام گرایی، راهکارهایی ارائه نموده که در قالب دوراهاکار قابل بررسی است: یکی دیپلماسی ارتباطات گسترده میان گروه ها و کشورهای اسلامی و دیگری مقابله قاطعانه نظامی با گسترش جریان های تکفیری.

کلیدواژگان: جریان های تکفیری، قدرت های منطقه ای، قدرت های جهانی، انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی.

مقدمه

اسلام گرایی فرآیندی است که در دو - سه قرن اخیر در واکنش به نفوذ غرب در جهان اسلام با شعار به مرکز آمدن دین در امور دنیا و به خصوص امر حکومت داری رشد و تکامل یافته است. از جمله پیش قراولان این اندیشه می توان به سید جمال الدین اسدآبادی، کواکبی، عبده، سید قطب، مودودی و در آخرین مرحله امام خمینی! اشاره کرد. در واقع، «اسلام سیاسی»، اصطلاح جدیدی است که در برابر «اسلام سنتی» پدید آمده است و به دنیای مدرن تعلق دارد.⁽¹⁾

همگام با شروع انقلاب های عربی این امید به وجود آمد که فرآیند اسلام گرایی در جهان با یک فرصت برای تکامل بیشتر در جهان اسلام و منطقه برخوردار شده است، ولی با ادامه تحولات، این روند متأثر از نفوذ منفی قدرت های منطقه ای و فرامنطقه ای همچون عربستان، قطر، امریکا و اسرائیل، شبیه یک شمشیر دولبه عمل نمود و علی رغم این که بخشی از این جنبش ها متأثر از جریان های

ص: 356

1- بهروز لک، «اسلام سیاسی و اسلام گرایی معاصر»، نشریه پگاه حوزه، شماره 209، ص 47.

اسلام گرا بود، زمینه رشد گروه های افراطی تکفیری را نیز فراهم نمود. در واقع، علایق سیاسی بعضی از قدرت های منطقه ای همچون عربستان که دارای یک نظام پادشاهی محافظه کار است، تا حدود زیادی توانسته زمینه رشد این گروه های تکفیری افراطی در منطقه را فراهم کند.

حربه تکفیر را اولین بار خوارج علیه مسلمانان دیگر به کار بردند، اما در دوران جدید برای اولین بار محمدبن عبدالوهاب بود که مفهوم تکفیر را وارد جریان فکری اش کرد. وی محدوده تکفیر را چنان گسترده کرد که هم شامل غیرمسلمانان می شد و هم مسلمانانی که همچون او نمی اندیشیدند. به نظر وی مسلمانانی که در پرستش سنت ها و مقابر (شیعیان) جلوه گر شده دچار شرک هستند. در واقع، تکفیر گرایی، مسئله نسبتاً جدید و خطرناکی بود که ابن تیمیه (1263-1328 م.) آن را در آغاز دعوت خویش تئوریزه و بسط داد و در نهایت، به اصول فکری گروه های سلفی راه یافت. امروزه، جریان سلفی گری به اعتبار این شاخصه، «تکفیری» نامیده می شود.⁽¹⁾ از جمله این گروه های تکفیری می توان به گروه های تروریستی النصره، داعش و القاعده در سوریه و عراق حال حاضر اشاره کرد که علاوه بر به وجود آوردن بحران در سوریه و عراق، به دنبال دو قطبی کردن جهان اسلام در قالب تقابل شیعه و سنی هستند که در صورت وقوع این امر، روند اسلام گرایی در منطقه و جهان اسلام با یک چالش جدی مواجه خواهد شد. در همین راستا این پژوهش با یک بررسی آسیب شناختی به دنبال بررسی پرسش اساسی زیر است:

گسترش جریان های تکفیری چه تأثیر بازدارنده ای بر رشد اسلام گرایی در منطقه و جهان اسلام خواهد داشت؟

ص: 357

1- سیدنژاد، «سلفی گرایی در عراق و تأثیر آن بر جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره اول، ص 99.

در پاسخ به این پرسش این پژوهش این فرضیه را به محک آزمون خواهد گذاشت که رشد جریان های تکفیری از دو بعد اساسی روند اسلام گرایی را با چالش مواجه خواهد نمود: 1. قطبی سازی جوامع اسلامی بر اساس تقابل شیعه و سنی؛ 2. کاهش جذابیت اسلام گرایی به عنوان یک آلترناتیو در مقابل لیبرال دموکراسی، متأثر از رفتارهای متحجرانه و خشن گروه های سلفی- تکفیری.

هم چنین این پژوهش به منظور مقابله با این جریان های تکفیری، راهکارهایی را پیشنهاد داده که در قالب دو راهکار قابل بررسی است: یکی دیپلماسی ارتباطات گسترده میان گروه ها و کشورهای اسلامی و دیگری، مقابله قاطعانه نظامی با گسترش جریان های تکفیری.

سازماندهی پژوهش:

این پژوهش در راستای اهداف و سؤال محوری خویش، ابتدا اسلام گرایی را از نظر مفهومی، مؤلفه ها و سیر تحول تاریخی بررسی می کند و در ادامه چگونگی شکل گیری جریان های تکفیری و آسیب های آن را فراروی اسلام گرایی در بطن این رویدادها می کاود. در پایان، راهکارهایی برای مبارزه با این چالش ها ارائه خواهد داد.

1- اسلام گرایی؛ مفهوم، سیر تحول تاریخی، مبانی و اهداف

1-1. مفهوم اسلام گرایی

در دنیای معاصر با قرائت های متعددی از اسلام نظیر اسلام سنتی، اسلام گرایی، حرکت اسلامی، بنیاد گرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام سیاسی روبه رو هستیم که حاکی از برداشت های مختلف و وجود گروه های متفاوت

اسلام گرا در جوامع اسلامی است. (1) بر اساس نظریه گفتمان، اسلام سیاسی، گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می دهد، به عبارتی، در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می شود. مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان های سیاسی اسلام به کار می رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابراین اسلام سیاسی را می توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است. (2) یکی از مهم ترین کسانی که این مفهوم را در شکل عام آن استخدام کرده، «جان اسپوزیتو» است. وی در این خصوص می گوید: «اسلام سیاسی عبارت است از: احیا یا تجدید حیات مذهبی در زندگی خصوصی و عمومی». (3)

در واقع، اسلام سیاسی نظریه ای است مربوط به سیاست و حکومت که ریشه در آموزه های اعتقادی اسلام دارد. به عبارتی، اسلام سیاسی به عنوان یک نیروی معتبر جدید برای تغییرات مثبت تعریف می گردد و «اسلام، راه حل است» شعار اصلی آن است. در این دیدگاه، مسلمانان به اسلام به عنوان مکتبی فراتر از دین و عبادت می نگرند و آن را متفاوت با سکولاریسم دولتی موجود در کشورهای اسلامی می دانند. این شعار بیشتر در کشورهایی شنیده می شود که اسلام گرایان در براندازی رژیم های خود مشارکت دارند؛ هم چنین در کشورهایی که گروه های اسلامی قادر بوده اند به توسعه اهداف خود از طریق مشارکت در داخل سیستم سیاسی موجود [نمونه آرمانی آن جمهوری اسلامی ایران] بپردازند. (4)

ص: 359

1- جمشیدی راد و محمود پناهی، «مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران»، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، شماره 5، ص 128.

2- بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ص 20.

3- اسپوزیتو، جنبشهای اسلامی معاصر، ص 22.

4- Anoushirvan Ehteshami, Islamic fundamentalism and political Islam in: Brain white, Richard Little and

.Michael smith(ed) Issues in world polities, Macmillan press

هر چند از منظر گفتمانی، اسلام سیاسی و اسلام گرایی از منظر بعضی از اندیشمندان، مفاهیمی یکسان پنداشته می شوند، ولی از دیدگاه این پژوهش، اسلام سیاسی مفهومی است که در طی چندین دهه گذشته از طرف بعضی از متفکران، به این فرآیند یعنی اسلام گرایی اطلاق شده است و مطابق با واقعیت نیست، زیرا اسلام در ذات خود یک دین سیاسی است و با توجه به شمولیت و جامعیت دین اسلام، سیاست جزئی از برنامه های دین اسلام است که در طول پیدایش دین اسلام همواره وجود داشته است، در صورتی که مفهوم مورد نظر اسلام سیاسی، دینی است که در سده های اخیر، سیاسی شده است. در واقع، یکی از ابعاد اسلام - مضاف بر ابعاد معنوی آن- این است که با طرح ایده های جدید توانسته بدیلی برای ایدئولوژی هایی همچون ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرال سرمایه داری مطرح شود. اسلام هم چنین با طرح موضوع مشروعیت الهی به عنوان منبع مشروعیتی غیر از منابع مشروعیت عرفی، توانسته است رقیبی جدی برای حکومت های عرفی ظاهر گردد و منبعی مهم برای بسیج عمومی نیروها و افزایش مشروعیت حکومت های اسلامی فراهم سازد. با نگاهی به تاریخ اسلام و نیز با بررسی منظومه فکری و عملی آن، آنچه عیان می گردد وجود برنامه ها و دستورالعمل هایی است برای همه ابعاد و شئون حیات مادی، معنوی، فردی و اجتماعی انسان که نمونه ها و الگوهای تحقق یافته فراوانی برای آن در تاریخ اسلام وجود دارد. در واقع آنچه که در این پژوهش مد نظر است جریان اسلام گرایی است که متفاوت از مفاهیمی هم چون بنیاد گرایی یا رادیکالیسم اسلام، اسلام جدید در مقابل اسلام سنتی و هم چنین اسلام سیاسی است، که از طرف بعضی از تحلیل گران به کار گرفته می شوند.

2-1. سیر تاریخی اسلام گرایی

اشاره

پیش نیاز فهم مفهوم اسلام گرایی، درک اندیشه ها و آموزه های متفکران عمده و اثرگذار آن است. البته باید در نظر داشت جنبش هایی که بر مبنای اندیشه های متفکران شکل می گیرند، در بسیاری از مواقع مستقل از منظور آنان عمل می کنند. لذا باید در

تحلیل‌هایی که از اندیشمندان، جنبش‌ها و حرکت‌های برخاسته از اندیشه‌های آن‌ها صورت می‌گیرد، این موضوع را در نظر داشت. جریان اسلام‌گرایی به رهبری اندیشمندان و عمل‌گرایان مسلمان در دوران معاصر به ویژه پس از فروپاشی نظام دوقطبی از جمله محورهای چالش برانگیز و در دستور کار نظم نوین جهانی بوده است. اسلام‌گرایی در وجوه مختلف ایدئولوژیکی، فرهنگی و امنیتی راهبرد مرکزیت سیستم سرمایه‌داری لیبرال غربی را به چالش کشیده و دعوی نظم نوین برای اداره جهان و ترسیم آینده روابط بین‌الملل در سطوح مختلف ملی، منطقه‌ای و جهانی و نیز حل عادلانه منازعات و اختلافات دارد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، سید محمد رشید رضا، عبدالرحمن کواکبی، حسن‌البناء، ابوالعلی مودودی، ابولحسن ندوی، سید قطب، و امام خمینی از جمله رهبران اسلام‌گرای دوران معاصر بوده‌اند (1) که در ذیل، اندیشه‌های سه شخصیت برجسته این جریان، یعنی سید قطب، ابوالعلا مودودی و امام خمینی به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا سیر تاریخی این مفهوم مورد شناسایی قرار گیرد.

1-1-2. سید قطب:

سید قطب نویسنده، روزنامه‌نگار، منتقد و ادیب مصری بود که بعدها با بر عهده گرفتن رهبری معنوی اخوان المسلمین مصر و طرح اندیشه‌های جدید، به عنوان یکی از رهبران اسلام‌گرایی مطرح شد. به نظر وی، جهان در لبه پرتگاه قرار گرفته است و هیچ‌یک از ایدئولوژی‌های سیاسی، اعم از ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرال سرمایه‌داری نمی‌توانند هدایت بشر را بر عهده داشته باشند، لذا تنها راه نجات بشر توسل به اسلام است: «هم ایدئولوژی‌های فردگرا و هم جمع‌گرا، هر دو شکست خورده‌اند. اکنون نوبت اسلام رسیده است و فرصتی برای امت اسلامی است که نقش خود را ایفا کند» (2).

ص: 361

1- جمشیدی راد و محمود پناهی، همان، ص 129.

2- کوپل، پیامبر و فرعون، ص 43.

سید قطب اسلام را دین کاملی می‌داند که نه تنها برای مسلمانان، بلکه می‌تواند برای همه بشر راه نجات باشد. وی سپس برنامه خود را برای از بین بردن جوامع جاهلی و بر پا کردن جوامع اسلامی تشریح می‌کند: «ما باید به قرآن برگردیم، آن را به کار برده و تعالیمش را به مرحله عمل درآوریم... سپس نفوذ و تأثیر جاهلیت را از روح خود بزدایم.» بنابراین نخستین وظیفه انقلاب، رهایی از مفاهیم و علایق جامعه جاهلیت است که باید از رأس تا پایه تداوم داشته باشد.

پس از طرح این مباحث، سید قطب یکی از مفاهیم کانونی و مهم اندیشه خود، یعنی «جهاد فی سبیل الله» را مطرح می‌کند. طرح این آموزه باعث شد تا وی در قامت یک مبارز متجلی شود. (1)

سید قطب مسلمانان و جوامع اسلامی را به جهادی فراگیر با دنیای جاهلی دعوت نمود. وی بر این باور بود که کار دنیا فقط با جهاد اصلاح خواهد شد. البته باید در نظر داشت که جهاد مد نظر وی با خشونت استالینی متفاوت بود. لو آئی. م. صفی در این باره می‌گوید: «سید قطب با وجود دارا بودن عقاید انقلابی، کاربرد خشونت برای تغییر نظام اجتماعی را رد می‌کرد. به اعتقاد او، کاربرد خشونت برای سرنگونی نخبگان حاکم و گماردن نخبگان اسلامی به جای آن‌ها یک اشتباه و خطای استراتژیک بزرگ است، زیرا اسلام را نمی‌توان توسط دولت بر مردم تحمیل کرد، بدان علت که اسلام در درجه اول یک سیستم عقیدتی است و سپس نظامی اجتماعی و سیاسی.» لذا سید قطب با تأکید بر مبارزه با نفس و گرایش به ایمان اصیل، خشونت را تنها راه نمی‌داند، زیرا جامعه جاهلی را با مبارزه و جهاد با نفس و نه خشونت می‌توان از بین برد. (2)

2-1-2. ابوالعلاء مودودی:

از متفکران بزرگ شبه قاره هند ابوالعلاء مودودی است. او متولد 1903م. در حیدرآباد هند است و در نهضت علیه استعمار انگلیس حضوری فعال داشت. در منظومه فکری

ص: 362

1- همان، ص 54-56.

2- صفی، چالش مدرنیته: جهان عرب در جستجوی اصالت، ص 175.

مودودی، حاکمیت از آن خداست و قانون مشروع نیز قانونی است که مبتنی بر کتاب خدا و شریعت الهی باشد. به اعتقاد مودودی، عبادت در قرآن، معنایی بسیار فراتر از آنچه از آن استنباط می شود دارد. گاه عبادت در معنای مناسک مذهبی معنا می شود، در حالی که در اصل به معنای عبودیت و اطاعت خداوند است. مودودی در مورد واژه «رب» نیز می گوید، این واژه به معنای اعمال حاکمیت است. از آن جا که حاکمیت از آن خداست، در جوامعی که حاکمیت الهی اعمال گردد، جامعه اسلامی است و در غیر این صورت، جامعه از نوع جاهلی است. لذا این موضوع شاخصی برای تشخیص جوامع از یکدیگر است. از دیدگاه مودودی، جامعه اسلامی بر چند اصل استوار است: اعتقاد به حاکمیت الهی، مشروعیت اقتدار پیامبر، اعتقاد به خلیفه الهی پیامبر و تأکید بر اصل شورا(1)

در واقع اندیشه های مودودی را نیز می توان یک مرحله دیگر از فرایند اسلام گرایی در جهان اسلام دانست.

3-1-2. امام خمینی قدس سره:

امام خمینی قدس سره بنیان گذار انقلاب اسلامی و تئوری پرداز ایده ولایت مطلقه فقیه و مهم ترین اندیشمند سیاسی حوزه تمدنی ایران و خاورمیانه است که تأثیرات فکری و عملی گسترده ای بر دنیای اسلام داشته و منبع الهام بسیاری از جنبش های جهان اسلام بوده است. به اعتقاد ایشان، دین اسلام برنامه ای جامع و کامل است که همه ابعاد وجودی انسان را در بر می گیرد. ایشان در این خصوص معتقدند: «این معنا را که کسی بگوید اسلام به زندگی چه کار دارد، این جنگ با اسلام است، این نشناختن اسلام است. این که گفته شود اسلام با سیاست چه کار دارد، جنگ با اسلام است.»(2)

ایشان برای اثبات این نکته، به تبیین دلایل عقلی و نقلی، از جمله دوران صدر اسلام و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اشاره و بر وجود بُعد سیاسی در اسلام تأکید می نمایند. وی سپس به

ص: 363

1- کوپل، همان، ص 50.

2- امام خمینی، صحیفه امام، ج 4، ص 20.

معرفی سه نوع سیاست می پردازند: سیاست شیطانی، سیاست حیوانی و سیاست اسلامی. (1)

در دیدگاه ایشان، مبنای سیاست شیطانی نگرش مادی و منفعت طلبانه است که در آن برای رسیدن به مقصود، هر گونه حيله و فریب رواست. اما سیاست حیوانی آن است که هم چنان غایت آن مادی است، اما در عمل از حيله و نیرنگ دور است. در نهایت، سیاست اسلامی علاوه بر شمولیت بُعد مادی، به طور توأمان دارای بُعد معنوی و الهی نیز هست و لذا تلاش دارد تا سعادت دنیوی و اخروی انسان را تأمین نماید. (2)

ایشان با این تقسیم بندی، به نقد و ارزیابی حکومت های رایج می پردازد. امام خمینی بر این اساس، نظام های لیبرال موجود را در بهترین حالت، از نوع سیاست حیوانی می دانند که با لفاظی و به نام مردم بر مردم حکومت می کنند. ایشان پس از بحث در حوزه سلبی، وارد حوزه ایجابی شده و به معرفی نظام سیاسی اسلامی می پردازند. در این نظام سیاسی، ایشان غالب مناسب اسلامی را که قبلاً فردی و غیرسیاسی انگاشته می شدند، سیاسی می دانند. از جمله این موارد نماز جمعه است که آن را عملی عبادی-سیاسی می دانند؛ (3) در همین راستا در زمان مبارزات انقلاب اسلامی، مسجد اصلی ترین رکن و کانون مبارزات بود. هم چنین ایشان تأکید ویژه ای بر جهاد و مبارزه دارند و قیام در راه خدا را سنتی الهی و امری دینی و شرعی و ترک آن را ترک واجبی از واجبات تلقی می کنند.

یکی دیگر از مبانی مهم اندیشه سیاسی امام خمینی، امکان تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت است و ایده تعطیلی باب سیاست در دوره غیبت را رد می کنند. بر این اساس ایشان معتقدند: ولایت فقیه برای مسلمین هدیه ای الهی است که خدا به آن ها ارزانی داشته است. (4)

به طور کلی دیدگاه امام خمینی به سیاست بر این مبناست که

ص: 364

1- جمشیدی، اندیشه سیاسی امام خمینی، ص 212.

2- امام خمینی، همان، ج 21، ص 405.

3- جمشیدی، همان، ص 213.

4- امام خمینی، همان، ج 21، ص 32.

سیاست، بخشی از برنامه های دین اسلام برای سعادت اخروی و دنیوی بشر است که با مفهوم مورد نظراین پژوهش مطابقت دارد و متفاوت از مفاهیمی هم چون رادیکالیسم اسلامی، بنیادگرایی اسلامی و مفهوم اسلام سیاسی (یا اسلام سیاسی شده) است.

1-3. مبانی اسلام گرایی

به طور کلی مبانی اسلام گرایی را که مفهوم مورد نظر این پژوهش است، می توان محور های اساسی زیر دانست:

1. اعتقاد به ابعاد فراگیر دین: در گفتمان اسلام گرایی، دین فقط یک اعتقاد نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه حیات آدمی را در بر می گیرد. (1)

2. اعتقاد به جدانپذیری دین از سیاست: اسلام گرایی بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و هم چنین به دلیل تکیه بر وحی از دیگر نظریه های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است. (2)

3. اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام: اسلام گرایی از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه حل بحران های جامعه معاصر به شمار می آورد. در واقع، اسلام گرایی در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره گیری از دست آوردهای مثبت تمدن غرب از آسیب های آن به دور باشد. (3)

4. اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب ماندگی مسلمانان: اسلام گرایان عقب ماندگی سیاسی مسلمانان را زائیده استعمار جدید غرب می دانند. (4)

ص: 365

1- بهروز لک، همان، ص 39.

2- حسینی زاده، اسلام سیاسی در ایران، ص 17.

3- همان، ص 18.

4- الیویه، تجربه ی اسلام سیاسی، ص 23.

1-4. هدف اسلام‌گرایی

هدف نهایی اسلام‌گرایی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه، به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. هواداران اسلام‌گرایی، اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را تأمین می‌کند و برای همه حوزه‌های زندگی دستورها و احکام روشنی دارد. اسلام‌گرایی بر خلاف بنیادگرایان و سنت‌گرایان، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهد. البته اسلام‌گرایی، جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده و مشکلات جامعه‌های معاصر را به دوری از دین و معنویت نسبت می‌دهد و راه‌هایی از آن‌ها را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌داند. (1)

2- بررسی رشد جریان‌های سلفی - تکفیری در جهان اسلام و تأثیر آن بر فرایند اسلام‌گرایی

اشاره

در این بخش، سیر تاریخی و ریشه‌های جریان‌های سلفی - تکفیری بررسی می‌شود و سپس تأثیر این جریان‌ها بر فرایند اسلام‌گرایی، تجزیه و تحلیل می‌گردد.

1-2. فرآیند و ریشه‌های تاریخی جریان‌های سلفی - تکفیری در جهان اسلام

اشاره

در معنای اصطلاحی واژه سلف برخی گفته‌اند، سلف به طور مشخص به همان سه قرن نخست حیات امت اسلامی گفته می‌شود. برخی دیگر سلف را صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، تابعین و اتباع تابعین دانسته‌اند. ولی در واقع باید یادآور شد که پیشینه به کارگیری واژه سلفیه به سده‌های متأخر اسلامی باز می‌گردد. پیش از سده هفتم هجری، بیشتر با اصطلاحاتی چون «اهل حدیث» یا «اصحاب حدیث» مواجه هستیم. اهل حدیث، عنوان گروهی از عالمان و جریانی در سده‌های نخست اسلامی است که با وجود گوناگونی در گرایش‌ها و روش‌ها در زمینه معارف و اعتقادات دینی، به منابع

ص: 366

تقلی، احادیث و آثار، اعتنای ویژه ای داشته اند. واژه اهل حدیث و واژگان هم معنای آن، از همان آغاز شکل گیری به لحاظ معنایی و به کارگیری، در مورد گروه ها و طیف های فکری نسبتاً گوناگون اطلاق می شد تا آن که در نیمه نخست سده سوم هجری، «اصحاب حدیث» با بار معنای پیروان حدیث نبوی، مفهومی افتخار آمیز می یابد و سنت گرایان برجسته ای چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه، خود و همفکرانش را اصحاب حدیث می خوانند. (1)

احمد حنبل را می توان نقطه عطفی در تاریخ مخالفت های اصحاب حدیث با گروه های مخالف آن از قبیل جهیمه، قدریه، معتزله، اهل رای و وابستگان آنان و هم چنین شیعه و جماعت های منتسب به آن دانست. این گروه ها از سوی اصحاب حدیث کوفه، بغداد و شام و دیگر بلاد اسلامی، منحرف خوانده می شود. از این رو پس از عصر احمد بن حنبل، مؤلفان اصحاب حدیث و اهل سنت به زعم خود برای بیان انحرافات این گروه ها، به اقوالی از او استناد کرده اند. البته احمد بن حنبل در موضوع عقاید و اصول فکری اصحاب حدیث، کتاب ویژه ای تألیف نکرده و گفته های او از شاگردان و پیروانش نقل شده است.

در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، احمد ابن تیمیه (661-728 ق) و سپس شاگرد او ابن قیم جوزی، عقاید حنابله را به گونه ای افراطی احیا کردند. ابن تیمیه فقط به احیا بسنده نکرد، بلکه به نوآوری هایی در مکتب حنبلی دست زد؛ از جمله بدعت سفر به منظور زیارت، ناسازگاری تبرک و توسل به انبیا و اولیا با توحید و هم چنین انکار بسیاری از فضیلت های اهل بیت علیهم السلام که روایات صحاح شش گانه و حتی در مسند ابن حنبل آمده بود. این قرائت نو از اندیشه های اهل حدیث و سلفی گری، در برابر مخالفت دانشوران اسلامی یارای مقاومت پیدا نکرد و فروکش نمود. (2)

ص: 367

1- حیدری، «سلفی گری نوین در تقابل با راهبرد وحدت اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، مسلسل 50، ص 88-89.

2- همان، ص 89-90.

آرای ابن تیمیه راهنمای تندروان مسلمان در قرن های بعد شد. برخی او را «پدر معنوی افراط گرای اسلامی سنی» به حساب می آورند.

سرانجام محمد بن عبدالوهاب بن سلیمان تیمی نجدی (1115-1206 ق) با الهام از اندیشه های ابن تیمیه و شاگرد او ابن قیم جوزی و با طرح مجدد بازگشت به اسلام اصیل، اندیشه پیروی از سلف صالح و قرائت بسیار افراطی را بار دیگر به عرصه مناظرات کلامی آورد. او با آنچه خود آن را بدعت و خلاف توحید می خواند به مبارزه برخاست و به تکفیر مخالفان خود دست زد. وی مسلمانان را به سادگی اولیه دین و پیروی از سلف صالح دعوت نمود و مظهر بارز سلف صالح از منظر او، احمد بن حنبل بود. در واقع به اعتقاد وهابیان مذهب وهابیت همان مذهب صالح است و از این رو خود را «سلفیه» می نامند. (1) به عبارتی، وهابیت یک نوع تفکر سنی سلفی است که در قرن هجدهم در عربستان ظهور کرد، اما تا مدت ها به همان مناطق بیابانی دارای جمعیت پراکنده شبه جزیره محدود می شد. از دهه 1970م به دلیل افزایش ثروت نفت عربستان، وهابیت رشد چشم گیری در جهان سنی داشته است. (2)

در نهایت، سلفیه با اعلام تشکیل جبهه جهانی اسلام برای جهاد با یهودیان و صلیبیها به رهبری بنلادن عربستانی و ظواهری مصری، بیش از پیش توجه به گرایشهای مبارزاتی را مورد توجه خود قرار داد. بی تردید حادثه 11 سپتامبر نقطه عطفی در تاریخ تحولات معاصر است. قرائت خشن و متحجرانه از سنت نبوی و برداشت های ظاهری از آیات قرآن، طالبان را بر آن داشت که حتی برای مخالفان فکری و سیاسی خود نیز تعیین تکلیف کنند و رسالتی فراتر از قد و اندازه خود در نظر بگیرند. این جریان فکری، خود را در محدوده جغرافیایی افغانستان محدود نکرد، بلکه

ص: 368

1- کشاورز، «تأثیر سلفی گری منطقه ای بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال نوزدهم، شماره دوم، ص 131.

2- عباس زاده فتح آبادی، «بنیادگرایی اسلامی خشنوت»، فصلنامه سیاست، دور 39، ش 4، ص 118.

برای خود مسئولیت اشاعه تعالیم اسلام مبتنی بر قرائت سلفی به سایر کشورهای منطقه را در نظر گرفته بود. این گروه، ضمن اختلاف نظر با سایر گروه های سنی، سرسختانه نسبت به شیعیان کینه می ورزید و به همین سبب به مراتب سیاستی خشن در قبال شیعیان به کار می برد. (1)

1-1-2. شاخصه های جریان های سلفی - تکفیری

در تعریف عملیاتی از مفهوم سلفی گری می توان آن را مقوله مشگک و دارای مراتب دانست که در عالم خارج، طیف وسیعی از سلفی گری «سنتی» و «معتدل» تا «سلفی گری افراطی» را در بر می گیرد. در واقع، امروزه در سایه تعریف آشفته ای که از مفهوم «اهل سنت» ارائه می شود، جریان های سلفی گرا، واژه «سلف» را مصادره به مطلوب کرده و حتی مفهوم «اهل سنت» را عمدتاً در تقابل با «شیعیان» به کار می برند. بنابراین، ضمن هشدار درباره یکسان انگاری «سلف گرایی» و «سلفی گری» و تأکید بر تمایز بین «جریان های سلفی گری» با «اهل سنت» و «فرق اسلامی» حد فاصل این ها را باید در مبانی و ایده های پایه ای جست و جو کرد. (2)

سلفی گری به جریانی اطلاق می شود که در حوزه روش شناسی، نقل گرا، در حوزه معرفت شناسی، حدیث گرا، در حوزه هستی شناسی، حس گرا و در حوزه معناشناسی، ظاهر گراست. اگر این چهار متغیر در یک فرد شکل گرفته شود وی را می توان سلفی نامید. به عبارت دیگر، اندیشه سلفی همیشه عقل ستیز و کاملاً ارتجاعی است و در شمول مذاهب چهارگانه اهل سنت نیست.

از طرف دیگر، تفکر سلفی - وهابی را دو شکل می توان دید: یکی شکل رسمی - دولتی مورد نظر عربستان سعودی و دیگری سلفی - وهابی جهادگر که تفکر غالب در سازمان القاعده است. احتمال می رود شکل رسمی و واقعی آن تحت

ص: 369

1- همان، ص 119.

2- سیدنژاد، همان، ص 98-99.

شرایط خاص منطقه ای و جهانی به اعتدال بیشتری گرایش یابد. این تفکر می تواند به قدرت از زاویه حفظ آن برای سلطنت عربستان سعودی بنگرد و به جای مقابله با اندیشه های غالب جهانی تحت عنوان «دموکراسی لیبرال» غرب کنار بیاید. ولی تفکر وهابی- سلفی جهادگر القاعده ای نمی تواند با غرب کنار بیاید. وهابی ها که تنها یک درصد از جمعیت مسلمانان را تشکیل می دهند و نیز جنبش بزرگ تر سلفی، آن گونه که تصویر می شود، خشن نیستند، بلکه فقط محافظه کار و بنیاد گرا هستند. آن ها عموماً کشتار انسان های بی گناه را مجاز نمی دانند، تنها گروهی که به این امر معتقدند، سلفی تکفیری ها هستند که اقلیت بسیار کوچکی را در بین جنبش بزرگ سلفی ها تشکیل می دهند.⁽¹⁾

برخلاف سنت گرایان که اذن جهاد را تنها از سوی علما و پس از مشاوره با دیگران مجاز می دانستند و برای آن شرایط سختی قائل بودند، نوبنیادگرایان [سلفی- تکفیری ها] مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت ها تبدیل کرده اند. رهبران نوبنیادگرایی که دارای صلاحیت و درجه علمی علمای سنتی نیستند برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد قائل شدند که جهاد یک واجب مورد غفلت قرار گرفته است. تفاوت دیگر این که سنت گرایان، جهاد اکبر را که مبارزه ای نفسانی بود مهم تر از جهاد اصغر می دانستند، ولی نوبنیادگرایان آن را برعکس نمودند.⁽²⁾

مسئله «اصالت ظواهر» در بین سلفی- تکفیری ها حالا نوعی ابزارگرایی ناشی از تقدم عمل بر نظر را در نظام فکری این جریان بازمی نماید که با ایده های ماکیاولیستی همخوانی دارد. به طوری که جریان های سلفی- تکفیری، برای رسیدن به هدف، تمام

ص: 370

1- کشاورز، همان، ص 132.

Oliver Roy, "Afghanistan: Two Years After fall Of Taliban", Interview with Oliver Roy. Terrorism – 2
.Monitor. vol. 1,issue. 6, (special issue), november20

راه های غیر مشروع را پیشنهاد می کنند. (1)

به عنوان مثال، آن ها با استناد به افول اقطاب سلفی مانند ابن تیمیه، اعمال غیر شرعی، نظیر «دروغ» و «اخذ مال حرام در همه اشکال آن» را جایز می شمارند. جریان سلفی - تکفیری با تکیه بر این میراث تاریخی و با الهام از انگاره پردازی های خویش، گسترده ترین شبکه تروریستی در جهان را سازماندهی کرده که به دلیل بهره گیری از اشکال مختلف خشونت ورزی، نظیر «تروریسم انتحاری»، نماینده شاخص تروریسم نوین در دوران معاصر به حساب می آید. (2)

3- تأثیر منفی سلفی - تکفیری ها بر روند رشد اسلام گرایی

اشاره

جریان های تکفیری از دو بعد اساسی منجر به به یک چالش اساسی فراروی اسلام گرایی خواهند شد: 1. قطبی سازی جوامع اسلامی؛ 2. کاهش جذابیت اسلام گرایی به دلیل رفتارهای متحجرانه و خشونت آمیز جریان های تکفیری.

3-1. قطبی سازی جوامع اسلامی

رشد جریان های سلفی - تکفیری با حمایت دولت هایی مانند عربستان سعودی و قطر در راستای اهداف استراتژیک خویش در منطقه، در حال حاضر به منازعه ای مذهبی در قالب تقابل شیعه - سنی انجامیده، که در بحران های کنونی و کشتارهای خونین شیعیان به دست گروه های تکفیری در سوریه و عراق عینیت یافته است. حساسیت بر هویت و ترمینولوژی شیعی، از جمله بارزترین نقاط اشتراک طیف ها و گرایش های مختلف سلفی گری است. با این تفاوت که طیف معتدل آن، شیعیان را «مسلمانان منحرف و بدعت گذار» می نامند که احياناً «جوامع سنی در معرض تهدید و هجمه آن ها قرار می گیرند، اما طیف افراطی سلفیون، بی واهمه، تشیع را «دین خودساخته» می خوانند. (3)

ص: 371

1- پورفرد، «جهان اسلام و رادیکالیسم افراطی»، نشریه پگاه حوزه، ش 204، ص 15.

2- سیدنژاد، همان، ص 100.

3- همان، ص 107.

زبان و ادبیات ایدئولوژیک سلفی گری در این باره نظام نشانه شناسی است که تحلیل گفتمان زرقاوی و یا آثار دیگر نظیر کتاب عبدالرحمن عطیه الله از نظریه پردازان و چهره های شاخص القاعده، نمودار آن است: «شیعه نه تنها از مارکین و خارجین از امت است، بلکه متعلق به دین خودساخته ای است که هدف نهایی آن از طریق ایران، سلطه بر اهل سنت و به دست گرفتن زمام رهبری امت اسلامی است». این تصویرسازی ضد ایرانی و ضد شیعی با بهره گیری از نشانه شناسی فرهنگ، همه روزه در عراق در حال به روز شدن است. به ویژه پس از سال 2003 که از نظر سلفی ها، عراق از دست «اسلام راستین» خارج شده و به دست «رافضان شیعه» افتاده است. (1)

در واقع، تنش در روابط عربستان سعودی با ایران در سال 1979م. بعد از خلع شاه از قدرت شروع شد. اهداف ایران بعد از انقلاب 1979م. بر محور صدور انقلاب، موجب نگرانی کشورهای منطقه و به خصوص پادشاهی عربستان سعودی شد. زیرا هرگونه صعود و پیشرفت نهاد انقلابی ایران در منطقه می توانست پادشاهی های دولت های خلیج فارس به خصوص عربستان سعودی را به خطر بیندازد. از دیدگاه عربستان، ایران همیشه در این رویا بوده که رهبر معنوی جهان اسلام باشد. در همین راستا ما شاهد یک حمایت قوی و واضح عربستان سعودی از اعتراض کنندگان سنی در منازعات سوریه، لیبی و یمن (2) و هم چنین جریان های تکفیری در بحران های اخیر سوریه و عراق علیه شیعیان هستیم.

در واقع، رهبران عربستان سعودی و قطر باور دارند که روی کار آمدن یک رژیم سنی در سوریه و عراق می تواند، قدرت شیعیان منطقه را که به ایران نزدیک هستند محدود و در نتیجه وزن استراتژیک منطقه ای آن ها را در مقابل ایران که در دهه گذشته از افزایش قابل توجهی در منطقه برخوردار شده است، افزایش دهد. در واقع برای دولت های

ص: 372

1- همان، ص 108.

2- "the Saudi American Relations", report of Al Jazeera Center for Studies

عربستان سعودی و قطر شورش های اخیر فرصتی به منظور خارج نمودن سوریه و عراق از صف متحدین ایران و در نقطه مقابل افزایش نقش منطقه ای آن ها در شرق مدیترانه برای تغییر موازنه به نفع خود و به ضرر ایران، است. (1)

در همین راستا عربستان سعودی سعی در تقویت و حمایت های مادی از جریان های سلفی - تکفیری از جمله داعش (دولت اسلامی عراق و شام)، النصره و ... نموده که همین امر می تواند یک جنگ مذهبی خونین در منطقه به وجود آورد و در نتیجه، اسلام گرایی در جهان اسلام را با چالشی اساسی و مواجه نماید. به عبارتی، درگیری میان گروه های مختلف در جهان اسلام و منطقه (به خصوص میان گروه های تکفیری و شیعه) که متأثر از تحریک عربستان سعودی و قطر است، تا حدود زیادی به رشد اسلام گرایی ضربه خواهد زد، زیرا در نهایت به جای این که گروه های اسلام گرا بتوانند به یک اتحاد منسجم در راستای تأثیرگذاری بر تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام برسند، در یک منازعه طولانی فرو خواهند رفت. هم چنین به جای این که اسلام گرایی، به عنوان الگو و جانشین موفقیتی در مقابل الگوی لیبرال دموکراسی مطرح باشد، به دلیل منازعات مذهبی خود به چالش تبدیل خواهد شد.

2-3. کاهش جذابیت اسلام گرایی به دلیل رفتارهای متحجرانه و خشونت آمیز

اشاره

از نگرگاه مدرنیسم غربی، دین از سیاست جداست و در نتیجه، هر گونه حضور و دخالت دین در عرصه سیاسی امری نابهنجار، منفی و ارتجاعی تلقی می شود. با تهاجم همه جانبه غرب به جهان اسلام و شکل گیری مقاومت اسلامی در برابر آن، غربیان برای نابهنجار و ارتجاعی نشان دادن آن از واژگانی با بارمعنایی منفی چون بنیاد گرایی و رادیکالیسم اسلامی استفاده کردند. (2)

رشد جریان هایی تکفیری به خصوص در چند سال اخیر، فرصتی بی نظیر برای بهره برداری غربی ها علیه اسلام گرایی و نشان دادن چهره

ص: 373

Hassan Hassan, "The Gulf states: United against Iran, divided over Islamists", in: The Regional Struggle. -1
for Syria, edited by Julien Barnes-Dacey and Daniel Levy, The European Council on Foreign Relations

2- بهروز لک، همان، ص 2.

خشن از اسلام به وجود آورده است. در واقع آنچه موجب فراهم نمودن زمینه کاهش جذابیت اسلام به عنوان یک الترناتیو در مقابل الگوی لیبرال-دموکراسی شده است، اصول اعتقادی سلفی - تکفیری بر مبنای زیراست:

1- ردّ قواعد جهاد

به اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان، جهاد در اسلام وقتی واجب می شود که سرزمین های اسلامی مورد تهاجم و تهدید قرار گیرد (جهاد تدافعی). جهاد هم چنین دارای قواعد خاص خود از جمله عدم کشتار غیر نظامیان است. تکفیری ها به هیچ کدام از این قواعد پای بند نبوده و کشتار مردم بی گناه را نیز مجاز دانسته اند، به عنوان مثال «گروه مسلح اسلامی» الجزایر که تکفیری است، در جنگ های داخلی آن کشور از کشتار ده هزار انسان بی گناه حمایت کرد، اما گروه «جبهه آزادی بخش اسلامی» که سلفی است، فقط کشتار افراد دولتی را مجاز دانست.

2- ردّ حرمت خودکشی

در اسلام، مسیحیت و یهودیت، خودکشی گناه نابخشودنی است، در حالی که تکفیری ها خودکشی برای کشتن دشمنان خدا را شهادت می دانند. از نظر آن ها افرادی که به اقدامات انتحاری دست می زنند، شهید هستند و مستقیماً وارد بهشت می شوند.

3- تروریسم

تکفیری ها برای کشتن دشمنان خدا تروریسم را مجاز می دانند.⁽¹⁾

در همین راستا علی رغم مخالفت گروه های اسلام گرا با تروریسم، شاهد مترادف دانستن جریان های اسلام گرا با تروریسم در ادبیات سیاسی غرب هستیم؛ به عنوان مثال، روزنامه واشنگتن پست در یک گزارش، از اقدامات خشونت طلبانه گروه های تکفیری، یک چهره مخدوش و ناهنجار از مسلمانان و اندیشه های دینی مسلمانان «با عنوان گردن زدن و خشونت وحشتناک» نشان داده است.⁽²⁾

در گزارش دیگر، خبرگزاری

ص: 374

1- کشاورز، همان، ص 131-132.

Washington post (JUNE 13, 2014) "beheadings and the success of horrifying violence", Available at: -2
<http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/6/13/isis-beheadings-and-the-success-of-horrifying-violence/>.

نیویورک تایمز با عنوان «نبردهای خونین گروه های خشونت طلب اسلامی در عراق» از این اقدامات به عنوان یک اقدامات عجیب در قرن بیست و یک یاد نموده و این جریان ها را ادامه روند رشد گروه های اسلام گرایی در منطقه تعبیر می نماید.⁽¹⁾ از طرف دیگر این درگیری ها زمینه تفرقه اندازی غرب بین گروه های اسلامی و حتی پیوند استراتژیک با بعضی از این گروه ها را فراهم خواهد آورد. حمایت همه جانبه غرب از مخالفین در سوریه، مدعایی بر این امر است.

4- راهکارها

1-4. دیپلماسی ارتباطات گسترده میان گروه های اسلام گرا و نقش سازنده نهاد تقریب مذاهب

ارتباطات گسترده میان گروه های اسلامی در قالب نشست ها، کنفرانس های عمومی و تخصصی و هم چنین نشست کشورهای اسلامی تا حدود زیادی می تواند جلوی رشد جریان های تکفیری در جهان اسلام و منطقه را بگیرد. این نشست و کنفرانس ها در دو سطح گروه ها و کشورهای اسلامی، از دو جنبه می تواند ثمربخش باشد: در ابتدای امر، گردهمایی گروه ها و کشورهای اسلامی می تواند منجر به درک خطر جریان های تکفیری و هم چنین عمق تأثیر این جریان ها بر ثبات منطقه ای و جهانی شود. در مرحله بعد با گسترش ارتباطات، دیدگاه و رویکرد های این گروه ها و کشورهای اسلامی در قبال خطر جریان های تکفیری به هم نزدیک خواهد شد. البته در این زمینه با توجه به اختلافات عمیق کشورهای منطقه با هم و به خصوص فعالیت های عربستان سعودی به منظور کاهش نفوذ استراتژیک ایران در منطقه، رسیدن به یک توافق اساسی سخت و دشوار است.

ص: 375

Nytimes (JUNE 13, 2014) "Beheadings and the success of horrifying violence", Available-- 1 at:<http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/6/13/isis-beheadings-and-the-success-of-horrifying-violence>

همانطور که ذکر شد، حمایت های عربستان از جریان های تکفیری در سوریه و عراق، عامل مهم فعالیت این گروه ها محسوب می شود. نهاد تقریب مذاهب که وظیفه اصلی اش نزدیکی مذاهب اسلامی به هم؛ به خصوص در طیف ها و مسائل بین المللی در راستای رفع چالش ها است، می تواند یک نهاد پیش رونده محسوب شود. هم چنین در حال حاضر، توجه گروه ها و کشورهای اسلامی از منازعات سوریه و عراق به حملات کنونی اسرائیل علیه نوار غزه، می تواند تأثیر فزاینده ای در مقابله با رشد جریان های تکفیری داشته باشد که این امر نیاز به یک دیپلماسی رسانه ای قوی دارد.

در عصر حاضر، ارتباطات و تبادل ارتباطی در راستای اهداف استراتژیک از جایگاه ویژه ای برخوردار است. تبادل ارتباطی، فرآیندی است که از طریق آن، بازیگران تفاسیر و برداشت های خود را از امور و پدیدارهای جهانی به یکدیگر انتقال می دهند. اهمیت تبادل ارتباطی از این روست که بازیگران را قادر می سازد تا باور های ذهنی و جهان بینی شخصی را به اطلاعات عمومی بدل کنند، زیرا یک باور و تفکر شخصی تنها زمانی که از طریق ارتباطات به اطلاعات عمومی تغییر شکل دهد، می تواند آن شانس را داشته باشد که به عنوان یک حقیقت اجتماعی و بخشی از فرهنگ واقعیت مطرح گردد. در نتیجه، غلبه و چیرگی طرز فکر یک بازیگر بر دیگران بستگی به استراتژی ارتباطی وی دارد؛ یعنی این که او در مقام گوینده چگونه تفسیر خود را از مجرای تبادل ارتباطی برای شنوندگان بیان می کند. بر این اساس، این که گوینده چگونه سخن می گوید اهمیت به مراتب بیشتری دارد از این که گوینده چه کسی است، چه می گوید و برای که می گوید. (1) در همین راستا برگزاری سمینارها و کنفرانس های تخصصی و عمومی بین گروه های و کشورهای اسلامی، شکل گیری اتاق های فکر و شبکه های گسترده اجتماعی

ص: 376

Bially , Mateern Janice (2007) Why Soft Power isn't so soft: Representational Force and Attraction in – 1 World Political, in Power in World Politics, Edited by Felix BerendM.J.Williams, Politics,London New .York:Routledge

مجازی (رادیو، تلویزیون و سایت های اینترنتی و...) علیه جریان های تکفیری و هم چنین به کانون توجه آوردن حمله اسرائیل به غزه، اهمیت ویژه ای دارد.

2-4. مقابله قاطعانه نظامی با فعالیت جریان های تکفیری

جریان های تکفیری که امروزه در قالب گروه هایی هم چون داعش و النصره، ثبات منطقه ای و به خصوص امنیت مردم در سوریه و عراق را با تهدید جدی روبه رو کرده اند، در کنار حمایت از سوی بازیگرانی همچون عربستان و قطر ریشه در ناتوانی دولت های مزبور در کنترل فعالیت های تکفیری ها دارد. در همین راستا جمهوری اسلامی ایران و متحدین استراتژیک او در منطقه باید از روش های مختلف از جمله جنگ نیابتی و ارسال تجهیزات به گروه های اسلامی (حزب الله لبنان، شیعیان عراق و گروه های اسلامی سنی معتدل) در تقابل با گروه های تکفیری، به سرکوب قاطع این گروه ها پردازند، زیرا در صورت سرکوب این گروه ها تا حدود زیادی از جرئت و توان آن ها در منطقه کاسته خواهد شد. از طرف دیگر با سرکوب این گروه ها تمایز بین گروه های اسلام گرای جهان اسلام و رفتارهای خشونت طلبانه این جریان تکفیری در افکار عمومی مردم جهان و نیز مسلمانان مشخص خواهد شد و در نتیجه، تا حدود زیادی از توان تبلیغات منفی علیه اسلام گرایی کاسته خواهد شد؛ به عنوان مثال راهکار جمهوری اسلامی ایران در سوریه (کمک به دولت اسد در مقابل تکفیری ها) تا حدود زیادی در سرکوب تکفیری ها موفق بوده و در بحران کنونی عراق مفید به نظر خواهد رسید.

نتیجه گیری:

در این پژوهش آسیب های رشد جریان های تکفیری فراروی اسلام گرایی بررسی شد و نتایج این پژوهش بر این مبناست که جریان های تکفیری از دو بعد اساسی، اسلام گرایی در جهان اسلام و منطقه را با چالش روبه رو خواهند نمود: 1. قطبی سازی جوامع اسلامی؛ 2. کاهش جذابیت اسلام گرایی به دلیل رفتارهای متحجرانه و خشونت آمیز جریان های تکفیری. در بعد نخست، این جریان های تکفیری می تواند به قطبی

شدن جوامع اسلامی به خصوص در منطقه در قالب تقابل اسلام شیعه با اسلام سنی منجر شود. در واقع، بازیگران منطقه ای به خصوص عربستان سعودی و قطر در تقویت این جریان های تکفیری برای اهداف استراتژیک خود یعنی کاهش نفوذ جمهوری اسلامی ایران در منطقه با شعار خطر هلال شیعی، از نقش ویژه ای برخوردارند. این رقابت های استراتژیک و حمایت این بازیگران از جریان های تکفیری، می تواند منجر به یک جنگ مذهبی خونین در منطقه شود و در نتیجه، تأثیر بازدارنده ای بر رشد اسلام گرایی در جهان اسلام و منطقه بگذارد. از نمونه های عینی این مفروض می توان به درگیری های خونین میان گروه های مختلف در سوریه و عراق اشاره کرد.

از طرف دیگر، رفتار های متحجرانه و خشن گروه های تکفیری در منطقه تا حدود زیادی می تواند از جذابیت الگوی اسلام گرایی به عنوان یک آلترناتیو در مقابل لیبرال دموکراسی غربی در جوامع اسلامی بکاهد. بعد از شروع فعالیت های جریان های تکفیری و رفتار های متحجرانه و خشن این گروه ها، رسانه های غربی، اسلام گرایی را در متن این جریان های تکفیری تفسیر نموده اند و توانسته اند تا حدود زیادی به مقایسه این جریان های تکفیری با الگوی لیبرال دموکراسی مد نظر خویش پردازند.

این پژوهش برای رفع چالش های رشد جریان های تکفیری فراروی اسلام گرایی، راهکارهایی ارائه نموده است که در دو قالب قابل بررسی است: 1. راهکار دیپلماسی ارتباطات گسترده میان گروه های و کشورهای اسلامی و نقش سازنده نهاد تقریب مذاهب 2. مقابله قاطعانه نظامی با فعالیت جریان های تکفیری. در واقع، ارتباطات گسترده میان گروه ها و کشورهای اسلامی، می تواند زمینه یکسان سازی دیدگاه این گروه ها و کشورها را در قبال خطر رشد این جریان ها فراهم نماید. در همین راستا، کارکرد نهاد تقریب مذاهب و کاهش اختلافات استراتژیک میان کشورهای اسلامی و سوق دادن توجهات به طرف منازعه اسرائیل و مسلمانان، از جایگاه ویژه ای برخوردار است. از طرف دیگر، برخورد قاطعانه نظامی با این گروه ها از روش های مختلف می تواند تا حدود زیادی از گسترش فعالیت این گروه ها در منطقه و جهان اسلام جلوگیری کند.

1. اسپوزیتو، جان، جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، نشر نی، تهران 1389.
2. امام خمینی، صحیفه امام، مرکز نشر آثار امام خمینی، تهران 1385.
3. بهروزلک، غلامرضا، «اسلام سیاسی و اسلام گرایی معاصر»، نشریه پگاه حوزه، شماره ی 209، خرداد 1386.
4. -----، جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران 1386.
5. پورفرد، مسعود، «جهان اسلام و ادیکالیسم افراطی»، نشریه پگاه حوزه، ش 204، 1386.
6. جمشیدی راد، محمد صادق و محمود پناهی، سید محمد رضا، «مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران»، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، سال دوم، شماره 5، زمستان 1391.
7. جمشیدی، محمدحسین، اندیشه ی سیاسی امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران 1384.
8. حسینی زاده، محمدعلی، اسلام سیاسی در ایران، دانشگاه مفید، قم 1386.
9. حیدری، محمد شریف، «سلفی گری نوین در تقابل با راهبرد وحدت اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، مسلسل 50، زمستان 1389.
10. روا، الیویه، تجربه ی اسلام سیاسی، مرکز انتشارات بین المللی صدرا، تهران 1378.
11. ژیل کوپل، پیامبر و فرعون: جنبش های نوین اسلامی در مصر، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان، تهران 1366.
12. سعید، بابی، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران، 1379.
13. سیدنژاد، سید باقر، «سلفی گرایی در عراق و تأثیر آن بر جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال سیزدهم، شماره اول، مسلسل 47، بهار 1389.
14. صفی، لو آی.م، چالش مدرنیته: جهان عرب در جست و جوی اصالت، ترجمه احمد موثقی، نشر دادگستر، تهران 1380.
15. عباس زاده فتح آبادی، مهدی، «بنیاد گرایی اسلامی خشونت (با نگاهی بر القاعده)»، فصلنامه سیاست، دوره 39، شماره 4، زمستان 1388.

16. کشاورز، حیدر، «تأثیر سلفی‌گری منطقه‌ای بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان 1391.

ص: 379

Bially , Mateern Janice (2007) Why Soft Power isn't so soft: Representational Force and Attraction in . 17
World Political, in Power in World Politics, Edited by Felix BerendM.J.Williams, Politics,London New
.York:Routledge

Ehteshami, Anoushirvan, (1994) Islamic fundamentalism and political Islam in: Brain white, Richard . 18
.Little and Michael smith(ed) Issues in world polities, Macmillan press

Hassan,Hassan (2013) "The Gulf states: United against Iran, divided over Islamists",in: The Regional . 19
Struggle for Syria, edited by Julien Barnes-Dacey and Daniel Levy, The European Council on Foreign
.Relations

Nytimes (JUNE 13, 2014) "Beheadings and the success of horrifying violence", Available- . 20
at:[http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/06/13/isis-beheadings-and-the-success-
/of-horrifying-violence](http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/06/13/isis-beheadings-and-the-success-of-horrifying-violence)

Zoy, Oliver (2003) "Afghanistan: Two Years After fall Of Taliban", Interview with Oliver Roy. . 21
.Terrorism Monitor. vol. 1,issue. 6, (special issue), november20

.the Saudi American Relations", report of Al Jazeera Center for Studies .22

Washington post(JUNE 13, 2014) "beheadings and the success of horrifying violence", Available at: .23
[http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/6/13/isis-beheadings-and-the-success-of-
/horrifying-violence](http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/6/13/isis-beheadings-and-the-success-of-horrifying-violence)

اشاره

مهزاد صفاری نیا (1)

چکیده

جامعه بین المللی که در نیمه دوم قرن بیستم با پدیده تروریسم مواجه شده بود، با پذیرش مجموعه ای از معاهدات مربوط به انواع خاص اعمال تروریستی و تعهد دولت ها، در برابر آن واکنش نشان داد. به عبارت دیگر، قانون گذاری راجع به تروریسم که در آغاز، تنها شامل اعمال تأثیرگذار بر غیرنظامیان بود به تدریج گسترش یافت تا بعضی اعمال تروریستی علیه کارکنان و تأسیسات نظامی را نیز در بر گیرد. در این مقاله می کوشیم با بررسی پویایی موجود بین قانون گذاری ها و حقوق بشر دوستانه بین المللی، خلأ های موجود در جنگ با تروریسم را تبیین کنیم.

کلید واژه ها: ترور، تروریسم، مخاصمات مسلحانه داخلی و بین المللی، حقوق بشر دوستانه.

ص: 381

یکی از پیامدهای گسترش تروریسم، متنوع شدن اشکال آن است. امروزه در مباحث نظری در خصوص تروریسم، سخن از ابعاد و اشکال مختلف آن می‌شود؛ تروریسم هسته‌ای، بیوتروریسم، تروریسم ملی‌گرا، تروریسم سیاسی، نارکو تروریسم، تروریسم مذهبی، تروریسم دولتی، سایبر تروریسم، تروریسم کشاورزی، تروریسم شیمیایی، تروریسم جنایی و امثال آن، انواع مختلفی از تروریسم است که در بحث مربوط به انواع و ابعاد تروریسم مطرح می‌شود. یکی از اشکال نام‌برده از تروریسم، که بعد از حادثه 11 سپتامبر در جامعه به صورت آشکار تر ظاهر شد، تروریسم مذهبی است. در تروریسم مذهبی، برخی فرقه‌های مذهبی معتقدند تلقی آنها از هستی و تحولات جاری زندگی افراد ناب‌ترین دیدگاه است و کسانی که در خارج از دایره جهانی بینی آنها قرار بگیرند کاملاً باطل‌اند. لذا یا باید به راه راست، که کیش و آیین آنهاست، درآیند یا از بین بروند. بدین منظور پیروان چنین فرقه‌هایی در صورت صلاح‌دید رهبرانشان، باید با توسل به خشونت و با انجام عملیات‌های جهادی تفکرات و برداشت‌های خاص خود را عملی کنند.

خشونت برخاسته از این دست اقدامات در چارچوب تروریسم مذهبی گنجانده می‌شود. (1)

این نوع از تروریسم، تنها رهبرِ مذهب خود را پذیرفته، سایر مذاهب را تکفیر و سرکوب می‌کند. خشونتِ تروریسم مذهبی و تکفیری‌ها در عصر کنونی، هم از نظر گستره فعالیت و هم از نظر ویژگی‌های متمایز و مرگ‌آور آن، بی‌سابقه است. در این نوع از تروریسم، تمام کسانی که به تروریسم روی می‌آورند، معتقدند فعالیت‌های آنها از طرف خداوند، امری مقدس محسوب می‌شود. به عبارتی، تروریست‌های مذهبی، به ویژه تکفیری‌ها، به این دلیل دست به خشونت مقدس می‌زنند که با کمک آن از جامعه‌شان دفاع کنند یا اینکه معتقدند در ازای جهاد، بهشت به آنها وعده داده شده است.

ص: 382

1- جیمز دردیان، «گفتمان تروریستی: نشانه‌ها، دولت‌ها و نظام‌های خشونت سیاسی جهانی».

حدود بیست درصد گروه های تروریستی علایق مذهبی دارند، اما واقعیت این است که انگیزه این گروه ها سیاسی است و مذهب، صرفاً ابزار مشروعیت بخشی برای عضوگیری و بهره گرفتن از اعضاست. در حقیقت برای اینکه مردم حاضر شوند به اقدامات خشونت آمیز دست بزنند به مکانیزم های مشروعیت بخش نیازمندند و مذهب به خوبی می تواند این کارکرد را داشته باشد. این امر سبب شده است تمایز میان تروریسم مذهبی و سیاسی و حوزه مذهب و سیاست در گروه های تروریستی مذهبی دشوار شود.

ظهور تکفیری ها به عنوان تروریست مذهبی در منطقه خاورمیانه و برخی کشورهای قاره آسیا علل و عوامل مختلفی دارد: فقر اقتصادی، فقر فرهنگی، (1) حکومت های دیکتاتوری، بی عدالتی، نقض فاحش حقوق بشر، وجود ساختارهای قبیله ای و عشیره ای، (2)

رقابت های فرقه ای و مذهبی (3) و دخالت بیگانگان (4)

از جمله آنهاست که از حوزه بحث حقوقی ما خارج است. اما از بعد حقوقی، ظهور این شکل از تروریسم در حال حاضر موجب ترویج نوعی افراطی گری خشن توسط گروه های متفاوت تکفیری شده است؛ گروه هایی که سازمان ملل متحد و دیگر کشورها آنها را تروریستی معرفی می کنند. اعمال غیرانسانی و خشونت آمیز تکفیری ها در لبنان، مصر، نیجریه (بوکوحرام)، سوریه (سلفی ها)، رفتارهایی مانند قتل عام مسلمانان و به ویژه شیعیان (غیرنظامیان)، بریدن سر انسان های بی گناه و تبدیل سر آنها به توپ فوتبال، شکنجه، آزار و اذیت،

ص: 383

-
- 1- محسن شریفی، «فقر: تهدید امنیت بین المللی در قرن 21»، فصل نامه راهبرد، ش 39، 1385.
 - 2- برای نمونه، طالبان و القاعده بیش از آنکه در قالب یک گروه متمرکز قابل تعریف باشد، در قالب یک شبکه مطرح هستند، شبکه ای که نه تنها در افغانستان و پاکستان، بلکه در عراق، سودان، سومالی، و برخی از شیوخ خلیج فارس نفوذ و اقتدار دارد و برخورد با این شبکه نیازمند نفوذ در این شبکه و انحلال آن از درون است.
 - 3- برای مثال، با تشکیل دو مکتب و فرقه مذهبی به نام های «دیوبندی» و «لوی» در پاکستان رقابت های فرقه ای آغاز شده بود و با تنگ تر کردن عرصه بر اقلیت شیعه، جامعه پاکستان به سوی اختلافات مذهبی و فرقه ای سوق داده شد که پیامد آن تشکیل سپاه صحابه بود که حملات تروریستی بسیاری را علیه شیعیان به انجام رساند.
 - 4- لورتا ناپلئون، «منابع مالی تروریست ها از کجا تأمین می شود؟»، لوموند دیپلماتیک (فارسی)، 1385.

گروگان گیری، خوردن گوشت قربانیان، تجاوز گسترده به زن ها، نابود کردن آثار مذهبی، فرهنگی و تاریخی، صدور فتوای عجیب از سوی مفتی ها و رهبران شان، و به طور کلی عدم رعایت حقوق بشر و حقوق بشردوستانه موجب تروریست خوانده شدن از سوی سازمان ها و نهادهای بین المللی شده است. اگرچه این پدیده خطرناک، از حیث فکری از سال ها قبل در دنیای اسلام نمود پیدا کرده، ولی در حال حاضر در نقطه ای از منطقه، آثار آن قابل مشاهده است. بدیهی است این رفتارهای غیرانسانی از منظر موازین حقوقی شایسته بررسی همه جانبه است تا معلوم شود اگر موازین حقوقی و ساز و کارهای ذی ربط برای خشکاندن این پدیده شوم نارسایی دارند، تلاش های لازم برای بهبود نظام حقوقی در سطح جهانی صورت پذیرد. در این مقاله، ترور و تروریسم و عملیات تروریستی با توجه به عملیات تروریستی تکفیری ها، که به نوعی موجب درگیری های نظامی با دولت مرکزی نیز شده است، از منظر حقوق بشردوستانه بررسی می شود.

الف. تعریف تروریسم

اشاره

ترور و تروریسم در حقوق بشردوستانه از دو منظر متفاوت بررسی می شود؛ از نظرگاه نخست، مطرح شدن جنایت ترور و اعمال تروریستی در حقوق مخصصات مسلحانه بین المللی و غیربین المللی و از منظر دوم، رعایت کردن حقوق بشردوستانه در مبارزه با تروریسم یا فکر کردن درباره آن. آنچه نگاه اول درصدد بیان آن است، لزوم وجود درجه ای از توسل به زور یا خشونت از سوی تروریست هاست که به آستانه یک درگیری مسلحانه برسد؛ به دیگر سخن، شرط پی گیری مبارزه با تروریسم (منظر دوم)، توسل تروریست ها به اعمال جنگی یا حمله مسلحانه است (رویکرد اول)، که عنصر تشکیل دهنده یک درگیری مسلحانه به شمار می رود. تروریست ها در زمان حاضر قادر به تدارک چنین حمله هایی هستند.

تروریست ها یا همان بازیگران غیردولتی، که در زمان تصویب منشور به علت ناتوانی در دسترسی به تسلیحات جدی گرفته نمی شدند، امروزه به تسلیحات کشتار جمعی

دست یافته اند و نه تنها از توانایی صدمه شدید به دولت‌ها بهره‌مندند بلکه توانایی صدمه زدن به نظم نوین جهانی را نیز دارند.

نخست باید به تعریف تروریسم و مجموعه عملیاتی که تروریستی خوانده می‌شود بپردازیم. واژه «تروریسم» از فعل «ترور» مشتق شده است که در لغت به معنای ایجاد رعب و هراس در بین مردم یا مرعوب ساختن دیگران است. در فرهنگ اکسفورد، تروریسم این گونه تعریف شده است: توسل به خشونت برای اهداف سیاسی یا اجبار حکومت به انجام فعل یا ترک فعلی؛ به این وسیله که در بین مردم تولید وحشت کند. هدف اصلی تروریسم، ایجاد اندازه‌ای از ناامنی در جامعه از طریق تخریب بنیادهای امنیت عمومی است. علی‌رغم وجود تلاش‌های بین‌المللی، از جمله تلاش‌های سازمان ملل متحد در به تصویب رساندن سیزده کنوانسیون ضدتروریستی (1) در مجمع عمومی، دوازده قطعنامه در شورای امنیت تا سال 2001، (2)

21 قطعنامه بعد از حوادث یازدهم

ص: 385

1- این سیزده کنوانسیون عبارت‌اند از: کنوانسیون مربوط به جرایم و برخی اعمال دیگر ارتكابی در هوایما، 1963؛ کنوانسیون لاهه راجع به مبارزه با ضبط و توقیف غیرقانونی هوایما 1970؛ کنوانسیون مونترال 1971 راجع به سرکوب اعمال غیرقانونی بر ضد ایمنی هوایمایی کشوری 1971؛ پروتکل سرکوب اعمال غیرقانونی خشونت، در فرودگاه‌های در خدمت هوایمایی بین‌المللی کشوری، الحاقی به کنوانسیون راجع به سرکوب اعمال غیرقانونی بر ضد ایمنی هوایمایی کشوری 1988؛ پروتکل سرکوب اعمال غیرقانونی بر ضد ایمنی سکوه‌های مستقر در فلات قاره 1988؛ کنوانسیون سرکوب اعمال غیرقانونی بر ضد ایمنی کشتیرانی دریایی 1988؛ کنوانسیون جلوگیری و مجازات جنایت بر ضد اشخاص تحت حمایت بین‌المللی از جمله نمایندگان دیپلماتیک 1973؛ کنوانسیون 1979 درباره ممنوعیت گروگان‌گیری 1997؛ کنوانسیون حمایت فیزیکی از مواد هسته‌ای 1979؛ کنوانسیون بین‌المللی نشان‌گذاری مواد منفجره پلاستیکی به منظور ردیابی بعدی 1991؛ کنوانسیون سرکوب بمب‌گذاری تروریستی 1997؛ کنوانسیون بین‌المللی سرکوب تأمین مالی تروریسم 2000؛ کنوانسیون بین‌المللی برای سرکوب اعمال تروریسم هسته‌ای 2005.

2- برخورد شورا با این قضیه تا 1999 به صورت موردی بود نه کلی، بدین معنا که هرگاه یک حادثه تروریستی مهم اتفاق می‌افتاد شورا ضمن محکوم کردن آن به دولت‌ها توصیه می‌کرد اقداماتی را انجام دهند. از جمله مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از «قطعنامه 1044 (1996)، که پس از اقدام تروریستی علیه مبارک رئیس‌جمهور مصر صادر شد». قطعنامه 1189 (1998) که پس از حملات تروریستی به سفارت خانه‌های آمریکا در کنیا و تانزانیا صادر شد. قطعنامه 1267 (1999) که به دنبال کشته شدن دیپلمات‌های ایرانی در مزارشریف و ه-مچنین تحویل ندادن بن لادن از سوی گروه طالبان در مورد تحریم این گروه صادر شد. اما به رغم الزام آور بودن آن، هرگز از سوی حامیان طالبان به اجرا درنیامد. در ه-یچ یک از این قطعنامه‌ها تعریفی از تروریسم بین‌الملل توسط شورا ارائه نشده، بلکه تنها موارد مربوطه، به عنوان نمودی از تروریسم بین‌الملل شناخته شده است. اما در 1999 شورا نخستین قطعنامه کلی خود را (قطعنامه شماره 1269) در خصوص تروریسم صادر می‌کند (که البته جنبه توصیه‌ای دارد) و در مقدمه آن به قطعنامه 49/60 دسامبر 1994 مجمع اشاره می‌کند.

و همچنین تلاش های منطقه ای در محکومیت تروریسم و عملیات تروریستی، هنوز هم این پدیده با شدت بیشتری رواج یافته است. اگرچه تمام این اقدامات در چارچوب منشور ملل متحد، احترام و حمایت از حق بر صلح و در حوزه حقوق بین الملل میسور شده است، اما هنوز تعریف جامع و هماهنگی از تروریسم صورت نگرفته، در برخورد و مقابله با تروریسم نیز برخورد های چندگانه ای صورت می گیرد. علی رغم فقدان یک تعریف واحد حقوقی از تروریسم، معیارها و رهیافت های یکسان از مفهوم «تروریسم» در قوانین بین المللی و داخلی کشورها موجب شده تا بشر به تدریج برای مبارزه با این پدیده ناخواسته، عناصر و مصادیق یکسانی را شناسایی کند.

چهار رهیافت یا معیار شناخته شده در اهداف تروریست ها، همچون بر هم زدن جدی نظم و امنیت عمومی، به خطر انداختن جان و سلامتی غیرنظامیان، وحشت پراکنی بین مردم، تأثیرگذاری بر تصمیمات دولت ها و سازمان های بین المللی، در معاهدات و قطعنامه های یادشده و قوانین داخلی کشورها به شرح ذیل گنجانده شده است:

1. بر هم زدن جدی نظم و امنیت عمومی

تروریست ها از طریق بر هم زدن جدی نظم و امنیت عمومی سعی در ناامن نشان دادن جامعه و تحت فشار قرار دادن حکومت دارند؛ از این رویکی از مؤلفه های مهم

ص: 386

1- صدور قطعنامه شماره 56/ال، یک روز بعد از 11 سپتامبر، قطعنامه های 1368 و 1373 شورا در قطعنامه 1368 ضمن محکوم کردن حملات تروریستی به آمریکا، آن را «تهدیدی برای صلح و امنیت بین المللی» (بند اول) دانسته، حق دفاع فردی یا جمعی از خود را برای آمریکا به رسمیت می شناسد.

شناخت تروریسم بر هم زدن جدی نظم و امنیت عمومی است. قانون ضدتروریسم چین، کانادا و فرانسه از یک طرف و کنوانسیون های چهارگانه امنیت هواپیمایی و هوانوردی از طرف دیگر، این رهیافت را دنبال می کنند. اقدامات تروریستی انجام شده در سوریه توسط مخالفان و شبه نظامیان، که سعی در برکناری ارادی و استعفای بشار اسد رئیس جمهور وقت سوریه را داشتند، نشان از رواج هرج و مرج و وحشت در میان مردم دارد. با این وصف، هدف اصلی تروریسم، ایجاد اندازه ای از ناامنی در جامعه بوده که قدرت اثربخشی بر افکار عمومی را دارا باشد. (1)

2. رعب و وحشت بین مردم

معنای لغوی تروریسم، ایجاد رعب و وحشت میان مردم است. این ترس در کنوانسیون های تأمین منابع مالی تروریسم، سازمان کنفرانس اسلامی، کنوانسیون بین المللی ضدتروریسم 1979، قانون ضدتروریسم ایالات متحده آمریکا نیز دنبال شده است. پس در تروریسم کشتن، ربودن، مجروح کردن و تخریب اماکن مذهبی فی نفسه هدف نیست؛ بلکه رسیدن به خواسته های خود از طریق ایجاد ناامنی و رعب و وحشت است؛ برای مثال، تهدید اولیه گروه تروریستی بوکوحرام مبنی بر نفرستادن دختران و ممنوع بودن حق آموزش برای آنان منجر به گروگان گیری و فروش آنها به عنوان «برده» شد. این اقدام با هدف ایجاد ناامنی، هرج و مرج، رعب و وحشت در بین مردم صورت گرفت. (2)

3. حمله به غیرنظامیان و به خطر انداختن جانشان

هدف قرار دادن افراد بی گناه برای رسیدن به مقاصد سیاسی یکی دیگر از رهیافت های تروریسم است. کنوانسیون حمایت از مواد هسته ای، کنوانسیون سرکوب

ص: 387

1- محسن عبداللهی، تروریسم، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، ص 35.

2- جعفر کوشا و پیمان نامامیان، «جایگاه اعمال تروریستی در پرتو حقوق بین الملل کیفری»، در: فصل نامه حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 38، ش 3، 1387.

بمب گذاری های تروریستی و قانون ضد تروریسم مشدده کشور پرو این رهیافت را در تعریف تروریسم مد نظر قرار داده است؛ برای مثال، کشته شدن غیرنظامیان در سوریه، افغانستان، پاکستان و ترور غیرنظامیان به دست گروهک تروریستی عبدالله عزام و کشته شدن شهروندان لبنانی در حمله به مرکز فرهنگی ایران در بیروت از جمله این اقدامات تروریستی است.

4. تأثیرگذاری بر تصمیمات دولت ها و سازمان های بین المللی

از منظر تروریسم بین المللی، هدف غایی تروریست ها نفوذ ناروا بر فرآیند تصمیم سازی، اقدامات و عملکرد دولت ها و سازمان های بین المللی است. تروریسم دقیقاً هنگامی متولد می شود که متوسلان به آن از دست یابی مشروع یا نامشروع خویش به اهدافشان از طرق عادی ناامید می شوند. کنوانسیون ضد گروگان گیری 1979، کنوانسیون سرکوب منابع مالی تروریسم و قانون ضد تروریسم ایالات متحده آمریکا، وضوح بیشتری در این مورد دارند. این عناصر و رهیافت ها از اسناد بین المللی استخراج شده است که از رهگذر مبارزه با اشکال خاصی از تروریسم بین المللی به تصویب اکثریت قابل توجهی از دولت ها رسیده اند. علی رغم تعریفی واحد از تروریسم، با عنایت به این عناصر شاید بتوان تروریسم را تهدید به ارتکاب یا ارتکاب جرائم خشونت آمیز علیه امنیت عمومی تعریف کرد که هدف آن ارباب مردم یا تأثیرگذاری بر تصمیمات یا اقدامات دولت ها یا ارکان بین المللی است. البته برخی اهداف مبارزاتی در حقوق بین الملل مشروع تلقی می شوند. اهداف مشروع در حقوق بین الملل، اموری همچون اهدای آزادی، مبارزه برای رسیدن به استقلال، نبرد با یک دولت استعمارگر یا مبارزه با یک دولت آپارتاید است. بنابراین، اگر این گروه ها با دولت های ذکر شده بجنگند، دیگر حالت عملیات تروریستی ندارد. در مورد تکفیری ها مبارزه با هیچ کدام از دولت های ذکر شده مصداق پیدا نمی کند و چهار هدف تکفیری ها نیز به عنوان تروریست های مذهبی از سوی شان دنبال می شود.

ب. تعریف عناصر حقوقی ترور: تروریسم در رویه دادگاه‌های بین‌المللی کیفری

ترور، که ریشه تروریسم است، از نظر لغوی به معنای «ایجاد رعب و هراس در میان مردم» یا «مرعوب ساختن مردم» است. طرح جنایت ترور، نخستین بار نزد دادگاه یوگسلاوی سابق، به عنوان یک مرجع کیفری بین‌المللی در قضیه گالیک و دراگور مسلوویچ مطرح شد.⁽¹⁾ از جمله موضوع‌هایی که در رویه دادگاه یوگسلاوی مطرح شد، نقض مقررات حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بشر در زمان مخاصمه مسلحانه است. در خلال مخاصمه‌های انجام شده در یوگسلاوی سابق در دهه 1990 طرف‌های درگیر به طور فاحش و جدی مرتکب نقض مقررات حقوق بشر و حقوق بشردوستانه شدند. از این رو، دادگاه بر اساس مقررات اساس نامه، صلاحیت رسیدگی به این موارد نقض را از نظر دادگاه یوگسلاوی سابق قانونی دانست و به بررسی جنایت ترور پرداخت. دادگاه در استنادات قانونی خود، عنصر قانونی جنایت ترور را نقض ماده 3 اساس نامه دادگاه یوگسلاوی،⁽²⁾

ماده 51 پروتکل اول الحاقی⁽³⁾ به کنوانسیون‌های ژنو و

ص: 389

1- هیبت الله نژندی مش و زهرا الیاسی قهفرخی، «جنایت ترور در رویه دادگاه یوگسلاوی سابق»، حقوق و مصلحت، س 1، ش 4، 1388.

2- این ماده مقرر می‌دارد: این دادگاه بین‌المللی اختیار خواهد داشت «نقض قوانین یا عرف‌های جنگی» اشخاص ناقض قوانین یا عرف‌های جنگی را مورد تعقیب قرار دهد. این موارد نقض از جمله شامل موارد زیر است، اما به آنها محدود نیست: الف. به کارگیری سلاح‌های سمی یا سلاح‌های دیگر به منظور ایراد رنج غیرضروری؛ ب. تخریب بی‌محابای شهرها، شهرک‌ها یا روستاها یا اقدام به ویرانگری در آنها که خارج از حدود ضعیف نظامی باشد؛ ج. حمله یا بمباران شهرها، شهرک‌ها، روستاها، اماکن مسکونی و ابنیه بی‌دفاع با هر وسیله؛ د. توقیف، تخریب یا ایراد خسارت عمدی به مؤسساتی که به مقاصد مذهبی، خیریه و آموزشی اعم از علوم و فنون اختصاص دارد یا بناهای تاریخی یا آثار علمی و هنری؛ ه. چپاول اموال عمومی یا خصوصی.

3- بند دوم ماده 51 پروتکل اول و بند 2 ماده 13 پروتکل دوم ابراز می‌دارد: نباید به جمعیت غیرنظامی با این وصف، و همین‌طور افراد غیرنظامی، حمله کرد. همچنین اقدام‌ها یا تهدیدهای خشونت‌آمیز که هدف اصلی آنها گسترش ترور [یعنی وحشت] در میان اقدام‌های تروریستی در مخاصمه‌های مسلحانه داخلی علیه غیرنظامیان یا اشخاصی باشد که از جنگ دست کشیده‌اند، صرف‌نظر از اینکه کدام طرف مخاصمه به اقدام‌های تروریستی متوسل شده باشد، نیز ممنوع است. دادگاه یوگسلاوی در رویه خود به بررسی جنایت ترور (به عنوان جنایت جنگی) پرداخته است.

ماده 13 پروتکل دوم الحاقی به کنوانسیون یادشده دانست. در مورد عنصر مادی، ترور را اقدام ها یا تهدید های خشونت آمیز علیه یک جمعیت غیرنظامی یا غیرنظامیان به طور انفرادی دانست که سبب فوت یا ایراد صدمه شدید علیه جسم یا سلامتی جمعیت غیرنظامی و افراد غیرنظامی می شود. در عنصر معنوی، دادگاه با اشاره به دو قصد عام و خاص، قصد عام را عبارت از این دانست که مرتکب، عامدانه جمعیت یا یک فرد غیرنظامی را هدف اقدام ها یا تهدید های خشونت بار قرار دهد و قصد خاص، «گسترش ترور یا وحشت در میان جمعیت غیرنظامی است». قصد خاص جنایت ترور را می توان از احوال اقدام ها یا تهدید های خشونت آمیز استنباط کرد. در این خصوص، برای نمونه، می توان به ماهیت این اقدامات یا تهدیدها، شیوه انجام آنها، زمان و مدت استمرار آنها مراجعه کرد. حملات صورت گرفته در خلال آتش بس و ترک مخاصمه یا حملات طولانی و مستمر علیه جمعیت غیرنظامی و همچنین حملات کور می تواند معیاری برای قصد خاص گسترش وحشت و قصد خاص جنایت ترور باشد. ترور را همچنین می توان از محل حمله استنباط کرد. هدف قرار دادن غیرنظامیان و حمله به آنها در محل هایی برای انجام کارهای روزمره، از قبیل بازار، مناطق توزیع آب، یا حمل و نقل عمومی می تواند معیار قوی تری در مورد قصد گسترش ترور باشد.

هدف قرار دادن غیرنظامیان در شهر به طور عمدی، با سلاح هایی که به افراد بیشتری شلیک می کنند، ترور محسوب می شود. جنایت ترور در تعریف دادگاه یوگسلاوی سابق، مستلزم عناصر قانونی شبیه جنایت حملات غیرقانونی علیه غیرنظامیان است. اما جنایت ترور نیازمند عنصر اضافی در عنصر معنوی خاص، یعنی گسترش وحشت است. در نهایت، دادگاه در پرونده گالیک اعلام کرد که حقوق بین الملل عرفی جنایت ترور را منع و جرم انگاری کرده است و این جنایت به عنوان نقض قوانین یا عرف های جنگی موضوع ماده 3 اساس نامه دادگاه است و در نتیجه، دادگاه صلاحیت رسیدگی به آن را دارد. علاوه بر این، جنایت ترور منحصراً مربوط به زمان جنگ نیست و می تواند در زمان صلح و به عنوان جنایت علیه بشریت انجام شود.

در مورد تروریسم باید گفت اگرچه هیچ تعریف پذیرفته شده جهانی در خصوص آن وجود ندارد و به همین منظور نیز در اساس نامه دیوان کیفری بین المللی نیز گنجانده نشده است، اما بنا به تعریف «کاسسه» - حقوقدان بین المللی - تروریسم مشتمل است بر:

الف. اقداماتی که به طور معمول به موجب هر نظام کیفری داخلی جرم انگاری شده اند، یا کمک به ارتکاب چنین اعمالی هنگامی که در زمان صلح ارتکاب یابند؛

ب. قصد این اقدامات باید دامن زدن به حالت وحشت و ترور در مردم یا وادار کردن یک دولت یا یک سازمان بین المللی به انجام عملی [یا خودداری از انجام عملی] باشد؛

ج. انگیزه این اقدام ها، عقیدتی یا سیاسی است، یعنی مبتنی بر تعقیب اهداف شخصی نیست. (1)

اگرچه عنصر مادی جنایت ترور به عنوان یک جنایت جنگی و عنصر مادی اقدامات تروریستی به عنوان جنایت علیه بشریت ممکن است شبیه هم باشند، اما شرط محل وقوع، این دو جنایت را از یکدیگر متمایز می کند. جنایت ترور به عنوان یک جنایت جنگی، محدود به مخصصات مسلحانه (داخلی و بین المللی) و حملات گسترده یا سازمان یافته علیه جمعیت غیرنظامی است، در حالی که اقدامات تروریستی در زمان صلح واقع شده، جنایت علیه بشریت تلقی می شوند. به علاوه، عنصر معنوی ترور به عنوان یک جنایت جنگی و عنصر معنوی اقدامات تروریستی از هم متمایز هستند. به طور قطع، قصد گسترش ترور میان جمعیت غیرنظامی تنها شرط عنصر معنوی است، در حالی که همین احتمالی برای اقدامات تروریستی است. قصد، عنصر بنیادین جنایت ترور به عنوان یک جنایت جنگی است. بنابراین، امروزه بدون شک ترور و تروریسم از جمله جنایت های بین المللی است که اگر در زمان صلح واقع شوند، جنایت مستقل و خاص و حتی تحت شرایطی جنایت علیه بشریت محسوب می شوند و اگر در زمان جنگ روی دهند تحت شرایطی جنایت جنگی محسوب می شوند. (2)

ص: 391

1- آنتونیو کاسسه، حقوق بین الملل کیفری.

2- محمدرضا ضیایی بیگدلی، حقوق بین الملل بشردوستانه.

در زمان مخاصمهٔ مسلحانه در زمره جنایت های جنگی و در زمان صلح در زمره جنایت علیه بشریت یا جنایت مربوط به تروریسم بین المللی است. بنابراین، هنگامی که تکفیری ها در زمان صلح عملیات تروریستی انجام دهند می توان آنها را نه تنها بر اساس قانون داخلی کشور محل وقوع، بلکه در پرتو جنایت علیه بشریت نیز محاکمه کرد. اما اقدامات اخیر تکفیری ها در کشورهای خاورمیانه (سوریه و لیبی) هنگامی صورت گرفته است که یک جنگ داخلی بین شبه نظامیان (تکفیری ها) با دولت مرکزی روی داده است. (1)

پس می توان این گونه اقدامات را در زمره جنایت های جنگی دانست و در آنها مذاقه کرد.

ج. تروریسم به عنوان جنایت جنگی در حقوق بشردوستانه بین المللی

1. تروریسم در درگیری های مسلحانه بین المللی

با تمیز درگیری های مسلحانه بین المللی از درگیری های مسلحانه غیربین المللی، در بررسی عنوان این بند، باید تأکید کرد که منظور از اعمال و روش های تروریستی در درگیری های مسلحانه بین المللی، بیان مواردی است که صرف نظر از علت بروز درگیری مسلحانه، که فارغ از حملات تروریستی یا عملیات تروریستی است، نیروهای نظامی یا غیرنظامیان یکی از دولت های درگیر، مرتکب اعمال و روش های تروریستی شوند. حقوق بشردوستانه بین المللی واجد مقرراتی در خصوص چنین وضعیت هایی است. البته تروریسم در هنگام تصویب کنوانسیون های چهارگانه ژنو به اندازه امروز نه وجود داشت و نه جدی گرفته می شد. از این رو در چهار کنوانسیون مفصل تصویب شده، تنها یک ماده از کنوانسیون چهارم حاوی مقرراتی در خصوص تروریسم است. ماده 33 این کنوانسیون مقرر می دارد: «هیچ شخص مورد حمایتی را برای جرمی

ص: 392

Draft Comprehensive Convention against International Terrorism, Article 20(2) (A/61/37, Report of the – 1 Ad Hoc Committee established by General Assembly resolution 51/210 of 17 December 1996, Tenth (Session) (27 February – 3 March 2006).

که او شخصاً مرتکب نشده نمی توان مجازات کرد. مجازات های دسته جمعی همچنن تمامی تدابیر رعب آور و تروریسم ممنوع است».

بر اساس ماده 33، تروریسم نه به خودی خود، بلکه به عنوان یکی از آثار مجازات های دسته جمعی قرار گرفته است و اینکه این گونه مجازات ها از سوی دولت نسبت به افراد اعمال شود. پس در حقیقت این ماده اشاره ای به تروریسم دولتی دارد. (1)

اگرچه کنوانسیون های ژنو با شناسایی نقض های شدید مقررات خود به عنوان جنایت جنگی، چنین نقض هایی را قابل پیگرد دانسته اند، ولی متأسفانه کنوانسیون چهارم ژنو نقض مقررات ماده 33 خود را جزء نقض های شدید یا فاحش در نظر نگرفته است؛ از این رو مطابق با این کنوانسیون، اعمال تروریستی مندرج در ماده مذکور قابل تعقیب

ص: 393

1- «تروریسم دولتی» واژه جنجال برانگیزی است. تروریسم دولتی اصطلاحی است که برای دخالت دولت یا دولت هایی در امور داخلی یا خارجی دولتی دیگر که به وسیله اجرا یا مشارکت در عملیات تروریستی یا حمایت از عملیات نظامی برای زوال، تضعیف و براندازی دولت مذکور یا کل دستگاه حاکمه آن کشور انجام می شود. کمک های مادی و معنوی (مثل حمایت سیاسی) به گروه های مخالف و مشارکت در عملیاتی چون بمب گذاری، مین گذاری بنادر و سواحل، آدم ربایی، هواپیمادزدی و ترور مقام های عالی مملکتی، نمونه هایی از تروریسم دولتی است. برایان جنکینس، که از خبرنگاران مشهور در معضل تروریسم است، از تروریسم دولتی به عنوان «جنگ از طریق قائم مقام» یاد می کند. وی می گوید: «این کشورها (پروان تروریسم دولتی) بر محدودیت های جنگ های متعارف واقف اند. بنابراین، ترجیح می دهند از امکانات سازمان های تروریستی، که خود رأساً آنها را ایجاد کرده اند یا تغذیه مالی آنها را بر عهده دارند، برای تهدید دشمن یا اخلال در ثبات سیاسی و اقتصادی آن کشور یا ایجاد بی ثباتی سیاسی و اقتصادی در آن مملکت بهره گیرند». جنکینس معتقد است این شکل از تروریسم به سرمایه گذاری بسیار کمتری نسبت به یک جنگ متعارف نیاز دارد، دشمن را از پای می اندازد و می توان ارتباط با تروریست ها را به طور کلی منکر شد. تفاوت عمده تروریسم دولتی و تروریسم غیردولتی در مجری آن است؛ بدین معنا که مجری و طراح اعمال تروریستی غیردولتی افراد، گروه ها و احزاب اند، و مجری و طراح اعمال تروریستی دولتی، یک دولت یا چند دولت خاص هستند. علاوه بر این، دخالت دولت یا دولت ها در اعمال تروریستی دو گونه است: به صورت مستقیم؛ یعنی خود دولت اعمال تروریستی را علیه دولت دیگر انجام می دهد؛ به صورت غیرمستقیم؛ یعنی به وسیله فرستادن کمک های مادی مانند اینکه اسلحه، مهمات و وسایل پیشرفته نظامی در اختیار گروه های مخالف دولت مذکور قرار داده شود یا گستردن چتر حمایت معنوی از گروه های مزبور مانند حمایت سیاسی یا اقتصادی یا تبلیغاتی.

کیفری در سطح بین المللی نیست. (1) اما در بند 2 ماده 51 پروتکل اول الحاقی 1977 به کنوانسیون های چهارگانه ژنو که مربوط به حمایت از قربانیان در درگیری های مسلحانه است، ارتکاب اعمال تروریستی علیه سکنه و افراد غیرنظامی ممنوع اعلام شده است. این ماده با عنوان حمایت از سکنه غیرنظامی چنین مقرر می کند: «سکنه غیرنظامی فی نفسه و همچنین افراد غیرنظامی نباید هدف حمله قرار گیرند. اعمال و تهدید های خشونت آمیزی که هدف اولیه آنها ایجاد جو ترور در میان سکنه غیرنظامی باشد ممنوع است».

پروتکل علاوه بر این ماده، در ماده 37 خود نیز به نحو ضمنی اعمال و روش های تروریستی را محکوم کرده است. به موجب بند یک این ماده:

قتل، مجروح یا اسیر کردن یکی از افراد دشمن با توسل به نیرنگ ممنوع است. اعمالی که باعث برانگیختن حس اعتماد یکی از افراد دشمن گردیده و او را متقاعد سازد که طبق حقوق بین الملل قابل اعمال در مخاصمات مسلحانه حق دارد از حمایت برخوردار شود یا وظیفه دارد حمایت خود را اعطا نماید و منظور آن باشد که به این حس اعتماد خیانت شود، نیرنگ محسوب می شود. عمل ذیل از مصادیق نیرنگ می باشد: «تظاهر به غیرنظامی بودن و برخورداری از وضعیت غیررزمنده».

برخی از فعالان کمیته بین المللی صلیب سرخ همچون «هانس پیتر گاسر» معتقدند به استناد این ماده نیز می توان تروریسم را در درگیری های مسلحانه ممنوع دانست. بنا به نظر «گاسر» سیاست حمله و اختفا یا فرار تروریست ها در حقیقت نه یک اقدام جنگی که یک عمل تروریستی است که در قالب نیرنگ علیه نیروهای نظامی ارتکاب شده و ممنوع است. این استدلال «گاسر» ریشه در اصل تفکیک در حقوق بشردوستانه دارد. (2)

ص: 394

1- محسن عبداللهی، تروریسم، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، ص 255.

2- اقدام دولت ایالات متحده آمریکا در تصویب قانونی موسوم به قانون لیبر در 1864 که ارتش آن کشور را ملزم به خودداری از حمله به اتباع غیرنظامی دشمن در جنگ داخلی این کشور می کرد را باید نخستین تجلی اصل تفکیک رزمندگان و غیرنظامیان در مخاصمات مسلحانه دانست، که پس از آن با مقررات دیگری مورد تأکید دولت های مختلف قرار گرفته است. از جمله این مقررات می توان به ماده 22 مقررات 1907 لاهه در خصوص ممنوعیت گلوله باران شهرها و روستاها و مناطق مسکونی بی دفاع، ماده 3 مشترک کنوانسیون های چهارگانه ژنو 1949 درباره ممنوعیت حمله به افرادی که مشارکت فعالی در مخاصمات مسلحانه غیربین المللی ندارند، ماده 48 پروتکل اول الحاقی (که صریحاً به اصل تفکیک رزمندگان و غیررزمندگان اشاره کرده و طرفین متخاصم را موظف به تفکیک بین رزمندگان و غیرنظامیان، اهداف نظامی و غیرنظامی و محدود کردن حملات به اهداف نظامی کرده است)، بند سوم ماده 51 همان پروتکل، بند سوم ماده 4 پروتکل دوم الحاقی و ماده 13 همان پروتکل اشاره کرد. امروزه پس از گذشت یک قرن و نیم از مطرح شدن اصل تفکیک رزمندگان و غیرنظامیان، این اصل به چنان جایگاهی دست یافته که دیوان بین المللی دادگستری در نظریه مشورتی 1996 خود در خصوص سلاح های هسته ای، حکم به آمره بودن این اصل داده است.

پروتکل الحاقی اول برخلاف کنوانسیون چهارم ژنو نقض مقررات مندرج در مواد 51 و 37 خود را صراحتاً جزء نقض های شدید دانسته که جنایت جنگی در نظر گرفته خواهند شد.

بند 4 ماده 51 پروتکل اول الحاقی نیز حملات کورکورانه را ممنوع می کند. حملاتی که علیه یک هدف نظامی خاص صورت نمی گیرد یا با استفاده از روش ها و وسایل جنگی انجام می شود که نمی توان آنها را به یک هدف نظامی خاص محدود کرد، کورکورانه تلقی می شوند. تردیدی نیست که «اعمال تروریستی» مشمول ممنوعیت های مقرر در این ماده هستند، زیرا هدف اصلی از این اعمال ایجاد وحشت در بین سکنه غیرنظامی است. نمونه بارز تروریسم در درگیری های مسلحانه بین المللی را می توان جنگ ایالات متحده آمریکا با القاعده در کشور افغانستان دانست که با فروپاشی حکومت طالبان فعالیت های خود را آغاز کردند و البته عقاید و معیارهای آنها متفاوت با تکفیری هاست. این گروه، برخلاف تکفیری ها، داعیه تشکیل حکومت و امت اسلامی نداشتند.

2. تروریسم در درگیری های مسلحانه داخلی

قواعدی که اقدامات تروریستی را در چارچوب مخاصمه مسلحانه غیربین المللی ممنوع می کند اساساً مشابه آن قواعدی است که این اقدامات را در مخاصمه مسلحانه بین المللی ممنوع می کند. ماده 3 مشترک در یک عبارت پردازی کلی بدون اشاره مستقیم

ص: 395

به تروریسم، بسیاری از اقدامات تروریستی را عملاً ممنوع می‌کند. بر طبق آن، با غیرنظامیان باید با اصول انسانیت رفتار شود. گروگان‌گیری، رفتار بی‌رحمانه، آزار، شکنجه و ... ممنوع است.

متأسفانه ماده 3 مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو هیچ تعریفی از درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی ارائه نمی‌دهد و صرفاً به احصای حداقل حقوق حاکم در حین درگیری بسنده می‌کند. با این حال، خوش‌بختانه بند 1 ماده 1 پروتکل دوم الحاقی 1977 به تعریف چنین درگیری‌ای اهتمام ورزیده است. بر اساس این ماده، درگیری مسلحانه غیربین‌المللی درگیری‌ای است که در سرزمین یک دولت عضو پروتکل، بین نیروهای مسلح آن دولت و گروه‌های مسلح مخالف یا میان چنین گروه‌هایی با هم (سوریه و عراق با داعش یا جبهه النصره، نیجریه با بوکوحرام) تحت فرماندهی مسئول صورت می‌گیرد و آنچنان کنترلی را بر بخشی از سرزمین آن دولت اعمال می‌کنند که آنها را قادر به اجرای عملیات هماهنگ و پایدار نظامی می‌کند. دقت در این ماده، سه شرط را برای شناسایی یک درگیری مسلحانه لازم می‌داند:

1. وجود درگیری مسلحانه؛

2. داشتن فرماندهی مسئول؛

3. اعمال کنترل مؤثر بر بخشی‌هایی از سرزمین دولتی که در آن درگیری داخلی در جریان است.

تعریف مندرج در بند 1 ماده 1 پروتکل دوم به صورت عرفی درآمده است و این به این معناست که حتی لازم نیست دولت‌هایی که در حال مبارزه با گروه‌های تکفیری تروریست هستند به این پروتکل‌ها پیوسته باشند. [\(1\)](#) همچنین ماده 4 (پاراگراف 2) و ماده 13 (پاراگراف 2) پروتکل الحاقی دوم نیز مؤید این امر هستند. به موجب این مواد،

ص: 396

1- توکل حبیب‌زاده، «حقوق بین‌الملل بشردوستانه و مبارزه با تروریسم»، در: معارف اسلامی و حقوق، س 8، ش 1، 1381، ص 68.

اعمال و تهدیدهای خشونت آمیزی که هدف اولیه آن گسترش ترور و وحشت در میان جمعیت غیرنظامی باشد ممنوع است. مواد 4 و 13 به صراحت از عناوین «ترور» و «تروریسم» استفاده می کنند.

البته اگر این اقدامات تروریستی در مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی منجر به نقض فاحش کنوانسیون ها و پروتکل های الحاقی شوند می تواند جنایت جنگی تلقی شده، مشمول صلاحیت جهانی کشورهای عضو یا حتی صلاحیت دیوان بین المللی کیفری واقع شوند.

پرسش اصلی این است که این تعهدات بر کدام یک از طرفین بار می شود. در مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی، دست کم یکی از طرفین، دولت نیست. برای طرف دولتی کلیه تعهدات معاهده ای (بر طبق اصل وفای به عهد) و آن قسمت از قواعدی که جنبه عرفی یافته است بار می شود. ماده 3 و پروتکل دوم چنین تعهداتی را برای نیروهای مخالف دولت و اعضایشان بار می کند، چراکه یکی از شرایط تلقی یک درگیری داخلی به عنوان یک مخاصمه مسلحانه، توانایی طرفین به رعایت قواعد حقوق بشردوستانه است. لذا اعضای گروه های مخالف دولت نیز باید به ممنوعیت اقدامات تروریستی توجه کنند. فرمانده نیروهای مسلح مخالف، به اجرا و رعایت این قواعد متعهد هستند و باید همه اقدامات لازم را برای اجرای قاعده ممنوعیت اقدامات تروریستی انجام دهند. این گروه ها بایستی اقدامات ضروری را برای پی گیری و مجازات مرتکبان اقدامات تروریستی، به ویژه مرتکبانی که جزء نیروهای آنها بوده یا تحت کنترلشان هستند انجام دهند. لذا ممنوعیت انجام اقدامات تروریستی در یک مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی برای هر دو طرف بار شود؛ چه دولت و چه سازمان های مسلح مخالف دولت. در کل باید خاطر نشان کنیم که ممنوعیت توسل به اقدامات تروریستی منطقی در حقوق مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی نیز همچون مخاصمات مسلحانه بین المللی تثبیت شده است. در مخاصمه مسلحانه داخلی نیز اقدامات تروریستی ممنوع است. این حتی در خصوص مخاصمات مسلحانه

غیر بین المللی مهم تر نیز هست، چراکه مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی عمدتاً مبتنی بر جنگ نامتقارن بوده، آستن ارتکاب اقدامات تروریستی است. دولت ها باید اولاً از ارتکاب عمل تروریستی در مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی اجتناب ورزند؛ و ثانیاً کلیه تلاش های لازم را برای جلوگیری از ارتکاب عمل تروریستی توسط افراد خصوصی یا در سرزمین تحت صلاحیتشان انجام دهند. رویه بین المللی هم پس از تصویب پروتکل دوم الحاقی، به ویژه اساس نامه ها و رویه های محاکم کیفری بین المللی رواندا، یوگسلاوی سابق و دیوان کیفری بین المللی، نقض های شدید پروتکل دوم الحاقی را نیز به عنوان یک جنایت بین المللی و به تعبیر دقیق تر یک جنایت جنگی واجد ویژگی صلاحیت جهانی دانسته اند. (1)

بند چهارم ماده 4 اساس نامه دادگاه کیفری رواندا، به طور ویژه تصریح می کند: اقدامات تروریستی، ماده 3 مشترک کنوانسیون های ژنو و پروتکل دوم الحاقی را نقض می کنند. به علاوه، وقتی مظاهر خاص تروریسم واجد عناصر جرم جنگی باشند؛ یعنی در خلال درگیری مسلحانه یا در ارتباط با آن واقع شوند، در چارچوب ماده 4 اساس نامه دیوان کیفری بین المللی رواندا (در خصوص نقض ماده 3 مشترک کنوانسیون های چهارگانه ژنو و پروتکل الحاقی)، مواد 23 و 3 اساس نامه دادگاه کیفری یوگسلاوی سابق (در خصوص نقض های فاحش کنوانسیون های چهارگانه ژنو و نقض مقررات یا عرف جنگ و ماده (2)

8 اساس نامه دیوان کیفری بین المللی قرار می گیرند و

ص: 398

1- (Statute of International Criminal Court (ICC), A/CONF.183/9, 17 Jul. 1998, Art.8(c)(d)(e -1).

2- دیوان در مورد جنایت های جنگی صلاحیت دارد؛ به ویژه هنگامی که در قالب یک برنامه یا سیاست عمومی یا در قالب ارتکاب گسترده چنین جرائمی صورت گرفته باشد. منظور از جنایت های جنگی در این اساس نامه موارد ذیل است: نقض های فاحش کنوانسیون های 12 اوت 1949 ژنو، یعنی هر یک از اعمال مشروحه ذیل بر ضد اشخاص یا دارایی هایی که تحت حمایت مقررات کنوانسیون مربوطه ژنو قرار گرفته اند: کشتار عمدی؛ شکنجه یا رفتار غیرانسانی، از جمله آزمایش های زیست شناختی؛ فراهم آوردن موجبات رنج عظیم یا صدمه شدید به جسم یا سلامتی؛ تخریب و ضبط گسترده اموال که ضرورت های نظامی آن را توجیه نمی کند و به صورت غیرقانونی و خودسرانه اجرا شده است؛ اجبار اسرای جنگی یا دیگر اشخاص مشمول حمایت [کنوانسیون] به خدمت در صفوف نیروهای دولتی دشمن؛ محروم کردن عمدی اسرای جنگی یا دیگر اشخاص مشمول حمایت از حق محاکمه عادلانه و قانونی؛ تبعید یا انتقال غیرقانونی یا حبس غیرقانونی؛ گروگان گیری؛ دیگر نقض های فاحش قوانین و عرف های مسلم حقوق بین الملل و حاکم بر منازعات مسلحانه بین المللی، یعنی هر یک از اعمال مشروحه ذیل: هدایت عمدی حملات بر ضد مردم غیرنظامی در کلیت آن یا بر ضد افراد غیرنظامی که مشارکت مستقیم در مخاصمات ندارند؛ هدایت عمدی حملات بر ضد اهداف غیرنظامی؛ هدایت عمدی حملات بر ضد کارکنان تأسیسات، مواد، واحدها یا وسایل نقلیه ای که در کمک رسانی بشردوستانه یا مأموریت های حفظ صلح به موجب منشور ملل متحد به کار گرفته می شوند، مادام که آنها از حمایتی برخوردارند که به غیرنظامیان یا اه-داف غیرنظامی به موجب حقوق بین المللی منازعات مسلحانه داده شده است؛ انجام عمدی حمله ای با علم به اینکه چنین حمله ای باعث تلفات جانی یا آسیب به غیرنظامیان یا خسارت به اهداف غیرنظامی یا آسیب گسترده، درازمدت و شدید به محیط زیست خواهد شد و آشکارا فایده نظامی ملموس و مستقیم مورد انتظار از آن، بیش از اندازه است؛ حمله یا بمباران شهرها، روستاها، مناطق مسکونی و ...

همان طور که گفته شد به صورت عرفی درآمده است. حتی اگر دولت های درگیر تروریسم عضو دیوان کیفری بین المللی هم نباشند می توان از طریق شورای امنیت وضعیت این کشورها را به دیوان ارجاع داد. با این اوصاف، شرایط لازم برای تحقق جرم جنگی شامل موارد ذیل است:

1. جرم باید در حین مخاصمه مسلحانه بین المللی یا داخلی صورت پذیرد. در غیر این صورت، جرم ضدبشری قلمداد می شود.
 2. فعل ارتكابی باید نقض فاحش و گسترده مقررات را در پی داشته باشد. بنابراین، اقدامات خشونت آمیز پراکنده و انفرادی مبین جرم جنگی نخواهد بود.
 3. اقدامات ارتكابی باید در قالب برنامه و سیاست عمومی باشد. این شرط، بیانگر عنصر معنوی جرم و آگاهی به آثار اقدام ارتكابی است.⁽¹⁾
- به نظر می رسد جنگ تکفیری های تروریست را با دولت های مرکزی باید در زمره حقوق مخاصمات مسلحانه داخلی گنجانند. زیرا در حال حاضر گروه های تروریستی

ص: 399

1- مجید جوانمرد، مهدی نیک نفس و مسعود گماری، «آشنایی با دیوان کیفری بین المللی»، در: گزارش دفتر بررسی های حقوقی و مرکز پژوهش های مجلس، 1382.

مثل داعش، جبهه النصره و غیره در سوریه و شام یا بوکوحرام در نیجریه، داعیه ایجاد حکومت اسلامی و امت واحد اسلامی را دارند. بنابراین با تصرف سرزمین های عراق، سوریه و نیجریه، اعمال کنترل مؤثر و داشتن یک مرکز فرماندهی، با دولت های حاکم در حال جنگ اند. بر اساس قواعد یادشده، رعایت حقوق جنگ بشردوستانه در حین این درگیری ها برای هر دو طرف (هم دولت درگیر و هم گروه تروریست) منطبق با اسناد بین المللی و حقوق عرفی واجب است.

د. مسئولیت بین المللی کمک دهندگان به تروریست های تکفیری در پرتو مخصصات مسلحانه

امکان ادغام یا جذب اعضای گروه یا یک سازمان تروریستی در نیروهای مسلح سازمان یافته، هم در درگیری های مسلحانه بین المللی و هم در درگیری های مسلحانه غیربین المللی دارای سابقه است. ادغام گروه های تروریستی در مخالفان چچنی، تروریست های کرد در جنبش کردستان ترکیه و همچنین همکاری گروه های تروریستی با مخالفان کشمیری، نپالی، سریلانکایی، کلمبیایی، پرویی و فیلیپینی از جمله مثال های عینی در این خصوص هستند. در کلیه این موارد، گروه های تروریستی در حقیقت با شورشیان مسلح سازمان یافته ای که مطابق با حقوق بشردوستانه بین المللی در حال نبرد با دولت مرکزی هستند، متحد شده اند و به تبع حقوق بشردوستانه به طور مساوی بر اعضای تروریست و غیرتروریست این گروه های معارض اعمال خواهد شد، چراکه به سختی می توان بین اعمال گروه های شورشی و اعمال گروه های تروریست در چنین وضعیتی قائل به تفکیک شد. در سطح درگیری های مسلحانه بین المللی نیز مهم ترین سابقه، جنگ ایالات متحده با القاعده و رژیم حامی آن در افغانستان یعنی طالبان بود. در درگیری های مسلحانه داخلی نیز مهم ترین سابقه، جنگ سوریه با سلفی ها و برخی از گروه های تکفیری بود که یا خود به صورت گروه های شورشی مسلح درآمده بودند یا اینکه با گروه های شورشی مسلح سازمان یافته ادغام شده بودند.

علاوه بر سوریه، عراق (داعش) در لیبی نیز با توجه به هرج و مرج و شروع یک جنگ داخلی بین حکومت قذافی با شورشیان و شبه نظامیان که برخی از آنها گروه های تکفیری بودند، مثال بارز درگیری مسلحانه داخلی یا همان جنگ داخلی است. در درگیری های مسلحانه داخلی که دخالت و انجام اعمال تروریستی تکفیری ها در آن صورت گرفته، حمایت، پشتیبانی و کنترل گروه های تروریستی از سوی دولت های خارجی، چه دولت های هم مرز و چه دولت های غیرهمسایه، بر کسی پوشیده نیست.

امروزه برخی مدعی اند حتی گروه های تکفیری به سلاح های کشتار جمعی دست یافته اند و استفاده از سلاح های شیمیایی در سوریه خود پاسخ به این ادعاست که گروه های تکفیری که از سوی سازمان ملل متحد و برخی کشورها به عنوان گروه های تروریستی شناسایی شده اند، از سوی همان دولت های خارجی همسایه یا غیرهمسایه خود تجهیز می شوند. مطابق حقوق بین الملل عرفی، دولت ها متعهد به عدم حمایت، پشتیبانی، تجهیز و پناه دادن تروریست ها در سرزمین خود علیه دولت خارجی دیگر هستند. آنها همچنین موظف اند که اجازه ندهند تروریست ها از سرزمین آنها برای حمله به کشورهای دیگر استفاده کنند. حتی قطعنامه تعریف تجاوز، صراحتاً اعزام نیروهای مسلح، گروه ها، چریک ها و مزدوران را توسط/ از جانب یک دولت برای انجام عملیات قهری علیه دولت دیگر، جزء مصادیق تجاوز معرفی کرده است. (1)

تکفیری ها، به ویژه سلفی ها، که ظاهراً در سرزمین برخی از کشورهای عربی آموزش داده شده، و حمایت و پشتیبانی می شوند، ممکن است در برخی موارد، موجبات مسئولیت بین المللی دولت حامی و پشتیبان خود را فراهم آورند. باید دقت کرد که هر حمایت و پشتیبانی، اگرچه ممکن است مسئولیت بین المللی دولت حامی یا پشتیبان را به وجود آورد، ولی نمی تواند اعمال، به ویژه حملات مسلحانه تروریست های تکفیری،

ص: 401

را به دولت حامی و به طور دقیق تر به دولت میزبان منتسب کند. برای اثبات چنین رابطه ای لازم است یک دولت خارجی یا در حملات و اعمال تروریستی مسلحانه شرکت داشته باشد، یا چنین حملاتی را تصدیق کرده باشد، یا بر گروه یا سازمان تروریستی مربوط آنچنان درجه ای از کنترل داشته باشد که از نظر حقوقی بتوان اعمال گروه تروریستی را در حقیقت اعمال خود آن دولت در نظر گرفت. دو معیار کنترل کلی و کنترل مؤثر، در رویه دیوان بین المللی دادگستری و دیوان کیفری یوگسلاوی سابق در این خصوص به کار گرفته شد. در قضیه اول، دیوان بین المللی دادگستری در رأی نیکاراگوئه (1996) علیه ایالات متحده آمریکا اعلام کرد برای مسئول شناختن دولت آمریکا در نقض حقوق بشردوستانه تحقق دو شرط ضروری است: از یک سو آمریکا کنترل مؤثر گروه نظامی یا شبه نظامی را بر عهده داشته باشد و از سوی دیگر، کنترل باید در خصوص عملیات خاصی که در جریان آن نقض های حقوق بشردوستانه صورت پذیرفته نیز به طور مستقیم اعمال شده باشد.

دیوان در نهایت اعلام کرد در این عملیات هدایت یا دستور مستقیم از سوی آمریکا صورت نگرفته است. در قضیه دوم و در دیوان کیفری یوگسلاوی سابق (2007) در قضیه تادیچ، کنترل کلی، معیار قرار گرفته است. (1) معیار کنترل کلی، که چند سالی است کنترل مؤثر را به چالش کشیده است، آستانه پایین تری را لازم دارد. بنا به نظر دیوان، این گروه ها یک ساختار واحد، سلسله مراتب فرماندهی، نماد و شخصیت مجزا از اعضای خود و سلسله قواعد رفتاری دارند. در این گونه سازمان ها افراد به میل خود رفتار نمی کنند، بلکه بر اساس قواعد و استانداردهای تعیین شده توسط گروه و زیر نظر فرمانده گروه رفتار می کنند. در چنین مواردی، برای انتساب اعمال این گروه به یک دولت، تنها کافی است که این گروه به طور کلی تحت کنترل یک دولت باشد: (2) یعنی

ص: 402

1- ایان جانستون، «دفاع ضرورت در گفتمان حقوق بین الملل: مداخله بشردوستانه و مبارزه با تروریسم»، ترجمه علیرضا ابراهیم گل، در: نشریه معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ش 35، 1385.

2- جمشید ممتاز و امیرحسن رنجبریان، حقوق بین الملل بشردوستانه، 1387.

اگر یک دولت، عملیات منتهی به نقض‌های شدید حقوق بشر و حقوق بشردوستانه را سازماندهی و برنامه‌ریزی کرده باشد در آن صورت مسئولیت اعمال متخلفانه به آن دولت خارجی قابل انتساب است. معیار کنترل کلی در دیوان اروپایی حقوق بشر و دیوان داوری ایران - ایالات متحده آمریکا نیز شناسایی شده است.

به نظر می‌رسد تعیین معیار کلی برای اقدامات تروریستی گروه‌های تکفیری معیار کارآمدتری است. نکته اساسی اینجاست که شاید نتوان به راحتی در دیوان‌های بین‌المللی، انتساب مستقیم این اعمال را به یک دولت خارجی با توجه به حقیقت‌های موجود در مورد گروه‌های تکفیری مستند کرد و علی‌رغم حقایقی که وجود دارد دولت‌های خارجی در مورد تکفیری‌ها تنها برخی حمایت‌های مالی یا لجستیکی را ارائه می‌دهند. اما از منظر حقوق ضدتروریسم، کنوانسیون‌های بین‌المللی و منطقه‌ای که در مبارزه با تروریسم وجود دارد مطمئناً می‌توان کشورهای حامی تکفیری‌ها را در مراجع بین‌المللی مورد تعقیب قرار داد. قطعنامه 1373 که در 28 سپتامبر 2001 توسط شورای امنیت به تصویب رسید، ابراز می‌دارد: هرگونه حمایت فعال یا منفعل از دولت‌های تروریستی باید ممنوع شود و حمایت‌های مالی از تروریسم نیز ممنوع اعلام شده است. همچنین شرط لازم برای تروریست تلقی کردن این گروه‌ها اعلام رسمی توسط قطعنامه‌های مجمع عمومی و شورای امنیت است. بنابراین، ضمن پی‌گیری کردن کمک مالی دولت‌ها بر اساس حقوق بین‌الملل می‌توان ریشه‌های کمک مالی توسط دولت‌ها را با یک عملکرد حقوقی سازمان ملل متحد خشکاند.

ح. وضعیت حقوقی تروریست‌ها از منظر حقوق بشردوستانه بین‌المللی

اشاره

اصولاً اشخاصی که در حین درگیری مسلحانه به اقدامات تروریستی مبادرت می‌ورزند دو دسته اند: نظامی و غیرنظامی. چنانچه افراد نظامی مرتکب عملیات تروریستی شوند (چه نیروهای دولتی نظامی، چه شبه‌نظامیان که اعمال تروریستی انجام می‌دهند) پس از دستگیری و بازداشت، وضعیت نظامی خود را حفظ می‌کنند و زندانی

یا اسیر جنگی محسوب می شوند. دسته دوم، افراد غیرنظامی هستند که در جریان درگیری های مسلحانه متوسل به اقدامات تروریستی می شوند. بنابراین، گروه های تروریستی از منظر برخورداری از حقوق بشردوستانه به دو گروه ذیل تقسیم می شوند:

1. تروریست های نظامی و غیرنظامی در مخاصمات مسلحانه بین المللی

کنوانسیون چهارم لاهه 1907 سه دسته از رزمندگان را به شرح ذیل شناسایی کرده است: اعضای نیروهای مسلح منظم، نیروهای غیرمنظم و نهضت های موقت و نهضت های مقاومت. بر اساس تعریف ماده 2 این کنوانسیون نیروهای سکنه سرزمین اشغال نشده ای هستند که بدون اینکه فرصت سازماندهی خود را داشته باشند، سلاح برداشته و به مقاومت پردازند، مشروط به اینکه سلاح های خود را آشکار حمل کرده و قوانین و عرف های جنگی را رعایت کنند. بعد از ایجاد کنوانسیون های ژنو، کنوانسیون سوم ژنو این مفهوم را نسبت به کنوانسیون های لاهه گسترش داد. (1)

به فهرست موجود در کنوانسیون ژنو دو گروه افزوده شده است؛ این دو گروه عبارت اند از: اعضای شبه نظامی یا گروه های داوطلبی که در عمل بخشی از نیروهای مسلح کشوری محسوب می شوند و دیگر اعضای شبه نظامیان یا گروه های داوطلب از جمله اعضای نهضت

ص: 404

1- ماده 4. الف. اشخاص ذیل متعلق به یکی از طبقات مشروحه پایین که به دست دشمن افتند اسیر جنگی، بدان گونه که مفهوم این قرارداد است، شمرده می شوند: 1. اعضای نیروهای مسلح یکی از متخاصمین و همچنین اعضای چریک و دسته های داوطلب که جزء نیروهای مسلح مزبور باشند؛ 2. اعضای سایر چریک ها و اعضای سایر دسته های داوطلب به انضمام اعضای نهضت های مقاومت متشکل متعلق به یک دولت متخاصم که در داخل یا خارج خاک خود مشغول عملیات باشند ولو آنکه خاک مزبور اشغال شده باشد؛ مشروط به اینکه چریک ها یا دسته های داوطلب و نهضت های مقاومت متشکل مذکور، جامع شرایط زیر باشند: الف. یک نفر رئیس در رأس آنها باشد که مسئول اتباع خود باشد؛ ب. دارای علامت مشخصه ثابتی باشند که از دور قابل تشخیص باشد؛ ج. علناً حمل اسلحه کنند؛ د. در عملیات خود، مطابق قوانین و رسوم جنگ رفتار کنند. 2. اعضای نیروهای مسلح منظم که خود را وابسته به دولت یا مقامی معرفی کنند که از طرف دولت دستگیرکننده به رسمیت شناخته نشده باشد. کنوانسیون سوم ژنو نیروهای نامنظم، نظیر شبه نظامیان را با احراز شرایطی رزمنده معرفی می کند.

مقاومت. بعد از تهیه پروتکل های الحاقی ژنو، پروتکل الحاقی اول در مواد 43 و 44 شرط تفکیک (علامت مشخصه قابل تمییز) را تعدیل و تضعیف کرد. مهم ترین دستاورد این کنوانسیون، تفکیکی است که کنوانسیون سوم ژنو زیر بند 2 ماده 4 میان نیروهای مسلح منظم و نیروهای نامنظم و داوطلب و شبه نظامیان پیش بینی کرده بود. اما مهم ترین دستاورد پروتکل ماده 44، تلقی اسیر جنگی از این نیروهاست. در عملیات تروریستی که در مخاصمات مسلحانه بین المللی صورت می گیرد، تخلفاتی که ممکن است عنوان جنایت جنگی یا تخلفات انضباطی را داشته باشد مبارز را از وضعیت رزمندگی و حقوق ناشی از اسیر جنگی محروم نمی کند. بنابراین، شبه نظامیان و نظامیانی که در سرزمین های یک کشور دست به عملیات تروریستی می زنند اگر در یک مخاصمه بین المللی یا داخلی شرکت داشته باشند، می توانند عنوان رزمنده و اسیر جنگی را گرفته و مورد محاکمه قرار گیرند.

اما ایالات متحده آمریکا در جنگ افغانستان در چارچوب مبارزه از سال 2001 تا 2002 میان دولت دفاکتو افغانستان (طالبان) و نیروهای ائتلافی آمریکا که یک مخاصمه مسلحانه بین المللی بود افراد بازداشت شده را اسیر جنگی تلقی نکرد و در زندان های گوانتانامو نگهداری شدند. اما در مورد غیرنظامیان درگیر در مخاصمات مسلحانه بین المللی این عقیده وجود دارد: در صورتی که غیرنظامیان در خلال درگیری های مسلحانه به دلیل مشارکت مستقیم در مخاصمات مسلحانه بازداشت شوند از هیچ کدام از امتیازهای دوگانه بهره مند نخواهند بود. البته در مورد بهره مندی تروریست ها از حقوق بشردوستانه، نص صریح حقوقی وجود ندارد، در نتیجه دیدگاه های متفاوت و بعضاً متضادی مطرح است: عده ای از حقوقدانان معتقدند از آنجایی که افراد غیرنظامی از وضعیت خود سوء استفاده کرده، به اقدامات تروریستی متوسل شده اند، لذا در صورت بازداشت، نه تنها مشمول حمایت های مقرر در حقوق بشردوستانه نیستند، بلکه باید آنها را به دلیل ارتکاب جنایت بین المللی محاکمه و بازداشت کرد، اما با وجود این، آنها از حمایت های مربوط به حقوق بین الملل بشر برخوردارند. طرفداران دیدگاه دوم، راه حل میانه را در پیش

گرفته اند و معتقدند چون این اقدامات تروریستی در جریان درگیری مسلحانه صورت گرفته است، لذا از حداقل حمایت های مقرر در حقوق بشردوستانه یعنی ماده 75 پروتکل اول الحاقی که جنبه عرفی یافته برخوردارند و در درگیری های مسلحانه غیربین المللی از حمایت های موضوع ماده 3 مشترک عهدنامه های چهارگانه ژنو برخوردارند.

در دیدگاه سوم، که نظر کمیته بین المللی صلیب سرخ و برخی دیگر از نویسندگان است، شهروندانی که مستقیماً در مخاصمات شرکت کرده اند و دارای ضابطه تابعیت مندرج در کنوانسیون چهارم ژنو باشند، همچنان به موجب این کنوانسیون افراد تحت حمایت محسوب خواهند شد. در مورد افراد فاقد ضابطه تابعیت نیز ماده 3 مشترک و ماده 75 پروتکل اول الحاقی قابل اعمال خواهد بود.

در دیدگاه چهارم، عده ای معتقدند چون اقدامات تروریستی، اقدامات مسلحانه ای است که معمولاً توسط افراد غیرنظامی صورت می گیرد و این افراد تغییر وضعیت پیدا کرده و در واقع تبدیل به افراد نظامی می شوند، لذا در صورت بازداشت، زندانی یا اسیر جنگی محسوب شده، تابع حمایت های مقرر در عهدنامه سوم ژنو هستند. در مجموع چنین به نظر می رسد که اقدامات تروریستی در حین درگیری مسلحانه نمی تواند خارج از شمول حمایت های مقرر در اسناد عرفی بشردوستانه باشد و افرادی که مبادرت به این گونه اقدامات می کنند در صورت بازداشت، زندانی یا اسیر جنگی محسوب می شوند و از حمایت های مقرر در عهدنامه سوم و پروتکل یکم الحاقی برخوردار می شوند و چنانچه درگیری مسلحانه، جنبه غیربین المللی داشته باشد، افراد بازداشت شده مشمول حمایت های مقرر در ماده 3 مشترک عهدنامه های چهارگانه، شرط مارتس (1) و تحت شرایطی، پروتکل دوم الحاقی نیز هستند.

ص: 406

1- مطابق این شرط چنانچه در ادبیات حقوق بین الملل معاهده ای مدوّن موجود نباشد باید مطابق عرف، انسانیت، وجدان انسانی و وجدان عمومی رفتار شود. شرط مذکور در کنوانسیون های لاهه و همچنین در مقدمه پروتکل دوم کنوانسیون های چهارگانه ژنو لحاظ شده است.

2. تروریست‌ها در مخاصمات مسلحانه داخلی

حقوق و قواعد قابل اعمال در عملیات تروریستی درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی، از حقوق قابل اعمال در درگیری‌های مسلحانه بین‌المللی متفاوت است. توسعه این حقوق با توجه به حاکمیت کشورها کند است و به آرامی صورت می‌پذیرد. درست به همین جهت در حقوق حاکم بر درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی برخی از حقوق و امتیازات رزمندگان نظیر مصونیت رزمندگی وضعیت اسیر جنگی پیش‌بینی نشده است.⁽¹⁾

بنابراین، حقوق حاکم بر درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی از شناسایی اعضای نیروهای مسلح طرفین درگیر به عنوان رزمنده خودداری کرده است.

ماده 3 مشترک و پروتکل الحاقی دوم به خوبی بیانگر این واقعیت است که اعمال مقررات آنها وضعیت یا امتیاز رزمندگی را به هیچ‌کدام از طرفین درگیر اعطا نمی‌کند. بنابراین هر کدام از طرفین درگیر اگر نیروهای مسلح طرف مقابل را بازداشت کنند، در صورتی که میان آنها موافقت‌نامه‌ای دایر بر اعطای رزمندگی یا اعطای اسیر جنگی وجود نداشته باشد می‌توانند آنها را به اتهام ارتکاب اعمال مجرمانه‌ای نظیر قتل، جرح و تخریب اموال عمومی مطابق با قوانین داخلی محاکمه و مجازات کنند.⁽²⁾

ماده 3 مشترک ژنو با اذعان به چنین خلأیی صراحتاً از طرفین درگیر خواسته است، صرف نظر از رعایت قواعد مندرج در آن ماده، بکوشند تمام یا بخشی از سایر مقررات کنوانسیون‌های ژنو را از طریق موافقت‌نامه رعایت کنند. در عمل نیز دیده شده است که گرایش عمومی دولت‌ها به سوی اعطای عملی حقوق اسیر جنگی به بازداشتی‌های جنگی است. دو نمونه از این رویکرد مربوط به جنگ‌های داخلی ایالات متحده آمریکا و درگیری دولت نیجریه با شورشیان مسلح «بیافرا» بوده است. در مورد اول دولت آمریکا بی‌آنکه صراحتاً به بازداشت‌کنندگان مصونیت از تعقیب جرم خیانت را بدهد،

ص: 407

1- حسین میرمحمدصادقی، «ملاحظات در باب تروریسم»، در: مجله تحقیقات حقوقی، 1380.

2- محسن عبداللهی، تروریسم، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، ص 390.

برخی از امتیازهای مربوط به اسیر جنگی را به آنها اعطا کرد. در مورد دوم نیز دولت نیجریه با وجود شناسایی درگیری خود به عنوان یک درگیری مسلحانه غیربین المللی در کد رفتاری ارتش نیجریه که در 1974 منتشر کرد، صراحتاً به بازداشت کنندگان «بیافرا» وضعیت اسیر جنگی را داد. اگر به گروه های تروریستی وضعیت اسیر جنگی داده نشود، خود نوعی رویکرد یک طرفه به نفع دولت و نیروی نظامی دولت درگیر در جنگ داخلی است. به طور کلی، حقوق بین الملل در این مورد با یک خلأ حقوقی رویه روست و این مسئله برخلاف اصل برابری طرفین درگیر بوده و می تواند به ترغیب شورشیان به ارتکاب جنایت جنگی منتهی شود. درست به همین دلیل شرکت کنندگان در نشست کمیته بین المللی صلیب سرخ پیشنهاد کردند به منظور تشویق به اتخاذ رفتار مشابه به بازداشت شدگان شورشی، وضعیت اسیر جنگی اعطا شود.

به هر حال به نظر می رسد چه تروریست ها وضعیت اسیر جنگی را داشته باشند و چه نداشته باشند، برای ارتکاب اعمال تروریستی و نقض های فاحش حقوق بشردوستانه مصونیت نخواهند داشت.

نتیجه گیری

شناسایی و بررسی پدیده ناهنجار تروریسم مذهبی با توجه به رشد عملیات تروریستی تکفیری ها، مستلزم شناخت و تعریف دقیق پدیده تروریسم به صورت کلی است. فقدان تعریف جامعی از تروریسم، چالش بزرگی در برابر مبارزه بین المللی و داخلی با تروریسم دارد. اگرچه تلاش های بی شمار بین المللی در این خصوص صورت گرفته است و در حال حاضر دولت ها و کمیته ضدتروریسم ملل متحد سعی در تدوین یک معیار بین المللی در تعریف تروریسم دارند و مصادیق عملیات تروریستی را دنبال می کنند، اما این مسئله مهم است که تدوین کنندگان، تروریسم و عملیات تروریستی را از محدود جنایت هایی تدوین کنند که توأمان هم قواعد حقوق بشر بین الملل و هم قواعد حقوق بشردوستانه را نقض می کند. روشن است که توصیف تروریسم به عنوان

یک جنایت بین‌المللی موجب خواهد شد تعقیب جهانی و مجازات متهمان به ارتکاب اعمال تروریستی با مشخص کردن رابطه مستقیم و غیر مستقیم دولت‌های کمک‌دهنده و کنترل‌کننده این گروه‌ها سهل‌تر شود. از سوی دیگر، با بین‌المللی خوانده شدن این جنایت، اضافه کردن در اساس نامه دیوان کیفری بین‌المللی و صلاحیت جهانی داشتن برای تعقیب و محاکمه سرکردگان تروریست هم مهیا می‌شود.

عدم تعریف تروریسم برای عاملان این عملیات موجب نمی‌شود که مجازات نشوند. دولت‌ها بر اساس قوانین ملی و قوانین بین‌المللی، مکلف به جرم‌انگاری، تعقیب و کیفر عاملان جنایات تروریستی هستند. در نهایت اینکه: اگر اعمال تروریستی به آستانه‌های لازم در مورد جنایت جنگی یا جنایت علیه بشریت برسند، دولت‌ها می‌توانند دست کم تا زمان حصول به تعریف جهانی از تروریسم متهمان به ارتکاب چنین اعمالی را در قالب‌های جنایت‌های جنگی یا جنایت علیه بشریت در سطح جهانی تعقیب و محاکمه کنند. کنوانسیون‌های 1949 ژنو، پروتکل‌های الحاقی مجازات عملیات تروریستی را به عنوان یک جنایت جنگی می‌سور کرده‌اند.

حقوق بشردوستانه اعم از کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو، پروتکل‌های الحاقی، حقوق عرفی و سایر معاهدات موجود در این زمینه بدون هیچ استثنایی اقدامات تروریستی ارتکاب یافته در جریان یک مخاصمه، اعم از داخلی یا بین‌المللی، را ممنوع می‌کنند. حقوق بشردوستانه نقض‌های عمده کنوانسیون‌های ژنو در قالب اقدامات تروریستی را یک جنایت جنگی معرفی کرده، دولت‌ها را موظف می‌کند متهمان به ارتکاب جنایت‌های جنگی را در قالب صلاحیت جهانی نزد محاکم خود تعقیب و مجازات کنند. از سوی دیگر، اقدامات صورت گرفته در راه مبارزه با تروریسم و محاکمه افراد متهم به اقدامات تروریستی باید با رعایت حقوق بشردوستانه باشد و در خصوص همه کسانی که در فرآیند مبارزه با تروریسم دستگیر می‌شوند باید حقوق بشردوستانه را رعایت کرد. رعایت کامل حقوق بشردوستانه در مبارزه با تروریسم و اقدامات ضدتروریستی، نقش مؤثری در کاهش اقدامات تروریستی دارد.

توسعه قوانین کیفری با توجه به گسترش مصادیق تروریسم و گروه های تروریستی، ایجاد ساز و کارهای مؤثر و یکسان، قاعده سازی یکسان و پرهیز از سیاسی کاری در سطح جهان در مورد مبارزه با تروریسم یکی از مسائل مهم است. جمهوری اسلامی ایران، که در سال های قبل، خود قربانی تروریسم و عملیات تروریستی بوده است، باید برای مبارزه با تروریست های تکفیری دست به اقدام زده، از طریق تصویب قوانین جامع و مطابق با موازین بین المللی به پیکار جهانی با تکفیری ها پردازد.

ص: 410

1. توکل، حبیب زاده، «حقوق بین الملل بشردوستانه و مبارزه با تروریسم»، معارف اسلامی و حقوق، س 8، ش 1، 1381.
2. جانستون، ایان، علیرضا ابراهیم گل، «دفاع ضرورت در گفتمان حقوق بین الملل، مداخله بشردوستانه و مبارزه با تروریسم»، نشریه معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ش 35، 1385.
3. جوانمرد، مجید، نیک نفس، مهدی و گماری، مسعود، «آشنایی با دیوان کیفری بین المللی»، گزارش دفتر بررسی های حقوقی و مرکز پژوهش های مجلس، 1382.
4. دردیان، جیمز، «گفتمان تروریستی: نشانه ها، دولت ها و نظام های خشونت سیاسی جهانی»، ترجمه وحید بزرگی، در: تروریسم: تاریخ جامعه شناسی، گفتمان، حقوق، گردآوری علیرضا طیب، نشر نی، تهران 1382.
5. شریفی، محسن، «فقر: تهدید امنیت بین المللی در قرن 21»، فصل نامه راهبرد، ش 39، 1385.
6. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق بین الملل بشردوستانه، کتاب خانه گنج دانش و کمیته بین المللی صلیب سرخ، تهران 1392.
7. عبداللهی، محسن، تروریسم، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، 1388، [بی نا، بی جا].
8. کاسسه، آنتونیو، حقوق بین الملل کیفری، ترجمه: حسین پیران، اردشیر امیرارجمند و زهرا موسوی، انتشارات جنگل، تهران 1387.
9. کوشا، جعفر و نمایان، پیمان، «جایگاه اعمال تروریستی در پرتو حقوق بین الملل کیفری»، فصل نامه حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 38، ش 3، 1387.
10. ممتاز، جمشید و رنجبریان، امیرحسین، حقوق بین الملل بشردوستانه، نشر میزان، تهران 1387.
11. میرمحمد صادقی، حسین، «ملاحظات در باب تروریسم»، تحقیقات حقوقی، 1380.
12. ناپلئون، لورتا، «منابع مالی تروریست ها از کجا تأمین می شود؟»، لوموند دیپلماتیک (فارسی)، 1385.
13. نژندی منش، هیبت الله و الیاسی قهفرخی، زهرا، «جنایت ترور در رویه دادگاه یوگسلاوی سابق»، حقوق و مصلحت، س 1، ش 4، 1388.
14. Draft Comprehensive Convention against International Terrorism, Article 20(2) (A/61/37, Report of the Ad Hoc Committee established by General Assembly resolution 51/210 of 17 December 1996, (Tenth Session (27 February - 3 March 2006
15. Wolfgang Bendek Alice Yotopoulos-marangopoulos, European Training Research Center for Human Rights and Democracy, 2004.

.(Statute of International Criminal Court (ICC), A/CONF.183/9, 17 Jul 1998, Art.8(c)(d)(e) 16.

ص: 411

بخش چهارم: بررسی راهکارهای برون رفت از افراط و تکفیر

اشاره

ص: 413

چکیده:

پژوهش حاضر، به آسیب‌شناسی جریان‌های تکفیری از منظر مقام معظم رهبری در سه عرصه: باورها، حوزه اخلاق و رفتار، پرداخته است و به تناسب، راه کارهای برون رفت از آسیب‌های جریان‌های تکفیری از منظر رهبری مورد بررسی قرار گرفته است. در سطح باورها و اعتقادات، جریان‌های تکفیری، از توحید و شرک و سایر مفاهیم دینی، درک ناقص و بدعت آمیز و غیرعقلانی دارند. در حوزه آسیب اخلاقی، مهم‌ترین خصوصیت آن‌ها، «جهالت» و بی‌خبری و نوعی خباثت درونی است که منجر به دوری از حقیقت و بی‌تقوایی و سقوط در ورطه رذیلت و تباهی شده است. در سطح رفتاری، در جنبه فردی مهم‌ترین ویژگی جریان‌های تکفیری را می‌توان ستیزه‌جویی، خشونت، فسادانگیزی، ترور و در نهایت جنایت و خونریزی را نام برد و در جنبه رفتار اجتماعی، مهم‌ترین ویژگی آنان را می‌توان ایجادکننده تفرقه میان مسلمانان، نابودکننده تمدن و فرهنگ، تقویت‌کننده دشمنان اسلام را نام برد.

ص: 415

به تناسب، راه کارهای برون رفت از مشکلات و آسیب های جریان های تکفیری، در دو عرصه فکری- فرهنگی و سیاسی ارائه شده است. در عرصه راهکارهای فکری- فرهنگی برای مقابله با جریان های تکفیری، امت اسلامی باید به تقویت گفت وگو و تقریب مذاهب اسلامی، تفاهم بر سر مشترکات میان شیعه و اهل سنت، پرهیز از اختلاف افکنی و نمودهای تشدید آن و بازگشت به قرآن و فهم دقیق رویکردهای قرآنی در جلوگیری از تفرقه و اتحاد دنیای اسلام را اشاره نمود. از جمله راهکارهای سیاسی می توان به تقویت همگرایی و وحدت میان مسلمین و لزوم شناخت و طرد دشمن را اشاره نمود. که با شناخت نقاط آسیب ها و با به کار بستن راه کارهای همسازگرایانه و همگرایی در دوزمین فرهنگی و سیاسی می توان ریشه جریان های تکفیری را در جهان اسلام خشکاند.

کلیدواژگان: آسیب شناسی، جریان های تکفیری، باورها، اخلاق، رفتار، راهکارها.

مقدمه:

مسئله تکفیر به یکی از موضوعات بغرنج و غده چرکین در پیکره جهان اسلام بدل شده است. در مورد چرایی و پیدایی پدیده تکفیر، عوامل مختلفی عنوان شده است که شاید بتوان در کنار عوامل سیاسی- اجتماعی عامل عقیدتی- فرهنگی تأثیرگذار بر این گروه ها را بیشتر از سایر عوامل برجسته نمود. البته سیر اقدامات و جنایت های این گروه ها با ادعای دینی، چنان انزجاری در بین مسلمین از سنی و شیعه پدید آورده که در باور هیچ کس نمی گنجد که این گروه ها تحت تأثیر جریان های عقیدتی باشند. با این وجود، باید یادآور شد که این گروه ها به شدت از نوعی عقاید پالایش نشده و انحرافی تأثیر پذیرفته و این تأثیرپذیری در مرحله عملکرد و رفتار خشونت آمیز و جنایت کارانه و متأسفانه در برخی موارد در قالب های دینی نمود یافته است. در مورد جریان های تکفیری باید یادآور شد که این جریان ها یک سیر تاریخی را پشت سر گذاشته و مرحله کنونی بازتابی از مراحل تاریخی است. مراحل و سیر تاریخی که به نظر می رسد این

گروه‌ها متأثر از آن‌ها هستند عبارتند از: الف. عقاید ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب و تا حدودی خصلت انقلابی این گروه‌ها، تحت تأثیر برخی از جریان‌های و افکار مصری نیز می‌باشد. البته باید یادآور شد که افکار و عقاید نادر گروه‌های تکفیری، مطابق با هیچ یک از مذاهب اصیل اسلامی اعم از سنی و شیعه نیست بلکه رگه‌های عقاید این گروه‌ها را می‌توان در تاریخ نیز مشاهده کرد از آن جمله می‌توان خوارج را نام برد که با جریان‌های تکفیری تشابهاتی دارند. پس از فتنه خوارج، تاریخ اسلامی مسلمین، در دوران‌ها و مراحل گوناگون شاهد مذاهب و جنبش‌های عدیده‌ای شد. در رأس این جنبش‌ها، فرقه‌ای است که از تکفیر عموم مسلمانان و نسبت دادن آنان به شرک پروایی ندارد. در عرصه جهان امروز نیز موج تکفیر به پدیده همگانی و شمشیر چیره‌ای بدل شده است که برخی آن را به روی مخالفان عقیدتی و مذهبی خویش بیرون می‌کشند و در این زمینه به افراط‌گرایی، خشونت و جنایت و تباهی و فساد انگیزی در جهان اسلام کشانده شده‌اند. این اندیشه تکفیر است که چهره اسلام را در جهان کنونی زشت جلوه داده و مسلمانان را تضعیف و آنان را به ملت‌هایی ناسازگار و گروه‌هایی پراکنده بدل کرده است. (1)

ویژگی‌های مهم جریان‌های تکفیری، گناه قلمداد کردن اعمال حسنه مسلمانان، تکفیر مسلمانان به خاطر ارتکاب گناه و مباح دانستن خون و اموال آن‌ها به همین علت، تعصب شدید، دشمنی سخت با علی علیه السلام و خاندانش، اخذ به ظاهر الفاظ قرآن و سنت بدون رعایت تفسیر و بدون لحاظ مبانی عقلی و اصولی، بدعت دانستن هر چیزی که در قرآن و سنت نیامده است، تقدس ظاهری و کوشا بودن در عبادات، کافر پنداشتن بقیه مسلمانان به جز خودشان و تطبیق آیاتی از قرآن که در شأن کفار و مشرکان نازل شده بود به مسلمانان، سر جنگ داشتن با بقیه مسلمانان در حالی که با کفار و مشرکان کاری ندارند. در نهایت همه چیز را مستقیماً با خدا مرتبط دانستن و نیز عواملی نظیر

ص: 417

1- حسین احمد الخشن، اسلام و خشونت (نگاهی نو به پدیده تکفیر).

دعا، شفاعت، توسل، ترس و... را مختص خدا دانسته و واسطه قرار دادن یکی از مخلوقات صالح خداوند را شرک و کفر می دانند. (1)

بنابر مطالب پیش گفته، این تحقیق تلاش دارد به ارزیابی و آسیب شناسی گروه های تکفیری از دیدگاه مقام معظم رهبری بپردازد. و از سوی دیگر، به راه کارهای برون رفت از مشکلات و آسیب های جریان تکفیری نیز خواهد پرداخت. چارچوب نظری بحث، با استفاد از روش «تحلیل متنی» محتوای بیانات مقام معظم رهبری، به آسیب شناسی جریان های تکفیری در سه بعد عقیدتی، اخلاقی و رفتاری و در نهایت، راه کارهای پیشنهادی از سوی رهبر انقلاب، خواهد پرداخت. در این سال ها و حتی پیش از آغاز مسائل و مشکلات منطقه ای نظیر قضایای سوریه، رهبری همواره خطر جریان ها و عوامل ایجادکننده «تکفیر سایر مسلمانان» را گوشزد کرده و از خطرات ناشی از تفرقه و جدایی بین مسلمین هشدار داده اند. از این رو، سؤال اصلی پژوهش حاضر عبارت است از: مهم ترین آسیب ها و موانع جریان های تکفیری و راه کارهای مقابله با پدیده تکفیر از منظر رهبری، چیست؟ که بعد از تبیین مفاهیم در دو قسمت: یک. آسیب شناسی جریان های تکفیری (آسیب های عقیدتی، اخلاقی و رفتاری) دو. راه کارهای برون رفت از مشکلات و آسیب های جریان های تکفیری، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تبیین مفاهیم:

یک. تکفیر:

واژه تکفیر در دو معنای لغوی و اصطلاحی به کار رفته است: در معنای لغوی، به معنای «حکم به بی دینی کسی دادن» و معنای عرفی آن طرد کردن است و در مباحث اسلامی یکی از مفاهیم بسیار بحث برانگیز است. در معنای اصطلاحی می توان دو برداشت ویژه و مهم را در نظر گروه ها و جریان هایی که به نوعی مسئله تکفیر را مطرح می کنند، متصور شد:

ص: 418

1- عباس فیروز جایی، بنیادهای فکری القاعده و وهابیت، ص 233.

الف. اولین معنای تکفیر، بیشتر معنایی سیاسی پیدا کرده است که از آراء و نظریات سید قطب قابل استنتاج است. در این معنا، رهبران کنونی جهان اسلام مرتدند، چرا که آنان در معرض عقاید صلیبیان، کمونیست ها یا صهونیست ها قرار گرفته و به ابراز فساد فرهنگی مبدل شده اند. آنان با دور شدن از اسلام، تشکیلات دولتی را برای غیراسلامی کردن جامعه به کار می گیرند و مسلمانان واقعی را به اقلیتی کوچک تبدیل کرده اند. آنان با نفی حاکمیت خداوند به گناه رده (ارتداد) آلوده گشته اند. جاهلیت دنیوی و نوین آنان کارآمدتر و بنابراین از جاهلیت قبل از اسلام که ابتدای تر بود، خطرناک تر است. این حاکمان از افراد بی ایمان بدترند، زیرا برای وفادار ماندن به اصول اسلام فرصت داشته اند، ولی به آن پشت کرده اند. آنان بافت اخلاقی جامعه را فاسد، و نهادهای دینی را غیر دینی کرده اند، مردم را با استفاده از الگوهای ملی گرایانه استثمار نموده اند. تکفیر آنان برای غیر مشروع کردن تبعیت از آنان و تعیین «کافران داخلی»

به عنوان اولین هدف جهادی که طاغوت را از میان بر می دارد، ضروری و لازم است. به همین دلیل، اولویت های جنبش های اسلام گرا باید دوباره تعیین شود. مبارزه با دشمن خانگی برای در دست گرفتن حاکمیت، باید بر جنگ با دشمنان دورتر ارجحیت داشته باشد. این مفهوم تکفیر برای مجاز شمردن خشونت بر ضد رهبران دولتی به کار می رود.

سید قطب (1285 - 1345 ش/1906-1966) که احتمالاً قدرتمندترین حامی تکفیر است، به ویژه از تدوین این موضع حمایت کرد؛ برای مثال گروه جهاد، «تکفیر» را فقط درباره «حاکمان کافر» به کار می برد؛ همان گونه که در تک نگاری محمد عبدالسلام فرج با عنوان جهاد الفریضه الغائبه از آن جانب داری شده است. گروه جهاد، ترور این حاکمان و گرفتن قدرت از آنان را یک فریضه مهم دینی می داند. دسته دیگر از این گروه ها چون الجماعه الاسلامیه، تکفیر را درباره دولت و نظام های اجتماعی به کار می برند و به افراد مسلمان اطلاق نمی کنند. بعضی از گروه های اسلامی مانند اخوان

المسلمین با مفهوم تکفیر مخالف اند. در نزد آنان تکفیر یک «انحراف نظری» است که به «انحراف عملی» منجر می شود. (1)

ب. معنای دیگر «تکفیر» را می توان در عقاید گروه های تندرو از قبیل، التکفیر و الهجره، جند الله، که به نظر می رسد این ها هم از عقاید قطب، مودودی، ابن تیمیه، ابن کثیر و محمد بن عبدالوهاب متأثرند، این گروه ها، مثل التکفیر و الهجره، تکفیر را در کل جامعه به کار می برند و با هجرت به انگیزه آمادگی جهت جهاد نهایی، از جامعه «جاهل» جدا می شوند. آنان معتقدند مسلمانانی که ندای گروه را شنیده ولی به آن ملحق نمی شوند، کافرند. بسیاری از رهبران آنان از قبیل حسن الهضیبی (متوفی 1977م)، یوسف العظم و یوسف القرضاوی تکفیر مسلمانان را رد کرده و آن را عقیده ای می دانند که غلو، تحجر و تعصب نشانه آن است. رهبران دیگری چون سلیم البهسّاوی بر این باورند که گروه های اسلام گرای خشونت طلب، نگرش قطب را بد تعبیر کرده اند و به ضوابط اسلامی در جوامع مسلمان کنونی توجه ننموده اند. از این دیدگاه، درک خشونت طلب ها درباره فوریت خطر هایی که اسلام را از درون تهدید می کند اغراق آمیز است و روی آوردن آنان به خشونت بی حاصل بوده است. در نزد اخوان المسلمین، تکفیر و طرد مسلمانان موجب فتنه می شود و چه بسا به شکاف در امت اسلامی بینجامد و فقط به دشمنان اسلام سود برساند.

اخوان المسلمین بر این باور است که دولت و جامعه اسلامی باید اصلاح شوند ولی آن ها را مستحق تکفیر نمی دانند. جماعت دینی نیز با تکفیر به معنای دلیل منطقی جهت خشونت مخالف است. رهبران این جماعت عقیده دارند که این مفهوم نمایانگر الحاد است و جوامع مسلمان را متزلزل می کند. آنان، هم چنین بر این باورند که نظریه پردازان «جاهلیت قرن بیستم» در اصل «خوارج قرن بیستم» هستند. از نظر علما، اسلام، تکفیر

ص: 420

1- ابراهیم.ی. کاراوان، «تکفیر»، دائرهالمعارف جهان نوین اسلام، ج2، ص 240-241.

مسلمانانی را که ایمان خود را اعلام کرده و آداب دینی را به جا می آورند، جایز نمی شمارد. آنان هم چنین تأکید می کنند که عواقب تکفیر بسیار جدی است، زیرا به قتل رساندن فرد، مصادره اموال او و منع از خاکسپاری او به آداب اسلامی را ایجاب می کند. در این خصوص، علما سه استدلال، در قالب سؤال های تأکیدی، درباره تکفیر مطرح می سازند. اول این که چه کسی این حق را دارد تا فردی را که می گوید به اسلام اعتقاد دارد کافر بداند؟ دوم این که، تکفیر براساس چه ملاک دینی استوار شده است؟ سوم آن که چه درجه ای از تخصص در فقه به فرد قدرت این تشخیص را می دهد که آیا فرد مسلمان دیگری از مرز ایمان و بی ایمانی عبور کرده است یا خیر؟ (1)

دو. واژه «سلفیه»:

مفهوم دیگر نیازمند توضیح «سلفیه» است، که در برخی موارد باعث اشتباه و تسامح در قلمداد کردن اندیشه سلفیت با تکفیری می شود در حالی که صرف تشابه برخی از افکار دلیل نمی شود که پنداشته شود که جریان های سلفیه همان جریان های تکفیری هستند. از سویی، هرکدام از این جریان ها و حتی تکفیری ها و نیز وهابی ها خود را سلفی و پیرو سلف می پندارند. سلفی گری روشی است که به تفسیر تحت اللفظی از متون دین متوسل می شود و به سنت آغازین صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه می کند. از سوی دیگر، در میان مسلمانان سنی در مورد این که سلف صالح کیست اختلاف نظر وجود دارد و برخی آنان را شامل نسل اولیه همراهان پیامبر و برخی دامنه شمول را تا سه نسل بعدی پیامبر گسترش می دهند. (2) در حالی که سلفیه را می توان به چند شاخه تقسیم نمود:

ص: 421

1- همان.

2- مظاهری الرشید، عربستان سعودی و جریان های اسلامی جدید، ص 22.

یک. برخی ریشه سلفی گری را به آثار علمای قرون میانه باز می گردانند، که مدعی تفسیر ظاهری و تحت اللفظی متون دینی بودند؛ به ویژه داعیه های اولیه بازگشت به قرآن و سنت نبی که با احمد بن حنبل، ابن تیمیه و شاگردانش مرتبط است. (1)

دو. سلفی گری به منزله یک صفت، اصطلاحی مدرن است که سابقه آن به جنبش های اصلاح گرای قرن نوزدهم به ویژه جنبش های مرتبط با افکار محمد عبده و سید جمال الدین اسدآبادی بر می گردد.

با این تفکیک می توان فرق بین دو سلفی گری را به وضوح مشاهده نمود: سلفی گری که جریان های تکفیری و برخی گروه های تندرو و هابی ادعا می کنند از نوع اول بوده و با سلفی گری که محمد عبده و شاگردانش (سلفی گری مدرن) اشتراک چندانی ندارد. محمد عبده و شاگردانش نوعی سلفی گری اصلاح طلبانه و مدرنیستی را تبلیغ می کرد؛ در حالی که وهابیت نوعی جنبش سلفی متعصبانه، متحجرانه و در قالب تکفیر سایر مسلمانان به دنبال پالایش عمل دینی و اجرای شریعت بود. سلفی گری مدرن حاصل مواجهه با غرب و حاصل تلاش برای پیشرفت بود. در قرن بیست و یکم میان کسانی که خود را سلفی می نامند بر سر تعریف سلفی بودن مباحثات تنیدی جریان دارد.

سه. آسیب شناسی:

آسیب در لغت: به معنای آزار، گزند، درد، صدمه و... آمده است. (2)

اما آسیب شناسی، شاخه ای از پزشکی است که به منشأ، ماهیت، علت و سیر بیماری ها می پردازد و از علم پزشکی به سایر علوم سرایت کرده است. (3) آسیب شناسی در این بحث متوجه جهان اسلام است. جهان اسلام در اینجا، همچون پدیده ای است که دچار آفت، آسیب و بیماری از سوی جریان های تکفیری شده است و از حالت مطلوبیت دور شده است و

ص: 422

1- مظاهری الرشید، همان.

2- حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، ص 31.

3- همان.

برای رسیدن به کمال و سلامت یک پدیده باید منشأ، ماهیت، علت و سیر آسیب و بیماری را، شناسایی و راه کارهایی برای رسیدن به شرایط مطلوب، مورد بررسی و اجرا قرار گیرد.

یک. آسیب شناسی جریان های تکفیری:

اشاره

در بحث حاضر آسیب شناسی جریان های تکفیری در سه حوزه از دیدگاه مقام معظم رهبری بررسی می شود:

الف. آسیب شناسی جریان های تکفیری در حوزه باورها و اعتقادات؛

ب. آسیب شناسی جریان های تکفیری در حوزه اخلاق؛

ج. آسیب شناسی جریان های تکفیری در حوزه رفتار.

الف. آسیب شناسی جریان های تکفیری در حوزه باورها و اعتقادات

قبل از این که به آسیب شناسی جریان های تکفیری از دیدگاه رهبری پردازیم ناچاریم به برخی از مهمترین جریان های عقیدتی تأثیرگذار بر این جریان ها اشاره کنیم تا درک آسیب شناسی این جریان ها راحت تر صورت پذیرد. در علت یابی تأثیرپذیری در سطح باورها و اعتقادات، می توان رگه هایی از افکار ابن تیمیه را در گروه های تکفیری مشاهده نمود. اکثر محققانی که درباره گروه های تکفیری و نیز وهابیت مطالعه کرده اند متفق هستند که در جایگاه ریشه یابی افکار این گروه ها، هیچ کس را نمی توان یافت که به اندازه ابن تیمیه اهمیت داشته باشد. ابن تیمیه مردی سرسخت در عقاید خود، تندخو در برابر مخالفان فکری، متعصب خصوصاً به شیعیان (تا جایی که به همین دلیل فضایل حضرت علی علیه السلام را انکار می کند). ماجراجو، جنجالی و خود باور، بود به طوری که جز آراء و نظریات خودش، هیچ نظر دیگری را قبول نداشت. او عقل را سبب ضلالت و گمراهی می دانست و فقط به ظواهر الفاظ قرآن و حدیث نبوی و فتاوی صحابه اکتفا می کند.⁽¹⁾

ص: 423

1- عباس فیروزجایی، بنیادهای فکری القاعده و وهابیت، ص 235.

از شخصیت های مهم تاریخی دیگری که بر این گروه ها تأثیرگذار است، می توان به «محمد بن عبدالوهاب» اشاره کرد. او کسی بود که افکار و عقاید ابن تیمیه را به مرحله عمل درآورد. او با مطالعه آثار ابن تیمیه، مباحث نظری اش را به حیطه عمل وارد نمود. ویژگی اقدامات و افراط گرایی او عبارتست از: اکتفا نکردن به صرف دعوت، دست بردن به شمشیر که آن را امر به معروف و مبارزه با بدعت نامیدند، تخریب قبور، ضریح ها و زیارت گاه ها، قبور مشخص و...، توسعه مصداق بدعت و شرک و مهم تر از همه، گسترش دامنه تکفیر مسلمانان، از شاخصه های مهم این تفکر، تکفیر مسلمانان و تشبیه آنان به کفار، جهال و مشرکان است. این حکم عامی است که شامل همه مسلمانان شده و به جز خود آنان، هیچ استثنایی نمی شناسد. محمد بن عبدالوهاب حتی مسلمانان معتقد به شفاعت، زیارت و... را از کفار و یهود بدتر می داند. (1)

ویژگی محوری تأثیرگذار بر رفتار و عملکرد وهابیت و نیز گروه های تکفیری که در توسعه مفهوم کفر و شرک اثر گذاشته است؛ برداشت اشتباه از مفهوم «توحید» می باشد. وهابیت در تلقی درست از مفهوم «توحید» دچار خطا شده است و تفسیر نادرستی از توحید الوهی و توحید ربوبی ارائه می دهند. در کنار این مسئله، تعصب و عدم قبول قول و نظر دیگران، در تشدید اقدامات آنان اثر گذاشته و آنان را از مسیر حق منحرف ساخته است و تطبیق مصداق توحید و شرک را در نزد آنان مشتبه ساخته است. در متون وهابیت هیچ واژه های به اندازه «توحید» و «شرک» به کار نرفته است؛ توحید، موضوع محوری مذهب وهابیت است، به گونه ای که محمد بن عبدالوهاب آن را همان دین اسلام و دین الله می شمرد. (2)

علمای وهابیت معتقدند که توسل به غیر خدا، زیارت قبور و نماز خواندن در مکانی که قبر پیش روی انسان باشد، مخالف توحید بوده و لازمه توحید آن است که به غیر از

ص: 424

1- همان ص 237-238.

2- الیاسینی، ایمن، الدین والدوله فی المملکه العربیه السعودیه، نقله الی العربیه: الدكتور کمال الیازجی، ص: 33.

خدا توسل نشود و از غیر او استمداد نگردد، اگر چه پیامبر اسلام باشد چرا، که توسل، شفاعت و زیارت قبور از سنت پیامبر و سلف صالح نرسیده و قرآن نیز این عقیده را شرک می داند. (1)

در نهایت «تکفیر مسلمانان» یکی از مهم ترین اصول مذهبی وهابیت می باشد. تکفیر مسلمانان دیگر و هر مسلمانی که با عقیده آنان هم رأی نباشد. برای روشن تر شدن نظر وهابیون، سخنانی از محمد بن عبدالوهاب را می آوریم او در جایی اعتقادش را چنین بیان می کند:

کسانی که متوسل به غیر خدا می شوند، همگی کفار و مرتد از اسلام هستند، و هر کس که کفر آنان را انکار کند، یا بگوید که اعمالشان باطل است اما کفر نیست، خود حداقل فاسق است و شهادتش پذیرفته نیست و نمی توان پشت او نماز گزارد. در واقع دین اسلام جز با برائت از اینان و تکفیرشان صحیح نمی شود. انسان با ظلم از اسلام خارج می شود و به فرموده قرآن: (انَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) (2) این که به ما می گویند ما مسلمین را تکفیر می کنیم، سخن درستی نیست، زیرا ما جز مشرکین را تکفیر نکرده ایم... (3)

وی در جای دیگری اعتقادش را چنین بازگو می کند:

مشرکین زمان ما، گمراه تر از کفار زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم هستند، به دو دلیل: اول آن که: کفار، انبیا و ملائکه را در زمان راحتی و آسایش می خواندند، اما در هنگام شدائد دین خود را برای خدا خالص می نمودند... دوم آنکه: مشرکین زمان ما کسانی را می خوانند که هم طراز عیسی و ملائکه نیستند. اکنون زمین از شرک اکبر که همان عبادت بت هاست پر شده: آمدن کنار قبر نبی، آمدن کنار قبر صحابی

ص: 425

1- حسین خَلَف، الشیخ خزعل، تاریخ الجزیره العربیه فی عصر الشیخ محمد بن عبدالوهاب (حیاه الشیخ محمد بن عبدالوهاب)، ص 176.

2- لقمان، آیه 13.

3- همان، ص 86-88.

مانند طلحه و زبیر، رفتن کنار قبر فردی صالح، خواندن آن‌ها هنگام سختی و نذر برای آن‌ها همه از جنس پرستش بت‌هاست که انسان را از اسلام خارج می‌کند... پس برآستی که اینان مرتد بوده و خون و مالشان حلال است. (1)

بنابر مطالب پیش گفته، به طور قطع و یقین می‌توان گفت که «جریان‌های تکفیری» بخش‌های عمده تغذیه فکری و عقیدتی خود را از وهابیت تندرو و ملهم از افکار ناصحیح ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب می‌گیرند. مسئله توحید و فهم ناقص جریان‌های تکفیری از آن، به صورت جدی در دیدگاه مقام معظم رهبری مورد توجه و آسیب‌شناسی قرار گرفته است. ایشان مسئله تاریخی «تخریب قبور ائمه بقیع» را در راستای ترویج و توسعه تکفیر سایر مسلمانان مورد اشاره قرار می‌دهند و جریان‌های تکفیری کنونی را از نظر عقیدتی دنباله‌رو جریان‌های وهابی و تکفیری گذشته می‌دانند:

تلخی دیگری که وجود دارد، این است که در میان مجموعه مسلمانان و امت اسلامی کسانی پیدا شوند که با افکار پلید و متحجر و عقب مانده و خرافی خود، تجلیل از بزرگان و برجستگان و چهره‌های نورانی صدر اسلام را شرک بدانند، کفر بدانند؛ واقعاً این مصیبتی است. این‌ها همان کسانی هستند که گذشتگان قبور ائمه علیهم السلام را در بقیع ویران کردند. (2)

مقام معظم رهبری فکر، عقیده و روح حاکم بر این جریان‌ها را با صفاتی همچون «باطل»، «پلید» و «بداندیش» معرفی می‌کنند، عمق کج‌اندیشی و خلاف عقل و مروت این گروه‌ها تاجایی پیش می‌رود که هتک حرمت به ساحت بزرگان و مکان‌های مقدس را جزء وظایف دینی می‌شمارند و اگر جرأت و توانایی داشتند به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم رحم نمی‌کردند:

ص: 426

1- سعید، امین، سیره الامام الشیخ محمدبن عبدالوهاب، ص 46-48.

2- بیانات رهبری تاریخ: 16/2/1392.

... آن روز که در دنیای اسلام، از شبه قاره هند گرفته تا آفریقا، علیه این ها قیام کردند، اگر این ها جرأت می کردند، قبر مطهر پیغمبر را هم ویران می کردند، با خاک یکسان می کردند. ببینید چه فکر باطلی، چه روحیه پلیدی، چه انسان های بداندیشی، احترام به بزرگان را اینجوری بخواهند نقض کنند و هتک کنند و این را جزو وظائف دینی بشمرند! در آن وقتی که این ها بقیع را ویران کردند، این را بدانید؛ سرتاسر دنیای اسلام علیه این ها اعتراض کرد. عرض کردم؛ از شرق جغرافیای اسلام - از هند - تا غرب جغرافیای اسلام، علیه این ها بسیج شدند. (1)

عدم تعمق و به کار نگرفتن خرد و عقل، زمانی عمق فاجعه را زیاد می کند که این گروه ها ابزار دست سرویس های جاسوسی انگلیس و آمریکا می شوند و به تعبیر رهبری «اطاعت و عبودیت و خاکساری در مقابل طواغیت زنده را شرک و کفر نمی پندارند:

این ها به عنوان اینکه این کارها پرستش است، این اقدام های خبیث را می کنند! رفتن سر قبر یک انسانی و طلب رحمت کردن برای او از خدای متعال، و طلب رحمت کردن برای خود در آن فضای معنوی و روحانی، شرک است؟ شرک این است که انسان بشود ابزار دست سیاست های اینتلجیت سرویس انگلیس و سی.آی.ای آمریکا و با این اعمال، دل مسلمانان را غمدار کند، آزرده کند. این ها اطاعت و عبودیت و خاکساری در مقابل طواغیت زنده را شرک نمی دانند، احترام به بزرگان را شرک می دانند! خود این، یک مصیبتی است. جریان تکفیری خبیث که امروز در دنیای اسلام به برکت برخی از منابع مادی، متأسفانه پول و امکانات هم در اختیار دارند، یکی از مصائب اسلام است... .

دامنه تأثیرگذاری افکار و اندیشه هایی که از عربستان سعودی و به خصوص از عقاید مسموم وهابیت نشأت گرفته از مرزهای کشورهای اسلامی فراتر رفته است از پاکستان، افغانستان، چینستان، جاکارتا، سوریه و... که نوع شدید جریان های تکفیری که با اعمال

ص: 427

خشونت آمیز و افکار و عقاید پالایش نشده در کشور سوریه دست به جنایت های هولناک و در عراق به اعمال تروریستی روی آورده اند، به عنوان مثال، جریانی شبیه جریان ها و گروه های تکفیری امروزی در مصر با عنوان «التکفیر و الهجره» با رهبری فردی به نام «شکری مصطفی» شکل گرفته بود، عقاید آنان عبارت بود: از پنهان کردن عقاید تا زمانی که بتوانند قدرت را در دست بگیرند. از سوی دیگر، تکفیر جامعه تا پس از آن بتوانند به نبرد و مبارزه با آن پردازند. (1)

مهم ترین خطر و انحراف افکار گروه هایی نظیر التکفیر و الهجره و نیز جریان تکفیری در دوران کنونی این است که مشکل جوامع اسلامی را «دشمن خارجی» از یهود و... نمی دانند بلکه با کافر و جاهل دانستن جوامع مسلمین با آن به مبارزه بر می خیزند. به همین علت، وقتی قضات نظامی در وقت محاکمه از شکری مصطفی درباره این که اگر «نیروی یهود» به مصر حمله کند، نظر شما چیست؟ شکری مصطفی در پاسخ گفت:

«اگر یهودیان یا هرکس دیگری به مصر حمله کنند، جنبش ما نباید در صفوف ارتش مصر با آنها به جنگ پردازد بلکه برعکس باید به محل امن بگریزد.» (2)

این در حالی است که این گروه ها به راحتی در مواجهه با مسلمانان، آنان را به بهانه های واهی به قتل می رسانند. (3)

ص: 428

1- برای مطالعه بیشتر در مورد عملکرد شکری مصطفی ر.ک به ژیل کپل، پیامبر و فرعون، ص 87-101.

2- ژیل کپل، همان ص 93.

3- ژنرال مخلوف در دادگاه درباره شکری مصطفی، چنین گفت: «شکری مصطفی دجالی بود که ادعا می کرد مفسر قرآن و حدیث است اما درباره آن چیزی بیش از آنچه در مورد دستور زبان عربی که کاملاً نسبت به آن جاهل بود، نمی دانست. سخن گفتن به نام قرآن یا صدور فتوی، توانایی ها و لیاقت هایی می خواست که از طریق دنبال کردن یک دوره مطالعات اسلامی بدست می آمد که شکری مصطفی هرگز چنین کاری نکرده بود. (ژیل کپل، ص 110) در این جا مشاهده می شود که فردی که نه تحصیلاتی در الازهر داشته و به گفته «مخلوف» تحصیلاتش از دبیرستان فراتر نرفته بود، توانسته بود خیلی از افراد تحصیل کرده و فرهنگیان را بفریبد.

بنابر مطالب پیش گفته، یکی از آسیب های ریشه ای جریان های تکفیری از دیدگاه مقام معظم رهبری در سطح عقاید و باورها می باشد. عقاید و باورهایی که پایه ریز رفتار خشن گروه ها و جریان های تکفیری شده است.

ب. آسیب شناسی جریان های تکفیری در سطح اخلاق

از آسیب ها و مشکلات جریان های تکفیری که به نحو قابل ملاحظه ای در نحوه عملکرد این گروه ها تأثیرگذار است، عامل اخلاقی می باشد. می توان گفت در کنار عامل اخلاقی عوامل دیگری از جمله فرهنگی، عقیدتی، سیاسی و روانی، بر این جریان ها تأثیرگذار است. از نظر خصلت های فردی-روانی که به شدت بر جریان های تکفیری اثرگذار است. می توان به روحیه متعصب و بیزاری شدید فرد تکفیری اشاره نمود. بیزاری فرد تکفیری منجر به دور شدن از جامعه و پیوستن او به سازمان ها و گروه های مبارزه ای می شود. از سوی دیگر، کمال نابهنگام و دگماتیسم، یکی از مشکلات دیگری است که از نظر روانی فرد تکفیری به آن گرفتار است و در مراحل نخستین، نوعی سخت گیری شدید در عقاید و خودداری از وارد کردن ارزش های جدید است. در کنار این موارد، نوعی احساس پستی در میان گروه های تکفیری دیده می شود که نتیجه مستقیم بیزاری و ناتوانی آن ها در یافتن جایگاه اجتماعی در جامعه است. سوء ظن شدید و دیدگاه توطئه آمیز نیز بخشی از مشکلات و آسیب های اخلاقی فرد متعصب و تکفیری را تشکیل می دهد. این جریان ها بی اعتمادی و سوءظن شدید نسبت به سایر مسلمانان داشته و آنان را دارای مقاصد بدخواهانه می دانند.⁽¹⁾

از منظر رهبر انقلاب، ویژگی ها و عواملی که در سطح اخلاقی - فردی جریان های تکفیری مورد توجه قرار گرفته است و به نوعی با مطالب پیش گفته، همپوشانی دارد و به نحو قابل ملاحظه ای این ویژگی ها در گروه های تکفیری مشاهده می شود؛ عبارتند از:

ص: 429

1- هر ایر دکمجان، اسلام در انقلاب: جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب، ص 69-71.

الف. جهالت و ناآگاهی در کنار سطحی نگری و «خبث باطن» از مهم ترین عوامل گسترش پدیده تکفیر است. تکفیر و ناآگاهی در کنار تحجر و نارضایتی و انزجار از سایر مسلمانان و «خبثت درونی» به ویژه اگر به ناآگاهی و جهل مرکب آمیخته باشد و شخص جاهل باورش این باشد که دانا است. رهبری در این زمینه، به توصیف گروه های تکفیری پرداخته اند:

این گروه های تکفیری نادان - حقیقتاً مناسب ترین صفت برای این ها نادانی است، اگرچه در آنها خبثت هم هست، اما جهالت مهمترین خصوصیت این هاست - این ها را بایستی ما تا آنجایی که می توانیم، ارشاد کنیم؛ مردم را از این ها بترسانیم. (1)

ج. بدگمانی به دیگر مسلمانان و حمل آنان بر بدترین و دورترین محمل ها، تکفیری ها بیشتر با عینک تیره بدگمانی به دیگران می نگرند و دیگران در نگاه آنان همیشه سیاه هستند که هیچ حقی ندارند و هیچ نقطه روشن و انگیزه هدایتی در ایشان وجود ندارد. مقام معظم رهبری در توصیف این گروه ها آن را دارای «فکر باطل»، «روحیه ی پلید» و «انسان های بداندیش» معرفی کرده اند. (2)

د. بدفهمی و کج فهمی، مقصود از بدفهمی یا کج فهمی آن است که شخص از درک متون دینی یا عرفی که آن گونه است، ناتوان باشد چه رسد به درک ابعاد و مقصدهای آن ها. از این رو فهم نادرست به عوامل زیر بر می گردد: 1. سست اندیشی و نگاه سطحی به دین 2. نداشتن آگاهی کامل از دین و نقش آن در زندگی 3. نداشتن معیارهای فقهی درست نداشتن تسلط کافی بر قواعد و معیارهای تفسیری، حدیثی و نیز فقهی، اصولی و نیز عدم تشخیص و عدم شناخت شیوه درست استنباط و عمل می باشد. از ویژگی گروه های تکفیری این است که فاقد دیدگاهی کامل درباره اسلام از نگاه عقیدتی و

ص: 430

1- بیانات 25/10/1385.

2- بیانات رهبری تاریخ: 16/2/1392.

قانون گذاری و درباره نقش اسلام در زندگی و موقعیت انسان در جهان بینی هستند. در این باره رهبری می فرمایند:

... علما و روشنفکران اسلام بنشینند و منشور وحدت اسلامی را تنظیم کنند؛ منشوری تهیه کنند تا فلان آدم کج فهم متعصب و وابسته به این، یا فلان، یا آن فرقه اسلامی، نتواند آزادانه جماعت کثیری از مسلمانان را متهم به خروج از اسلام کند؛ تکفیر کند... (1)

ج. آسیب شناسی جریان های تکفیری در سطح رفتار:

یکی از وجوه مهم دیگر، آسیب شناسی رفتاری گروه ها و جریان های تکفیری است. این جنبه، به شدت مرتبط با آسیب شناسی در حوزه عقیده و اخلاق است. مهمترین ویژگی جریان های تکفیری در دو جنبه فردی و جمعی قابل ذکر است:

الف. در جنبه فردی مهم ترین ویژگی جریان های تکفیری را می توان ستیزه جویی، خشونت، فساد انگیزی، ترور و در نهایت جنایت و خونریزی، (2) از آسیب های رفتاری جریان های تکفیری شمرده می شود. علاوه بر ویژگی های فوق، جریان های تکفیری دارای افراط گرایی دینی و سخت گیری در اجرای حدود و احکام و نیز ناشکیبایی در تحمل عقاید سایر مسلمانان هستند که می توان ویژگی های فردی دیگری نظیر نداشتن معیار درست، لجاجت، سخت گیری بر خویشان و دیگران و حماقت و شتابزدگی را به موارد فوق اضافه نمود. از سوی دیگر، رفتار ستیزه جویانه با سایر مسلمانان و تکفیر آنان در اثر اعتقاد به این که عقاید غیر خودی و مخالف با عقیده آنان «گمراه»، «مشرک» یا «کافر» هستند. (3)

در این باره رهبری معتقدند که تحجر و خشونت و ترور این جریان ها همراه با سکوت مجامع بین المللی است:

ص: 431

1- بیانات 17/1/1386، بیانات در دیدار کارگزاران نظام.

2- بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی 9/02/1392.

3- بیانات مورخه 16/2/1392 و 14/11/1390 و 20/7/1390.

حمایت صریح از تروریسم، خب ملاحظه می کنید در همین قضایای منطقه، کسانی هستند که جگر طرف را از سینه اش در می آورند و جلوی دوربین تلویزیون ها گاز می زنند، قدرت های اروپایی هم می نشینند در اروپا، منتها احتیاط می کنند و نمی گویند ما به او کمک می کنیم، می گویند ما به این جبهه ی معارض کمک می کنیم؛ اینجوری است دیگر؛ یعنی صریح از تروریسم، آن هم تروریسم خشن، وحشی، سبُع، این ها حمایت می کنند. (1)

ب. در جنبه اجتماعی (امت اسلامی و در جامعه بین المللی) مهم ترین ویژگی جریان های تکفیری عبارتند از:

الف. مخالفت با عقلانیت و نوگرایی، جریان های تکفیری در میان ملل مسلمان و سایر ملل، جریان هایی کاملاً مخالف با عقلانیت و نوگرایی و همراه با خشونت طلبی و جنایت کاری شناخته می شوند. (2)

ب. ایجاد کننده تفرقه میان مسلمانان (همان) رهبری با اشاره به رفتار این گروه ها در اختلاف افکنی بین مسلمین اشاره می کنند که اختلاف در ذات مذاهب همیشه وجود داشته و این مشکلی به وجود نمی آورد. مشکل زمانی آغاز می شود که اختلاف عقیدتی به اختلاف روحی، رفتاری و به درگیری و ستیزه گری منجر شود که جریان های تکفیری کنونی به شدت در حال اختلاف پراکنی و ستیزه جویی و فساد گری در امت اسلامی هستند. (3)

از سویی دیگر، رهبری حمایت مالی برخی از کشورها در «تهدید»، «تکفیر»، «ترور و بمب گذاری» و «ریختن خون مسلمانان» را در راستای برافروختن کینه ها و اختلاف ها بر می شمارند. که هدف آنان از بین بردن یکپارچگی امت اسلامی است در حالی که تفاوت های نظری در فقه، تاریخ و حدیث طبیعی و اجتناب ناپذیر است. (4) نمود اقدامات

ص: 432

1- بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری مورخه: 15/12/1392.

2- بیانات مورخه 14/11/1390.

3- بیانات در دیدار کارگزاران حج (20/6/1392)

4- بیانات مورخه 9/02/1392.

و کارهای تکفیری در راستای اختلاف افکنی بین مسلمین را می توان مواردی را اشاره کرد به عنوان مثال: معطل گذاشتن جوامع اسلامی، (1) ترویج افراط گری انحرافی و تکفیر به نام اسلام و به شریعت (همان)، خشنودی دشمنان اسلام (همان) و خطر بزرگ تر جریان های تکفیری تلاش برای بدبینی مسلمین از شیعه و اهل سنت، نسبت به یکدیگر را می توان اشاره کرد، در این باره رهبری معتقدند:

حضور نیروهای تکفیری که امروز متأسفانه در برخی از نقاط منطقه فعالند، خطر بزرگشان این نیست که بیگناهان را می کشند، آن هم جنایت است، بزرگ است؛ اما خطر بزرگ این است که دو گروه شیعه و سنی را نسبت به هم بدبین می کنند؛ این خیلی خطر بزرگی است؛ جلوی این بدبینی را باید بگیریم. (2)

ج. نابودکننده تمدن و فرهنگ (فرهنگ و تمدن اسلامی و غیر اسلامی) محسوب می شوند. مقام معظم رهبری در تبیین آسیب و موانع و چالش های رفتاری که جریان های تکفیری در سه زمینه اجتماعی به وجود می آورند؛ معتقدند:

«سلفی گری»... اگر به معنای تعصب و تحجر و خشونت میان ادیان یا مذاهب اسلامی ترجمه شود، با نوگرایی و سماحت و عقلانیت - که ارکان تفکر و تمدن اسلامی اند - سازگار نخواهد بود و خود باعث ترویج سکولاریزم و بی دینی خواهد شد. (3)

از این رو، رهبری معتقدند که جریان سلفی - تکفیری منجر و باعث ترویج سکولاریزم می شوند از آن رو که هیچ عقل سلیمی تعصب، تحجر و خشونت را بر نمی تابد چه در داخل امت اسلامی و چه در سایر ملل و ادیان و الگوی اسلام تکفیری یک خطر برای اندیشه ناب اسلامی محسوب می شود، چرا که چهره ای غیرواقعی و کاذب و دروغین و زشت از اسلام به تصویر می کشد.

ص: 433

1- بیانات تاریخ 29/10/1392.

2- بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری مورخه: 15/12/1392.

3- بیانات مورخه 14/11/1390.

د. تقویت کننده دشمنان اسلام: این جریان ها به شدت از سوی سرویس های جاسوسی آمریکا و انگلیس و رژیم صهیونیستی تقویت می شوند:

سرویس های جاسوسی آمریکا و اسرائیل پشت سر این گروه های افراطی و تکفیری هستند، ولو عوامل و پیاده نظامشان هم خبری ندارند که پشت سر قضیه چیست؛ اما رؤسایشان می دانند... (1)

مقام معظم رهبری در آسیب شناسی جریان های به ظاهر اسلامی تکفیری که مطلوب آمریکا و انگلیس هستند به تعارض رفتار و عملکرد این جریان ها با مشی و رفتار اسلامی-قرآنی اشاره می کنند، جایی که جریان های تکفیری دست آشتی به سوی آمریکا دراز می کنند و رژیم صهیونیستی را تحمل می کنند در حالی که درون امت اسلامی جنگ های قبیله ای و مذهبی راه می اندازند به تعبیر رهبری «اشداء علی المؤمنین و رحماء با کفار» هستند که بر عکس اندیشه ناب قرآنی است. (2)

رهبری اشاره می کنند که هیچ شکی وجود ندارد که جریانی که مسلمانان را به مسلمان و کافر تقسیم کند و مسلمان ها را به جان یکدیگر بیاندازد برنامه ریزی دستگاه های جاسوسی دولت های استکباری است:

... امروز در دنیا، تحریکات ایمانی و عقیدتی برای به جان هم انداختن مسلمانان، به وسیله ی دست های استکباری انجام می گیرد. یک عدّه ای، عدّه ای را تکفیر می کنند؛ عدّه ای علیه عدّه ی دیگری شمشیر می کشند؛ برادران به جای همکاری با یکدیگر و گذاشتن دست در دست یکدیگر، علیه برادران دست در دست دشمنان می گذارند! جنگ شیعه و سنی به راه می اندازند و تحریکات قومی و طائفی را لحظه به لحظه افزایش می دهند... (3)

ص: 434

1- بیانات: 18/10/1385.

2- بیانات مورخه 14/11/1390.

3- بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، 6/3/1393.

از این رو، دشمنان اسلام به خاطر این که موجودیت رژیم غاصب صهیونیستی به خطر نیفتد، به حمایت و راه اندازی جریان های تکفیری ها پرداخته اند که تمامی مسلمین در تیررس این جریان ها قرار دارند.⁽¹⁾

دو. راهکارهای برون رفت از آسیب ها و مشکلات جریان های تکفیری

اشاره

بعد آسیب شناسی جریان های تکفیری در سه عرصه اعتقادات، اخلاق و رفتار، به تبیین راهکارهای برخورد با جریان های تکفیری از دیدگاه مقام معظم رهبری خواهیم پرداخت. در مورد جریان های تکفیری، رهبری تاکید می کنند که جریان های تکفیری از پایگاه اجتماعی و جایگاه مردمی در دنیای اسلام برخوردار نیستند، چرا که در جریان تخریب قبور ائمه بقیع، دنیای اسلام از «شرق جغرافیای اسلام تا غرب آن» علیه آنان قیام و اعتراض کرد.⁽²⁾

برای برون رفت از خطر جریان های تکفیری، راهکارهایی از دیدگاه مقام معظم رهبری برجسته شده است که مهم ترین آن، در دو عرصه ظهور و بروز داشته است که عبارتند از: الف. راهکارهای فکری - فرهنگی ب. راهکارهای سیاسی.

الف. راهکارهای فکری - فرهنگی:

یک. تقویت گفت و گو و تقریب مذاهب اسلامی:

برای برخورد با جریان های معاند و تکفیری و خلاف موازین عقل و شرع «تقریب مذاهب» کارآترین روش برای رفع سوء تفاهمات و سوء برداشت هاست. واقعیت آن است که اختلافات در هسته مذاهب قابل رفع و رجوع نیست اما امکان گفت و گو در جهت حل اختلاف در آرا و نظرات فقهی وجود دارد.⁽³⁾ در این زمینه مقام معظم رهبری می فرمایند:

ص: 435

1- بیانات مورخه 20/6/1392.

2- بیانات در دیدار دست اندرکاران برگزاری انتخابات 16/2/1392.

3- محمدرضا دهشیری، بازتاب مفهومی و نظری انقلاب اسلامی، در روابط بین الملل، ص 275.

ما از آغاز با توجه به این مکر شیطانی، همواره اصرار بر وحدت فرق مسلمین داشته و کوشیده ایم این فتنه گری را خنثی کنیم و بحمد الله با تفضل الهی توفیقات فراوان نیز داشته ایم، که یکی از آخرین آن ها، تشکیل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی است... (1).

تقریب مذاهب فرصتی برای تقویت تبادل نظر می باشد و به مذاهب اسلامی کمک می کند تا پیام خود را انتشار دهند و به هم اندیشی با یکدیگر برای انتقال اندیشه و تبادل نظر در مسائل اجتماعی، فقهی، عقیدتی و سیاسی مبادرت نمایند. تقریب مذاهب؛ موجب می شود که مذاهب اسلامی به عنوان یک نظام گفتاری، با بهره گیری از نمادهای زبانی، موجب اتصال حلقه های به هم پیوسته و تنظیم روند حرکت اندیشه اسلامی شوند. از این رو تقریب مذاهب، وسیله ای ارتباطی برای شکل گیری و تحول فکری و گستره ای برای رشد و پختگی و منطقی شدن، قلمداد می گردد. از سوی دیگر، تقریب مذاهب موجب وارد شدن نخبگان فکری جهان اسلام به یک متن اسلامی می گردد به نوعی که به رغم تفاوت های مذهبی، نوعی رابطه بینا متنی، بینا گفتمانی و بینا ذهنی میان آنان برقرار می شود که زمینه ای برای تعامل افکار و آشناسازی دیگران با اندیشه ها و بنیان های فکری و ارزشی خود در عین شناخت رویکردها و بنیان های ارزشی با سایر مذاهب و فرهنگ ها می انجامد و موجب اهتمام به پدیده های همچون مشارکت، تعاون، صلح، همکاری، مردم سالاری، باورمداری، اعتقادگرایی، اخلاق محوری و... می گردد و به طرفداران مذاهب اسلامی چگونه گفتن و چگونه ارتباط برقرار کردن را بر اساس تعامل دوسویه می آموزد. و موجب دستیابی به وفاق جمعی و تلاش برای وصول به اجماع نظر بر سر اصول و قواعد عمل جمعی عام در جهان اسلام می شود. (2).

از راه کارهای پیشنهادی مقام معظم رهبری در ارتباط با تقریب مذاهب و گفت و گو، در راستای مقابله با خطر جریان های تکفیری، توجه به فریضه الهی - سیاسی حج است.

ص: 436

1- مکتوبات، سال 1370، پیام به حجاج بیت الله الحرام، ص: 48، نرم افزار حدیث ولایت.

2- دهشیری، همان، ص 278-285.

از منظر رهبری، کنگره عظیم حج می تواند در کم کردن فاصله ها، بیگانه پنداری مسلمانان و نیز در تبلور معنای اخوت و برادری مؤثر واقع شود و منجر به دفع و از بین رفتن جریان های تکفیری می شود. (1)

موضوع دیگری که رهبری در امتداد فریضه حج و نتایج آن، در راستای عدم رشد و نمو جریان های تکفیری یادآوری می کنند، «تبادل فرهنگ اسلامی ناب میان مسلمانان» است. تقویت گفت و گو در حج، یعنی در مکان ها و زمان هایی که ولو به صورت ظاهری همه مسلمانان به یک شکل در می آیند. در این زمینه ایشان معتقدند:

یک نکته اساسی دیگر که باز نقطه ی قوت حج است و مایه ی اقتدار حج است، این است که فرهنگ اسلامی ناب میان مسلمانان تبادل پیدا کند، تجربیات اسلامی میان مسلمان ها تبادل پیدا کند. (2)

با تبادل فرهنگ ناب اسلامی میان مسلمانان جریان های تکفیری مجال ظهور و بروز نخواهند یافت.

دو. تقویت تفاهم و گفت و گو و پرهیز از اختلاف افکنی و نمودهای تشدید آن از جمله توهین و تخریب سایر مذاهب اسلامی:

رهبر انقلاب در کنار تقویت تقریب مذاهب اسلامی راه کارهای دیگری را در راستای «تفاهم» و «گفت و گو» پیشنهاد می دهند و همواره توصیه و تأکید به دوری و پرهیز از اختلاف افکنی های فکری- عقیدتی می کنند و یادآور می شوند که نمودهای اختلاف افکنی از جمله توهین و تخریب سایر مذاهب باید متوقف شود و نیز باید به نوعی از تفاهم بین مذاهب اسلامی از جمله شیعه و اهل سنت رسید:

... علمای شیعه و سنی با هم جلسه بگذارند، تفاهم کنند، با هم حرف بزنند. ما کارهای مشترکی داریم... یک امور مشترکی وجود دارد؛ یک دردهای مشترکی هست که درمان های مشترکی دارد. عالم شیعه در بین

ص: 437

1- بیانات در دیدار کارگزاران حج، 20/6/1392.

2- بیانات در دیدار کارگزاران حج، 20/6/1392.

مردم خود، عالم سنی در بین مردم خود نفوذ دارند؛ از این نفوذ استفاده کنند، این مشکلات مشترک را برطرف کنند. (1)

رهبری به برخی از مصادیق «شیعه ستیزی» و نیز «سنی ستیزی» در راستای اختلاف انگیزی بین مسلمین اشاره کرده و به مسلمانان توصیه می‌کند که فریب روش‌های دشمنان اسلام را نخورند:

در بعضی از کشورهای اسلامی مثل ریگ پول می‌ریزند برای این که در بین سنی‌ها اجتماع ضد شیعه درست کنند. این از این طرف؛ از آن طرف هم به یک گوینده به اصطلاح شیعی پول می‌دهند که در تلویزیون، به نام شیعه، ام المؤمنین عایشه را متهم کند، قذف کند، اهانت کند. روش‌ها این‌هاست. شما در مقابل این روش‌ها چه کار می‌کنید؟ سنی چه کار می‌کند؟ شیعه چه کار می‌کند؟ از کارهای این‌ها گول نخوریم. اختلاف برای آن‌ها بیشترین و بزرگ‌ترین نعمت است. (2)

راهکار رهبری در ارتباط با مقابله با ترفند دشمنان اسلام در خاموش کردن آتش نزاع‌های مذهبی را «بالا بردن آگاهی و بینش» اسلامی و به کارگیری عقل و خرد را در این زمینه پیشنهاد می‌دهند که این مهم از طریق نویسندگان، روشنفکران، نخبگان فکری، فرهنگی و سیاسی قابلیت به روز دارد. (3)

سه. بازگشت به قرآن و فهم آن با میزان عقل و خرد:

مقام معظم رهبری به یکی از راه‌کارهای کلیدی در حل مسائل جهان اسلام و برون رفت از مشکلاتی نظیر جریان‌های تکفیری اشاره می‌کند:

ما مسلمان‌ها باید قرآن را، اسلام را درست بفهمیم و با میزان عقل و خرد خودمان و با راهنمایی اندیشه‌ی بشری و اسلامی، به اعماق تعالیم پیامبر اسلام و این پیام‌ها برسیم. وقتی از پیام اسلام غفلت کردیم، که

ص: 438

1- بیانات در جمع روحانیون شیعه و اهل سنت کرمانشاه 20/7/1390.

2- بیانات در جمع روحانیون شیعه و اهل سنت کرمانشاه 20/7/1390.

3- بیانات در دیدار دست‌اندرکاران برگزاری انتخابات 16/2/1392.

قرآن کریم فرمود: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَرْبُّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»؛ (1) وقتی قرآن را مهجور کردیم، به مفاهیم قرآن درست نگاه نکردیم، مجموعه‌ی مفاهیم قرآنی را که یک منظومه کامل برای زندگی انسان است، درست ندیدیم، آن وقت لغزش پیدا می‌کنیم، و نیروی خرد ما هم نمی‌تواند فهم درستی از مفاهیم قرآنی پیدا کند. (2)

یکی از راه‌کارها در زمینه مقابله با تفرقه‌انگیزی، دقت و بازگشت به قرآن است که از منظر رهبری «دنیای اسلام تشنه حقایق قرآن است.» و قرآن «راه سلامت»، «راه عزت» و «امنیت روانی» و «سبک زندگی درست» را به انسان‌ها یاد می‌دهد. (3)

رهبری اشاره می‌کنند که قرآن بنا به آیه (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) (4) آحاد مسلمانان را به وحدت دعوت کرده است. و از سویی نقطه مقابل این آموزش قرآنی، آموزش استعماری است که اختلاف میان مسلمانان را پدید می‌آورد. (همان) در زمینه اختلاف میان مسلمانان که خلاف منطق قرآنی است می‌فرمایند:

یکی از دستوره‌های قرآن این است که آحاد امت اسلامی با یکدیگر متحد باشند... اختلاف میان مسلمانان یک عده، یک عده‌ی دیگر را تکفیر کنند، لعن کنند، خود را از آن‌ها بری بدانند. این چیزی است که امروز استعمار می‌خواهد؛ برای اینکه ما با هم نباشیم... (5)

چهار. لزوم هوشیاری نخبگان و بزرگان علمی-فرهنگی در آگاه‌سازی امت اسلامی:

از سویی دیگر، مقام معظم رهبری برای برون‌رفت از مشکلات جریان‌های تکفیری به بزرگان علمی، روشنفکران و بزرگان سیاسی در جهان اسلام توصیه می‌کنند که به «آگاه‌سازی» و محکوم کردن جریان‌های تکفیری بپردازند:

ص: 439

1- فرقان، آیه 30.

2- بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، 6/3/1393.

3- بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، 18/03/92.

4- آل عمران، آیه 103.

5- بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، 18/3/1392.

این‌ها اگر چنان‌چه به وسیله‌ی مسلمان‌ها به‌طور کامل محکوم نشوند و بزرگان علمی و بزرگان روشنفکری و بزرگان سیاسی وظیفه‌ی خودشان را در مقابل این‌ها انجام ندهند، این‌فتنه‌ها به این‌جاها منحصر نمی‌ماند؛ بلایی به‌جان جامعه اسلامی می‌افتد و روزه روز این‌آتش توسعه پیدا می‌کند. باید جلوی این‌فتنه‌ها را بگیرند؛ چه از طرق سیاسی، چه از طرق فتوای دینی، چه از طرق مقاله‌های روشنگر نویسندگان و روشنفکران و نخبگان فکری و سیاسی در دنیا. (1)

از منظر رهبری جریان‌های تکفیری برای جهان اسلام به‌مثابه سم هستند که باید از بدنه جهان اسلام خارج شوند:

امروز کسانی هستند که سلاحشان تکفیر است؛ ابائی هم ندارند که بگویند ما تکفیری هستیم؛ این‌ها سم‌اند. خب، این‌سم را باید از محیط اسلامی خارج کرد... (2)

ب. راه کارهای سیاسی:

یک. تقویت همگرایی و وحدت میان مسلمین:

مسئله وحدت اسلامی یکی از راه کارهای اساسی در برخورد با خیلی بسیاری از مشکلات جهان اسلام است که به صورت ویژه‌ای از منظر رهبری بررسی شده است. ادبیات مقدس اسلام (قرآن و سنت)، مشحون از مفاهیمی است که با تصریح و تلویح، مسلمانان را دعوت و امر به وحدت می‌نماید و از تجزیه و تفرقه هراسانیده و پرهیز می‌دارد. (3)

توجه به ادبیات همسازگرایانه و همگراییانه از آن‌رو اهمیت دارد که جریان‌ها و گروه‌های تکفیری دقیقاً خلاف رویکرد قرآن و سنت بر تفرقه و ناهمسازگری و

ص: 440

1- بیانات در دیدار دست‌اندرکاران برگزاری انتخابات 16/2/1392.

2- بیانات در جمع روحانیون شیعه و اهل سنت کرمانشاه، 20/7/1390.

3- محمد حسین امیردوش، تأملی بر مسئله وحدت اسلامی از دیرباز تاکنون با تکیه بر جنبش اتحاد اسلامی.

گسست امت اسلامی تلاش می کنند. از این رو، رهبری با درک ضرورت «اتحاد و اتفاق بین مسلمین» و وحدت را «فریضه فوری» برای امت اسلامی می شمارند:

امروز اتحاد و اتفاق بین مسلمانان، یک فریضه فوری است. ببینید از جنگ و اختلاف چه مفاسدی به وجود می آید؛ ببینید در دنیای اسلام، تروریسم کور به بهانه اختلافات مذهبی، چه فجایعی به راه می اندازد؛ ببینید با این اختلافاتی که بین ما مسلمانان به وجود آوردند، رژیم صهیونیستی غاصب چه نفس راحتی می کشد... (1)

از سوی دیگر، رهبری توصیه می کنند که باید از اختلافات جزئی سلیقه ای و عقیده ای عبور و بنابر نص قرآنی امت واحده تشکیل داد:

نیاز مهم دیگر دنیای اسلام اتحاد است؛ باید از اختلافات جزئی، اختلافات سلیقه ای، اختلافات عقیدتی عبور کرد و امت واحده تشکیل داد: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ). (2)

درباره، این راه کار، رهبری، وحدت را به معنای «تکیه بر مشترکات» گرفته و تأکید می کنند که مشترکات در بین مسلمانان از موارد اختلافی بیشتر است:

وحدت به معنای تکیه بر مشترکات است. ما مشترکات زیادی داریم؛ میان مسلمانان، مشترکات بیش از موارد اختلافی است؛ روی مشترکات باید تکیه کنند. (3)

بعد از این که رهبری راه کار وحدت را در زمینه پیشگیری از اختلافات فرقه ای و مذهبی توصیه می کنند. تکلیف آگاهی سازی را متوجه سه گروه نخبه اجتماعی در جهان اسلام می دانند: نخبگان سیاسی، نخبگان علمی - دانشگاهی، نخبگان دینی، در این زمینه ایشان معتقدند:

ص: 441

1- بیانات مورخه 1392/03/18.

2- (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، 6/3/1393).

3- بیانات تاریخ 29/10/1392.

تکلیف عمده هم در این مورد بر دوش نخبگان است؛ چه نخبگان سیاسی، چه نخبگان علمی و چه نخبگان دینی. (1)

در مورد نخبگان دینی رهبری معتقدند:

علمای دنیای اسلام مردم را از تشدید اختلافات فرقه ای و مذهبی برحذر بدارند. (2)

در مورد نخبگان علمی دانشگاهی معتقدند:

دانشمندان دانشگاهی، دانشجویان را توجیه کنند و به آن ها تفهیم کنند که امروز مهم ترین مسئله در دنیای اسلام وحدت است. اتحاد به سمت هدف ها؛ هدف استقلال سیاسی، هدف استقرار مردم سالاری دینی، هدف پیاده کردن حکم الهی در جوامع اسلامی؛ اسلامی که دعوت به آزادی می کند، اسلامی که انسان ها را دعوت به عزت و شرف می کند؛ این امروز تکلیف است، این وظیفه است. (3)

مقام معظم رهبری در راستای راه کارهای پیشنهادی برای تحقق وحدت و پرهیز از تفرقه، تکلیفی را که متوجه نخبگان سیاسی است را چنین می شمارند:

نخبگان سیاسی هم باید بدانند عزت و شرف آن ها با تکیه ی به مردم و آحاد ملت ها است، نه با تکیه به بیگانگان، نه با تکیه به کسانی که از بن دندان با جوامع اسلامی دشمنند... (4)

رهبر انقلاب، در راستای راه کارهای مقابله با جریان های تکفیری، توصیه به مسئولین کشورها را در راستای راه کارهای عملی مدنظر داشته و در هر فرصتی مشکل و آسیب ناشی از جریان های تکفیری را گوشزد می کنند. می توان به جریان سفر سلطان قابوس و نخست وزیر پاکستان نواز شریف، اشاره نمود که راه کارهای مقابله با جریان های تکفیری

ص: 442

1- بیانات تاریخ 29/10/1392

2- بیانات تاریخ 29/10/1392

3- بیانات تاریخ 29/10/1392

4- بیانات تاریخ 29/10/1392

و خطر آنان در کنار سایر مسایل مورد بررسی قرار گرفت. حضرت آیت الله خامنه ای در دیدار با نواز شریف نخست وزیر پاکستان گروه های تکفیری را خطری برای همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی دانستند که اگر با گروه های تکفیری مقابله نشود، آنها صدمات و ضربات بیشتری به دنیای اسلام خواهند زد. (1) رهبر انقلاب اسلامی در دیدار با سلطان قابوس پادشاه عمان نیز یکی از مسائل خطرناک در منطقه را دخالت دادن مسائل دینی، فرقه ای و مذهبی در اختلاف های سیاسی کشورها دانستند و افزودند: متأسفانه با حمایت برخی کشورهای منطقه، یک گروه تکفیری شکل گرفته که با همه گروه های مسلمان درگیر است، اما حامیان این جریان باید بدانند که این آتش، دامان آنها را نیز خواهد گرفت. (2)

از این رو، یکی از راه کارهای سیاسی که از منظر رهبری انقلاب، مورد توجه قرار گرفته است توصیه به سران کشورها در راستای مقابله با عوامل مختل کننده وحدت اسلامی می باشد که جریان های تکفیری نمونه ای از آن است. در کنار توصیه به سران و نخبگان سیاسی، رهبری عموم مسلمانان اعم از شیعه و سنی را خطاب قرار داده و به آنان نیز توصیه می نمایند که با عوامل مختل کننده وحدت مقابله کنند:

مسلمان ها باید با هر عامل مخالف وحدت و ضدّ وحدت مقابله بکنند؛ این یک تکلیف بزرگ برای همه ی ما است؛ هم شیعه باید این را قبول کند، هم سنی باید قبول کند، هم شعبه های گوناگونی که در میان شیعیان و در میان سنی ها وجود دارد این را باید بپذیرند. (3)

دو. دشمن شناسی

«دشمن شناسی» یکی از شاخصه های اصلی و جزء کانونی ترین و اساسی ترین شناخت ها محسوب می شود که در رأس شناخت ها قرار دارد و برای مقابله با جریان های تکفیری باید به شناسایی دشمن حقیقی مسلمانان پرداخت:

ص: 443

1- بیانات مورخه 22/02/1393.

2- دیدار سلطان قابوس - پادشاه عمان - با رهبر انقلاب 4/6/1392.

3- بیانات مورخه 29/10/1392.

... دنیای اسلام امروز احتیاج دارد به شناختن حقیقی جبهه ی دشمن امت اسلامی؛ دشمنانمان را بشناسیم، دوستانمان را بشناسیم. گاهی دیده شده است که مجموعه ای از ما مسلمان ها با دشمنان خودمان هم دست شدیم برای زدن دوستان خود، برای زدن برادران خود! خب، این به ما لطمه می زند، این امت اسلامی را دچار آشفتگی می کند، دچار ضعف می کند؛ این ناشی از نداشتن بصیرت است. (1)

رهبر انقلاب اعتقاد به خدای واحد و قرآن و اعتقاد به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و کعبه و قبله واحد را شاخصه امت اسلامی و در مقابل، امت اسلامی را دارای «دشمن واحد» می دانند و این سؤال را مطرح می کنند که آیا داشتن مشترکات واحد برای اتحاد دنیای اسلام کافی نیست:

اعتقاد به قرآن، اعتقاد به پیامبر، اعتقاد به خدای واحد، اعتقاد به کعبه واحد و قبله واحد، در مقابل داشتن جبهه واحد دشمن، این ها کافی نیست برای اتحاد دنیای اسلام؟ چرا عدّه ای نمی فهمند؟ چرا عدّه ای این حقایق روشن را درک نمی کنند؟ (2)

رهبر انقلاب به مسئله دشمنی آشکار کشورهای غربی علیه اسلام و مسلمانان اشاره کرده و راه کار و تکلیف مسلمانان را در این زمینه روشن ساخته اند. رهبری معتقدند که مسلمانان باید به «عناصر قدرت خودشان» برگردند که مهم ترین عامل اقتدار «اتحاد و اتفاق» است:

امروز دشمنان غربی، علیه اسلام و مسلمانان، شمشیر را از رو بسته اند. خب، اینجا تکلیف مسلمان ها چیست؟ مسلمان ها باید به عناصر قدرت خودشان برگردند؛ مسلمان ها باید در درون خودشان عوامل اقتدار و توانایی را روزبه روز افزایش دهند. یکی از مهم ترین عوامل اقتدار، همین اتحاد و اتفاق است. این برای ما درس است، برای ملت های مسلمان درس است. (3)

ص: 444

1- بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، 6/3/1393.

2- همان.

3- بیانات مورخه 29/10/1392.

راه کار دیگری که رهبر انقلاب در در راستای شناخت دشمن و طرد آن مطرح می کنند. مبارزه با تبلیغات دروغین دشمنان علیه اسلام و نیز مبارزه با عواملی که از سوی دشمنان اسلام برای تخریب وحدت اسلامی به کار می رود. رهبری به مسئله تبلیغ در راستای زشت جلوه دادن تصویر دنیای اسلام و نیز غیر انسانی جلوه دادن آن، با اعمال و اقدامات جریان ها و گروه های تکفیری اشاره می کنند که علاوه بر ایجاد اختلاف بین مسلمین، تلاش دارند اعمال و اقدامات جنایت کارانه گروه های تکفیری را به همه مسلمانان تعمیم دهند. (1)

نتیجه گیری:

در این تحقیق تلاش گردید تا آسیب های پیش روی جریان های تکفیری و متقابلاً راه کارهای مقابله با آن از منظر مقام معظم رهبری مورد بررسی قرار گیرد. آسیب های پیش روی جریان های تکفیری در سه عرصه: باورها و اعتقادات، عرصه اخلاق و رفتار، مورد بررسی قرار گرفت. در سطح باورها و اعتقادات، جریان های تکفیری، با درک ناقص از مفاهیمی مانند «توحید» و «شُرک» و سایر مفاهیم دینی، به تکفیر و رد عقاید سایر مسلمانان می پردازند. در حوزه آسیب شناسی اخلاقی، نوعی اخلاق نابهنجار و مریض و مسموم از سوی جریان های تکفیری تولید شده است که مهم ترین خصوصیت آن، «جهالت» و بی خبری و نوعی خباثت درونی است که منجر به دوری از حقیقت و بی تقوایی و فساد انگیزی شده است که به سمت تباهی، رذالت و سقوط در حرکت است. در سطح رفتاری، در جنبه فردی مهم ترین ویژگی جریان های تکفیری را می توان ستیزه جویی، خشونت، ترور و در نهایت جنایت و خونریزی را نام برد و در جنبه رفتار اجتماعی، ایجاد کننده تفرقه میان مسلمانان، نابود کننده تمدن و فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی و نیز تقویت کننده دشمنان اسلام از مهم ترین ویژگی های رفتاری این

ص: 445

جریان هاست که به شدت از جنبه اخلاقی و عقیدتی متأثر است. به تناسب، راه کارهای برون رفت از مشکلات و آسیب های جریان های تکفیری، از دیدگاه مقام معظم رهبری، در دو عرصه فکری - فرهنگی و سیاسی ارائه شده است. در عرصه راه کارهای فکری - فرهنگی مهم ترین راه کارهایی که از منظر رهبر انقلاب مورد توجه قرار گرفته می توان به: تقویت گفت و گو و تقریب مذاهب اسلامی، تفاهم بر سر مشترکات میان شیعه و اهل سنت، پرهیز از اختلاف افکنی و نمودهای تشدید آن (از جمله پرهیز از توهین و تخریب سایر مذاهب اسلامی) و بازگشت به مسیر فهم دقیق قرآن و به کارگیری راه کارهای قرآنی در امت اسلامی و... را اشاره نمود. از جمله راه کارهای سیاسی که در طرد و ریشه کنی جریان های تکفیری مؤثر است می توان به تقویت همگرایی و وحدت میان مسلمین و لزوم شناخت و طرد و نفی دسیسه های شیطانی دشمن و فریب نخوردن در مقابل اختلاف افکنی و راه اندازی جریان های تکفیری می توان اشاره نمود. باید با شناخت نقاط آسیب ها و ضعف ها، رویکردها و راه کارهای همسازگرایانه و همگرایانه در زمینه های فرهنگی و سیاسی شکل بگیرد با شکل گیری رویکردهای جدید می توان به لحاظ عقیده ای، اخلاقی و رفتاری با پدیده شوم جریان های تکفیری به مبارزه پرداخت و ریشه آن را در جهان اسلام خشکاند.

1. قرآن کریم
2. ابراهیم.ی. کاراوان، تکفیر، از دائرهالمعارف جهان نوین اسلام، ترجمه و تحقیق حسن طارمی، محمددشتی و مهدی دشتی، تهران: نشر کتاب مرجع، نشر کنگره، تهران 1388.
3. امیردوش، محمدحسین، تأملی بر مساله وحدت اسلامی از دیرباز تاکنون با تکیه بر جنبش اتحاد اسلامی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران 1384.
4. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، انتشارات سخن، تهران، 1381.
5. بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی 9/02/1392.
6. بیانات مورخه 29/10/1392.
7. بیانات در دیدار سلطان قابوس - پادشاه عمان - با رهبر انقلاب 4/6/1392.
8. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری مورخه: 15/12/1392.
9. بیانات در دیدار کارگزاران حج 20/6/1392.
10. بیانات در جمع روحانیون شیعه و اهل سنت کرمانشاه، 20/7/1390.
11. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، 6/3/1393.
12. بیانات مورخه 14/11/1390.
13. بیانات مورخه 22/02/1393.
14. حسین احمد الخشن، اسلام و خشونت (نگاهی نوبه پدیده تکفیر)، ترجمه موسی دانش، بنیاد پژوهش های اسلامی (آستان قدس رضوی)، مشهد 1390.
15. حسین خَلَف، الشیخ خزعل، تاریخ الجزیره العربیه فی عصر الشیخ محمدبن عبدالوهاب (حیاه الشیخ محمد بن عبدالوهاب)، بیروت 1968م/1388ق.
16. دهشیری، محمدرضا، بازتاب مفهومی و نظری انقلاب اسلامی، در روابط بین الملل، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران 1390.
17. ژیل کپل، پیامبر و فرعون (جنبش های نوین اسلامی در مصر)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، تهران 1382.

18. سایت مقام معظم رهبری: (www.khamenei.ir)

19. سعید، امین، سیره الامام الشیخ محمدبن عبدالوهاب، مکه، 1384ق.

20. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، نشر امیرکبیر، تهران 1379.

21. فیروزجایی، عباس، «بنیادهای فکری القاعده و وهابیت»، مجله راهبرد، بهار 1382، شماره 27.

ص: 447

22. مژاوی الرشید، عربستان سعودی و جریان های اسلامی جدید، ترجمه رضا نجف زاده، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، تهران 1393.

23. نرم افزار حدیث ولایت، مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری (از سری نرم افزار های مجموعه نور) تهران: موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، (بی تا).

24. هرایر دکمچیان، اسلام در انقلاب: جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان، تهران 1390.

25. الیاسینی، ایمن، الدین و الدوله فی المملکه العربیه السعودیه، نقله الی العربیه: الدكتور کمال الیازجی، دارالساقی، بیروت 1978.

ص: 448

سید توقیر عباسی کاظمی (1)

چکیده:

پاکستان کشوری نوظهور در قرن بیستم است که در سال 1947 میلادی از هندوستان استقلال یافت و یک سرزمین مستقل اسلامی شد. تفکر افراطی و تندروی سلفی و تکفیری که پیروان همه مذاهب اسلامی مخالف عقیده خود را، کافر قلمداد کرده و در برابر آنان مرتکب فعالیت های خشن می شوند، در اواخر دهه 70 میلادی به وسیله بعضی از دولت مردان گذشته پاکستانی به این کشور راه یافت و سپس توسعه پیدا کرد.

این جریان در سال 1980 میلادی، مصادف با سال های اول انقلاب اسلامی ایران، به صورت تشکیلات و سازمان یافته فعالیتش را آغاز کرد، که در این دوران اولین سازمان تکفیری با عنوان «سپاه صحابه» به وجود آمد. مدتی پس از آن، گروه دیگری با عنوان «لشکر جهنگوی»، تشکیل یافت. سپس در سال 2006 میلادی گروه تکفیری دیگری با عنوان «تحریک طالبان پاکستان» به وجود آمد. این سه گروه تکفیری تاکنون نیز در پاکستان تحت عنوان جهاد، مرتکب زشت ترین جنایات می شوند، به طوری که مسلمانان این کشور اعم از شیعه و سنی از این جریان های شوم رنج می برند.

جریان تکفیری فعال در پاکستان اهداف گوناگونی را دنبال می کند که از این میان می توان به تحمیل اندیشه های تکفیری به جامعه، جلوگیری از انتقال

ص: 449

فرهنگ شیعه به نسل های بعدی، جلوگیری از رشد تشیع سیاسی، مقابله با نفوذ ایران در میان شیعیان، و تلاش برای تضعیف شیعیان در جامعه، اشاره کرد.

کارنامه جریان های تکفیری در پاکستان فهرستی طولانی دارد که تلاش برای گسترش اندیشه های تکفیری، ترور اندیشمندان برجسته شیعی، کشتار با انفجار بمب ها و حمله های انتحاری، از جمله آن می باشد.

با توجه به وضعیت سیاسی و اجتماعی مردم پاکستان، برای مقابله با جریان های تکفیری فعال در این کشور، راه کارهای کاربردی متعددی وجود دارد که آن ها را می توان به چند دسته تقسیم کرد:

الف) راه کارها برای دولت پاکستان: داشتن اراده قوی سیاسی برای پایان دادن به فعالیت های تکفیری، برکناری افراد دارای نظریات تکفیری از مناصب دولتی و تدریس در دانشگاه ها و نظارت دقیق بر رسانه ها.

ب) راه کارهای کاربردی برای عموم مسلمانان پاکستان: آگاهی کامل از اصول و مبانی اسلام و تعهد عملی نسبت به آن، شناخت جریان های تکفیری و نقشه های آن ها، شناساندن جریان های تکفیری و اهداف سوء آنان.

ج) راه کارهای کاربردی برای شیعیان پاکستان: نشر اعتقادات و آموزه های اصیل تشیع در سطح کشور، تدابیر قاطع در برابر نشر دروغ پردازی ها درباره تشیع، مبارزه به مثل با فعالیت های فرهنگی و تبلیغی جریان های تکفیری، حضور فعال در سیاست و ساختار حکومتی و تلاش برای وحدت و انسجام اسلامی.

کلیدواژه ها: پاکستان، جریان های تکفیری، شیعه، اهل سنت.

مقدمه

یکی از عوامل مهم فتنه در منطقه، جریان تکفیری است که به بهانه دفاع از اسلام، عملاً بر ضد اسلام و مسلمانان گام برمی دارد. این جریان همواره دست به اقدامات وحشیانه ای می زند که همه امت اسلام اعم از شیعه و سنی قربانی آن می شوند. فعالیت افراطی این گروه ها، روزبه روز در سطح جهان اسلام در حال گسترش است که سر بریدن و کشتار افراد بی گناه در جوامع اسلامی مختلف و به ویژه در کشور پاکستان، از جمله فعالیت های خشن این جریان است.

نوشتار حاضر با عنوان «جریان های تکفیری در کشور پاکستان و راه های مقابله با آنان»، ضمن بیان وضعیت پاکستان از جهت درگیری با این جریان ها، ورود تفکر تکفیری به این کشور را بررسی می کند. هم چنین ضمن معرفی جریان های تکفیری فعال در پاکستان، اهداف آن ها را بررسی کرده و فعالیت های خشن این جریان ها را تحلیل می کند، هم چنین برای مقابله با جریان های تکفیری فعال در پاکستان، راه کارهای کاربردی پیشنهاد می کند.

نگاه کلی به کشور پاکستان از جهت درگیری با جریان های تکفیری

پاکستان یکی از کشورهای اسلامی در جنوب آسیا است که در تاریخ 14 اوت سال 1947 میلادی از هندوستان استقلال یافت و با عنوان «اسلامی جمهوری پاکستان»⁽¹⁾

شناخته شد. این کشور دارای مساحت 905478 کیلومتر مربع می باشد که از غرب با ایران و افغانستان، از شرق با هندوستان، از شمال با چین و افغانستان همسایه است و از جنوب نیز حدود هشتصد کیلومتر مرز آبی دارد.⁽²⁾

جمعیت پاکستان بر اساس آمار سال 2012 میلادی، بیش از 180 میلیون نفر می باشد که حدود 96 درصد آن مسلمان هستند.⁽³⁾

از میان مسلمانان این کشور 75 تا 80 درصد اهل سنت و اکثرا پیروان مذهب حنفی و اندکی پیرو مذهب شافعی و 20 تا 25 درصد نیز پیرو مذهب تشیع هستند.

متأسفانه کشور پاکستان از جمله کشورهایایی است که تاکنون بیشترین آسیب از جریان های تکفیری دیده است، به طوری که در حال حاضر یکی از مراکز مهم رشد تفکر تکفیری به شمار می آید. گروه های تکفیری در بخش های مختلف این سرزمین به صورت هدف دار، با رویکرد خشن و مسلحانه، به شدت فعال هستند. حضور آنان به

ص: 451

1- Islamic Republic of Pakistan.

2- رک: دانشنامه آنلاین وکی پدیا.

3- همان.

شکل چشم گیر در ایالت بلوچستان و مناطق جنوب غربی پاکستان از جمله: مناطق قبایلی وزیرستان و برخی مناطق پنجاب وجود دارد.

در چهار دهه اخیر، روند فعالیت گروه های تکفیری در مناطق مختلف این کشور، شدت و ضعف داشته است، اما هیچ گاه متوقف نشده است. در این دوران، مناطق مذهبی این کشور و به ویژه اماکن دینی شیعیان و شخصیت های شیعه، هدف حملات تروریست های تکفیری قرار گرفته اند، و تاکنون همچنان ادامه دارد. برای کسانی که اخبار پاکستان را دنبال می کنند، خبر کشته و زخمی شدن شهروندان، به ویژه شیعیان در حملات این گروه ها، مانند: انفجارهای انتحاری، به یک خبر عادی تبدیل شده است.

این که تاکنون مردم زیادی از این کشور، اعم از شیعه و سنی، قربانی خشونت تکفیریان شده اند، و اماکن مذهبی عمومی مانند مساجد و حسینیه ها، همیشه در خطر حملات گروه های تکفیری قرار دارند، ولی متأسفانه هیچ دولتی در این کشور، تاکنون نتوانسته است بر این بحران غلبه کند.

امسال (تابستان سال 2014 میلادی) جریان سلفی تکفیری پاکستان، دست خوش حوادث مهمی شده است، و دستگاه های امنیتی این کشور به علت بمب گذاریها و جنایات دیگر گروه های تکفیری، آن ها را تحت فشار شدید قرار داده است، ولی به نظر می رسد که این فشار موقت، مشکل اصلی را حل نخواهد کرد.

ماهیت شناسی جریان تکفیری

در کلام و فقه یکی از معانی اصطلاح تکفیر، «نسبت کفر دادن به مسلمان» است،⁽¹⁾

که همین معنی امروزه به صورت اصطلاح سیاسی معاصر مورد توجه جهان قرار گرفته است.

ص: 452

1- سیف الله صرّامی، تکفیر چیست؟، سایت اسلام فاوندیشن، بحواله: عبدالله عیسی ابراهیم غدیری؛ القاموس الجامع للمصطلحات الفقهیه، بیروت 1418/1998 و محمود عبدالرحمان عبدالمنعم، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیه، قاهره 1999.

از این رو می توان گفت: «تکفیری» عنوانی است که به فرد یا گروه اطلاق می شود که بنابر قرائت افراطی از قرآن و احادیث، مسلمانان مخالف عقیده خود را، بر خلاف معیارهای شرعی شناخته شده، متهم به کفر و خروج از دین می کند.

ایدئولوژیک جریان های تکفیری به ایدئولوژی سلفیت برمی گردد. این جریان قرائت متفاوتی از اسلام دارد که خارج از موازین فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت و حتی وهابیت است. مهم ترین مشخصه های پیروان این جریان که آنان را از مذاهب اهل سنت و حتی وهابیت جدا می کند، تکفیر مسلمانان مخالف افکار خود، و مبارزه مسلحانه و خشونت آمیز با آن ها (تحت عنوان جهاد) می باشد. از این رو تکفیری ها همچون خوارج صدر اسلام، هر مسلمانی، که افکار باطل شان را نمی پذیرد، متهم به کفر و بی دینی می کنند و در برابر وی تحت عنوان جهاد، مرتکب زشت ترین و ننگین ترین جنایات و منکرات می شوند.

ورود تفکر تکفیری به پاکستان

تفکر افراطی تکفیری در اواخر دهه 70 میلادی با قدرت گرفتن ژنرال ضیاء الحق در پاکستان، به این کشور راه یافت. این ژنرال علاقه مند به سلفیت بود و در دوران حکومت وی با پشتیبانی بعضی از نهاد های دولتی و با کمک مالی عربستان سعودی، تعداد زیادی مدارس دینی وهابی های افراطی تأسیس گردید. (1)

ضیاء الحق برای نخستین بار در تاریخ پاکستان، با حمایت مالی دولت برای توسعه آموزش های مذهبی اقدام و حتی پرداخت زکات جهت تأمین هزینه های مدارس مذهبی، بر شهروندان این کشور، الزامی کرد. در پی این سیاست، فرزندان خانواده های فقیر به ویژه در سطح روستاها به سوی مدارس مذهبی فرستاده شدند. (2)

ص: 453

1- با استفاده از مقاله: «رادیکالیسم اسلامی در پاکستان»، نوشته سفارت جمهوری اسلامی ایران در پاکستان: منتشر شده در: <http://www.iranembassy.pk/fa/political-section>

2- همان.

در این مدارس، طلاب نوجوان و جوان شست و شوی مغزی داده می شدند به طوری که آنان، پیروان دیگر مذاهب اسلامی و به ویژه شیعیان را کافر و مشرک تلقی می کردند. چنان که تاکنون نیز مدارس مذهبی سلفیان در پاکستان، به همین منوال نوجوان و جوانان را پرورش می دهند.

در دوران حکومت ژنرال ضیاء، به دستور وی مدارک تحصیلی مدارس مذهبی این کشور (که بیشتر متعلق به وهابیان و سلفیان بوده است) معتبر شناخته شد و دستگاه های دولتی، به ویژه ارتش، موظف به جذب نیروهای این مدارس، در سمت های مختلف شدند. حتی برای مدتی ارتقای درجه نظامیان به این بستگی داشت که آن ها فرایض را کاملاً به جا آورده و در مدارس مذهبی دوره هایی را گذرانده باشند. (1)

سپس در اواسط دهه 1980 و پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، تفکر تکفیری در پاکستان به نحو چشم گیری به وسیله روحانی سلفی متعصب به نام «مولوی حق نواز جهنگوی» رشد پیدا کرده و به صورت تشکیلات منظم فعالیت خود را آغاز کرد.

معرفی جریان های تکفیری فعال در پاکستان

سپاه صحابه:

«سپاه صحابه» یکی از جریان های فعال تکفیری در این کشور است. این گروه در تاریخ 6 سپتامبر 1985 به وسیله «حق نواز جهنگوی» در شهر جهنگ، از توابع ایالت پنجاب، بنیانگذاری شد. «حق نواز جهنگوی» پیش از تأسیس گروه «سپاه صحابه» معاون شاخه «جمعیت علمای اسلام» در پنجاب بود، و سپس به همراه «ضیاء الرحمن فاروقی»، «ایثار الحق قاسمی» و «اعظم طارق»، با اهداف خاصی، سپاه صحابه را تشکیل داد.

گروه سپاه صحابه، با استفاده از پشتیبانی مادی و سیاسی عربستان و بعضی از سازمان های دولتی، به دلیل سرعت عمل، نسبت به سایر سازمان های اسلامی اهل سنت

ص: 454

1- همان.

در پاکستان، گسترش بیشتری پیدا کرد و فعالیت تکفیری و ضد شیعه خویش را به طور متمرکز در مناطق مختلف این کشور آغاز کرد و از همان ابتدا کشتار شیعیان را به راه انداخته و خون هزاران مسلمان اعم از زن و مرد و کودک پاکستانی را ریخت.

در 23 فوریه 1990 مؤسس و رهبر گروه تکفیری سپاه صحابه به قتل رسید، ولی فعالیت های تکفیری آن ها متوقف نشد و پس از «حقنواز جهنگوی»، «ایثار الحق قاسمی»، رهبری حزب را بر عهده گرفت، و در پی ترور قاسمی در سال 1988، ضیاء الرحمن فاروقی رهبر گروه شد، که او نیز در 19 ژوئیه 1997 در انفجار بمبی در لاهور کشته و اعظم طارق، جانشین وی گردید.

در تاریخ 12 ژانویه 2002 «پرویز مشرف» با هدف جلوگیری از فعالیت گروه های افراطی در پاکستان، فعالیت گروه سپاه صحابه را ممنوع اعلام کرد و به دنبال آن، افراد بسیاری از این گروه را دستگیر، و پس از آن «اعظم طارق» در سال 2002، فعالیت خود را تحت عنوان جدیدی به نام «ملت اسلامیّه» آغاز کرد، اما در تاریخ 15 نوامبر 2003 دولت پاکستان فعالیت این سازمان را ممنوع اعلام کرد.

«اعظم طارق» در تاریخ 6 اکتبر 2001، با حمله افراد ناشناس به قتل رسید، و پس از وی، فعالیت های این گروه از طرف دولت ممنوع اعلام شد.

سپس یکی دیگر از رهبران این گروه به نام «مولوی علی شیرحیدری» نام گروه «سپاه صحابه» را تغییر داد و سازمانی به نام «اهل السنه و الجماعه» را متعارف کرد. اما وی نیز در آگوست سال 2009 در ایالت سند به قتل رسید و پس از قتل

وی تاکنون، «محمد احمد لدھیانوی» به عنوان رهبر جریان تکفیری «سپاه صحابه» شناخته می شود. (1)

ص: 455

1- با استفاده از مقالات و سرویس های سیاسی اینترنتی مختلف؛ جواد جمالی، «افراطی گری در پاکستان»، ماهنامه مطالعات سیاسی

«لشکر جهنگوی»، از دیگر گروه های سلفی تکفیری فعال در پاکستان است که در سال 1996 با انشعاب از سپاه صحابه به وسیله ریاض بسرا و برخی اعضای ارشد سپاه صحابه از جمله «محمد اجمل معروف به اکرم لاهوری» و «ملک اسحاق» تأسیس گردید و با الهام از نام «حق نواز جهنگوی» به لشکر جهنگوی معروف شد.⁽¹⁾

در آغاز تشکیل لشکر جهنگوی، «ریاض بسرا» رهبری آن را بر عهده داشت، ولی پس از کشته شدن وی در سال 2002، «اکرم لاهوری» رهبری آن را بر عهده گرفت؛ وی نیز در ژوئن 2002 به دست پلیس بازداشت شد و از آن زمان به بعد، رهبری این گروه، آشکار نبوده است.

با وجود اعلام نشدن نام رهبر گروه، باور عمومی بر آن است که هم اکنون «ملک اسحاق» نقش اصلی را در رهبری این گروه دارد.

«ملک اسحاق» در سال 1997 به دلیل برخی اقدامات خراب کارانه علیه مسلمانان و به ویژه شیعیان مانند: انفجارهای تروریستی و قتل، تحت تعقیب قرار گرفت و بازداشت شد و پس از تحمل چهارده سال زندان، در سال 2011، به سبب در اختیار نبودن شواهد و مدارک کافی، از زندان آزاد گردید.

این گروه تروریستی در حال حاضر با رویکرد تکفیری ضد شیعی در سراسر پاکستان فعالیت می کند. افراد این گروه، نه تنها در اقدامات خشونتآمیز داخل پاکستان دخالت دارند، بلکه در افغانستان و کشمیر نیز در کنار طالبان، حرکه المجاهدین و لشکر طیبه سرگرم مبارزه اند.⁽²⁾

ص: 456

1- گزارش «تابناک» منتشر شده در تاریخ 28 دی 1391 در: <http://www.tabnak.ir/fa/news/298171>

2- جواد جمالی، «افراطی گری در پاکستان»، ماهنامه مطالعات سیاسی راهنما: <http://www.rah-nama.ir/fa>

لشکر جهنگوی دارای ایدئولوژی وهابی سلفی و تفکر تکفیری است که همواره از سوی محافل سیاسی و رسانه ای پاکستان، عنصری خطرناک برای امنیت این کشور به شمار می رود.

گرچه دولت سابق پاکستان در سال های 2001 تا 2004 میلادی فشارهایی بر آن اعمال کرده و سرکردگانش، «اکرم لاهوری» و «ریاض بسرا»، را به صورت علنی به قتل رسانده، اما این فشارها تاکنون نتوانسته است تأثیر جدی بر فعالیت های خشن این گروه تکفیری بگذارد.

تحریک طالبان پاکستان:

این گروه دارای مکتب فکری دیوبندی است که در سال 2006 میلادی به وسیله بیت الله محسود تأسیس شد. جغرافیایی حضور و نفوذ آن، مناطق هفتگانه قبایلی پاکستان است. مدتی پیش، در حمله هوایمایی بدون سرنشین آمریکایی به مناطق قبایلی پاکستان بیت الله محسود کشته شد. پس از کشته شدن وی «حکیم الله محسود» رهبری این گروه را به عهده گرفت. این گروه با القاعده و لشکر جهنگوی پیوند عمیق و درونی دارد و در عملیات افراط گرایانه با یکدیگر همکاری می کنند. (1)

اهداف جریان های تکفیری فعال در پاکستان

1) تحمیل اندیشه های تکفیری به جامعه

اولین هدف جریان تکفیری، تحمیل اندیشه های تکفیری به جامعه اسلامی پاکستان است. وقتی آن ها اندیشه های اسلام ناب و مکتب تشیع را مانع اصلی در راه خودشان دیدند، شیعیان این کشور را هدف خشونت های خویش قرار داده اند.

ص: 457

1- همان.

2) جلوگیری از انتقال فرهنگ شیعه به نسل های بعدی پاکستانی

یکی از اهداف مهم گروه های تکفیری، جلوگیری از انتقال فرهنگ شیعه به نسل های بعدی پاکستانی است؛ چون گسترش فرهنگ شیعه در میان مردم این کشور را مشاهده کردند، استقبال مردم پاکستان از تشیع خار چشم آنان شده و بر این وادار کرده است که رفتارهای ضد شیعه را به شدت و با روش های جدید و متنوع از سر بگیرند.

از نمونه بارز و تازه این مورد، شهادت فجع مستبصر پاکستانی «حافظ عبدالوحید» به دست گروهک تروریستی تکفیری سپاه صحابه است. این مستبصر که از مدت کوتاهی پیش به مذهب تشیع گرویده بود، در تیر ماه 1392 به وسیله عوامل سپاه صحابه ربوده شد و زیر شکنجه شدید این گروه تکفیری به شهادت رسید و پیکرش در یک گونی در یکی از خیابان های شهر کویت «خیابان سریاب» کشف شد.⁽¹⁾

3) جلوگیری از رشد تشیع سیاسی در پاکستان

از اهداف دیگر گروه های تکفیری در پاکستان، تلاش برای جلوگیری از رشد تشیع سیاسی در این کشور است، زیرا بدیهی است که حضور فعال شیعیان در سیاست پاکستان و ساختار حکومتی این کشور در بهبود وضعیت زندگی اجتماعی شیعیان این کشور تأثیر مهمی خواهد داشت و در پی آن در جلوگیری از تفکر تکفیری در این کشور نیز مؤثر خواهد بود؛ از این رو، گروه های تکفیری این کشور سخت در تلاش اند تا شیعیان این کشور را از جهت سیاسی در انزوا قرار دهند.

4) مقابله با نفوذ ایران در میان شیعیان پاکستان

جامعه شیعیان پاکستان، جزء اولین جوامعی بود که از انقلاب اسلامی ایران متأثر شد. به طوری که بعد از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی در ایران، حرکت هایی هم سو با انقلاب اسلامی در این کشور به راه افتاد. یکی از مهم ترین آن ها، تشکیلاتی

ص: 458

تحت عنوان «تحریک نفاذ فقه جعفریه» بود که با هدف به رسمیت شناختن مطالبات حقوقی و مذهبی شیعیان به وسیله دولت پاکستان، به وجود آمد. نفوذ انقلاب اسلامی ایران در میان شیعیان پاکستان، سبب ایجاد واکنشی از سوی دشمنان تشیع شد و در نتیجه آن گروه های افراطی تکفیری چون «سپاه صحابه» تشکیل گردید.

5) تلاش برای تضعیف شیعیان در جامعه

در پاکستان، بعضی از شیعیان مناصب مهم جامعه را در اختیار دارند، برخی از ژنرال های بلندپایه ارتش پاکستان، قضات دادگاه ها و دادگستری ها، وکلای ماهر، دکترهای متخصص و فوق تخصص، مهندسان، تاجران و حتی برخی شخصیت های سیاسی نیز شیعه هستند. از این رو تلاش برای تضعیف شیعیان در جامعه، از دیگر اهداف گروه های تکفیری در کشور پاکستان است. آن ها برای رسیدن به این هدف، تاکنون بیشتر نیروهای کارآمد و تأثیرگذار، از جمله: پزشکان، مهندسان، افسران بلندپایه دولتی و نظامی و وکلای شیعه را هدف حملات تروریستی قرار داده و به شهادت رسانده اند.

طبق خبرگزاری ها نزدیک به 100 پزشک و مهندس شیعه در پاکستان در طی 15 سال گذشته در حملات فرقه ای از سوی گروه های تکفیری به ویژه لشکر جهنگوی به شهادت رسیده اند. (1)

کارنامه جریان های تکفیری پاکستان و روش های فعالیت آنان

اشاره

کارنامه جریان های تکفیری در پاکستان و روش های فعالیتشان فهرستی طولانی دارد به گوشه ای از کارنامه آنان اشاره می کنیم:

ص: 459

اشاره

یکی از کارکردهای پیروان جریان تکفیری در پاکستان، گسترش اندیشه های تکفیری است. آنان برای ترویج تفکر تکفیری در این کشور، از روش های متنوعی استفاده می کنند که به این روش ها اشاره می کنیم:

الف) چاپ و نشر مواد ضد شیعه

اولین روش پیروان جریان های تکفیری برای ترویج اندیشه های تکفیری، چاپ و نشر مواد ضد شیعه، مانند: کتب، مقالات و بروشور است.

نقل شده است که: «طبق اعلام سفارت جمهوری اسلامی ایران در پاکستان،

فقط در یک سال، 60 عنوان کتاب با 30 میلیون تیراژ بر ضد شیعه چاپ و منتشر شده است».⁽¹⁾

علاوه بر این، تاکنون از سوی دستگاه های تبلیغاتی و انتشاراتی سلفی ها، نشریه های ضد شیعه که پر از تهمت و کذب درباره شیعیان است، با تیراژ بالا- به زبان اردو چاپ و در سراسر کشور پاکستان توزیع شده است، به طوری که این کار تاکنون نیز با جدیت دنبال می شود.

ب) نشر اکاذیب و شایعات بی اساس درباره شیعیان

یکی دیگر از روش های مهم گروه های تکفیری، نشر اکاذیب و شایعات بی اساس درباره شیعیان است: معرفی کردن شیعیان به عنوان مشرک و غالی و نسبت دادن نظریه تحریف قرآن به آنان و تهمت های از همین قبیل می باشد.

واقعیت این مسئله برای کسی آشکار می شود که با عوام غیر شیعه پاکستان در ارتباط باشد. در این برخوردها خواهد دید که حدود هشتاد درصد مشکل شیعیان در میان دیگر مذاهب، تهمت هایی است که دشمنان شیعه و به ویژه تکفیری ها، به مکتب تشیع

ص: 460

1- سید عبدالعزیز طباطبایی، «موقف الشیعه من هجمات الخصوم»: مجله تراثنا، شماره 6، صفحه 53.

زده اند و شیعه را دشمن دین اسلام و صحابه، غالی، مشرک، و دشمن همسران پیامبر و... معرفی کرده اند.

در این میان معرفی کردن شیعیان به عنوان غالیان و یکسان جلوه دادن شیعیان دوازده امامی - که تعداد آن ها بیش از چهارصد میلیون است - و غلات و علی الهی ها - که شاید به صد هزار نفر هم نرسند - روشی است که از دیرباز تاکنون مورد استفاده پیروان جریان تکفیری در این کشور است. آن ها با این روش به طور عمدی، میان شیعیان دوازده امامی و غالیان هم بستگی نشان می دهند، ضمن نسبت دادن تمام عقاید کفرآمیز غلات و علی الهی ها به شیعیان دوازده امامی، در صدد تخریب چهره شیعیان در میان فرقه های اسلامی، و جلوگیری از پیوستن مسلمانان دیگر مذاهب به تشیع، و نیز فراهم آوردن بهانه برای کشتار شیعیان می باشند.

طراحان این توطئه می کوشند که با تمسک به دستاویزهای چون قسمت های از سخنرانی های مداحان و سخنرانان کم سواد یا بی سواد، و روش های قولی و رفتاری بعضی از جاهلان شیعه، توجه افکار عمومی مسلمانان را جلب کرده و به مذهب اصیل اسلامی شیعه، ضربه وارد کنند.

این در حالی است که همه علما و فقهای شیعه، غلو را یک جریان فکری انحرافی شمرده و غلات را گمراه و خارج از دین اسلام می دانند، چنان که یکی از بزرگ ترین علمای شیعه، مرحوم شیخ مفید، فرمودند: «غلات از متظاهران به اسلام، آن هایی هستند که به امیرالمؤمنین و ائمه اطهار از ذریه آن حضرت، نسبت الوهیت داده اند... و آن ها گمراه و کافراند و امیرالمؤمنین حکم به قتل و سوزاندنشان دادند، و ائمه حکم کفر و خروج از اسلام آن ها را صادر کردند»⁽¹⁾.

(ج) سوء استفاده از فقر مادی جامعه پاکستان

ص: 461

1- وَالْغُلَاةُ مِنَ الْمُتَظَاهِرِينَ بِالْإِسْلَامِ هُمُ الَّذِينَ ... (تصحیح الاعتقاد: ص 131، سلسله مؤلفات الشیخ المفید: ج 5).

طبق آمار بیشتر مردم پاکستان با فقر دست به گریبان هستند، به ویژه در نواحی روستایی حداقل 35 میلیون نفر در خط فقر زندگی می کنند. (1)

طبقه فقیر و جاهل در جامعه، برخی از کارهایی را که دیگر طبقات اجتماعی به سادگی حاضر به انجامش نیستند، با دست مزد معمولی انجام می دهند، وقتی این واقعیت را با موضوع جریان های تکفیری می سنجیم، درمی یابیم که از طرفی پائین بودن سطح علمی جامعه پاکستان و از سوی دیگر فقر حدود نیمی از مردم این کشور، سبب می شود که جریان های تکفیری، قشر جاهل و فقیر این جامعه را آلت دست خویش قرار داده و در کشور با اطمینان بیشتری فعالیت کند. از این رو می بینیم کسانی که برای حملات انتحاری اقدام مباشر می کنند، بیشتر از طبقات فقیر این کشورند.

(د) سوء استفاده از جهل و ضعف اعتقادات دینی مسلمانان پاکستان

با وجود این که طبق قانون اساسی پاکستان، آموزش ابتدایی برای تمام شهروندان اجباری است، ولی طبق آمار، نزدیک به نیمی از جمعیت این کشور، و به ویژه افراد بزرگسال و روستاییان بی سوادند. (2)

در این میان سواد مذهبی افراد این جامعه نسبت به سواد رسمی نیز به مراتب پائین تر است. مردم عادی این کشور در عین احترام به رسوم رایج اسلامی، از تعلیمات اسلام ناب، فاصله زیادی دارند و حتی از اصول و مبانی اسلام نیز، آگاهی کمی دارند، از این رو نمی توانند به درستی حق را از باطل تشخیص دهند.

بدیهی است که وقتی پیروان یک مذهب از اصول و مبانی اسلام آگاهی کامل نداشته باشند و مرز اسلام و کفر، و حق و باطل را به خوبی نشناسند، به راحتی می توانند دیگران را کافر بپندارند. بنابر این، جهل عموم مسلمانان این کشور، از معارف اصیل

ص: 462

1- رک: ویلیام گودوین، پاکستان: ص 21.

2- همان، ص 7.

اسلامی و ضعف اعتقادات دینی آن‌ها، مسئله‌ای است که مورد سوء استفاده گروه‌های تکفیری قرار گرفته است.

(ه) استفاده از ابزارهای رسانه‌ای

از دیگر کارکردهای گروه‌های تکفیری در پاکستان، استفاده از ابزارهای رسانه‌ای است. آنان بعضی از انواع رسانه‌های پیشرفته، مانند: سایت‌های اینترنتی و شبکه‌های ماهواره‌ای را به کار گرفته‌اند و از این طریق در راستای تبلیغ تفکر انحرافی تکفیری تلاش می‌کنند.

گروه‌های تکفیری سایت‌ها و وبلاگ‌های متعددی را به زبان اردو راه‌اندازی کرده و در اختیار جوانان این کشور قرار داده‌اند، که متأسفانه آمار دقیقی از آن‌ها در دسترس نیست.

(2) ترور اندیشمندان و شخصیت‌های برجسته شیعی

از دیگر کارکردهای پیروان جریان تکفیری در پاکستان، ترور اندیشمندان، و شخصیت‌های برجسته شیعی است که فعالیت‌های شیعه‌محور، در کشور پاکستان دارند. گروه‌های تکفیری در سال‌های گذشته، بسیاری از چهره‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی را ترور کرده‌اند.

از نمونه‌های برجسته آن، شهادت علامه سیدعارف حسین الحسینی است. وی رهبر شیعیان پاکستان و رئیس نهضت اجرای فقه جعفریه در این کشور و از هواداران جدی انقلاب اسلامی ایران بوده است که عوامل تکفیری وی را در تاریخ پنجم اوت سال 1998 میلادی (12 مرداد 1367 هجری شمسی) در شهر پشاور پاکستان به شهادت رساندند؛ هم‌چنین شهادت دکتر محمدعلی نقوی بنیان‌گذار سازمان دانشجویان امامیه، از نمونه‌های دیگر می‌باشد.

ص: 463

از شخصیت های برجسته دیگری که در سال های اخیر به دست گروه های تکفیری در پاکستان به شهادت رسیده اند، عبارتند از: (1)

1. علامه حسن ترابی، عالم برجسته در شهر کراچی؛

2. علامه حافظ محمد ثقلین، عالم برجسته در منطقه علی پور در نزدیکی شهر لاهور؛

3. سید ذوالفقار علی نقوی، از هم زمان شهید عارف حسینی و قاضی ارشد دادگاه

در شهر کوئته؛

4. رضا عسکری، حقوق دان برجسته و وکیل قربانیان شیعه در حوادث تروریستی

در کراچی؛

5. علامه شیخ حسن ذاکری، امام جمعه شهر مچه؛

6. علامه سید ضیاء الدین رضوی، امام جمعه در شهر گلگت؛

7. خورشید انور، وکیل دادگستری و دبیر نهضت جعفریه پاکستان؛

8. دکتر جعفر محسن، پزشک برجسته در شهر کراچی؛

9. سبط جعفر، شاعر و استاد دانشگاه.

علاوه بر این، عناصر وهابیت تکفیری، در سال های گذشته بسیاری از چهره های سیاسی، نظامی، و مذهبی و شخصیت های برجسته از جمله: پزشکان، وکیلان و افسران عالی رتبه دیگر را در این کشور به شهادت رسانده اند.

(3) قتل و کشتار از طریق انفجار بمب و عملیات انتحاری

کشتار شهروندان کشور پاکستان، به ویژه شیعیان، با استفاده از ابزارهای انفجاری، مانند: بمب گذاری ها و حملات انتحاری، از روش های مورد استفاده گروه های تکفیری در این کشور است. در این حملات، تاکنون هزاران نفر از مسلمانان بی گناه

ص: 464

1- رک: محمد موسی، طاهر عباس، «نسل کشی شیعیان در پاکستان تا کی و چرا؟»، دوماهنامه آفاق مهر، ش 50، ص 73.

پاکستان اعم از مرد و زن و پیر و جوان، شیعه و سنی به دست گروه های تکفیری

به شهادت رسیده اند.

فاجعه عاشورای شهر هنگو در ایالت خیبرپختونخوا در فوریه 2006، 35 شهید و 115 مجروح به جای گذاشت. فاجعه انفجار بمب در بیمارستان شهر دیره اسماعیل خان ایالت خیبرپختونخوا در آگوست 2008، 45 شهید، فاجعه انفجار بمب در نماز ظهر در کراچی در دسامبر 2009، 46 شهید و 115 مجروح، انفجار بمب در مراسم عزاداری روز شهادت امیرالمؤمنین در لاهور در سپتامبر 2010، 49 شهید و 300 مجروح، انفجار در راهپیمایی روز قدس در شهر کوئته در سپتامبر 2010، 80 شهید و 200 مجروح، عملیات انتحاری در پاراچنار در فوریه 2010، 50 شهید و صدها عملیات دیگر را می توان به عنوان کارنامه جریان های تکفیری ذکر کرد که در سال های اخیر صورت گرفته است.

در اوت سال 2012، یکی از گروه های تکفیری پاکستان، جنایتی را با روش جدیدی انجام دادند، به طوری که پس از متوقف کردن اتوبوس حامل زائران شیعه، 25 نفر را از اتوبوس پیاده کرده و تیرباران کردند. به گفته پلیس، شبه نظامیان، نخست اوراق هویتی مسافران را کنترل کرده و سپس شیعیان را به قتل می رساندند.⁽¹⁾

در روز یکشنبه 14 دسامبر سال 2012 نیز وقوع دو انفجار مهیب در شهر کراچی پاکستان، موجب کشته شدن دست کم 55 تن شد و بیش از 150 نفر دیگر زخمی شدند. به گفته مقامات پلیس پاکستان، نمازگزاران شیعه یک حسینیه در منطقه «عباس تائون» هدف اصلی تروریست های تکفیری بودند.

در سال 2013 در اوایل ماه فوریه، بر اثر انفجار بمب در منطقه دیره غازی خان، حدود 35 شیعه شهید و 50 تن زخمی شدند. هم چنین در اواسط ماه فوریه در پی بمب گذاری

ص: 465

در یک مجلس ختم در دیره اسماعیل خان، حدود 35 شیعه شهید و 65 نفر دیگر مجروح شدند. در اوایل ماه آوریل هم بر اثر حمله انتحاری به تجمع شیعیان در مسجد چکوال، در 90 کیلومتری جنوب شرقی اسلام آباد، 30 نفر شهید و صدها نفر زخمی شدند.⁽¹⁾

در آستانهٔ اربعین حسینی سال 1434 هجری قمری، گروهک های تکفیری، شیعیان شهر کویت را هدف قرار دادند، به طوری که بیشتر از 85 نفر از شیعیان کشته و بیشتر از 120 نفر زخمی شدند.⁽²⁾

براساس گزارش مرکز مطالعات پژوهشی و امنیتی، فقط در سال 2012، حدود 400 پاکستانی در درگیری های فرقه ای جان باختند، که بیشتر آن ها را، مسلمانان شیعه مذهب تشکیل می دادند. در شش ماه نخست سال 2013 نیز، جامعه مسلمانان پاکستان، بیش از 300 تن از اعضایش را در جریان چهار حمله بزرگ گروه های تکفیری از دست داده است.⁽³⁾

راه کارهای کاربردی برای مقابله با بحران تکفیری پاکستان

با توجه به این که فعالیت گروه های تکفیری از دیرباز تاکنون در پاکستان ادامه دارد، و از این پس نیز احتمال تکرار آن زیاد است؛ برای جلوگیری از ادامه روند موجود و تکرار آن در آینده، باید راه کارهای مؤثر و متناسب با روش های تکفیریان اتخاذ کنیم.

چون موضوع جریان های تکفیری در پاکستان، یک مشکل اجتماعی است که دولت این کشور نیز باید به عنوان محافظ شهروان، در حل این مشکل اقداماتی را انجام دهد، از این رو اولاً برای دولت این کشور، سپس برای عموم مسلمانان و پس از آن به طور

ص: 466

1- سایت ولی عصر: <http://www.valiasr-aj.com/fa/page.php?bank=khabarid=840>

2- خبرگزاری ها و روزنامه های کثیر الانتشار پاکستانی (4/1/2013 میلادی).

3- خبرگزاری ابنا، سه شنبه 25 تیر ماه 1392، <http://abna.com>.

ویژه برای شیعیان این کشور راه کارها و اقدامات کاربردی برای مقابله با بحران تکفیری پیشنهاد می کنیم.

راه کارهای کاربردی برای دولت پاکستان

باتوجه به این که تفکر تکفیری به وسیله بعضی از دولت مردان گذشته پاکستانی به این کشور راه یافته است، شاید راه حل دادن به کسانی که خود از عوامل ترویج تفکر تکفیری به شمار می آیند چندان معقول به نظر نرسد، ولی واقعیت این است که امروزه جریان های تکفیری در پاکستان، استخوانی در گلوی دولت مردان کنونی شده است، و به شدت تحت فشار عمومی شهروندان این کشور قرار گرفته اند، از این رو مناسب است برای دولت کنونی پاکستان نیز راه کارهای کاربردی در راستای مقابله با این جریان ها پیشنهاد شود، البته باتوجه به سیاست دولت پاکستان گمان می رود که چنین پیشنهاداتی به جای نخواهد رسید، لذا از تفصیل موارد پیشنهادی صرف نظر کرده و فقط به چند مورد مهم اشاره می کنیم.

در این راستا اولین و مهم ترین نکته، اراده قوی سیاسی و نظامی دولت این کشور برای پایان دادن به فعالیت های تکفیری است. دولت پاکستان و ارتش این کشور توان چنین کاری را دارد، اما متأسفانه نداشتن اراده قوی، سبب شده است که مسئولان این کشور نتوانند بر این بحران اجتماعی غلبه کنند.

هم چنین برکناری افراد دارای تفکرات تکفیری از پست های مهم دولتی به ویژه استادان مدارس دولتی و دانشگاه ها و جلوگیری از استخدام آن ها، می تواند مؤثرترین کار برای مقابله با جریان های تکفیری این کشور باشد.

هم چنین نظارت دقیق بر رسانه ها نیز می تواند برای مقابله با جریان تکفیری در این کشور تا حدّ زیادی مؤثر باشد.

اشاره

با توجه به این که پاکستان یک کشور سنی نشین به شمار می آید و بیشتر جمعیت این کشور، اهل سنت می باشند که آنان نیز در کنار شیعیان، از جریان های تکفیری رنج می برند، به همین سبب برای عموم مسلمانان این کشور نیز برای مقابله با جریان های تکفیری، راه کارهای کاربردی زیر را پیشنهاد می کنیم.

1) آگاهی کامل از اصول و مبانی اسلام و تعهد عملی به آن

اصول و قوانین عالی اسلام، به بهترین وجه، وظایف پیروان خویش را روشن کرده است، از این رو اولین و مهم ترین راه مقابله با جریان های تکفیری اینست که مسلمانان این کشور باید از اصول و مبانی اسلام آگاهی کامل داشته و ضمن داشتن طرز تفکر صحیح اسلامی، به آن اصول پای بند باشند.

مرز کفر و اسلام موضوعی است که درباره آن در کتاب های مذاهب اسلامی، احادیث و روایات فراوانی وجود دارد، پیروان مذاهب اسلامی باید ضمن آگاهی کامل از اصول و مبانی اسلام، این مرزها را نیز به خوبی بشناسند تا بدخواهان، مانند: گروه های تکفیری نتوانند از آنان سوء استفاده کنند.

2) شناخت جریان های تکفیری و نقشه های آنان

یکی از راه کارهای بسیار مهم در راستای مقابله با جریان های تکفیری، شناخت صحیح این جریان ها و آگاهی کامل دسیسه های آنان می باشد، که می تواند تضمین کننده بقای جامعه اسلامی باشد.

به طور کلی شناخت دشمن به عنوان یک ضرورت دینی و انسانی اهمیت ویژه ای دارد و از محوری ترین مسائل امنیتی و دفاعی به شمار می آید که با آن می توان به ایجاد زمینه های دفاعی همت گماشت و احتمال پیروزی و یا شکست را مشخص کرد، از این رو در بحث جریان های تکفیری معاصر نیز دشمن شناسی از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

در احادیث پیامبر اکرم و ائمه معصومین نیز توجه ویژه ای به این موضوع شده است، به طوری که احادیث فراوانی درباره شناخت صحیح دشمن وجود دارد.

پیامبر اکرم در این مورد می فرماید: «أَلَا وَإِنَّ أَعْقَلَ النَّاسِ عَبْدٌ عَرَفَ رَبَّهُ فَأَطَاعَهُ وَ عَرَفَ عَدُوَّهُ فَعَصَاهُ؛ آگاه باشید، عاقل ترین مردم کسی است که خدایش را بشناسد و از او پیروی کند و دشمن را نیز بشناسد و آن گاه نافرمانیش نماید.»⁽¹⁾

حضرت علی نیز دشمن شناسی را ضرورت مهم برای تأمین امنیت و محافظت از دشمنان دانسته و می فرماید: «مَنْ نَامَ عَنِ عَدُوِّهِ انْتَبَهَتْهُ الْمَكَائِدُ؛ کسی که از دشمن خویش غافل شود، توطئه های دشمن او را بیدار خواهد کرد.»⁽²⁾

بنابراین شناخت دشمنان و آگاهی به ترفندهای آنان، توصیه مکتب اسلام و از ضروریات اولیه دفاع است که از طریق آن می توان بقای خود و جامعه را تضمین کرد، از این رو عموم مسلمانان پاکستان باید جریان های تکفیری و اهداف آن ها را به طور دقیق بشناسند و از نقشه ها و خواب های شومی که برای مردم پاکستان دیده اند، اطلاع کامل پیدا کنند و برای مبارزه با این خطر بزرگ، قدم بردارند، وگرنه جریان تکفیری فعال در این کشور، حوادث شوم غیر قابل جبرانی را برای آن ها به دنبال خواهد داشت.

3) معرفی و شناساندن جریان های تکفیری و پرده برداشتن از اهداف سوء آنان

از دیگر راه کارهای مهم برای مقابله با جریان تکفیری در پاکستان، معرفی این جریان ها و شناساندن تکفیریان به عموم مردم پاکستان، به ویژه قشر جوان، است.

برخی افراد ساده لوح پاکستان به علت ناآگاهی، جذب گروه های تکفیری می شوند، بنابراین شناساندن ماهیت واقعی این گروه ها و جمود فکریشان، به عموم مردم این کشور و بیان خطرات و تهدیدهای این جریان ها، کاری بسیار مهم، برای جلوگیری از اثر گذاری تکفیری ها در میان جوانان پاک و ساده این کشور است.

ص: 469

1- محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار، ج 74، ص 181.

2- علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، باب الرابع والعشرون، ص 441.

بنابراین در این مورد باید برای همه مسلمانان این کشور آشکار شود که گروه های تکفیری فعال در پاکستان، تنها دشمن گروه و یا مذهب خاصی مانند شیعه نیستند، بلکه دشمن هر کسی اند که با افکار و اهدافشان هماهنگ نباشد.

هم چنین شیعیان این کشور باید متوجه باشند که هیچ گروهی از گروه های مسلمانان واقعی، دشمن شیعه نبوده و نیست، و گروه های سلفی تکفیری که شیعیان این کشور را نشانه گرفته اند، جزء مسلمانان اهل سنت نیستند، و هدف اصلی آنان نیز جز محو کردن اسلام و ارزش های اسلامی، چیز دیگری نیست.

راه کارهای کاربردی برای شیعیان پاکستان

اشاره

گروه های تکفیری پاکستان در ابتدا شیعیان این کشور را نشانه گرفته اند آیا شیعیان نیز باید برای مقابله به مثل برخیزند، و در مقابل شیعه کشتی به همان روش روی بیاورند؟! و یا اینکه تنها اعتقاد به حقانیت مذهب تشیع، در حفظ ایشان از خطرات تکفیری کافی است؟ و یا این که باید دست روی دست گذاشته و برای شهادت آماده باشند؟! مسلماً هیچ عاقلی این راه ها را تایید نخواهد کرد و علما و فقهای شیعه ما نیز هیچ کدام از این روش ها را تأیید نکرده اند و نخواهند کرد، بنابراین در این راستا برای شیعیان این کشور اقدامات کاربردی زیر پیشنهاد می شود که می تواند سدّ محکمی در برابر کارکرد جریان های تکفیری در این کشور باشد.

1) نشر اعتقادات و آموزه های اصیل تشیع در جامعه

اشاره

یکی از راه کارهای اساسی برای مقابله با جریان های تکفیری، تبیین صحیح و منطقی مبانی و معارف تشیع و نشر اعتقادات آن ها در جوامع اسلامی است؛ همان طور که امام رضا علیه السلام می فرماید: «إِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا؛ اگر مردم زیبایی های کلام (مکتب) ما را دریابند، یقیناً پیرو ما خواهند شد.»⁽¹⁾

ص: 470

1- محمدباقر، مجلسی، بحار الانوار، ج2، ص30.

تردیدی نیست که عمل کرد گروه های تکفیری در پاکستان باعث شده است تا گروهی عوام، شیعه را افرادی مشرک، غالی و خطرناک بپندارند، اما باید تلاش کرد تا معارف و مبانی تشیع به صورت صحیح و واقعی تبیین و اعتقادات اصیل شیعه در جوامع اسلامی نشر گردد، تا به جهانیان معرفی شود. در این راستا اقدامات زیر پیشنهاد می شود.

الف) تأسیس مدارس غیر انتفاعی برای کودکان و نسل جوان جامعه

امروزه در جامعه پاکستان مدارس غیرانتفاعی، نسبت به مدارس دولتی اهمیت بیشتری دارند، و در جامعه پاکستان برای تحصیل فرزندانشان در مدارس غیرانتفاعی تمایل بیشتری وجود دارد. در حال حاضر مدارس غیرانتفاعی زیادی در این کشور وجود دارند و بدیهی است که چنین مدارس طبق سیاست گذاری های خاص خویش، نسل جوان و نوجوان جامعه را تربیت می کنند.

بنابراین یکی از اساسی ترین کارها، برای مقابله با عمل کرد گروه های تکفیری، تأسیس مدارس غیرانتفاعی برای کودکان و نسل جوان جامعه با هدف ترویج افکار تشیع و سیاست گذاری های ضد تکفیری می باشد. چنین مدارس هم سبب درآمد مؤسسان و سرمایه گذاران می باشند و هم می توان از آن ها در جهت مقابله با تفکر تکفیری در این کشور، استفاده کرد.

ب) تربیت اساتید متعهد و آشنا با مبانی تشیع برای مدارس و دانشگاه های دولتی

با توجه به نقش مهم معلم بر دانش آموزان و نفوذ وی در افکار و روان آن ها، یکی از اساسی ترین راه ها برای مقابله با عمل کرد ضدشیعه گروه های تکفیری، تربیت افراد متعهد و آشنا با مبانی تشیع و به کارگیری آنان در مدارس و دانشگاه های مختلف در کشورهای اسلامی است.

چنین افرادی می توانند در ضمن تربیت دانش آموزان در مدارس و دانشگاه ها، آنان را از راه غیرمستقیم با مبانی تشیع آشنا کرده و افکارشان را در جهت وحدت اسلامی سوق دهند، که این اقدام می تواند با مرور زمان ریشه تکفیری ها را در جوامع مختلف را از ریشه بکند.

ج) چاپ و نشر مواد تبیین کننده مبانی تشیع

دومین راه در راستای نشر اعتقادات اصیل تشیع در جامعه، چاپ و نشر کتاب ها، جزوات، مجلات علمی و فرهنگی و بروشورهای تبیین کننده مبانی و اعتقادات شیعه است.

موادی که به نمایندگی از شیعیان نشر می شود، باید ارزیابی دقیق شود، متأسفانه وضعیت این مورد، به ویژه در کشور پاکستان، خیلی نگران کننده است، چون کتاب هایی به نمایندگی از شیعیان چاپ می شود، که موادشان مورد تأیید علما و دانشمندان شیعه نیست و متأسفانه بر ناشران نیز هیچ نظارتی نمی شود، حتی برخی از مطالبی که به نمایندگی از مذهب تشیع چاپ و منتشر می گردد، نه فقط تشیع را تبیین نمی کند، بلکه به اصل شیعه نیز ضربه می زند.

د) تربیت سخنرانان و استفاده از منبر

سومین راه در جهت نشر آموزه های اصیل شیعی در جامعه، «تبلیغ و منبر» می باشد که در این راستا باید سخنرانان خوب و آگاه به مسائل جهان و به ویژه جهان اسلام، تربیت شوند. آن ها باید در مناطق مختلف کشور به منبر رفته و مردم را از آموزه ها و مبانی تشیع آشنا سازند.

البته این کار نیازمند به نظارت می باشد، چون بیشتر منبری ها و مداحان شیعی در پاکستان، به حرف های عوام پسندانه روی آورده و گاهی آگاهانه و یا ناآگاهانه مطالبی بیان می کنند که وهم انگیز است که همین روش گاهی بهانه ای برای گروه های تکفیری می شود. باید آن ها را تربیت و تأکید کرد که مطالب شان نباید وهم انگیز باشد، بلکه شعر و بیان آن ها جوهره تاریخی داشته باشد تا سخنرانی هایشان سبب ایجاد حساسیت بر ضد شیعه نشود.

ه) استفاده از وسایل مدرن رسانه ای

در عصر حاضر یکی از راه های مهم در راستای نشر آموزه ها و اعتقادات اصیل تشیع، استفاده از وسایل مدرن رسانه ای، مانند: شبکه های تلویزیونی، سایت های اینترنتی و ماهواره های جهانی می باشد.

این ابزار به دلیل کاربرد وسیعشان، از بهترین و نیرومندترین وسایل ارتباطی و تبلیغاتی جهان معاصراند، که تأثیرهای فراوانی بر جامعه دارند و به راحتی می‌توانند جریان‌های مهمی را نظارت و کنترل و در جهت مورد نظر هدایت کنند و از طرفی جریان ساز باشند، از این رو با استفاده از آن‌ها، می‌توان آموزه‌های واقعی شیعی را در تمام ساعات شبانه روز به جهانیان معرفی کرد، و این کار تا حدود زیادی در مقابله با جریان‌های تکفیری مؤثر است.

(2) اتخاذ تدابیر قاطع در برابر نشر اکاذیب درباره تشیع

اشاره

با توجه به این که شیعه ستیزان معاصر، همواره در تلاش‌اند تا تشیع را خدشه دار کنند و با ایجاد و نشر شایعات، تهمت‌ها و دروغ‌پردازی‌های مسموم، موجب بدبینی جوامع اسلامی درباره تشیع شوند. شکی نیست که شهادت مظلومانه شیعیان پاکستان، ناشی از انتشار تبلیغات دروغین است، مانند: اتهام دروغین «اعتقاد شیعه به تحریف قرآن». این تبلیغات روانی، موجب می‌شود تا جنایت قتل مسلمانان شیعه توجیه و حتی با افتخار از صحنه‌های آن فیلم برداری کنند، بنابراین یکی از راه‌کارهای مهم برای مقابله با جریان‌های تکفیری، اتخاذ روش‌های مناسب و تدابیر قاطع، در مواجهه با چنین اقدامات علیه شیعه است. در این باره تدابیر زیر پیشنهاد می‌شود: (1)

الف) ردّ تهمت‌ها

این تدبیر به دوروش قابل اجراست:

روش مستقیم: در این روش نسبت‌های نابجا و خلاف واقع، که دشمنان تشیع، به شیعیان زده‌اند، تبیین می‌شود و دلایل آنان نیز روشن شده و در نتیجه، خلاف واقع بودن چنین تهمت‌ها اثبات می‌شود....

ص: 473

1- با استفاده از مصاحبه‌ی استاد ابو محمد ضیاء با مجله علمی خبری مبلغان، خرداد و تیر 1386، شماره 92، پایگاه اطلاع رسانی حوزه <http://www.hawzah.net>.

روش غیر مستقیم: در این روش، بدون این که صریحاً بیان شود که فلان چیز را به فلان دلیل به شیعه نسبت داده اند، فقط، بطلان آن چیز بیان می گردد، این روش باعث اختلاف و کدورت نمی شود و تأثیرش نیز بیشتر است.

البته این تدبیر، یعنی رد اتهامات بهتر است، به ترتیب اهمیت باشد، یعنی از آن دسته سخنانی باید شروع کرد که زشت تر و بطلانشان واضح تر است.

(ب) پرهیز از ایجاد زمینه تهمت

یکی دیگر از تدابیر مهم در برابر نشر اکاذیب درباره تشیع، پرهیز از ایجاد زمینه تهمت است؛ در معارف اسلامی و روایات، تأکید شده است که انسان باید خودش را از موضع تهمت دور نگه دارد، چنان که رسول اکرم می فرمایند: «اتَّقِ مَوَاضِعَ التَّهْمِ؛ از جایگاه های تهمت پرهیز!»؛⁽¹⁾ و از امیر مؤمنان حضرت علی نقل شده است: «مَنْ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلتَّهْمَةِ فَلَا يُلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنُّ؛ کسی که خود را در معرض تهمت قرار دهد، افرادی را که به او بدگمان می شوند، ملامت نکند، (بلکه خودش را سرزنش کند).»⁽²⁾

بنابراین، شیعیان در هر جای دنیا (به ویژه کسانی که در میان پیروان دیگر مذاهب زندگی می کنند) باید خیلی مراقب باشند، و نباید به گونه ای عمل کنند که مذهب تشیع در معرض تهمت قرار گیرد.

هم چنین خطیبان و مداحان شیعه نیز باید مراقب باشند، چه بسا ممکن است جمله ای یا قطعه شعری با توجیه و تأویل در میان خود تشیع، معنای خوبی داشته باشد، ولی اگر به ظاهر آن توجه شود و نزد کسانی که توجیه ما را ندارند، خوانده شود، از آن کفر و شرک را تشیع برداشت کنند. بنابراین بر روی منبر جملات و اشعاری خوانده شود که نیاز به تأویل نداشته و معانی آن شفاف و مطابق با قرآن و سنت و اصول مذهب تشیع باشد.

ص: 474

1- محمدباقر، مجلسی، بحار الانوار، ج33، ص510، ح707.

2- کلینی، کافی، ج8، ص153.

ج) در مسائل مذهبی، به فکر وادارکردن

یکی دیگر از تدابیر، به فکر وادارکردن افرادی است که از جریان های تکفیری تأثیر پذیرفته اند، هم چنین ایجاد شک در اعتقادات باطل تکفیری ها، که زمینه تحقیق را برای آنان فراهم سازد، می تواند مؤثر باشد.

د) تأسیس و پشتیبانی مراکز فعال برای رصدکردن جهان اسلام

یکی دیگر از تدابیر مهم، تأسیس و پشتیبانی مراکز مجهز در کشورهای مختلف برای رصدکردن جدیدترین وقایع و راهبردهای دشمنان اسلام وشناسایی پدیده های انحرافی در جهان اسلام است.

در این مراکز پس از جریان شناسی و رصد روزمره جهان اسلام، برای نشان دادن واکنش مناسب و به موقع، باید از پژوهشگران و محققان توانا استفاده شود.

این مراکز با برنامه ریزی های دقیق، باید نقد شبهات اینترنتی و ماهواره ای را نیز در دستور کار خود قرار دهند و با بررسی سایت های اینترنتی و ماهواره های جهانی، شبهات مطرح در فضای مجازی را رصد کرده و پاسخ های لازم را به مخاطبان در فضای مجازی، منعکس کنند.

3) مبارزه به مثل با فعالیت های فرهنگی و تبلیغی جریان های تکفیری

یکی از بهترین راه کارها برای ازکارانداختن جریان های تکفیری، مبارزه با فعالیت های فرهنگی و تبلیغی آنان می باشد.

گروه های تکفیری در پاکستان، با استفاده از فقر و جهل جامعه پاکستان، و از طریق برآورده ساختن نیازهای مالی مردم فقیر و با القای شبهات در میان مسلمانان کم سواد یا بی سواد در این کشور، در میان آن ها نفوذ می کنند، ازاین رو تلاش فرهنگی برای ایجاد بستر مناسب اقتصادی و همکاری برای ایجاد فرصت های شغلی و توسعه تبلیغ تعلیمات اسلام ناب در جامعه و به ویژه مناطق آسیب پذیر، از جمله اقدامات فرهنگی و تبلیغی اند که در کاهش میزان فقر و جهل در جامعه مؤثرند و در نتیجه از ادامه و یا لااقل از تشدید فعالیت جریان های تکفیری، جلوگیری کنند.

4) تلاش برای حضور فعال در سیاست و ساختار حکومتی پاکستان

از دیگر کارهای مهم برای مقابله با جریان تکفیری پاکستان، تلاش برای حضور فعال شیعیان در سیاست پاکستان و ساختار حکومتی این کشور است. این اقدام، در بهبود وضعیت زندگی شیعیان این کشور تأثیر مهمی خواهد داشت و در پی آن در جهت مقابله با تفکر تکفیری در این کشور نیز مؤثر خواهد بود.

5) تلاش برای وحدت و انسجام اسلامی

وحدت و انسجام اسلامی یکی از مهم ترین ضرورت های اجتماعی و سیاسی مسلمانان در عصر حاضر است، بلکه یکی از دستورات اکید قرآن می باشد. چنان که خداوند متعال همه مسلمانان و موحدان را به وحدت و انسجام اسلامی و پرهیز از تفرقه دستور داده است:

﴿وَاعْتَصِمُوا

بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾؛ همگی به ریسمان خدا، چنگ بزنید و پراکنده نشوید. (1)

هم چنین قرآن مجید تفرقه را عامل ضعف و از بین رفتن قدرت و شوکت مسلمانان بیان کرده و هشدار می دهد: (وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَذَاجَعُوا بَيْنَ أَيْدِي رَسُولِهِ يَأْتُوا بِكُفْرَاتٍ)؛ خدا و رسولش را اطاعت کنید! و هرگز نزاع نکنید، که (بر اثر آن) ضعیف شوید و قدرت و عظمت شما نابود شود، صبور باشید که خداوند (همیشه) با صابران است. (2)

بنابراین اتحاد و انسجام امت اسلامی، دستور قرآنی و یک ضرورت مهم اجتماعی است، درحالی که تفرقه یک عمل نادرست، مفسد و زیان بار است.

مراد از وحدت بین مذاهب اسلامی، نادیده گرفتن اصول و انکار حقایق دینی نیست، بلکه این مقوله به معنای پرهیز از نزاع های غیر منطقی و تعصبات نادرست، و تمرکز بر مشترکات میان مذاهب مختلف اسلامی است. از این رو همه مسلمانان باید به یاد داشته

ص: 476

1- سوره آل عمران، آیه 103.

2- سوره انفال، آیه 46.

باشند که آن‌ها به عنوان مسلمان، دارای اصول اساسی یکسانی هستند و تمرکز بر چنین اصول اساسی و نقاط مشترک مذهبی، برای پیروان همه مذاهب اسلامی، یکی از مهم‌ترین ضرورت‌ها به ویژه در عصر حاضر می‌باشد.

بنابراین با توجه به شرایط امروز حاکم بر کشور پاکستان و مشکلاتی که جریان تکفیری برای مسلمانان آن‌جا به وجود آورده‌اند، تلاش در جهت وحدت و انسجام اسلامی، ضرورتی مهم است که می‌تواند در جهت مقابله با جریان تکفیری مؤثر باشد، بنابراین مسلمانان همه کشورهای اسلامی و از جمله مسلمانان پاکستانی اعم از شیعه و سنی باید بدانند که وحدت اسلامی جامعه، نه فقط به نفع یک مذهب، بلکه به نفع همه مسلمانان این کشور است؛ هر تحریکی که به ظاهر به نفع تشیع و علیه اهل سنت و یا به ظاهر به نفع مسلمانان سنی و علیه مسلمانان شیعه صورت گیرد، به هیچ وجه به نفع هیچ کدام از تشیع و تسنن نیست، بلکه به ضرر همه مسلمانان خواهد بود.

حرف آخر

امروزه آشکارا می‌بینیم که جریان‌های تکفیری در گوشه و کنار این جهان با روش‌های گوناگون فعالیت‌های خشن را تکرار می‌کنند؛ البته این پدیده جدیدی نیست، چون به شهادت تاریخ، همواره جبهه باطل و گروه ستمگر در مقابل جبهه حق و گروه مظلوم وجود داشته است، و این روند تا ظهور حضرت مهدی موعود، آخرین ذخیره الهی برای برپائی حکومت عدل جهانی، ادامه خواهد داشت. فعالیت‌های خشونت‌آمیز تکفیری‌ها چیزی نیست که بتواند مسلمانان جهان و به ویژه شیعیان را بترساند یا سست کند یا باعث عقب‌نشینی ایشان از اعتقادات صحیح اسلامی بشود.

البته به دلیل آیه قرآنی که می فرماید: (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضُّعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) (1) ما معتقدیم که آینده از آن پیروان اسلام راستین است، و جریان های تکفیری معاصر چه بخواهند و چه نخواهند، فکر اسلام ناب، دنیا را فرا خواهد گرفت.

این خوش بینی، متکی بر آیات صریح قرآن است که هیچ شکی در آن نمی باشد، ولی باید به این نکته نیز توجه کرد که خداوند متعال در قرآن کریم تأکید می فرماید: «در وضع هیچ قومی دگرگونی ایجاد نمی کند، مگر آن که در وضع خودشان تغییر ایجاد کنند»؛ (2) بنابراین ما نباید دست روی دست گذاشته، منتظر چنین روزی باشیم، بلکه وظیفه ما اینست که ضمن پرهیز از افراط و تفریط در برخورد با مسائل مختلف و با تکیه بر فکر و تدبیر و تأمل، به تکالیف سنگین خود در دفاع از اسلام ناب در مقابل جریان های تکفیری معاصر ادامه دهیم.

ص: 478

1- «و ما اراده کردیم بر کسانی که در آن سرزمین ضعیف داشته شده بودند، منت گزاریم، و آن ها را پیشوایان قرار دهیم، و ایشان را وارث گردانیم» (قصص، آیه 5)

2- (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (رعد، آیه 11)

1. قرآن مجید.
2. پایگاه اطلاع رسانی حوزه <http://www.hawzah.net>.
3. تصحیح الاعتقاد: ط دوم، دار المفید للطباعه والنشر، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، 1414هـ-.
4. جمالی، جواد، افراطی گری در پاکستان، ماهنامه مطالعات سیاسی راهنما: <http://www.rah-nama.ir/fa>
5. خبرگزاری ها و روزنامه های کثیر الانتشار پاکستانی.
6. دانشنامه آنلاین ویکی پدیا.
7. دوماهنامه آفاق مهر، شماره 50، سال دهم، خرداد و تیر 1391.
8. رادیو کالیسم اسلامی در پاکستان، نوشته سفارت جمهوری اسلامی ایران در پاکستان: منتشر شده در: <http://www.iranembassy.pk/fa/political-section>
9. رادیو دری ایران: <http://dari.irib.ir>.
10. روزنامه جمهوری اسلامی: در تاریخ 29/11/1392.
11. سایت اسلام تایمز: <http://www.islamtimes.org>.
12. سایت تبیان: <http://www.tebyan.net>.
13. سایت خبرگزاری ابنا، <http://abna.com>.
14. سایت خبرگزاری شبستان، در تاریخ 1393/3/7، <http://www.shabestan.ir>.
15. سایت خبری «تابناک»: <http://www.tabnak.ir/fa/news>.
16. سایت خبری صدای شیعه: <http://www.sedayeshia.com>.
17. سایت رسمی پاکستان Islamic Republic of Pakistan
18. سایت فارس نیوز: <http://www.farsnews.com/newstext>.
19. سایت مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر: valiasr-aj.com.

20. سایت ندای انقلاب: <http://www.nedayenghelab.com>.

21. سایت : <http://www.ghatreh.com/news>

22. سایت: <http://www.khabaronline.ir>.

23. صرّامی، سیف اللّٰه، «تکفیر چیست؟»، سایت اسلام فاوندیشن.

24. طباطبائی، سید عبد العزیز، «موقف الشیعه من هجمات الخصوم»، مجله تراثنا، شماره 6.

25. علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، ط اول، دارالحديث، (بی جا، بی تا)

26. کلینی، یعقوب، کافی، ط چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران 1407.

ص: 479

27. گفت وگوی رئیس پژوهشکده حج: قدس آنلاین: <http://qudsonline.ir/NSite/FullStory/News>.

28. گفتگوی «نسیم» با دکتر ثمرحسینی، استاد تاریخ اسلام: <http://www.nasimonline.ir>

29. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفا، بیروت. (بی تا)

30. گودوین، ویلیام، ترجمه فاطمه شاداب، انتشارات ققنوس، چاپ اول، پاکستان 1383.

31. همشهری پایداری/شماره 123، گفت وگویی با پیرمحمد ملازهی درباره بررسی اوضاع شیعیان پاکستان: منتشر شده در:

<http://www.hamshahrimags.com>

ص: 480

سناریوهای محتمل پیش روی جریان های تکفیری در راستای گسترش اصول فکری شان و مقابله با آن ها

مصطفی حسینی گلکار(1)

چکیده

جریان های تکفیری همواره مورد طرد اکثریت جامعه اسلامی بوده اند، اما چرخه های ظهور و افولشان، نیاز به تلاش مستمر علمای اسلام جهت آگاهی بخشی به جامعه، برای مقابله با آن ها در هر دوره را، گوش زد می کند؛ در این باره نباید از نظر دور داشت که تکفیری ها آبخواری نظری دارند که کانون اصلی بروزات دیروز، امروز و فردای آن هاست، از این رو دغدغه اصلی، مقابله با تفکر تکفیری خواهد بود.

از سوی دیگر، آینده پژوهی به عنوان دانش اقدام اجتماعی، علمی مستقل است، اما به مثابه فعالیتی میان رشته ای و حتی فرارشته ای، در جایگاه معرفت مضاف و کاربردی با همراهی علوم دیگر، می تواند ابزاری قدرت مند برای تحلیل و دادن راهکارهایی برای مسائل علوم انسانی و اجتماعی باشد.

ص: 481

1- دکترای آینده پژوهی دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی مؤسسه فرهنگی - هنری حم و دانش آموخته فلسفه دین دانشگاه تهران

در این مقاله تلاش شده است تا از روش سناریو - به عنوان یکی از ابزارهای مهم آینده پژوهی - به منظور تحلیل مسئله تفکر تکفیری و اقدام مقابل آن، سود جست.

تحلیل مسئله جریان های تکفیری نشان از آن دارد که عدم قطعیت های اصلی پیش روی ما، شیوع اندیشه تکفیری و بازتاب رسانه ای آن هاست و به تعبیری، این دو مؤلفه - با فرض استقلال - می توانند ضمن ترسیم فضای چهار گانه سناریوهای مسئله، حالت های گوناگون مقابله جهان اسلام با جریان های تکفیری را مشخص سازند.

سناریو ها در این جا با توصیف ابهامات موجود پیش روی تصمیم گیران و اهل معرفت و سیاست در مواجهه با جریان های تکفیری و آینده آن ها، ضمن ترسیم فضای احتمالات بدیل مسئله، راهکارهایی برای مقابله با اقدامات تکفیری ها پیشنهاد می دهند.

مهم ترین نکته آن است که این سناریوها با کاربست روابط منطقی میان اجزای خود و نیز به مدد تصویر کلانی که از موضوع می دهند، قدرت اقتناعی بالایی برای ایجاد وفاق و هم دلی میان فرق اسلامی و علما جهت اقدام علیه جریان های تکفیری، به دست می دهند.

واژگان کلیدی: آینده پژوهی، تفکر تکفیری، سناریو، توافق فرق اسلامی (وحدت)، رسانه و اقدام اجتماعی

1. مقدمه

در میان دریای عمیق و زلال اندیشه و تمدن اسلامی جریان های تکفیری جز کفی گذرا بر سطح آب چیزی نبوده و نیستند، اما تکرار پیوسته آن ها در طول تاریخ و حیاتشان با چرخه های ظهور و افول، نشان از نیاز به بازنگری های عمیق و عزم جزم، میان متفکران و فرهیختگان و علمای هر دوره، برای مقابله و تدارک راه های برون رفت از آن دارد.

راهکارهای گفته شده الزاماً منتج از بررسی و پیش بینی دقیق رفتارهای بنیادی تکفیری هاست همان طور که در ادامه مقاله خواهد آمد باید اعتراف کنیم مبتنی بر قراردادهای وضع شده درون این گروه هاست.

این قراردادها با پوشاندن کسوتی ظاهری از شریعت و تعقل، در جایگاه اصول و باورها نشستند (1) و آبشخور اصلی ادامه حیات تکفیری ها و نحوه تعاملشان با جهان پیرامون شده اند.

از همین منظر، مسئله اصلی پژوهش حاضر دادن روش شناسی مناسب برای شناسایی و مواجهه با رفتارهای آینده تکفیری هاست.

ایده اصلی مقاله براین اساس است که رفتار - میان مدت و طولانی مدت - تکفیری ها به نحوی ریشه در افکار (2) آن ها دارد و قدرت پیش بینی ما از همین جا خواهد بود.

متدولوژی مناسب این کار، باید بتواند فضای تصمیم گیری را برای بازی گران اصلی مقابل تکفیریان شفاف سازد.

باور نگارنده و مقاله حاضر بر آن است که همه فرق اسلامی، در وهله اول علمای ایشان و در درجه دوم همه مسلمانان و در نهایت همه فرهیختگان جهان بازی گران

ص: 483

1- به دلیل سخافت این نگره ها نمی توان آن ها را از سنخ باور یا اصل یا هرگونه واژه با بار معنایی مثبت دانست. هم چنین لازم به ذکر است که تکفیری ها اغلب خود را نقل گرا می نامند، از این رو بکاربردن واژگان رویکردهای عقلی در تحلیل تکفیری ها، می تواند دستاویز مغالطه را به آن ها بدهد.

2- در اینجا مراد از افکار تکفیری، مجموع نظرورزی های معطوف به عمل، ریشه یابی شده براساس تحلیل موارد ذیل است: جایگاه عقل در تفکر جریان های تکفیری؛ روش شناسی جریان های تکفیری در فهم کتاب و سنت؛ مباحث توحید و شرک؛ ایمان و کفر و غیره.

جبهه مقابل تکفیر هستند. آینده پژوهی، ابزار مناسبی را برای رسیدن به این مقصد در اختیار ما قرار می دهد.

حاصل آن که موضوع محوری تحقیق حاضر، آینده نگاری افکار تکفیری و گونه ها / سناریوهای ممکن پیش روی آن ها برای مواجهه و برقراری ارتباط با جهان است.

2. روش شناسی تحقیق

مقابله با جریان های تکفیری نیازمند شناخت دقیق رفتار آن ها و محرک ها و مبانی ادعایی بوده؛ نقشه راه، راهبردها و راهکارهای خاص خود را می طلبد و هرگز نمی توان بدون برنامه ریزی در این باره گام برداشت. روش مناسب برای تحقیق حاضر باید به بررسی و ارزیابی اقدامات علیه جریان تکفیر پردازد و ناظر به راهکارهای عملی و اجرایی، با توجه به امکانات و ظرفیت های موجود باشد.

به عنوان روشی مناسب برای تحقیق حاضر، نیازمند روش و چارچوب عامی هستیم که بتواند روشن کننده و پاسخ گوی موارد ذیل - که متناظر با اهداف فرعی تحقیق طرح شده اند - باشد:

1. چگونه می توان به نحوی مناسب، رفتار آتی جریان های تکفیری را حدس زده و برای مقابله با آن تصمیم گرفت؟

2. عوامل مهم تأثیرگذار درباره رفتار جریان های تکفیری کدام است و چگونه قابل شناسایی می باشند؟

3. بازیگران اصلی در بحث جریان های تکفیری (له و علیه) چه کسانی هستند؟

4. رخ دادهای مهم ممکن الوقوع در رفتار جریان های تکفیری کدام اند؟

5. روابط علی و یا منطقی میان موارد گفته شده چگونه به دست می آید؟

6. چگونه راه حل مطلوب را استخراج و عملی کرد؟

7. چگونه می توان درباره این راه حل ها به اجماع و توافق دست یافت؟

1-2. معرفی اجمالی آینده پژوهی و روش سناریو

در این جا لازم است به منظور آشنایی اجمالی با آینده پژوهی، تعریف اولیه ای از آن بیان کرد:

آینده پژوهی (Futures Studies) مجموع فعالیت هایی است که با استفاده از تجزیه و تحلیل منابع، الگوها، و عوامل تغییر یا ثبات، به تجسم آینده های بالقوه و برنامه ریزی آن ها با در نظر گرفتن عدم قطعیت های جهان معاصر می پردازد. آینده پژوهی بیان می کند که چگونه از واقعیت های متغیر امروز، فردا ایجاد خواهد شد؛ به عبارتی وظیفه او شناخت فردا است، مستقل از آن که چگونه از آن بهره برداری شود. در حال حاضر و بنابر روش شایع، نتایج آینده پژوهی بیشتر در قالب سناریو مطرح می شوند. (1)

2-2. معرفی سناریو و سناریوپردازی

در یک تعریف جامع، طراحی سناریو فرایندی است از موقعیت یابی و ترسیم چندین محیط آینده بدیل به گونه ای آگاهانه، باورکردنی و قابل تصور که از طریق آن بتوان تصمیم های مربوط به آینده را در پیش گرفت. این فرایند به منظور تغییر تفکر جاری، بهبود تصمیم سازی، توسعه یادگیری فردی و سازمانی و بهبود عملکرد صورت می گیرد.

سناریونویسی مبتنی بر استفاده از روش های گوناگون تحقیق و تحلیل، در تکمیل مقدمات و داده های خود است و علاوه بر آن که بر نظریه ها استوار می شود، خود نیز قدرت نظریه پردازی دارد.

ص: 485

سناریو ابزاری جهت درک دوباره محیط های آینده های بدیل می باشد. باید توجه کرد که سناریو، پیش بینی یا پیش گویی نیست، بلکه براساس تحلیل تغییرات نیروهای محرک، به تصمیم گیرندگان در راستای تصور و مدیریت آینده، یاری می بخشد. امروزه با استفاده از سناریو ها می توانیم درک بهتری از پیچیدگی محیط های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و... داشته باشیم. هم چنین ضروری است که سناریو پردازی را - نیز همچون هر فعالیت آینده پژوهانه دیگر - به صورت فرآیندی مستمر ببینیم. (تصویر 0)

1-2-2. بررسی اجمالی گام های سناریو پردازی براساس رویکرد شوآرتز

در حال حاضر روش های گوناگونی برای تدوین سناریو وجود دارد، اما می توان ادعا کرد که رویکرد پیتز شوآرتز در این باره، علاوه بر داشتن نوعی جامعیت، مشتمل بر جوهره عام همه انواع سناریو پردازی بوده و مقبولیتی عام یافته است؛ در نتیجه بیشتر تحقیقات سناریونویسی، براساس آن منتشر می شوند، از این رو به صورت اجمالی به گام های این روش اشاره می کنیم: (1)

ص: 486

1- برای مباحث تفصیلی ن.ک: خزائی، روش شناسی آینده پژوهی و شوآرتز، هنر دورنگری.

گام 1. شناسایی موضوع

این گام بر اهمیت تدوین بیانی روشن و جامع، از مشکل یا مسئله تأکید دارد.

در بیشتر موارد، با طرح مهم ترین پرسش پیش رو که ناظر به تصمیم است، صورت می گیرد.

به عنوان مثال در تحقیق حاضر این پرسش مطرح شده است که: الگو و روش مناسب برای استخراج و انتخاب راهکار مقابله با جریان های تکفیری چیست؟ رهیافت مناسب برای مقابله با جریان های تکفیری کدام است؟ و آیا این رهیافت مورد توافق فرق اسلامی خواهد بود؟

گام 2. شناسایی عوامل کلیدی

در این گام، فهرست مهم ترین عوامل مؤثر در تصمیمات تعیین می شود؛ این کار بیشتر از طریق مراجعه به خبرگان و یا تحلیل های وسیع داده کاوی و مطالعه ادبیات موضوع صورت می گیرد.

به عنوان مثال در تحقیق درباره جریان های تکفیری، به عوامل کلیدی ذیل دست یافته ایم: [\(1\)](#)

گفتمان ها، رسانه های رسمی، علما، شکل گیری گفتمان در فضای غیررسمی (رسانه های فضای مجازی و غیره)، فضای ارباب، مباحث اعتقادی، تسلیحات نظامی، حمایت مالی، ساختارهای قدرت منطقه، دسترسی اطلاعاتی و

گام 3. شناسایی نیروهای محرک یا پیشران ها

نیروهای پیشران تغییرات، نیروهای بنیادینی هستند که زمینه تحقق الگوهای روی دادها را مهیا می کنند. به بیان روشن تر، این نیروهای پیشران هستند که باعث

ص: 487

1- در این جا نیز نیازمند انتخاب روش های مکمل برای گردآوری داده ها هستیم و آن گونه که در ادامه خواهد آمد، ما روش «تحلیل لایه ای علت ها» را برگزیده ایم.

می شوند اتفاقات مختلفی روی دهند. این موارد اغلب از سنخ رخ داد و امر واقع ممکن اند و شناسایی آن ها مستلزم پایش، استخراج و تحلیل روندهاست.

در تحقیق حاضر، نیروهای پیشران مهم به دست آمده عبارتند از:

/ به توافق نرسیدن نخبگان فرقه های اسلامی برای مقابله با جریان های تکفیری؛

/ ادامه حمایت مادی و رسانه ای برخی ساختارهای قدرت در منطقه از تکفیری ها؛

/ حمایت غرب و رسانه های عمومی از تکفیری ها؛

/ حمایت مالی، تسلیحاتی و اطلاعاتی غرب از گروه های تکفیری؛

/ باز خورد مشوق درباره فضای ارباب ایجاد شده به وسیله گروه های تکفیری برای ایشان؛

/ اتحاد گروه های تکفیری؛

/ ایجاد کانال ها و بسترهای ارتباط فیزیکی (خطوط پشتیبان) میان گروه های تکفیری؛

/ و....

نکته و اشاره: گونه شناسی خاصی از رخ دادها: شگفتی سازها

برخی از اقسام رخ دادهای ممکن، احتمال وقوع کمی دارند، اما در صورت حادث شدن، منجر به تغییرات گسترده و بعضاً غیرقابل کنترل خواهند شد. این سنخ از رخ دادها را با عنوان «شگفتی ساز»⁽¹⁾ می شناسیم که تحلیل آن ها نیازمند سناریوهایی جداگانه است.

درباره مسئله تکفیری ها، شاید مطالعه تأثیرات گسترش احتمالی گروه های تکفیری به شمال آفریقا و یا ترکیه و هم چنین احتمال حمله نظامی / انتحاری و عملیات تروریستی

ص: 488

آن‌ها در مکه مکرمه و مدینه منوره یا در ایران اتفاقاتی از این‌سَنخ خواهند بود، که خارج از بحث مقاله می‌باشند.

گام 4. رتبه بندی عوامل کلیدی و نیروهای محرک

در این مرحله، طراحان سناریو تلاش می‌کنند تا عوامل کلیدی و نیروهای محرک را از نظر میزان اهمیت و توانایی بالقوه آن‌ها برای تأثیر بر موضوع / مسئله رتبه بندی کنند. اغلب این کار به منظور طبقه بندی: 1. میزان عدم اطمینان؛ 2. تأثیر بالقوه آن‌ها، صورت می‌پذیرد تا از این طریق موارد محدودی که بیشترین اهمیت و بالاترین عدم قطعیت را دارند، تعیین شود.

شناسایی عوامل کلیدی، نیروهای محرک و رتبه بندی این موارد، همگی هدف اصلی در نظریه پردازیه هستند.

به منظور رتبه بندی و تعیین اهمیت و عدم قطعیت یا موارد دیگری، چون: تأثیرگذاری و تأثیرپذیری عوامل فهرست شده، بعضاً از روش‌هایی مانند: تهیه پرسش‌نامه و نظرسنجی یا تحلیل داده‌ای و مبتنی بر وب و یا تحلیل تأثیر متقابل (CIA) بهره می‌برند.

گام 5. ایجاد فضای منطقی برای سناریو(ها)

در تحقیقات امروز، نتیجه رتبه بندی بیشتر بر روی دو محور قرار داده می‌شود که سناریوهای نهایی براساس آن‌ها شکل می‌گیرند. هدف این مرحله شناسایی متغیرهایی است که ممکن است مفاهیم جدیدی را بیافرینند یا به چالش بگیرند و نیز تفکر، پیرامون مسیرهای بالقوه اقدام، با توجه به موضوع منتخب اولیه، تا نهایتاً این روابط در مرحله بعد هنگامی که سناریو نوشته می‌شود، توصیف شوند.

در سناریوهایی که تحقیق حاضر به دست آورده است، دو عامل کلیدی که واجد شاخص‌های گفته شده، باشند، عبارتند از:

1. توافق فرق اسلامی (وحدت) درباره مسئله تکفیری‌ها؛

2. آگاهی و تعهد رسانه های عمومی.

گام 6. پربار کردن و تدوین جزئیات سناریو

در این مرحله فرآیند نوشتن نهایی سناریوها آغاز می شود.

این گام ناظر به ادبیات، هنر، قدرت ادراکی و بیان شیوای سناریونگار است. توسعه جزئیات سناریو، روابط میان متغیرهای کلیدی موجود در داستان را پرداخت می کند و بعضاً در برخی رویکردها، حدسیات مبتنی بر احتمال پذیری سناریو را مطرح می سازد.

در این جا بعضاً از روش «اگر. آن گاه.» استفاده می شود. هر سناریو، هنگامی که با جزئیات کامل تدوین شد، زمینه اندیشه پیرامون آینده را فراهم می کند. مهم است که سناریوهای تدوین شده، فاقد جهت دهی، و ایجاد توهم در انتخاب و تأکید بر یکی و نادیده گرفتن موارد دیگر باشند؛ به عبارت دیگر همه سناریوها باید با هم دیده شوند، چون فضای سناریو، به هم پیوسته و با احتمال و قابلیت گذار از یک سناریو (محیط / ربع) به دیگران است.

در تحقیق حاضر به چهار سناریو با عناوین ذیل دست یافته ایم که طرح کلی آن ها در ادامه خواهد آمد:

1. سناریو «نهروان» (جنگ نهروان)؛

2. سناریو «افغانستانی دیگر»؛

3. سناریو «11 سپتامبر»؛

4. سناریو «نسل کشی».

ص: 490

در این گام سناریوها بازمینی و ارزیابی و بعضاً با مدل سازی (1)

(هرچند به صورت آزمایش ذهنی) اجرا می شوند، تا سنجشی از آن ها صورت گیرد و به ویژه پیشنهاداتی برای تصمیمات و اقدام مطرح شود.

گام 8. شناسایی شاخص ها

گام نهایی گزینش «شاخص های راهبری» است که رویدادهای واقعی را که ممکن است بنابر، آنچه در سناریو آمده است، پدید آید؛ مشخص می کنند. شاخص ها به طراحان و تصمیم گیران کمک می کنند تا مسیر روی دادهای در شرف وقوع را پایش کرده و چگونگی تأثیر آن ها بر مسئله را مشخص کنند. به بیان ساده تر، شاخص ها برای ما مشخص می سازند که به طور تقریبی در کجای فضای سناریو قرار داریم و به کدام سمت حرکت می کنیم.

2-3. چرا روش سناریو مبتنی بر آینده پژوهی می تواند ابزار مناسبی برای پژوهش حاضر باشد؟

(جمع بندی از مباحث متدولوژی تحقیق)

در تبیین مناسب بودن ابزار سناریوهای برخاسته از آینده پژوهی برای تحقیق حاضر درباره جریان های تکفیری، می توان به برخی نکات اشاره داشت:

این تحقیق متکفل بررسی «راه های برون رفت از فتنه تکفیر و ترسیم جامعه ای آرمانی» است که به خوبی در متدولوژی سناریوهای آینده پژوهی نمود دارد؛

این تحقیق و روش شناسی - به ویژه به دلیل دادن تصویر کلان مناسب - شمولیت لازم و قدرت اقناعی برای ایجاد توافق میان مسلمانان و فرهیختگان درباره موضع گیری علیه جریان های تکفیری را دارد؛

ص: 491

1- به منظور درک بهتر کارکرد و اهمیت مدل سازی ها ن.ک: حسینی گلکار و شریعت پناهی، «کاربست های مدل سازی». ص 3-7.

بررسی آینده پژوهانه سناریو ها منجر به دادن راهکار جهت مقابله با رشد، گسترش، تأثیرگذاری تخریبی، وهن اسلام و... از سوی گروه های تکفیری خواهد شد.

هم چنین روش شناسی مذکور، به خوبی موارد ذیل را پوشش می دهد:

/ دعوت به صلح و دوستی و برادری و تعامل میان مذاهب بر اساس حکمت، موعظه و جدال احسن؛

/ تلاش برای هوشیار کردن مسلمانان درباره ماهیت زشت جریان های تکفیری؛

/ تلاش به منظور ایجاد صف واحد و گسترش زمینه های هم گرایی مسلمانان برای مقابله با تکفیر؛

/ تلاش برای شناساندن توطئه ها و نیرنگ های جهان غرب در سایه حمایت از جریان های تکفیری.

ضمن آن که مقدمات روش سناریو، با تحلیل روندهای خود، به «تبیین پیشینه، کارنامه و عمل کرد سیاه جریان های تکفیری در جهان اسلام»، «نقد و بررسی پیامدهای سیاسی - اجتماعی جریان های تکفیری و هم گرایی آن ها با دشمنان اسلام» و... می پردازد و به تعبیری روی کردی جامع و مانع خواهد بود.

1. تحلیل مسئله جریان های تکفیری و استخراج آبشخور اصلی آن ها

جریان های تکفیری ضمن تحریف چهره اصیل اسلام و گردش از اصول توحید و تفسیر حقیقی قرآن و سنت با انحرافات دست به گریبان شده اند که حاصل آن، تضعیف امت اسلامی، تخریب میراث و به خطر انداختن جان مسلمانان و نهایتاً وهن این دین الهی بوده است.

جریان های تکفیری و اندیشه آن در طول تاریخ - در گفتمان همه جوامع - تنیده و بافته شده، به نحوی که کلیت آن جدید نیست (1)، اگرچه در هر دوره ای اشکال جدیدی یافته و لباس دیگری پوشیده است. (2)

ص: 492

1- به عنوان نمونه در جوامع اسلامی: خوارج، بر بهاریان، ابن تیمیه، وهابیت تکفیری. خوارج، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در نفی آنها فرمودند: «يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ» [صحیح بخاری، ج 8، ص 219، ح 7562.]، در سده اول اسلام چنین اندیشه ای را ترویج و اجرا و خون، مال و ناموس مسلمانان را پای مال دیدگاه های افراطی خود کردند. هم چنین جنبش هائی در قرن هفتم که بذر اختلاف و فتنه را در جوامع اسلامی گسترده.

2- تأمل کنیم در گفتار علوی: «اگر باطل لباس نو و حق به تن نمی کرد شناخته می شد» (کلمات قصار نهج). واژگان کلیدی نهج البلاغه در این باره فتنه / نفاق / جهل / شبهه و. هستند.

اکنون پرسش اساسی آن است که: آینده چگونه است؟

تدقیق در مسئله نشان می دهد آنچه منشاء اثر این جریان های افراطی در آینده - به ویژه میان مدت و طولانی مدت - می باشد، عبارتست از:

تفکرات و مبانی اندیشه آن ها، و چگونگی تعاملشان با محیط پیرامون.

از دیگر سو، بازیگران اصلی صحنه مقابله با جریان های تکفیری، نه تنها همه فرق اسلامی، در وهله اول علمای ایشان و درثانی همه مسلمانان، بلکه همه فرهیختگان جهان هستند که تجلی اصلی واکنش شان در رسانه های عمومی خواهد بود. (1)

هم چنین می توانیم به دو پارادایم اصلی حاضر در اندیشه فرهیختگان اجتماعی اشاره کنیم: رویکرد گفتمان و رویکرد جنگ.

روندهای اصلی که در موضوع قابل رصد هستند عبارتند از:

. گسترش اسلام، اقبال به اسلام، گفتمان فطرت گرایی، تقریب، گفت گوی ادیان، توسعه توجه به دغدغه های اندیشه گانی: فلسفی / کلامی و....؛

گفتمان نقادی در غرب؛

اسلام ستیزی، اسلام هراسی

بسط و هژمونی رسانه های جمعی در سطح جهان؛

اقتصاد جنگ، بازار اسلحه؛

ص: 493

1- هم چنین از سوی دیگر پاسخ به این سؤال که: «چرا جریان تکفیری نیازمند ارتباط با جامعه جهانی است؟»؛ ضروری بوده و نیازمند بحثی مستقل است.

همکاری های اقتصادی و منطقه ای در خاورمیانه؛

و... .

. اشاره ای به اهمیت و جایگاه رسانه ها و توان آن ها

به ویژه در مواجهه و واکنش به:

کارنامه جریان های تکفیری در رشد و گسترش با اربعاب شمشیر، هدم آثار اسلامی در مکه مکرمه، مدینه منوره، عراق و دیگر ممالک اسلامی؛

آمار منتشره درباره کشتار و جنایت جریان های تکفیری.

. مردم منطقه خاورمیانه و کشورهای اسلامی و عربی می خواهند طرحی نو دراندازند و بدین منظور سه الگوی متفاوت و تاحدی رقیب وجود دارد:

1. الگوی حکومت اسلامی / جمهوری اسلامی ایران / امام خمینی! / که به دلیل نبود شخصیت کاریزما و بزرگی نظیر حضرت امام، این الگو تقریبا و در حال حاضر غیرقابل دسترس است؛

2. ملی گرایی مصر؛

3. الگوی جنبش های دموکراتیک. (1)

حال آن که جنبش های تکفیری تلاش می کنند تا - به دروغ - خود را نسخه بدل هائی از 1 و 2 نشان دهند.

در این جا اهمیت جنبش های مدنی و دموکراتیک غیرقابل انکار است.

مهم ترین راهکار ها برای مقابله عبارتند از:

1. شفاف سازی تمایز جریان های تکفیری با الگوهای یاد شده؛

2. استفاده از ظرفیت های دموکراتیک؛

ص: 494

3. ترکیب اندیشه های ناب ملی و اسلامی با اصول درست منتخب از کلیت دموکراسی و متناسب با فضای بومی،

(این موارد در مسیرهای موجود در فضای سناریو ها درج شده اند؛ ن.ک: تصویر 2- مقاله)

. از جمله روندهای مهم دیگر هم چنین بایستی به این موارد اشاره داشت:

مخالفت های جنبش های حقوقی (به ویژه اقلیت ها و نقد مباحث اباحه خون، آبرو و اموال مسلمانان) و محیط زیستی و فرهنگی (تخریب ابنیه و میراث معنوی)؛

خرید سلاح و توجیه آن؛

احتمال تکرار تجربه های 11 سپتامبر و طالبان.

از مجموعه پایش های گفته شده - چنانچه خواهیم دید - می توان استفاده کرد برای:

1. پیش بینی رفتارهای احتمالی طرفین؛

2. استخراج نشانک ها؛

3. طراحی اقدام ها؛

4. ترسیم آینده های بدیل و ممکن؛

5. تعیین فضای ابهام ها و ترسیم منطقی آن ها در یک فضای کنش گرانه برای تصمیم گیری.

برای تحلیل دقیق چپستی تکفیر و استخراج عوامل مؤثر در آینده آن، نیازمند روشی ساختارمند هستیم که امکان تلفیق در رویکرد سناریونگاری را به خوبی دارا باشد.

همان گونه که در بحث گام تعیین مسئله و عوامل کلیدی اشاره شد، روش مکمل «تحلیل لایه ای علت ها» (CLA) در این جا برگزیده شده است.

در این باره انتخاب های دیگری از جمله «تحلیل پارادایمی»، «تحلیل گفتمانی» و یا «پنجره اوورتون» نیز متصور و رایج اند، اما انتخاب روش CLA توجیحات و ترجیحاتی دارد، از جمله این که:

ص: 495

اولا به باور نگارنده، جریان های تکفیری (1) به هیچ وجه از سنخ باور محکم و عقلانی (2) نیستند، از این رو قابلیت ایجاد پارادایم را ندارند و نمی توانند گفتمانی پایدار را

شکل دهند؛ (3)

ثانیا جامعه اسلامی هشیاری لازم برای مقابله با این جریان ها را دارد. (4)

3.2. اجمالی از روش تحلیل لایه ای علت ها (CLA)

این روش از جمله رویکردهای نو در آینده پژوهی است که به وسیله سهیل عنایت و دیگران براساس اندیشیدن در سطوح مختلف چهارگانه موضوع / مسئله، یعنی:

«1. سطح رخ دادها / امور واقع و عینی؛ 2. سطح ساختارهای اجتماعی / نظام ها؛ 3. سطح گفتمان ها؛ 4. سطح اسطوره ها و کهن الگوها» شکل گرفته است.

توضیح تفصیلی جزئیات روش، خارج از بحث مقاله حاضر است، علاقه مندان می توانند به منابع مقاله مراجعه کنند. در این جا صرفا به نتیجه تحلیل صورت گرفته براساس این روش در موضوع جریان های تکفیری اشاره می کنیم.

3-1. نتیجه تحلیل لایه ای علت ها در مسئله جریان های تکفیری

فهرستی از عوامل کلیدی دخیل در موضوع، در گام 2 سناریو عنوان شد؛ در این جا به عنوان خروجی و ضمن تکمیل مبحث رتبه بندی عوامل، با روش تحلیل لایه ای، لازم به ذکر است که:

در لایه های سطحی: (5)

خشونت تصویرشده در رسانه ها (6) قرار دارد، که نتیجه آن اهمیت یافتن رسانه و ارتباط با جهان در تحلیل رفتارشناختی جریان های تکفیری است.

ص: 496

1- به تمایز دقیق و مهم جریان های تکفیری از اندیشه های سلفی و نقل گرایی توجه داشته باشیم.

2- ن.ک: حسینی گلکار، مصطفی، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره 22: ص 19-22.

3- مضافا این که جریان های تکفیری به صورت امری تکراری و با چرخه های حیات، جلوه می کنند که از دایره تحلیل اووتون خارج است.

4- ثالثا ایمان به عنایت الهی و سپاهیان او که حتی می توانند ابابیل باشند.

5- روندهای استخراج و تحلیل شده به عنوان منبع تعیین پارامترهای تأثیرگذار در فضای ابهام و سناریو براساس توجه به تبارشناسی جریان های تکفیری صورت گرفته که ذیل آن در موارد ذیل تدقیق خواهد شد: «چیستی و چرایی جریان های تکفیری؛ مفهوم شناسی جریان های

تکفیری؛ مصداق پژوهی جریان های تکفیری؛ بررسی علل شکل گیری جریان های تکفیری؛ بررسی اندیشه ها و تأثیر رهبران در پیدایش افکار تکفیری.»

6- به تعبیری: در لایه اول: خشونت و اقدامات گوناگون گروهک های تکفیری؛ در لایه دوم: حمایت های گوناگون از جریان های تکفیری؛ در لایه سوم: بروز سلفی گری و تفسیر قشری؛ و نهایتاً در لایه چهارم: خشونت ممدوح در عربیت؛ برجسته هستند. (توضیح آن که سوداهای عربیت که تشبث جسته به آرمان های یهودی صهیونیستی که دین را فرع بر یهودیت می دانند علاوه بر خشونت وسیع، در برخی اعمال دیگر تکفیری ها از جمله تمتع تکفیری ها از زنان است.)

و در لایه های پائین / عمیق تر، تفکر تکفیری و جذابیت آن، عنصر اصلی حیات شان بوده و هست و رفتارهای آینده آن ها را تعیین می کند.

1-3. تعیین دو مؤلفه اصلی نقد تفکر تکفیری (1) و رسانه (2) به عنوان عدم قطعیت های بنیادین مسئله و ترسیم فضای سناریو

در این بخش با انتخاب دو مؤلفه کلیدی اشاره شده، به عنوان دو محور اولیه پیشنهادی، به فضای سناریو دست می یابیم. (تصویر 1).

ص: 497

در این جا، مؤلفه / عامل کلیدی رسانه ها (با دو جهت تعهد و آگاهی بخشی یا ژورنالیسم و جلب توجه) به عنوان محور عمودی.

و نقد تفکر تکفیری - یعنی عزم به مقابله با آن و توافق نخبگان و فرق اسلامی (تنویر افکار و ایجاد جذابیت یا قدرت اقتناعی یا عدم آن) به عنوان محور افقی در نظر گرفته شده اند.

لازم به اشاره است که جهت ها / محورها / پارامترهای فضای سناریو... براساس بازی گران و توان آن ها در جلب توجه رسانه ها و افکار عمومی: فرق اسلامی. تکفیری ها - و به نوعی استفاده از نظریه بازی ها و مدل سازی برای طراحی سناریو - نیز قابل ترسیم است.

3. طرح کلی سناریوها

اشاره

به منظور کوتاه کردن حجم مقاله از بیان جزئیات سناریوها پرهیز می شود و صرفاً به طرح کلی هر یک از سناریوهای چهارگانه متصور در فضای ترسیم شده، خواهیم پرداخت.

ص: 498

اشاره

سناریو نسل کشی - شاید به تعبیری سناریو بدبینانه - فضای ابهام و عدم قطعیت ما باشد و مربوط به شرایطی است که غفلت از مقابله با جریان های تکفیری، هم در حوزه رسانه ها و هم فرق اسلامی، فضای کافی را برای تکثیر تفکر تکفیری و افزایش قدرت آن ها فراهم کرده است.

علمای فرق اسلامی نتوانسته اند با وجود فرمان الهی و سنت نبوی، به وحدت کلمه دست یابند و هیچ هم دلی و توافقی برای اقدام مؤثر علیه جریان های تکفیری وجود ندارد.

هم چنین رسانه های عمومی و فضای مجازی نتوانسته اند وظیفه خود را در آگاهی بخشی درباره این جریان ها انجام دهند. در نتیجه گروه های تکفیری توانسته اند تا حد زیادی حمایت های مادی، مالی، تسلیحاتی و اطلاعاتی را از ساختارهای ارتجاعی قدرت منطقه ای و برخی دولت های غربی یا شبکه های تروریستی دریافت کنند.

از سوی دیگر تکفیری ها نتوانسته اند به نحوی با دستاویز قرار دادن مسائلی چون: بحث توسل از منظر مذاهب اسلامی، طلب شفاعت، تبرک، مشروعیت بزرگ داشت موالید و مراثی، مسئله قبور، دعا و نیز ترسیم چهره نامناسب از مدیریت و سیاست اسلامی موجود در کشورهای نظیر ایران و سوریه و لبنان و... فضای امنیت رسانه ای و فکری مناسبی برای خود تدارک ببینند.

با رصد و پایش مستمر نشان گرهای موضوع، باید در صورت نزدیک شدن به این سناریو، به سرعت از طریق مسیرهای 1 و 2 مندرج در فضای سناریو، به سمت حالت مطلوب، جهت دهی صورت گیرد.

توضیح مسیر 1: رویکرد روشن گری:

تلاش مضاعف برای آگاهی بخشی درباره خطر جریان های تکفیری و ایجاد بستر مناسب برای هم فکری و تعامل علما و فرهیختگان به منظور نقد کامل

و شفاف تفکر تکفیری و نهایتاً ایجاد وفاق و هم دلی برای مقابله با جریان های تکفیری و گسترش آن ها.

در این مسیر موضع تکفیری ها از نوع «مسجد ضرار» و «طالبان» است.

توضیح مسیر 2: رویکرد دموکراتیک:

تلاش گسترده رسانه ای - به ویژه در فضای مجازی و شبکه های اجتماعی - برای روشن گری بخشی عمومی درباب مغالطات اندیشه و مخاطرات اقدام تکفیری ها؛ این مسیر بیشتر وابسته به فعالیت اهل سیاست و رسانه است. در این مسیر، موضع منتسب به تکفیری ها «دشمن مردم» خواهد بود.

2-3. سناریو «11 سپتامبر»

در این وضعیت با وجود تلاش رسانه ها برای آگاهی بخشی درباره جریان های تکفیری و ایجاد کمپین عمومی و جهانی علیه آن ها، به دلیل عدم رسیدن علما و فرهیختگان جامعه اسلامی و جهان به توافقی مؤثر برای نحوه مقابله با تکفیری ها، این گروهک ها توانسته اند سطح مؤثری از پشتیبانی لجستیک را برای انجام اقدامات تروریستی و حملات انتحاری در مناطق گوناگونی که به عنوان هدف در سطح منطقه و جهان شناسایی کرده اند، به دست آورند.

در این جا هوشیاری و رصد مستمر فعالیت های گروهک ها به منظور تأخیر در انجام هرگونه اقدام تروریستی ضروری، اما ناکافی است و باید هرچه سریع تر به توافق فرق اسلامی و جهان، برای اقدام دست یافت.

3-3. سناریو «افغانستانی دیگر»

در این حالت با وجود هم دلی علمای اسلامی برای مقابله با جریان های تکفیری، به دلیل ناآگاهی و عدم تعهد رسانه ها و نیز غفلت ژورنالیستی آن ها، توافق چندانی برای اقدام مؤثر علیه جریان های تکفیری به وجود نیامده است، از این رو فضا برای تثبیت موقعیت گروه های تکفیری در مناطقی خاص فراهم شده است.

در این وضعیت هشدار، ابتدا باید از هرگونه تلاش گروهک‌ها به منظور جلب حمایت‌های بین‌المللی در راستای مشروعیت بخشی به اقداماتشان ممانعت به عمل آورد و در این حین، به سرعت به آگاهی بخشی‌های رسانه‌ای اقدام کرد. (1)

3-4. سناریو «جنگ نهروان» (نهروان)

سناریو مطلوب است - و حتی به تعبیری خوش‌بینانه - در این جا با اجماع علما و فرق اسلامی، برای مقابله با جریان‌های تکفیری، و نیز حضور متعهدانه رسانه‌ها و آگاهی بخشی‌شان، به تدریج شرایطی فراهم شده، تا اقدامات مؤثر جهت سوق جریان‌های تکفیری تا مرز نابودی و پراکندگی کامل انجام پذیرد.

4. جمع بندی و نتیجه گیری

آبشخور چرخه حضور جریان‌های تکفیری در کشورهای اسلامی، ابتدا بر برخی نظریات و تلاش برای بسط تفکر تکفیری است و از همین منظر مهم‌ترین عوامل کلیدی برای دادن راهبردهای مقابله با آن‌ها «توافق فرق اسلامی» و «رسانه‌ها» می‌باشد.

در مقاله حاضر با استفاده از ابزار سناریوهای آینده‌پژوهی و تکمیل آن با برخی روش‌ها، نظیر: تحلیل لایه‌ای علت‌ها، توانستیم به ترسیم فضایی برای تصمیم‌گیری - میان مدت - درباره رفتار جریان‌های تکفیری پردازیم.

ص: 501

1- به ویژه مباحث روشن‌گرانه‌ای که فرق اسلامی در رسانه‌ها، در راستای ترسیم چهره نفاق تکفیری‌ها می‌توانند طرح کنند، عبارتند از: بررسی رابطه گسترش اسلام ستیزی و اسلام‌گریزی و جریان‌های تکفیری؛ حمایت استعمارگران از جریان‌های تکفیری و اهداف آنان؛ بیداری اسلامی و خطر جریان‌های تکفیری؛ بررسی شیوه‌های تبلیغی جریان‌های تکفیری؛ بررسی و معرفی ماهیت، اهداف و انگیزه‌های بدعت‌عملیات‌های انتحاری در کشتار مسلمانان و حرمت انتحار؛ معرفی سازمان‌های تکفیری (القاعده، سپاه صحابه، النصره، و...) و نقد و بررسی عملکرد و اندیشه آنان؛ جایگاه زن در اندیشه اسلامی و جریان‌های تکفیری؛ مواضع جریان‌های تکفیری نسبت به دستاوردها و اکتشافات علمی؛ بررسی و معرفی فتاوی شاذه جریان‌های تکفیری.

چهار سناریو طراحی شده به اجمال بدین قرارند:

1. سناریو نسل کشی که در آن رسانه ها با غفلت و عدم تعهد درباره بحث جریان های تکفیری، فضا را برای حضور همه جانبه آن ها مناسب ساخته و فرق اسلامی نیز نتوانسته اند درباره مقابله با ایشان به توافق برسند.
2. سناریو 11 سپتامبر که در آن با وجود آگاهی رسانه ها، به دلیل تأخیر جامعه اسلامی و جهان در مقابله با تکفیری ها، به هر نحوی در مناطق گوناگون هدف در سطح منطقه و جهان، اقدامات تروریستی تکفیری ها و حملات انتحاری شدت می یابد.
3. سناریو افغانستانی دیگر، که در آن با وجود هم دلی علمای اسلامی برای مقابله با جریان های تکفیری، به دلیل ناآگاهی و عدم تعهد رسانه ها و نیز غفلت ژورنالیستی آن ها، فضا برای تثبیت موقعیت گروه های تکفیری در مناطقی خاص فراهم شده است.
4. سناریو نهروان، که به نوعی مطلوب می باشد در آن با توافق علما و به دنبال آن فرق اسلامی برای مقابله با جریان های تکفیری و نیز حضور متعهدانه رسانه ها و اطلاع رسانی آن ها، جریان های تکفیری تا مرز نابودی و پراکندگی کامل پیش می روند.

ص: 502

1. آیت الهی، حمیدرضا، جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی، چاپ اول، قم، 1386.
2. بهشتی، آیت ا. دکتر احمد، تأملات کلامی و مسائل روز، انتشارات اطلاعات، تهران 1378.
3. حسینی گلکار و ثقفی، «کاربست های دولت الکترونیک»، ذیل مجموعه مقالات همایش بین المللی تجاری سازی، دانشگاه تهران، تهران اسفندماه 1393.
4. حسینی گلکار و شریعت پناهی، «کاربست های مدل سازی پویائی های سیستم»، ذیل مجموعه مقالات همایش بین المللی تجاری سازی، دانشگاه تهران، تهران اسفندماه 1393.
5. حسینی گلکار و کبیر، «رویکرد حقوقی در دین پژوهی»، فصلنامه آئین حکمت، ص 129-156، شماره 11، بهار 1391.
6. حسینی گلکار، مصطفی، «یادداشتی در اصطلاح شناسی حوزه اندیشه سیاسی متفکران اسلامی»، کتاب بماه دین، شماره 176، ص 73-76، خرداد 1391.
7. خزایی، سعید و محمودزاده، روش شناسی آینده نگاری، اصفهان 1392: پژوهشگاه شاخص پژوه.
8. -----، آینده پژوهی، چاپ دوم، پژوهشگاه شاخص پژوه و انتشارات پارس ضیاء، اصفهان 1392.
9. ذاکری، علی اکبر، "تکفیر در جهان اسلام"، دو ماهنامه حوزه، شماره 156، ص 188-237، بهار و تابستان 89.
10. رجبی، حسین، بررسی فتوای تکفیر در نگاه مذاهب اسلامی، نشر مشعر، تهران 1389.
11. سبحانی تبریزی، جعفر، «تکفیر و تروریسم»، درس هایی از مکتب اسلام، شماره 10، ص 7-11، دی ماه 1385.
12. -----، «تکفیر سیاسی و گویندگان درباری»، کلام اسلامی، ش 70، تابستان 88: صص 30-41.
13. شوآرتز، پیتر، هنر دورنگری، چاپ دوم، ترجمه و چاپ مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری های دفاعی، تهران 1390.
14. عنایت الله، سهیل، تحلیل لایه لایه ای علت ها، ترجمه مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری های دفاعی، چاپ اول، تهران 1388.
15. -----، «تحلیل لایه ای سببی: پسا ساختارگرایی به عنوان یک روش» در مجموعه مقالات: معرفت شناسی آینده پژوهی - ترجمه مسعود منزوی - موسسه آموزش و تحقیقات صنایع دفاعی.
16. قرضاوی، یوسف، پدیده افراط در تکفیر، ترجمه مسعود انصاری، نشر احسان، تهران 1373.

17. محمدرضائی و حسینی گلکار، «آیا نظریه معقولیت برهان است؟»، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره 22، ص 7-32، تابستان 1389.

18. نظام الدینی، سید حسین، مبانی کلامی سلفیان تکفیری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران 1389.

19. نیک زاد تهرانی، علی اکبر، بازخوانی تکفیر و تکفیرگرایی در بین مسلمانان، نوای قلم، قم 1389.

Bensahel and Byman (ed.) (2004) – The Future Security Environment in the Middle East Conflict, . 20
.Stability, and Political Change – Rand Project AIR FORCE - N.Y

W. Bell (2005) – Foundations of Futures Studies: Human Science for a New Era – Transaction . 21
.Publishers, New Brunswick, NJ

ص: 504

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



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

