



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

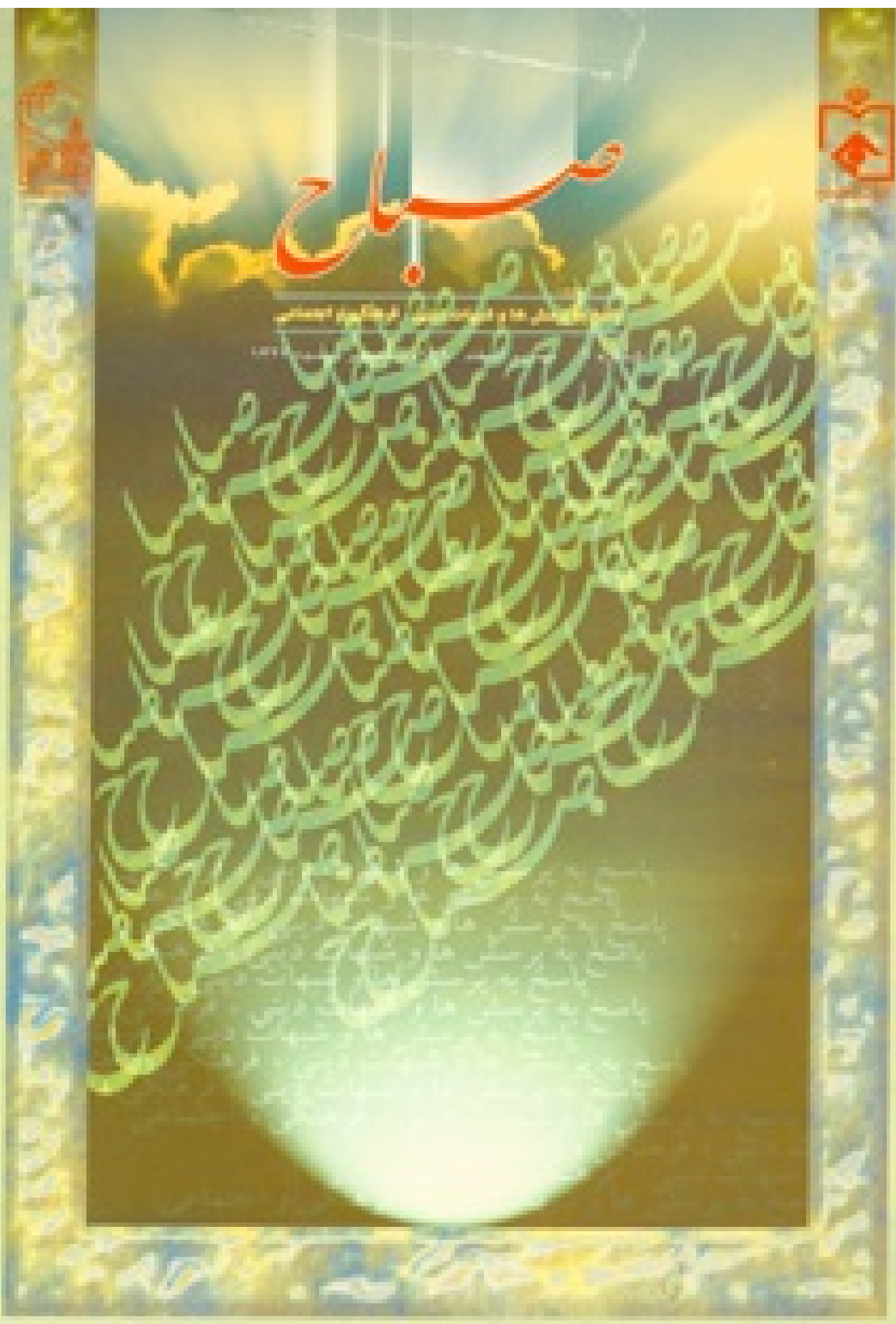
.org

.net

.ir

سپاہ

میں نے اپنے دل سے کہا کہ میں نے
اپنی زندگی کے لیے ایک نیا
نقشہ بنا لیا ہے۔ میں نے اپنے
دل سے کہا کہ میں نے اپنی
زندگی کے لیے ایک نیا نقشہ
بنا لیا ہے۔ میں نے اپنے دل سے
کہا کہ میں نے اپنی زندگی کے
لئے ایک نیا نقشہ بنا لیا ہے۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجله صباح پاسخگوي پرسش هاي ديني

نويسنده:

مرکز مطالعات و پاسخ گو به شبهات حوزه هاي علميه

ناشر چاپي:

مرکز مطالعات و پاسخ گويي به شبهات حوزه هاي علميه

ناشر ديجيتالي:

مرکز تحقيقات رایانه اي قائميه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	مجله صیاح پاسخگوی پرسش های دینی
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۳	دیباچه
۱۵	سخن سردبیر
۱۷	مردم سالاری دینی - عمید زنجانی
۱۷	پرسش: دموکراسی یعنی چه؟ دموکراسی با مردم داری،
۱۸	پرسش: آیا جواز حاکمیت حاکم اسلامی به رأی مردم وابسته است؟
۱۸	پرسش: تفاوت نظام های ایدئولوژیک، توتالیتر و نظام لیبرال دموکراسی
۲۰	گروه سیاسی
۲۰	اشاره
۲۱	بر چه مبنایی، رأی عالمان و جاهلان، در تصمیم گیری ها برابر است؟
۲۴	آیا حاکمیت مردم در برابر حاکمیت الهی است یا با آن قابل جمع است؟ احمد رهدار
۲۷	آیا آیات شورا بر این امر دلالت نمی کند که حکومت و کشورداری باید به مردم واگذار شود؟
۲۹	چند نکته
۳۳	نتیجه گیری:
۳۴	دموکراسی از دیدگاه شهید مطهری
۳۴	اشاره
۳۶	آیا در نظریه ی «مشروعیت الهی» حکومت، نقش مردم در نظام اسلامی کم رنگ نخواهد بود؟
۳۷	بخش اول - نقش مردم در تأسیس حکومت اسلامی
۳۸	بخش دوم - نقش مردم در تداوم حکومت اسلامی
۳۸	بخش سوم - نقش مردم در نظارت بر حاکمان اسلامی
۳۸	اشاره

- ۳۸ ۱- نصیحت حاکمان اسلامی
- ۳۹ ۲. انتقاد از حاکمان اسلامی -
- ۴۱ ۳. امر به معروف و نهی از منکر در حق حاکمان اسلامی ..
- ۴۱ بخش چهارم - نقش مردم در انتخاب حاکمان و قانون گذاری
- ۴۲ آیا منظور از جمهوری اسلامی، همان جمهوری غربی است؟ ..
- ۴۲ اصول اساسی حکومت جمهوری ..
- ۴۲ اشاره ..
- ۴۳ ۱. خاستگاه قدرت (مشروعیت) -
- ۴۳ ۲. روش دست یابی به قدرت ..
- ۴۳ ۳. تحدید قدرت زمام داران (نظارت عمومی) -
- ۴۳ اصول اساسی جمهوری اسلامی -
- ۴۷ حکومت اسلامی با جمهوری اسلامی چه تفاوتی دارد؟-عباس بصیر ..
- ۵۳ گروه دین پژوهی -
- ۵۳ پی آمدهای منفی پلورالیسم دینی کدامند؟ -قاسم اخوان نبوی ..
- ۵۳ اشاره ..
- ۵۳ ۱- اجتماع نقیضین ..
- ۵۴ ۲- پلورالیسم خویش برانداز ..
- ۵۴ ۳- امتناع ایمان ..
- ۵۵ ۴- حجّیت نداشتن متون دینی و بی اعتبار شدن عمل به گزاره های دینی ..
- ۵۵ ۵- نقش هدایت گرایانه ی دین ..
- ۵۵ ۶- جواز بدعت و تعطیلی شریعت: ..
- ۵۵ اشاره ..
- ۵۶ ۱- هم زیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان ..
- ۵۷ ۲- گفتوگوی ادیان ..
- ۵۷ ۳- نجات اکثریت ..
- ۵۷ اشاره ..

- ۱- جامعه‌هایی که پلورالیسم دینی را پذیرفته‌اند، در پی مسایل مشترک هستند ۵۷
- ۲- وحدت جامع و کامل دین ۵۹
- ۳- حجیت مطلق و منحصر به فرد، در هیچ دینی وجود ندارد ۶۰
- ۴- پیام‌های همه‌ی ادیان معنای واحدی دارد ۶۰
- ۵- محور بودن ایمان‌گرایی به جای شریعت‌مداری ۶۱
- ۶- همه‌ی ادیان بدون هیچ تفاوتی بر حَقّند ۶۱
- آیا پلورالیسم دینی با خاتمیت سازگاری دارد؟ ۶۲
- اشاره ۶۲
- الف - خاتمیت: ۶۲
- ب - پلورالیسم دینی - ۶۳
- میان پلورالیسم دینی و سیاسی چه نسبتی وجود دارد؟ ۶۴
- اشاره ۶۴
- ۱- بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی ۶۴
- ۲- رابطه‌ی لیبرالیسم دینی و سیاسی ۶۵
- ۳- ویژگی‌های مشترک لیبرالیسم سیاسی و پلورالیسم دینی ۶۶
- نظریه‌ی پلورالیسم (کثرت‌گرایی) و تقریرهای مهم آن را تبیین فرمایید. ۶۷
- دیگر تقریرهای پلورالیسم ۶۸
- آیا تعدّد ادیان دلیل بر حَقانیت کثرت‌گرایی نیست؟ ۷۰
- قضا و قدر الهی - رحیم لطیفی ۷۴
- قضا و قدر الهی چیست؟ آیا با اختیار انسان سازگار است؟ ۷۴
- قضا و قدر در روایات ۷۵
- تفسیرهای قضا و قدر ۷۵
- اشاره ۷۶
- اول - تفسیر اهل حدیث و حنابه مشهور به اشاعره ۷۶
- دوم - تفسیر قدریه و مفوضه و معتزله ۷۷
- سوم - تفسیر اهل بیت (علیهم السلام) ۷۸

- ۸۰ قضا و قدر و سرنوشت انسان
- ۸۳ پیشینه ی «اصل عدل»
- ۸۷ آیا همه ی مصیبت ها و گرفتاری ها پی آمد رفتار خود شخص است
- ۹۳ اگر همه ی انسان ها از یک نژاد بودند، امروزه تبعیض نژادی پدید نمی آمد.
- ۹۹ چرا جنایت کارانی هم چون فرعون ها و نمرودها، صدها سال بر
- ۱۰۴ آیا اثرگذاری میل های درونی و عوامل برانگیزاننده ی آن با اختیار انسان، منافات دارد؟ چرا؟
- ۱۰۹ گروه کلام و فلسفه اسلامی
- ۱۰۹ چرا برخی انسان ها ناقص آفریده شده اند؟ آیا تقصیری داشته اند؟
- ۱۰۹ اشاره
- ۱۱۱ الف) سوء تغذیه
- ۱۱۲ ب) وراثت
- ۱۱۳ ج) آداب آمیزش
- ۱۱۵ نتیجه گیری:
- ۱۱۵ چگونه می توان پدید آمدن زلزله ها، سیل ها و معلولیت ها را با عدل الهی ارزیابی کرد؟
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۹ الف - مصیبت ها؛ مایه ی شکوفایی استعدادها
- ۱۲۱ ب - زنگ بیدار باش
- ۱۲۸ گروه تاریخ
- ۱۲۸ پاسخ به شبهه های تاریخی اهل سنت و وهابیت استخراج از اینترنت
- ۱۲۸ در آیه ی شریفه «الَّتِیْ اُولٰٓئِکَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَ اَزْوَاجِهِمْ...»
- ۱۳۰ برخی می گویند اختلاف معاویه با حضرت علی (علیه السلام) تنها به دلیل...
- ۱۳۳ می دانیم که خداوند متعال، حضرت نوح (علیه السلام) را از دشمنانش آگاه...
- ۱۳۶ غیبت امام زمان (عج) - سید محمد صادق ابطحی
- ۱۳۶ اگر شیعیان بر این باورند که امام زمان آن ها وجود دارد، ولی ...
- ۱۴۲ معاویه به سب و دشنام دادن علی (علیه السلام) دستور نداده است و...
- ۱۴۶ چرا شیعیان، بیعت با ابوبکر را معصیت و کفر می دانند، در حالی که همه ی...

- ۱۴۹ اگر کفر معاویه به دلیل قتال با علی(علیه السلام) ثابت می شود.....
- ۱۵۲ علمای اهل سنت پیوسته اشاره می کنند که پیامبر درباره ی خلافت پس از خودشان... ..
- ۱۵۹ احادیث فراوانی از پیامبر اسلام درباره ی نکوهش یزید بن معاویه وارد شده
- ۱۶۵ آیا پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) از نظر عقلی و شرعی مجاز بوده است که..... ..
- ۱۷۱ چرا امیرمؤمنان علی(علیه السلام) هنگام به خلافت رسیدن ابوبکر..... ..
- ۱۷۷ شمار فراوانی از تاریخ نگاران، مانند: یعقوبی، ابن قتیبه، مسعودی، شیخ مفید
- ۱۷۸ آیا می توان این سخن را پذیرفت که پس از پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) همه ی مردم... ..
- ۱۸۱ نام علی در قرآن - مختار اصلانی
- ۱۸۱ چرا نام امام علی(علیه السلام) در قرآن نیامده است؟
- ۱۸۳ چرا مردم با وجود آگاهی از فضایل امام علی(علیه السلام)، به سراغ خلافت او نرفتند؟
- ۱۸۴ آیا این گفته درست است که ابوبکر اعتراف کرد: «من از... ..
- ۱۸۷ نقدی کوتاه بر کتاب «جمهوریت» اثر سعید حجازیان
- ۱۸۷ اشاره
- ۱۸۷ ۱. تکثر گرایی افسار گسیخته
- ۱۸۹ ۲. یگانه انگاری ریشه ی مشروعیت و مقبولیت
- ۱۹۱ حکومت در کلام علی(علیه السلام)
- ۱۹۲ ۳. نگرش لیبرالیستی به پدیده ی مشروعیت
- ۱۹۳ ۴. گرایش لیبرالیستی در تبیین ماهیت حکومت دینی:
- ۱۹۵ ۵. نفی ایدئولوژی در عرصه ی قانون گذاری:
- ۱۹۸ معرفی کتاب روش شناسی تفسیر قرآن-اسماعیل سلطانی
- ۲۰۶ معرفی پایگاه های اسلامی اینترنت - حسن منتظری
- ۲۰۶ اشاره
- ۲۰۶ پایگاه بلاغ
- ۲۰۷ * پایگاه بلاغ ارگ:
- ۲۰۸ * پایگاه بلاغ نت:
- ۲۰۸ * لینک قرآن

- ۲۰۸ * لینک پیامبر و اهل بیت(علیه السلام)
- ۲۰۸ * لینک رهنمودها
- ۲۰۸ * لینک کلام و اعتقادات اسلامی
- ۲۰۸ - مباحث مسایل جدید:
- ۲۰۹ * لینک اندیشه ی سیاسی
- ۲۱۰ * لینک فقه و احکام
- ۲۱۰ * لینک مطهر
- ۲۱۰ * لینک مناسبت های اسلامی
- ۲۱۰ * مراکز تحقیقاتی قم
- ۲۱۱ * معرفی پایگاه ها
- ۲۱۱ * یادآوری
- ۲۱۲ درباره مرکز

مجله صباح پاسخگوی پرسش های دینی

کاری از: مرکز مطالعات و پاسخ گو به شبهات حوزه های علمیه

سال اول / شماره 1

صاحب امتیاز: حجت الاسلام والمسلمین حسینی بوشهری

مدیر مسؤول: حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه

سرمدیر: حجت الاسلام والمسلمین سید محمد علی داعی نژاد

<http://www.andisheqom.com>

پست الکترونیک مرکز: howzeh@andisheqom.com

آدرس: قم - خیابان شهید صدوقی (ره)، مجتمع شهید صدوقی (ره)، فاز 3

صندوق پستی: 37185/4466

تلفن مستقیم: 025 - 32923251

تلفن: 025-3292251-60

ص: 1

اشاره

صبح، پاسخگوی پرسش های دینی

کاری از: مرکز مطالعات و پاسخ گوبه شبهات حوزه های علمیه

ص: 2

ویژگی برجسته‌ی انسان، اندیشه و خردورزی اوستو معرفت، موهبتی است الهی که چون چراغی فروزان فراروی زندگی آدمیان را روشن می‌سازد و به آن جهت می‌دهد.

اینک جریان‌های انحرافی باراه اندازه‌ی پایگاه‌های فکری بر ضد روشن‌ترین اصول دینی، ارزشی و اخلاقی دین داران سخن می‌گویند و در پی ایجاد شبهه‌های معرفتی و اعتقادی، نشان دادن چهره‌ای خشن و خشک از دین و نمادهای دینی، عمدی درآمیختن حق و باطل برای باطل نشان دان حق و حق‌انگاری باطل‌اند. در این میان، امت اسلامی به‌ویژه نسل جوان باید هر روز بیش از پیش در راه فهم نظرها و اندیشه‌های اسلام نسبت به مسایل دینی، اجتماعی، سیاسی، تاریخی و... تا در برابر پرسش‌های در جان نهفته‌اش، پاسخ‌هایی متّمن و مستند دریافت کند.

مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما با هدف نهادینه کردن ارتباط حوزه با رسانه و بهره گیری از زلال اندیشه ی اندیشه‌پورزان حوزه ی در تلاش است تا از خرمن دانش اندیشمندان مسلمان، ره توشه ی معرفت برچیند و بار و بنه ی کمال و تعالی را تحفه ی دین داران درد آشنا و دلسوز سازد.

در رسیدن به این هدف، از کوشش پی گیری بی شایبه ی سردبیر ارجمند، مسؤلان و همکاران علمی - فرهنگی گروه های دین پژوهی، سیاسی، تاریخی، اجتماعی و... مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی حوزه ی علمیه ی قم سپاس گزاریم که دست یاری به ما داده اند تا در پرتو اندیشه ی اصیل اسلامی، خانه ی دل مشتاقان را آذین بندیم.

اینک که نخستین شماره از نشریه ی «صبح» را تقدیم می داریم، بسیار خرسند و شاکر خواهیم بود اگر تلاش پدیدآورندگان این مجموعه در پیشگاه یزدان هستی بخش و بهره‌وران گرامی پذیرفته افتد و روزی به یاری مان آید که به جز قلب سلیم، هیچ اندوخته ای از مال و فرزند دنیا به کارمان نیاید.

الله ولی التوفیق

مدیریت پژوهشی مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما

ص: 4

بالندگی اندیشه و تناسب پیشرفت های معرفتی با نیازهای فکری زمان به ویژه در عرصه های دینی از نشانه ها و شاخص های مهم حیات اجتماعی و دینی جامعه و اندیشمندان دینی است. اندیشمندان و فقیهان مسلمان به ویژه دانش پژوهان حوزه های علمیه پیوسته در راستای پاسخ گویی به چنین نیازهایی از هیچ کوششی فروگذار نکرده اند که برگه های زرین زندگی این بزرگان و عملکرد حوزه های علمیه در تاریخ بهترین گواه بر این گونه تلاش ها است.

نمونه ی برجسته ی چنین کوشش هایی انقلاب اسلامی ایران است. در فضای ظلمانی جهان معاصر و در حالی که هیچ امیدی به تحقق حکومتی اسلامی حتی از سوی دوستداران حکومت دینی نبود، با رهبری حضرت امام خمینی رضوان الله علیه، پشتیبانی اندیشمندان مسلمان و روشن گری های مردمی حوزه های علمیه، انقلاب اسلامی به ثمر رسید. اتحاد امام و امت اسلامی چنان جلوه ای زیبا از همبستگی و وحدت در عرصه ی جهانی ترسیم کرده که هنوز خاطره ی دل پذیر آن در ذهن حق جویان جهان پابرجا است.

بر شمردن گام هایی که اندیشمندان اسلام و حوزه های علمیه در تحقق اسلام ناب و برپایی جامعه ی اسلامی برداشته اند، در این گفتار کوتاه، امکان پذیر نیست. در این میان، برای نمونه به فلسفه ی پیدایش «مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه» بسنده می شود.

با پیروزی انقلاب اسلامی، مردم مسلمان با دین بیشتر آشنا گشتند و در روشن گری های روحانیت، جویای آگاهی های دینی جدیدتری شدند.

همچنین با روی کار آمدن حاکمیت دینی، مردم با جنبه های اجتماعی اسلام روبه رو گردیدند. از

این رو، علاقه مندی آنان برای آشنایی با دیگر جنبه های فراموش شده ی اسلام افزایش یافت.

در این میان، حق ستیزان و کسانی که نمی توانند نور خدا را در جامعه و جهان تحمل کنند، در فعالیتی سازمان یافته و گسترده، به مبارزه با انقلاب اسلامی و در صورت وجود بسترهای مناسب، به اسلام زدایی پرداختند. آنان در این راستا از هیچ کاری کوتاهی نکردند. اقدام نظامی مانند: حمله ی عراق به ایران و تهاجم فرهنگی مانند: ترویج فرهنگ برهنگی و بی بندوباری و تهاجم فکری مانند: گسترش دادن آموزه های تکثرگرایی، تساهل منشی و انسان محوری، نمونه هایی از این حرکت سازمان یافته است. تأثیرپذیری پاره ای از روشن فکران و عناد ورزی و فرصت طلبی برخی عوامل داخلی نیز بر گستره و شتاب تهاجم دشمن به انقلاب اسلامی و مکتب اسلام افزوده است. بدین ترتیب، فضایی شبیه آلود و گمراه کننده پدید آمده است، به گونه ای که امت اسلامی به ویژه جوانان با وجود علاقه مندی ذاتی آنان به معارف دینی، گرفتار پرسش ها و شبهه هایی شده اند که هر روز بر گستره و ژرفای آن ها افزوده می شود. چنین عواملی سبب گردید حوزه ی علمیه در فعالیتی برنامه ریزی شده و روزآمد به راه اندازی مرکزی به نام «مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه» بپردازد. هدف این مرکز گسترش فرهنگ اسلامی و پاسخ گویی به شبهه ها و پرسش های دینی قشرهای گوناگون جامعه (نوجوانان، جوانان، دانشجویان، استادان دانشگاه ها، طلاب و فضلا و...) است.

این مرکز برای دست یابی به این هدف مقدس و ضروری، فعالیت های چندی را آغاز کرده که راه اندازی مجله «صبح» از جمله ی این فعالیت هاست. «صبح» با همکاری و همراهی «مرکز پژوهش های صدا و سیما» به عرصه ی اندیشه و فرهنگ دینی گام نهاده، و در حقیقت، پاسخ گوی شبهه ها و پرسش های مطرح در جامعه است که با بیانی روشن، علمی، به روز و فشرده به همراه استدلال های مورد نیاز به پیش گاه علاقه مندان عرضه می شود.

امید آن که پیشنهادها، انتقادات و همراهی مخاطبان حقیقت جو و دلسوز به شکوفایی و رشد روزافزون «صبح» بیانجامد.

پرسش: دموکراسی یعنی چه؟ دموکراسی با مردم داری،

پرسش: دموکراسی یعنی چه؟ دموکراسی با مردم داری، خدمت به مردم و مانند این ها که مورد تأکید اسلام است، چه تفاوت هایی دارد؟

تعبیرهای متداول در ادبیات سیاسی معاصر مانند: دموکراسی دینی، مردم سالاری و جمهوری، جدید بوده و ترجمه‌ی اصطلاحات غربی است. با این حال، اگر از ریشه‌های تاریخی دموکراسی، مردم سالاری و جمهوریت در غرب و پیش فرض‌های آن‌ها چشم‌پوشیم و مفهوم آن را نظام‌متکی به آرای عمومی بدانیم، می‌توانیم از این گونه‌واژه‌ها در نظام سیاسی اسلام نیز بهره‌گیری کنیم. نظام اسلام بر پایه‌ی شورا، بیعت و رضی‌العامه بنا نهاده شده و به ویژه در عصر غیبت، نیابت عامه در آن مطرح است. امامت یک جانبه و بدون توجه به خواست و آرای مردم، سابقه‌ی تاریخی و تحقق‌عینی ندارد و با فلسفه‌ی امامت نیز تطبیق‌ناپذیر است. البته در مشروعیت به معنی حجیت شرعی، هیچ عاملی جز نصب، تأثیر ندارد و انتصاب و انتخاب، دوروی یک حقیقت است.

در نظام امامت، انتخاب مردم بر اساس انتصاب شرعی و انتصاب بر مبنای مقبولیت و انتخاب عمومی است. به همین دلیل در قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل پنجم بر اساس نظریه‌ی نصب و اصل ششم و یکصد و هفتم بر مبنای جمهوریت و مردم سالاری تبیین شده است.

وظایفی چون مردم داری، خدمت به مردم و مانند آن‌ها به تحکیم روابط دولت و مردم و استحکام مردم سالاری دولت اسلامی می انجامد.

پرسش: آیا جواز حاکمیت حاکم اسلامی به رأی مردم وابسته است؟

پرسش: آیا جواز حاکمیت حاکم اسلامی به رأی مردم وابسته است؟ به دیگر سخن، آیا حاکم اسلامی شرعاً می تواند بدون مراجعه به آرای عمومی، حکومت تشکیل دهد؟

در این باره باید گفت: بی شک در امامت بالاصاله، آرای مردم صرفاً جنبه ی تفیذی، اجرایی و کارآمدی دارد و در مشروعیت هیچ گونه دخالتی نخواهد داشت، ولی امامت بدون آرای مردم، در عمل و نظر، تجربه نشده است.

در امامت بالنیابه که نیابت عمومی است و تعیین، به اولویت و مرجحات نیاز دارد، آرای عمومی اهرم تعیین کننده ای است. نمونه ی عملی آن همان است که در انتخاب سنتی مرجع تقلید، مورد عمل و تقریر قرار می گیرد.

افزون بر آن، عنوان هایی هم چون: شورا، بیعت، رضی العامه، النصحه لائمه المسلمین و مانند آن که در متون اسلامی و سیره ی سیاسی معصومین (علیهم السلام) دیده می شود، جز با آرای عمومی، امکان پذیر یا معقول نیست. از دست دادن آرای عمومی در نظام اسلامی، بدان معنی است که دولت اسلامی توانایی لازم در مدیریت را ندارد و نمی تواند راه امامت را ادامه دهد و سرانجام به کمبود و نارسایی در شرایط حاکم باز می گردد. بی شک، دولت صلاحیت دار اسلامی که واجد شرایط لازم شرعی است، می تواند آرای عمومی را به دست آورد.

پرسش: تفاوت نظام های ایدئولوژیک، توتالیتر و نظام لیبرال دموکراسی

پرسش: تفاوت نظام های ایدئولوژیک، توتالیتر و نظام لیبرال دموکراسی در فراهم آوردن نیازهای درجه یک و دو مردم چیست؟ توضیح این که مراد از نیازهای درجه ی درجه یک، خوراک و پوشاک... است و نیازهای درجه ی دو، فرهنگ، دین و مانند آن‌ها است. برخی معتقدند نظام های توتالیتر، خود را متولی اداره ی نیازهای درجه ی دو می دانند و دموکراسی تنها به نیازهای درجه ی یک رسیدگی می کند.

دسته بندی نظام های سیاسی بر اساس برآورده کردن نیازهای مردم و درجه بندی آن به مادی و معنوی، گونه ای دسته بندی سلیقه ای و جامعه شناسانه است که از دید علوم سیاسی، هیچ مبنای علمی ندارد.

این حقیقت را نمی توان انکار کرد که در نظام امامت، مسؤولیت درجه ی یک دولت، ارتقای معنوی، علمی و تربیتی جامعه است. با این حال، رسیدن به چنین هدفی بدون برآوردن نیازهای مادی مردم امکان پذیر نیست. اگر در منطق دین، ایمان با فقر هم سویی ندارد، جدا ساختن هدف دوم از هدف اول نیز ممکن نیست.

در حقیقت، نظام های توتالیتر که به جای آرای مردم، به قدرت و استبداد متکی هستند، هیچ گونه هدف مادی و معنوی را به سود مردم دنبال نمی کنند. آن‌ها تنها برای فراهم آوردن، تضمین و تحکیم اقتدار خود، تلاش می کنند.

یکی از نظام های مشهور به توتالیتریه، نظام های مارکسیستی است. آیا واقعاً این نظام‌ها در اندیشه ی معنویت و دین مردم بوده اند؟!

گروه سیاسی

اشاره

ص: 9

بر چه مبنایی، رأی عالمان و جاهلان، در تصمیم گیری ها برابر است؟

سید ابراهیم حسینی

برابر نبودن عالم و جاهل، یک حقیقت مسلم در فطرت بشر است. قرآن کریم با همین نگرش از رسول خود می خواهد که:

قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون. (1)

به مردم بگو: آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند، با هم برابرند؟

این پرسش، استفهام حقیقی نیست؛ زیرا هم پاسخ آن، آشکار است و هم پرسش گر آن، علم مطلق است که بر همه چیز و همه کس آگاهی دارد. این پرسش، استفهام انکاری است و فطرت پاک همه ی افراد بشر را به چالشمی کشاند که: آیا کسی می تواند بیندارد دانایان با افراد نادان با هم برابر باشند؟ بسیار آشکار است که هرگز چنین نیست؛ زیرا در ذیل آیه نیز آمده است که تنها افراد دانا از حقایق پند می گیرند: «انما یتذکر اولوا الالباب». (2)

علامه طباطبایی در «تفسیر المیزان» فرموده است:

این فقره از آیه به منظور بیان علت نابرابری عالم و جاهل است. یعنی عالم و جاهل یکسان نیستند؛ به این علت که، افراد دانا قدرت تشخیص حقایق را دارند، در حالی که افراد جاهل، پی به حقیقت امور نمی برند. (3)

بی تردید، اگر چنین است، دانایان با نادانان برابر نیستند. پس فلسفه ی انتخابات با برابر دانستن رأی همه ی شرکت کنندگان در انتخابات چیست؟

در پاسخ باید گفت انتخابات به دلایل گوناگون انجام می شود:

1. واگذاری حق تعیین سرنوشت خود به افراد کارشناس و صاحب نظر مورد اطمینان: این کار، شیوه ی عقلانی برای تشخیص حقایق و درک مصالح است؛ زیرا مردم حتی در زندگی روزانه ی خود، هنگام تصمیم گیری درباره ی امور مهم، به مشورت می پردازند. آنان برای اطمینان بیشتر از کیفیت کالایی که می خواهند بخرند یا پزشکی که می خواهند به او مراجعه کنند، با کسانی مشورت می کنند که در آن زمینه سررشته دارند.

به همین دلیل، در انتخاب رهبری که باید بر اساس آموزه های اسلام، شرایط ویژه ای داشته باشد، فقهای دیگر به عنوان کارشناس، از سوی مردم برگزیده می شوند. (4) پس هر چند در این گونه انتخابات (مانند انتخابات نمایندگان مجلس خبرگان رهبری)

ص: 10

1- . زمر، 9.

2- . همان.

3- . المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة، 1362، ج 17، ص 258.

4- پرسش ها و پاسخ ها، محمدتقی، مصباح یزدی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، 1379، ج 10، صص 58 - 86.

نیز رأی همه ی افراد با هم برابر است، ولی این برابری در درک مصالح و تشخیص حقایق نیست، بلکه حق تعیین سرنوشت به وسیله ی افراد دانا اعمال می شود.

2. به دست آوردن مقبولیت عمومی: براساس آموزه های اسلام، اراده ی تشریحی خداوند متعال منشأ مشروعیت حکومت و قوانین و مقررات است. با این حال، ساختار آفرینش آدمی به گونه ای است که جز با رضایت و خواست قلبی مردم نمی توان حکومت الهی تشکیل داد یا قوانینی را بدون پذیرش آنان، بر ایشان تحمیل کرد. نظام های سکولار نیز بر این مسأله تأکید دارند.

با این وجود، دانستن خواست عمومی و پرسش فراگیر از همه ی مردم، برای یکایک کارها ممکن نیست. در این زمینه، نمایندگان مردم به عنوان واسطه عمل می کنند. نمایندگان مردم با آگاهی از خواسته های عمومی، در امر تصمیم سازی کشور، مشارکت دارند. در این زمینه، دو نکته اهمیت دارد:

الف) همراهی صرف مردم برای حضور آنان در صحنه بدون مشارکت قلبی و عملی با حکومت: از این نظر، انتخاب عالم و جاهل یکسان است؛ چون فرد برگزیده، موظف نیست اظهار نظر کارشناسی کند. پس «علم» در این مسأله، مدخلیتی ندارد. ب) تصمیم سازی در امور سرنوشت ساز کشور: از این نظر، نمایندگان باید افرادی کارشناس باشند تا از نظر آنان در اداره ی کشور، بهره گرفته شود، وگرنه چگونه می توان ارزش رأی افراد دانا و کارشناس را با نظر افراد عادی یکسان دانست؟ به همین دلیل، مجلس شورای اسلامی به عنوان نهاد مشورتی رهبری باید از کارشناسان رشته های گوناگون مهندسی، پزشکی، حوزوی (علوم اسلامی)، مدیریتی، اقتصادی و سیاسی و... تشکیل شود. در امور تخصصی نیز تنها باید همان افراد کارشناس حق رأی معتبر داشته باشند، نه آن که همه ی افراد از رأی یکسان برخوردار گردند. (1)

این شکل از نمایندگان مجلس که در همه ی کشورهای دارای نظام پارلمانی، رایج است و یکی از مهم ترین نهادهای مدنی و نماد دموکراسی به شمار می آید، در برابر این اشکال مهم، پاسخی منطقی ندارد. در این گفتار، به انتقادهای افلاطون؛ اندیشمند بزرگ غرب در این باره بسنده می کنیم: «در دموکراسی (شیوه ای از حکومت است که مدعی حاکمیت مردم در تمامی جنبه ها و بخش های مربوط به قانون گذاری، اجرا و قضا است و حاکمیت بر اساس خواست مردم) خواه عالم به مصالح و مفاسد و

ص: 11

1- ر. ک: جزوه ی حقوق و سیاست، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه ی آموزشی پژوهشی امام خمینی (رحمه الله).

متخصص در شناخت آن‌ها باشند یا نه) باید صورت پذیرد. سرنوشت جامعه، بازیچه‌ی هوس‌گروهی از مردم قرار می‌گیرد؛ زیرا مردم در جامعه‌ی دموکراتیک، از داوری صحیح نسبت به امور سیاسی ناتوانند. آنان در زمینه‌های مهم زندگی اجتماعی هم چون: سیاست خارجی یا اقتصاد، تجربه‌ای ندارند و اغلب با انگیزه‌ها، عواطف و تعصب‌های خود، داوری می‌کنند. آنان، هر چند در این داوری‌ها نیت پاکی هم داشته باشند، نمی‌توانند درست بیاندیشند. ادعای هوشیار کردن و آگاهی بخشی به آنان از طریق رهبری درست، ناصواب است؛ زیرا رهبران فکری جامعه و کسانی که مردم را به اظهار نظر وادارند، بسیاری از مواقع، احزاب و گروه‌های سیاسی یا اشخاصی هستند که به دنبال تأمین منافع خود هستند و نمی‌توان به آنان اعتماد کرد. علاوه بر آن، بسیاری اوقات، سیاست‌مداران به جای دانشمندان و رهبران فکری، تصمیم‌سازی و جهت‌دهی فکری می‌کنند» (1).

آیا حاکمیت مردم در برابر حاکمیت الهی است یا با آن قابل جمع است؟ احمد رهدار

پیش از هر چیز باید گفت: انسان‌ها بنا بر نظریه‌های سه‌گانه‌ی: مدنی بالطبع، (2) مدنی بالاختر (3) و مدنی بالاضطرار (4) بودن، از نخستین روزهای آفرینش، به طور اجتماعی زندگی می‌کردند. سپس با گسترش و پیچیده‌تر شدن جوامع، به گونه‌ی ویژه‌ای از ارتباط نیازمند شدند و تقسیم کار اجتماعی، مدیریت و رهبری جامعه، انتخاب حاکم و مشروعیت‌دهی دستورها و... ذهن اندیشمندان جوامع را به خود مشغول ساخت.

یکی از انواع نظام‌های حکومتی که در جوامع بسیار دور گذشته مرسوم بود، نظام دموکراسی است. دموکراسی (5) از واژه‌ی یونانی «دموکراتیا» (6) گرفته شده که خود، ترکیبی از «دموس» (7) به معنی عامه یا مردم و «کراسی» (8) به معنی حکومت کردن است. پس دموکراسی یعنی: حکومت مردم. قدیمی‌ترین سخنان درباره‌ی دموکراسی، در آثار و خطبه‌های اندیشمندان و سیاست‌مداران یونان باستان مانند: پریکلس، افلاطون و ارسطو آمده است. در عصر جدید، واژه‌ی دموکراسی نخستین بار در اساس‌نامه‌ی مستعمره‌ی آمریکایی

ص: 12

1- . غرب شناسی، سید احمد رهنمایی، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، ج اول، 1380، صص 42 - 43.

2- . نظریه‌ی افلاطون.

3- . نظریه‌ی علامه طباطبایی.

4- . نظریه‌ی آیت الله مصباح یزدی.

5- Democracy.

6- Democratia.

7- Demos.

8- Kratein.

«ردایلند» در سال 1641 م به کار رفته و پس از آن، در بریتانیا، فرانسه و دیگر سرزمین های اروپا رایج شده است. از اواخر قرن 19 و اوایل قرن 20، نظام های دموکراتیک و اندیشه های مرتبط با آن، از مهم ترین دغدغه های نظری و عملی در زندگی اجتماعی بشر بوده است. (1)

دموکراسی در عصر جدید به «دموکراسی غیر مستقیم» (2) یا «پارلمانی» مشهور است. این دموکراسی هنگامی آغاز شد که دین داران غربی دریافتند آیین مسیحیت، نمی تواند در همه ی جنبه های زندگی انسان، به ویژه در زندگی اجتماعی، نقش قانون گذاری داشته باشد. از این رو، حوزه ی کاربرد دین و حاکمیت خدا را به زندگی فردی انسان و چگونگی ارتباط او با خدا، محدود دانستند. هم چنین حکومت بر مردم در مسایل اجتماعی را به دلیل برتری نظام دموکراسی بر نظام های دیکتاتوری و فاشیستی، به خود مردم سپردند. براساس این نظریه، مفهوم هایی مانند خوب و بد، اعتباری محض هستند و ملاک آن، خواست مردم است. (3)

درباره ی ملاک مشروعیت یک حکومت، دیدگاه های متفاوتی از سوی کارشناسان غربی و اسلامی، ارایه شده است. برخی از آن ها عبارتند از: نظریه ی قرارداد اجتماعی، نظریه ی رضایت، نظریه ی اراده ی عمومی، نظریه ی ارزش های اخلاقی، نظریه ی عدالت، نظریه ی زور و غلبه، نظریه ی حق طبیعی و فطری، نظریه ی کاریزمایی. هیچ یک از این نظریه ها با مبانی نظری مکتب اسلام و شیعه هم آهنگی ندارد. در دیدگاه شیعه، ملاک مشروعیت حکومت به اراده ی تشریحی خداوند بر می گردد؛ زیرا بر اساس این بینش، همه ی جهان ملک طلق خداوند است و هیچ کس حق ندارد بدون اذن خداوند در آن تصرف کند. پس حکومت بر انسان ها، حق خداوند و از شؤون ربوبیت اوست؛ چون او خالق و مالک آن هاست. (4) حاکمیت غیر خداوند بر انسان ها نیز تنها با اجازه و نصب خداوند مشروع است. این حاکمیت:

1. در طول حاکمیت الهی است و نه در عرض آن.

ص: 13

1- اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، حاتم قادری، تهران، انتشارات سمت، 1379، چ 1، صص 43 - 44.

2- «دموکراسی مستقیم» نیز در یونان باستان مرسوم بود. در آن، مردم به طور مستقیم در میدان عمومی و بزرگ شهر گرد می آمدند و به طور مستقیم به وضع قانون می پرداختند. ر.ک: دانش نامه ی سیاسی، داریوش آشوری، تهران، انتشارات مروارید، 1378، چ 5، صص 157 - 162.

3- پرسش ها و پاسخ ها، صص 37 - 38.

4- ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، عبدالله جوادی آملی، قم، انتشارات اسراء، 1378، چ 1، صص 90 - 92.

2. در هر زمان، به برخی انسان‌ها واگذار می‌شود، نه همه‌ی آنان.

در مقابل، در نظام‌های غیر الهی (نظام‌های دموکراسی)، انسان‌ها بالاصاله بر خود حق حاکمیت دارند و مشروعیت این حاکمیت نیز با «رأی اکثریت» مردم تعیین می‌شود.

گفتنی است در نظام اسلامی نیز در برخی موارد، «اکثریت» معتبر است و جایگاه ویژه‌ای دارد، مانند: 1. جایی که مقام، مقام «تشخیص حق» باشد، نه «تثبیت حق»؛ یعنی وحی الهی، حق را تبیین و تثبیت می‌کند و در مقام اجرای حق، رأی اکثریت کارساز است.

2. جایی که تشخیص حق دشوار است و صاحب نظران با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

3. جایی که مقام، مقام عمل و اجرا باشد؛ یعنی رأی اکثریت مردم، در کارهای اجرایی خودشان، معتبر است. مردمی که در بخش قانون‌گذاری، نبوت و امامت معصوم، حاکمیت، ولایت و رهبری، پذیرای حق‌اند، تشخیص‌شان در مسایل اجرایی حجت است و با حضور و رأی آزادانه و اندیشمندانه می‌توانند در سرنوشت خود سهیم شوند.

باید دانست تفاوت اساسی اکثریت در نظام‌های غیر الهی و نظام الهی، این است که در نظام الهی، حق و قانون، پیش از اکثریت و مقدم بر آن است، یعنی اکثریت «کاشف حق» است نه مولّد و به وجود آورنده‌ی آن. به عکس، در نظام‌های غیر الهی، اکثریت، پیش از حق و قانون بوده و به وجود آورنده‌ی آن است.

بنابراین، آن‌گونه حاکمیت مردمی که از مفهوم دموکراسی - به معنی امروزی آن - اراده می‌شود، مطلقاً با حاکمیت الهی سازگاری ندارد و با آن قابل جمع نیست؛ زیرا:

1. بر اساس آن، حاکمیت مردم در عرض حاکمیت الهی قرار می‌گیرد و مردم به عنوان یک منبع مستقل قانون‌گذاری معرفی می‌شود.

2. یکی از پی‌آمدهای تحقق این نظام در جوامع الهی، آن است که در صورت خواست مردم، جامعه‌ی اسلامی باید حکومت غیر مشروع داشته باشد؛ زیرا خواست مردم در نظام‌های دموکراسی، حق را پدید می‌آورد. پس اگر اکثریت مردم، به نظامی غیر مشروع - مانند نظامی که یک کافر در آن، حاکم مسلمانان باشد - رأی دادند، این نظام باید مشروع تلقی شود! با این سخن صریح که حاکمیت مردم با حاکمیت الهی تضاد دارد، این پرسش پدید می‌آید که: اگر حاکمیت بر مردم بالاصاله منحصر به خداوند است و حاکمیت شماری از مردم بر برخی دیگر از آنان تنها باید به اذن الهی باشد، پس مردم در حکومت الهی چه نقشی دارند؟ اساساً آیا در حکومت

الهی، نباید مردم بر تعیین سرنوشت خویش، حاکم باشند؟

در پاسخ می توان گفت: مهم ترین نقش مردم در حکومت الهی، فراهم آوردن بستری مناسب برای تحقق یافتن و عینیت بخشیدن به دین است. مردم در حکومت الهی، با حضور بر گرد حاکم الهی و میثاق بستن با وی، کلام حاکم الهی را (که همان دستور دین الهی است)، نافذ می سازند. اگر مردم، حاکم الهی را نپذیرند، مقبولیت وی زیر سؤال می رود، هر چند حق بودن و مشروعیت حاکم الهی بر جای خود برقرار است. پس اساسی ترین نقش مردم در حکومت الهی، مقبولیت بخشیدن به آن است، نه مشروعیت بخشیدن به آن.

بنابراین، حکومت دینی هیچ گاه بدون خواست و اراده ی مردم محقق نمی شود. تفاوت اساسی حکومت دینی با دیگر حکومت ها در این است که حکومت دینی یک حکومت کاملاً مردمی است که بر پایه ی عشق و علاقه ی مردم به دین الهی، صورت می پذیرد نه بر پایه ی زور و جبر. (1)

آیا آیات شورا بر این امر دلالت نمی کند که حکومت و کشورداری باید به مردم واگذار شود؟

مهدی رنجریان

در قرآن مجید دو بار به مسأله ی «مشورت» اشاره شده است:

1. آیه ی 159 سوره ی آل عمران: «... و شاورهم فی الأمر...».

2. آیه 38 سوره ی شورا: «و أمرهم شوری بینهم...».

به دلیل وجود واژه ی «شورا» در این دو آیه، آن ها به «آیات شورا» معروف شده اند. بسیاری افراد در بحث از رابطه ی «اسلام» و «دموکراسی» یا مانند آن، به آیات شورا استناد می کنند. برای نمونه، یکی از نویسندگان می نویسد:

قرآن کریم می فرماید:

و امرهم شوری بینهم؛

یعنی امور دنیایی و حوادث روزمره ی مردم که سیاست مداری و آیین کشورداری از جمله ی آن هاست کلاً به عهده ی خود مردم است. به عبارت

ص: 15

1- . ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، صص 82 - 83. برای پاسخ تفصیلی تر ر.ک: 1. بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، تهران، نشرنی، 1378، چ 5، صص 293 - 310. 2. پرسش ها و پاسخ ها، محمدتقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379، چ 10، ج 1، صص 9 - 41. 3. حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری، محمد حسن قدردان قراملکی، تهران، مؤسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، 1379، چ اول، صص 30 - 34 و 72 - 76. 4. قدرت و مشروعیت، سید عباس حسینی قائم مقامی، تهران، مؤسسه ی انتشارات سوره، 1379، چ اول. 5. نظام معقول، علی رضا پیروزمند، تهران، انتشارات

کیهان، 1378، چ اول. 6. نظریه ی سیاسی اسلام، محمدتقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
چ اول، ج 2.

دیگر، امور مردمی باید از طریق مشاورت و رایزنی خود آن‌ها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی. (1)

هم چنین گفته شده است:

روایاتی از پیامبر در ذیل آیه ی «و شاورهم فی الامر» رسیده که فرموده است: «آگاه باشید که خدا و رسول از مشورت بی نیازند، ولی خداوند این دستور را به جهت رحمت بر امت قرار داده است و کسی که با مردم مشورت کند، رشد و صلاحی را از دست نداده است». این روایت، دلیل بر آن است که مسأله ی مراجعه به مردم و نظرخواهی از آنان، جنبه ی موضوعی دارد و رضایت و جلب نظر آنان مطرح بوده است. (2)

نمونه های دیگری نیز وجود دارد که تنها به همین دو مورد بسنده کردیم. اکنون متن کامل هر دو آیه را می آوریم تا بتوانیم در این باره، به روشنی داوری کنیم.

1. آیه ی 159 سوره آل عمران:

فبما رحمه من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين. رحمت خدا، تو را با خلق، مهربان و خوش خوی گردانید و اگر تندخو و سخت دل بودی، مردم از گرد تو پراکنده می شدند. پس از اشتباه های آنان در گذر و از خدا برای آنان آمرزش بخواه و برای دل جویی، با آنان در کار جنگ، مشورت کن، ولی آن چه را تصمیم گرفتی، با توکل به خدا انجام بده. پس به خدا توکل کن؛ که همانا خدا، آنان را که به او اعتماد می کنند، دوست می دارد.

2. آیه ی 38 سوره ی شورا:

والذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون.

و آنان که امر خدا را پذیرفتند و نماز بر پا داشتند و کارشان را با مشورت یکدیگر انجام می دهند و از آن چه روزی شان کردیم، به فقیران انفاق می کنند.

چند نکته

الف - خداوند در آیه ی نخست، 4 نکته را برای جلب محبت و همکاری مردم به پیامبر اکرم یاد آور می شود:

1. با آنان «نرم خو» و «خوش اخلاق» باش؛ چون در غیر این صورت، تو را رها می کنند.

2. از گناهان و اشتباه مردم چشم پپوش و از آنان در گذر.

3. برای آنان از درگاه خدای متعال، آمرزش بخواه.

4. با آنان مشورت کن. امر به «مشورت» در کنار امر به «عفو» و «استغفار» قرار گرفته است. بنابراین، می توان گفت سیاق آیه، ارایه ی راه هایی برای جلب حمایت و محبت

-
- 1- . نظریه های دولت در فقه شیعه، محسن کدیور، تهران، نشر نی، 1376، ص 184.
 - 2- . نسبت دین و جامعه ی مدنی، سید محمد علی ایازی، تهران، مؤسسه ی تحقیقات ذکر، 1378، ص 123.

مردم است.

ب - آیه ی دوم، ویژگی های مؤمنان را برمی شمارد، مانند: رفتار کردن به دستورهای خدا، بر پا داشتن نماز و مشورت در کارها. پرسش اساسی این است که مشورت مؤمنان در کارهای روزانه، با مشورت حاکم اسلامی با مردم در مسایل کلان حکومتی و رفتار به خواسته ی آنان در ترسیم برنامه های حکومت اسلامی چه ارتباطی دارد؟!

علامه طباطبایی می نویسد:

روایات زیادی در مورد مشورت وجود دارد، اما مورد مشورت آن جایی است که مشورت کننده در انجام و ترک آن مورد، مجاز باشد. ولی در مورد احکام ثابت الهی هیچ جایی برای مشورت وجود ندارد، کما این که هیچ کس حق تغییر این احکام را ندارد. (1) آیت الله جوادی آملی نیز با اشاره به این که «تمسک به این آیه، جهت اثبات حاکمیت مردم بر مردم»، «امری باطل می باشد»، «اثبات این مدعا» را «بی ارتباط با پیام آیه» ذکر می کنند.

ایشان می نویسد:

استدلال به این آیه بر مسأله ی حکومت و رهبری، وقتی درست است که نخست اثبات شود امر حکومت از زمره ی امور مردم است. در این حال، می توان گفت: چون حکومت، جزو «امر الناس» است و مؤمنین در امور خود مشورت می کنند، پس حکومت با مشورت مردم تشکیل می شود... اما تا وقتی که ثابت نشود که حکومت امر الناس است، استدلال به آیه ی مزبور درست نیست. (2) آیت الله مصباح یزدی در این باره می نویسد:

آیه ی شریفه ی «و امرهم شوری بینهم» به این معنا نیست که مردم در همه چیز می توانند نظر بدهند و حلال و حرام خدا را با شور و گفت و گو تغییر دهند، بلکه طبق آیه ی شریفه ی 36 از سوره ی مبارکه ی احزاب که می فرماید: «هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش، امری را لازم بدانند، با آن مخالفت نماید»، در احکامی که از سوی خدا و پیغمبر صادر شده است، مؤمنان هیچ اختیاری در دخل و تصرف ندارند. (3)

باید دانست جامعیت اسلام و حکمت الهی اقتضا می کند که در شرع مقدس، درباره ی هر مسأله ی مهمی که به گونه ای با سعادت انسان ارتباط دارد، حکمی وجود داشته باشد. در نتیجه، موارد باقی مانده که حکم الزام آوری درباره ی آن ها وجود ندارد و جای مشورت هستند، از این حیطة، خارج است.

4. خدای متعال در آیه ی 159 سوره ی آل عمران پس از امر به مشورت، می فرماید:

... فإذا عزم فتوکل علی الله....

چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل و به

- 1- . الميزان في تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبائي، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، 1394 هـ-ق، ج 4، ص 70.
- 2- . ولايت فقيه، ولايت فقاها و عدالت، ص 432.
- 3- . پرسش ها و پاسخ ها، ج 1، ص 41.

نظر و تصمیم خودت، عمل کن.

پس مشورت تنها برای بهره‌گیری از نظر دیگران در شناخت موضوع بوده و تصمیم‌گیری نهایی با خود حاکم اسلامی است. به همین دلیل، علامه طباطبایی، آیه‌ی شورا را مانند آیه‌ی 18 سوره زمر می‌داند (1) که می‌فرماید:

... الذین یستمعون القول فیّتبعون أحسنه... .

کسانی که نظرهای گوناگون را می‌شنوند و از بهترین آن‌ها پیروی می‌کنند.

بنابراین، در اندیشه‌ی اسلامی، «مشورت»، راه‌کاری برای یافتن نظر بهتر از میان نظرهای گوناگون است، در حالی که در دموکراسی باید به نظر اکثریت عمل کرد. در دموکراسی نظرسنجی می‌شود تا آن‌چه موافق نظر اکثریت است، اجرا شود. در مقابل، در اندیشه‌ی اسلامی، نظرسنجی می‌شود تا از میان نظرهای گوناگون، نظر بهتر و معقول‌تر به دست آید، هر چند مخالف نظر اکثریت باشد. آیت‌الله جوادی آملی به زیبایی این نکته را مطرح می‌کند. وی می‌گوید:

در این آیه نفرموده «فإذ عزموا»؛ هنگامی که امت عازم شد، یا نفرمود: «فإذا عزمتم»؛ هنگامی که تو و آن‌ها عزم کردید. این نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری نهایی، بر عهده‌ی خود آن حضرت است و مشورت، جنبه‌ی مقدماتی و کارشناسی و موضوع‌شناسی و مانند آن دارد. (2)

نتیجه‌گیری:

روشن شد که مشورت مورد تأکید در آیات شورا، بر واگذاری حکومت و کشورداری به نظر و رأی مردم هیچ دلالتی ندارد، بلکه راهی برای اجرای هر چه بهتر قانون خداوند در امر کشورداری و حکومت در جامعه‌ی اسلامی است.

ص: 18

1- . المیزان فی تفسیر القرآن، ج 81، ص 63.

2- . ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ص 432.

حمید انتظار

از شهید مطهری پرسیدند: «عده ای واژه ی جمهوری دموکراتیک اسلامی را به کار می برند و گویا قصد امام از تأکید بر حذف کلمه ی دموکراتیک، توجه دادن به تفاوتی است که در دموکراسی غربی و آزادی های اسلامی وجود دارد.» لطفاً در این مورد توضیح دهید و تفاوت این واژه ها را مشخص کنید.

ایشان در پاسخ فرمود: «در اسلام، آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد؛ ولی با تفاوتی که میان بینش اسلامی و بینش غربی وجود دارد، روشن می شود که در این عبارت، کلمه ی دموکراتیک، حشو و زاید است. به علاوه در آینده، وقتی که مردم در دولت جمهوری اسلامی، یک سلسله آزادی ها و دموکراسی ها را به دست آوردند، ممکن است بعضی ها پیش خود این طور تفسیر کنند که این آزادی ها و دموکراسی ها نه به دلیل اسلامی بودن این جمهوری، بلکه دموکراتیک بودن آن است. یعنی این جمهوری، دو مبنا و دو بنیاد دارد؛ بنیادهای دموکراتیک و بنیادهای اسلامی. ما می خواهیم تأکید کنیم که چنین نیست.

ص: 19

اولاً: به مصداق مصرع معروف «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست»، وقتی از جمهوری اسلامی سخن به میان می آوریم، به طور طبیعی آزادی و حقوق فردی و دموکراسی در بطن آن است.

ثانیاً: اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین دارد. ما که می خواهیم کشوری بر اساس بنیادهای اسلامی بنا کنیم، نمی توانیم این ریزه کاری ها و ظرافت ها را نادیده بگیریم. در باب این که ریشه و منشأ آزادی و حقوق چیست، گفته اند: انسان آزاد آفریده شده است. پس باید آزاد باشد؛ اما سؤال این است که چرا همین پاسخ در مورد مثلاً گوسفند صادق نیست؟! در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهش های انسانی می دانند و آن جا که از اراده ی انسان سخن می گویند، در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قایل نمی شوند. آن چه آزادی فردی را محدود می کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی تواند آزادی انسان و تمایلات او را محدود کند.

آزادی به این معنا که مبنای دموکراسی غرب قرار گرفته است، نوعی حیوانیت رها شده است؛ حال آن که مسأله در مورد انسان، این است که او در عین این که انسان است، حیوان است و در عین این که حیوان است، انسان است. آدمی یک سلسله استعدادهای مترقی و عالی دارد که ملاک انسانیت او است. تفکر منطقی انسان و نه هر چه که نامش تفکر است، تمایلات عالی او نظیر: تمایل به حقیقت جویی، تمایل به خیر اخلاقی و تمایل به جمال و زیبایی، تمایل به پرسش حق و... این ها از مختصات و ملاک های انسانیت است.

بشر به حکم این که در سرشت خود، دو قطبی آفریده شده و به تعبیر قرآن، مرکب از عقل و نفس است، محال است که بتواند در هر دو قسمت وجودی خود، از بی نهایت درجه ی آزادی برخوردار باشد. رهایی هر یک از دو قسمت، مساوی است با محدود شدن قسمت دیگر. اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم، همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی غربی شاهد آن هستیم. در این کشورها، مبنای وضع قوانین در نهایت امر چیست؟ خواست اکثریت. اگر از این ها بپرسیم: «آیا برای انسان، صراط مستقیمی وجود دارد که او را به تکامل معنوی برساند؟» جواب منفی می دهند؛ یعنی معتقدند راه همان است که خود انسان آن گونه که می خواهد، می رود و این نظر تئوری معروف «ملا نصرالدین» است که روزی سوار قاطر بود. پرسیدند: کجا

می روی؟ گفت: هر جا میل قاطر باشد.

در نقطه ی مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی، بر اساس آزادی انسان است؛ اما این آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی شود. این که می گوئیم در اسلام، دموکراسی وجود دارد، به این معنا است که اسلام می خواهد آزادی واقعی در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت را به انسان بدهد.

می نویسند وقتی کوروش وارد بابل شد، مردم را در اعتقادات شان آزاد گذاشت؛ یعنی بت پرست ها را در بت پرستی، حیوان پرست ها را در حیوان پرستی؛ همه را آزاد گذاشت و هیچ محدودیتی برای آنان قایل نشد. در معیار غربی، کوروش یک مرد آزادی خواه به حساب می آید، ولی در تاریخ، ماجرای ابراهیم خلیل را هم درج کرده اند. او برعکس کوروش معتقد بود که این گونه عقاید جاهلانه ی مردم، عقیده نیست. زنجیرهایی است که عادات سخیف بشر به دست و پای او بسته است و در اولین فرصت، بت ها و معبودهای دروغین مردم را در هم شکست. با معیارهای غربی، کار ابراهیم خلیل بر ضد اصول آزادی و دموکراسی است؛ چرا؟ چون منطق انبیا غیر از منطق انسان امروز غربی است. رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) هنگامی که وارد مکه شد، بت ها را خرد کرد و به این وسیله، آزادی واقعی را به آن ها ارزانی داشت. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی حق انسان بما هو انسان است. حق، ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه ناشی از میل افراد و تمایلات آن ها. حال آن که این واژه در قاموس غرب، معنای حیوانیت رها شده را متضمن است.

دلیل دیگری که در تأکید بر حذف کلمه ی دموکراتیک مورد نظر امام بوده، رد تقلید از غرب و معیارهای آنان است. از نظر امام، به کاربردن این کلمه نوعی خیانت به روحیه ی مستقل این ملت محسوب می شود؛ زیرا ما گوهر آزادی را در فرهنگ خودمان داریم و بی نیازیم از این که دست طلب به سوی دیگران دراز کنیم». (1)

آیا در نظریه ی «مشروعیت الهی» حکومت، نقش مردم در نظام اسلامی کم رنگ نخواهد بود؟

پیش از هر چیز باید گفت: بر اساس نظریه ی مورد پذیرش اکثریت علمای شیعه، لزوم حکومت به صورت عقلی و نقلی، ثابت بوده و درباره ی ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)، امامان معصوم (علیهم السلام) و فقها در غیبت و حاکمیت فقیه واجد شرایط، دو نظریه ی کلی مطرح است:

ص: 21

1- . پیرامون انقلاب اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات جامعه ی مدرسین، ص 100 به بعد.

1- نظریه ی انتخاب: (1) بر این اساس، اصل مشروعیت حکومت از خداوند است و او حق تعیین سرنوشت جمعی را به یکایک ملت تفویض کرده است. امت بر اساس این حق الهی، اختیار و صلاحیت تصمیم گیری درباره ی آن چه را در صلاحیت دولت هاست و از اختیارات ولی فقیه به شمار می رود، به «فقیه منتخب» می سپارد. در واقع، انتخاب مردم، کاشف از نصب فقیه از سوی معصوم (علیه السلام) است. 2- نظریه ی نصب: در زمان غیبت، فقها به صورت عام و انتصاب از سوی خداوند، به حکومت منصوب شده اند (2) و همه ی آنان حق ولایت دارند. هر چند همه ی آنان به طور بالفعل نمی توانند حاکم شوند، ولی یکی از آن ها با اقدام عملی یا انتخاب خبرگان ملت یا انتخاب مستقیم مردم، امور را در دست می گیرد. پس بر این اساس که مشروعیت حکومت از سوی خداوند متعال باشد، به نقش مردم در این نظام می پردازیم. این بحث را در 4 بخش پی می گیریم:

بخش اول - نقش مردم در تأسیس حکومت اسلامی

این سخن که بر اساس آموزه های اسلامی و شیعه، حکومت از آن خداست، بدین معنا نیست که مردم در آن، نقشی ندارند. باید گفت مشروعیت حکومت، الهی است، ولی مقبولیت و کارآمدی نظام با رأی مردم انجام می شود، به گونه ای که اگر مردم نخواهند، نظام اسلامی شکل نمی گیرد. برای نمونه، پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه وآله)، حضرت علی (صلی الله علیه وآله وسلم) به مدت 25 سال به دلیل همراهی نکردن مردم، حکومت تشکیل نداد، در حالی که حاکم مشروع از سوی خداوند بود. سپس آن گاه که مردم به آن حضرت روی آوردند و رهبری ایشان را پذیرفتند، حکومت صورت عینی به خود گرفت. حضرت به این امر چنین اشاره می کند:

لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیتم حبلها علی غاربها. (3)

اگر حضور و خواست مردم نبود، این حکومت را نمی پذیرفتم.

در جای دیگر می فرماید:

لا رأی لمن لا یطاع. (4)

کسی که اطاعت نشود و مقبولیت مردمی نداشته باشد، نمی تواند حکمرانی کند.

بنابراین، مردم نظام اسلامی را پایه ریزی می کنند، پدید می آورند و به آن تداوم می بخشند. در بحث مورد نظر، پرسش دو محور دارد:

ص: 22

1- . حکومت اسلامی، ش 6، ص 105.

2- . حکومت اسلامی، ش 6، ص 106.

3- . نهج البلاغه، خطبه ی 3.

4- . نهج البلاغه، خطبه ی 27.

1. نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟

2. نقش مردم در استقرار حکومت اسلامی چگونه است؟

باید گفت: مشروعیت حکومت از آن خداست. وقتی پیامبر نیز در نصب و عدم نصب خود اختیاری ندارد، این به معنای نادیده گرفته شدن نقش آن حضرت یا مردم نیست؛ چون تشکیل حکومت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با قهر و غلبه نبوده است، بلکه مردم با رضایت به آن تن دادند و در استقرار آن کوشیدند.

حضرت امام خمینی (رحمه الله) با اشاره به این نقش اساسی مردم، می فرماید:

بر مردم فرض و لازم است که بر ضد تبلیغات دشمنان اسلام، قیام کنند و تبلیغات آن ها را نقش بر آب نمایند. آن گاه زمینه ی تشکیل حکومت اسلامی را فراهم سازند و با اطاعت از رهبران دینی، فقیه عادل را به رهبری برگزینند... اگر مردم، فقیه عادل را کنار بگذارند و به او توانایی اجرای احکام شرع را ندهند، نمی تواند به وظیفه ای که دارد، عمل کند. (1)

بخش دوم - نقش مردم در تداوم حکومت اسلامی

هم چنان که مردم در تأسیس حکومت اسلامی، نقش مهمی دارند، در استمرار آن نیز دخیل اند. اگر پشتیبانی و یاری مردم نباشد، آن حکومت تداوم نخواهد داشت. مثال بارز این مطلب، حکومت حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) است. هر چند ایشان از سوی خداوند، حاکم مشروع به شمار می رفت، ولی به دلیل یاری نکردن مردم، نتوانست حکومتی تشکیل دهد.

بخش سوم - نقش مردم در نظارت بر حاکمان اسلامی

اشاره

در روایات اسلامی و سیره ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و حضرت علی (علیه السلام) درباره ی نظارت مردم بر حکومت و عمل کرد صاحبان قدرت، تأکید شده است. پس از تأسیس و انتخاب رهبری، مردم نسبت به حکومت اسلامی بی تفاوت نیستند، بلکه به صورت های گوناگون بر حکومت نظارت می کنند. در این جا، به سه شیوه ی نظارت مردم بر حکومت، اشاره می کنیم:

1- نصیحت حاکمان اسلامی

در فقه اسلامی، یکی از حقوق مسلم مردم این است که می توانند رهنمودها و نظرهای خود را به رهبرشان ارایه دهند. در این باره، روایت های فراوانی وجود دارد که در کتاب های حدیثی مانند: بحارالانوار و اصول کافی در بابی با نام «باب ما أمر به

ص: 23

النبي من النصيحة لائمه المسلمين و اللزوم لجماعتهم» آمده است. معنای نصیحت با توجه به ظاهر این کلمه، «ارشاد به مصالح» است. برای نمونه، حضرت علی (علیه السلام) می فرماید:

و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه و النصیحه فی المشهد و المغیب. (1)

و اما حق من بر شما این است که به عهدتان وفا کنید و مرا در نهان و آشکار نصیحت نمایید.

نصیحت رهبران و حاکمان از دو نظر اهمیت دارد:

1. آنان را از کاستی های امور، آگاه می سازد و به برنامه ریزی و تصمیم گیری بهتر می انجامد.

2. آنان، دیدگان مردم را ناظر بر رفتار خود می پندارند و تأثیر بازدارندگی دارد.

باید دانست حاکم اسلامی بر اساس اطلاق آیه ی شریفه ی «فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (2) و دلالت روایات، باید نصایح را بشنود و به رهنمودهای نیکو عمل کند. حضرت علی (علیه السلام) نیز در این باره می فرماید: فان معصیه الناصح الشفیق العالم المجرب تورث الحیره و تعقب الندامه. (3)

نتیجه ی نافرمانی از نصیحت کننده ی مهربان دانا و با تجربه، حسرت و اندوه و پشیمانی است.

2. انتقاد از حاکمان اسلامی

بر اساس برخی روایات، انتقاد از دولت مردان نه تنها مجاز بوده، بلکه لازم شمرده شده است. در صورت فایده نداشتن نصیحت، جامعه ی اسلامی باید رفتار حاکمان خویش را مورد انتقاد سازنده قرار دهد. حضرت علی (علیه السلام) در دوران حکومت خود به انتقادات توجه می کرد. حتی در برخی موارد، هنگامی که انتقادات به احتجاج می رسید، خود، شرکت می کرد و گاهی نیز دستور می داد جلسه ی نقد برپا شود. برای نمونه، زمانی که خوارج با عبدالله بن عباس و صعصعه بن صوحان - نمایندگان امام - به توافق نرسیدند، حضرت فرمود:

شما دوازده نفر نماینده برگزینید. ما هم به همین تعداد از خودمان می فرستیم تا در یک جا جمع شوند و استدلال ها و نظرهای خود را با هم در میان بگذارند. (4)

به همین دلیل، امام خمینی (رحمه الله) فرموده است:

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمام دار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده بدهد. (5)

ایشان در سخن دیگری می فرماید:

اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج

-
- 1- . نهج البلاغه، خطبه ی 34.
 - 2- . زمر، 17 و 18.
 - 3- . نهج البلاغه، خطبه ی 3.
 - 4- . نهج السعاده، ج 2، ص 31.
 - 5- . صحیفه ی نور، ج 7، ص 190.

گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشته ای، خودت را حفظ کن. (1)

بنابراین، انتقاد یکی دیگر از راه هایی است که مردم بدان وسیله می توانند در کنترل و اصلاح حکومت، نقش داشته باشند.

3. امر به معروف و نهی از منکر در حق حاکمان اسلامی

امر به معروف و نهی از منکر که یکی از واجبات الهی است، در روابط دو جانبه ی حاکم و مردم نیز اطلاق دارد. مردم می توانند با به کار بردن این اصل مهم، بر رهبران خود نظارت کنند. این امر یکی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (2) بوده و از اصولی است که حق نظارت بر صاحبان قدرت را به مردم می دهد.

بخش چهارم - نقش مردم در انتخاب حاکمان و قانون گذاری

انتخابات و شرکت مردم در آن، تجلی گاه اراده ی مردم است؛ زیرا مردم در انتخابات، خود را صاحب قدرت و موجد حکومت می دانند. بیشتر دموکراسی های غربی بر این پایه تشکیل شده و در دین اسلام نیز مورد نهی قرار نگرفته است. بر اساس دیدگاه های علمای اسلام، پسندیده است که مسؤولان اجرایی بر اساس خواست مردم و در چارچوب موازین شرعی انتخاب شوند تا مردم، امور اجتماعی شان را به افراد صلاحیت دار بسپارند. (3)

مشروعیت مشارکت مردم در انتخاب دولت مردان و تشکیل مجلس قانون گذاری را با نظریه ی «منطقه الفراغ» می توان تفسیر کرد. در این نظریه که برخی علما آن را مطرح کرده اند، احکام اسلام به 5 دسته تقسیم می شود. از جمله ی آن ها «مباحات» است که به خود مردم واگذار شده است (4) تا بر اساس مصالح شان تصمیم بگیرند. امور گوناگون کشورداری و ایجاد ارکان و نهادهایی برای سامان دهی نظم اجتماعی به همین امر برمی گردد. مردم در این بخش می توانند به قانون گذاری و تصمیم سازی بپردازند. آنان، امور اجرایی کشور را به وسیله ی انتخاب، به افراد اصلح واگذار می کنند. هم چنین می توانند در مواردی که با قوانین اسلام تعارض ندارد و مورد نیاز جامعه ی اسلامی است، به وضع قوانین دست یازند. بدین ترتیب، مردم می توانند در انتخاب

ص: 25

1- . همان، صص 33 و 34.

2- . قانون اساسی، اصل هشتم.

3- . برای مطالعه ی نقش مردم در انتخاب حاکمان و قانون گذاری از دیدگاه اسلام، ر.ک: نظریه ی سیاسی اسلام، محمد تقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، 1379.

4- . اقتصاد ما یا بررسی هایی درباره ی مکتب اقتصادی اسلام، آیت الله سید محمد باقر صدر، برگردان: کاظم موسوی، بی جا، بی نا، بی تا.

آیا منظور از جمهوری اسلامی، همان جمهوری غربی است؟

آیا منظور از جمهوری اسلامی، همان جمهوری غربی است؟ در غیر این صورت، با هم چه تفاوت هایی دارند؟

رضا واعظی

جمهوری یک واژه ی عربی به معنای «مردم کثیر»، افراد قوم یا توده ای از اشخاص و اشیاء است (1).

که امروزه آن را به فارسی، «توده ی مردم» و به یونانی «دموس» نامیم. معنای لغوی جمهوریت، گزینش رهبر از سوی امت یا دولت برای یک دوره ی

محدود است، نه به ارث. (2) واژه ی جمهوری (Republic) در غرب نیز از (Res Publica) لاتین گرفته شده است. در مقابل (Resprivata) که به مفهوم قلمروی خصوصی بود، به (Republic) قلمروی عمومی اشاره می کرد. نکته ی اصلی در بحث جمهوریت یا جمهور خواهی، توجه به مردمی است که با انگیزه ها و دلایل گوناگون گردهم می آیند. «جمهوری» در قاموس سیاسی، حکومت دموکراتیک یا غیر دموکراتیکی است که زمام دار آن با رأی مستقیم یا غیر مستقیم اقشار گوناگون مردم انتخاب می شود. توارث در آن، دخالتی ندارد و بر حسب مورد، مدت زمام داری محدود است. برخی، جمهوریت را در معنای امروزی آن چنین معرفی می کنند: «پایه ی حکومت جمهوری بر این اصل است که در کشور، زمام دار واقعی همه ی مردمند و حکومت جمهوری عبارت است از حکومت مردم به وسیله ی مردم». (3) با این تعریف، حکومت جمهوری در برابر حکومت فردی و حکومت اشرافی قرار می گیرد که تنها یک فرد یا شمار محدودی، قدرت را در دست دارند.

اصول اساسی حکومت جمهوری

اشاره

ره یافت های بی شماری، با کنکاش در مقوله ی «جمهوریت»، گستره ی تاریخی آن را به درازای تاریخ تفکر سیاسی دانسته اند. این اندیشه هم اکنون در عصر مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز مطرح است. با این حال، هنوز اجماع نظر قطعی بر سر مفهوم و شکل «جمهوریت» به دست نیامده و مناقشه درباره ی جایگاه تحقق آن پایان نیافته است. هنوز این پرسش مطرح است که: آیا جمهوریت تنها در رژیم های پارلمانی و انتخاباتی آزاد است یا با سلطنت و اقتدار نیز

ص: 26

1- فرهنگ عربی المنجد درباره ی «الجمهور» چنین نوشته است: «الجمهور: ج جماهیر: جماعه القوم، معظم کل شیء، معظم القوم و اشرافهم، الرمل الكثير المتراکم».

2- فرهنگ عربی المنجد: «الجمهوریه الأمه والدوله معین زعیما لوقت محدد لا بالتوارث، بل بالانتخاب جمهور الامه».

3- اصول حکومت جمهوری، مصطفی رحیمی، انتشارات امیرکبیر، 1358، ص 7.

تحقق پذیر است؟ هنوز درباره ی اصول کلی و مهم حکومت جمهوری مانند: «پایه های حاکمیت»، «چگونگی انتخاب زمام داران»، «چگونگی حکومت زمام داران» و «چگونگی تحدید قدرت زمام داران» بحث های جدی وجود دارد.

برخی اندیشمندان مانند ژان ژاک روسو، حکومتی را که از قانون پیروی کند و هر حکومت مشروعی را «جمهوری» می خوانند. (1) منتسکیو در «روح القوانين»، حکومتی را حکومت جمهوری می نامد که در آن، همه ی ملت یا بخشی از آن، قدرت مطلق را در دست داشته باشند. (2)

برای حکومت جمهوری، ویژگی های فراوانی برشمرده اند. با دقت نظر در این ویژگی ها همه ی آن ها را در 4 مقوله - که منتسکیو نیز به آن اشاره کرده است - می توان خلاصه کرد. این اصول در جوامع گوناگون، در شیوه ی اجرا، متفاوتند. 4 اصل کلی حکومت جمهوری عبارتند از: (3)

1. خاستگاه قدرت (مشروعیت)

در نظام جمهوری، مشروعیت یعنی وجود هماهنگی هنجاری میان زمام داران و شهروندان تنها از مردمان برمی خیزد.

2. روش دست یابی به قدرت

در نظام جمهوری، به اقتضای خاستگاه مردمی آن، تنها با روش های انتخاب دموکراتیک، به قدرت می توان دست یافت. بدون کاربرد چنین شیوه هایی، از دولت جمهوری به معنای واقعی کلمه نمی توان سخن گفت.

3. تحدید قدرت زمام داران (نظارت عمومی)

به اقتضای جوهر حکومت جمهوری، برای اعمال نظارت مؤثر مردمی باید سازوکارهایی پیش بینی شود.

4. توزیع قدرت و تفکیک قوا هر چند تفکیک قوا از ویژگی های ذاتی و طبیعی جمهوریت به شمار نمی آید، ولی آن را یکی از الزام های تبعی و منطقی جمهوری می توان دانست.

اینک که اصول کلی حکومت جمهوری را بر شمردیم، به تعریف جمهوری اسلامی می پردازیم و تفاوت های آن را با الگوهای دیگر مشخص می سازیم.

اصول اساسی جمهوری اسلامی

امام خمینی (رحمه الله); بنیان گذار جمهوری

ص: 27

1- قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، برگردان: مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آکد، ص 194.

2- روح القوانين، منتسکیو، برگردان: علی اکبر معتمدی، تهران، امیرکبیر، 1368، ص 92.

اسلامی می فرماید:

ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن، حکومتی است متکی به آرای عمومی و شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ی ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد. (1)

ایشان در فرازی دیگر چنین فرموده است:

جمهوری اسلامی را که ما اعلام کرده ایم و ملت با راه پیمایی های مکرر به آن رأی دادند، حکومتی است متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلام. (2)

هم چنین در جایی دیگر می فرماید:

ماهیت حکومت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام می باشد. (3)

استاد شهید مرتضی مطهری درباره ی جمهوری اسلامی چنین می نویسد:

جمهوری اسلامی از دو کلمه مرکب شده است؛ کلمه ی

جمهوری و کلمه ی

اسلامی. کلمه ی

جمهوری، شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می کند و کلمه ی اسلامی، محتوای آن را. می دانیم که حکومت های دنیا چه در گذشته و چه در حال حاضر، شکل های مختلفی داشته اند از قبیل: حکومت فردی موروثی که نام آن، سلطنت پادشاهی است یا حکومت حکیمان، متخصصان، فیلسوفان و نخبگان که آریستوکراسی نامیده می شود یا حکومت متنفذان، سرمایه داران و قس علی هذا. یکی از این حکومت ها، حکومت عامه ی مردم است؛ یعنی حکومتی که در آن، حق انتخاب با همه ی مردم است، قطع نظر از این که مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. در این جا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی، معتبر است و نه چیز دیگر. به علاوه، این حکومت، حکومتی موقتی است؛ یعنی هر چند سال یک بار تجدید می شود... و اما کلمه ی

اسلامی همان طور که گفتیم محتوای این حکومت را بیان می کند؛ یعنی پیشنهاد می کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و در مدار اصول اسلامی حرکت کند. چون می دانیم که اسلام به عنوان یک دین، در عین حال یک مکتب و یک ایدئولوژی است. طرحی است برای زندگی بشر در همه ی ابعاد و شؤون آن. به این ترتیب، جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رییس حکومت از سوی عامه ی مردم است برای مدت موقت و محتوای آن هم اسلامی است. (4)

بر اساس نظر شهید مطهری، شکل حکومت، جمهوری و محتوای آن، اسلامی است. هم چنان که محتوای جمهوری های لیبرال، دموکراسی و درون مایه ی جمهوری های سوسیالیستی، ایدئولوژی مارکسیستی است.

با توجه به مطالب یاد شده، ویژگی های اصلی جمهوری اسلامی، را بر می شماریم:

1. حکومت در جمهوری اسلامی، به

ص: 28

1- . صحیفه ی نور، ج 4، ص 26.

2- . همان، ص 169.

3- . همان، ج 3، ص 105.

4- . پیرامون انقلاب اسلامی، صص 79 - 80.

رعایت دین و ایدئولوژی اسلام، پای بند است.

2. هدف جمهوری اسلامی، تعالی انسان و تحقق ارزش های الهی است.

3. قانون گذاری در جمهوری اسلامی بر پایه ی ارزش های الهی صورت می پذیرد.

4. در جمهوری اسلامی، عقل در کنار دین قرار دارد.

5. مشروعیت در جمهوری اسلامی بر دو پایه ی مردم و دین بنا نهاده شده است.

6. شرع الهی و قوانین محمدی (صلی الله علیه وآله وسلم) معیار رفتار حکومت کنندگان و حکومت شوندهگان است.

بنابراین، هر چند جمهوری ها از نظر شکل و ظاهر با هم شباهت دارند، ولی وجه تمایز اصلی آن ها محتوا و ماهیت شان است.

تفاوت محتوایی جمهوری اسلامی با دیگر جمهوری ها، تفاوت های دیگری را در پی داشته است. به همین دلیل، فرآیندهایی برای حفظ محتوا و ماهیت جمهوری اسلامی وجود دارد که به وسیله ی نهادهایی هم چون: شورای نگهبان، خیرگان رهبری و ولایت فقیه اعمال می گردد. (1)

حکومت اسلامی با جمهوری اسلامی چه تفاوتی دارد؟ -عباس بصیر

جمهوریت، نشان دهنده ی شکل و اسلامیت، بیان گر محتوای حکومت است.

«جمهوری»، نام شکل حکومت و نشان دهنده ی حاکمیتی است که مردم در آن، حق دارند سرنوشت خود را تعیین کنند. در ساختار جمهوری، همه ی نهادها و نقش ها، انتخابی است و به مردم بر می گردد. جمهوری در برابر حکومت های مشروطه ی سلطنتی، استبدادی و دیکتاتوری قرار می گیرد.

دسته بندی شکل حکومت به سلطنتی، دیکتاتوری و دموکراسی از دیرباز و قرن ها پیش از میلاد مسیح در میان اندیشمندان متداول بوده است. مشهور است که افلاطون به گونه ای حکومت سلطنتی و ارسطو به حکومت عامه ی مردم (اکثریت) یا طبقه های متوسط تمایل داشته است. در رژیم سلطنتی، یک نفر پادشاه یا ملکه بر اساس توارث، عادت های مسلّم کشور، انتخابات یا فریب کاری، به صورت

ص: 29

1- . برای مطالعه ی بیشتر ر.ک: مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، عباس علی عمید زنجانی، نشر جهاد دانشگاهی، ص 97. - کتاب های حضرت امام خمینی (رحمه الله) در این باره. - پیرامون انقلاب اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات جامعه ی مدرسین. - جمهوریت و انقلاب اسلامی (مجموعه ی مقالات)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تابستان 1377. - سخنان حضرت آیت الله جوادی آملی، 19 و 21/7/1377، زیر عنوان «جمهوریت و اسلامیت». - قانون اساسی.

استبدادی یا مشروطه حکومت می کند. در رژیم دیکتاتوری، یک شخص یا طبقه و گروه بر اساس ضرورت ها و حوادث ناگهانی، قدرت را به دست گرفته است و با استبداد فرمان می راند.

«دموکراسی»، واژه ای یونانی است که به معنای حکومت مستقیم و بیواسطه ی مردم می آید. دموکراسی به این معنی، صرفاً جنبه ی نظری و فرضی دارد؛ زیرا حکومت مستقیم یا به دیگر سخن، «دموکراسی محض» از پدیده های نادری است که حتی در دولت شهرها نیز کم تر دیده می شود. آن چه امروز دموکراسی نامیده می شود، گونه ی ویژه ای از حکومت است که در آن، افراد واجد شرایط جامعه، کارگزاران حکومتی را انتخاب می کنند. (1) «جمهوری اسلامی» یکی از شکل های حکومت دموکراسی است که اصطلاحاً به آن «تئو دموکراسی» می گویند؛ (2) یعنی حکومتی که شالوده ی آن بر مبنای آرای عاقلانه ی مستقیم یا غیرمستقیم مردم بوده، ولی در قوانین و شرایط، تابع شرع مقدس اسلام است. کلمه ی اسلامی که محتوای حکومت را بیان می کند، بدان معنا است که این حکومت بر محور ارزش های اسلامی اداره می شود. پس جمهوری اسلامی، حکومتی است که شکل و ساختار آن را عامه ی مردم انتخاب کرده اند و محتوای آن، بر پایه ی برنامه های کلی و هدف های اساسی اسلام بنا نهاده شده است. (3)

آیا جمهوریت از این نظر که یک شکل حکومتی است، با مبانی اعتقادی و اهداف و اصول ارزشی اسلام هم خوانی دارد؟

در پاسخ به این مسأله، آن را در 2 بخش بررسی می کنیم:

1. جنبه ی تاریخی: مسلمانان، شکل های گوناگون حکومتی داشته اند که عبارت است از: «نظام خلافت»، «ولایت عهدی» و «جمهوری». در دوران مبارزات اسلامی ملت ایران، یکی از پرسش ها این بود که پس از پیروزی انقلاب، کدام شکل حکومتی پذیرفته می شود؟ در آغاز، از تعبیر نسبتاً جامع «حکومت اسلامی» استفاده می شد، ولی اندکی پس از پیروزی انقلاب، شکل «جمهوری اسلامی» پیشنهاد شد و با رأی قاطع مردم، تثبیت گردید.

2. جنبه ی نظری: حکومت اسلامی بر این اصل مهم و اساسی مبتنی است که: «حاکمیت مطلق بر انسان و جهان از آن خدا است و هم او، انسان را بر سرنوشت

ص: 30

1- . همان و نیز ر.ک؛ بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، نشر نی، ص 259.

2- . اندیشه های فقهی - سیاسی امام خمینی (رحمه الله)، کاظم قاضی زاده، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، 1377، ص 133.

3- . مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص 97.

این اصل نشان دهنده ی یک اراده ی جمعی است که از آیه ی

شریفه ی: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (2)

برداشت می شود. این آیه، اراده ی تکوینی خداوند را در حوزه ی جامعه ی

سیاسی نشان می دهد. مراد از این سخن، آن است که خداوند، سرنوشت سیاسی انسان را به دست خودش سپرده و از او خواسته است در تعیین سرنوشت خویش، اراده ی جمعی را در پیش بگیرد. اراده ی جمعی همان حاکمیت جمعی بر اقتدار جمعی و وابستگی قدرت سیاسی به خواست و انتخاب جمعی است. (3) این اصل در فقه سیاسی با نام «الاصل عدم ولایه احد علی احد» مطرح می شود؛ یعنی هیچ کسی بر کس دیگر ولایت ندارد. امام خمینی (رحمه الله) می فرماید:

هر کس، هر جمعیتی، حق اولی اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است. (4)

بر اساس این بیان، حکومت اسلامی، حکومتی است که به آرا و انتخاب مردم، متکی است. همان گونه که در می یابید این بیان با دیدگاه مشروعیت الهی - مردمی حکومت بیش تر هم خوانی دارد.

بر اساس این نظریه، آن جا که نصب خاصی از سوی خداوند صورت بگیرد (عصر حضور)، همان نصب برای امامت معین است، ولی اگر نصب خاصی نباشد (عصر غیبت)، حق انتخاب برای مردم وجود دارد. البته این حق، مطلق نیست بلکه برای کسی است که شرایط معتبر را داشته باشد. (5) در این صورت، اعمال ولایت از سوی فقیه جامع الشرایط بر رضایت قطعی و انتخاب مردم، مبتنی است. اگر انتخاب مردم نباشد، اعمال ولایت هم مشروعیت ندارد. (6) به یقین، اگر این دیدگاه را بپذیریم، جمهوریت تنها شکل مشروع حکومت اسلامی خواهد بود.

باید دانست دیدگاه ولایت انتصابی نیز به نقش مردم بی توجه نیست. از این دیدگاه، هر چند انتخاب مردم در مشروعیت حکومت تأثیری ندارد، ولی در کارآمدی حکومت، نقش اساسی دارد و بدون آن، هرگز حکومتی تشکیل نمی گردد. امام علی (علیه السلام) فرمود:

اگر اجتماع مردم نبود و با وجود یاری

ص: 31

1- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل پنجاه و ششم.

2- رعد، 11.

3- ابعاد فقهی مشارکت سیاسی، عباس علی عمید زنجانی، به اهتمام: علی اکبر علیخانی، ص 33.

4- آیین انقلاب اسلامی، ص 1.

5- احیای حکومت اسلامی، محمد حسین حسینی طهرانی، ص 166.

6- مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه، جعفر سبحانی، ص 227؛ ولایت فقیه، محمد هادی معرفت، ص 92؛ وظیفه ی فرد

مسلمان در احیای حکومت اسلامی، محمد حسین حسینی طهرانی، ص 166.

کننده، حجت تمام نشده بود و اگر خداوند از عالمان تعهد نگرفته بود که در برابر ظلم ظالم و مظلومیت مظلوم ساکت نشینند، ریسمان حکومت را به گردش می انداختم (حکومت تشکیل نمی دادم). (1)

بر این اساس، حتی هواداران دیدگاه ولایت انتصابی، بر نقش مردم در گزینش حاکم تأکید میورزند. حضرت امام خمینی (رحمه الله) در تأیید این نظر می فرماید:

ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است اگر به امر خدا نباشد. رییس جمهور، با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی، کسی نصب شود. (2)

ایشان در جایی دیگر می فرماید:

عهد داری امور سیاسی فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام - فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء - جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند. (3) با این وصف، ایشان بر حضور مردم در صحنه ی سیاست و انتخاب کارگزاران حکومتی، تأکید بسیار داشت. ایشان بارها می فرمود:

شالوده ی هرم قدرت با انتخاب مردم تشکیل می شود. (4) ...مسئولان با واسطه یا بیواسطه مورد انتخاب مردم هستند... (5) حکومت اسلامی، حکومت وحی است، حکومت مستند به قانون الهی و به آرای ملت است... با آرای ملت می آید و ملت او را حفظ می کند و هر روز هم که بر خلاف آرای ملت عمل بکند، قهراً ساقط است. (6) بدین ترتیب، درمی یابیم که حکومت اسلامی همان جمهوری اسلامی است و بر آرای ملت و موازین اسلامی بنا گشته است. (7)

ص: 32

-
- 1- . نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 1، باب 3، ص 202 (آل البیت).
 - 2- . صحیفه ی نور، ج 9، ص 251.
 - 3- . تحریر الوسیله، ج 1، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص 443.
 - 4- . صحیفه ی نور، ج 2، ص 255.
 - 5- . همان، ج 7، ص 45.
 - 6- . همان، ج 4، ص 58.
 - 7- . همان، ج 4، ص 169.

اشاره

پلورالیسم دینی به معنای «به رسمیت شناختن دین های گوناگون و اعتقاد به این که همه ی آن ها حقیقت دارند»، برخی پی آمدهای منفی دارد که بر می شماریم:

1- اجتماع نقیضین

هواداران پلورالیسم گفته اند: «پلورالیسم (تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین و ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگ ها و دین ها و تجربه های آدمیان، فتوا دادن...) به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است. (1) علی ای حال با تنوعی رویه رو هستیم که به هیچ رو، قابل تحویل به امر واحد نیست و باید این نوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم و برای حصول و حدوث تنوع نظریه داشته باشیم.» (2) پلورالیسم مثبت، معنا و ریشه ی دیگری هم دارد و آن این که، بدیل ها و رقیب های موجود واقعاً کثیر هستند؛ یعنی تباین ذاتی دارند. (3) اختلاف مؤمن و گبر و

ص: 34

1- . صراط های مستقیم، عبدالکریم سروش، ص 2.

2- . همان، ص 5.

3- . همان، ص 10.

جهود، اختلاف حق و باطل نیست، بلکه اختلاف نظرگاه، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه پیامبران (علیهم السلام) است. (1)

با توجه به این رویکرد، هیچ مرزی برای ادیان و تجربه های دینی و فهم ها و تفسیرهای به رسمیت شناخته شده، قایل نیستند؛ یعنی همه را «عین وحی حق» می پندارند و همه ی ادیان را حق می دانند. (2)

با توجه به این که ادیان با یکدیگر تقابل دارند، می پرسیم: می توان پذیرفت که طرفین نقیض، حق و صحیح باشند؟ برای نمونه، آیا اعتقاد به اقا نیم سه گانه (مسیحیان) و ثنویت (زرتشتیان) و خدای یگانه (مسلمانان و یهودیان) همه حق و صحیح است؟ آشکار است که بر موضوع واحد، نمی توان محمول های متناقض را حمل کرد؛ زیرا به اجتماع نقیضین می انجامد. از این رو، وقتی می گوئیم مبدأ، یگانه و واحد است، بدان معناست که دوگانه و سه گانه نیست. اگر هم بخواهیم همه ی این ادعاها را بپذیریم، اجتماع نقیضین را پذیرفته ایم که بطلان آن آشکار است.

2- پلورالیسم خویش برانداز

با توجه به ادعای مدعیان پلورالیسم، می توان گفت که پلورالیسم خود ویران ساز است؛ زیرا پذیرش این نظریه، مستلزم حق پنداشتن مرام های رقیب است که آن ها پلورالیزم را نقض می کنند. (3)

3- امتناع ایمان

ایمان، عقد قلبی است که بر یقین و نفی و شک استوار است. بنا بر مبانی پلورالیسم، آن چه نزد ماست «فهم و قشر» دین است، نه بطن و متن آن. فهم ها نیز ممکن است خطا و غلط باشند. اگر هم فهم درستی در میان باشد، به دلیل «تبیین ذاتی فهم ها» همه ی آن ها نمی توانند درست باشند. با تغییر در علم و فلسفه - که سیال هستند - پیش فرض های ما نیز دگرگون می شود. هم چنین فهم ما از متن صامت، جای خود را به فهم مغایر می دهد. البته اگر فرض کنیم که علم و فلسفه و در پی آن، فهم ما تا ابد ثابت بماند، فهم صادق، مصدق ندارد؛ زیرا فهم ما، فهم متن و حیانی و درک نفس الامر گزاره ها و آموزه های دینی نیست. در اصل، فهم ما چیزی جز پژواک انتظارات و پرسش ها و پیش فرض های ما نخواهد بود. این گونه برخورد با مسأله ی دین به شکاکیت می انجامد که با ایمان سازگاری ندارد؛ زیرا ایمان بر پایه ی یقین بنا می شود.

ص: 35

1- همان، ص 6.

2- تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص 71 - 73.

3- لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، علی اکبر رشاد، مجله ی کتاب نقد، ش 4، ص 98.

4- حجّت نداشتن متون دینی و بی اعتبار شدن عمل به گزاره های دینی

بدین ترتیب، ظاهر متون و نصوص دینی از حجیت ساقط می شود؛ زیرا دریافت ما از این نصوص، فرآورده ی تعاطی ذهن و عین یا بازتاب انتظارها، پرسش ها و پیش فرض های ما است. یعنی در هر صورت، دریافت ما از متن است و هرگز حجّت نخواهد بود. بر همین اساس، عمل به گزاره های دینی، بی اعتبار خواهد شد؛ زیرا پلورالیسم، «فتوا دادن به تباین فرو ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگ ها، دین ها، زبان ها و تجربه های آدمیان و همه را اهل فلاح و صلاح پنداشتن» است. بر این مبنا، برای نجات و سعادت، نمی توان ملاکی ارایه داد؛ زیرا ارزش ایمان به «متعلق» آن بستگی دارد و صرف باور داشتن به چیزی، ارزش شمرده نمی شود.

5- نقش هدایت گرایانه ی دین

مبنای پلورالیسم با نقش هدایت گری دین و خداوند سازگاری ندارد؛ زیرا اگر فهم آدمیان از متون دینی متنوع و متباین است (این، یکی از مبنای پلورالیسم است) و تفسیرهای تجربه کنندگان تجربه های دینی نیز یکسره متکثر و متضاد است (مبنای دیگری از پلورالیسم)، دین و تجربه ی تفسیر نشده ای نخواهیم داشت. پس همه ی ادیان و تجربه ها، دستخوش تفسیرهای گوناگون گشته و همگی تحریف شده اند. (1) در این صورت، دسترسی به جوهر دین و دین حق، اندیشه ای بیهوده است و این به معنای بسته بودن باب هدایت و بی مصداق شدن اسم هادی حق تعالی است. رسیدن به رستگاری نیز پنداری ساده لوحانه خواهد بود. (2) در این جا، این پرسش مطرح می شود که چرا خداوند پیامبران را برای هدایت مردم فرستاده است، در صورتی که خود می دانست ممکن است وحی حق، ذهن آلوده شود و به «نظرها و منظرها» گرفتار گردد؟ یعنی با تأثیر پذیرفتن از شرایط قومی، ذهنی و روحی شخص پیامبران، پیش فرض های مفسران، دستخوش «قبض و بسط تنوریک» (3) گردد و در اقیانوس تفسیرهای متباین و متناقض، فرورود.

6- جواز بدعت و تعطیلی شریعت:

اشاره

بر اساس مبنای پلورالیسم، «در معرفت دینی هم چون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس، حجت تعبدی برای کس دیگر

ص: 36

1- صراط های مستقیم، ص 4.

2- همان.

3- تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص 122 - 124.

نیست و هیچ فهمی، مقدس و فوق چون و چرا نیست.»⁽¹⁾ این سخن به معنای جواز «بدعت» و ظهور پیاپی پیامبران دروغین است و بر همین اساس، شریعت‌ها تعطیل می‌شوند؛ زیرا آن چه در این جا راهزنی می‌کند، عنوان کافر و مؤمن است که عنوان‌هایی صرفاً فقهی و دنیوی هستند. نظیر این عنوان‌ها در همه‌ی شریعت‌ها وجود دارد و ما را از دیدن باطن امور، دور می‌دارد.⁽²⁾ این عنوان‌ها که «تمایزهای ظاهری» است، باید از میان برداشته شود؛ زیرا «عمل کردن به این یا آن آداب، مایه‌ی سعادت و هدایت نیست».⁽³⁾

الف) پی آمدهای مثبت پلورالیسم دینی، کدام است؟ آیا این پی آمدها در دین اسلام به دست نمی‌آید؟ ب) تفاوت جامعه‌ی اسلامی با جامعه‌ی ای که در آن، پلورالیسم دینی پذیرفته شده است، چیست؟

علی امیرخانی

الف) پی آمدهای مثبت پلورالیسم دینی عبارت است از:

1- هم زیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان

ادعا شده است که یکی از پی آمدهای مثبت «پلورالیسم دینی»، مدارا و هم زیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان و مذهب‌های گوناگون در یک جامعه است؛ یعنی در مقام عمل، همه با مسالمت و صلح و صفا در کنار هم زندگی کنند، به یکدیگر احترام بگذارند و با هم درگیر نشوند. این گونه «پلورالیسم دینی» پیش از آن که از سوی هواداران این نظریه مطرح شود، به شکل کامل تر و منطقی در دین اسلام و سیره‌ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) وجود داشته است. برای نمونه، قرآن کریم می‌فرماید:

و لا ینهکم الله عن الذین لم یقاتلکم فی الدین و لم ینخرجنکم من ديارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین.⁽⁴⁾

خداوند، شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن در حق کسانی که در امر دین با شما پیکار نکرده و شما را از خانه و دیارتان، بیرون نرانده اند،

ص: 37

1- . صراط‌های مستقیم، ص 4.

2- . همان، 12.

3- . لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ش 4، صص 104 - 105. برای مطالعه‌ی بیشتر تر. ک: 1- تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، صص 63 و 177. 2- دین شناسی، محمد حسین زاده، مؤسسه‌ی پژوهشی امام خمینی (رحمه الله). 3- تازه‌های اندیشه، (پلورالیسم دین، حقیقت، کثرت)، هادی صادقی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، صص 94 و 112. 4- لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، علی اکبر رشاد، کتاب نقد، ش 4، صص 96 و 105.

4- . ممتحنه، 8.

باز نمی دارد؛ زیرا خداوند، عدالت پیشگان را دوست دارد.

2- گفتگوی ادیان

بر اساس این روش، دین داران باید با روشی منطقی و خردپذیر، به بررسی اصول دینی همه ی ادیان پردازند و با ضوابط معرفت شناسی و منطقی به گفته ی آنان گوش فرادهند، تا به دین صحیح دست یابند. قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره دارد، چنان که می فرماید:

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه. (1)

پس بندگان را بشارت ده، همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند....

در سیره ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) می بینیم که آنان همیشه در این زمینه پیش گام بودند و با سعه ی صدر و اخلاق نیک، با انجام مناظره به جدال احسن می پرداختند و به اندیشه ی مخالفان خویش، احترام می نهادند. (2)

3- نجات اکثریت

اشاره

گفته اند یکی دیگر از پی آمدهای مثبت پلورالیسم دینی، نجات یافتن افراد بیشتری از مردم است. باید گفت: هر چند یک دین حق است، ولی خداوند متعال در قیامت، افراد بسیاری را که تقصیری نداشته اند، می بخشد؛ یعنی خداوند این مستضعفان فکری را هر چند پیرو دین های دیگری باشند، از بخشش خود، بی نصیب نمی گذارد. پس مسأله ی بخشش و نجات افراد بیشتر، بدون تکیه بر پلورالیسم دینی نیز تحقق یافتنی است. (3)

با توجه به این گفته ها در می یابیم که بدون پلورالیسم دینی، می توان به پی آمدهای مثبت آن دست یافت.

ب) تفاوت های جامعه اسلامی با جامعه ای که در آن «پلورالیسم دینی» پذیرفته شده است:

1- جامعه هایی که پلورالیسم دینی را پذیرفته اند، در پی مسایل مشترک هستند

این دیدگاه به وسیله ی نسبت گرای، خودنمایی می کند. جامعه های به اصطلاح «پلورالیستی»، از یک سو با اطلاق گرای و طرد گرای مخالف اند و از سوی دیگر، به دلیل دگرگونی های تاریخی، معتقدند که همه چیز به ویژه پدیده های فرهنگی و نظریه های دینی و اخلاقی، وسیله ی رستگاری را در اختیار انسان می نهند. پس به اختلاف ها و راه های متفاوت یکدیگر نباید اندیشید، بلکه باید به مسایل مشترک

ص: 38

2- . کلام جدید، ص 172.

3- . عدل الہی، مرتضیٰ مطہری، صص 289 و 364.

توجه داشت و از اختلاف پرهیز کرد. این رویکرد، در جامعه‌ی اسلامی، جایگاهی ندارد؛ زیرا اگر این جامعه‌ها به تحوّل تاریخی همه‌ی پدیده‌های و نسبت واقعی و خارجی گرایش دارند، پس نباید به رستگاری اعتقادی داشته باشند. این در حالی است که این عناصر هدف همه‌ی دین داران است. می‌پرسیم: اگر همه‌ی پدیده‌های جهان، متحول و متغیر باشند، پس چگونه می‌توان یک یا چند امر مشترک و ثابت در همه‌ی ادیان یافت؟ افزون بر این، هیچ اندیشمند واقعیت‌گرایی، تحول عمومی پدیده‌ها را نمی‌پذیرد؛ چون در غیر این صورت، نخستین پدیده‌ای که با این نظریه ذبح می‌شود، نظریه‌ی نسبی‌گرایی صاحبان این رویکرد است که تحول، آن را به اثبات تبدیلی می‌کند. (1) از همه مهم تر، سیره‌ی پیامبر اکرم و امامان معصوم (علیهم السلام) و قرآن کریم، شکاکیت و نسبت را نفی می‌کنند و رسیدن به حق را امکان پذیر می‌دانند. قرآن می‌فرماید:

و اذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستيقنين. (2)

و هنگامی که گفته می‌شد: «وعده‌ی خداوند حق است و در قیامت هیچ شکی نیست»، شما می‌گفتید: «ما نمی‌دانیم قیامت چیست؟ ما تنها گمانی در این باره داریم و به هیچ وجه یقین نداریم».

2- وحدت جامع و کامل دین

بر اساس این ویژگی، جامعه‌ی تکثرگرا، ضرورت دین را در وجود گوهر دین پذیرفتنی می‌داند و تکثر ادیان را برای پدیدار گشتن جامع و کامل وحدت متعالی دین، ضروری می‌شمارد. به گفته‌ی آنان، هر دین خاص، بخشی از ذات و گوهر دین ازل و ابدی را تجسم می‌بخشد.

این سخن نیز اشکال‌هایی دارد که اینک بر می‌شمریم. (3) ضمانتی وجود ندارد که ادیان، گوهر واحدی داشته باشند. افزون بر آن، گوهر واحد ادیان نیز قابل کشف نیست. باید دانست اگر وجود صدف برای ادیان ضرورت نداشته باشد، گوهر ادیان نیز نمی‌تواند تداوم یابد. حتی اگر ما تمایز صدف و گوهر ادیان را بپذیریم، نمی‌توانیم ضرورت وجود صدف را انکار کنیم؛ زیرا هر انسان دین داری که می‌خواهد به گوهر دین خود دست یابد تنها از راه صدف، به آن می‌رسد. پس این ویژگی به خواسته‌ی «پلورالیسم» تحقق نمی‌بخشد؛ زیرا هر دینی به ناچار، به انحصار صدف و گوهر خود فتوا می‌دهد. (4)

ص: 39

1- . کلام جدید، ص 170.

2- . جاثیه، 32.

3- . تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص 135 - 136.

4- . کلام جدید، صص 177 - 178.

3- حجیت مطلق و منحصر به فرد، در هیچ دینی وجود ندارد

در جامعه‌هایی که نظریه‌ی «پلورالیسم دینی» حاکم است، سه عنصر اصلی در تجربه‌های دینی بشر وجود دارد که عبارت است از: عنصر رازگونه، عنصر عرفانی و عنصر پیامبرانه. اگر این سه عنصر با یکدیگر هم‌آهنگ و متحد شوند، چیزی به نام «دین روح عینی» فراهم می‌آورند. این پدیده همان مطلوبی است که ادیان در جست و جوی آنند و در هر دین تاریخی، تنها بخشی از آن به ظهور رسیده است. پس حجیت مطلق و منحصر به فرد، در هیچ دین خاصی وجود ندارد. (1)

این ویژگی نیز در جامعه‌ی اسلامی جایگاهی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که تفسیرهای گوناگون درباره‌ی تجربه‌ی دینی از فرهنگ، سنت، اوضاع اجتماعی و روح افراد متأثر است، حقیقت تجربه‌ی دینی نیز که برای تجربه‌گر پدید می‌آید، از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. در نتیجه، تجربه‌های دینی همانند تفسیر آن‌ها، متفاوت و گونه‌گون خواهند بود. اگر هر دینی تنها به بخشی از روح عینی دست می‌یابد، چگونه وجود آن حقیقت اثبات می‌شود و می‌گوییم هر دینی به بخشی از آن رسیده است؛ زیرا ممکن است هر یک از ادیان به واقعیتی مستقل از دین دیگر دست یافته باشد. پس این ادعا که همگی ادیان به بخش‌های گوناگون یک حقیقت رسیده‌اند، بدون دلیل است. (2)

4- پیام‌های همه‌ی ادیان معنای واحدی دارد

براساس این ویژگی، ادیان الهی همگی پیام‌های واحدی دارند؛ یعنی ادیان، سخن یکدیگر را نقض نمی‌کنند و مردم می‌توانند با ادیان گوناگون، به یک نتیجه برسند!

این ویژگی نیز معتبر نیست؛ زیرا ادیان، اختلاف ریشه‌داری دارند و تفاوت آشکاری حتی میان یهودیان و مسیحیان دیده می‌شود. اختلاف‌های دینی به دو دسته‌ی عقیدتی و بنیادین تقسیم می‌شود. در گروه

اول، محمول‌های گوناگون، به یک موضوع واحد نسبت داده می‌شود. اختلاف‌های گروه دوم نیز آن است که موضوع‌های گوناگون به یک محمول پیوند می‌خورد. برای نمونه، این دو گزاره را در نظر بگیرید:

الف - «خداوند مبدأ هستی است».

ب - «طبیعت مبدأ هستی است».

اختلافی که بین این دو گزینه وجود دارد، باورمندان آن‌ها را به موحد و غیر موحد تقسیم می‌کند. (3)

ص: 40

1- . تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، ص 90.

2- . کلام جدید، صص 176 و 179.

3- . مجموعه‌ی آثار، علامه مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج 3، ص 160؛ کلام جدید، صص 179 - 180.

5- محور بودن ایمان گرایی به جای شریعت مداری

دیگر ویژگی یک جامعه ی «تکثرگرا»، این است که شریعت گرایی در آن، جای خود را به ایمان گرایی می دهد. هرگاه سازمان ها و نهادهای دینی در جامعه ای به وجود آمدند، ساختارهای عقیدتی و عملی دگم و بسته ای را در قالب قوانین خشک و انعطاف ناپذیر پدید می آورند که به نفی دیگران می انجامد. در مقابل، ایمان دینی، تجربه ای سیال است که به نفی دیگران نمی انجامد.

این ویژگی نیز مشکل دارد. اگر بتوان شریعت را به صورت آداب و رسوم و ساختار نظام ضد عقیدتی و اجتماعی ارایه کرد که به صورت سیال، با تجربه ی ایمانی و دینی، سازگار باشد، این صورت سیال دین با جامعه و فرهنگی متناسب است که از آن تأثیر پذیرفته است. بدین ترتیب، دین با تجربه ی دینی که در آن جامعه، تولد یافته است، سازگاری می یابد. چون جوامع و فرهنگ ها گوناگون هستند، به ناچار ادیان و تجربه های دینی آن ها نیز تفاوت پیدا خواهند کرد. آن گاه به آغاز نزاع بر می گردیم؛ یعنی این پرسش پیش می آید که رستگاری و رسیدن به حقیقت از آن کدام دین و تجربه ی دینی است؟

6- همه ی ادیان بدون هیچ تفاوتی بر حَقند

یکی دیگر از ویژگی های جوامع «پلورالیستی»، بر حق دانستن همه ی ادیان آسمانی است. در این دیدگاه، اسلام، مسیحیت، یهودیت و حتی در معنای گسترده تر، همه ی مکتب های غیر آسمانی مانند: بوداییزم، هندوییزم، مارکسیسم و... رستگاری بشر را تضمین می کنند و حقانیت و رسمیت دارند!

این ویژگی، با بحران منطقی و عقلی آشکاری رو به روست؛ زیرا اجتماع نقیضین و ضدین را پیشنهاد می دهد، در حالی که هر دو محال هستند. انسان با پذیرش «توحید» اسلام، «تثلیث» مسیحیت و «الوهیت» برهما و بودا، به تناقض گویی آشکاری دچار می شود که بر هیچ کس پوشیده نمی ماند. (1) افزون بر آن، در درون دین نیز آیات و روایات اسلامی، به صراحت و صددرصد با آن مخالفند. (2)

نتیجه گیری:

تنها در عرصه ی هم زیستی مسالمت آمیز پیروان مذهب ها و ادیان در کنار یکدیگر، نظریه ی نجات اکثریت و گفت

ص: 41

1- . کلام جدید، ص 188.

2- . عدل الهی، ص 268.

و گوی ادیان، رویکردی از پلورالیسم دینی دیده می شود. با این حال، همه ی پی آمدهای مثبت، به شکل کامل و منطقی تر در آیات قرآن کریم، متون دینی و سیره ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) آمده است. اهل بیت (علیهم السلام) همواره با انجام مناظره و جدال احسن، با سعه ی صدر و اخلاق نیکو، این کارکردها را تحقق بخشیده اند. دیگر ویژگی های پلورالیسم، اصولاً با مبانی اسلامی هم آهنگ نیست و جامعه ی اسلامی نیز به یاری جستن از آن ها، نیازی ندارد.

آیا پلورالیسم دینی با خاتمیت سازگاری دارد؟

اشاره

محسن چورمقی

پاسخ مناسب به این پرسش را با بررسی دو مفهوم خاتمیت و پلورالیسم دینی آغاز می کنیم.

الف - خاتمیت:

تاریخ بشری شاهد ظهور پیامبران آسمانی و ادیان فراوانی بوده است. از یک نظر، این تکثر را باید به دلیل تفاوت داشتن استعداد انسان ها و شرایط محیطی و اجتماعی دانست. سیر حکمت و تحوّل انسان در پذیرفتن بار سنگین امانت الهی، وضع شریعت و فرو فرستادن کتاب های آسمانی، سیر صعودی و تکاملی داشته است. به دیگر سخن، گذشت زمان، آمدن پیامبران و به بار نشستن استعدادهای آدمی، برای تکامل ادیان در دو بعد کمی و کیفی، بستر مناسبی فراهم آورده است. انسان ها در مدرسه ی ادیان همانند دانش آموزان دوره ی ابتدایی هستند که برای رسیدن به دوره های بالاتر باید گام به گام، پیش روند. همان گونه که مواد درسی دوره های گوناگون مدارس، پایه و مکمل یکدیگرند، آیین های آسمانی نیز مؤید و کامل کننده ی یکدیگر هستند. (1) هر چند با ظهور ادیان الهی، بر اساس شرایط زمانی و مکانی، تفاوت هایی در شریعت یعنی احکام فرعی، رخ داده، ولی روح دین در همه ی زمان ها تسلیم بودن محض در برابر خداوند، دوری جستن از خود محوری و مبارزه با طاغوت در دو بُعد فردی و اجتماعی، بوده است.

با پذیرش این تکثر در زندگی بشر و ایمان به پیامبران و ادیانی که آورده اند و با توجه به آیات و روایات، درمی یابیم که پیامبر گرامی اسلام، حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) خاتم پیامبران است. خاتم به عنوان یکی از ویژگی های پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) در قرآن و روایت ها مطرح شده است.

ص: 42

1- . اسلام و نسخ ادیان، محمد حسن قدردان قراملکی، کیهان اندیشه، ش 83.

خداوند در قرآن کریم می فرماید: ما کان محمدٌ ابا أحد من رجالکم ولكن رسول الله و خاتم النبیین. (1)

حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) پدر هیچ یک از مردان شما نیست. او دو ویژگی مهم دارد؛ رسول الله و خاتم پیامبران است.

روایت بسیار مشهوری از سنی و شیعه روایت شده است که بر اساس آن، پیامبر (صلی الله علیه وآله) به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

انت منی بمنزله هارون من موسی إلا أنه لانیبّ بعدی.

نسبت تو با من، نسبت هارون است به موسی با این تفاوت که پس از من، پیامبری نخواهد بود.

با توجه به آیات و روایات فراوانی که در این زمینه، وارد شده، مسلم است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) آخرین پیامبر و شریعت وی، آخرین شریعت و ختم کننده ی نبوت است.

ب - پلورالیسم دینی

هوداران پلورالیسم می گویند که همه ی ادیان، چهره های یک حقیقت واحد و برداشت های ویژه ی انسانی از آن امر مطلق اند. به تعبیر جان هیک، آدیان به روش های گوناگون به این حقیقت، واکنش نشان داده اند. پس ادیان، تفسیر رویارویی با آن حقیقت است. این تفسیرهای گوناگون که سبب گونه گونی ادیان گشته است، در عوامل انسانی و تاریخی ریشه دارد. (2) انسان ها، اندیشه ها و سلیقه های گوناگونی دارند که هر اندیشه و سلیقه برای صاحب آن، محترم است. به همین ترتیب، هیچ کس حق ندارد به پیروان دیگر به چشم حقارت بنگرد.

صاحبان این اندیشه در توجیه سخنان خود می گویند: همان گونه که پلورالیسم و تکثرگرایی در عرصه هایی هم چون: سیاست و اقتصاد، امری مطلوب و مفید است، در عرصه ی دین و فرهنگ نیز باید وجود داشته باشد. باید زمینه ی بروز و ظهور همه ی ادیان را در جامعه کاملاً باز بگذاریم و بدانیم که میان ادیان، هیچ گونه برتری وجود ندارد. پذیرش هر یک از ادیان، کارکرد و ارزشی برابر با پذیرش دیگر ادیان دارد و دسته بندی آن ها به حق و باطل، کامل و ناقص و خوب و بد و مانند آن، کاملاً بی اساس و بی معناست.

نتیجه گیری:

خاتمیت می گوید دین اسلام، آخرین دین و پیام الهی است که از سوی حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) به مردم ابلاغ شده است و پس از آن، هیچ پیامبر و شریعتی، ظهور نخواهد کرد. این سخن برای نفی تکثرگرایی کافی نیست، بلکه ناسخ بودن دین اسلام نسبت

ص: 43

1- احزاب، 40.

2- ر. ک به: دین شناسی، محمد حسین زاده، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله).

به ادیان گذشته نیز باید اثبات شود؛ یعنی باید اثبات شود که با آمدن دین جدید، پای بندی به ادیان پیشین، روا نیست. این سخن با مراجعه به آیات و روایات به دست می آید؛ زیرا بسیاری از آیات قرآن، اهل کتاب را برای ایمان آوردن به رسول خدا و قرآن فرا می خوانند، مانند: «و آمنوا بما انزلت مصدقاً لما معکم تکنونوا اول کافر به»، (1) هم چنین روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارد. برای نمونه، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرموده است: «ان الله

عزوجل جعل کتابی المهیمن علی کتبهمالناسخ لها»، (2) افزون بر آن، با توجه به تحریف هایی که در کتاب های ادیان پیشین رخ داده است، عقل نیز حکم می کند که باید به دین جدید روی آورد؛ زیرا ادیان گذشته نمی توانند بشریت را به سر منزل مقصود برسانند.

از سوی دیگر، خاتمیت و کمال دو امر متلازم اند؛ یعنی ممکن نیست دین و آیینی، خود را خاتم ادیان بداند و داعیه ی کمال نداشته باشد یا این که داعیه ی کمال داشته باشد، ولی خود را دین خاتم معرفی نکند.

ادعای نظریه ی تکثر گرایی این است که همه ی ادیان حق هستند و نباید از برتری میان ادیان، سخن گفت. این نظریه، دسته بندی ادیان به حق و باطل یا کامل و ناقص را نمی پذیرد، در حالی که قرآن کریم با بیانی صریح، ندای خاتمیت سر می دهد و از کمال و برتری دین اسلام سخن می گوید. پس چگونه پلورالیسم دینی می تواند با خاتمیت سازگار باشد؟ (3)

میان پلورالیسم دینی و سیاسی چه نسبتی وجود دارد؟

اشاره

گروه دین پژوهی

پلورالیسم، نظریه ای است که در چارچوب مبنای ویژه ای پدید آمده است. برای اظهار نظر درباره ی هر نظریه، باید چارچوب آن را شناخت. بنا بر این، به طور گذرا، خاستگاه، چارچوب و اصول پلورالیسم را بررسی می کنیم.

1- بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی

اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی

ص: 44

1- . بقره، 41: «ایمان بیاورید به آن چه نازل کردم، در حالی که آن، کتاب های شما را تصدیق می کند و نخستین کافر به آن نباشید».

2- . بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، ج 9، ص 292. «همانا خداوند عزوجل، کتاب مرا مسلط و حاکم و ناسخ کتاب های ادیان گذشته قرار داده است».

3- . برای مطالعه ی بیشتر ر.ک: 1- شریعت درآینه ی معرفت، عبدالله جوادی آملی، قم، نشر اسراء. 2- اسلام و نسخ ادیان، محمد حسن قدردان قراملکی، کیهان اندیشه، ش 83. 3- کاوش ها و چالش ها، محمد تقی مصباح یزدی، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره. 4- خاتمیت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا.

را باید در اندیشه ای جست که پس از قرن 18 میلادی در اروپا، رایج شد. می توان گفت پلورالیسم در جریان فکری لیبرالیسم ریشه دارد؛ زیرا رشد لیبرالیسم سیاسی در قرن 18 میلادی با ردّ تعصب مذهبی افزایش یافت. تعصب مذهبی در جنگ های فرقه ای دوران نهضت اصلاح دینی، ظاهر شده بود. در قرن 20، اصول لیبرالیسم به باورها و ادیان غیر مسیحی گسترش پیدا کرد.

پلورالیسم دینی نتیجه ی تلاشی است که پایه و مأخذی را در الهیات مسیحی برای تحمل ادیان غیر مسیحی فراهم می کند و از این نظر، خود، اساس گونه ای مدرنیسم یا لیبرالیسم دینی است. البته چارچوب کلامی آن ها انباشته از کاستی است که با کاستی هایی که در فلسفه ی سیاسی لیبرال یافت می شود، بی ارتباط نیست. پس برای درک و شناسایی آن ها با خطوط کلی و اساسی، رشد تاریخی و اندیشه های اصلی لیبرالیسم دینی و سیاسی آشنا شویم.

2- رابطه ی لیبرالیسم دینی و سیاسی

لیبرالیسم در آغاز برای معرفی یک ایدئولوژی سیاسی به اروپای اواخر قرن 19، به کار می رفت. لیبرالیسم سیاسی بر تساهل و مدارا، حقوق و آزادی های فردی با پشتیبانی از پلورالیسم در شیوه های زندگی، پای می فشارد. بیشتر لیبرال ها می پذیرند که لیبرالیسم را باید تا نهضت اصلاح دینی پی گرفت؛ زیرا ابتدا، آزادی وجدان و شعور باطنی در امور دینی پدید آمد و سپس به دیگر حوزه های باور و اعتقاد، گسترش یافت. بنابراین، تحمّل اعتقادهای گوناگون در دین بر همان پایه های لیبرالیسم سیاسی شکل گرفته است. پلورالیسم دینی، راه حلی است که پایه و مأخذ الهیاتی برای این تساهل و تحمل فراهم می کند، ولی پروتستانیسم لیبرال را بر اساس ویژگی های دیگری می توان تعریف کرد. آن ویژگی ها عبارت اند از:

1. پذیرش تفسیرهای غیر سنتی از کتاب مقدس مسیحیت (به ویژه آن گاه که با توجه به دعوای علوم طبیعی و تاریخ، اطلاعاتی در این باره داشته باشد).

2. شک و تردید فراگیر نسبت به نظریه پردازی عقلی در الهیات.

3. پافشاری بر پشتیبانی دین از اصول اخلاقی مدرن و اصلاح اجتماعی یکسان با آن اصول.

4. پافشاری بر این آموزه که اساس و گوهر دین، یک تجربه ی دینی شخصی است، نه عقیده، احکام شرعی، جامعه ی دینی یا مراسم عبادی.

با توجه به آن چه گفته شد پلورالیسم دینی را می توان چنین تعریف کرد:

«پلورالیسم دینی، فرآیند پروتستانتیسم لیبرال» است که ویژگی های زیر را دارد:

1. ارایه ی تفسیرهای غیر سنتی از باورها و کتاب مقدس، برای این که نجات و رستگاری را از راه های دیگری جز دین مسیحیت ممکن بسازد. از این رو، رستگاری به وسیله ی ادیان دیگر نیز ممکن است.

2. تردید در استدلال های عقلی، برای برتری دادن دین مسیحی و باورهای مسیحیت.

3. دست یازیدن به اصول اخلاقی مدرن در زمینه ی تساهل و ردّ تعصب.

4. پافشاری بر اصول مشترک در ایمان شخصی، به ویژه گرایش درونی به حق و امر نهایی، به همراه این باور که اظهار بیرونی و عملی ایمان، در قانون دینی، مراسم عبادی و آموزه ی الهیاتی، اهمیت فرعی دارد.

بنابراین، پروتستانتیسم سرچشمه ی لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم سیاسی سرچشمه ی پلورالیسم دینی است. (1)

3- ویژگی های مشترک لیبرالیسم سیاسی و پلورالیسم دینی

بر اساس نظریه ی سیاسی لیبرال، میان قلمروی عمومی و شخصی، تمایز عمیقی وجود دارد. افراد، قلمروی عمومی را به وسیله ی

قرارداد اجتماعی و برای فراهم آوردن مصالح و منافع مشترک، فرض می کنند. چون جامعه دربردارنده ی

افراد گوناگون با باورهای مختلفی از دین است، دین باید از قلمروی عمومی حذف شود. بر این اساس، سکولاریسم نتیجه ی لیبرالیسم سیاسی است و اختلاف باورهای دینی، تفاوت های زیباشناختی و سلیقه ای پنداشته می شود. پس جنبه ی اجتماعی دین از قلمروی شخصی پیروی می کند. چنین نگرشی به دین، در فلسفه ی پلورالیسم دینی تصویر شده است؛ زیرا اختلاف ادیان را اختلاف های فرهنگی در بازگو کردن باورها می داند. بدین ترتیب، اختلاف شیوه های ادیان مانند اموری که به سلیقه های شخصی مربوط هستند و هیچ اساسی ندارند، شخصی شمرده می شود. بر اساس چنین نگرشی، برتری یک دین بر دین دیگر، تنها موضوعی احساسی است که در تربیت فرهنگی افراد ریشه دارد. باید گفت پلورالیسم همانند لیبرالیسم، جنبه های اجتماعی دین را دست کم می گیرد.

ویژگی مشترک پلورالیسم و لیبرالیسم در این است که هر دو درباره ی دین بیش از عمل بر ایمان، پافشاری می کنند. لیبرال ها این حقیقت را که «هیچ کس نباید به داشتن مذهب خاصی مجبور شود»، بیانی صریح و

ص: 46

1- . برای مطالعه ی بیش تر ر. ک: اسلام و کثرت گرایی دینی، محمد لگن هاوزن، برگردان: نرگس جواندل، قم، مؤسسه ی فرهنگی طه، چ اول، 1379.

حکمی قطعی درباره ی آزادی دینی می پندارند. پلورالیسم نیز در برداشت خود از اختلاف ادیان، بر ایمان بیش از عمل پای می فشارد و مشکل آن را از راه توافق و آشتی نهایی باورها، حل می کند.

با توجه به آن چه بیان شد، می توان نتیجه گرفت: چون پلورالیسم دینی و سیاسی از پی آمدهای اندیشه ی لیبرالیستی هستند، ریشه ی یگانه ای دارند. پلورالیسم سیاسی ممکن است به پلورالیسم دینی بیانجامد، ولی اگر پلورالیسم سیاسی را نپذیریم، سبب نمی شود پلورالیسم دینی را نپذیریم؛ زیرا متعلق و موضوع این دو با هم تفاوت دارد. (1)

نظریه ی پلورالیسم (کثرت گرایی) و تقریرهای مهم آن را تبیین فرمایید.

رضا صادقی

کثرت ادیان در عالم خارج، حقیقتی است که بر اساس آن، این پرسش به میان می آید که پیروان یک دین خاص درباره ی ادیان دیگر، باید چه دیدگاهی داشته باشند؟ هدف انسان ها از دین داری، رسیدن به کمال و رستگاری است، ولی آیا این هدف با پیروی از هر دینی، محقق می شود یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش ها، هر دینی متناسب با باورهای پذیرفته شده در آن دین، دیدگاه ویژه ای خواهد داشت.

کثرت گرایی (2) در کنار انحصارگرایی و شمول گرایی، یکی از سه دیدگاهی است که در بستر مسیحیت و بر اساس باورهای ویژه در مسیحیت مطرح شده اند. پس تأکید بر این نکته لازم است که دیدگاه دیگر ادیان از جمله دین مبین اسلام لزوماً یکی از این سه نظریه خواهد بود.

پلورالیسم یا کثرت گرایی دینی بر این باور است که حقیقت متعالی در همه ی ادیان مشترک است. با این حال، میان حقیقت فی نفسه (3) و حقیقت، آن گونه که انسان ها و فرهنگ ها، آن را درک و تجربه می کنند، (4) تفاوت وجود دارد. هنگامی که مؤمنان از واقعیت غایی، سخن می گویند، تنها می توانند توضیح بدهند که آن واقعیت چگونه برایشان پدیدار شده است (مانند داستان فیل و توصیف آن از زبان کوران که در مثنوی مولانا آمده است)؛ زیرا واقعیت غایی، نامتناهی است. پس همه ی این

ص: 47

1- . برای مطالعه ی بیش تر ر.ک: 1- دین شناسی، محمد حسین زاده، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، صص 53 و 58. 2- کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه ی قم، 1379، چ اول. 3- پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت، محسن غرویان، صص 60 و 62.

2- pluralism

3- Noumena.

4- Phenomena .

تفسیرها بر او بار می شود و هیچ منظر نهایی وجود ندارد؛ یعنی ما، انسان هایی کور و در بند مفاهیم و فرهنگ های خویش هستیم.

از راه دیگری نیز می توان به کثرت گرایی رسید. گزاره های دینی، استعاره هایی هستند که اعتبارشان به کارآیی آن ها در دگرگون ساختن و رستگاری انسان ها بستگی دارد. گوهر دین، دگرگون کردن شخصیت انسان است و گزاره های دینی هر چند در ظاهر متفاوت باشند تا وقتی بتوانند انسان را از خود محوری به خدا محوری برسانند، صادق خواهند بود. تجربه های دینی در ادیان گوناگون، اشتراک های بسیاری دارند و اختلاف های موجود به دلیل اختلاف فرهنگ هاست.

جان هیک که از بنیان گذاران این نظریه به شمار می رود و مطالب یاد شده نظریه های او بود، (1)

یادآوری می کند که این نظریه تنها یک فرضیه است (2) و هنوز دلیل مورد پذیرش عموم را ندارد. (3) این فرضیه بر پایه ی

استقراء بنا شده است. استقرای یاد شده تنها در ادیان بزرگ، صورت گرفته است و این نظریه درباره ی

ادیان کوچک تر یا مذهب های طرفدار سکولار نظیر کمونیسم باید جداگانه بررسی شود. اومی گوید که پلورالیسم لازمه ی منطقی شمول گرایی است؛ زیرا در واقع، مسیحیت با پذیرش شمول گرایی پذیرفت که خارج از مسیحیت نیز رستگاری وجود دارد. البته این که آن ها را نیز مسیحی بنامیم، از نظر جان هیک، یک گزاره گویی بیش نیست. (4)

دیگر تقریرهای پلورالیسم

صرف نظر از دیدگاه جان هیک، روی کردهای دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که فشرده ای از مهم ترین آن ها را بیان می کنیم.

سید حسین نصر از اندیشمندان مسلمانی است که به گونه ای متفاوت به پلورالیسم می رسد. تفاوت اصلی جان هیک و نصر در آن است که هیک، دین را پدیده ای انسانی می داند، ولی نصر، آن را وحی الهی می شمارد. (5) دکتر نصر متأثر از مکتب «خرد جاویدان»، (6) می گوید تقدیر الهی این گونه

ص: 48

- 1- دیدگاه جان هیک که با عنوان «نظریه ی پلورالیسم» بیان شد، برگرفته از این منابع است: الف. عقل و اعتقاد دینی، صص 409 و 414. ب. مباحث پلورالیسم دینی، صص 59 و 87. ج. تعدد ادیان، جان هیک، برگردان: بهاء الدین خرم شاهی، مجله ی کیان، ش 16.
- 2- مباحث پلورالیسم دینی، ص 74.
- 3- تعدد ادیان، جان هیک، برگردان: بهاء الدین خرم شاهی، مجله ی کیان، ش 16.
- 4- مباحث پلورالیسم دینی، صص 69 و 74.
- 5- معرفت، پلورالیسم دینی، محمد لگن هاوزن، برگردان: احمدرضا جلیلی، مجله ی معرفت، ش 24، ص 79.
- 6- همان، ص 79.

اقتضا کرده است که هر دینی متناسب با ظرفیت های انسانی ویژه ای شکل بگیرد.

برای مثال، خداوند خواسته است که عیسی در اسلام، پیامبری الهی و بنده ی خدا باشد، ولی در مسیحیت، به عنوان منجی مطرح گردد. او می گوید: «اگر فقط یک جامعه ی بشری وجود می داشت، نیازی به بیش از یک دین نبود.» جالب است بدانید که در گفتوگوی جان هیک با دکتر نصر، جان هیک بر این نکته پافشاری می کند که پژوهش ها نشان می دهد حضرت عیسی (علیه السلام)، خود را تجلی خدا نمی دانسته است. از این رو، مسیحیان باید عقیده ی «ثلیث» را رها کنند. در مقابل، دکتر نصر به عنوان اندیشمندی مسلمان با تأکید بر این که چگونه می توان باور داشت که خداوند اراده کرده است مسیحیان دو هزار سال در خطا باشند، می گوید: مسیحیان باید بر دیدگاه سنتی خود پافشاری کنند. به هر حال، از نظر ایشان، مناسک و متون مقدس و برخی سخنان الهیات در چارچوب هر دینی، مقدر به تقدیر الهی است. (1)

دیگر تقریر مهم پلورالیسم، روی کردهای زبان شناسی است. «ویلیام ای کریستین» در کتاب «معنا و حقیقت در دین»، با بیان تفاوت ایمان و معرفت، می گوید:

پیام های ادیان مثل: «عیسی نجات دهنده است» یا «خدا رحیم است»، پیام هایی متفاوت هستند، ولی مانع الجمع نیستند. اگر یهودیان، عیسی را منجی نمی دانند؛ بدان دلیل است که از کلمه ی «عیسی»، معنای متفاوتی را اراده کرده اند. (2)

این تقریر را به صورت روشن تری در نظریه ی

«بازی های زبانی ویتگنشتاین» می توان یافت. بر اساس این نظریه، هر دینی، مفاهیم ویژه ای دارد. در مسیحیت، هیچ حکمی درباره ی «الله» دیده نمی شود. پس هیچگاه ادیان، ناظر به یکدیگر نیستند تا همدیگر را نفی کنند. هر دینی، گونه ای بازی زبانی ویژه ی خود را دارد. (3)

گفتنی است در مغرب زمین، مبانی متعدد دیگری نیز به پلورالیسم می انجامد که بسیاری از آن ها را «ریچارد زگلین» در کتاب «به سوی یک الهیات چند دینی» گردآوری کرده است. فشرده ای از این کتاب در مقاله ای در شماره ی اول فصل نامه ی حوزه و دانشگاه آمده است. هم چنین پلورالیسم از دیدگاه غربیان در کتابی با نام «صراط های مستقیم» به قلم عبدالکریم سروش (بدون آوردن مأخذ) گردآوری شده است.

شاید بتوان اکثر روی کردهای مذکور را

ص: 49

1- . معرفت، ادیان و مفهوم ذات غایی، عدنان اصلان، گفت و گو با: جان هیک و سیدحسین نصر، برگردان: احمدرضا جلیلی، ش 23، صص 70 - 77.

2- . کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، قم، حوزه ی علمیه ی قم، 1379، ص 176.

3- . پژوهش های قرآنی، پلورالیسم، ش 11 - 12.

تحت سه نظریه ی عام گردآوری کرد:

1. پلورالیسم به معنی مدارا و هم زیستی مسالمت آمیز برای پیش گیری از جنگ ها و درگیری ها است. یعنی حقیقت را متکثر نمی دانیم، بلکه تنها با پذیرش کثرت به عنوان واقعیتی اجتماعی، افراد را از نظر اخلاقی، به مدارا و صلح فرا می خوانیم. این دیدگاه با این سخن که هر گروهی، خود را حق بداند، هیچ منافاتی ندارد. به طور کلی، پلورالیسم، اخلاقی است نه فلسفی یا کلامی. پس این پرسش را بی پاسخ رها می کند که آیا همه ی دین داران می توانند به رستگاری برسند یا خیر؟

2. این دیدگاه می پذیرد که دین واحدی از سوی خداوند آمده است، ولی ادیان موجود را چهره های گوناگون آن دین می داند. در جوهر ادیان موجود، اختلافی نیست، بلکه تفاوت ها در فهم دین به وجود می آیند. حقیقت عریان در دست هیچ کس نیست و هر کس، چهره ای از این حقیقت را به فهم خودش درک می کند.

3. در این دیدگاه، حتی آن حقیقت واحد نیز پذیرفته نمی شود، یعنی آن چه متکثر است، خود حقیقت است. بدین ترتیب، این نظریه به نوعی نسبیّت گرایی در متن واقع، ملتزم خواهد بود. (1)

به هر حال، در رویکردهای نوین دین شناسی، باید به خاستگاه و بستر به بار نشستن این گونه نظریه ها توجه کرد. بخشی از این رویکردها، معلول تاریخ دینی غرب و عملکرد ویژه ی نهاد دین در غرب است. بخشی دیگر نیز نیاز غرب امروز به شمار می آیند و با جنبه های گوناگون لیبرالیسم هم آهنگ هستند. چیرگی روح اومانیسیم و انسان محوری بر این نظریه ها و سنجش دین با عقلانیت ابزاری در آن ها، از مهم ترین مسایلی است که الحادی بودن این نظریه ها را نمایان می سازد.

آیا تعدّد ادیان دلیل بر حقایق کثرت گرایی نیست؟

محمدحسین احمدی

کثرت گرایی یا پلورالیسم، پاسخ این پرسش است که از میان این همه ادیان که همه ادعا می کنند تنها نجات بخش بشر هستند، کدام یک نجات بخش بشر است و رستگاری او را تضمین می کند؟ می دانیم که نمی توان همه ی ادیان را برحق دانست و نمی توان همه را نیز تخطئه کرد؛ زیرا در میان همه ی ادیان، انسان های پاک و صادقی وجود دارند، هر چند از محتوای دینی که ما آن را حق می دانیم، بی خبر باشند. آیا می توان گفت که چنین افرادی، به رستگاری نمی رسند؟

ص: 50

فشرده‌ی این نظریه که جان هیک آن را کامل‌تر بیان کرد، چنین است: «...تنها یک راه و شیوه‌ی نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارند.»⁽¹⁾ یعنی همه‌ی ادیان می‌توانند بشر را به سعادت برسانند، نه تنها یک دین. بنابراین، اسلام و مسیحیت هیچ‌یک نمی‌توانند ادعا کنند که تنها ما سعادت بخش هستیم. «بنابراین، تکثرگرایی، حقانیت و کمال و رستگاری را در همه‌ی ادیان محقق می‌شمارد.»⁽²⁾ حتی اگر دینی از نظر آموزه‌های اسلام، شرک‌آلود و باطل باشد، باز هم کمال و رستگاری را در پی خواهد داشت! کثرت‌گرایی هم چنان که از نامش پیداست، تعدّد و تفاوت ادیان را درست می‌داند و کاملاً آن‌ها را از هم جدا می‌شمارد، ولی می‌گوید: «هر چند ادیان تفاوت دارند، ولی آن‌ها در راه رستگاری بشر، یک کار مشترک انجام می‌دهند که در این صورت ما به بطلان یا ناحق بودن بسیاری از ادیان، دچار نمی‌شویم یا فقط راه و دین خود را حق نمی‌دانیم».

با این حال، واقعیت جز این است. در ادیان آسمانی، دوگونه کثرت و تعدّد را می‌توان تصور کرد. به عبارتی، «کثرت دینی را می‌توان به دو گونه‌ی طولی و عرضی تقسیم کرد... کثرت عرضی ادیان و شرایع آسمانی بدین صورت است که همه یا عده‌ای از پیروان دینی و شریعت پیشین، از پذیرش شریعت آسمانی جدید سرباز زده و بر شریعت پیشین باقی بمانند. مثال این گونه کثرت، ادیان ابراهیمی یهود، مسیحیت و اسلام است. کثرت طولی عبارت است از ادیان یا شرایع آسمانی که در طول تاریخ بشر ظهور نموده و به دین یا شریعت اسلام ختم گردیده است. چنین کثرتی نه با حقانیت همگانی دین‌ها منافات دارد و نه از جنبه‌ی عملی مشکل‌آفرین است؛ زیرا فرض این است که همه‌ی ادیان، الهی و توحیدی‌اند و تغییر و تحریفی در آن‌ها راه نیافته است. بنابراین، از جنبه‌ی

نظری، همگی برحق‌اند و پیروان آن‌ها نیز به نجات و رستگاری نایل آمده‌اند. از جنبه‌ی عملی نیز چون در زمان‌های مختلف و متوالی ظهور کرده‌اند مشکلی پیش رو نیست. در این جا با پدیده‌ی نسخ رو به رو هستیم؛ یعنی با آمدن شریعت الهی جدید، برخی از احکام شریعت پیشین، نسخ شده و عمل به آن‌ها مایه‌ی سعادت و رشد و کمال نفسانی نخواهد بود.»⁽³⁾ پس ادیان، کثرت طولی دارند و این کثرت طولی هیچ‌گونه مشکل نظری و عملی ایجاد نمی‌کند. به عبارتی، هر چند در ظاهر کثرت عرضی وجود دارد، ولی از

ص: 51

1- . مباحث پلورالیسم دینی، جان هیک، ص 69.

2- . مجله‌ی معرفت، ش 32، ص 108.

3- . قرآن کریم.

وجود یک چیز نمی توان حقانیت آن را نتیجه گرفت. پس در باطن و حقیقت، کثرت عرضی وجود ندارد و تنها یکی از ادیان، حق است، نه بیشتر. کثرتی که در ظاهر می بینیم در شریعت های ادیان است وگرنه ادیان در روح کلی خود، وحدت و یگانگی دارند. توحید، نبوت، وحی و معاد، روح کلی و مشترک همه ی ادیان آسمانی است. همه از یک خدا و یک معاد سخن می گویند و هدف کلی آن ها توجه دادن به حق، پیروی از پروردگار و بندگی او و حرکت به سوی رستگاری است. البته در احکام و فروع جزئی، اختلاف دارند که یک امر طبیعی است. «و دستورات جزئی و فروع (احکام) عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی به مقتضای زمان ها و مکان ها تغییر می یابند. این فروع جزئی (مثل نماز و روزه و...) که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند، نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی باشند، بلکه نتیجه ی همان فطرت ثابت و واحد هستند.» (1)

بنابراین، دین در اصل، یکی است و ادیان، تفاوت دارند نه تعدد. در صورتی می توان گفت ادیان تعدد دارند که هر یک، دیگری را نفی کند. قرآن مجید، پیامبران و شریعت های پیش از خود را نه تنها ردّ نمی کند، بلکه تصدیق می کند. ادیان آسمانی پیشین نیز آمدن دین اسلام را بشارت داده و حتی از با اشاره به نام پیامبر خاتم از او یاد کرده اند:

وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ. (2)

ای پیامبر! به یاد آر هنگامی را که عیسی پسر مریم به بنی اسرائیل گفت: همانا من فرستاده ی خدا به سوی شما هستم و به حقانیت کتاب تورات (که پیش از من نازل شده) و در برابر من است، ایمان دارم. هم چنین شما را به آمدن رسولی که نامش (در انجیل من) أحمد است، مژده می دهم... .

بنابراین، ادیان، کثرت عرضی و به دیگر سخن، تنافی ندارند، بلکه کثرت ادیان، طولی است. در غیر این صورت، باید همدیگر را نفی می کردند، نه تصدیق.

در پایان، سخنی از شهید گران قدر استاد مطهری (رحمه الله) را در این زمینه می آوریم: «دین حق در هر زمانی، یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است که از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیراً در میان برخی از مدعیان روشن فکری رایج شده است که می گویند همه ی ادیان آسمانی از لحاظ

ص: 52

1- تحلیل و نقد پلورالیسم، علی ربانی گلپایگانی، نشر فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ 1، 1378 ش.

2- شریعت در آینه ی معرفت، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ 1، 1372 ش.

اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه‌ی نادرستی است. درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده‌اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی، چندین دین حق وجود دارد و انسان می‌تواند هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن، این است که انسان باید همه‌ی پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق، مبعوث پیامبران لاحق، خصوصاً خاتم و افضل آنان بوده‌اند و پیامبران لاحق، مصدق پیامبران سابق بوده‌اند. پس لازمه‌ی ایمان به همه پیامبران، این است که در هر زمانی، تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره‌ی اوست و قهراً لازم است در دوره‌ی ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله‌ی آخرین پیامبر رسیده است، عمل کنیم. این لازم اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت‌های فرستادگان اوست. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید، باید از دستورات دین او (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)) راهنمایی بجوید. قرآن کریم می‌فرماید: **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**؛ (1) هر کس غیر از اسلام دینی را بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان آخرت از زیان کاران خواهد بود». (2)

ص: 53

-
- 1- . مجله‌ی معرفت، مؤسسه‌ی امام خمینی (رحمه الله)، ش 32.
 - 2- . عدل الهی، مرتضی مطهری (رحمه الله)، نشر صدرا، چ 4، 1368 ش.

قضا و قدر الهی چیست؟ آیا با اختیار انسان سازگار است؟

رحیم لطیفی

قضا در لغت عبارت است از یک اصل صحیح که بر استحکام، استواری و نفوذ کاری دلالت می کند. (1) قدر در لغت «حدُّ کل شیء و مقداره و قیمته و ثمنه...؛ اندازه، مقدار و ارزش هر چیزی را» گویند. (2) راغب اصفهانی می گوید: «القدر و التقدير تبیین کمیة الشیء؛ قدر و تقدی، بیان مقدار چیزی است». (3)

پس قضا؛ هر قول یا عملی است که متقن، مستحکم و استوار باشد و تفسیر و تبدیل در آن راه ندارد. قدر نیز اندازه و ارزش و محدوده ی اشیاء است. قضا و قدر در آیات و روایات، بار معنایی و لغوی را با خود دارند؛ یعنی در فرهنگ اسلامی با اندک تغییر و تفسیر، در همان اصطلاح و معنای لغوی، به کار می روند.

قضا و قدر در قرآن مجید

واژه ی قضا در قرآن بسیار آمده است. از مجموع آن ها به دست می آید که قضا در سه معنای اصلی به کار می رود. این هر سه معنا به اصل و ریشه ی لغوی آن یعنی اتقان و انفاذ بر می گردند. اینک آن ها را بر می شماریم:

1- خلق و اتمام یعنی آفریدن؛ مانند:

ص: 54

-
- 1- کتاب المقایس، احمد بن فارس بن زکریا، ج 5، ص 99. «القضاء اصل صحیح یدل علی احکام امر و اتقانه و انفاذه».
 - 2- الالهیات، جعفر سبحانی، مطبعه قدس، طبع سوم، 1411 هـ - ق، ج 2، ص 63.
 - 3- مفردات راغب، چاپ دارالکتب العربی، ماده ی قدر، ص 409.

فقضاهن سبع سموات فی یومین. (1)

آسمان ها را در طول دو روز به صورت آسمان های هفت گانه آفریدیم.

2- اعلان کردن و خبر دادن، مانند:

و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب. (2)

به بنی اسرائیل خبر دادیم و اعلام کردیم در کتاب که...

3- حتمی شدن، حکم کردن و دستور دادن، مانند:

و قضی ربک ان لاتعبدوا الاّ ایاه. (3)

خدایت چنین حکم کرد که جز او را نپرستید و ...

واژه ی قدر نیز بیشتر به همان معنی لغوی اش برگشت دارد. برای مثال:

قد جعلَ اللهُ لکلّ شیءٍ قدرًا. (4)

خداوند برای هر چیزی، اندازه و محدوده قرار داده است. یا:

و ما ننزله الاّ بقدر معلوم. (5)

از هر چیزی، به مقدار و اندازه ی معین فرو فرستادیم.

قضا و قدر در روایات

یونس بن عبدالرحمان درباره ی معنی قضا و قدر از امام هشتم (علیه السلام) پرسید. امام فرمود:

هی (قدر) الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الابرام و اقامه العین. (6)

قدر، هندسه و اندازه و تعیین مرز و حد برای استقرار یا نفی یک شیء است و قضا، محکم کردن و برپا کردن عین اشیاء است.

از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل شده است:

انّ الله اذا اراد شیئاً قدر فاذا قدره قضاها فاذا قضاه امضاه. (7)

هرگاه خداوند، چیزی را اراده کند، معین و محدود و اندازه اش می کند. آن گاه آن را حتمیت می بخشد، سپس پدید می آورد.

تفسیرهای قضا و قدر

سه تفسیر معروف در این زمینه وجود دارد:

اول - تفسیر اهل حدیث و حنابه مشهور به اشاعره

احمدبن حنبل می گوید:

خداوند، بر بندگان خود، قضا و حکم قطعی کرده است و کسی را توان مخالفت با قضای الهی نیست و همه ی انسان ها بایستی همان راهی را بپیمایند که برای آنان، مقدر گردیده است... شراب خواری، دزدی، آدم کشی و ... همه ی گناهان به قضا و قدر الهی است و هیچ کس حق احتجاج با خدا را ندارد؛ (لا یُسْتَلُّ

ص: 55

1- . فصلت، 12.

2- . اسراء، 4.

3- . اسراء، 23.

4- . طلاق، 3.

5- . حجر، 21.

6- . کافی، محمدبن یعقوب کلینی، ج 1، ص 158.

7- . کتاب المحاسن، شیخ ابوجعفر احمدبن خالد برقی، ص 244.

عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ....). (1)

بغدادی از جهم بن صفوان نقل می کند:

هیچ کسی، کاری را انجام نمی دهد، مگر خداوند و نسبت دادن کارهای انسان به انسان، مجازی و دروغین است. (2)

این گونه تفسیر از قضا و قدر الهی که با مذاق مردم عادی و عوام سازگار است، پی آمدهای نامطلوبی دارد:

1- در حقیقت، معاصی و مفاسدی که از انسان ها سر می زند، خدا انجام داده و از آن ها، خشنود است.

2- چون همه ی کارها براساس قضا و قدر الهی است، پس ما مجبور هستیم و کوشش ما هیچ اثری ندارد. 3- چون خداوند، انسان مجبور را تکلیف کرده است و در صورت مخالفت، او را کیفر می دهد، عدالت و حکمت خدا نیز زیر سؤال می رود.

به دلیل همین پی آمدهای باطل، تفسیر دیگری مخالف این تفسیر به میان آمد.

دوم - تفسیر قدریه و مفوضه و معتزله

آنان، قضا و قدر الهی را تنها در قالب لفظ قبول کردند، ولی حقیقت و واقعیت آن را نپذیرفتند. آنان، انسان را موجودی مختار و پدیدآورنده ی افعال خویش دانستند و اختیار انسان را به طور کامل و جداگانه حفظ کردند. عبدالجبار معتزلی می گوید:

استاد ما ابوعلی جبائی گفته است: معتزله اتفاق دارند که کارهای انسان ها از قبیل تصرفات و ایستادن و نشستن، همه از جانب خودشان حادث می شود و خداوند به آن ها قوت داده است و غیر از خود انسان ها نسبت به کارهای شان، دیگر فاعل و مؤثری نیست. (3)

بدین ترتیب، انسان فاعل حقیقی و خالق افعال شمرده می شود. براساس این نظر و تفسیر، اشکال های سه گانه ی پیش حل می شود، ولی مشکل جدیدی روی می نماید. در این حالت، آفریننده ای جز خدا، به نام انسان پیدا می شود. یعنی خداوند، همه ی امور را به انسان ها واگذار کرده است و انسان ها مختارند و هر چه بخواهند، می کنند. این سخن با آیات و روایات توحید افعالی که تنها خدا را خالق و مدبّر و فاعل می دانند، منافات دارد و اصولاً به انکار عملی قضا و قدر الهی، می انجامد. پس هر دو تفسیر به خطا رفته اند.

استاد شهید مطهری می فرماید:

معتزله، توحید افعالی را به خیال خود، فدای عدل کردند و اشاعره، به گمان خود، عدل را فدای توحید افعالی نمودند، اما در حقیقت، نه معتزله توانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند و نه اشاعره به

ص: 56

1- . السنه، احمد بن حنبل، صص 44 و 45.

2- . الفرق بین الفرق، عبدالقادر بغدادی، ص 211.

3- . المغنی فی اصول الدین، ابن قدامه، ج 6، ص 41.

سوم - تفسیر اهل بیت (علیهم السلام)

یگانه دلیل نادرستی دو تفسیر پیشین که به نتایج نامقبول انجامید، محروم بودن از دانش اهل بیت (علیهم السلام) است. پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، اهل بیت (علیهم السلام) را عدل و هم سنگ قرآن و مفسران واقعی آن معرفی کرده است. حق و هدایت و رستگاری با پیروی از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) امکان پذیر است، همان گونه که در مناجات و صلوات شعبانیه آمده است: «المتقدم لهم مارق و المتأخر عنهم زاهق و اللازم لهم لاحق».

«اهل بیت (علیهم السلام)، قضا و قدر الهی را به گونه ای تفسیر و معنا کردند که هم عدل و حکمت الهی محفوظ ماند و هم توحید افعالی و اشکال های وارده بر طرف شد».

از امام هشتم (علیه السلام) نقل شده است: قدریّه (منکران قضا و قدر پیشین الهی) خواستند صفت عدل خدا را تصحیح کنند، ولی سلطنت و قدرت خدا را محدود کردند. (2)

این در حالی است که اعتقاد به قضا و قدر الهی با عدالت الهی و توحید افعالی هیچ منافاتی ندارد.

حضرت علی (علیه السلام) در پاسخ کسانی که مایه ی فکری و دقت عقلی نداشتند و از قضا و قدر الهی می پرسیدند، فرمود:

قضا و قدر، راه تاریکی است، در آن وارد نشوید. دریای ژرفی است، به آن گام ننهید. سر خداست، خود را زحمت ندهید. (3)

از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) پرسیدند: آیا بین جبر و اختیار، فاصله و منزلی است؟ فرمودند: بلی، بیش تر از آن چه بین آسمان و زمین است. هم چنین امام صادق (علیه السلام) فرمود:

نه جبر است، نه تقدیر، بلکه منزلی است بین این دو که جز عالم (معصوم (علیهم السلام)) یا کسی که عالم، او را آموزش داده باشد، نمی فهمد. (4)

در روایت دیگری نقل است: یکی از همراهان امام علی (علیه السلام)، درباره ی جنگیدن با معاویه و سپاه او، پرسید که آیا این کار به قضا و قدر الهی بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمود: آری، ای مرد! ما بر هیچ بلندی قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی وارد نشدیم، مگر آن که به قضا و قدر خدا بود. مرد پرسید: به خدا سوگند! در این صورت، برای من هیچ اجر و پاداشی نیست (مرد همان برداشت عامیانه را داشته است که قضا و قدر را با جبر و بی اختیاری انسان ها برابر می دانسته است). امام (علیه السلام) فرمود: خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن و بازگشتن، پاداش عظیم

1- . عدل الهی، مرتضی مطهری، انتشارات جامعه ی مدرسین، پاییز 1361، ص 12.

2- . بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی، ج 5، ص 54.

3- . نهج البلاغه، حكمت 287.

4- . اصول كافي، باب جبر و قدر، ج 1، حديث 9 و 10.

عطا می فرماید و شما هرگز مجبور نبوده اید. مرد پرسید: چگونه مجبور نبوده ایم، در حالی که به حکم قضا و قدر الهی بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمود: گویا قضا و قدر لازم و حتمی (که موجب سلب اختیار می شود) را پنداشته ای. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، باطل و امر و نهی و وعده و وعید خدا، ساقط می گردید و خداوند هرگز، گناه کاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی کرد... مرد پرسید: پس مقصود از قضا و قدری که رفت و بازگشت ما در این جهاد، به مقتضای آن انجام گرفت، چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: مقصود از آن، این است که خداوند ما را به فرمان برداری دستور داد و از گناه و نافرمانی، نهی کرد. در این حال، به ما قدرت طاعت یا معصیت داد؛ به آنانی که او را پرستش کنند، یاری می رساند و گناه کاران را به خذلان و بی توفیقی گرفتار می کند... (1)

از این گونه روایات، نتیجه گرفته می شود که بین ایمان و اعتقاد به قضا و قدر الهی و اختیار انسان، منافاتی نیست؛ چون قضا و قدر الهی یعنی حتمیت یافتن یک کار در صورتی که علت و اسباب آن حتمی شده باشد. می دانیم که یکی از اجزا و اسباب حتمی شدن کارهای انسان، ضمیمه شدن اراده و اختیار اوست. یعنی اختیار انسان، خود، از مظاهر قضا و قدر الهی است و خداوند چنین مقدر کرده است که انسان، موجودی مختار باشد.

قضا و قدر و سرنوشت انسان

آیات و روایات فراوانی اشاره دارند که دعا، صدقه و نیکوکاری های انسان، به دگرگونی و بهبود وضع زندگی می انجامد؛ یعنی پی آمد کارهای خوب و بد انسان در تغییر سرنوشت او، یکی از قضا و قدرهای کلی و ثابت به شمار می رود. در قرآن آمده است: (و ما کان الله مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ یَسْتَغْفِرُونَ)؛ (2) یعنی استغفار به رفع عذاب می انجامد یا: (و لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرَى اٰمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَیْهِمْ بَرَکَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ...)؛ (3) رعایت تقوا از عوامل نزول برکات الهی است. بنابراین، تغییر سرنوشت به دست خود انسان، از قضا و قدرهای الهی است. خداوند، چنین خواسته است: (لِیْسَ لِاِنْسَانٍ اِلَّا مَا سَعَى). (4)

چنان که گفته شد، دعا یکی از مظاهر قضا و قدر است که در سرنوشت حادثه ای مؤثر خواهد بود یا می تواند جلوی قضا و قدری را بگیرد.

ص: 58

- 1- . بحار الانوار، باب قضاء و قدر، ج 5، حدیث 19-21؛ نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ی 78 (صبحی صالح) و شماره ی 75 (فیض الاسلام).
- 2- . انفال، 33.
- 3- . اعراف، 96.
- 4- . نجم، 39.

علی بن عقبه می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

دعا، قضا را برمی گرداند، هر چند آن قضا محکم شده باشد. پس بسیار دعا کنید؛ زیرا دعا، کلید هر رحمتی است... (1)

صدقه و احسان نیز یکی دیگر از عوامل و مظاهر قضا و قدر است که به وسیله ی راهبردهای معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشت ها مؤثر است. به طور کلی، گناه و اطاعت، توبه و پرده دری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و مانند این ها از اموری است که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی، مؤثرند. امام صادق (علیه السلام) فرموده است:

شمار کسانی که به دلیل گناهان می میرند، از کسانی که به عمر طبیعی از دنیا می روند، بیش تر است و شمار کسانی که به دلیل نیکوکاری، زندگی طولانی دارند، از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی می کنند، افزون تر است. (2)

مقصود حدیث این است که گناهان، اجل را تغییر می دهند و احسان ها و نیکوکاری ها، بر طول عمر می افزایند. پس با این که اجل و عمر به قضا و قدر الهی، تعیین شده است، ولی این امور، آن ها را تغییر می دهد. البته خود این تغییر نیز به قضا و قدر الهی است.

نتیجه گیری: معنی صحیح قضا و قدر الهی تنها در پرتو قرآن مجید و روایات اهل بیت (علیهم السلام) به دست می آید. ایمان به قضا و قدر الهی لازم است، ولی اختیار انسان و این که اعمال خوب و بد در سرنوشت ما تأثیر مستقیم دارد، خود یکی از موارد قضا و قدر الهی است؛ یعنی خدا چنین خواسته و مقدر فرموده است که انسان با اختیار خود، چنین و چنان خواهد کرد.

در کتاب «اصل الشیعه و اصول ها» آمده است که اصول دین سه تا است: 1- توحید 2- نبوت 3- معاد. نگارنده ی این کتاب، «عدل» را در شمار اصول دین نیاورده است. بفرمایید چه کسی عدل را در شمار اصول دین قرار داده است و آیا کسی که «عدل» را از اصول دین نمی داند (مانند اکثریت اهل سنت) مسلمان است یا کافر؟ فاضل عرفان

ص: 59

1- . عن علی بن عقبه قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْقَضَا الْمَبْرَمَ بَعْدَمَا أُبْرَمَ إِيرَامَا فَكَثْرَ مَنْ الدُّعَاءُ فَاتَّهَ مَفْتَا حُ كُلِّ رَحْمَه...». سفینه البحار، شیخ عباس قمی، قم، دارالاسوه، الطبعة الثانية، 1416، ج 3 از 8 مجلد، ص 48، باب الدعاء بعده العين.

2- . قال الصادق (عليه السلام): «مَنْ يَمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَمُوتُ بِالْأَجَالِ، وَ مَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ». بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، 1403 هـ، 1883 م، ص 140، باب 4، ح 6.

کتاب یاد شده به قلم مرحوم کاشف الغطاء نگاشته شده و از جایگاه ویژه ای در میان مجامع علمی و دینی کشورهای گوناگون برخوردار است. این کتاب بارها در کشورهای عراق، ایران، لبنان، مصر، پاکستان و ... به زبان های گوناگون از جمله: عربی (زبان اصلی کتاب)، فارسی، ترکی، انگلیسی و ... چاپ شده است. ما به چاپ های گوناگون این کتاب مراجعه کردیم. (1) آن چه، در این کتاب آمده، این است که ایشان در آغاز، اصول و فروع دین اسلام را مطرح می کند. وی، سه اصل (توحید، نبوت و معاد) را از اصول فکری و نظری اسلام و یک اصل عملی دیگر را مبتنی بر این سه اصل، شامل نماز، روزه، زکات، حج و جهاد می داند. ایشان تصریح می کند که دین اسلام عبارت است از: علم و عمل و ارکان و اصول آن نزد همه ی مسلمانان، چهار اصل یاد شده است. (2) آن گاه پس از توضیح اصول چهارگانه ی اسلام، اصول دین را از دیدگاه شیعه ی امامیه مطرح می کند و می نویسد: «دین اسلام از این منظر به دو بخش تقسیم می شود: اول، بخش مربوط به وظایف عقل و علم و اعتقاد قلبی (اصول دین); دوم، بخش مربوط به وظایف اعضا و جوارح و عمل به ارکان اسلام و ایمان (فروع دین)». (3) ایشان در این بخش از کتاب (و در بخش نخست آن) با برشمردن پنج اصل: توحید، نبوت، امامت، عدل و معاد به توضیح آن ها می پردازد.

پس درمی یابید وی تصریح دارد که اصول دین نزد شیعه، پنج اصل است نه کم تر و نه بیش تر. بنابراین آن بخش از کتاب که مورد توجه شما بوده است، دیدگاه شیعه درباره ی دایره ی اسلام و داخل شدن و خارج شدن افراد از آن را مطرح می کند؛ یعنی شخص با پذیرفتن سه اصل نظری (توحید، نبوت و معاد) و یک اصلی عملی (عمل به شریعت) در شمار مسلمانان درمی آید و احکام اسلام بر او جاری می شود. در بخش بعد، دایره ی تشیع را ترسیم و پنج اصل یاد شده را به عنوان شرط پذیرش این مذهب، معرفی می کند. دیگر علمای شیعه نیز همین راه و روش را در کتاب های عقاید خود پیموده اند. برای نمونه، مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء

ص: 60

1- . برخی چاپ های این کتاب عبارتند از: لبنان - صیدا، 1351 و 1355 ق؛ بغداد، 1363 ق، 199 ص؛ نجف اشرف، 1355 ق، 175 ص؛ قم، دار النشر، 1370 ق؛ لاهور، ابن بريس، 1377 ق؛ قاهره، الاعتماد، 1944، 200 ص؛ قاهره، النجاج، 1377 ق، 157 ص؛ نجف اشرف، 1381 ق، 166 ص، چاپ 9؛ بیروت، 1383 ق؛ نجف اشرف، آداب 1385 ق، 340 ص، چاپ 14؛ تهران، 1398 ق، 240 ص؛ تهران، بنیاد بعثت، 1404 ق؛ بیروت، دارالاضواء، 1410 ق و مؤسسه الامام علی (علیه السلام)، 1415 ق، 442 ص و

2- . اصل الشیعه و اصولها، مؤسسه الامام علی (علیه السلام)، تحقیق: علاء آل جعفر، صص 210-211.

3- . همان، ص 219 به بعد.

«این سه اصل (توحید، نبوت و معاد) اصول دین اسلام است. پس هر کس، یکی از آن ها را منکر شود، کافر خواهد بود... در میان مسلمین، طایفه ی امامیه، دو اصل دیگر یعنی امامت و عدل را نیز از اصول دین می شناسند و از دیدگاه آنان، اصول دین، پنج تا است».

(1)

پیشینه ی «اصل عدل»

پرسش دیگر این بود که چه کسی «عدل» را در شمار اصول دین آورده است؟

برای روشن شدن موضوع باید گفت: همه ی مسلمانان، خدا را عادل می دانند و عدل یکی از صفات جمال الهی است. پایه ی این اعتقاد، آن است که در قرآن، هرگونه ستم کاری از خدا، نفی و از او به عنوان «قائم به قسط» یاد می شود. چنان که می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ. (2)

خدا به اندازه ی ذره ای، ستم نمی کند.

هم چنین می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. (3)

خدا هرگز به مردم ستم نمی کند.

نیز می فرماید:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. (4)

خدا، فرشتگان و صاحبان دانش گواهی می دهند که جز او، خدایی نیست و او قائم به قسط است.

گذشته از این آیات، عقل نیز به روشنی بر عدل الهی شهادت می دهد؛ زیرا عدل، صفت کمال است و ظلم، صفت نقص. عقل بشر حکم می کند که خداوند همه ی کمالات را دارا بوده و از هر گونه عیب و نقصی در مقام ذات و فعل، به دور است. بنابراین، هیچ مسلمانی وجود ندارد که خداوند را عادل نداند. البته برخی مسلمانان (عدلیه) این صفت را جزو اصول دین می دانند. برخی دیگر (اشاعره) نه تنها آن را جزو اصول نمی شمارند، بلکه براساس مبنایی که در باب حسن و قبح عقلی دارند، می گویند: هر آن چه خداوند انجام دهد، عین عدل و حسن است، گرچه به نظر عقلای عالم، ظلم و قبیح باشد.

بدین ترتیب، در مسأله ی عدل الهی میان مسلمانان اختلاف پدید آمد. اما این که «اصل عدل» از چه زمانی و از سوی چه کسانی جزو اصول دین قرار گرفته است، باید گفت: برخی متکلمان بر این عقیده اند که اساس پیدایش این بحث به مسایل سیاسی برمی گردد. آنان، پیدایش آن را به عصر بنی امیه نسبت می دهند و اوج آن را در عصر حکومت عباسیان می دانند. زمام داران اموی

- 1- . كشف الغطاء، ص 6; عروه الوثقى محشّى، ص 24.
- 2- . نساء، 40.
- 3- . يونس، 44.
- 4- . آل عمران، 18.

و عباسی که به گناهان بسیاری دست می یازیدند، آگاه بودند که کارهای شان با ادعای آنان در زمینه ی خلافت و جانشینی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) سازگار نیست. پس برای تحمیق توده ها، این بحث را به وسیله ی مزدوران خود رواج دادند. هم چنین از گروهی که عدالت را به عنوان «اصل» نپذیرفته بودند، پشتیبانی به عمل آوردند. این گروه می گفتند آن چه خداوند انجام دهد، عین عدل است و عقل انسان برای شناسایی خوبی و بدی (حسن و قبح) راهی ندارد. آنان حتی در پاسخ به این پرسش که: «اگر خداوند، بچه های خردسال و یا مؤمنان را در آتش و جانپان را در بهشت قرار دهد، آیا عقل ما قبح این عمل را درک می کند یا خیر؟» پاسخ منفی می دادند و می گفتند: این کار خداست و عین عدل است. (1)

براساس همین عقیده، سیاست مداران نتیجه می گرفتند که مردم حق هیچ گونه اعتراضی به عملکرد حکومت را ندارند و هر چه خلفا (جانشینان پیامبر) انجام دهند، عین عدل است. آنان از یک سو، آدمی را در انجام کارها مجبور می دانستند و همه ی کارها را به خداوند نسبت می دادند. از سوی دیگر، عقل انسان را در تشخیص ظلم و عدل (حسن و قبح) از کار می انداختند و ادعا می کردند عقل آن است که خدا انجام دهد، هر چند به نظر ما، زشت ترین کارها باشد. (2)

در این زمان بود که «عدلیه» اعم از معتزله (گروهی از اهل سنت) و شیعه، موضع خود را با صراحت اعلام کردند و از هواداران عدل الهی به شمار آمدند. آنان معتقد بودند که عقل انسان، حسن و قبح اشیا را درک می کند. پس ما نمی توانیم کارهای زشت از جمله ظلم را به خداوند، نسبت دهیم و بگوییم هر آن چه او انجام می دهد، خوب است، هر چند ستم آشکار به

ص: 62

1- . اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، ابوالحسن اشعری (م 330 ق)، تصحیح: دکتر حموده غرابه، چاپ مصر، 1955 م، صص 116-117.

2- . تاریخ علم کلام، ج 1، ص 14. آنان بسیاری افراد از جمله: غیلان (دمشقی) را به جرم مخالفت با این عقیده (عقیده ی جبر) به دار آویختند. ر.ک: انسان و سرنوشت، ص 21؛ طبقات المعتزله، ص 28؛ الخطط المقریزیه، ج 2، ص 345. هنگامی که معاویه، فرزندش یزید را به عنوان جانشین خود معرفی کرد، از سوی عایشه و عبدالله بن عمر و دیگران، مورد اعتراض قرار گرفت. وی در پاسخ همه ی آنان، از حربه ی «جبر» و «تقدیر الهی» بهره گرفت و گفت: «خلافت یزید تقدیر الهی است و بر بندگان او در امور خود، اختیاری نیست». (الامامه و السیاسه، دینوری، ج 1، ص 167؛ نظریه الامامه، احمد محمود صبیحی، ص 334). عمر بن سعد نیز پس از واقعه ی کربلا، مورد اعتراض عبدالله بن مطیع عدوی قرار گرفت. او گفت که چرا دست به چنین عمل غیرانسانی و اسلامی زده ای و فرزند پیامبر، حسین بن علی (علیه السلام) و یارانش را به آن وضع فجیع کشته ای؟ ابن سعد پاسخ گفت: «این کار از جانب خدا مقدر شده بود و من پیش تر حجت را بر پسر عموی خود تمام کردم، ولی او از پذیرش نظر من خودداری ورزید». (طبقات ابن سعد، ج 5، ص 148).

بندگان شایسته اش باشد. از این رو، «اصل عدل» به عنوان اصلی از اصول دین «عدلیه» به شمار آمد و این جمله مشهور شد که: «الجبر و التشبیه، امویان و العدل و التوحید، علویان؛ عقیده ی جبر و تشبیه، زاده ی اموی هاست و عقیده ی عدل و توحید از آن علویان است».

برخی دیگر بر این باورند که طرح این اصل را نمی توان تنها به دلیل جنبه های سیاسی آن دانست، بلکه جهت مهم تری در کار بوده است وگرنه پس از فرونشستن گرد و غبار سیاسی، می بایست از اصول اعتقادی عدلیه حذف می شد. افزون بر این، در آن زمان، بحث های دیگری مانند: جبر و تقویض، هدایت و ضلالت و... نیز در کشاکش امور سیاسی بوده، ولی هیچ یک به عنوان اصلی از اصول اعتقادی عدلیه به شمار نیامده است. بنابراین، دلیل دیگری را باید برای معرفی «اصل عدل» جستجو کنیم. آن دلیل ممکن است جامع بودن واژه ی «عدل» باشد که همه یا بیشتر صفات ثبوتیه و سلبیه ی خداوند را دربرمی گیرد. (1) در توضیح باید گفت: عدل از نظر لغت، مخالف (ضد یا نقیض) ظلم و جور است. اگر مفهوم و حقیقت ظلم را تحلیل کنیم، به مفهوم و حقیقت عدل خواهیم رسید. اصولاً چه کسی ظلم می کند؟ می توان پاسخ داد: کسی که جاهل (و نادان) است و زشتی ظلم را نمی داند. حال آیا ممکن است که شخص دانا نیز ظلم کند؟ پاسخ می دهیم: آری، اگر نیازمند بوده و درصدد رفع نیازهایش باشد، ممکن است ظلم کند. می پرسیم: اگر کسی، زشتی ظلم را بداند و به چیزی نیاز نداشته باشد، آیا ممکن است باز هم ظلم کند؟ در پاسخ می گوئیم: آری، اگر چنین شخصی ترسو باشد و از چیزی بترسد و قدرت دفع آن را نیز نداشته باشد، ممکن است ظلم کند.

می بینیم که نادانی، نیاز و ناتوانی، هر یک می تواند عاملی برای ستم کاری باشد و براساس اعتقاد مسلمانان، هیچ یک از این صفات در خداوند وجود ندارد. پس خداوند به کسی ظلم نمی کند؛ زیرا او عالم مطلق، قادر مطلق و غنی مطلق است. بنابراین، اثبات عدل (و نفی ظلم) همه ی صفات سلبیه و ثبوتیه را دربردارد. بدین ترتیب، این واژه ی فراگیر (و جامع و مانع) به عنوان اصلی از اصول اعتقادی عدلیه در برابر اشاعره (از اهل سنت) و در عصر ائمه ی اطهار (علیهم السلام) به شمار آمد.

براساس همین حقیقت، اصول دین (و مذهب شیعه) در پنج اصل زیر معرفی شد:

1- اصل توحید: ایمان به وجود و یگانگی خداوند.

ص: 63

1- ر. ک: طرحی نو در تدریس عقاید اسلامی، حجج اسلام: امامی و آشتیانی، ج 1، صص 214-215.

2- اصل عدل: ایمان به صفات ثبوتیه و سلبیه ی خداوند؛ یعنی او همه ی کمالات را دارد و از هر گونه نقصی پیراسته است. پس هیچ گونه ظلمی در عالم تکوین و تشریح در مورد او، متصور نیست.

3- اصل نبوت: ایمان به لزوم راهنمایی بشر از سوی خداوند و فرستادگان او.

4- اصل امامت: ایمان به تعیین جانشین پیامبر از سوی خداوند و پیامبر اسلام و باور به امامت علی (علیه السلام) و فرزندانش.

5- اصل معاد: ایمان به زندگی جاودان پس از مرگ برای دریافت پاداش و کیفر کردارها.

بدین ترتیب، پاسخ آخرین بخش پرسش نیز روشن می شود که پرسیده بودید: آیا کسانی که این اصل را از اصول دین نمی دانند، کافر هستند یا مسلمان؟

از مرحوم کاشف الغطاء (از کتابی که از ایشان نام برده اید) نقل شد که: براساس اعتقاد شیعیان، هر کس به توحید، نبوت و معاد اعتقاد داشته باشد، مسلمان است و همه ی احکام اسلام بر او مترتب می شود. هر کس، یکی از این سه اصل را نپذیرد، کافر بوده و از جرگه ی مسلمانان، خارج است. (1)

آیا همه ی مصیبت ها و گرفتاری ها پی آمد رفتار خود شخص است

آیا همه ی مصیبت ها و گرفتاری ها پی آمد رفتار خود شخص است که خداوند فرو فرستاده است یا دلیل دیگری نیز می تواند داشته باشد؟ اگر چنین هست، آن ها را بیان کنید. عبدالرسول طالب

مصیبت ها و گرفتاری ها، فلسفه های گوناگونی دارد که از آن میان، به موارد زیر می توان اشاره کرد:

الف - مصیبت هایی که بر اثر بی دقتی، سهل انگاری و مشورت نکردن در امور، پدید می آید. ب - مصیبت هایی که مجازات و کفاره ی گناهان انسان است. ستم ها، بیدادگری ها، حق کشی ها و خیانت ها، سرچشمه ی بسیاری از این مصیبت هاست. آیات و روایات فراوانی در این زمینه وجود دارد که به چند نمونه بسنده می کنیم:

1- خداوند می فرماید:

و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر. (2)

آن چه مصیبت به شما می رسد، به دلیل کردارتان است و خداوند بیش تر آن ها (گناهان تان) را می بخشد.

2- هم چنین در قرآن آمده است:

و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض ولكن کذبوا فأخذناهم بما کانوا یکسبون. (3)

و اگر اهل شهرها و آبادی ها، ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن ها

1- . ص، 21.

2- . شورا، 30.

3- . اعراف، 96.

می گشودیم، ولی آیات ما را دروغ پنداشتند. ما نیز آنان را به دلیل رفتارشان، مجازات کردیم.

3- امام صادق(علیه السلام) نیز فرموده است:

من يموت بالذنوب اكثر ممن يموت بالآجال و من يعيش بالاحسان اكثر من يعيش بالاعمار. (1)

کسانی که در اثر گناهان شان (زودتر) می میرند، بیش تر از کسانی اند که اجل شان سرآمده است و مرده اند. کسانی که به واسطه ی خوبی و احسان به دیگران زندگی می کنند (طول عمر پیدا می کنند)، بیش تر از کسانی هستند که از مدت عمری که برای شان مقرر و معین شده است، بهره می برند.

مولوی درباره ی کنش و واکنش رفتار انسان می گوید:

این جهان، کوه است و فعل ما، ندا *** باز آید سوی ما از گُهِ، صدا

ج - در بخشی از مصیبت ها نیز ما هیچ گونه نقشی نداریم و به صورت یک امر اجتناب ناپذیر، دامن فرد یا جامعه ای را می گیرد. بسیاری از انبیا و اولیا و صلحا، به این گونه مصیبت ها گرفتار می شدند. این بلاها فلسفه ی دقیقی دارد. برای نمونه، گاه بلا برای ترفیع درجه و مقام آن ها بوده است یا برای این که بی رغبتی شان به دنیا بیش تر شود.

خداوند متعال می فرماید:

ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم إلا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلک علی الله یسیر لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تقرحوا بما آتاکم. (2)

هیچ مصیبتی در روی زمین و وجود شما روی نمی دهد، مگر این که همه ی آن ها پیش از آن که زمین را بیافرینیم، در لوح محفوظ ثبت است و این امر برای خداوند آسان است. این از آن رو است که آن چه از دست تان رفت، اندوه نخورید و در برابر آن چه به شما داده می شود، شاد نشوید. امیرمؤمنان علی(علیه السلام) درباره ی همین آیه می گوید:

الزهد کله بین کلمتین من القرآن قال الله تعالی: «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تقرحوا بما آتاکم» و من لم یأس علی الماضي و لم یفرح بالآتی فقد اخذ الزهد بطرفیه. (3)

همه ی زهد در میان دو جمله از قرآن است، آن جا که خداوند متعال می فرماید: «این برای آن است که بر آن چه از دست داده اید، غمگین نشوید و آن چه خدا به شما داده است، دل بسته و خوشحال نباشید». بنابراین، هر کس بر گذشته اندوهگین نشود و به آن چه در دست دارد، شاد نباشد، زهد را از دو سو در اختیار گرفته است.

هم چنین گفته اند هنگامی که امام علی بن الحسین(علیه السلام) بر یزید وارد شد، یزید به

1- . بحار الانوار، انتشارات دار احیاء التراث العربی، 1403 هـ - ق، چ 3، ج 5، ص 140، روایت 6.

2- . حدید، 23-24.

3- . تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1371، چ 9، ج 23، ص 365، به نقل از: نهج البلاغه، کلمات

قصار، کلمه ی 439.

یا علی! «ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم».

آن چه مصیبت به شما می رسد، در نتیجه ی کردارتان است.

وی به کنایه می گفت که حوادث کربلا نتیجه ی کردار خود شما بوده است. امام نیز بی درنگ پاسخ داد:

کلاماً ما هذه فينا نزلت، انما نزل فينا «ما اصاب من مصیبه فی الارض و ذلا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلک علی الله سیر لکیلا تأسوا علی مافاتکم و لاتفرحوا بما آتاکم» فنحن الذین لاتأسی علی مافاتنا من امر الدنيا، و لانفرح بما اوتینا. (1)

چنین نیست. این آیه درباره ی ما نازل نشده است. آن چه درباره ی ما نازل شده، آیه ی دیگری است که می گوید: هر مصیبتی در زمین یا در جسم و جان شما روی دهد، پیش از آفرینش شما در کتاب (لوح محفوظ) بوده و آگاهی بر این امر، بر خداوند آسان است. این برای آن است که شما بر آن چه از دست می دهید، غمگین نشوید و برای آن چه در دست دارید، خوشحال نگردید (هدف از این مصیبت ها، دل بستن شما به مواهب زودگذر دنیا و نوعی تربیت و آزمون برای شماست). ما کسانی هستیم که هرگز بر آن چه از دست داده ایم، غمگین نخواهیم شد و به آن چه در دست داریم، خوشحال نیستیم (همه را زودگذر می دانیم و به لطف و عنایت خدا چشم دوخته ایم).

در حقیقت، این دو جمله ی کوتاه از قرآن کریم یکی از مسایل پیچیده ی فلسفی آفرینش را حل می کند؛ زیرا انسان در جهان هستی با گرفتاری ها و حوادث ناگواری روبه رو است و همیشه از خود می پرسد: با این که خداوند، مهربان و کریم و رحیم است، این حوادث دردناک برای چیست؟ قرآن می گوید: هدف، بریدن دل بستگی شما از زرق و برق های این جهان است. منظور این است که به آدمی بفهماند دنیا گذرگاه و پلی بیش نیست. خودتان را در آن گم نکنید و دلباخته و دلداده ی آن نشوید. دل بستگی شما به آن، بزرگ ترین دشمن رستگاری شما است که شما را از یاد خدا غافل می کند و از تکامل باز می دارد. این گرفتاری ها، زنگییدارباشی است برای غافلان و شلاقی است بر ارواح خفته. این مصیبت ها، نمودار ناپایداری جهان و اشاره ای به کوتاه بودن عمر این زندگی است.

حقیقت این است که مظاهر فریبنده ی این «دار الغرور»، چنان انسان را به خود، جذب و سرگرم می سازد و از یاد حق، غافل می کند که ناگهان درمی یابد کاروان رفته است و او در خواب و بیابان در پیش. این حوادث که همیشه در زندگی آدمی بوده و خواهد بود، درسی از «بی مهری زمانه ی رسوا» است و به انسان یادآوری می کند:

این دشت خوابگاه شهیدان است *** فرصت شمار وقت تماشا را (1)

د - گاهی مصیبت ها جنبه ی دسته جمعی دارد و پی آمد گناهان جمعی است. در قرآن می خوانیم:

ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون. (2)

فساد در خشکی و دریا به دلیل کردار مردم آشکار شد، تا نتیجه ی برخی رفتارهایی را که انجام داده اند، به آن ها بچشانند، شاید بازگردند.

این سخن درباره ی جامعه های انسانی است که به دلیل کردارشان گرفتار نابسامانی ها می شوند. (3) هر گاه امتی از جاده ی معرفت منحرف شود، در اسباب آفرینش اختلال پدید می آورد. در این صورت، نتیجه ی عمل بد او به خودش برمی گردد. این جاست که گرفتاری های عمومی همانند: فساد اخلاقی و قساوت قلب پدید می آید و به هجوم مصیبت ها و بلاهایی مانند: نیامدن باران، نرویدن گیاهان، بی برکتی زمین ها، پیدایش سیل، توفان، صاعقه، زلزله و فرورفتن زمین و ... می انجامد. همه ی این ها آیات و نشانه های الهی هستند تا انسان را به خطاها و گناهانش متوجه سازند و امت را به سوی حق تعالی و راه مستقیم فطرت بازگردانند. (4)

در آیه ی 11 سوره ی رعد آمده است:

ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفهم.

همانا خداوند، سرنوشت هیچ جمعیتی را دگرگون نمی کند، مگر این که آنان، سرنوشت خود را دگرگون سازند.

آیاتی همانند آن گواهی می دهد که میان کردار انسان با نظام تکوینی زندگی او، پیوند نزدیکی وجود دارد. اگر آدمی براساس اصول فطرت و قوانین آفرینش، گام بردارد، برکات الهی شامل حال وی می شود و اگر فاسد شود، زندگی آن ها به فساد می گراید.

ه - - برخی بلاها و گرفتاری ها برای پیش گیری از مصیبت های بزرگ تر و بالاتر رخ می دهد، مانند: بیماری سخت و جان کاه امام سجاد (علیه السلام) در ایام نهضت کربلا. در این زمینه، دشمنان چندین بار تصمیم گرفتند آن حضرت را به قتل برسانند، ولی می گفتند که همین بیماری، او را از پای درمی آورد. بنابراین از قتل ایشان چشم می پوشیدند. این بیماری سبب شد تا زمین از وجود حجت خدا و امام معصوم (علیه السلام) خالی نماند.

ص: 67

1- . تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1371، چ 9، ج 23، صص 364 و 365.

2- . روم، 41.

3- . تفسیر نمونه، ج 20، صص 443 و 444.

4- . تفسیر المیزان، علامه محمد حسین طباطبایی، بیروت، انتشارات مؤسسه اعلمی، 1390، چ 2، ج 8، ص 196.

پس درمی یابیم که کردار انسان در پدید آمدن گرفتاری ها و مصیبت ها، نقش بسیار مؤثری دارد. در واقع، این خود انسان است که بر اثر کردار ناروا، به مصیبت ها دچار می گردد.

اگر همه ی انسان ها از یک نژاد بودند، امروزه تبعیض نژادی پدید نمی آمد.

اگر همه ی انسان ها از یک نژاد بودند، امروزه تبعیض نژادی پدید نمی آمد. چرا خداوند، همه ی انسان ها را از یک نژاد نیافریده است، مگر پدر و مادر همه ی انسان ها، حضرت آدم و حوا نبودند؟

سید جواد حسینی

برای روشن شدن پاسخ باید به چند نکته اشاره کنیم:

1- معیار ارزش در اسلام، تقوا است نه نژاد. قرآن می فرماید:

ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ولی گرامی ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شماست. همانا خداوند دانا و خبیر است. (1)

2- یکی از مشکلات جامعه ی بشری، وجود روح طبقاتی و نژادی است که اسلام با آن به شدت، مبارزه کرده است. در روایات، از این مقوله با عنوان «عصیّت» (دفاع افراطی از قوم، قبیله، نژاد و وطن) (2) نام برده شده است که به بعضی از آن ها اشاره می شود:

الف - پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:

کسی که به اندازه ی دانه ی خردلی، در قلبش عصیّت باشد، خداوند در روز قیامت، او را با اعراب جاهلی محشور می کند. (3)

ب - امام صادق (علیه السلام) فرمود:

عصیّت سبب می شود پیوند ایمان از گردن انسان برداشته شود. (4)

ج - پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:

همه ی شما فرزندان آدمید و آدم از خاک آفریده شده است. از تفاخر به پدران تان پرهیزید وگرنه نزد خداوند از حشره هایی که در آلودگی ها غوطه خوردند، پست تر خواهید بود. (5)

3- در اسلام، هیچ کسی به دلیل نژاد، نکوهش نشده است. پیامبر (صلی الله علیه و آله)

فرموده است: «ای مردم! بدانید که خدای شما یکی است و پدرتان یکی است. نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب. نه سیاه پوست بر گندم گون و نه گندم گون بر سیاه پوست، مگر به تقوا. آیا من دستور الهی را ابلاغ کردم؟» همه گفتند: آری. فرمود: «حاضران، این سخن را به غایبان برسانند». (6) در جای دیگر فرمود: «عصیّت

- 1- . حجرات، 13؛ نساء، 1.
- 2- . تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، دار الکتب الاسلامیه، 1370، ج 8، ج 15، ص 353.
- 3- . اصول کافی، محمدبن یعقوب کلینی، برگردان: مصطفوی، انتشارات علمیه اسلامیة، ج 3، ص 419.
- 4- . اصول کافی، ج 3، ص 419.
- 5- . تفسیر نمونه، ج 22، ص 203.
- 6- . تفسیر نمونه، ج 22، ص 201، به نقل از: تفسیر قرطبی، ج 9، صص 61 و 62.

جاهلی را رها کنید، که چیز مرداری است» (1).

4- اختلاف زبان ها از نشانه های الهی است.

خداوند می فرماید:

آفرینش آسمان ها و زمین و تفاوت زبان ها و رنگ های شما از آیات اوست. در این تفاوت ها، نشانه هایی است برای دانیان. (2)

بی شک، زندگی اجتماعی بشر بدون شناخت افراد و اشخاص ممکن نیست. اگر یک روز، همه ی انسان ها، یک شکل و قیافه و دارای یک قد و قواره باشند، شیرازه ی زندگی از هم می پاشد. پدر و مادر و فرزند و همسر از بیگانه، مجرم از بی گناه و بدهکار از طلبکار شناخته نمی شوند و چه جنجال عجیبی بر پا خواهد شد. (3) قرآن در جای دیگر، حکمت اختلاف نژادها را چنین بیان می کند:

تیره ها و قبیله ها را قرار دادیم، تا یکدیگر را بشناسند. (4)

پس خداوند، انسان ها را از یک مرد و زن آفرید، (5) که هر دو از یک خاک و یک نژاد بودند. به تعبیر قرآن، از خودتان، همسرانی برای شما آفرید. (6) سپس چون در زمین پراکنده شدند، زبان ها و رنگ های گوناگونی پدید آمد. هر چند این ساختار نیز کار خدا است و دلیلی دارد (که خواهد آمد)، ولی اگر بر فرض محال، انسان ها از همان آغاز تنها در یک منطقه ی آب و هوایی زندگی می کردند، چنین اختلافی پیش نمی آمد. پس پراکندگی در زمین سبب پیدایش رنگ ها و زبان های گوناگون شده است.

خداوند این اختلاف را یکی از نشانه های وجود قدرت و توحید خود می داند. (7) خداوند این همه موجودات و انسان ها را آفریده است، در حالی که هیچ کدام صددرصد مانند هم نیستند، حتی دو نفر را نمی توان یافت که سر انگشتان آن ها صددرصد مانند هم باشد. در موجودات دیگر مانند میوه ها، (8) کوه ها، حیوانات و... (9) نیز همین گونه است. نیوتن می گوید: «از این که از یک ماده ی واحده، این همه موجودات متنوع و رنگارنگ به وجود آمده، باید معتقد گردید که قدرت دیگری در پشت این دستگاه مادی است که ماده را رنگ آمیزی کرده است». (10) به راستی، اگر طبیعت همه یک رنگ بود، زیبا می شد یا اینک که رنگ های گوناگونی دارد، زیباتر است؟

ص: 69

1- . همان، ص 201، به نقل از: فی ظلال، ج 7، ص 538.

2- . روم، 22.

3- . تفسیر نمونه، ج 16، ص 394.

4- . حجرات، 13.

5- . همان.

6- . روم، 30.

7- . روم، 22.

8- . نحل، 3.

9- . فاطر، 27-28.

«گرانت آلین» روان شناس بزرگ؛ می گوید: «در طبیعت ما، عاملی نیرومندتر و متنوع تر از رنگ ها وجود ندارد.» (1) دیگری می گوید: «تأثیر رنگ در روان انسان، موضوعی ژرف و عمیق است.» (2) خوب است بدانید که گفته اند: «تا حال 000/700 نوع حشره، 2500 نوع مار، 289 نوع کبوتر، 65 نوع چرخ ریسک، 100 نوع کانگورو، 000/20 نوع عنکبوت، 000/100 نوع پروانه، 2000 نوع موربانه و 209 نوع کبک شناخته شده است.»

باید دانست این اختلاف نژادها و رنگ ها به سود انسان هاست. چنان که بیان شد، قرآن می گوید: «ما شما را گوناگون آفریدیم تا شناخته شوید.» (3) افزون بر آن، مگر میان مردمان مناطقی که از یک نژادند، تبعیض و اختلاف وجود ندارد؟ چرا آلمانی ها و فرانسوی ها که از یک نژادند (آریایی) با هم جنگیدند؟ مگر مردم آلمان شرقی و غربی، هند و پاکستان، کره شمالی و جنوبی، یمن شمالی و جنوبی و ... از یک نژاد نیستند که سال هاست با هم جنگ و اختلاف و تبعیض دارند؟ مگر عرب ها، آمریکایی ها و آفریقایی ها با هم اختلاف و تبعیض ندارند؟ آیا این همه شاهان و زمام داران بر رعیت هم شهری و هم نژاد خود ستم نکرده اند؟ از سوی دیگر، مگر پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) مدینه ی فاضله را با سلمان ایرانی، بلال حبشی، ابوذر غفاری، عمار و مقداد عربی، انصار مدنی و مهاجر مکی پدید نیاورد؟

پس یک نژادی بودن، راه حل نیست. برای رفع تبعیض نژادی، چاره این است که مردم را بر دین واحد، گردآوریم، امتیازها را براساس تقوا و معنویت بنا کنیم و تعصب را از بین ببریم. علی (علیه السلام) می فرماید:

ابلیس در برابر آدم، بر اصل و اساس خویش تعصب ورزید و به آدم طعنه زد و گفت: من از آتشم و تو از خاک. اگر قرار هست تعصبی داشته باشید، این تعصب شما باید در اخلاق پسندیده و رفتار نیک باشد. (4)

بد نیست بدانید پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله)، سلمان ایرانی و بلال حبشی را همان گونه با آغوش باز می پذیرفت که ابوذر غفاری و مقداد بن اسود کندی و عمار یاسر را می پذیرفت. در این میان، سلمان فارسی چون توانسته بود گوی سبقت را از دیگران برآید، به شرف «سلمان مئا اهل البیت» نایل گردید. رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) همواره می کوشید، تعصب های قومی که خواه ناخواه واکنش هایی را برمی انگیزد، در میان مسلمانان، پدید نیاید.

ص: 70

1- . بهترین راه شناخت خدا، محمد محمدی ری شهری، ص 150.

2- . همان، ص 153.

3- . حجرات، 13.

4- . نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ی 192، ص 380.

در جنگ احد، جوانی ایرانی در میان مسلمانان بود. این جوان مسلمان ایرانی پس از آن که ضربتی به یکی از افراد دشمن وارد آورد، از روی غرور گفت: «این ضربت را از من تحویل بگیر که منم یک جوان ایرانی!» پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) احساس کرد که هم اکنون این سخن، تعصب دیگران را برخواهد انگیزد. بی درنگ به آن جوان فرمود: «چرا نگفتی منم یک جوان انصاری؟» یعنی چرا به چیزی که به آیین و مسلک تو مربوط است، افتخار نکردی و پای تفاخر قومی و نژادی را به میان کشیدی؟ (1)

در روضه ی کافی آمده است: «روزی سلمان فارسی در مسجد نشسته بود. شماری از بزرگان صحابه نیز حاضر بودند. سخن از اصل و نسب به میان آمد و هر کسی درباره ی اصل و نسب خویش چیزی می گفت و آن را بالا می برد. نوبت به سلمان رسید. به او گفتند: تو از اصل و نسب خودت بگو؟ این مرد فرزانه و پرورش یافته ی مکتب اسلام به جای این که از اصل و نسب و افتخارات نژادش، سخن به میان آورد، گفت: «من سلمان فرزند یکی از بندگان خدا هستم. گمراه بودم و خداوند به وسیله ی محمد (صلی الله علیه وآله) مرا بی نیاز کرد. برده بودم و خداوند به وسیله ی محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) مرا آزاد کرد. این است اصل و نسب من.» در این هنگام، رسول خدا وارد شد و سلمان، گزارش جریان را به عرض حضرت رساند. حضرت فرمود: «ای گروه قریش! خون یعنی چه؟ نژاد یعنی چه؟ نسب افتخارآمیز هر کس، دین اوست. مردانگی هر کس، خلق و خوی و شخصیت او است. اصل و ریشه ی هر کس عبارت است از عقل و فهم و ادراک او؛ چه ریشه و اصل نژادی بالاتر از عقل؟» (2)

در شأن نزول آیه ی 13 حجرات می خوانیم که پس از فتح مکه، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) دستور داد اذان بگویند. «بلال» بر پشت بام کعبه رفت و اذان گفت. «عتاب بن اسید» گفت: سپاس خدا را که پدرم از دنیا رفت و چنین روزی را ندیدم. «حارث بن هشام» نیز گفت: آیا رسول خدا جز این کلاغ سیاه کسی را پیدا نکرد؟ آیه ای که در نکته ی اول مقدمه بیان شد، در همین باره نازل شد و معیار ارزش واقعی را تقوا دانست. (3)

نتیجه:

1- انسان ها از یک زن و مرد آفریده شده و زبان ها و رنگ های گوناگون بر اثر محیط ها و مکان ها گوناگون پدید آمده اند.

ص: 71

1- . خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، چ 9، 1357 هـ. ش، صص 74 و 75، به نقل از: سنن ابی داود، ج 2، ص 625.

2- . دعات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، چ 9، 1357 هـ. ش، صص 74-76.

3- . تفسیر نمونه، ج 22، ص 199.

2- خداوند این اختلاف را نشانه‌ی وجود و قدرت خود می‌داند، که از یک ماده‌ی واحد، این همه موجودات گوناگون را آفریده است.

3- این اختلاف رنگ‌ها و زبان‌ها در طبیعت و آدمیان به سود خود انسان‌ها است.

4- مگر مردم مناطقی که از یک نژادند، تبعیض و اختلاف ندارند؟

راه چاره رفع تبعیض، پذیرفتن حق حیات برای یک نژاد نیست، بلکه باید انسان‌ها را اصلاح کرد و ارزش‌ها را بر محور تقوا و عقل بنا نهاد.

چرا جنایت کارانی هم چون فرعون‌ها و نمرودها، صدها سال بر

چرا جنایت کارانی هم چون فرعون‌ها و نمرودها، صدها سال بر مردم حکومت می‌کنند و ستم‌های بسیاری روا می‌دارند. با این حال، خداوند قادر و متعال، نظاره‌گر این بی‌عدالتی‌ها است و کاری نمی‌کند. فلسفه‌ی این کار چیست؟ حسین صادقی

در آغاز باید گفت: خداوند، انسان را بیهوده و بی‌هدف نیافریده است، بلکه از آفرینش او، هدف والایی را در نظر داشته که همان رسیدن به تکامل و قرب اوست. خداوند برای این کار، همه‌ی وسایل و زمینه‌های مادی و معنوی را برای آدمی فراهم آورده است. به همین دلیل، پیامبران و امامانی را فرستاد تا او را هدایت کنند و به سر منزل مقصود برسانند. هم‌چنین انسان را موجودی مختار آفرید تا با اختیار، راه خود را برگزیند؛ یا به گروه‌های بیلبان بپیوندد یا به جمع قایلیان درآید. خداوند می‌فرماید:

انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً. (1)

ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس.

پس از این مقدمه، موضوع را از چند جنبه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

1- گفته شد که انسان، موجودی مختار است؛ یعنی هرچند خداوند، آفریننده‌ی هر چیزی است: (قل الله خالق کل شی و هو الواحد القهار)، (2) ولی قضا و اراده‌ی الهی بر این تعلق گرفته است که انسان، مختار باشد و راه سعادت یا شقاوت را به اختیار خود برگزیند. خداوند متعال می‌فرماید:

ذلک بما قدمت ایدیکم و أن الله لیس بظلام للعبید. (3)

این (عذاب) به دلیل چیزی است که دست‌های ما از پیش فرستاده و گرنه خداوند بر بندگان خود ستم نمی‌کند.

افزون بر آیات و روایات، دلایل عقلی نیز برای مختار بودن انسان، بیان شده است. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی، اختیار انسان را امری ضروری و بدیهی می‌داند. علامه حلی نیز می‌گوید:

فرق بین حرکت اختیاری موجود زنده و حرکت سنگی که از بلندی فرو می‌افتد، روشن و بدیهی است و دلیل

1- . انسان، 3.

2- . رعد، 16.

3- . آل عمران، 182.

آن، وجود قدرت و اختیار در یکی و عدم آن در دیگری (سنگ) است. (1)

هم چنین علامه طباطبایی می فرماید:

اوامر و نواهی و تمام احکام تشریعی خداوند، دلیل بر اختیار انسان است. هم چنین ثواب و عقاب تعلق نمی گیرد، مگر به افعالی که از روی اختیار انجام شود. (2)

بنابر گفته ی شما، اگر خداوند بخواهد پیش از ارتکاب جرم، جلوی مجرمان را بگیرد، با اختیار آنان منافات دارد، هر چند شمار آنان زیاد باشد. برای مثال، اگر معلمی یقین دارد که بیشتر دانش آموزانش، در درسی، نمره ی قبولی نمی آورند، نمی تواند آنان را بدون آزمون گرفتن، مردود کند؛ چون در این صورت، دانش آموزان می گویند که ما امتحانی نداده ایم. پس اگر خداوند بخواهد پیش از تحقق ستم و گناه، از آن ها جلوگیری کند، با اختیار آدمی منافات دارد و به سلب اختیار او می انجامد. به دیگر سخن، این کار، قصاص پیش از جنایت است که این با شأن خداوند سازگاری ندارد.

2- درباره ی این که «چرا جنایت کارانی هم چون فرعون، هیتلر و صدام چنین قدرت و امکاناتی در اختیار دارند تا ستم و جنایت کنند؟» باید گفت: یکی از سنت ها و عذاب های خداوند، «استدراج» (3) است. استدراج به این معنا است که خداوند، طغیان گران جسور و زورمند را بی درنگ گرفتار مجازات نمی کند، بلکه صبر می کند تا آنان بیش از پیش در مسیر طغیان گام بردارند. خداوند نیز بر نعمت های خود می افزاید، تا با افزایش کفران آنان در برابر این نعمت ها، عذاب شان دردناک تر شود. آیات و روایات بسیاری به این مطلب اشاره دارند که به نمونه هایی از آن می پردازیم.

خداوند می فرماید:

والذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهن من حیث لایعلمون و أملی لهم انّ کیدی متین. (4)

و آنان که آیات ما را دروغ پنداشتند، به تدریج از جایی که نمی دانند، مجازات شان خواهیم کرد و به آنان مهلت می دهیم (تا مجازات شان دردناک تر باشد)؛ زیرا طرح و نقشه ی من، نیرومند و حساب شده است.

هم چنین در جای دیگر می فرماید:

فلما نسوا ما ذکرنا به ففتحنا علیهم ابواب کل شی حتی اذا فرحوا بما اوتوا أخذنهم بغتة فاذا هم مبلسون. (5)

هنگامی که (اندرزها سودی نبخشید و) آن چه را به آنان یادآوری شده بود،

ص: 73

1- . کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، مکتبه المصطفوی، ص 239.

2- . تفسیر المیزان، نشر اسماعیلیان، ج 1، ص 95.

3- . تفسیر نمونه، ج 7، ص 32، ذیل آیه ی 182 و 183 اعراف؛ تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبایی، بیروت، مؤسسه ی اعلمی

للمطبوعات، ج 8، ص 346، ذیل آیات یاد شده؛ التفسیر الکبیر، فخر رازی، دار الکتب علمیه، ج 15، ص 160؛ بحار الانوار، ج 5، باب
8، صص 210-220.
4- . اعراف، 182 و 183.
5- . انعام، 44.

فراموش کردند، درهای همه چیز (از نعمت ها) را به روی آنان گشودیم تا کاملاً خوشحال شدند. آن گاه ناگهان آن (نعمت ها) را گرفتیم.

در روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است:

إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج. (1)

پس استدراج در ظاهر، نعمت و ثروت و قدرت است، ولی در حقیقت، چیزی جز نعمت و عذاب الهی نیست. بنابراین، ستم کاران از ابزار و قدرتی که در اختیارشان است، برای ستم به دیگران استفاده می کنند و گناه کاران از نعمت های موجود برای گمراهی و عصیان بهره می گیرند. این ها همه عذاب الهی است. این ها در شکل قدرت، ثروت و نعمت در اختیارشان قرار گرفته است و خود، از این امر غافلند. ممکن است این پرسش به ذهن بیاید که استدراج را نسبت به مجرمان می پذیریم، ولی چرا مظلومان وسیله ی اجرای این استدراج قرار گرفته اند؟ در پاسخ باید گفت: خداوند، انسان را به بهترین وجه و نظام، آفریده است: «و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم». (2) خداوند، انسان را موجودی مختار آفرید که همواره بر سر دوراهی تضادها قرار دارد و به حکم اختیار، باید یکی از این دو راه را برگزیند. همان گونه که عقل در وجود انسان، نهاده شده، شهوت و غضب نیز قرار داده شده است. چه بسیار انسان هایی هستند که خشم و غضب شان بر عقل شان چیره می شود. در این صورت، به تباهی دست می زنند و بر مظلومان طغیان می کنند. پس وجود ظالم و مظلوم لازمه ی جدایی ناپذیر عالم مادی است؛ (3) چون اگر چنین نباشد، دیگر اختیار، اراده، امتحان و آزمایش الهی و ده ها مفهوم دیگر محقق نمی شود. بنابراین، ممکن نیست انسان گونه ای آفریده شود که هیچ ستم، طغیان و گناهی نکند و کسی مظلوم واقع نشود؛ زیرا ظلم، مفهومی است که بدون ظالم و مظلوم، محقق نمی شود. فرض کردن نظامی بدون ستم و گناه با نیافریدن انسان برابر است؛ چون در این صورت، انسان هم چون فرشتگانی است که پیش از او آفریده شده اند، هیچ گناه و معصیتی از آنان سر نمی زند و کارشان تنها عبادت و اطاعت خداوند است.

3- نظام حاکم بر جهان، نظام علت و معلولی است؛ یعنی هر معلولی، علت خاص و هر علتی، معلول مخصوص دارد. (4)

ص: 74

1- . نورالثقلین، مجمع البیان و نمونه، ذیل آیه ی 44 سوره انعام.

2- . تین، 4.

3- . مجموعه ی آثار، مرتضی مطهری، ج 1، ص 143.

4- . مجموعه آثار، مرتضی مطهری، صدر، ج 1، عدل الهی، ص 126 و انسان و سرنوشت، ص 399؛ الالهیات، ج 1، ص 34.

آتش می سوزاند؛ چه هیزم در آن بریزند و چه انسان. چاقو می بُرد؛ چه گوشت گوسفند باشد و چه بدن انسان. اگر خداوند بخواهد راه را بر علت ها و تأثیر آن ها ببندد، نظام کلی حاکم بر جهان هستی از بین می رود. حال اگر خداوند بخواهد جلوی ستم کاران و ستم آنان را بگیرد، نظام کلی حاکم بر جهان از بین می رود. اگر هم از آغاز بخواهد کاری کند که ستم کاران به چنین کارهایی دست نیازند، با اختیار آدمی منافات دارد. استاد مرتضی مطهری می گوید:

لازمه ی ضروری بودن نظام موجودات، این است که هر حادثه ای در جهان هستی واقع می شود، واقع شدنش قطعی و حتمی و خلاف ناپذیر است و آن حادثه، رابطه ی ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهان دارد. (1)

آیا اثرگذاری میل های درونی و عوامل برانگیزاننده ی آن با اختیار انسان، منافات دارد؟ چرا؟

علی تقوی

بی شک، در وجود انسان، امیال و غرایزی نهفته است که هر یک، انسان را به سویی می کشانند. اگر این امیال و کشش های درونی در چهارچوب دین و عقل جای گیرند، انسان را به تکامل و مقام خلیفه الهی می رسانند، ولی اگر به حال خود رها شوند، مایه ی سقوط به مرتبه ی پست حیوانی خواهند گشت. یکی از زوایای حکمت الهی این است که انسان، مختار آفریده شده است و می تواند با عقل و اراده ی خویش، راه سعادت و کمال را برگزیند. در آغاز باید دانست که عوامل برانگیزاننده و امیال درونی کدام اند؟ آن گاه بنگریم آیا این عوامل اختیار را از انسان سلب می کند یا نه؟ این عوامل عبارت اند از:

عوامل درونی: عواملی هم چون غرایز، عواطف، واکنش ها و احساسات در وجود هر انسانی نهفته است (2) و هر کدام به نوعی، در رفتار و شخصیت او تأثیر می گذارد. بنابر دسته بندی علمای اخلاق، نفس انسان دارای چهار قوه ی «وهم (خیال)، شهوت، غضب و عقل» است که هر کدام، انگیزه های گوناگونی را در انسان ایجاد می کنند. (3) پس اصل تأثیرگذاری این عوامل پذیرفته شده است.

عوامل بیرونی: عواملی خارج از وجود انسان و فطرت او هستند که از بیرون بر شخصیت و رفتار انسان تأثیر می گذارند، مانند: پرورش. نمونه ی بارز آن، تربیت انسان به دست پدر و مادر و معلم است.

ص: 75

- 1- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، با پاورقی: مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج 3، ص 106.
- 2- معارف قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، انتشارات در راه حق، ص 422 (انسان شناسی).
- 3- معراج السعاده، ملا احمد نراقی، ص 21.

هم چنین محیط اجتماعی و محیط طبیعی به نوعی بر انسان تأثیر می گذارند. (1)

اکنون باید دانست: آیا این عوامل، اختیار تصمیم گیری را از انسان سلب می کنند و به تنهایی، قالب های شخصیتی و رفتاری او را شکل می دهند یا این که در ورای این کشش ها، اراده و اختیار انسان، حکم نهایی و قطعی را صادر می کند؟ به یقین، عوامل یاد شده در آن اندازه ای نیستند که بر همه ی حرکت ها و افعال او، تأثیر بگذارند و او را هم چون خسی بر روی امواج دریا به این سو و آن سو بکشانند. انسان به کمک نیروی عقل و عزم و اراده اش می تواند بر خلاف همه ی خواست های نفسانی و عوامل تأثیرگذار بیرونی، تصمیم بگیرد. اینک دلایل این جهت گیری را بر می شماریم:

1- تفاوت انسان با حیوان: انسان، موجودی برتر از حیوان است. رفتارهای انسان با حیوان بدان دلیل تفاوت دارد که نوع فعالیت در حیوان التذادی، ولی در انسان تدبیری است. گستره ی فعالیت حیوان به غرایز و تمایلات او محدود است، ولی انسان به حکم خرد، پیش از انجام هر کاری، مآل اندیشی می کند، سپس بر فعل یا ترک آن تصمیم می گیرد. شهید مطهری در شرح سخنان علامه طباطبایی چنین می نویسد:

اراده و اختیار حیوان، محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز او و هرچه در مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، اراده ی حیوان بی درنگ عملی می کند... ولی در انسان، این محدودیت از بین رفته است. انسان علاوه بر آن که از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات غنی تر است، حکومت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد... این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان (التذادی) است و نوع فعالیت انسان (تدبیری). (2) به بیان دیگر علت تامه ی حرکات حیوان همان تمایلات و غرایز اوست، ولی علت تامه ی فعل انسان، مرکب است از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه ی عقلی و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده. (3) به گفته ی یکی از بزرگان: «کسانی که عوامل مؤثر در شخصیت و رفتار انسان را موجب سلب شدن اختیار از او می دانند، بین ایجاب و اقتضا و هم چنین بین علت تامه و علت ناقصه، خلط کرده اند.» (4)

2- پدیدار شدن تناقض: اگر تمایلات و کشش ها، جبرآور باشند، تناقض پدید می آید؛ زیرا در درون هر انسان، تمایلات گوناگون و گاه متضادی وجود دارد که هر

ص: 76

1- .الاهیات، ج 2، ص 317.

2- . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 3، ص 167؛ مجموعه ی آثار، مرتضی مطهری، ج 1، انسان و سرنوشت، ص 395.

3- . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص 164؛ معارف قرآن، ص 390.

4- .الاهیات، ص 318.

یک، انسان را به سویی می کشانند. حال اگر این تمایلات، اختیار انسان را سلب کنند، به این بستگی دارد که انسان، کاری را هم انجام بدهد و هم انجام ندهد. برای نمونه، برخی تمایلات، انسان را به دانش اندوزی تشویق می کنند و برعکس بعضی دیگر، او را به راحت طلبی فرامی خوانند. اگر این تمایلات جبرآور باشند، لازم می آید که انسان هم دانش بیاموزد، هم چنین نکند که این، تناقض است.

3- شواهد تاریخی: با مشاهده ی زندگی انسان های پیرامون خود و مطالعه ی زندگی پیشینیان به روشنی درمی یابیم انسان هایی بوده و هستند که برخلاف کشش ها و عوامل برانگیزاننده ی درونی و بیرونی که آنان را به یک سو می کشیده اند، راه دیگری را برگزیده و برخلاف آن حرکت کرده اند. اگر این تمایلات، جبرآور بود، این افراد نباید به سوی دیگری گرایش می یافتند. اکنون به چند نمونه ی تاریخی از قرآن کریم، اشاره می کنیم:

الف) فرعون انسانی ستم کار و عصیان گر بود که بسیاری از انسان ها را مقهور قدرت خود ساخته بود. او زنی داشت به نام «آسیه». با این که همه ی عوامل پیرامون آسیه، او را به سوی کفر و دوری از خدا می کشید، ولی وی برخلاف این کشش ها، راه حق را برگزید و سرانجام به دست فرعون به شهادت رسید. درباره ی او در قرآن چنین آمده است:

ضرب الله مثلا للذین آمنوا امرأه فرعون. (1)

خداوند برای مؤمنان، زن فرعون را به عنوان نمونه یاد کرده است.

ب) نمونه ی دیگر، ماجرای حضرت یوسف است. هنگامی که همسر عزیز مصر می خواست یوسف را بفریبد و او را در دام شهوت گرفتار کند، همه ی زمینه ها برای ارتکاب گناه فراهم بود. با این حال، وی برخلاف همه ی تمایلات شیطانی و شرایط موجود، از انجام گناه دوری جست و به خدا پناه برد. در قرآن آمده است:

وغلقت الابواب و قالت هیت لک. (2)

همسر عزیز مصر، درها را بست و به یوسف گفت: من برای تو آماده ام، ولی یوسف به خدا پناه برد و گفت: معاذالله!

ج) انسان هایی نیز بوده اند که با فراهم شدن بسیاری از عوامل بازدارنده از گناه و کفر، راه کفر و عصیان را در پیش گرفته اند. همسر نوح و همسر لوط از این دسته اند. با این که آنان در خانه ی دو پیامبر بزرگ خدا زندگی می کردند و از آموزه های رهایی بخش الهی برخوردار بودند، راه گمراهی را در پیش گرفتند:

ص: 77

1- . تحریم، 11.

2- . یوسف، 23.

ضرب الله مثلاً للذين كفروا أمراً نوح و امرأه لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً. (1)

خدا برای کافران، زن نوح و زن لوط را مثال آورد که زیر فرمان دو بنده ی صالح ما بودند، ولی به آنان خیانت کردند و آنان نتوانستند آن دورا از قهر خدا برهانند.

ص: 78

1- . تحریم، 10.

چرا برخی انسان ها ناقص آفریده شده اند؟ آیا نقصی داشته اند؟

اشاره

گروه کلام

براساس آیات قرآن، آفرینش انسان بر مبنای نیکی و خیر است. همه ی افراد بشر با خلقت نیکوی الهی، آفریده شده اند و هیچ گونه خلقت بدی در کار نیست؛ زیرا او نیکوست و جز با نیکی، به بندگان خویش احسان نمی کند. چنان که درباره ی آفرینش انسان ها می فرماید:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. (1)

ما انسان را به بهترین شکل آفریدیم.

هم چنین می فرماید:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ. (2)

او هر چیزی را به نیکوترین گونه آفریده است.

در نظام احسن آفرینش، با آن همه لطف و مهر و بزرگواری که از آفریدگار هستی، سراغ داریم چرا کسی ناقص شود و از نعمت ها محروم گردد؟ خدا که فیاض مطلق است، چرا باید فیض و لطفش را از کسی دریغ کند؟ نعمت های الهی، عمومی است. اگر این نعمت ها به کسی نمی رسد، باید دید عیب کار از کجاست و چه عواملی سبب این گرفتاری شده است؟ در این جهان بینی، خلقت بد و فطرت ناروا معنا ندارد.

خداوند همه ی بدبختی ها و زشتی ها را از جانب خود انسان می داند و می فرماید:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. (3)

هر احسان و نیکی که به تو می رسد، از جانب خداست و هر بدی و زشتی که به تو می رسد، از تو و عمل توست.

از مجموع آیات بالا به دست می آید که اصل در آفرینش انسان، بی عیب و نقص بودن است و اگر انسانی از کمالاتی محروم است، وجود او، استثنایی است که بر قانون آفرینش وارد شده است. هم چنین نشان می دهد که همه ی بدی ها، پلیدی ها، نقص ها و صفات زشت و ناهنجاری ها از خود انسان است.

دلیل استثناها از دیدگاه اسلام

براساس روایات اسلامی و ره آورد دانش بشری، بخش مهمی از این کاستی ها به ناآگاهی والدین از وظایف خود درباره ی همسران، شیوه ی آمیزش،

روش پرورش فرزندان و تغذیه ی مادران هنگام بارداری، مصرف الکل، مواد مخدر و سیگار، آمیزش های حرام و وراثت، مربوط می شود. اینک به اختصار به برخی از این عوامل اشاره می کنیم:

ص: 80

1- . تین، 5.

2- . سجده، 7.

3- . نساء، 79.

احادیث اسلامی، سوء تغذیه را مایه ی پیدایش کمبودها دانسته و تغذیه ی مناسب را عامل پیش گیری می پندارند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود:

أَطْعِمُوا نِسَاءَكُمْ أَلْحَوَامِلَ اللَّبَانِ فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي عَقْلِ الصَّبِيِّ (1)

به همسران باردار خود «کندر» بدهید؛ زیرا کندر در افزایش خرد بچه مؤثر است.

علوم روز نیز به طور گسترده بر این مسأله تأکید دارد که سوء تغذیه به بیماری و نقص کودک می انجامد. در ذیل، نمونه هایی را می آوریم:

1- یکی از پزشکان اروپا، آمار جامعی از نطفه هایی منتشر کرده است که در اول سال مسیحی منعقد می شود. این پزشک اروپایی می نویسد:

به طور کلی 80% اشخاص ناقص الخلقه و معلول، محصول شب اول ژانویه است؛ زیرا در این شب، مسیحیان عید بزرگی دارند که در آن، به عیش و نوش می پردازند و بیش از حد متعارف، مشروب خواری می کنند، به گونه ای که بیمار می شوند. (2)

2- سوء تغذیه سبب کم هوشی می شود. کاهش عمومی هوش و نیروی عقل، از مصرف الکل و غذای اعتیاد آور ریشه می گیرد. براساس یک آمار رسمی، 80% از کودکان ناقص الخلقه ی جهان و کودکانی که به نقصان رشد مغزی، عصبی و جسمی دچار هستند، در دوران بارداری مادران شان، درست تغذیه نشده اند. (3)

3- فرزندان مادران سیگاری در دوران تحصیل، از دیگر کودکان هم سن خود عقب مانده ترند. این عقب ماندگی به مقدار سیگار مصرفی مادر در دوران بارداری بستگی دارد؛ زیرا سیگار سبب کم شدن سلول های مغزی کودک می گردد. (4)

دکتر «ملوین کنزلی» که سال های زیادی را به پژوهش در زمینه ی الکلیسم گذرانده است، در کنگره ی جهانی «مبارزه با الکل و الکلیسم» در واشنگتن گفت: «پژوهش های گسترده ای که در زمینه ی مصرف الکل شده است، نشان می دهد که مشروبات الکلی حتی به میزان بسیار کم، به آسیب های مغزی و اختلال در کار سلول های مغزی می انجامد». (5)

ص: 81

-
- 1- . سفینه البحار، ج 7، باب اللأم، ص 570.
 - 2- . اعجاز خوراکی ها، دکتر غیاث الدین جزایری، تهران، انتشارات کتاب های پرستو، 1345 ش، ص 214.
 - 3- . مسؤولیت تربیت، محمد دشتی، قم، نشر امام علی (علیه السلام)، 1368 ش، چ 6، ص 87، به نقل از: بهداشت جسمی و روانی کودک، ص 62.
 - 4- . همان، ص 88، به نقل از: مکتب اسلام، سال 15، ش 6.
 - 5- . دکتر برای همه، اسماعیل اژدری، تهران، چاپ اقبال، 1374، چ 39، صص 46-47.

خلاصه، براساس پژوهش‌ها، سوء تغذیه، آثار زیر را در پی خواهد داشت: سقط جنین، نارس و ناقص به دنیا آمدن بچه‌ها، مرگ بچه در رحم مادر، کمبود وزن و قد بچه. (1)

ب) وراثت

اسلام با محترم شمردن اصل وراثت، آن را تأیید کرده است. هرچند علم «ژنتیک» در غرب، دانش نوظهوری است، ولی قانون وراثت به صورت کلی، در قرآن و احادیث اسلامی آمده است.

رسول خدا ص فرمود:

أَنْظُرُ فِي أَى شَىءٍ تَصْنَعُ وَلَدَكَ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ

بنگر نطفه‌ی خود را در چه محلی مستقر می‌کنی؛ زیرا اخلاق اجداد و پدران به فرزندان به ارث می‌رسد. (2)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا جَمَعَ كُلَّ صُورَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِلَى آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ثُمَّ عَلَى صُورَةِ أَحَدِهِمْ فَلَا يَقُولَنَّ أَحَدٌ هَذَا لَا يُشَبِّهُنِي وَلَا يُسَبِّهُ شَيْئًا مِنْ آبَائِي.

وقتی خدا بخواهد انسانی را بیافریند، صورت‌هایی را که میان او و پدران او تا حضرت آدم، وجود دارد، گرد می‌آورد و او را به شکل یکی از آن صورت‌ها می‌آفریند. کسی نباید بگوید این فرزند به من یا به یکی از پدران من شباهت ندارد و اعتراض کند. (3)

هم‌چنین می‌فرماید:

ص: 82

-
- 1- . تعالیم بهداشتی اسلام، صفدر صانعی، مشهد، انتشارات کتاب فروشی جهان، ص 108.
 - 2- . شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قم، کتاب‌خانه‌ی آیت‌الله مرعشی، 20 ج در 10 مجلد، 1404ق، ج 12، ص 116.
 - 3- . من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 484، ح 4709.

با خویشاوندان نزدیک ازدواج نکنید؛ زیرا میوه ی چنین ازدواجی، ناتوانی و لاغری فرزندان شما خواهد بود. (1)

پزشکان بیماری های روحی ثابت کرده اند که 66% کودکان مبتلا به بیماری روحی، بیماری شان را از مادران خود به ارث برده اند. (2)

دکتر الکسیس کارل؛ فیزیولوژیست، جراح و زیست شناس معروف فرانسوی در این باره می گوید:

هیچ کس نباید با افرادی که آثار عیوب ارثی دارند، زناشویی کند. تقریباً همه ی بدبختی های آدمی به نقص ساختمان عفونی و روانی و عوامل ارثی مربوط است. در حقیقت، کسانی که بار گرانی از دیوانگی و ضعف عقل و سرطان ارثی به دوش دارند، باید از زناشویی خودداری کنند. (3)

ج) آداب آمیزش

آمیزش زن و مرد، پاسخ گویی به یک درخواست فطری است. هرچند این کار، یک عمل طبیعی و غریزی است، ولی در اسلام، آدابی (4) برای آن بیان شده که سرپیچی از آن مایه ی تباهی فرزند می شود. در این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که پدر و مادر خبر نداشتند که فلان عمل در فلان شرایط، آثار منفی بر روی نوزاد می گذارد. پس تقصیر کودک چیست؟

پاسخ آن است که دانستن یا ندانستن پدر و مادر در خاصیت طبیعی اشیا اثری ندارد. ما اگر ندانیم که در فلان رشته ی سیم، برق است و به آن دست بزنیم، برق ما را می کشد. برق درنگ نمی کند تا ببیند اگر ما بی اطلاعیم، به ما کار نداشته باشد. اگر کسی ظرف شرابی را به خیال آب بخورد، مست خواهد شد؛ زیرا مست شدن از آثار طبیعی شراب است. خواه به خیال آب بخورد یا چیزی دیگر. بنابراین، بی تقصیری پدر و مادر به معنای آن است که گناه عمدی نکرده اند، ولی آثار طبیعی وضعی هم چنان بر جای خود محفوظ است. (5)

باز پرسش دیگری مطرح است و آن این که اگر پدر و مادر کوتاهی کردند، گناه کودک چیست؟ در پاسخ می توان گفت: هم خدا منزه است و هم کودک بی تقصیر. مقصر اصلی، پدر و مادر هستند، ولی نارحتی آن بر دوش کودک است و این مخصوص نوزاد نیست. در همه ی ظلم های موجود در جهان، تقصیر از ظالم است، ولی ناراحتی و رنج ستم بر دوش مظلوم می افتد. اگر من سنگی به سوی شما پرتاب کردم و پیشانی شما شکست، نه شما گناه کارید، نه خدا. گناه از من است که سنگ زده ام، ولی سختی این گناه را شما تحمل می کنید. بنابراین، این پرسش مانند پرسش درباره ی دیگر ظلم هاست که: ظالمان تقصیر کرده اند، گناه مظلومان چیست؟ می پرسیم: اگر شما خمیر شور یا تلخی را نزد نانوا ببرید و او نان شور یا تلخ به شما بدهد، آیا نانوا را ظالم می دانید؟

در ادامه باید گفت: تأثیر علل و اسباب طبیعی، یک امر قهری است و به اراده و خواست ما تعلق ندارد. ما خواه بدانیم یا ندانیم، هر علت طبیعی، نتیجه ی ویژه ای در پی دارد. (عدسی) چشم به اندازه ای ظریف و لطیف است که برخورد سنگریزه ای، آن را نابود می سازد، خواه چشم انسان معصومی باشد یا مجرم، کودک باشد یا بزرگ سال، عالم باشد یا جاهل. به دیگر سخن، اگر خداوند آثار علت ها را از معلول ها بگیرد -

- 1- . المحجه البيضاء، محمد محسن فيض كاشاني، انتشارات المكتبه الشفيعي، ج 3، ص 94.
- 2- . مسؤوليت تربيت، ص 89، به نقل از: روزنامه ی اطلاعات، شماره 10355.
- 3- . انسان موجودی ناشناخته، آلکسیس کارل، برگردان: پرویز دبیری، اصفهان، انتشارات تأیید، 1348 ش، چ 5، ص 312.
- 4- . حليه المتقين، علامه محمد باقر مجلسی، تهران، كتاب فروشی اسلامیه، چاپ افست، فصل 3، 4 و 5.
- 5- . اصول عقايد، محسن قرائتی، نشر سازمان تبليغات اسلامي، چ 4، ص 97.

زهر اثر نکند، الکل مؤثر نباشد، ترس شدید بی اثر باشد و... - دیگر نظام آفرینش وجود نخواهد داشت. اگر هم تنها از بروز آثار کارهای بد جلوگیری کند و نگذارد کار بد صورت بپذیرد، به جبر می انجامد که این کار برخلاف اختیار و آزادی انسان است.

نتیجه گیری:

1. مقصر اصلی ناقص الخلقه بودن، خود انسان است.

2. جهانی که افراد سالم و معلول در آن به سر می برند، جهان ماده و طبیعت است و تکامل هر فردی در آن، به صورت تدریجی و وابسته به شرایطی است که باید رخ دهد. در غیر این صورت، به نتیجه ی مطلوب نخواهد رسید. 3. بشر در رحم مادر پسان درختی است که پدر و مادر باید در مراقبت از آن بکوشند. آنان از روزی که پیوند زناشویی می بندند، باید زمینه ی تحویل کودکانی سالم را به جامعه فراهم سازند.

چگونه می توان پدید آمدن زلزله ها، سیل ها و معلولیت ها را با عدل الهی ارزیابی کرد؟

اشاره

اکبر اسد علی زاده

خداوند متعال می فرماید:

... و ما أوتیتم من العلم الا قليلاً.

از دانش، جز اندکی به شما داده نشده است. (1)

پس هرگز نگوشید با این دانش محدود، درباره ی همه چیز و همه ی آفریده ها، داوری کنید و ناآگاهی از اسرار و حوادث را بی عدالتی بیندازید.

هم چنین خداوند می فرماید:

... فعسى أن تکرهوا شيئاً و يجعل الله فيه خيراً كثيراً

چه بسا از چیزی کراهت دارید و خداوند در آن، نیکی فراوان قرار داده است. (2)

این آیه ی شریفه می گوید که در بسیاری موارد، محدودیت دانش شما مانع از تشخیص خیر و شر است. بنابراین، تنها با نگاه به ظاهر حوادث نمی توان داوری کرد. به یقین، حوادث تلخ زندگی بشر نیز دارای حکمت و فلسفه ای است. چنان که می فرماید:

و عسى أن تکرهوا شيئاً و هو خيرٌ لكم و عسى أن تحببوا شيئاً و هو شرٌ لكم والله يعلم و أنتم لا تعلمون. (3)

... و اما چه بسا از چیزی اکراه داشته باشید، در حالی که خیر شما در آن است یا چیزی را دوست دارید، در حالی که بدی شما در آن

است و خدا می داند و شما نمی دانید.

علی ع می فرماید:

انّ الله سبحانه یجری الأمور علی

ص: 84

1- . اسراء، 85.

2- . نساء، 19.

3- . بقره، 216.

خداوند، کارها را بر پایه ی مصالح، جاری می کند، نه بر اساس میل و رضایت شما. (1)

پس اگر چیزی برخلاف میل و رضایت شما بود، نگران نباشید؛ زیرا اسرار و مصالحی وجود دارد که شما نمی دانید. برای روشن شدن پاسخ و آگاهی هرچه بیشتر، به نکته های زیر توجه فرمایید:

1. نارسایی دانش انسان

بی شک، معلومات ما در برابر مجهولات، بسیار ناچیز است. آن چه از اسرار آفرینش و جهان هستی می دانیم، در برابر آن چه نمی دانیم، هم چون قطره ای است در برابر اقیانوس. همه ی دانشمندان الهی و مادی، به این حقیقت، اعتراف دارند. بنابراین، همه ی داوری های ما درباره ی حوادث این جهان، در حدود معلومات ما است و هیچ گاه «مطلق» نیست. پس اگر ما نتوانستیم اسرار وقوع توفان یا زلزله را دریابیم، نمی توانیم به کلی آن را مورد انتقاد قرار دهیم؟ به راستی آیا می دانیم که در کنار ویرانی های ناشی از توفان یا زلزله، هیچ اثر مثبتی وجود ندارد که بر این ویرانی ها برتری داشته باشد؟!

فرض کنید یک کتاب قطور هزار صفحه ای را که از بحث های ژرف علمی سرشار است به دست ما بدهند. در این حال، اگر در تفسیر چند جمله ی مبهم آن فرومانیم، آیا منصفانه است که دانش و منطق نویسنده را به دلیل همان چند جمله، نفی کنیم؟! یا برعکس، باید با توجه به مطالب عالمانه ی فراوان آن کتاب، ناتوانی خود از تفسیر آن چند جمله را نشانه ی محدودیت آگاهی مان بدانیم؟ (2)

خلاصه این که اگر به صورت یک بعدی به این حوادث خاص، نگاه نکنیم، بلکه آن را در کنار مجموعه ی نظام هستی قرار دهیم، داوری ما دگرگون خواهد شد. در این صورت، به این نتیجه می رسیم که این امور نیز دارای اسراری است که هر چند از آن بی خبریم، ولی ممکن است با گذشت زمان و پیشرفت دانش، بخشی از این اسرار برای ما روشن شود.

داستان حضرت خضر و موسی (علیه السلام) از داستان های بسیار پر معنای قرآن است که اهداف بی شماری را پی گیری می کند. این داستان با بحث، هم آهنگی دارد. می توان گفت یکی از هدف های اصلی طرح آن، همین مطلب است که اگر کاری از فرد حکیمی سرزد، نباید به ظاهر آن بسنده

ص: 85

1- غررالحکم، فصل 9، شماره ی 56.

2- راه خداشناسی و صفات او، جعفر سبحانی، قم، انتشارات مکتب اسلام، 1375ه- ش، ج 1، صص 348-352.

کنیم. چه بسا در نخستین نگاه، ظاهری زنده داشته باشد، بلکه باید بکوشیم اسرار ژرف آن را دریابیم. حوادث رخ داده میان موسی و خضر را بنگرید: خضر، کشتی گروهی از مستضعفان را سوراخ می کند، در حالی که این کشتی تنها وسیله ی زندگی محدود آنان را تشکیل می داد. هم چنین نوجوانی را می کشد که در ظاهر جرم و خیانتی از او دیده نشده است. دیواری را که در آستانه ی نابودی است، بازسازی می کند. هر یک از این رفتارها با اعتراض موسی روبه رو می شد. با این حال، هنگامی که آن مرد دانا و بزرگ (خضر) از اسرار کار خویش، پرده برداشت، موسی بر داوری شتاب آلود خود تأسف خورد؛ زیرا دانست که در پشت این چهره ی ظاهری زنده، اسراری مالا مال از عواطف انسانی و مصالح مستضعفان نهفته است! (1)

می توانیم از این بیان قرآنی به صورت یک قانون کلی بهره گیریم تا بدانیم در پشت ناهنجاری های ظاهری جهان، چه اسراری نهفته است.

2. به هم پیوستگی رویدادها

بررسی جداگانه ی هر رویدادی بدون توجه به رویدادهای دیگر، منطقی نیست؛ زیرا هر رویدادی با آن چه در عرض آن، در مناطق دیگر جهان رخ می دهد، کاملاً پیوسته است. می توان گفت نه تنها با حوادث عرضی بلکه با آن چه تا کنون در اعماق زمان رخ داده و یا در آینده ی جهان رخ خواهد داد، پیوستگی دارد. پس داوری درباره ی خیر و شر و خوش آیند و ناخوش آیند بودن هر رویدادی بدون توجه به دیگر حوادث و ارزیابی مجموع آن ها، هرگز منطقی نیست. جهان طبیعت مجموعه ی چند رشته علت و معلول است که زنجیروار بهم پیوسته اند، حتی نسیمی که در خانه ی شما میوزد، شاخه ای از حوادث به هم پیوسته، دامنه دار و پیچیده ی رویدادهای جهان است که به صورت زنجیره ای، یکدیگر را تعقیب می کنند. این حقیقت با طرح یک مثال روشن تر می گردد.

مثال - بادی که در سواحل دریا به صورت توفان، خودنمایی می کند و خسارت هایی به بار می آورد، در میانه ی دریا، باد بسیار سودمندی است که کشتی های بادی وامانده از حرکت را به راه می اندازد. این باد، هزاران مسافر دریایی را که در میانه ی آب، دست از جان شسته اند، به ساحل نجات می رساند. چنین توفانی در منطقه ی ساحلی، بلا و شر به شمار می آید، ولی با توجه به زنجیره های دیگر حوادث، صد در صد خیر و حیات بخش است. حافظ

ص: 86

شیرازی، این حقیقت را در قالب شعر چنین بیان می کند:

کشتی شکستگانیم، ای باد شرطه برخیز! *** باشد که باز بینیم دیدار آشنا را

باز همین توفان که شیروانی منازل و درختان را از جا می کند، در جایی دیگر، ابرهای باران زا را به حرکت در می آورد و مزرعه های زیر کشت و آماده ی آبیاری را سیراب می کند.

خداوند متعال می فرماید:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِيَلْدَ مِيَّتًا... (1)

اوست که بادهای را پیشاپیش به عنوان بشارت دهنده ی رحمت خود می فرستد. آن گاه که ابری سنگین و باران زا برداشت، آن را به سوی سرزمینی مرده روانه می سازد.

3. نسبی و قیاسی بودن شرّ

هر چند شرّ در عالم خارج، جلوه و نام و نشانی برای خود دارد، ولی شرّ، یک مفهوم ذهنی است که هنگام مقایسه، در ذهن تداعی می شود. برای مثال، توفان آن گاه که خسارت هایی بر اهالی ساحل به بار می آورد، شرّ نامیده می شود، ولی هرگاه آن را با حرکت کشتی های وامانده در میانه ی دریا بسنجیم، خیر خواهد بود. هم چنین سَمّ عقرب برای او حیات بخش است، ولی هنگام مقایسه با خون انسان، کشنده است. یا این که پنجه های درندگان برای آنان، مایه ی خیر و برای جانوران ضعیف جنگل، مایه ی عذاب است. (2)

4. پی آمدهای تربیتی بلاها (3)

مسأله ی «شرّ» را از راه دیگری نیز می توان تحلیل کرد که تبیین پی آمدهای تربیتی بلاها و مصیبت ها است. بلاها و مصیبت ها، از جمله آزمایش های الهی هستند که در کنار دیگر عوامل، مایه ی تکامل انسان و برطرف شدن «غرور» و غفلت او می گردند. اکنون درباره ی هر دو موضوع «تکامل زندگی دنیوی و ابعاد معنوی انسان» سخن می گوئیم.

الف - مصیبت ها؛ مایه ی شکوفایی استعدادها

اگر در زندگی انسان ها، فراز و نشیب نباشد، نیروی درونی آن ها شکوفا نمی گردد و به یک حالتی باقی می ماند. وقتی انسان ها در پستی و بلندی زندگی قرار گیرند، نیروی دفاعی آنان به کار می افتد و بر قدرت و توانایی شان افزوده می شود. مصیبت ها، بستر توان بخشی و کانون آشنایی با راز و

ص: 87

1- . اعراف، 57.

2- . راه خداشناسی و شناخت صفات او، ص 395.

3- . همان، صص 502 - 510 و صص 161 - 177؛ مجموعه ی آثار، مرتضی مطهری، چ 7، ج 1؛ پیام قرآن، ناصر مکارم شیرازی، قم،

مدرسه الامام على بن ابي طالب، 1374 ش، ج 4، صص 470 - 484.

رمز زندگی هستند. البته این مطلب، بدان معنا نیست که انسان بدون دلیل به استقبال حوادث سخت برود، بلکه باید به گونه ای زندگی کند که در برابر حوادث گوناگون از آمادگی لازم برخوردار باشد. از نظر تمدن شناسان، هرگاه کشوری مورد هجوم یک قدرت بزرگ خارجی قرار گرفته، نیروهای خفته ی آن مردم بیدار گشته است و برای مبارزه و سازندگی بسیج شده اند. بسیاری از تمدن های درخشان این گونه پدید آمده اند.

بنابراین، حوادث ناگوار، روحیه ی پایداری را در انسان زنده می سازد و روان را صیقل می دهد. اگر فولاد در پرتو آتش، سخت تر و چاقو در سایه ی سوهان، تیزتر می گردد، سختی ها نیز انسان را مصمم تر، برنده تر و مقاوم تر می سازند. افرادی که در ناز و نعمت پرورش یافته اند، به هر بادی می لرزند و در گرد باد حوادث، بسان پرکاهی از این سو به آن سو پرتاب می شوند. در مقابل، افراد بلا دیده و زجر کشیده، بسان صخره های استواری هستند که هیچ عاملی، قدرت از جای کندن آن هارا ندارد:

فانَّ مع العسر يسرا أنَّ مع العسر يسراً. (1)

به یقین با هر سختی آسانی است، با هر سختی آسانی هست.

به گفته ی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام):

درختان بیابانی که به سختی و بی آبی خو گرفته اند، سخت تر و شعله ی آتش آن ها، شدیدتر و سوزنده تر است و دیرتر خاموش می شود، ولی درختان باغستان ها که پیوسته از نوازش باغبان و آب روان برخوردارند، نازک پوست و کم دوام ترند. (2)

ناصر خسرو می گوید:

تا نبیند رنج و سختی، مرد کی گردد تمام؟ *** تا نیابد باد و باران، گل کجا بویا شود؟

صائب تبریزی می گوید:

مالش صیقل نشد آینه را نقص جمال *** پشت پا هر کس خورد، در کار خود بینا شود

ب - زنگ بیدار باش

رفاه دایمی و غرق شدن در مواهب زندگی، مایه ی غرور و سبب غفلت از ارزش های اخلاقی است. این مسأله را بارها از نوشته های تاریخی آموخته یا در زندگی خود و دیگران آزموده ایم. زندگی آرام و بدون هرگونه فراز و نشیب و خالی از هر نوع توفان و امواج تکان دهنده، کاملاً خواب آور است. حوادث ناخوش آیند و ناگوار و گسستن نظام روزانه و شیرین زندگی، موجب کاهش غرور و بیداری از غفلت و پیدایش نقطه ی عطفی در زندگی افراد می گردد. کسی که در زندگی کاملاً موزونی غرق گشته، بسان مسافری است که با اتومبیل آخرین سیستم حرکت می کند و همه ی وسایل استراحت در

ص: 88

آن فراهم است. هر قدر ماشین با سرعت بیشتر به حرکت خود در اتوبان ادامه دهد، مسافران را خواب فرا می گیرد و کافی است که یک ترمز، همگان را از خواب بیدار کند. گویی مصیبت ها و گرفتاری ها، «ترمز» زندگی انسان است که به خواب و غفلت او پایان می بخشد. براساس این تحلیل ها، قرآن میان طغیان و غرور از یک سو و غنا و زندگی مرفّه از سوی دیگر، گونه ای رابطه ی منطقی قایل است و می فرماید:

كَلَّا انّ الانسان ليطغى انّ راه استغنى. (1)

قرآن بر مبنای همین تحلیل ها، گرفتاری ها را مایه ی بیداری انسان می داند و پدید آمدن یک رشته حوادث ناموزون را عامل بیداری او معرفی می کند. خداوند می فرماید:

و ما أرسلنا فی قریه من نبی الاّ أخذنا أهلها بالبأساء و الضراء لعلمهم یضربون. (2)

هیچ پیامبری را به منطقه ای نفرستادیم، مگر این که مردم آن جا را با فقر و سختی روبه رو ساختیم تا به درگاه خدا، روی آورند.

خداوند در آیه ی سوم، شدت و سختی را عامل یادآوری معرفی می کند و می فرماید:

ولقد أخذنا آل فرعون بالسّنین و نقص من الثّمرات لعلمهم یدّکرون. (3)

قوم فرعون را به خشک سالی و کمی میوه دچار کردیم تا یادآور شوند.

کاربرد شدت و سختی درباره ی این گونه افراد، بسان سیلی پزشکی بر چهره ی بیماری است که به هوش نمی آید و او ناچار است با نواختن چند سیلی سخت، او را از خواب گران - که چه بسا به مرگ او بیانجامد - بیدار سازد و در حقیقت، نعمتی است که به صورت قهر تجلی می کند.

ج - عامل بازگشت به سوی حق و عدالت

جهان آفرینش، هدف دار است و انسان نیز که جزئی از آن است، بی هدف آفریده نشده است. این هدف، جز تکامل انسان در همه ی جنبه های وجودی، چیز دیگری نیست. هدایت و آموزش های نظری، برانگیختن پیامبران و فرستادن کتاب های آسمانی، همه و همه برای آن است که بشر به این هدف دست یابد. از سوی دیگر، گناهان و شکست سدهای الهی، مایه ی دوری از هدف آفرینش است. اگر یک رشته نابسامانی هایی در زندگی اجتماعی او رخ دهد و او را با پی آمدهای کردارش آشنا سازد، این عوامل سبب بازگشت او به سوی حق و عدالت می شوند. این گونه حوادث مرگ بار و ناخوش آیند، اخطارهای الهی

ص: 89

1- . علق، 6 - 7.

2- . اعراف، 94.

3- . اعراف، 10.

است که موجب می شود انسان در زندگی خود، تجدید نظر کند و از گناه و طغیان، دوری جوید.

قرآن، این حقیقت را به صورتی بس روشن دنبال می کند، آن جا که می فرماید:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. (1) به دلیل کردار مردم، فساد در خشکی و دریا آشکار شد. غرض این است که ما نتیجه ی برخی کردار آنان را به خودشان بچشانیم. شاید راه حق و پاکی را باز یابند.

خداوند در آیه ی دیگر می فرماید:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. (2)

هرگاه مردمی که در آبادی ها زندگی می کنند، ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند، درهای رحمت را از آسمان و زمین بر روی آنان می گشایم، ولی آنان، آیات ما را دروغ پنداشتند. ما نیز آنان را به مجازات کردار خودشان گرفتار ساختیم.

از نظر بیش الهی، حوادث ناموزن و ناخوش آیند، معلول سرپیچی های انسان و گناهان خانمان برانداز او است. چگونه تجاوز، ستم، فحشا و کردارهای زشت، پدیده های ناموزنی مانند سیل ها، توفان ها و زلزله ها را به وجود می آورد؟ شاید اسرار این رابطه برای ما که در این زندگی خاکی غرق هستیم، روشن نباشد، ولی وحی الهی از آن پرده برمی دارد.

در پایان ناگزیریم این دو نکته را یادآور شویم:

1. هرچند نعمت و رفاه، مایه ی سعادت و خوشبختی است، ولی همین زندگی مرفه و یک نواخت، خسته کننده و بی روح است. زندگی در صورتی لذت بخش و شیرین می گردد که با فراز و نشیب همراه باشد. قدر سلامتی را آن کس می داند که به تب داغ و سوزان مبتلا گردد. آزادی برای کسی ارزشمند است که مدتی در زندان به سر برد. به قول سعدی: «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید».

2. بسیاری از بلاها و مصیبت ها، سبب مصنوعی دارد. بشر ستم گر با دست خود، این ستم ها را می آفریند و جامعه را با حوادث ناگواری رویه رو می سازد. هیچ بلایی سهمگین تر از بلای جنگ ابرقدرت ها نیست و خطر و زیان سلاح های ویران گر بشر، از ضرر زلزله ها، سیل ها و توفان ها بیشتر است. شمار انسان هایی که بر اثر توسعه طلبی انسان های دیگر و سلاح های سرد و گرم کشته می شوند، به مراتب بالاتر از کشتاری است که از زلزله یا سیل ها بر جا می ماند.

ص: 90

1- . روم، 41.

2- . اعراف، 96.

این بی عدالتی بشر است که در مناطق زلزله خیز، خانه های مقاوم و ضد زلزله ساخته نمی شود؛ زیرا پیوسته محرومان قربانی حوادث می گردند و اندک حرکتی در ساختمان، به فرو ریختن آن می انجامد. اگر در مناطق سیل گیر، بندهای مستحکم ساخته شود، نه تنها این سیل ها نقیمت نیست، بلکه نعمت و مایه ی گسترش کشاورزی و صنعت به شمار خواهد رفت. اگر در یک بیماری و قحطی، محرومان قربانیان آن هستند، به دلیل برنامه ی نادرست جامعه است که از بهداشت کافی و فرهنگ لازم و آموزش های درست در آن، خبری نیست.

در این مورد، به جای خرده گیری بر خدا، باید از وضع ناموزون جامعه ی خود انتقاد کنیم. در این راه، باید با بی عدالتی پیکار کنیم و با تقسیم درست ثروت و امکانات در میان همه ی افراد بشر، محرومان و مظلومان جامعه را از پی آمدهای حوادث ناخوش آیند برهانیم.

پاسخ به شبهه های تاریخی اهل سنت و وهابیت استخراج از اینترنت

پدیده ی «اینترنت» از پدیده های سودمندی است که جهان را به صورت دهکده ای یگانه در آورده است، به گونه ای که همه ی انسان ها می توانند در یک زمان با همدیگر، تماس برقرار سازند و اطلاعات و فن آوری های جدید را رد و بدل کنند. با توجه به گسترش این پدیده ی مهم، دانشمندان مسلمان باید بکوشند از این پدیده ی قرن به درستی، بهره گیرند و مراقب سم پاشی ها و دروغ پردازی های دشمنان اسلام و تشیع نیز باشند.

در این گفتار، به نقد و بررسی شبهه های اینترنت می پردازیم. در این بخش، کارشناسان حوزه ی علمیه، شبهه های اهل سنت و وهابیت را بررسی می کنند و بدان پاسخ می دهند.

در آیه ی شریفه «التّبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه...»

در آیه ی شریفه «التّبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم»⁽¹⁾ به احترام زنان پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) تصریح شده است. با این حال، چرا شیعه عایشه را نکوهش می کند؟

سید سعید حسینی

به چند دلیل مفهوم این آیه شامل عایشه نمی گردد و اگر شامل او نیز باشد حضرت علی(علیه السلام) آنرا درباره ی عایشه رعایت کرده است. این دلیل ها عبارت است از:

1 - این که در آیه از زنان پیامبر به عنوان مادران مؤمنان، آن هم مادر معنوی و روحانی نه جسمانی یاد شده است. تنها تأثیر این ارتباط و پیوند معنوی مسأله ی حفظ احترام و حرمت ازدواج با زنان پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) بود، چنان که در آیات همین سوره (احزاب) حکم صریح تحریم ازدواج با آنان، پس از رحلت پیامبر(صلی الله علیه وآله) آمده است. در غیر این صورت، از نظر مسأله ی ارث و دیگر محرّمات نسبی و سببی کم ترین اثری ندارد؛ یعنی مسلمانان حق داشتند، با دختران پیامبر ازدواج کنند، در حالی که هیچ کس با دختر مادر خود نمی تواند ازدواج کند. هم چنین نگاه کردن به همسران پیامبر(صلی الله علیه وآله) برای هیچ کس جز محارم آنان مجاز نبود.

در حدیثی آمده است که زنی به عایشه گفت: ای مادر! عایشه پاسخ داد: من مادر تو نیستم، مادر مردان شما هستم. اشاره می کنیم که هدف از این تعبیر، حرمت ازدواج است و این تنها در مورد مردان امت صادق است. با این حال، همان گونه که گفتیم جز مسأله ی ازدواج، موضوع احترام و بزرگداشت نیز مطرح است. از این رو، زنان مسلمان نیز می توانستند به عنوان احترام، همسران پیامبر(صلی الله علیه وآله) را مادر خود خطاب کنند. به همین

ص: 94

دلیل، در عبارتی از «ام سلمه» (یکی دیگر از زنان پیامبر(صلی الله علیه وآله)) می خوانیم که می گوید: انا ام الرجال منکم و النساء.

من مادر مردان و زنان شما هستم. (1)

2- همسران پیامبر حریم دارند، ولی این حرمت داشتن آن ها مشروط است و شرط آن، عمل به قرآن است. قرآن خطاب به همسران پیامبر(صلی الله علیه وآله) می فرماید:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى. (2)

و در خانه های خود بمانید و هم چون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید.

اشکال شیعیان، نقد قرآنی است که چرا عایشه به قرآن عمل نکرد و با جنگ جمل برضد امام وقت قیام کرد؛ قیامی که به خون ریزی فراوان انجامید. به گفته ی برخی تاریخ نگاران، شمار کشتگان این جنگ به 17 هزار نفر می رسید. به یقین، این قیام و ماجرا به هیچ وجه قابل توجیه نیست. حتی می دانیم که خود عایشه پس از این حادثه، اظهار پشیمانی کرد. (3)

ثعلبی از عایشه چنین نقل می کند: «هنگامی که از او درباره ی جنگ جمل و دخالت او در آن جنگ ویران گر پرسیدند، (با اندوه) گفت: این یک تقدیر الهی بود! و هنگامی که درباره ی علی(علیه السلام) از او پرسیدند، چنین گفت: آیا از من درباره ی کسی می پرسی که محبوب ترین مردم نزد پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود و از کسی می پرسی که همسر محبوب ترین مردم نزد رسول خدا بود. من با چشم خود، علی و فاطمه و حسن و حسین را دیدم که پیامبر(صلی الله علیه وآله) آن ها را در زیر لباسی جمع کرده بود و فرمود: خداوندا! این ها خاندان من هستند و حامیان من. رجس را از آن ها دور کن و از آلودگی ها پاک شان فرما. من عرض کردم: ای رسول خدا(صلی الله علیه وآله)! آیا من هم از آن ها هستم؟ فرمود: دور باش تو بر خیر و نیکی هستی (اما جزو این جمع نیستی). (4)

عیب جوئی عایشه از خدیجه - بزرگ ترین، فداکارترین و با فضیلت ترین زنان اسلام - در تاریخ اسلام مشهور است. این سخن به قدری بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) ناگوار آمد که از شدت غضب مو بر تنش راست شد و فرمود: «به خدا سوگند! هرگز همسری بهتر از او نداشتم. او زمانی ایمان آورد که مردم کافر بودند و زمانی اموالش را در اختیار من گذاشت که همه ی مردم از من جدا شده بودند». (5)

3- این که حضرت علی(علیه السلام) پس از جنگ جمل به عبدالرحمن بن ابی بکر مأموریت

ص: 95

1- التفسیر المنیر، وهبه الزحیلی، ج 21، چاپ اول، بیروت، دارالفکر المعاصر، 1411 ق، ص 246.

2- احزاب، 33.

3- تفسیر نمونه، ج 17، ص 302.

4- همان، ص 299.

5- همان، ص 303.

داد که خواهرش، عایشه را با همراهی سی تن از زنان شریف قبیله ی «عبد قیس» و «همدان» به مدینه برسانند. این کار برای نگه داشتن حریم عایشه بود. (1) در کلام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) چنین آمده است:

عقدہ های درونی که عایشه نسبت به من داشت، او را به جوشش درآورد. آزاری به من رسانید که درباره ی کسی چنین آزاری را روا نداشت، ولی با این حال، من او را همانند گذشته مورد احترام و نیکویی های خود قرار دادم و کردار نیک و بد او را به خدا وامی گذارم. خداست که هر کسی را بخواهد در مقابل جرم و گناهش مجازات می کند یا او را مورد عفو قرار می دهد. (2)

برخی می گویند اختلاف معاویه با حضرت علی (علیه السلام) تنها به دلیل...

برخی می گویند اختلاف معاویه با حضرت علی (علیه السلام) تنها به دلیل قتل عثمان بود؛ زیرا معاویه می خواست قاتلان وی مجازات گردند. در حقیقت، به جز همین مورد، هیچ گونه اختلافی بین آن دو وجود نداشت. آیا چنین گفته ای درست است؟

سیدسعید حسینی

هنگامی که حضرت علی (علیه السلام)، زمام دولت اسلامی را به عهده گرفت، دو جبهه ی گسترده از قریش بر ضد وی سازمان دهی شد. گروه نخست، ناکثین بودند و گروه دوم، قاسطین بودند که فرماندهی آن را معاویه بن ابی سفیان بر عهده داشت. ابوسفیان از رهبران مشرکان مکه بود که سرکردگی قریش را در بسیاری از جنگ های آنان با رسول اکرم (صلی الله علیه وآله)، در دست داشت. معاویه و پدرش از سرسخت ترین دشمنان اسلام و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بودند و همواره می کوشیدند بر سر راه گسترش اسلام مانع بیافرینند. آنان به مسلمانان به ویژه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) آسیب های فراوانی رساندند. (3) مادر معاویه هند بود که در مکه به زناپیشگی و بی عفتی متهم بود و معاویه را به جز ابوسفیان به چهار پدر دیگر نسبت داده اند.

هنگامی که در سال هشتم هجرت، مکه به دست رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و سپاهیان اسلام گشوده شد، ابوسفیان و معاویه نیز هم چون دیگر مشرکان به ظاهر اسلام آوردند. در دوران خلافت خلیفه ی اول، کشورگشایی های مسلمانان در منطقه ی شام آغاز گردید. ابوبکر، یزید بن ابوسفیان را به فرماندهی نیروهای مسلمان در این کارزار برگزید. آن گاه برادرش، معاویه را نیز به شام فرستاد تا به او بپیوندد. (4) هنگامی که دمشق در دوره ی عمر به دست نیروهای اسلام افتاد، یزید بن ابی سفیان به جای ابو عبیده نشست. (5) چون

ص: 96

1- نقش عایشه در تاریخ اسلام، سید مرتضی عسکری، تهران، مجمع علمی اسلامی، 1368، چ 4، ج 2، ص 230.

2- نقش عایشه در تاریخ اسلام، صص 213 - 220.

3- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیه، 1385 ق، ج 2، ص 336.

4- الکامل فی التاریخ، علی بن محمد، ابن اثیر، بیروت، دار صادر و دار بیروت، 1385 ق، ج 1، ص 406.

5- الکامل فی التاریخ، علی بن محمد، ابن اثیر، بیروت، دار صادر و دار بیروت، 1385 ق، ج 1، ص 439.

یزید در سال 18 هجری هلاک شد، عمر، معاویه را بر دمشق و خراج آن گمارد. (1) معاویه پیش از آن، نماینده‌ی خلیفه در اردن بود. (2) معاویه در میان کارگزاران خلیفه‌ی دوم، نماینده‌ی تام‌الاختیاری بود که خلیفه نظارت چندانی بر وی نداشت. او سال‌ها بر شام، فرمان‌راند بی‌آن که خلیفه به اموال وی، رسیدگی کند یا او را عزل سازد. با آغاز خلافت عثمان، حضور بنی‌امیه در پست‌های کلیدی سرزمین‌های اسلامی گسترش یافت. مروان بن حکم به عنوان مشاور مالی عثمان، راه را برای گسترش نفوذ بنی‌امیه می‌گشود. بدین ترتیب، زمینه برای پیشرفت معاویه فراهم شد و وی به فرمان‌روایی مطلق منطقه‌ی شام رسید. او در تمام مدت خلافت عثمان بر این مسند باقی ماند. (3) معاویه در ماجرای قتل عثمان، مرموزانه دخالت داشت. وی به گونه‌ای موضع گرفت که بتواند در هر شرایطی - چه در صورت زنده ماندن یا کشته شدن عثمان - بیشترین بهره را ببرد. او به درخواست‌های پی‌درپی عثمان مبنی بر فرستادن نیرو به مرکز خلافت برای حفظ جان خلیفه، توجه نکرد. البته پس از مدتی، نیروهایی را گسیل داشت، ولی آن‌ها به مدینه نرفتند. هنگامی که نامه‌ی عثمان به معاویه رسید، او در کمین نشست تا عثمان را کشتند. آن‌گاه به خون‌خواهی وی برخاست. آشکار است که اگر معاویه به راستی می‌خواست این خون ریخته نشود، بایستی بی‌درنگ به پا می‌خاست. (4) حضرت علی (علیه السلام)، در نامه‌ی او به معاویه، این مسأله را به خوبی آشکار می‌سازد و چنین می‌فرماید:

اِنَّمَا نَصَرْتُ عُثْمَانَ حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لَكَ وَ خَذَلْتَهُ حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لِي. (5)

تو هنگامی عثمان را یاری کردی که به سود خودت بود و هنگامی که به سود او بود، او را یاری نکردی.

با کشته شدن عثمان و بردن پیراهن خونین عثمان به شام، فرصت مناسبی برای بهره‌برداری معاویه فراهم گردید. معاویه در این شرایط استثنایی، با تبلیغات مسمومی که به راه انداخت، عثمان را خلیفه‌ی مظلوم و خود را ولیّ دم او معرفی کرد. این مسأله در نظر مردم شام بیش از آن چه معاویه می‌خواست، بزرگ جلوه کرد و آنان را خشم‌ناک ساخت. این شگرد معاویه، پی‌آمد چشم‌گیری داشت؛ زیرا مردم شام در این سال‌های طولانی، اسلام را تنها از زبان معاویه شنیده بودند و کردار او را کرداری کاملاً اسلامی می‌پنداشتند. در پی همین جوّسازی‌ها بود که اهل شام

ص: 97

-
- 1- . همان، ص 560.
 - 2- . همان، ص 525.
 - 3- . شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، ج 1، ص 338.
 - 4- . الفتنه الکبری (انقلاب بزرگ)، دکتر طه حسین، برگردان: احمد آرام و سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی، 1363 ش، ج 2، ص 61.
 - 5- . نهج البلاغه، فیض الاسلام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، نامه‌ی 37، ص 950.

معاویه چون دید علی (علیه السلام) خلافت را به دست گرفته است، کوشید وی را از صحنه حذف کند. از این رو، در نخستین گام، علی (علیه السلام) را به عنوان قاتل عثمان، به مردم معرفی کرد. معاویه از هر فرصتی برای ضربه زدن به حاکمیت علی (علیه السلام) بهره می جست. وی می خواست با هر وسیله ی ممکن، به هدف برسد. بنابراین، از زیر پا گذاشتن ارزش های اخلاقی و اصول اسلامی، هیچ هراسی نداشت. در این راه هر کار حرامی، برای او حلال و هر باطلی، مباح بود. او شیفته ی قدرت و جاه و مقام بود و چون در رأس شبکه ی گسترده ی بنی امیه در دوران خلافت عثمان قرار داشت، نمی توانست با علی (علیه السلام) به توافق برسد.

معاویه، عنصر پلیدی بود که به هیچ صورت، مورد تأیید علی (علیه السلام) نبود. یکی از محورهای اساسی سیاست و زمام داری علی (علیه السلام) از همان آغاز حکومت، پاک سازی حکومت از زمام داران منحرف دوره ی عثمان بود. علی (علیه السلام) در اجرای این سیاست، هیچ مسامحه ای را جایز نمی دانست. یکی از این کارگزاران، معاویه بود. مخالفت علی (علیه السلام) با معاویه به سبب اختلاف های شخصی نبود، بلکه در تضاد اسلام با جاهلیت و جدایی ارزش های الهی از پلشتی های مادی، ریشه داشت. مبارزه ای بود برای حفظ امانت خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که علی (علیه السلام)، پرچم آن را بر دوش کشیده بود. علی (علیه السلام) خود را در این زمینه، مسؤول می دانست و می کوشید مردم را از حقیقت این مبارزه و ماهیت مقدس آن آگاه سازد.

مهم ترین تصمیم سیاسی حضرت علی (علیه السلام) در آغاز این مبارزه ی پی گیر، برکناری معاویه از حکومت شام بود. ایشان در نامه ای به معاویه، از او خواست که فرمان برداری خود را از حکومت مرکزی، اعلام کند. معاویه مگاران، به نماینده ی علی (علیه السلام) پاسخ نداد و سه ماه پس از قتل عثمان، نامه ای اعتراض آمیز برای علی (علیه السلام) فرستاد. (2) این پی آمد، پیش بینی پذیر بود؛ زیرا میان دیدگاه و طرح علی (علیه السلام) برای دولت اسلامی با دیدگاه معاویه که نمودار انحراف و فساد بود، هیچ نقطه ی اشتراکی، دیده نمی شد. به طور طبیعی دوگانگی اهداف، چنین پی آمدهایی را نیز در برداشت. شاید بتوان گفت بسیاری از مشکلات بعدی حضرت علی (علیه السلام) مانند: حکمیت، قیام خوارج و شهادت وی در همین مشکل اساسی؛ یعنی حکومت معاویه، ریشه دارد.

ص: 98

1- . تاریخ الطبری، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج 3، ص 70. معاویه می دانست که علی (علیه السلام) با او سازش نخواهد کرد و برای سیطره بر تخت و قدرت با او وارد معامله نمی شود. او از روی ترس و برخلاف میل باطنی، مسلمان شده بود و هنوز کینه ی بدر و حنین را در دل می پروراند. هم چنین با بنی هاشم، رقابتی دیرینه داشت. از این رو، در حکومت علی (علیه السلام)، جایی برای او نبود. پس به چاره جویی پرداخت و چه راه و بهانه ای بهتر از خون عثمان؟

2- . الکامل فی التاریخ، ج 3، ص 302.

علی (علیه السلام) در برابر معاویه، جز جنگ هیچ راهی پیش رو نداشت. حتی اگر علی (علیه السلام)، قاتلان عثمان را مجازات می کرد، معاویه بهانه می آورد که اساس خلافت حضرت را نمی پذیرد. او در نامه ای به علی (علیه السلام) می نویسد:

اهل شام جز جنگ با تو چیز دیگری نمی خواهند تا روزی که قاتلان عثمان را تسلیم کنی اگر چنین کردی، آن گاه مسأله ی خلافت را باید در شورای مسلمانان طرح کرد. در گذشته، حق حکومت با حجازی ها بود، ولی چون این حق از میان آنان رخت بر بست، اکنون تصمیم از آن مردم شام است. به خدا سوگند! حجتی که بر طلحه و زبیر داشتی، بر مردم شام نداری؛ زیرا اگر آنان با تو بیعت کرده اند، من هرگز بیعت نکرده ام. (1)

به خوبی در می یابیم که معاویه چیزی جز خلافت را برای خود نمی خواست و در این راستا، شورای مسلمانان نیز بهانه ای بیش نبوده است. وی با صراحت می گوید که حتی تسلیم کردن قاتلان عثمان برایش کافی نیست و خلافت را باید در شورای اهل شام مطرح کرد. آشکار است که پی آمد چنین شورایی چه خواهد بود!!

می دانیم که خداوند متعال، حضرت نوح (علیه السلام) را از دشمنانش آگاه...

می دانیم که خداوند متعال، حضرت نوح (علیه السلام) را از دشمنانش آگاه ساخت. با این حال، چرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) را از دشمنانش (صحابه) آگاه نساخت؛ زیرا هیچ گونه ذم و ردّی بر آن ها وارد نشده است و همواره مورد تأیید پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) بوده اند؟

سید ضیاءالدین علیانسنب

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) از وجود منافقان در میان صحابه، کاملاً آگاه بود. آیاتی چند از قرآن کریم نیز بر این معنی دلالت دارند که بر می شماریم: 1. آیه ی «ولتعرفنهم فی لحن القول» (2) خطاب به پیامبر می گوید که تو باید آنان را از شیوه ی سخن گفتن شان بشناسی. این آیه به روشنی بر آشنایی پیامبر با چهره های منافقان دلالت دارد؛ زیرا نفاق برخی صحابه در گفتار و رفتارشان کاملاً آشکار بود. برای نمونه، در جنگ احد یک سوم از لشکریان رسول خدا پیش از آغاز جنگ، در پی عبدالله بن ابّی از نیمه ی راه برگشتند. (3)

2. پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) از نماز گزاردن بر جنازه ی منافقان نهی شده بود: «و لاتصل علی احد منهم مات ابداً و لاتقم علی قبره». (4) اگر پیامبر، آنان را نمی شناخت، چگونه می توانست بر اساس این آیه عمل کند؟ در این صورت، تکلیف او از سوی خدا، لغو و بیهوده به شمار می آمد و سر زدن کار لغو از خدای حکیم، محال است!

3. بیش از 200 آیه ی قرآن درباره ی

ص: 99

1- . الامامه و السیاسه، ابو محمد عبدالله ابن قتیبه الدینوری، قم، منشورات الرضی، 1364 ش، ص 102.

2- . محمد، 30.

3- . اسباب النزول، جلال الدین سیوطی، ص 83؛ درالمنثور، ج 2، ص 302.

4- . توبه، 84.

ویژگی منافقان است(1) که اهمیت مسأله و آگاهی پیامبر از وجود آنان را نشان می دهد. با این حال، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) مکلف نبود که آنان را رسوا کند، مگر مواردی که آنان، با کردار و رفتارشان، خود را رسوا می کردند، مانند: داستان حدیث افک.(2) افزون بر پیامبر، برخی صحابه مانند حذیفه بن یمان نیز منافقان را می شناختند. حذیفه، منافق شناس و صاحب سر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بود.(3)

بخش دوم شبهه درباره ی روایت هایی است که از سوی نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) در نکوهش برخی صحابه، صادر شده است. باید گفت شمار روایت های در بردارنده ی نکوهش برخی صحابه به دلیل کارهای ناشایست آنان، در کتاب های اهل سنت، چنان فراوان است که بررسی آن ها در این گفتار نمی گنجد. این روایت ها در یک دسته بندی کلی به دو دسته، تقسیم می شوند:

الف - روایت هایی که به صورت عمومی، از ارتداد برخی صحابه و از پیشینه ی آنان در دنیا طلبی خبر داده و در مواردی، مردم را از پیروی آنان منع کرده است.(4)

ب - روایت هایی که افراد یا طایفه ای خاص را مرتد معرفی کرده است، مانند: روایت قاتلان عمار،(5) عبدالله بن سعد بن ابی سرح،(6) ولید بن عقبه(7)، جد بن قیس،(8) سمره بن جندب.(9)

ص: 100

1- . سیره ی ابن هشام (مختصر السیره النبوی)، بیروت، دارالندوه الجدیده، طبع 1407، ص 228.

2- . نور، 11 به بعد.

3- . الاستیعاب فی ذیل الاصابه، قرطبی، بیروت، دارالکتب العربی، ج 1، ص 227.

4- . صحیح بخاری، بیروت، دارالقلم، ج 3، صص 39 و 454؛ ج 4، صص 141، 142 و 458، حدیث 1291 و 1292؛ ص 459، حدیث 1297 و 1298؛ صص 489، 503، 505 و 506، حدیث 1447 و ج 7، ص 50؛ مسند احمد بن حنبل، چاپ مصر، ج 1، ص 235؛ ارشاد الساری فی شرح صحیح بخاری، بیروت، دارالقلم، ج 4، ص 503؛ النهایه، ابن کثیر، قاهره، دارالحدیث، ج 1، صص 315، 323، 335 و 342؛ کنز العمال، متقی هندی، ج 1، ص 387، حدیث 6167، ج 4، ص 436؛ ج 14، صص 418، 419، 435 و 434؛ ج 11، صص 134 و 173؛ المغازی، واقدی، ج 1، ص 310؛ الموطاء، مالک، ج 2، ص 461؛ ج 1، صص 289؛ التمهید علی موطاء، ابی عبدالبرّ، قاهره، دارالکتب العلمیه، ج 5، ص 306؛ صحیح مسلم، کتاب الطهاره، باب استحباب الغره و التعجیل فی الوضوء، حدیث 39؛ بدایع التفسیر، ابن قیم الجوزیه، طبع دار ابن جوزیه، ج 1، ص 515.

5- . صحیح بخاری، مصر، مطبعه خیریه، کتاب الصلاه باب التعاون فی بناء المسجد؛ صحیح مسلم، مطبعه بولاق، کتاب الفتن؛ صحیح ترمذی، ج 2، مناقب عمار؛ مستدرک الصحیحین، ج 2، ص 148 و ج 3، صص 385 و 387؛ مسند احمد بن حنبل، ج 2، صص 161 و 164؛ ج 4، ص 197 و ج 6، ص 289؛ مسند ابی داود، مطبعه کستلیه، ج 3، ص 90؛ تاریخ بغداد، مطبعه السعاده مصر، ج 13، ص 186؛ ج 5، ص 315؛ ج 2، ص 282 و ج 7، ص 414.

6- . الاصابه، ابن حجر عسقلانی، بیروت، داراحیاء تراث العربی، ج 2، ص 309.

7- . آیه ی «ان جاءکم فاسق ببناء فنتبئوا» درباره ی اوست. تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، ج 18، برگردان: محمد باقر موسوی همدانی، نشر بنیاد علامه طباطبایی(رحمه الله)، ج 18، ص 472؛ روح المعانی، آلوسی بغدادی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط رابع، ج 26، ص 144.

8- . الاصابه، ج 1، ص 230.

9- . همان، ص 78.

اگر شیعیان بر این باورند که امام زمان آن‌ها وجود دارد، ولی ...

اگر شیعیان بر این باورند که امام زمان آن‌ها وجود دارد، ولی غایب است، چرا از مکان زندگی اش خبر ندارند و پس از گذشت حدود 1200 سال، هیچ‌گونه اثری از وی آشکار نمی‌شود؟ این در حالی است که خداوند «جلّوعلی» از چنین کاری به دور است و غیبت امام با حکمت و تدبیر الهی، منافات دارد؟

سید محمد صادق موحد ابطحی

باید گفت:

1. نه تنها علما و راویان شیعه به وجود امام زمان اعتقاد دارند، بلکه بر اساس روایت‌های فراوانی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) رسیده است، علمای اهل سنت نیز موضوع مهدویت را قبول دارند. باری، مهدویت از موضوع‌هایی است که همه بر آن اجماع نظر دارند. در روایت آمده است که حضرت مهدی از فرزندان حضرت فاطمه (علیها السلام) است. پس از آن که مدتی امامت اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) قطع می‌گردد و زمین را ستم فرا می‌گیرد، مردی از اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به نام مهدی (عج) خروج می‌کند و به اذن و

ص: 101

بعث الهی، زمین را از عدل و داد پُر می سازد. هر کس که او را درک و پیروی کند، در شمار هدایت شدگان قرار خواهد گرفت. این کار در زمانی رخ خواهد داد که امت به 73 دسته تقسیم شده باشند. در این میان، تنها یک فرقه از آنان به بهشت وارد می شود و دیگران به دوزخ خواهند رفت. از میان این روایت ها به این موارد می توان اشاره کرد:

در صحیح ابی داود به سند خود از ام سلمه آمده است:

قالت: سمعت رسول الله (صلی الله علیه وآله) يقول: المهدی من عترتی من ولد فاطمه. (1)

ام سلمه می گوید: از پیامبر (صلی الله علیه وآله) شنیدم که می فرماید: مهدی از عترت من و فرزندان فاطمه است.

در کنز العمال چنین آمده است:

عن علی (علیه السلام) قال: المهدی رجل من ولد فاطمه. (2)

امام علی (علیه السلام) فرمود: مهدی، مردی از ما اهل بیت و از فرزندان فاطمه است.

سیوطی نیز در «الدّر المثور» در تفسیر سوره ی محمد آورده است: أخرج ابن ابی شیبیه عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله) يخرج رجل من اهل بیتی عند انقطاع من الزمان و ظهور من الفتن يكون عطاؤه حثیاً.

ابی سعید خدری از پیامبر (صلی الله علیه وآله) نقل کرده است که مردی از اهل بیت من در آخرالزمان خروج می کند و این در حالی است که فتنه ها فراگیر و بخشش او گسترده می شود.

هم چنین صحیح ابی داود در کتاب «المهدی (علیه السلام)» به سند خود از ابی الطفیل از علی (علیه السلام)، از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) روایت کرده است که فرمود:

لم یبق من الدهر الا یوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی یملاًها عدلاً كما ملئت جوراً. (3)

دنیا به پایان نمی رسد مگر این که روزی فرا رسد که خداوند مردی از اهل بیت مرا (به ولایت مردم) برمی انگیزد و او دنیا را هم چنان که از ظلم و جور پر شده است، از عدل و داد پر خواهد کرد.

متقی هندی در کنز العمال از پیامبر (صلی الله علیه وآله) روایت می کند که فرمود:

کیف أنت یا عوف اذا افترت علی ثلاث و سبعین فرقه، واحده منها فی الجنة و سائرهن فی النار (الی أن قال) ثم تجيء فتنه غبراء مظلمه ثم تتبع الفتن بعضها بعضاً حتى یرجرج رجل من اهل بیتی یقال له المهدی فان أدركته فاتبعه و کن من المهتدین. (4)

ای عوف! تو چگونه هستی هنگامی که (امت من) بر هفتاد و سه دسته جدا می گردند، تنها یک دسته به بهشت می روند و بقیه به دوزخ فرستاده می شوند (تا این جا که می فرماید) سپس فتنه ای تاریک و

- 1- . صحیح ابن داود، ج 27، ص 134؛ صحیح ابن ماجه، ابواب الفتن، باب خروج مهدی؛ مستدرک الصحیحین، حاکم نیشابوری، مطبعه مجلس دائره المعارف نظامیه، ج 4، ص 557؛ میزان الاعتدال، ذهبی، مصر، مطبعه سعادت، سال 1325، ج 2، ص 24.
- 2- . کنز العمال، ج 7، ص 261.
- 3- . صحیح ابی داود، ج 27، کتاب المهدی (عج).
- 4- . کنز العمال، ج 6، ص 44.

سخت فراگیر می شود و سپس هر فتنه ای، فتنه ای دیگر را در پی دارد تا این که مردی از اهل بیت من می آید که به او مهدی گفته می شود. پس کسی که او را درک و تبعیت کند، از هدایت شدگان است.

2. افزون بر این روایت ها که دیدگاه موضوع را بیان می دارند، شمار فراوانی از تاریخ نگاران و راویان اهل سنت، تولد آن حضرت را در کتاب های خود آورده و آن را یک واقعیت دانسته اند. برخی پژوهش گران بیش از صد تن از آنان را نام برده اند. (1) به این ترتیب، وجود آن حضرت به اثبات می رسد؛ زیرا ایشان با تولد به وجود آمده است. برای اثبات این گفته، به چند نمونه از این موارد اشاره می کنیم:

در کتاب «الزام الناصب» از عبدالله بن محمد مطری حکایت شده است که شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابی بکر سیوطی در کتاب «احیاء المیت بفضائل اهل البیت» می گوید: «همانا از ذریه ی حسین بن علی (علیه السلام) مهدی (عج) در آخر الزمان مبعوث می گردد» تا این که می گوید: «پس امام اول، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است» و نام ائمه را می برد. سپس می گوید:

یازدهم از ایشان، پسر اوست به نام «الحسن العسکری» و دوازدهم پسر اوست به نام «م ح م د»، القائم المهدی (عج) و این که نصوص درباره ی دولت اسلامی او، از پیامبر (صلی الله علیه وآله) و از جدش، علی بن ابی طالب (علیه السلام) و از دیگر آباء و اجدادش که اهل شرف و مرتبت هستند، آمد و اوست که صاحب شمشیر است و قیام کننده ای است که در انتظار اویند. (2) ابوالولید محمد بن شحنه الحنفی در کتاب تاریخش به نام «روضه المناظر فی اخبار للاوائل و الاواخر» که در حاشیه ی کتاب «مروج الذهب» است، چنین آورده است:

و ولد لهذا الحسن (یعنی الحسن العسکری (علیه السلام)) ولده المنتظر ثانی عشرهم و يقال له المهدی (عج) و القائم و الحجه، محمد ولد فی سنه خمس و خمسين و مائین. (3)

و به دنیا آمد برای حسن (یعنی امام حسن عسکری 7) فرزندش که انتظار کشیده می شود به عنوان دوازدهمین امام و به او مهدی، قائم و حجت گفته می شود. (م ح م د) در سال 255 هـ - به دنیا آمد.

در کتاب «ینایع الموده» نیز چنین آمده است:

ولد لأبی محمد الحسن مولود فسماه محمداً فعرضه علی اصحابه یوم الثالث و قال: هذا امامکم من بعدی و خلیفتی علیکم و هو القائم الذی تمتدّ علیه الأعناق بالانتظار فاذا امتلأت الارض جوراً و ظلماً

ص: 103

1- . منتخب الاثر، لطف الله صافی گلپایگانی، ص 427.

2- . همان، ص 427.

3- . روضه المناظر فی اخبار الاوائل و الاواخر، ابوالولید محمد بن شحنه الحنفی، مصر، الازهریه، 1303، ج 1، ص 294.

امام حسن عسکری (علیه السلام) صاحب فرزندی شد که او را محمد نامید و او را روز سوّم به اصحاب خویش نشان داد و فرمود: این امام شما پس از من و جانشین من بر شماست و او به پا خیزنده ای است که گردن های مردم در انتظار او کشیده می شود. هنگامی که زمین از جور و ستم پر گردید، او خروج می کند و زمین را از عدل و داد پر می کند.

افزون بر این ها، روایت های دیگری نیز درباره ی ولادت آن حضرت در کتاب های تاریخی و حدیث آمده است. درباره ی زندگی حضرت مهدی (علیه السلام) پس از تولد، به سخن شیخ عبدالوهاب الشعرانی در مبحث 65 «یواقیت الجواهر» اشاره می کنیم. وی در این گفتار می گوید:

همه ی شرایطی که شارع مقدس پیش از قیامت به آن خبر داده، حق است. پس ناچاریم که همه ی آن شرایط واقع شود و از جمله ی آن ها خروج مهدی است... او از اولاد امام حسن عسکری (علیه السلام) است و هنگام تولد او، شب نیمه ی شعبان سال 255 هـ ق است. او باقی است تا این که با عیسی بن مریم (علیه السلام) همراه شود؛ پس عمر او تا کنون که سال 958 هجری است، 706 سال است. (2)

هم چنین شیخ سلیمان قندوزی در «ینابیع الموده» می آورد:

درباره ی آیه ی «و جعلها کلمه باقیه فی عقبه لعلمهم یرجعون»، (3) ثابت ثمالی از علی بن الحسین (علیه السلام) و او از پدرش و او از علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل می کند که در شأن نزول این آیه گفت: خداوند، امامت را تا روز قیامت در نسل حسین (علیه السلام) قرار داد و همانا برای قائم ما، دو غیبت است که یکی از آن ها، از دیگری طولانی تر است. پس هیچ کس امامت او را نمی پذیرد، مگر کسی که یقینش قوی باشد و شناخت درست داشته باشد. (4) در باب دوازدهم کتاب «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان»، از ابی عبدالله بن حسین بن علی (علیه السلام) آمده است که فرمود:

برای صاحب این امر؛ یعنی مهدی (علیه السلام) دو غیبت وجود دارد که یکی از آن دو، طولانی می شود تا این که بعضی می گویند او مرده است و بعضی می گویند او رفته است. کسی از دوست و غیر دوست از جایگاهش، خبری ندارد، مگر کسی که عهده دار خدمت گزار او است. (5)

3. حضرت مهدی (علیه السلام) در زمان حیات پدر بزرگوارش، امام حسن عسکری (علیه السلام) دیده شده است. در این باره، روایت هایی وجود دارد که از آن جمله به این روایت می توان اشاره کرد. شیخ سلیمان قندوزی در «ینابیع

1- ینابیع الموده، شیخ سلیمان قندوزی (متوفی 1294)، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ص 460.

2- یواقیت الجواهر، شیخ عبدالوهاب شعرانی، مصر، مطبعه الازهر، 1307، ج 2، ص 145.

3- زخرف، 28.

4- ینابیع الموده، ص 427.

5- البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، متقی هندی، به نقل از: منتخب الاثر، ص 315.

خادم فارسی گفت: من در خانه بودم، کنیزی از خانه بیرون آمد و همراه او چیزی بود که تکان می خورد. پس ابو محمد (امام حسن عسکری (علیه السلام)) به او فرمود: آن چه را همراه توست، آشکار کن. در این هنگام، پسر بچه ای سفید و نیکوروی، ظاهر شد. پس حضرت عسکری (علیه السلام) فرمود: این امام شماس است پس از من و تو آن را پس از این نمی بینی. (1)

روایت دیگری وجود دارد که گواهی معتبری بر ادعای دیدن آن حضرت پیش از غیبت صغری به شمار می رود. حسن بن ایوب بن نوح (از نمایندگان امام هادی (علیه السلام)) می گوید: ما که چهل نفر از اصحاب امام عسکری (علیه السلام) بودیم، برای پرسش از امام بعدی به محضر امام عسکری (علیه السلام) رفتیم. در مجلس آن حضرت، عثمان بن سعید عمری (یکی از نمایندگان امام زمان (علیه السلام)) برخاست و عرض کرد: می خواهم از موضوعی پرسم که درباره ی آن از من داناتری. امام (علیه السلام) فرمود: بنشین. عثمان با ناراحتی خواست از مجلس بیرون برود. حضرت فرمود: هیچ کس بیرون نرود. کسی بیرون نرفت. پس از مدتی، امام (علیه السلام) عثمان را صدا زد. او برخاست. حضرت فرمود: می خواهید به شما بگویم که برای چه به این جا آمده اید؟! همه گفتند: بفرمایید. فرمود: به این جا آمده اید تا از حجّت و امام پس از من پرسید. گفتند: بلی. در این هنگام، پسری نورانی هم چون پاره ی ماه که شبیه ترین مردم به امام عسکری (علیه السلام) بود، وارد مجلس شد. حضرت با اشاره به او فرمود:

این امام پس از من و جانشین من در میان شماست. از فرمان او پیروی کنید و پس از من اختلاف نکنید؛ زیرا در این صورت، هلاک خواهید شد و دین تان تباه می گردد. (2)

پس از روایت ها برمی آید که آن حضرت تا پیش از غیبت صغری، دیده شده، ولی در زمان غیبت صغری و کبری، از دیده ها پنهان گشته است. این هم از امور مسلم است که ایشان در طول غیبت صغری به وسیله ی نمایندگان خویش - که چهار نفر بودند - با مردم ارتباط داشته اند و برخی که نام هایشان نیز در کتاب های شیعه ثبت شده است، به خدمت ایشان مشرف شده اند. (3) هر چند حضرت مهدی (علیه السلام) غایب است، ولی آثار او آشکار است؛ زیرا بسیاری از شیعیان پیایی خدمت آن حضرت مشرف می شوند. (4) افزون بر آن، در روایت هایی که اهل سنت نیز به آن اقرار کرده اند، چگونگی بهره گیری مردم از وجود آن حضرت بیان شده است. از آن جمله صاحب «ینابیع الموده» این گونه نقل می کند:

ص: 105

1- ینابیع الموده، ص 461.

2- همان، ج 3، صص 123 و 125.

3- منتخب الاثر، صص 468 - 472. وی نام 304 نفر را آورده است.

4- همان، صص 499 - 511.

اخرج الشيخ الحمويني في فرايد السمطين بسنده عن سليمان الأعمش ابن مهران عن جعفر الصادق عن ابيه عن جدّه علي بن الحسين (عليه السلام) قال: نحن ائمة المسلمين، و حجج الله على العالمين و... ثم قال: و لم تخل منذ خلق الله آدم (عليه السلام) من حجه الله فيها، أما ظاهر مشهور أو غائب مستور، و لا تخلو الارض الى ان تقوم الساعة من حجه و لولا ذلك لم يعبد الله. قال سليمان: فقلت لجعفر الصادق (عليه السلام): كيف ينتفع الناس بالحجه الغائب المستور؟ قال: كما ينتفعون بالشمس اذا سترها سحاب. (1)

علي بن حسين (عليه السلام) فرمود: ما امامان مسلمانان هستيم و حجّت های خداوند بر همه ی جهانيان. سپس فرمود: از زمانی که آدم (عليه السلام) آفریده شد، زمین از حجّت خدا تهی نمانده است، که آن حجّت یا ظاهر مشهور بوده است یا غایب در نهان و زمین از حجّت تهی نمی ماند تا زمانی که قیامت برپا گردد؛ زیرا اگر چنین نبود، کسی خدا را نمی پرستید.

سليمان اعمش (راوی این روایت) می گوید:

از امام جعفر (عليه السلام) پرسیدم: چگونه است بهره بردن مردم از حجّت خدایی که غایب و پنهان است؟ فرمود: هم چنان که مردم از خورشید پشت ابر بهره می برند. این بهره مندی از حجّت خداوند باید به گونه ای باشد که امام باقر (عليه السلام) به یزید بن معاویه العجلی در تفسیر آیه ی 200 آل عمران فرمود:

يا ايها الذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا؛

یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید، صبر کنید بر ادای واجبات و بردبار باشید بر آزار رسانیدن دشمنان تان و خودتان را با امام تان مهدی منتظر پیوند دهید. (2)

معاویه به سبّ و دشنام دادن علی (عليه السلام) دستور نداده است و...

معاویه به سبّ و دشنام دادن علی (عليه السلام) دستور نداده است و هیچ گونه دلیلی بر این مطلب وجود ندارد! چرا شیعیان، معاویه را به این کار متهم می کنند؟

کاظم شیخ الاسلام زاده

این سخن که درباره ی سبّ و دشنام حضرت امیرالمؤمنین علی (عليه السلام) از سوی معاویه، مدرکی در دست نیست، ادعایی بس بی پایه و اساس است که برای آشکار ساختن ناراستی آن، مدارکی چند از منابع اهل سنت را می آوریم: 1. طبری آورده است: «معاویه، مغیره بن شعبه را نامزد حکومت کوفه کرد و به او گفت: می دانم که در درایت و هوش تو سخنی نیست، ولی از یک نکته غافل مباش و آن، بدگویی و دشنام به علی است. یعنی به او دستور داد علی (عليه السلام) را دشنام دهد». (3)

ص: 106

1- ینابیع الموده، ص 477.

2- ینابیع الموده، ص 421. برای آگاهی بیش تر ر.ک: البراهین الاثنی عشر علی وجود الامام الثانی عشر، سیدطیب موسوی جزایری، انتشارات دارالکتاب جزایری.

3- . ویژگی ها و دیدگاه های دو مکتب در اسلام، سید مرتضی عسکری، برگردان: سردارنیا، ص 451.

2. ابن اثیر آورده است: «ابن زیاد، به شخصی از پیروان حضرت علی (علیه السلام) به نام صیفی ابن فسیل امر کرد که حضرت امیر (علیه السلام) را در مجلس، سب و لعن کند که او خودداری ورزید». (1)
3. ترمذی می گوید: «معاویه از سعد بن ابی وقاص خواست که علی (علیه السلام) را دشنام دهد و او را سب کند. سعد در پاسخ او گفت: آیا کسی را دشنام دهم که آیات منزلت و مباحله درباره ی او نازل شده است؟! هرگز او را دشنام نخواهم داد». (2)
4. در مروج الذهب آمده است: «سالی، معاویه به حج رفت و در مسجد النبی و بر منبر پیامبر می خواست علی (علیه السلام) را سب کند که سعد بن ابی وقاص به او اعتراض کرد و از مسجد بیرون رفت». (3)
5. نقل است: «معاویه پس از درگذشت سعد بن ابی وقاص، بر منبر پیامبر رفت و علی (علیه السلام) را دشنام داد. به کارگزارانش نیز دستور داد این کار را انجام دهند». (4)
6. ابن ابی الحدید از جاحظ نقل می کند: «گروهی از بنی امیه از معاویه خواستند که به سب و لعن علی (علیه السلام) پایان دهد. معاویه می گوید: نه، به خدا سوگند! مگر هنگامی که کودکان بر این باور، بزرگ شوند و بزرگان به پیری برسند و گوینده ای پیدا نشود که فضیلتی از او را بر زبان آورد». (5)
7. طبری آورده است: «معاویه در قنوت، علی (علیه السلام)، ابن عباس، مالک اشتر و حسنین را لعن می کرد». (6)
8. ابن حزم آورده است: «معاویه در قنوت، علی (علیه السلام) را لعن می کرده است». (7) و طوطا (8) و ابن اثیر (9) نیز این را نقل کرده اند.
9. اندلسی می گوید: «عقیل برادر حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) برای درخواست کمک مالی نزد معاویه آمد. معاویه برای پذیرش درخواست عقیل، شرط کرد که وی علی (علیه السلام) را دشنام دهد. عقیل بر منبر رفت و گفت: معاویه به من می گوید علی (علیه السلام) را لعنت کنم. خدا او را لعنت کند. (10) که منظورش از «او»، معاویه بود». 10. نصر بن مزاحم می گوید: «معاویه، عبیدالله بن عمر را به سب و دشنام حضرت

ص: 107

-
- 1- . الکامل فی التاریخ، ج 3، ص 204؛ تاریخ طبری، ج 6، صص 108 و 149؛ اغانی، ج 16، ص 7؛ ابن عساکر، ج 6، ص 459.
- 2- . صحیح ترمذی، ج 13، ص 171؛ صحیح مسلم، ج 7، ص 120؛ مستدرک، ج 3، ص 108؛ خصایص سنایی، ص 15.
- 3- . مروج الذهب، ج 3، ص 24.
- 4- . عقد الفرید، اندلسی، ج 3، ص 127.
- 5- . شرح نهج البلاغه، شرح خطبه ی 57.
- 6- . تاریخ طبری، ج 6، ص 40؛ ترجمه ی الغدیر، ج 3، ص 241.
- 7- . المحلی، ابن حزم، ج 4، ص 145.
- 8- . الخصائص، ص 330.

- 9- . اسد الغابه، ج 3، ص 144.
- 10- . عقد الفريد، ج 2، ص 301.

امیر(علیه السلام) تشویق می کند و به او می گوید: به منبر برو و علی(علیه السلام) را سب کن، ولی او نمی پذیرد». (1)

11. نقل شده است: «معاویه، احنف بن قیس را وادار کرد به منبر برود و علی(علیه السلام) را سب کند، ولی او نپذیرفت». (2)

12. در تاریخ طبری آمده است: «آن قدر کار سب و دشنام دادن به علی(علیه السلام) بالا گرفت که یکی از شرط های صلح نامه ی امام حسن(علیه السلام)، منع بدگویی به حضرت علی است. معاویه، آن را نپذیرفت. امام حسن(علیه السلام) نیز درخواست کرد که دست کم جلوی او، از دشنام دادن به پدرش پرهیز کنند، که معاویه به آن نیز عمل نکرد». (3)

چرا شیعیان، بیعت با ابوبکر را معصیت و کفر می دانند، در حالی که همه ی...

چرا شیعیان، بیعت با ابوبکر را معصیت و کفر می دانند، در حالی که همه ی مسلمانان و صحابه با وی بیعت کردند و به او ایمان آوردند؟ افزون بر این باید گفت خلیفه با اتفاق نظر مسلمانان برگزیده شد و این تعیین در حقیقت، نصب رسمی بود. پس مخالفت با آن جایز نیست.

امیرعلی حسن لو

در پاسخ باید گفت:

1. شیعیان بیعت با ابوبکر را هیچ گاه کفر ندانسته اند و نمی دانند. کافر به کسی گفته می شود که شهادتین نگفته است. می دانیم که همه ی مسلمانان اعم از شیعه و فرقه هایی که از آن منشعب شده اند، اهل توحید و اسلام هستند. البته کار غلات که درباره ی ائمه(علیه السلام) غلو می کنند و مقام آنان را تا سطح پرستش خداوند بالا می برند، شرک به خداوند است. بنابراین، علمای شیعه، بیعت با ابوبکر را کفر نمی دانند و براساس احکامی که بر کافران بار می شود، با اهل سنت برخورد نمی کنند. حتی فقیهان بزرگ شیعه هم چون امام خمینی(رحمه الله) و دیگران، نماز خواندن شیعیان با اهل سنت و شرکت در نماز جماعت شان را برای حفظ وحدت اسلامی و مصالح دینی، لازم دانسته اند. پس این سخن که شیعیان، بیعت کنندگان با ابوبکر را کافر می دانند، بهتان آشکار به شیعه است.

گفتنی است معصیت بودن بیعت با ابوبکر در باور شیعه وجود دارد، ولی معصیت و کفر با هم بسیار تفاوت دارند و سنجش این دو با یکدیگر، قیاس مع الفارق است. شیعه بر این باور است که بیعت کنندگان

ص: 108

1- . المحلی، ج 1، ص 92؛ شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 256.

2- . مستطرف، مرزبانی، ج 1، ص 54؛ عقد الفرید، ج 2، ص 144.

3- . تاریخ طبری، ج 6، ص 92؛ کامل ابن اثیر، ج 3، ص 75. بنابر اختصار، اخبار حکایت شده با اندکی دخل و تصرف از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 4، صص 56 - 58، نقل شده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: الغدیر، علامه امینی، ج 20، صص 91 - 105.

می دانستند پیامبر (صلی الله علیه وآله) کسی را جانشین خود قرار داده است؛ یعنی با آگاهی از این تعیین، این واقعه را منکر شدند و به سفارش پیامبر رفتار نکردند. بنابراین، دستور پیامبر (صلی الله علیه وآله) را نادیده گرفتند که این عمل از نظر قرآن، معصیت است. (1) اساساً آنان باید از خود پرسند و بیاندیشند که چرا پیامبر، حق انتخاب جانشین ندارد و اصلاً در اندیشه ی انتخاب جانشین نیست؛ یعنی این امر مهم را بدون ترسیم آینده ی آن رها کرده است، ولی خلیفه ی اول برای پس از خود، جانشین برمی گزیند؟ آیا نعوذ باللّٰه پیامبر (صلی الله علیه وآله) به اندازه ی مردم و صحابه و خلیفه ی اول از جنبه های گوناگون این جریان، آگاه نبوده است یا این که به سرنوشت امت خود اهمیت نمی داد و دلسوزی نمی کرد؟ این در حالی است که قرآن با صراحت از تلاش پیامبر برای اجرای اسلام و گسترش آن، یاد می کند و از نگرانی پیامبر نسبت به ایمان نیارودن مردم، خبر می دهد. (2) افزون بر آن، اگر انتخاب خلیفه با اتفاق آرای صحابه بود، چرا درباره ی خلیفه ی دوم و سوم عملی نشد؛ زیرا خلیفه ی دوم را خلیفه ی اول و خلیفه ی سوم را شورای شش نفره برگزید؟ به نظر شما، آیا این گونه گزینش مورد تأیید خداوند است؟

پس اگر بپذیریم که پیامبر، جانشینی برگزیده است، ولی مسلمانان پس از درگذشت ایشان، به انتخاب او توجهی نکرده اند، اثبات نسبت معصیت به خلفا و صحابه، کاری آسان است. اگر هم بگوییم انتخابی از سوی پیامبر در کار نبوده است، خلیفه ی اول نیز باید مانند ایشان، رفتار می کرد. یعنی هرگز کسی را بر نمی گزید و این کار را بر عهده ی صحابه و مسلمانان می گذاشت. آیا پیامبر نسبت به حفظ دینش، داناتر بود یا خلیفه ی اول، دوم و سوم؟ آیا پیامبر از هر نظر از آنان بالاتر نبود؟ آیا آنان از پیامبر، آگاه تر بودند؟ در هر صورت، این مسأله به تناقض، دچار خواهد شد. بنابراین، اگر بگویید پیامبر، جانشین برگزید، ولی خلفا معصیت کردند، هیچ گونه تناقض و مشکلی پیش نمی آید.

در بخش دوم این سخن نیز ادعا شده است که همه ی مسلمانان و صحابه با خلیفه بیعت کردند و ایمان آوردند. این مطلب بر اساس شواهد و اسناد تاریخی، نادرست است که آن را بر می شماریم:

1. همه ی مسلمانان در مدینه نبودند، بلکه در شهرهای پیرامون سرزمین بزرگ حجاز، پراکنده بودند. پس خبر درگذشت پیامبر (صلی الله علیه وآله) به زودی به آنان نرسیده است تا

ص: 109

1- احزاب، 36: «... و من یعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبیناً».

2- طه، 1: «ما انزلنا علیک القرآن لتشقی».

بی درنگ در مدینه گرد آیند و به انتخاب خلیفه دست یازند. (1)

اگر هم در مدینه بوده اند، در سقیفه نبودند؛ زیرا شماری از آنان در مراسم کفن و دفن پیامبر، حضور داشتند. این دو فرض درباره ی صحابه ی

پیامبر نیز صادق است؛ زیرا همه ی آنان در مدینه و سقیفه حاضر نبودند. برای نمونه علی (علیه السلام)، عباس، ابن عباس، زبیر و بسیاری از صحابه ی بزرگ اصلاً در سقیفه حاضر نبودند و حتی تا مدت ها پس از آن نیز بیعت نکردند. (2)

اگر مسلمانان بر بیعت با ابوبکر اتفاق کرده بودند، چرا اهل رده بر ضد ابوبکر قیام کردند (3)

و با او جنگیدند؟ مشکل آنان تنها ارتداد نبود. اساساً ارتداد و ادعای نبوت برخی قبیله ها و افراد از آن جا ریشه می گرفت که آنان می دیدند هر کسی برای خود، تشکیلاتی بنا نهاده است و سخن می گوید. بنابراین، آنان نیز به مخالفت برخاستند.

2. این سخن که مردم به ابوبکر ایمان آوردند، نادرست است؛ زیرا مردم به پیامبر ایمان آوردند و مسلمان شدند و این سخن درباره ی خلافت، درست نیست. ایمان آوردن به پیش از انتخاب ابوبکر برمی گردد و آنان، گروهی از مسلمانان مؤمن به پیامبر بودند که خلیفه را برگزیدند. در انتخاب خلیفه ی اول تا سوم و حتی بیعت با امام علی (علیه السلام) هرگز اتفاق آرای همه ی مسلمانان پدید نیامد (4) و چنین اتفاقی بعدها نیز در میان مسلمان روی نداد.

با همه ی این بحث ها، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) پس از سقیفه، با خلفا هیچ گونه مخالفتی نورزید، بلکه برای حفظ مصالح اساسی اسلام، با آنان همکاری کرد. در این میان، تنها وجدان انسانیت زیان دید و هیچ کاستی و زیانی به شخصیت الهی علی (علیه السلام) و خاندان او (یازده امام) وارد نشد؛ زیرا مقام آنان نزد خداوند، محفوظ و امامت شان مستدام است.

ص: 110

1- تاریخ یعقوبی، ج 1، ص 522، داستان سقیفه بنی ساعده و بیعت با ابوبکر. یعقوبی می نویسد که بنی هاشم در سقیفه نبودند: «... براء بن عازب آمد و در خانه ی بنی هاشم را کوبید و گفت: ای بنی هاشم! با گروه ابوبکر بیعت شد. پس بعضی از ایشان گفتند با این که ما به محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) سزاوارتریم، مسلمانان با نبودن ما کاری انجام نمی دهند. وی در ادامه در ص 523، چنین می نویسد: «... و گروهی از مهاجرین و انصار از بیعت با ابی بکر سرباز زدند و به علی پیوستند». یعقوبی، نام همه ی آن ها را در ص 524 می آورد.

2- الامامه و السياسه، دینوری، صص 21 - 33؛ مروج الذهب، مسعودی، ج 1، ص 657؛ الفتوح، ابن اکثم، صص 7 - 8، مخالف امام علی (علیه السلام) با بیعت.

3- مروج الذهب، ج 1، ص 656؛ الفتوح، ص 9، بحث ارتداد.

4- درباره ی بیعت با علی (علیه السلام)، وی به کسانی که حاضر نشدند بیعت کنند، کاری نداشت و اجباری به خرج نداد. یک نمونه از این افراد، عبدالله بن عمر است.

اگر کفر معاویه به دلیل قتال با علی (علیه السلام) ثابت می شود، ...

اگر کفر معاویه به دلیل قتال با علی (علیه السلام) ثابت می شود، پس چرا امام حسن (علیه السلام) با وی صلح کرد؟

سید محمد صادق ابطحی

کفر معاویه نه تنها به دلیل قتال با علی (علیه السلام) ثابت می شود، بلکه به دلایل گوناگون دیگر نیز ثابت شده و از مسلمات است (و تنها عوام اهل سنت، او را مسلمان، کاتب وحی، صحابی پیامبر (صلی الله علیه وآله) و خال المؤمنین می خوانند) که به برخی از آن ها اشاره می شود:

1. خداوند در قرآن می فرماید:

و ما جعلنا الرؤیا التي أُرینک الا فتنه للناس و الشجرة الملعونه فی القرآن و نُخَوِّفُهُمْ فما یزیدهم الا طغیاناً کبیراً. (1)

و ما آن رؤیایی را که به تو نشان دادیم، تنها برای آزمایش مردم بود و هم چنین شجره ی ملعونه ای (= درخت نفرین شده) را که در قرآن نام برده ایم. ما آنان را بیم می دهیم و (انذار) می کنیم، ولی جز طغیان فراوان، چیزی بر آنان نمی افزاید.

مفسران از جمله فخر رازی و سیوطی درباره ی تفسیر این آیه آورده اند که: رأی رسول الله (صلی الله علیه وآله) بنی امیه ینزون علی منبره نزو القرد فساء ذلک. (2) پیامبر (صلی الله علیه وآله) در عالم رؤیا دید که بنی امیه مانند بوزینگان بر منبر آن حضرت بالا و پایین می روند. در این هنگام، جبریل آیه ی یاد شده را بر پیامبر (صلی الله علیه وآله) نازل فرموده است.

پس وقتی خداوند متعال، نژاد بنی امیه را که در رأس آن ها ابوسفیان و معاویه بودند، «شجره ی ملعونه» خطاب می کند، به یقین معاویه که اصلی ترین شاخه ی این درخت است، ملعون خواهد بود. پس چگونه کسی که مورد لعن الهی قرار گرفته است، کافر و مشرک به خداوند نیست؟

2. خداوند در قرآن می فرماید:

و مَنْ یقتل مُؤمناً متعمداً فجزأه جہنم خالداً فیها و غضب الله علیه و لعنه و أعد له عذاباً عظیماً. (3)

هر کس، فرد با ایمانی را از عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است، در حالی که جاودانه در آن می ماند و خداوند بر او غضب می کند و او را از رحمتش دور می سازد و عذاب بزرگی برای او آماده ساخته است.

این سخن الهی را با رفتار معاویه مقایسه کنید. معاویه که خود را خلیفه ی مسلمانان می دانست، با رشوه دادن به جعده (همسر امام حسن (علیه السلام))، سبط اکبر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را به قتل رسانید. معاویه، زهری را برای جعده فرستاد و گفت که اگر حسن بن علی (علیه السلام) را به قتل برسانی، یکصد هزار درهم به تو می دهم و تو را به همسری فرزند خود، یزید درمی آورم. وقتی جعده، زهر را به ایشان خوراند، معاویه یکصد هزار درهم را به او

1- . اسراء، 60.

2- . تفسير كبير، فخر رازی، مكتب الاعلام الاسلامی، 1413، ج 20، ص 52; الدر المنثور، جلال الدين سيوطی، ذیل آیه ی 60 سوره ی اسراء.

3- . نساء، 93.

داد، ولی او را به ازدواج پسرش یزید درنیاورد. (1)

آیا به شهادت رسانیدن امام حسن (علیه السلام) موجب کفر نمی شود، در حالی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) دربارہ ی او و برادرش، امام حسین (علیه السلام) فرمود: «ان الحسن و الحسين سیدا شباب اهل الجنة»؟ (2) آیا پیامبر (صلی الله علیه وآله) در حدیثی فرمود: «انَّ اللّٰهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ مَنْ ظَلَمَ اَهْلَ بَيْتِيْ او قَاتَلَهُمْ او اَغَارَ عَلَيْهِمْ او سَبَّهُمْ»؛ (3) همانا کسی که نسبت به اهل بیت من، ستم روا دارد یا آنان را به قتل برساند یا غارت کند یا دشنام بدهد، خداوند بهشت را بر او حرام کرده است». و آیا فرمود: «حرمت الجنة على من ظلم اهل بيتي و اذانی فی عترتی»؛ (4) بهشت بر کسی که بر اهل بیت من ستم روا دارد و مرا به سبب اذیت عترتم آزار دهد، حرام شده است؟ آیا قتل حجر بن عدی و هفت نفر از یاران و اصحاب او که به دستور معاویه صورت گرفت، سبب کفر و لعن معاویه نمی شود؟ (5)

3. روایتی در کتاب های اهل سنت آمده است بدین گونه که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرمود: اذا رأیتم معاویه علی منبری فاقتلوه. (6)

هنگامی که دیدید معاویه بر منبر من نشسته است، او را بکشید.

اگر منظور از منبر در این روایت، مطلق منبر باشد، هر منبری که معاویه بر آن بالا برود و دعوی اسلام کند و بر آن خطبه بخواند، آن منبر از آن رسول خدا (صلی الله علیه وآله) شمرده می شود و منبر پیامبر (صلی الله علیه وآله) و اسلام است. اگر هم منظور از منبر در این روایت، خاص منبر رسول خدا (همان چوب ها) باشد، باید دانست که ابن سعد در طبقات، در روایتی می گوید که معاویه به مدینه آمد و بر منبر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بالا رفت و بر آن، سوگند یاد کرد که ابن عمر را خواهم کشت. (7) پس در هر دو صورت، معاویه واجب القتل بوده است، در حالی که مسلمانان در این موضوع، مسامحه کردند. باید افزود کسی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) دستور قتلش را صادر کند، مرتد و کافر است و سبب لعن او می شود.

4. یکی دیگر از دلایل آشکار کفر معاویه، دشنام دادن او به امیرالمؤمنین

ص: 112

- 1- . صواعق المحرقة، ابن حجر هیثمی، مصر، مطبعة میمنیه، ص 83؛ حلیه الاولیاء، ابی نعیم، مصر، مطبعة سعادت، ج 2، ص 38.
- 2- . صحیح ترمذی، ج 2، ص 302؛ مستدرک الصحیحین، مطبعة دایره المعارف حیدر آباد، ج 3، ص 167.
- 3- . ذخائر العقبی، محب طبری، مکتبه قدسی، ص 20.
- 4- . نور الابصار، شیخ شبلنجی، مصر، مطبعة میمنیه، ص 100.
- 5- . الکامل فی التاریخ، ج 3، صص 484 - 486.
- 6- . کنوز الحقائق، المناوی، مطبعة اسلامبول، ص 9؛ تهذیب التهذیب، ابن حجر عسقلانی، مطبعة دایره المعارف حیدر آباد، ج 8، ص 74، ج 5، ص 110؛ میزان الاعتدال، ذهبی، مصر، مطبعة سعادت، ج 2، صص 7 و 129.
- 7- . طبقات الکبری، ابن سعد کاتب واقدی، مطبعة بریل، ج 4، قسم اول، ص 136.

علی (علیه السلام) بود. معاویه به مردم دستور داده بود که در قنوت نماز جماعت، نماز جمعه، منبرها و مجالس، علی بن ابی طالب (علیه السلام) را دشنام دهند. به یقین، کسی که امام الموحدین، اخوالرسول، زوج البتول، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب را در حیات و ممات آن بزرگوار دشنام دهد یا به آن امر کند، ملعون و کافر است؛ زیرا پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود:

مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي وَ مَنْ سَبَّنِي فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ. (1)

هر کس علی (علیه السلام) را دشنام دهد به یقین، مرا دشنام داده است و هر کس مرا دشنام دهد، همانا خداوند را دشنام داده است.

هم چنین پیامبر (صلی الله علیه وآله) درباره ی علی بن ابی طالب (علیه السلام) می فرماید:

يا علي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة، حبيبي حبيبي، و حبيبي حبيب الله و عدوك عدوي و عدوي عدو الله و الويل لمن ابغضك بعدى. (2)

ای علی! تو آقا هستی در دنیا و آخرت. دوستدار تو، دوست من است و دوستدار من، دوست خداست و دشمن تو، دشمن من است و دشمن من، دشمن خداست. وای بر کسی که پس از من بغض تو را در دل داشته باشد.

در روایت دیگر آمده است که پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود:

مَنْ احبني فليحب علياً و مَنْ ابغض علياً فقد ابغضني، و مَنْ ابغضني فقد ابغض الله عزوجل و مَنْ ابغض الله ادخله النار. (3) کسی که مرا دوست بدارد، باید علی را دوست بدارد، و کسی که نسبت به علی، بغض روا دارد، مرا مورد بغض قرار داده است و کسی که بغض مرا داشته باشد، خدا را مورد بغض قرار داده که نتیجه ی آن آتش دوزخ است.

هم چنین پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرموده است:

لا يبغض علياً مؤمن ولا يحبه منافق. (4)

مؤمن، بغض علی (علیه السلام) را ندارد. منافق نیز او را دوست نمی دارد.

همانند این روایت ها بسیار است که به یقین، کفر معاویه را اثبات می کند.

علمای اهل سنت پیوسته اشاره می کنند که پیامبر درباره ی خلافت پس از خودشان...

علمای اهل سنت پیوسته اشاره می کنند که پیامبر درباره ی خلافت پس از خودشان، وصیتی نکرده است و شیعه هیچ دلیلی بر آن ندارد. آیا پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) شخص خاصی را برای این امر تعیین کرده اند؟ چرا؟ این شخص چه کسی بوده است؟

سید محمد صادق موحد ابطحی

وصیت پیامبر درباره ی خلافت

-
- 1- . مستدرک الصحیحین، ج 1، ص 121؛ مسند احمد بن حنبل، ج 6، ص 323؛ خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، نسائی، مصر، مطبعه التقدم العلمیه، ص 24؛ ذخائر العقبی، ص 66؛ الرياض النضره، محب طبری، مصر، مطبعه اتحاد، ج 2، ص 167.
 - 2- . مستدرک الصحیحین، ج 3، ص 127؛ تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، مطبعه سعادت، ج 4، ص 40؛ الرياض النضره، ج 2، صص 166 - 167.
 - 3- . تاریخ بغداد، ج 13، ص 32.
 - 4- . کنز العمال، ج 6، ص 158. برای آگاهی بیشتر ر.ک: النصایح الکافیہ لمن یتولی معاویہ، سید ابی عقیل حضر می.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از موضوع های آشکار و مسلم اسلامی است که بزرگان صاحب اعتبار شیعه و سنی، آن را به روش های گوناگون نقل کرده اند. آنان گفته اند که پیامبر (صلی الله علیه وآله) از آغاز بعثت تا واپسین روزهای عمر، در مکان ها و زمان های گوناگون، علی ابن ابی طالب (علیه السلام) را به عنوان جانشین و امام پس از خود، معرفی و سفارش کرده است.

اینک به چند نمونه از کلام اهل سنت در این زمینه اشاره می کنیم:

1. حدیث «الإنذار فی یوم الدار»: ابن جریر طبری در تاریخ خود از ابن عباس می نویسد که علی ابن ابی طالب گفت: وقتی آیه ی «وانذر عشیرتک الأقرین» (1) بر پیامبر (صلی الله علیه وآله) نازل شد، پیامبر (صلی الله علیه وآله) مرا خواند و گفت: حدود چهل نفر از خویشاوندان مرا برای خوردن طعام دعوت کن. من چنین کردم و حمزه و عباس و ابولهب و... را دعوت کردم. سپس پیامبر (علیه السلام) در میان این جمع، دستور الهی را که جبریل بر آن حضرت آورده بود، اجرا کرد. وی به ایشان گفت: ای فرزندان عبدالمطلب! خداوند به من فرموده است شما را به سوی او فرا خوانم و رسالت خویش را از خویشان خود، آغاز کنم. پس هر کس از شما در این امر یاری کند، برادر و وصی و جانشین من در میان شماست. هیچ کس از ایشان به پیامبر (صلی الله علیه وآله) پاسخی نداد و از ترس، به او پشت کردند. در این حال، من که جوان ترین آنان بودم، گفتم: ای نبی خدا! من تو را در انجام رسالت یاری می کنم. پس دست مرا گرفت و گفت:

ان هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم، فاسمعوا له و اطیعوا. (2)

این، برادر و جانشین من در میان شما است. پس سخنان او را بشنوید و از او پیروی کنید. علی ابن ابی طالب گفت: پس همه ایستادند و در حالی که می خندیدند، به ابی طالب گفتند: به تو دستور داد که به سخنان پسرش گوش فرا دهی و از او پیروی کنی.

2. هیشمی در «مجمع الزوائد» می آورد:

عن عبد الله بن مسعود، قال: استتبعنی رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) لیلہ الجن فانطلقت معه حتی بلغنا أعلى مکة فخط لي خطأ (و ساق الحدیث الی ان قال) قال: - ای النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) - انی وعدت أن یومن بی الجن والانس، فاما الأنس فقد أمنت بی، و اما الجن فقد رأیت، قال: و ما أظن أجلی إلا قد اقترب، قلت: یا رسول الله الا تستخلف أبابکر؟ فأعرض عنی فرأیت أنه لم یوافقہ، فقلت: یا رسول الله ألا تستخلف عمر؟ فأعرض عنی فرأیت أنه لم یوافقہ، فقلت: یا رسول الله ألا تستخلف علیاً؟ قال: ذاک والذی لا اله إلا هو إن یابعتموه و اطعمتموه أدخلکم الجنة

ص: 114

1- شعراء، 214.

2- تاریخ طبری، ج 2، ص 62؛ کنز العمال، ج 6، ص 392.

عبدالله بن مسعود می گوید: پیامبر (صلی الله علیه وآله) مرا فراخواند تا در پی او بروم... پس من در پی او روان شدم، تا این که به بلندترین مکان رسیدم. پس نوشته ای را برای من مرقوم فرمود. (تا این جا که می گوید) پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: همانا به من وعده داده شده است که همه ی جن و انس به من ایمان آوردند. پس انسان ها به من ایمان آوردند، ولی جن ریاکارانه عمل کرد. و گمان می کنم آشکارتر از این باشد، مگر این که وعده ی داده شده نزدیک است. گفتم: ای رسول خدا! آیا ابابکر را به جانشینی خود برمی گزینی؟ پس از من روی گرداند که فهمیدم با این امر موافق نیست. گفتم: ای رسول خدا! آیا عمر را جانشین خود انتخاب می کنی؟ پس از من روی گرداند، که فهمیدم با این امر نیز موافق نیست. من گفتم: ای رسول خدا! آیا علی را به جانشینی خود برمی گزینی؟ فرمود: اوست و سوگند به آن کسی که جز او خدایی نیست! اگر با او بیعت کنید و از او پیروی کنید، همگی شما را به بهشت می برد.

3. احمد بن حنبل در مسند خود از جابر بن سمره به سند خویش چنین نقل می کند:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم): لا يزال الدين قائماً حتى يكون اثنا عشر خليفة من قریش. (2)

پیامبر فرمود: دین پیوسته پایدار است تا این که دوازده خلیفه از قریش بیایند.

این روایت، سندی محکم بر حقانیت مذهب شیعه ی اثنی عشری به شمار می رود که نخستین ایشان، علی بن ابی طالب و آخرین آنان، مهدی است. این روایت، نشانه ی بطلان دیگر مذاهب نیز هست؛ زیرا این روایت بر اعتقاد اهل عامه به خلفای راشدین چهارگانه یا پنج گانه (به همراه حسن بن علی (علیه السلام))، قابل انطباق نیست. در این فرض، شمار خلفای چهارگانه یا پنج گانه کم تر است. در خلافت بنی امیه یا بنی العباس نیز شمارشان بیشتر است. مذاهب دیگر مانند: اسماعیلیه، فطحیه و زیدیه نیز چنین مشکلی دارند.

هیثمی در مجمع الزوائد خود از سلمان روایت می کند: قال سلمان: یا رسول الله إن لكل نبي وصيا فمن وصيك؟ فسكت عني فلما كان بعد رأني فقال: يا سلمان فأسرعت اليه، وقلت لبیک، قال: تعلم من وصی موسی؟ قلت: نعم، یوشع بن نون، قال: لم؟ قلت: لانه كان اعلمهم يومئذ (قال) فان وصی و موضع سرّی و خیر من أترك بعدی وینجز عدتی و یقضی دینی علی بن ابی طالب (3) (قال) رواه الطبرانی.

سلمان می گوید از پیامبر (صلی الله علیه وآله) پرسیدم: همه ی پیامبران وصی داشتند. پس چه کسی وصی شماست؟ پیامبر چنین پاسخ داد: آیا وصی موسی را می شناسی؟ گفتم: بله، یوشع بن نون است. پیامبر (صلی الله علیه وآله)

ص: 115

- 1- . مجمع الزوائد، هیثمی، مکتبه قدسی، 1352، ج 8، ص 314.
- 2- . مسند احمد بن حنبل، ج 5، صص 86 و 92؛ حلیه الاولیاء، ج 4، ص 333.
- 3- . مجمع الزوائد، ج 9، ص 113؛ تهذیب التهذیب، ج 3، ص 106؛ کنز العمال، ج 6، ص 154.

فرمود: چرا او وصی موسی بود؟ گفتیم: برای این که او در آن هنگام، داناترین آنان بود. پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: پس همانا وصی من و محرم اسرار من و بهترین کسی که پس از من باقی می ماند و خواسته های مرا برآورده می کند و دین مرا برپا می دارد، علی بن ابی طالب است.

هیثمی می گوید: این روایت را طبرانی نیز نقل کرده است.

4. حدیث منزلت: این روایت، متواتر است. گفته شده است چون پیامبر (صلی الله علیه وآله)، مدینه و مرکز حکومتی مسلمانان را به قصد غزوه ی تبوک، ترک می فرمود، علی (علیه السلام) را جانشین خود در مدینه قرار داد. در این زمینه، صحیح بخاری در کتاب «بدء الخلق» در باب غزوه ی تبوک، به سند خود از مصعب بن سعد روایت می کند:

أن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) خرج الی تبوک واستخلف علیاً (علیه السلام) فقال: أتخلفنی فی الصبیان و النساء؟ قال: الا ترضی ان تكون منی بمنزله هارون من موسی إلا أنه لا نبی بعدی. (1)

همانا پیامبر (صلی الله علیه وآله) برای شرکت در غزوه ی تبوک از مدینه بیرون رفت و علی (علیه السلام) را به عنوان جانشینی خود برگزید. پس فرمود: آیا برای حفظ بچه ها و زنان در مدینه، جانشین من می شوی؟ آیا رضایت می دهی که تو برای من به منزله ی هارون برای موسی (علیه السلام) باشی که هنگام خروج موسی، برادرش هارون، جانشین وی بود. باین تفاوت که پس از موسی، پیامبر دیگری می آمد، ولی پس از من، پیامبری نخواهد آمد و تو وصی آخرین پیامبر هستی؟

صحیح ترمذی نیز این روایت را به دو طریق نقل می کند؛ یکی از طریق سعید بن المسیب عن سعد ابی وقاص و دیگری از جابر بن عبدالله که پیامبر (صلی الله علیه وآله) به علی (علیه السلام) فرمود: «أنت منی بمنزله هارون من موسی الا لا نبی بعدی». (2)

5. حدیث ثقلین: این حدیث یکی از نیرومندترین دلایل بر جانشینی علی ابن ابی طالب (علیه السلام) است که در تواتر آن بین علمای شیعه و اهل سنت، اجماع وجود دارد. صحیح مسلم در کتاب «فضائل الصحابه» در باب «فضائل علی ابن ابی طالب (علیه السلام)» به سند خود از یزید بن حیان روایت می کند: من و حصین بن سبره و عمر بن مسلم نزد زید بن ارقم رفتیم. پس حصین به او گفت: ای زید! تو پیامبر (صلی الله علیه وآله) را بسیار دیده ای و حدیثش را شنیده ای و در غزوه ها همراه او بوده و پشت سر او نماز خوانده ای. برای ما بگو که از پیامبر (صلی الله علیه وآله) چه شنیدی؟ زید گفت: روزی که از مکه برمی گشتیم، در محلی بین

ص: 116

-
- 1- صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابه، باب فضائل علی (علیه السلام)؛ مسند ابی داود، ج 1، ص 29؛ حلیه الأولیاء، ج 7، صص 195 و 196؛ مسند احمد حنبل، ج 1، ص 182؛ تاریخ بغداد، ج 11، ص 432؛ خصائص علی ابن ابی طالب (علیه السلام)، ص 16.
 - 2- صحیح ترمذی، ج 2، ص 301؛ مسند ابی داود، ج 1، ص 29؛ مسند احمد حنبل، ج 1، ص 179 و ج 3، ص 338.

مکه و مدینه به نام خم در حالی که خطبه می خواند و حمد و ثنای خداوند می گفت و موعظه می کرد، گفت:

ای مردم! آگاه باشید! همانا من انسانی هستم که گمان می رود مرگم نزدیک باشد. پس باید فرستاده ی پروردگار را اجابت کرد. همانا من در میان شما دو شیء گران بها باقی می گذارم. نخستین آن، کتاب خداست که در آن، هدایت و نور است. پس کتاب خدا را بگیری و به آن چنگ زنی. زید می گوید: پس پیامبر (صلی الله علیه و آله) برانگیخت (مردم را) به سوی کتاب خدا و آنان را به سوی آن فراخواند. سپس فرمود: و دیگری اهل بیت من است که یادآوری می کنم به شما خدا را درباره ی اهل بیت خود (این جمله را سه مرتبه تکرار فرمود). پس حصین از زید پرسید: اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) چه کسانی هستند؟ آیا زنان پیامبر نیز اهل بیت او به شمار می روند؟ گفت: زنان او، اهل بیتش به شمار می روند، ولی اهل بیت او کسانی هستند که پس از او، صدقه بر آنان حرام است. حصین پرسید: ایشان چه کسانی هستند؟ زید گفت: آنان آل علی (علیه السلام) و آل عقیل و آل جعفر و آل عباس اند. حصین پرسید: آیا صدقه بر همه ی اینان حرام است؟ زید گفت: آری. (1)

ابن حجر هیثمی در کتاب «الصواعق المحرقة» همین مضمون ها را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) می آورد و می گوید که در آن بیماری که به درگذشت ایشان انجامید، فرموده است. (2)

درباره ی سند این حدیث باید گفت این حدیث را بزرگان صحابه ی پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند: علی (علیه السلام)، ابی ذر، جابر بن عبدالله انصاری، زید بن أرقم، ابی سعید الخدری، زید بن ثابت، حذیفه بن اسید الغفاری و... روایت کرده اند. مناوی در «فیض القدر» (3) و ابن حجر هیثمی در «الصواعق المحرقة»، (4) بیش از بیست طریق برای این روایت، نقل کرده که خود، دلیلی بر تواتر آن است.

درباره ی دلالت این حدیث نیز باید گفت با رعایت قرینه های قطعی و شواهد آشکار که در متن روایت پیچیده شده است، این روایت را می توان روایتی محکم دانست. قرینه هایی مانند این گفته های پیامبر (صلی الله علیه و آله): «انما انا بشر یوشک ان یأتی رسول ربی فاجیب»، «انّی تارک فیکم الثقلین او خلیفتین» (5) و «فانظروا کیف تخلفونی فیهما» (6) و «ولا تقدموهما فتهلکوا و لا تعلموهما فهما علم منکم»، (7) بر این مطلب، دلالت دارند که پیامبر (صلی الله علیه و آله)، کتاب و اهل بیت (علیهم السلام) را جانشین خود قرار داده و

ص: 117

1- . مسند احمد حنبل، ج 4، ص 366؛ سنن بیهقی، حیدر آباد دکن، مطبعه مجلس دائره المعارف النظامیه، 1321، ج 2، ص 148 و ج 7، ص 30؛ سنن الدارمی، دمشق، مطبعه الاعتدال، 1349؛ کنز العمال، ج 1، ص 45 و ج 7، ص 102؛ مشکل الآثار، الطحاوی، حیدر آباد دکن، مطبعه مجلس دائره المعارف النظامیه، 1333، ج 4، ص 368.

2- . الصواعق المحرقة، ص 75.

3- . فیض القدر، ج 3، ص 14.

4- . الصواعق المحرقة، ص 136.

5- . مسند احمد بن حنبل، ج 5، ص 181.

6- . مستدرک الصحیحین، ج 3، ص 109.

امت را ترک کرده است. پس همانا افضل و اعلم اهل بیت (علیهم السلام) پیامبر (صلی الله علیه وآله)، علی (علیه السلام) است. ابن حجر هیثمی که در ردّ شیعه کتابی به نام «الصواعق المحرقة علی البدع و الزندقه - یعنی بهم الشیعه -» نوشته است، درباره ی این حدیث، این گونه می آورد:

تنبيه، سمی رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) القرآن و عترته، ثقلین لان الثقل کل نفیس و خطیر مصون، و هذان کذالک اذ کل منهما معدن للعلوم الدینیة و الاسرار و الحکم العلیة و الاحکام الشرعیة و لذا حث رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) علی الاقتداء و التمسک بهم و التعلّم منهم و قال: الحمد لله الذی جعل فینا الحکمة اهل البیت. (1)

تنبيه و آگاهی: رسول خدا (صلی الله علیه وآله)، قرآن و عترت خود را ثقلین نامید؛ برای این که هر شیء نفیس و گران بها و بزرگ، در امان است و این دو (قرآن و عترت) نیز این چنین هستند؛ زیرا هر کدام از آن ها، معدن علوم دین و اسرار و حکمت های الهی و احکام شرعی هستند. به همین دلیل، پیامبر (صلی الله علیه وآله) بر پیروی و آموختن از آن ها دستور فرمود و تحریک کرد. وی فرمود: حمد از آن خدایی است که در ما، حکمت اهل بیت (علیهم السلام) را قرار داد.

در پایان باید گفت این ادله، گوشه ای از دلایل خلافت و جانشینی بلا فصل امام علی (علیه السلام) بوده و همه ی آن ها مورد تأیید علمای اهل سنت است. (2)

احادیث فراوانی از پیامبر اسلام درباره ی نکوهش یزید بن معاویه وارد شده ...

احادیث فراوانی از پیامبر اسلام درباره ی نکوهش یزید بن معاویه وارد شده است، که همگی منقطعه و معضوله (3) بوده و هیچ اعتباری ندارد. در این زمینه چه پاسخی دارید؟

کاظم شیخ الاسلام زاده

این شبهه، بی پایه و اساس است. برای روشن شدن بحث، احادیثی را که شبهه کننده، نام برده است مورد نقد و بررسی قرار می دهیم. این نقد، دو مرحله دارد:

1. کسانی که در کتاب های خویش، این احادیث را نقل کرده اند.

2. بحث رجالی این احادیث.

حدیث اول: «لا يزال امر امتی قائماً بالقسط حتی یتلمه رجل من بنی امیه یقال له یزید». این حدیث افزون بر «البدایه و النهایه»، (4) در دیگر کتاب های اهل تسنن مانند: «اطراف الحدیث النبوی» (5)، «سیر اعلام النبلاء»، «مجمع»، (6)، «اتهام» (7) و

ص: 118

1- . الصواعق المحرقة، ص 90.

2- . برای آگاهی بیشتر ر. ک: الغدیر، علامه امینی؛ فضائل الخمسه فی الصحاح الستة، السید مرتضی الحسینی فیروزآبادی؛ الوصی،

مرحوم سید محمد حیدری؛ علی و الوصیه، مرحوم نجم الدین عسکری.

- 3- . منقطعه: روایاتی است که در سند آن یکی از راویان ساقط شده است. معضوله: روایاتی است که بیش از یک راوی از سلسله راویان آن ها ساقط شده است. (الرعايه في علم الدرايه، شهيد ثانی، ص 137).
- 4- . الصواعق المحرقة، ج 8، ص 231.
- 5- . سير اعلام النبلاء، محمد بن احمد بن عثمان ذهبي، ج 4، ص 39.
- 6- . مجمع، ج 5، ص 241.
- 7- . اتهاف، ج 7، ص 489.

«کنز العمال» (1) نیز آمده است. بنابراین، حدیث یاد شده هیچ گاه معضوله نبوده، (2) بلکه از رواج گسترده ای برخوردار است. درباره ی بحث رجالی این حدیث نیز باید گفت که کتاب «سیر اعلام النبلاء»، این حدیث را از ولید بن مسلم و او از الاوزعی و او از مکحول و او نیز از ابی عبیده نقل کرده است که درباره ی ولید بن مسلم ابوالعبیان می گوید: «ندیدم کسی را مثل او» (3) و «او ثقة است و گفته اش، حجت» (4) ابوالقاسم الرازی درباره ی او می گوید: «وی صالح الحدیث است» (5) احمد بن حنبل نیز می گوید: «در شامات، عاقل تر از ولید بن مسلم ندیده ام» (6) محمد بن سعد درباره ی الاوزعی می گوید: «او ثقة بوده است، کثیر العلم و حدیثش، حجت» (7) بخاری درباره ی او می گوید: «نیست مثل او» (8) احمد بن حنبل نیز می گوید: «او در حدیث و فقهت، صلاحیت امامت را دارد» (9) درباره ی مکحول نیز در کتاب «سیر اعلام النبلاء» آمده است: «او ثقة است و او را از بزرگان حدیث می شمارند» (10) ابوعبیده را نیز ابن حجر توثیق کرده است. (11) حدیث دوم: «اول من ینغیر سنتی رجل عن بنی امیه یقال له یزید». این حدیث افزون بر کتاب «تاریخ دمشق» در دیگر کتاب های اهل سنت مانند: «سیر اعلام النبلاء»، (12) «صحیح»، (13) «الجامع الصغیر»، (14) «کتاب الاوائل»، (15) «ذکر اخبار اصفهان»، (16) «کنز العمال»، (17) «تاریخ دمشق» (18) و «البدایه و النهایه» (19) آمده است.

صاحب کتاب «سیر اعلام النبلاء» درباره ی سلسله ی راویان این حدیث می گوید که عوف اعرابی از مهاجر ابی فحله و او از ابوالعالیه و او نیز از ابوذر نقل می کند. نسایی درباره ی عوف اعرابی می گوید: «او ثقة است و ثابت» (20) در جایی دیگر نقل می کند: «او ثقة است و مكثر» (21) ابوبکر بن

ص: 119

- 1- . کنز العمال، حدیث 31070.
- 2- . کنز العمال، صاحب کتاب سیر اعلام النبلاء می گوید که این حدیث موضوعه است. سیر اعلام النبلاء، ج 4، ص 39.
- 3- . همان، ج 9، ص 214.
- 4- . سیر اعلام النبلاء، ص 212.
- 5- . همان، ج 9، ص 215.
- 6- . همان، ص 216.
- 7- . همان، ج 6، ص 109.
- 8- . همان.
- 9- . همان، ص 112.
- 10- . همان، ج 15، ص 33.
- 11- . همان، ج 1، ص 330.
- 12- . لسان المیزان، ج 7، ص 472.
- 13- . صحیح، حدیث 1749.
- 14- . الجامع الصغیر، سیوطی، ج 1 و 2، ص 169.
- 15- . الاوائل، ابن عاصم، ص 77.
- 16- . ذکر اخبار اصفهان، ابونعیم، ج 1، ص 98.

- 17- . كنز العمال، ج 11، ص 238.
- 18- . تاريخ دمشق، ابن عساکر، ج 18، ص 160.
- 19- . البدايه والنهائيه، ج 8، ص 253.
- 20- . سير اعلام النبلاء، ج 1، ص 383.
- 21- . همان.

داوود درباره ی ابوالعالیه می گوید: «پس از صحابه کسی مانند ابوالعالیه به قرآن داناتر نیست.» (1) عاصم نیز می گوید: «او کثیر الصلاه و روزه دار بود.» (2)

هند بنت عتبه در شهادت حمزه؛ عموی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نقشی نداشت و احادیثی که بر مثله کردن و در آوردن جگر حمزه به دست هند، دلالت دارند، ضعیف و گاهی مقطوع السند است.

کاظم شیخ الاسلام زاده

این سخن که «هند بنت عتبه» در کشته شدن و مثله کردن «حمزه سیدالشهداء»، هیچ نقشی نداشته، بسیار بی پایه و اساس است؛ زیرا این واقعه در بسیاری از کتاب های تاریخی آمده است. برای پاسخ به این شبهه، به نشانه هایی از تاریخ های معتبر نگاشته شده و مورد پذیرش اهل سنت اشاره می کنیم:

بخش نخست شبهه این است که هند در کشته شدن حمزه (علیه السلام) به دست وحشی، نقشی نداشته است. در «سیره ی ابن هشام» این گونه آمده است:

هند - همسر ابوسفیان - که پدر وی، عتبه در بدر کشته شده بود، هنگامی که وحشی را دید، وی را تحریض کرد و به او گفت: ای وحشی! اگر عموی محمد (صلی الله علیه وآله) (حمزه) را بکشی، ما همه در بندگی تو کمر می بندیم و هر چه تو را باید از مال می دهیم. (3)

«طبری» در تاریخش نقل کرده است: هند، دختر عتبه هرگاه وحشی را می دید، می گفت: «ابوالاسود، انتقام ما را بگیر!» و ابوالاسود کنیه ی وحشی بود. (4)

در کتابی دیگر نیز نقل شده است:

هند، حيله و وسیله سازی را برای انتقام پدرش ترک نمی کرد، تا وحشی را که غلام حبشی بود، در اختیار گرفت. مالک وحشی، «جبیر بن مطعم» بود. هند به او گفت: اگر یکی از این سه نفر؛ علی (علیه السلام)، محمد (صلی الله علیه وآله) و حمزه (علیه السلام) را بکشی، تو را آزاد می کنم. وحشی در پاسخ گفت: محمد 9 را که یارانش فرا گرفته اند. علی (علیه السلام) نیز هنگام جنگ، مواظب اطراف خویش است، ولی حمزه چون می جنگد، دیگر چیزی جز رقیب رویه رونمی بیند. پس من او را انتخاب می کنم. (5)

بخش دوم شبهه، درباره ی مثله کردن حمزه سیدالشهداء (علیه السلام) است. این شبهه نیز به دلیل اجماع همه ی تاریخ نگاران بر مثله شدن بدن حضرت حمزه سید الشهداء (علیه السلام) به دست هند بنت عتبه رد می شود. اینک به شماری از این تاریخ نگاران اشاره می کنیم:

ابن اثیر می گوید:

هند رفت و شکم حمزه (علیه السلام) را بشکافت و جگر وی را بیرون آورد و

- 1- . همان، ج 4، ص 207.
- 2- . همان.
- 3- . سیره ی ابن هشام، ج 2، ص 648.
- 4- . تاریخ طبری، برگردان: ابوالقاسم پاینده، ج سوم، ص 1015.
- 5- . سیره الرسول و خلفائه، سید علی فضل الله الحسنی، ج 3، صص 203 - 204.

پاره ای از آن را در دهان نهاد و جوید و نتوانست فرو ببرد. بعد آن را دور انداخت و آن روز هر زینت و زیور که با وی بود، از خود باز کرد و به وحشی داد. (1)

نزدیک به همین معنا در «سیره ی ابن هشام»، (2) «طبقات ابن سعد»، (3) «تاریخ یعقوبی»، (4) و «تاریخ سیاسی اسلام»، (5) آمده است.

آیا پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از نظر عقلی و شرعی مجاز بوده است که....

آیا پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از نظر عقلی و شرعی مجاز بوده است که جانشینی برای خود برگزیند یا این که در زمینه ی تعیین جانشین، به غفلت یا فراموشی، دچار شده باشد؟

سید محمد صادق موحد ابطحی

1. با کمی دقت و بررسی در آثار و اخبار و تاریخ، هیچ رسولی را نمی یابیم که از دنیا رفته و برای خود، جانشینی تعیین نکرده باشد. این موضوع را حتی از کلام پیامبر (صلی الله علیه وآله) نیز در می یابیم. هیشمی در روایتی از سلمان چنین نقل می کند: قلت: یا رسول الله، ان لكل نبی وصیاً فمن وصیک؟ فسکت عتی فلما کان بعد رآنی. فقال: یا سلمان فأسرعت الیه، قلت: لیبیک، قال: تعلم من وصیّ موسی (علیه السلام). قال: نعم، یوشع بن نون. قال: لیم؟ قلت: لانه کان اعلمهم یومئذ (قال) فان وصیّی و موضع سری و خیر من اترک بعدی و ینجز عدتی و یقضی دینی علی بن ابی طالب. (6)

این گفتگو - که پیش تر هم آمد - نشان می دهد حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) وصی رسول خدا (صلی الله علیه وآله) است.

خداوند در قرآن می فرماید:

و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنیّ إنّ الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و اتمم مسلمون (7)

ابراهیم و یعقوب (در واپسین لحظه های زندگی) فرزندان خود را به آیین اسلام، وصیت کردند و (گفتند): فرزندان من! خداوند این آیین پاک را برای شما برگزیده است و شما جز به آیین اسلام از دنیا نروید.

هم چنین در آیات دیگر می فرماید:

کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیه للوالدین و الاقربین حقاً علی المتقین، فمن بدله بعد ما سمعه، فانما اثمه علی الذین یدلونّه (8)

بر شما نوشته شده است هنگامی که مرگ یکی از شما فرا می رسد، اگر چیز خوبی از خود بر جای گذارده است، باید برای پدر و مادر و نزدیکان، به طور شایسته، وصیت کند. پس کسی که پس از شنیدنش، آن را تغییر دهد، گناه آن، تنها بر

- 1- . تاريخ كامل ابن اثير، برگردان: محمد حسين روحاني، ج 3، ص 1107.
- 2- . سيره ي ابن هشام، ص 676.
- 3- . طبقات ابن سعد، ج 3، ص 6.
- 4- . تاريخ يعقوبي، برگردان: محمد آيتي، ص 405.
- 5- . تاريخ سياسي اسلام، حسن ابراهيم حسين، برگردان: ابوالقاسم پاينده، ص 131.
- 6- . مجمع الزوائد، ج 9، ص 113; تهذيب التهذيب، ج 3، ص 106.
- 7- . بقره، 132.
- 8- . بقره، 180 و 181.

کسانی است که آن (وصیت) را تغییر می دهند.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) نیز می فرماید:

ما من حق امری مسلم ان یبیت الا وصیته تحت راسه. (1)

یکی از حقوق هر مرد مسلمان آن است که نخواهد، مگر این که وصیتش زیر سرش باشد.

ایشان در جای دیگر می فرماید:

من مات بغیر وصیتی، مات میتة جاهلیة. (2)

هر که بدون وصیت بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است.

این آیات و اخبار در تشویق به وصیت کردن، وارد شده است تا بزرگی آن را مشخص کند. پس نمی توان به سادگی از کنار این همه تصریح درباره ی وصیت گذشت. هم چنین قرآن می فرماید:

أتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم. (3)

ایا مردمان را به نیکویی فرا می خوانید، در حالی که نفس های خود را فراموش می کنید؟ باید گفت پیامبر (صلی الله علیه وآله) امت را به لفظ عام به «وصیت کردن» دستور داده است و امر پیامبر (صلی الله علیه وآله) نیز امر خداوند متعال است. پس خود نیز باید به این امر، عمل کرده باشد؛ زیرا او نیز در برابر دستور الهی، مکلف است و لفظ عام، او را هم دربر می گیرد. پس اگر پیامبر (صلی الله علیه وآله) وصیت نکرده باشد، به دستور این آیات رفتار نکرده و این در حالی است که پیامبر (صلی الله علیه وآله) حاوی و هادی وحی بوده و از هرگونه عیب و اشتباهی، در امان است. در مقابل، اگر پیامبر (صلی الله علیه وآله) وصیت کرده باشد، کسی نمی تواند آن را تبدیل کند یا کرده باشد؛ زیرا بر اساس آیه های 180 - 181 سوره ی بقره، گناه آن را برگردن گرفته است.

اینک مسلم گشت که پیامبر نیز مانند دیگران، حق وصیت کردن دارد. پس اگر این حق را از خود سلب کرده باشد، میان کلام و عملش، تناقض پدید می آید و این کار با آیات قرآن نیز در تناقض است. بنابراین، آن حضرت وصیت کرده است و از جمله وصیت های آن حضرت، بلکه مهم ترین و اساسی ترین آن ها، باید وصیت بر جانشینی رسالت خویش و ادامه ی راه هدایت مسلمانان باشد. پیامبر (صلی الله علیه وآله) این مهم را پس از نزول آیه ی رسالت در غدیر خم، انجام داده است. خداوند به پیامبر چنین فرمود:

یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک، و ان لم تفعل فما بلغت رسالتہ، واللہ یعصمک من الناس... (4)

ای پیامبر! آن چه را از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است،

ص: 122

2- . وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج 19، ص 259 وج 13، ص 352.

3- . بقره، 44.

4- . مائده، 67.

کاملاً (به مردم) برسان و اگر انجام ندهی، رسالت او را انجام نداده ای. خداوند تو را از (خطرهای احتمالی) مردم، نگاه می دارد....

بنابراین، اگر پیامبر این کار را به انجام نرسانده بود، رسالت او براساس این آیه ی شریفه، از جانب خداوند زیر سؤال می رفت. حتی می توان گفت خداوند هدف از اتمام و اکمال رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را براساس این آیه:

اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً. (1)

امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام ساختم و اسلام را به عنوان آیین (جاودانی) شما پذیرفتم.

در گزینش جانشین و خلیفه برای مردم، منحصر کرده است. اهمیت این مسأله به گونه ای است که اگر پیامبر (صلی الله علیه وآله) این اعلان را در بازگشت از حجه الوداع و در غدیر خم - که به تصریح علمای اهل سنت، این دو آیه در این مکان نازل گشته و درباره ی جانشینی علی بن ابی طالب است - (2) انجام نمی داد، همه ی 23 سال رسالت و پیامبری او، زیر سؤال می رفت و مانند این بود که اصلاً رسالتش را انجام نداده است.

اگر پیامبر (صلی الله علیه وآله) وصیت کرده و جانشینی خود را بی سرپرست رها نکرده است، این لباس بر تن چه کسانی سزاوارتر و برازنده تر است و در نظر او، چه کسی اصلح است؟ خداوند متعال می فرماید:

ان الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهيم و آل عمران علی العالمین. (3)

خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برتری داد (با نبوت).

هم چنین در آغاز سوره ی یس می فرماید:

یس والقرآن الحکیم، انک لمن المرسلین. (4)

سوگند به قرآن حکیم! همانا تو از جماعتی هستی که فرستاده شده و رسول بودند.

منظور از آل ابراهیم، اسماعیل و اسحاق و یعقوب هستند که این ها جانشین پیامبران بودند. آل عمران نیز موسی و هارون هستند که پیامبران زمان خود بودند. در این میان، پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله) برترین پیامبر است؛ زیرا خود پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود:

انا سید ولد آدم یوم القیامه و... و ما من نبی یومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائی... (5)

من آقا و بزرگ فرزندان آدم در روز

ص: 123

1- . مائده، 3.

2- . اسباب النزول، واحدی، مطبعه هندیه، ص 150؛ مفاتیح الغیب، فخر رازی، مطبعه دارالطباعة عامره، ذیل آیه ی 67، مائده؛ الدر المنثور، ذیل آیه ی 3 مائده؛ تاریخ بغداد، ج 8، ص 290.

3- . آل عمران، 33.

4- . يس، 1 و 2.

5- . صحيح ترمذی، ج 2، ص 195; صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب التفضيل نبياً على جميع الخلائق.

قیامت هستیم... و هیچ پیامبری در این روز نیست از آدم گرفته تا هر کس که مثل او نبی و پیامبر باشد، مگر این که زیر پرچم من (اسلام) خواهد بود.

پس آل پیامبر (صلی الله علیه وآله) از آل ابراهیم و آل عمران برتر هستند و این نیست مگر به استناد کلام خود پیامبر (صلی الله علیه وآله) که فرمود:

ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی عشر خلیفه. (1)

همانا این امر (رسالت) به پایان نمی رسد، تا این که دوازده خلیفه در ایشان (امت من) بیایند.

جابر بن سمره که این سخن را روایت کرده است می گوید: آن گاه پیامبر (صلی الله علیه وآله) کمی آهسته فرمود: علی است. وی می گوید: از پدرم پرسیدم چه فرمود؟ پدرم گفت: فرمود همه ی ایشان از قریش هستند. خداوند به پیامبر (صلی الله علیه وآله) و امتش دستور فرمود:

فاتبعوا مله ابراهیم حنیفاً. (2)

از ملت ابراهیم پیروی کنید؛ که به حق گرایش داشت.

باید دانست ذریه ی ابراهیم، خلیفه و جانشین او بودند.

اگر هم استدلال های عقلی و شرعی یاد شده را نپذیریم و بگوییم که پیامبر (صلی الله علیه وآله) اصلاً جانشینی برای خود تعیین نکرده است، چگونه ابابکر در وصیت خویش، خلیفه ی بعدی و جانشین خود را تعیین کرد و به صراحت، عمر بن الخطاب را پس از خود، خلیفه خواند؟ آیا پیامبر (صلی الله علیه وآله) در تعیین جانشین خود و رسالت الهی، دچار غفلت و فراموشی گشته و هیچ جانشینی برنگزیده است؟ این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا بنا بر آیات گذشته، پیامبر مأمور تعیین جانشین و وصی خود بوده است. اگر هم تعیین کرده است، چرا آن را تغییر داده اند؟ «فمن بدله بعد ما سمعه، فاتما ائمه علی الذین یدلونہ». (3)

چرا امیر مؤمنان علی (علیه السلام) هنگام به خلافت رسیدن ابوبکر....

چرا امیر مؤمنان علی (علیه السلام) هنگام به خلافت رسیدن ابوبکر، مخالفت ورزید، ولی در شورای 6 نفره شرکت جست؟

سیدسعید حسینی

پاسخ این پرسش را در دو بخش می آوریم:

1 بخش اول:

هنگامی که علی (علیه السلام) به چشم خود دید خلافت و رهبری اسلامی از محور خود بیرون می رود، تشخیص داد که سکوت مطلق، مهر تأییدی است بر کاری ناروا که می خواهد جامه ی قانونی به تن بپوشد. در این صورت، نسل آن روز و نسل های آینده،

-
- 1- . صحیح مسلم، کتاب الاماره، باب الناس تبع لقریش؛ صحیح بخاری، کتاب الاحکام؛ مسند احمد حنبل، ج 5، صص 90 و 92.
 - 2- . آل عمران، 95.
 - 3- . بقره، 181. برای آگاهی بیش تر ر.ک: کامل بهائی، طبری؛ طرائف، سید بن طاووس.

سکوت شخصیتی مانند امام علی (علیه السلام) را نشانه‌ی حقانیت مدعی خلافت می‌پنداشتند. بنابراین، سکوت را شکست و با ایراد خطبه و سخنرانی به نخستین وظیفه‌ی خود که همان یادآوری حق و حقیقت بود، عمل کرد.

1- هنگامی که می‌خواستند در مسجد پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله)، به اجبار از او بیعت بگیرند، به گروه مهاجر فرمود:

ای گروه مهاجر! حکومتی را که حضرت محمد 9 آن را پی ریزی کرد، از خاندان او بیرون مبرید و وارد خانه‌های خود نکنید. به خدا سوگند! خاندان پیامبر به این کار سزاوارترند؛ زیرا در میان آنان، کسی است که به مفاهیم قرآن و فروع و اصول دین، چیرگی کامل دارد، به سنت‌های پیامبر گرامی آشناست، می‌تواند جامعه‌ی اسلامی را به خوبی اداره کند، جلوی مفاسد را بگیرد و غنیمت‌ها را میان آنان عادلانه تقسیم کند. با وجود چنین فردی، نوبت به دیگران نمی‌رسد. آگاه باشید و از هوا و هوس پیروی نکنید؛ زیرا از راه خدا گمراه می‌شوید و از حقیقت، دوری می‌گزینید. (1)

2- هم چنین امام علی (علیه السلام) با گروهی از بنی هاشم نزد ابوبکر حاضر شد و شایستگی خود را برای خلافت ثابت کرد. وی چنین فرمود:

من در زندگی پیامبر و نیز پس از مرگش، به مقام و منصب او سزاوارترم. من وصی و وزیر او هستم. من نخستین فردی هستم که به او ایمان آورده‌ام. استوارترین شما در جهاد با مشرکان، داناترین شما به کتاب و سنت پیامبر، آگاه‌ترین شما بر فروع و اصول دین، فصیح‌ترین شما در سخن و نیرومندترین شما در برابر دشواری‌ها هستم. چرا در این میراث با من به جنگ و کشمکش برخاستید؟ (2)

3- امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در یکی دیگر از خطبه‌های خود، خلافت را از آن کسی می‌داند که تواناترین افراد در اداره‌ی امور مملکت و دانشمندترین آنان به دستورهای الهی باشد. ایشان می‌فرماید: ای مردم! شایسته‌ترین افراد برای حکومت و تواناترین آنان در اداره‌ی امور، دانشمندترین آن‌ها به دستورهای الهی است. اگر فردی که این شرایط را ندارد، به اندیشه‌ی خلافت افتاد، از او درخواست می‌شود که بر حق، گردن نهد و اگر به فساد خود ادامه داد، کشته می‌شود. (3)

این، نخستین کار امام علی (علیه السلام) در برابر گروه تجاوزگر بود تا بتواند با یادآوری حقیقت و یاری گرفتن از بزرگان انصار، حق خود را از تجاوزگران بازستاند. با این حال، وی از این کار، نتیجه‌ای نگرفت و حق او پایمال گردید. اکنون باید دید در چنین زمان حساسی، وظیفه‌ی امام علی (علیه السلام)

ص: 125

1- پژوهشی عمیق پیرامون زندگی علی (علیه السلام)، جعفر سبحانی، تهران، انتشارات جهان آرا، 1366، صص 205 - 206.

2- احتجاج طبرسی، ج 1، ص 95.

3- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، 1404 ق، ج 1، ص 328.

چیست؟ وظیفه ی حضرت علی (علیه السلام) سکوت است یا قیام؟

قرینه ها گواهی می دهند که قیام امام علی (علیه السلام) در آن شرایط، به سود جامعه ی نو بنیاد اسلامی نبود. بنابراین، باید راه دیگری را می پیمود. برخی از دلایل این کار را برمی شماریم: (1)

1- پیامبر از ارتداد امت، نگران بود. آیات قرآنی بیان گر این مطلب است که پیامبر در دوران زندگی خود، از آینده ی جامعه ی اسلامی سخت نگران بود. با دیدن یک سلسله حوادث ناگوار، این احتمال در ذهن پیامبر افزایش می یافت که ممکن است گروه یا گروه هایی پس از درگذشت ایشان، به دوران جاهلی بازگردند و دستورهای خداوند را به دست فراموشی بسپارند. برای نمونه، دشمن در گیرودار جنگ احد، شایعه ی کشته شدن پیامبر را پخش کرد. پیامبر با دیده ی خود دید که بیش تر مسلمانان راه فرار در پیش گرفتند و به کوه ها و جاهای دور دست پناه بردند. حتی برخی بر آن شدند تا با میان جی گری عبدالله بن اُبیّ؛ رئیس منافقان، از ابوسفیان امان بگیرند. خداوند، در آیه ی 144 سوره ی آل عمران از این داستان خبر می دهد.

2- بررسی سرگذشت «سقیفه بنی ساعده» به خوبی نشان می دهد که چگونه در آن روز، تعصب های قومی و قبیله ای و اندیشه های جاهلی، بار دیگر خود را نمایان ساخت. بدین ترتیب، آشکار گردید که هنوز آموزه های اسلامی در ژرفای دل گروهی از آنان نفوذ نکرده و اسلام و ایمان تنها سرپوشی بر چهره ی جاهلیت بوده است.

هدف از آن گردهم آیی در سقیفه، تنها سودجویی بود و هر فردی می کوشید، خود لباس خلافت را بپوشد. سود اسلام و مسلمانان و جستجوی فردی شایسته که کشتی اسلام را به ساحل نجات رهنمون سازد، تنها چیزی بود که در آن جلسه کم تر مطرح شد.

3- امام علی (علیه السلام) در آغاز حوادث سقیفه، با پافشاری بر همبستگی اتحاد اسلامی، به فرجام تفرقه و اختلاف اشاره کرده است. هنگامی که ابوسفیان می خواست دست علی (علیه السلام) را به عنوان بیعت بفشارد و از این راه به هدف های پلید خود برسد، امام علی (علیه السلام) به مردم رو کرد و فرمود:

موج های فتنه را با کشتی های نجات بشکافید. از اختلاف و دودستگی، دوری کنید و نشانه های فخرفروشی را از سر بردارید... اگر سخن بگویم، می گویند بر فرمان روایی حریص است و اگر خاموش بنشینم، می گویند از مرگ می ترسد. به خدا سوگند! علاقه ی فرزند ابوطالب به مرگ، بیش از علاقه ی کودک به پستان مادر است. اگر سکوت

ص: 126

1- . پژوهشی عمیق پیرامون زندگی علی (علیه السلام)، صص 210-214.

می کنم، برای علم و آگاهی ویژه ای است که در آن فرورفته ام. اگر شما نیز مانند من آگاه بودید، هم چون ریسمان چاه، مضطرب و لرزان می گشتید. (1)

4- هنگامی که خبر درگذشت پیامبر (صلی الله علیه وآله) در میان قبیله های تازه مسلمان پخش شد، گروهی از آنان، پرچم مخالفت با اسلام را برافراشتند. آنان به حکومت مرکزی پشت کردند و از پرداخت مالیات اسلامی سرباز زدند. نخستین کار حکومت مرکزی، این بود که گروهی از مسلمانان علاقه مند را برای نبرد با این گروه، بسیج کند. در کنار این فتنه، فتنه ی دیگری در یمامه برپا شد و آن، ظهور مدعیان نبوت مانند مسیلمه و طلحه بود که افراد قبیله هایشان، از روی تعصب، از آنان پیروی می کردند.

در چنین اوضاع و احوالی مهاجر و انصار، وحدت کلمه ی خود را از دست داده بودند. قبیله های دور و نزدیک، پرچم مخالفت با حکومت مرکزی را برافراشته و مدعیان دروغین در استان های نجد و یمامه، به ادعای نبوت برخاسته بودند. بنابراین، قیام امام علی (علیه السلام) هیچ توجیهی نداشت. در این زمینه، به نامه ی 62 نهج البلاغه می توان نگریست. (2)

بخش دوم:

1- امام علی (علیه السلام) به دلیل تصمیم گیری از پیش تعیین شده ی خلیفه ی دوم و فشار وی و نیز پیش گیری از پراکندگی مسلمانان، در شورای 6 نفره شرکت جست. ایشان در خطبه ی شششنبه چنین می فرماید:

ناچار در فراز و نشیب با آنان، موافقت کردم و در شورا شرکت جستم. (3)

در شورای 6 نفره، عبدالرحمن بن عوف به امام علی (علیه السلام) گفت: بیا تا بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر و روش ابوبکر و عمر (شیخین) با تو بیعت کنم. او می خواست به کار و سیره ی شیخین، رنگ شرعی بدهد. امام علی (علیه السلام) در پاسخ فرمود:

بیعت تو را می پذیرم، ولی به شرط این که به کتاب خدا و سنت پیامبر و بر اساس اجتهاد و آگاهی خود، عمل کنم نه بر اساس سیره و روش شیخین. (4)

2- علامه امینی در «الغدیر» در این باره می گوید:

در جلسه ی شورای شش نفره جز شمشیر عبدالرحمن بن عوف، یافت نمی شد و حرفی را که به علی (علیه السلام) زد، باید به یاد آورد که: «بیعت کن وگرنه گردنت را می زنم!» یا حرف دیگری که بخاری می نویسد: کاری نکن که باعث کشتن تو شود. علی (علیه السلام) خشم ناک از جلسه بیرون آمد و او را دنبال کردند

ص: 127

1- . نهج البلاغه، خطبه ی 5.

2- . پژوهشی عمیق پیرامون زندگی علی (علیه السلام)، صص 214-215.

3- . نهج البلاغه، خطبه ی 3.

4- . پژوهشی عمیق پیرامون زندگی علی (علیه السلام)، ص 364؛ سی سال پس از پیامبر، سید محمد باقر صدر، برگردان: سید علی

که بیعت کن وگرنه علیه تو جهاد خواهیم کرد. (1)

شمار فراوانی از تاریخ نگاران، مانند: یعقوبی، ابن قتیبه، مسعودی، شیخ مفید ...

شمار فراوانی از تاریخ نگاران، مانند: یعقوبی، ابن قتیبه، مسعودی، شیخ مفید، ابن شهر آشوب، علامه مجلسی، سید محسن آملی در اعیان الشیعه و ... ضربت خوردن حضرت علی (علیه السلام) را پشت در مسجد دانسته اند، ولی مشهور است که آن حضرت در محراب، ضربت خورده است. این دو سخن چگونه جمع می شود؟

محمد علی ملا حسنی

«محراب» واژه ای عبری است که به صدر مجالس، گفته می شود. محراب مسجد نیز از این معنا گرفته شده است؛ زیرا محراب در صدر مسجد قرار می گیرد. محراب، کانون ارتباط با معبود یگانه و مرکز روشنایی دل مقتدای امت است. آن چه یک دانشمند علوم طبیعی در آزمایشگاه با چشم سر در جستجوی آن است، یک روحانی با چشم دل در گوشه ی محراب می جوید. (2) نگارنده ی «تاریخ نجف اشرف و حیره» درباره ی محل شهادت حضرت علی (علیه السلام)، می نویسد:

در مسجد جامع کوفه، یک مصلی است که می گویند مصلاهی حضرت ابراهیم (علیه السلام) بوده است... و نزدیک به آن مصلی، طرف دست راست کسی که رو به قبله دارد، محرابی است که گرداگرد آن از چوب ساج است و همین محراب حضرت علی (علیه السلام) است که در آن، شقی لعین، عبدالرحمان بن ملجم، به سر مبارک آن حضرت شمشیر زد. مردم در این محراب با حال گریه و دعا، نماز می گزارند. (3)

مرحوم عماد زاده نیز پس از برشمردن همین ویژگی ها می نویسد:

ابن بطوطه که در حدود قرن 7 به کوفه رفته، آثاری را دیده است که اکنون آن گونه نیست. بنای مسجد جامع به نقل ابن بطوطه، خانه ی حضرت نوح پیغمبر (علیه السلام) بود که دری پهلوی محراب و مقام حضرت امیر (علیه السلام) داشته است. (4)

البته در کتاب های لغت، محراب را به کل مسجد نیز اطلاق کرده اند. ابن حماد جوهری درباره ی آیه ی «فخرج علی قومه من المحراب» (5) گفته است: منظور از «من المحراب» همان «من المسجد» (6) است؛ یعنی در این جا، محراب را به معنای مسجد گرفته است. براساس این سخن، مسجد معنای مجازی محراب است. یعنی به علاقه ی جزء و کل، اسم جزء (محراب) را که

ص: 128

1- . الغدیر، علامه عبدالحسین امینی، برگردان: جلال الدین فارسی، تهران، بنیاد بعثت، 1369، ج 19، ص 50.

2- . اولین دانشگاه و آخرین پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، دکتر پاک نژاد، کتاب فروشی اسلامیه، 1360، ج 2، ص 114.

3- . تاریخ نجف اشرف و حیره، سید عبدالحجت بلاغی، چاپ خانه مظاهری، 1368هـ-، ص 143.

4- . تاریخ چهارده معصوم (علیهم السلام)، عمادزاده، نشریه ی مکتب قرآن، 1374، ص 514.

5- . مریم، 11.

6- . الصحاح، ابن حماد جوهری، بیروت، دارالعلم للملایین، ج 1، ص 109.

مکان خاصی در مسجد است، به کل (مسجد)، بار کرده اند.

آیا می توان این سخن را پذیرفت که پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) همه ی مردم...

آیا می توان این سخن را پذیرفت که پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) همه ی مردم جز سه نفر مرتد شدند؟ مختار اصلائی

حدیث معتبری از امام علی، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) نقل شده است که: ارتد الناس بعد النبی الا ثلاثه، ابوذر، مقداد، سلمان (علیهم السلام).

همه ی مردم پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله) مرتد شدند، مگر ابوذر، سلمان و مقداد. (1)

باید گفت ارتدادی که در این حدیث آمده است، ارتداد فقهی نیست؛ زیرا ارتداد فقهی، کسانی را در برمی گیرد که از دین اسلام، خارج شوند و به آیین کفر و شرک برگردند. در این حالت، قتل آنان نیز جایز می شود. با توجه به منابع و شواهد، پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله) همه ی مردم از دین اسلام خارج نشدند، بلکه آنان انسان هایی خداپرست و معتقد به پیامبر (صلی الله علیه وآله) و قرآن بودند. ارتداد در این جا به معنای معصیت و برگشتن از حق و عمل نکردن به سفارش پیامبر (صلی الله علیه وآله) است. در قرآن نیز آیاتی به همین معنا آمده است، مانند:

ان الذین ارتدوا الی ادبارهم. (2)

کسانی که پس از روشن شدن حق، به آن پشت کردند.

«راغب» در «مفردات» می گوید:

الارتداد يستعمل فی الکفر و غیره. (3)

ارتداد معنای اعمی دارد که هم در معنای کفر و هم در غیر آن، به کار می رود.

پس دریافتیم که ارتداد؛ یعنی پشت کردن به حق. اکنون باید دانست حقی که مردم به آن پشت کرده اند، چه بوده است؟ این حق ولایت و امامت بلافصل علی (علیه السلام) بود که پیامبر (صلی الله علیه وآله) بارها به آن سفارش کرده بود. با این حال، مردم پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله) با ابوبکر بیعت کردند و به سفارش و دستور پیامبر (صلی الله علیه وآله) درباره ی ولایت علی (علیه السلام)، عمل نکردند. این کار از نظر قرآن، معصیت و ارتداد از حق است؛ زیرا «سریچی از امر خدا و رسولش، معصیت و گمراهی آشکاری است». (4)

منابع مهم و معتبر شیعه و سنی نقل می کنند که امام علی (علیه السلام) پس از پایان کار دفن پیامبر (صلی الله علیه وآله) برای احقاق حق خود، حضرت زهرا (علیها السلام) را بر استری سوار کرد و شبانه به خانه های انصار و اهل بدر رفتند. علی (علیه السلام) آنان را به یاری فرا خواند، ولی جز آن سه نفر، کسی به علی (علیه السلام) پاسخ مثبت

- 1- رجال كشي، ص 6؛ الاختصاص، شيخ مفيد، ص 10؛ دعائم الاسلام، ج 2أ ص 251؛ بحار الانوار، ج 28، ص 238 و 239.
- 2- . محمد، 25.
- 3- . مفردات الفاظ قرآن كريم، راغب اصفهاني، دارالقلم دمشق و دارالاسلاميه بيروت، ص 394.
- 4- . احزاب، 36.

نداد. آنان سفارش پیامبر (صلی الله علیه وآله) و قرآن را نادیده گرفتند و از حق برگشتند. (1) پس براساس برخی احادیث، مقصود از کفر و ارتداد، کفر به ولایت و بیعت علی (علیه السلام) در غدیر است. در ذیل آیه ی «ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی» از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که می فرماید:

منظور از این آیه، کسانی هستند که ولایت امام علی (علیه السلام) را ترک کردند. (2) قید «ارتد الناس» پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) نیز نقل شده است که حتماً به معنای ارتداد اصطلاحی نیست. امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

مردم پس از شهادت حسین بن علی (علیه السلام) مرتد شدند، مگر سه نفر....

در این حدیث نیز ارتداد به معنای پراکنده شدن از گرد خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است. (3) پس منظور از ارتداد، جریان ها و حوادث تلخی است که در زمینه ی امامت و جانشینی امام علی (علیه السلام) رخ داد که پیامبر آن ها را فتنه نامید. هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) حوادث تلخ پس از رحلت خود را برای علی (علیه السلام) نقل می کرد، امام علی (علیه السلام) پرسید: آیا این حوادث را فتنه بنامیم یا ارتداد؟ پیامبر فرمود:

بمنزله الفتنه.

آن ها فتنه است.

ابن ابی الحدید از این گونه افراد به عنوان کسانی نام می برد که از ایمان بیرون رفتند، ولی داخل کفر نشدند. (4) به این ترتیب، منظور از ارتداد در این حدیث، شرک نیست، بلکه نوعی فتنه و نافرمانی از خدا و رسولش به شمار می رود.

ص: 130

1- . تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 126.

2- . بحار الانوار، ج 23، ص 375.

3- . الاختصاص، علی اکبر غفاری، نشر جامعه ی مدرسین، ص 64؛ بحار الانوار، ج 46، ص 144؛ رجال کشی، ص 123.

4- . شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 9، ص 205.

چرا نام امام علی (علیه السلام) در قرآن نیامده است؟

مختار اصلانی

1- قرآن به دلیل کلی گویی و برای پرهیز از تحریف شدن آن به دست دشمنان امام علی (علیه السلام)، از آوردن صریح نام او خودداری کرده است، ولی براساس نظر بیش تر علمای شیعه و سنی، نزدیک به صد آیه در شأن و مقام و منزلت امام علی (علیه السلام) نازل شده است.

قرآن به عنوان پیام هدایت الهی برای انسان ها، همه ی زیر ساخت های زندگی مادی و معنوی آدمی را دربر می گیرد. این کتاب جامع به همه ی قلمروهای زندگی مادی و معنوی، فردی، اجتماعی، اخلاقی، دنیوی و اخروی توجه کرده است. به طور طبیعی، همه ی این مطالب را نمی توان در یک کتاب و به صورت تفصیلی بیان کرد، بلکه ناگزیر می بایست اصول کلی و محوری و راه گشا به عنوان متن تغیرناپذیر آورده شود. تفصیل شاخه های فرعی آن نیز بر عهده ی پیامبران و جانشینان راستین او و عقل و درایت مردم هدایت

پس چون بنای قرآن بر بیان کلیات است، در همه ی مسایل حتّی درباره ی خود قرآن و خداوند نیز به جزئیات آن نمی پردازد. هم چنین درباره ی نبوت و رسالت، به طور سر بسته و بدون وارد شدن به جزئیات آن، به مطالبی اشاره می کند. حتی از میان انبوه مسایل اخلاقی و اجتماعی، تنها به امور مهمّ آن پرداخته است. در مسأله ی امامت نیز که قرآن، اهمیت ویژه ای برای آن قایل بوده و آن را آخرین مرحله ی سیر تکاملی انسان شمرده است، به صورت کلی، سخن می گوید.

2- یکی از بزرگ ترین عیب هایی که بر کتاب های مقدس «تورات» و «انجیل» وارد شده و آن ها را از حجیت و اعتبار انداخته، تحریف شدن این کتاب هاست. از آن جا که امام علی (علیه السلام) در طول تاریخ، دشمنان بسیاری داشت، به یقین، اگر نام او در قرآن می آمد، دشمنان ولایت و امامت به تحریف قرآن، دست می یازیدند. در این صورت، قرآن نیز مانند کتاب های دیگر از حجیت و اعتبار می افتاد. گفتنی است این احتمال از آن جا قوّت می گیرد که در تاریخ اسلام، رویدادهای فراوانی در حضور عموم رخ داده، ولی بعدها درباره ی آن اختلاف پدید آمده است. برای نمونه، جریان غدیر خم در حضور چندین هزار نفر به وقوع پیوست، ولی بعدها همین مردم بر آن خدشه وارد کردند. همین افراد بودند که سخنان صریح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را درباره ی ولایت امام علی (علیه السلام) تأویل و توجیه کردند و فدک را از دست فرزندان پیامبر در آوردند. چنین افرادی برای رسیدن به هدف خود و حذف نام امام علی (علیه السلام) حاضر می شدند به هرکاری حتّی تحریف قرآن دست زنند. البته خداوند وعده فرموده است که قرآن را حفظ کند: «انا نحن الذکر و انا له لحافظون». یکی از راه های حفظ قرآن نیز نیابردن برخی جزئیات حساسیت برانگیز است.

3- با این که نام امام علی (علیه السلام) به صراحت در قرآن نیامده، ولی به اعتراف همه ی علمای شیعه و سنی، بیش از صد آیه در شأن و فضایل امام علی (علیه السلام) نازل شده است که بیش تر آن ها از محکّمات هستند. در پایان، یادآوری می گردد که بر اساس حدیث معروف ثقلین، قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همیشه همراه یکدیگر بوده و جدایی ناپذیرند. (2) جویندگان حقایق قرآن باید به دامن علی و اولاد او دست بزنند. بنابراین، هر چند نام امام علی (علیه السلام) در قرآن نیامده، ولی او عضو برجسته و جدایی ناپذیر و عدل قرآن یعنی اهل بیت (علیهم السلام) و عترت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است.

ص: 132

1- علوم قرآن، سعیدی روشن، ص 226.

2- صحیح مسلم، ج 4، ص 1873.

چرا مردم با وجود آگاهی از فضایل امام علی (علیه السلام)، به سراغ خلافت او نرفتند؟

مختار اصلانی

چند عامل مهم زمینه ساز این امر گردید که اینک آن ها را بر می شماریم:

1- بازگشت مردم به اندیشه ی زمان جاهلی: چون عقیده ی اسلامی در دل های مردم رسوخ نکرده بود، قوم خواهی و قبیله گرایی هنوز در اندیشه ی آنان جای داشت. از این رو، منافع و مصالح اسلام را فدای منافع و خواسته های قبیله ای خود کردند. امام علی (علیه السلام) از نظر خویشاوندی با پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) پیوندی نزدیک داشت. از نظر دانش، عدالت و آگاهی از سیاست نیز سرآمد همه ی یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. با وجود همه ی این شایستگی ها، مردم به سراغ او نرفتند؛ زیرا آنان از سران قوم خود پیروی می کردند. در این جریان، سران قبایل، کسی جز علی (علیه السلام) را برگزیدند و مردم نیز آن را پذیرفتند. (1) - حسادت، کینه توزی و انتقام جویی: این رفتارها نیز به اندیشه ی جاهلی مردم باز می گردد؛ چون عرب جاهلی به انتقام جویی و کینه توزی مشهور بود و هیچ گاه از اندیشه ی انتقام بیرون نمی آمد. به همین دلیل، مردم در مورد خلافت، از پیرامون امام علی (علیه السلام) پراکنده شدند. گروهی از آنان، دشمنان و رقیبان علی (علیه السلام) به شمار می آمدند. گروهی دیگر که ایمان پایداری نداشتند، دیدند بزرگان اصحاب در خلافت بر امام علی (علیه السلام) پیشی گرفته اند. از این رو، گمان کردند که این کار براساس دستور ویژه ای از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) است و آن را پذیرفتند. گروهی دیگر که همیشه و در همه جا اکثریت را تشکیل می دهند، کسانی هستند که رأی ثابتی از خود ندارند. اینان پیرو و مقلد هستند؛ نه پرسش دارند و نه اندیشه ای. این گروه همیشه پیرو قدرت حاکم هستند، به گونه ای که حتی اگر حکومت، نماز واجب را از برنامه ی اسلام حذف کند، آنان نیز نمازشان را ترک می کنند. بدین ترتیب، سفارش های پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره ی خلافت امام علی (علیه السلام) پایمال گردید و از نظرها پنهان ماند. (2)

به قول ابو جعفر نقیب، بعضی به دلیل حسادت و برخی دیگر به دلیل جوانی امام علی (علیه السلام) دوست نداشتند او بر آن ها چیره شود. بعضی دیگر نیز از بیم پای بندی شدید و سخت گیری او در امور دینی و برخی به دلیل دشمنی با او، از این کار سرباز زدند. همه ی این ها دست به دست هم داد تا خلافت به امام علی (علیه السلام) نرسد. (3) با این کار

ص: 133

1- . فروغ ولایت، ص 153.

2- . شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 12، ص 86.

3- . همان، ص 87.

ثابت شد که اسلام و ایمان جز سرپوشی بر چهره ی جاهلیت ایشان نبوده است.

3- رقابت گروه های حاکم بر مدینه: در دوران جاهلیت، چندین گروه بر سر قدرت و حاکمیت در مدینه، جنگ و خون ریزی داشتند که با ظهور اسلام فروکش کرده بود، ولی با درگذشت پیامبر، این آتش دوباره سر برکشید. یکی از این گروه ها، انصار بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را پناه داده و در این راه از جان و مال خود ایثار کرده بودند. احادیث فراوانی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره ی فضل آن ها وجود داشت و آنان به همین دلیل، در امر خلافت، حقی انکارناپذیر برای خود قایل بودند. انصار با این اندیشه، به سقیفه قدم گذاردند، ولی در پی اختلاف های جاهلی و دیرینه ی درونی، نتوانستند به این مهم دست یابند. (1)

گروه دوّم، مهاجران بودند که به دلیل نزدیکی و خویشاوندی با پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) خود را سزاوارترین مردم به خلافت می دانستند. آنان نیز مانند گروه انصار، درگیر اختلاف های درونی و قومی بودند که بیش ترین کشمکش بین بنی هاشم و دیگر تیره های قریش بود.

سرانجام، قریش به دلایل زیر توانست امر خلافت را به سود خود پایان دهد که عبارت اند از:

1- جایگاه ممتازش پیش از اسلام در سرزمین مکه؛

2- نزدیکی و خویشاوندی با پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در زمان اسلام؛

3- استناد به روایت «الائمة من القریش»؛

4- سرگرم بودن بنی هاشم به ویژه امام علی (علیه السلام) به امر کفن و دفن پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم)؛

5- شتاب قدرت طلبان برای قبضه کردن حکومت؛ 6- قرار دادن مردم در برابر کار انجام شده؛

7- وارد آوردن فشار، زور و تهدید.

آیا این گفته درست است که ابوبکر اعتراف کرد: «من از...»

آیا این گفته درست است که ابوبکر اعتراف کرد: «من از حضرت علی (علیه السلام) بهتر نیستم» و می خواست خلافت را به حضرت علی (علیه السلام) برگرداند؟

مختار اصلانی

بیش تر علمای اهل سنت و شیعه نقل کرده اند که ابوبکر پس از بیعت مردم با او، در خطبه ای گفت:

اقیلونی فلسط بخیرکم.

مرا رها کنید؛ زیرا من بهترین شما نیستم.

ابن ابی الحدید درباره ی این سخن ابوبکر می گوید:

این جمله نزد بسیاری از اصحاب ما (معتزله) درست است و واقعیت دارد؛ چون بهترین اُمت، علی ابن ابی طالب (علیه السلام) بود.

ص: 134

1- . السقیفه، مظفر، ص 88.

با این حال، برخی علمای اهل سنت در مقام توجیه کلام او بر آمده و گفته اند: این سخن ابوبکر بر برتری کسی دیگر، دلالت ندارد و او به منظور دیگری، این سخن را گفته است. (1)

واقعیت این است که جز این جمله ی صریح، سخنان دیگری نیز از ابوبکر در دست است که نشان می دهد او خود را در امر خلافت کاملاً ذی حق نمی دانست و گونه ای دو دلی داشت. او در اواخر عمرش می گوید:

سه چیز را می خواستم از پیامبر پرسم. یکی این که، ای کاش می پرسیدم امر خلافت پس از او از آن کیست تا خلاف و نزاع در میان مسلمانان نمی افتاد. (2)

مؤید این کلام، فرمایش امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه است که می فرماید:

فيا عجباً! بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته... (3)

شگفتنا! با این که آن شخص (ابوبکر) در دوران زندگی اش، انحلال خلافت و سلب آن را از خویشان می خواست، اکنون آن را به شخص دیگری (عمر) واگذار کرد.

علمای شیعه در این زمینه، حدیثی را از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل کرده اند به این مضمون: «که ابوبکر می خواست خلافت را به امام علی (علیه السلام)

برگرداند. از این رو، در خلوت با امام علی (علیه السلام) دیدار کرد و گفت: یا اباالحسن! به خدا سوگند! مرا در کار خلافت، رغبتی نیست، و من خود را شایسته ی این کار نمی دانستم. امام علی (علیه السلام) گفت:

اگر تو را در امر خلافت، رغبتی نیست، چرا این امر را پذیرفتی؟ تا این که امام علی (علیه السلام) فرمود: اکنون بگو که مستحق این امر کیست؟ ابوبکر ویژگی هایی را برای مستحق امر خلافت برشمرد. امام علی (علیه السلام) فرمود: ای ابوبکر! تو را به خدا سوگند! این ویژگی ها را در خود می دانی یا در من؟ گفت در تو یا اباالحسن. سپس ابوبکر برای واگذاری خلافت به امام علی (علیه السلام) از او مهلت خواست، ولی عمر از جریان این دیدار آگاه شد و ابوبکر را از این کار بازداشت. (4)

خلاصه ابوبکر برای کاری که پذیرفته بود، بارها افسوس می خورد و می گفت: «ای کاش! این کار را انجام نمی دادم». (5)

ص: 135

- 1- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 17، ص 158؛ تاریخ طبری، ج 2، ص 237.
- 2- الامامه و السیاسه، ص 18؛ بحار الانوار، ج 30 ص 122؛ تاریخ طبری، ج 2، ص 353.
- 3- نهج البلاغه، خطبه ی 3.
- 4- ناسخ التواریخ، محمد تقی سپهر، تاریخ خلفاء، ج 1، ص 120؛ تاریخ طبری، ج 2، ص 236، با کمی تفاوت.
- 5- تاریخ طبری، ج 2، ص 237؛ تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 17.

محمد رضا باقرزاده

کتاب «جمهوریت؛ افسون زدایی از قدرت»، نخستین اثر از آقای سعید حجاریان است که به شکل کتاب منتشر می شود. این کتاب، بیش از یکصد مقاله ی سیاسی اجتماعی را در بر می گیرد که در فاصله ی سال های 1373 تا 1378 از وی به چاپ رسیده است. بیشترین تکیه ی این کتاب - همان گونه که از نام آن بر می آید - بر روی مردم سالاری و جمهوریت است و بیشترین درصد فراوانی مطالب را نیز به خود اختصاص می دهد.

در یک جمع بندی از نظرهای نویسنده درباره ی مسأله ی جمهوریت، برخی انتقادات به آن وارد است که در پی می آید.

1. تکثر گرایی افسار گسیخته

یافته های جامعه شناسان نشان می دهد که بر آمدن حکومت از متن مردم و مشارکت مردم در حاکمیت، انگیزه های مخالفت با آن را به پایین ترین سطح، کاهش می دهد و اپوزیسیون را به انزوای سیاسی می کشاند. از این رو، دولت اسلامی هم به دلیل شرعی باید مردم را در تصمیم گیری ها، مشارکت دهد و هم از نظر عقلی، پایداری حکومت بدان وابسته است. با این حال، آیا در نظام سیاسی اسلام برای به دست گرفتن امور، محدودیت هایی وجود دارد؟

نویسنده در راستای تشویق به گشودن فضای سیاسی و گذرگاه های رقابت و مشارکت مسالمت آمیز و نیز تکثر فضای سیاسی می گوید:

در هر حزب و سازمان سیاسی که باز می شود، در یک زندان سیاسی بسته می شود، اما برای گشایش درهای متعدد حزبی باید هم زاد و نتیجه ی آن؛ یعنی نظام پارلمانی نیز ظرفیت

لازمه را در خود ایجاد نماید. (ص 43). به همین دلیل، بر «نظارت استصوابی» خرده می‌گیرد؛ زیرا به پندار وی، از پدید آمدن ظرفیت لازم در نظام پارلمانی برای پذیرش تکثر و تنوع، پیش‌گیری می‌کند.

باید گفت اساساً این استدلال که «برای نداشتن زندانی سیاسی، باید نظارت استصوابی را زیر سؤال ببریم»، استدلالی مخدوش است. نظارت استصوابی در ساختار سالم خود، از اباحی‌گیری و تسامح در حوزه‌ی به‌کارگماردن و گزینش کارگزاران پیش‌گیری می‌کند. می‌دانیم که تسامح یکی از شاخصه‌های «سکولاریسم» است. چون این دیدگاه، مذهب را مسأله‌ای فردی می‌شمارد و هیچ عقیده‌ی جزئی را بر نمی‌تابد، ممکن است شرایط از پیش تعیین‌شده‌ی مذهبی و دینی را نامقبول بداند، ولی در نظام ایدئولوژیک مذهبی، نظارت استصوابی از روند استحاله‌ی نظام، پیش‌گیری خواهد کرد.

در ظاهر، نویسنده در این بحث «اصالت تکثرگرایی» را به عنوان پیش‌فرض مطرح می‌کند. این اصل در جامعه‌ی مدنی، یک ارزش است، چنان‌که «توکویل» می‌گوید: «جامعه‌ی مدنی محل بروز تنوع و گونه‌گونی است» (1). این اصل بر اصیل‌دانستن کثرت پای می‌فشارد که از نظر فلسفی و در مبحث‌حقیقت، مورد پذیرش نخواهد بود. در توضیح باید گفت هر چند ممکن است، نفس کثرت - به این دلیل که منشأ پیدایش مقبولیت است - در جامعه‌شناسی سیاسی، مطلوب باشد، ولی از نظر عقلی، مبانی فلسفه‌ی سیاسی را بر آن نمی‌توان بنا نهاد.

نظریه‌ی مخالف نظارت استصوابی بر پایه‌ی دیگری از اندیشه‌ی غربی جامعه‌ی مدنی یعنی همان «نفی ایدئولوژی» استوار است. هواداران نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی، حاکمیت ایدئولوژی را با تکثرگرایی در تضاد می‌بینند. از این رو، جدا کردن «بایدها و نبایدها» را از عرصه‌ی گزینش‌ها و انتصاب‌ها، هدف خود قرار داده‌اند. آنان می‌گویند: «جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ای است بالذات غیر دینی و غیر ایدئولوژیک» (2) «نگاه ایدئولوژیک به مسأله‌ی سیاست و جامعه مستلزم آرایه‌ی الگویی مشخص و چارچوب دار از خیر و سعادت... و تعیین محدوده‌های ایدئولوژیک در مقوله‌ی فرهنگ و اقتصاد و سیاست است. این همه در تضاد آشکار با آرمان‌های جامعه‌ی مدنی و لیبرالیسم نوین است» (3). بنابراین، دیدگاه مبنایی آقای حجابیان در این زمینه را باید

ص: 137

1- . جامعه‌ی مدنی و ایران امروز، حسین بشیریه، ص 206.

2- . تازه‌های اندیشه، ش 6، ص 49.

3- . جامعه‌ی دینی، جامعه‌ی مدنی، احمد واعظی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، پاییز 1377، ص 87.

در 2 معیار زیر جست:

1. نگاه غیر ایدئولوژیک به جامعه و سیاست;

2. پای بندی به تکررگرای سیاسی نامحدود یا این که در محدودیت آن، ابهام وجود دارد.

2. یگانه انگاری ریشه‌ی مشروعیت و مقبولیت

نویسنده در بخشی از نوشتار خود چنین آورده است:

مشروعیت نظام جاری در مجرای مقبولیت آن است. یعنی این گونه نیست که منابع مشروعیت و مقبولیت آن، دو گانه باشند. (ص 190).

و تا آن جا پیش می رود که می گوید:

جمهوریت «ضامن اسلامیت» نظام است. (صص 178 و 755).

نگاه غیر ارزشی نویسنده به مسأله‌ی مشروعیت و جاری ساختن آن در مجرای مقبولیت و یگانه انگاری آن دو، از دیدگاه جامعه شناسی سیاسی اشکال ندارد، ولی اگر این نظریه را در فلسفه‌ی سیاسی به کار بندیم و بر اساس آن، حقانی بودن هر امری را به اراده‌ی عمومی مردم یا اکثریت، وابسته بدانیم، اشکال‌های عقلی و دینی در پی خواهد آورد.

معنای واژه‌ی مشروعیت (Legitimacy) در جامعه شناسی با معنای مصطلح آن در علم سیاست یا فلسفه‌ی سیاسی، تفاوت دارد. (1)

«مشروعیت در فلسفه‌ی سیاسی به مفهوم حقانیت می باشد که در مقابل آن، غصب (Usurpation) قرار

دارد.» (2)

بر اساس نظریه‌ی یاد شده در بحث مشروعیت، با نبود مقبولیت، هیچ غصبی صورت نپذیرفته و حقی ناهق نشده است؛ چون اساساً مشروعیت از دل مقبولیت می جوشد و جز اراده‌ی عمومی، مشروعیت آفرین نیست. چنان که نویسنده در جای دیگر می نویسد:

مشروعیت سیاسی و اطاعت رضایت مندانه، مدخلیتی تام در حقانیت نظام جمهوری اسلامی دارد و نمی توان با ادعای نیابت از جانب امام معصوم و بدون آن که رضایت مردم، جلب شده باشد، اقدام به تأسیس حکومت نمود.» (ص 292).

بر اساس این دیدگاه مبنایی، حکومت علوی نیز اگر بر اساس رضایت مردم نباشد، حقانیت ندارد! اقدام امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در مطالبه‌ی حکومت شام از معاویه با فرض وجود مقبولیت او در میان مردم شام کاری فاقد حقانیت است. پس سخنان ایشان درباره‌ی غصب خلافت و صبر آن حضرت هم چون کسی که خار در چشم و استخوان

ص: 138

1- _ 183 The Penguin Dictionary of Politics, p.

2- . مبنایی حکومت اسلامی، حسین جوان آراسته، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1379، ص 128.

در گلو دارد، تحلیل منطقی نخواهد داشت.

در فرهنگ سیاسی غرب، میان مشروعیت و مقبولیت یک ساختار حکومتی، تفاوتی وجود ندارد. و مشروعیت هر حکومتی از مقبولیت آن سرچشمه می‌گیرد. به دیگر سخن، چون مردم از دستور حکومت، اطاعت رضایت‌مندانه‌ای دارند، چنین حکومتی نزد شهروندان، مقبولیت دارد و دارای مشروعیت نیز هست. در حالی که در نظام‌های دینی بر خلاف حکومت‌های لاییک، هرگز نمی‌توان مقبولیت را سرچشمه و پدیدآورنده‌ی مشروعیت دانست. نهایت این که ممکن است بگویند مردم مسلمان چون مسلمانند، حتماً خواستار حکومت اسلامی اند. پرسش در این جا است که در چنین حالتی، مردم مسلمان چون حکومتی را «مشروع» می‌دانند، خواهان آن هستند یا از این نکته غفلت دارند؟ به یقین، در چنین حالتی نیز مشروعیت بر مقبولیت، مقدم است؛ زیرا مردم به دلیل مقبولیت حکومت دینی به آن رضایت می‌دهند، و گر نه قید «چون مسلمانند، حتماً خواستار حکومت اسلامی اند»، نامفهوم خواهد بود.

آن چه گفته شده بر اساس این مطلب است که مشروعیت و مقبولیت به یک معنا و با یک منشأ باشد. این در حالی است که از دیدگاه اهل سنت، مقبولیت به عنوان بخشی از مشروعیت درباره‌ی حکومت پس از پیامبر نیز می‌تواند مطرح شود. آنان در برابر نظریه‌ی «تغلب»⁽¹⁾ حکومتی را مشروع می‌دانند که با توافق اهل حل و عقد و مردم برپا شده باشد.

درباره‌ی مقبولیت به عنوان شرط تحقق مشروعیت نیز باید گفت: در مکتب تشیع مردم در اثبات و فعلیت حکومت اسلامی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند؛ زیرا حقانی‌ترین حکومت‌ها اگر بخواهند به زور سر نیزه حکومت کنند، بدون پذیرش مردم هرگز تحقق خارجی نخواهند یافت. از برخی فرازهای نهج البلاغه⁽²⁾

و روایات دیگری که بر رضایت عامه، رضایت مسلمانان، تولی مردم و... تأکید می‌کنند، چنین برمی‌آید که نظریه‌ی نصب از دیدگاه شیعه، پدیده‌ای مسلم است، ولی در بعضی موارد باید ناظر به جنبه‌ی تحقق عینی و خارجی امامت باشد. شایسته است با هم نگاهی به دوران علی (علیه السلام) بیافکنیم؛ غصب حق خلافت علی (علیه السلام) به استناد رضایت عامه و مسلمانان توجیه می‌شود. شماری می‌کوشند حکومت علی (علیه السلام) را بدون پشتوانه‌ی

مردمی وانمود کنند. حتی برخی می‌خواهند با بیعت‌های خصوصی و پنهانی خود، اهداف پنهانی شان

ص: 139

1- . الحق لمن غلب.

2- . مجله‌ی حکومت اسلامی، دبیرخانه‌ی مجلس خبرگان، سال پنجم، ش 3، ص 126.

را تحقق بخشند. در چنین شرایطی است که علی (علیه السلام) چاره ای ندارد جز این که اعلام کند حکومت وی تنها باید با رضایت عامه پا بگیرد.

حکومت در کلام علی (علیه السلام)

1. به کار بردن اصطلاح «انعقاد» در سخنان حضرت علی (علیه السلام) نشان دهنده ی آن است که وی تحقق خارجی حکومت خود را نیازمند اقبال عمومی می داند، آن جا که فرمود:

و لعمری لئن کانت الامامه لا تنعقد حتی تحضرها عامه الناس. (1)

2. در دیگر موارد نیز به این نکته اشاره دارد که حکومت ها عموماً بدون پذیرش ابتدایی مردم نمی توانند به مصالح و اهداف مورد نظر خویش دست یابند. از این رو، ابتدا باید رضایت مردم را به دست آورند که حکومت علوی نیز از این امر مستثنا نیست. البته این امر غیر از حکم کلی فلسفی است.

3. در زمینه ی عصر غیبت باید گفت بنابر نظریه ی نصب، تفاوت میان فقیه و امام معصوم (علیه السلام) به دلیل نیاز دارد و بر خلاف اصل شرعی ثبوت ولایت درباره ی فقیه است. در واقع، پس از اثبات ولایت برای فقیه به دلیل اثبات ولایت برای امام معصوم (علیه السلام)، اطلاق ولایت از خود ادله برداشت شده و تقیید آن به هر قید و شرطی، نیازمند دلیل قطعی است.

پذیرش مردمی صرفاً تکلیف مردم است. (2) البته باید پذیرفت که تنها با پذیرش مردمی، اعمال حاکمیت برای فقیه امکان پذیر خواهد شد و مصلحت جامعه ی اسلامی نیز تنها در راستای آن به دست می آید. با این حال، عدم امکان عادی و غالبی تحقق حاکمیت و احراز مصلحت، دلیل تحدید ولایت فقیه نیست. نظر حضرت امام خمینی (رحمه الله) درباره ی عدم جواز تولی امور مسلمانان بدون رأی آنان (3) نیز باید بر همین معنا حمل شود؛ زیرا در غیر آن صورت، با پذیرش قطعی ولایت مطلقه از سوی معظم له (رحمه الله) تضاد خواهد داشت.

با توجه به آن چه گفته شد، جدا نکردن مشروعیت از مقبولیت به هر یک از معانی یاد شده که باشد، با مبانی تشیع سازگاری ندارد. بر اساس مبانی شیعه، این نظریه به

ص: 140

1- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ی 172، ص 558. «به جان مردم سوگند! زمام داری هنگامی منعقد می شود که مردم به آن رضایت دهند».

2- برخی پژوهش گران، پذیرش مردمی را حق و تکلیف مردم در عصر عینیت و حاکمیت ولایت فقیه می دانند، ولی نکته این است که اینان میان حق در فلسفه سیاسی و جامعه شناسی، خلط کرده و از محل نزاع خارج شده اند. (ر.ک: مجموعه مقاله های جمهوری و انقلاب اسلامی، مصطفی کواکبیان، تهران، گروه انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، 1377، ص 501).

3- مجله ی حکومت اسلامی، سال پنجم، ش 3، ص 126.

دلیل تأثیرپذیری از فرهنگ سیاسی غرب یا مبانی اهل سنت، پذیرفتنی نیست.

3. نگرش لیبرالیستی به پدیده‌ی مشروعیت

در دیدگاه نویسنده، سه نوع مشروعیت ترسیم شده است که عبارتند از: مشروعیت سنتی (شیخوخیت، سیادت و مرجعیت)، مشروعیت ناشی از فرهمندی و جاذبه‌ی استثنایی و مشروعیت قانونی عقلانی. وی در توضیح جامعه‌ی چند ساختاری ایران می‌گوید که بخشی از جامعه به دلایل سنتی، از رهبری که نماد سنت‌ها است، پیروی می‌کند. بخش‌هایی نیز در رهبری، مشروعیت فرهمند را می‌یابند و بخش‌هایی دیگر به دلایل قانونی از رهبری فرمان می‌برند (یعنی قانون اساسی و قواعد حقوقی). به گفته‌ی نویسنده، امام راحل از هر سه ویژگی برخوردار بود و در آن واحد، جامعه به سه اعتبار از وی پیروی می‌کرد. (1) تا پیش از انقلاب، پیروی از امام ناشی از مشروعیت نوع اول بود که با پیروزی انقلاب، مشروعیت نوع دوم و پس از تصویب قانون اساسی، مشروعیت نوع سوم در امام پدید آمد. در این زمینه، باید به چند نکته اشاره کرد:

نکته‌ی اول - تقابل میان مشروعیت به اصطلاح عقلانی و مشروعیت سنتی بر محور مرجعیت و در اصل، تقابل میان «مرجعیت» و «عقلانیت».

نکته‌ی دوم - نویسنده دسته‌بندی خود در زمینه‌ی مشروعیت را از «ماکس وبر» گرفته که این (2) نظریه از اساس، مورد انتقاد است؛ زیرا:

الف) هیچ جامعه یا گروهی را نمی‌توان یافت که به طور کامل در چارچوب یکی از این دسته‌بندی‌ها بگنجد. حتی خود وی می‌پذیرد که:

هیچ یک از این سه نوع «انتزاعی» به طور واقعاً خالص وجود ندارد. (3)

ب) مشروعیت یاد شده در دسته‌بندی «وبر»، تنها نوعی مشروعیت مدنی (Civil Legitimacy) و مبتنی بر پذیرش افراد جامعه است که به دلیل آداب و رسوم، قابلیت‌های کاریزما یا ساز و کارهای قانونی، حق حاکمیت را به زمام داران واگذار کرده‌اند. پس در دسته‌بندی وی، از مشروعیت الهی (Nominous Legitimacy) سخنی در میان نیست (4).

ص: 141

1- همان، صص 51 و 52.

2- جامعه‌شناسی ماکس وبر، ژولین فروند، برگردان: عبدالحسین نیک‌گوهر، تهران، رایزن، 1368، چ 2، ص 6 به بعد.

3- اقتصاد و جامعه، ماکس وبر، برگردان: عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران؛ مولی، 1374، ص 274.

4- جمهوریت، مشروعیت و مقبولیت، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، مصطفی کواکبیان، تابستان 1377، ص 487.

باید دانست هر چند در دیدگاه ماکس وبر، مشروعیت دینی و الهی در شمار همان مشروعیت سنتی می‌گنجد، ولی این مشروعیت سنتی، نمی‌تواند مشروعیت الهی جامعه‌ی دینی را به طور کامل بازتاب دهد. «وبر» هنگام توضیح دادن مشروعیت سنتی، (1) از مواردی هم چون پیرسالاری، پدرسالاری، اعیان‌سالاری و... نام می‌برد. البته عنصر عقلانیت و قانونی بودن را در مشروعیت الهی و دینی نمی‌توان نادیده گرفت.

آقای حجاریان با اثرپذیری از این دسته‌بندی، مشروعیت امام‌راحل را تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، از نوع مشروعیت سنتی می‌داند. وی با پیروزی انقلاب اسلامی، مشروعیت کارزمایی و پس از تصویب قانون اساسی، مشروعیت قانونی - عقلانی برای ایشان قایل است. بدین ترتیب، مشروعیت «قانونی عقلانی» امام خمینی (رحمه‌الله) وابسته به قانون اساسی است و تا پیش از آن، این مشروعیت نه قانونی است نه عقلانی!! باید دانست گسستن مشروعیت حکومت اسلامی از مبادی اصیل آن؛ یعنی نصب الهی و اصل امامت، فروغلتاندن حاکمیت دینی در ورطه‌ای است که جامعه‌ی دینی را تا سطح جامعه‌ی مدنی غربی پایین می‌آورد.

ج) انحصاری کردن اساس ارزش‌ها و پایه‌ی مشروعیت در سه دسته‌ی یادشده، درست نیست؛ زیرا این دسته‌بندی، اصالت نژاد نازیسم، اصالت نیروها و روابط تولیدی مارکسیسم، اصالت ملیت و ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم، یا نظریه‌ی تغلب (الحق لمن غلب) دولت‌های استیلابی و جز این‌ها را بر نمی‌تابد. «واندنبرگ» می‌گوید:

آن‌چه برای حکومت‌ها، لازم است، رضایت آگاهانه‌ی مردم نیست. بلکه پیروی منفعلانه است. توافق نیست، بلکه مطیع بودن است. نارضایتی شهروندان اهمیت ندارد، بلکه آنان باید باور کنند که سودشان در پیروی از حکومت است تا رودرویی با آن. (2)

4. گرایش لیبرالیستی در تبیین ماهیت حکومت دینی:

عقد جمهوریت میان مردم و رهبری بسته می‌شود و خبرگان به عنوان کارشناسانی که وکالتاً از سوی مردم برگزیده شده‌اند، حق حاکمیت ملی را به رهبری منتقل می‌کنند. بنابراین، بدون حضور مردم اساساً هیچ حقی به کسی انتقال نمی‌یابد. (صص 662 و 666)

در این سخن که دیدگاه نویسنده را درباره‌ی ماهیت حکومت دینی بازتاب

ص: 142

1- . اقتصاد و جامعه، ص 328 به بعد.

2- . جامعه‌شناسی سیاسی، سید بیوک محمدی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام‌نور، 1373، ص 117، به نقل از: مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، ص 488.

می دهد، ماهیت حکومت دینی چیزی جز «قرارداد اجتماعی» نیست.

برخی نویسندگان اهل سنت با استناد به آیات شورا، نظام اسلامی را نظام دموکراسی انگاشته اند. در این زمینه، باید گفت یکی از اصول ضروری اسلام این است که خدای متعال، شخص رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) را به مقام حاکمیت بر مسلمانان نصب فرمود و هیچ کس دیگری در تعیین وی و اعتبار بخشیدن به حکومت او، تأثیر نداشته است. در این مورد، جای هیچ مناقشه ای نیست. (1) البته شیعیان و سنتیان درباره ی جانشینان پیامبر با هم اختلاف نظر دارند و حکومت ائمه یکی از اصول ضروری مذهب تشیع است. بنابراین، اگر بحثی در تشیع هست، درباره ی حاکمیت در زمان غیبت است. (2)

درباره ی بحث حاضر باید گفت: چون ولایت بر انسان ها اصالتاً ویژه ی خدای متعال است، پس تنها او حق تفویض ولایت به دیگری را دارد، نه مردم که حتی بر خودشان نیز ولایت ندارند. بدین ترتیب، عنصر شورا در تحقق حاکمیت الهی در نظام اسلامی، تأثیری ندارد. به همین دلیل، قراردادی پنداشتن ماهیت نظام اسلامی، فرع بر این مطلب است که طرفین قرارداد درباره ی نتیجه ی

توافق یا عدم توافق، رأی یکسان داشته باشند. اگر پذیرفته شود که مسأله ی حقانیت حکومت در نظام اسلامی، به رأی مردم بستگی ندارد و امری الهی است، دیگر ماهیت قراردادی برای آن نمی توان در نظر گرفت. نتیجه ی قرارداد، حقانیت پس از قرارداد است، ولی در پدیده ی حاکمیت در نظام سیاسی اسلام، حقانیت حتی پیش از شورا یا بیعت واقعی است. در این صورت، شکوه ی امیر مؤمنان علی (علیه السلام) از اهل حل و عقد و مردم، توجیه پذیر است؛ زیرا وی، حکومت را به حق، برای خود می دانست. در غیر این صورت، بر اساس گفته ی نویسنده که بدون حضور مردم، حقی به کسی منتقل نمی شود، گلایه های آن حضرت بی مورد است!

نکته ی مهم دیگر، پدیده ی بیعت است. بیعت نیز به هیچ وجه به معنای تحقق قرارداد حکومت نیست. در قرارداد، تن دادن به مفاد قرارداد، مطرح نیست، ولی در بیعت، وظیفه ی بیعت متوجه مردم است و این گونه نیست که پس از آن، وجوب پدید آید. گرایش به توحید، یک وظیفه ی عقلی است؛ چه بیعت صورت پذیرد، چه نپذیرد. بنابراین، در عنصر بیعت، ماهیت قراردادی استنتاج نشده است؛ زیرا بیعت مردم با پیامبر بر روی گردانی از شرک، سرقت، زنا و قتل

ص: 143

1- . حقوق و سیاست در قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، زمستان 1377، صص 285 و 286.

2- . همان.

نفس، (1) هرگز نمی تواند ماهیت قراردادی داشته باشد که پس از قرارداد، وجوب وفا بیاورد. از سوی دیگر، بیعت با حاکم اسلامی در قرآن، بیعت با خداوند قلمداد شده است، (2) در حالی که رابطه ی عبودیت مردم در برابر خدا، رابطه ی قراردادی نخواهد بود. گذشته از این، خداوند تنها پس از بیعت مردم، از آنان راضی می شود (3) که این نیز ماهیت قراردادی بیعت را زیر سؤال می برد. بنابراین، با بررسی شورا، بیعت و پذیرش نصب حاکمیت از سوی خداوند، ماهیت قراردادی نظام اسلامی در هاله ای از ابهام و تردید قرار می گیرد.

در این حالت، تنها پیشنهاد قابل پذیرش را باید در «قرارداد اجتماعی» روسو جست که تشکیل حکومت در یک مجموعه را بر پایه ی قرارداد اجتماعی مربوط به اراده ی آزاد افراد جامعه می دانست؛ یعنی تقویض حاکمیت اراده ی ملت به نهاد دولت را از طریق قرارداد اجتماعی ممکن می شمرد. (4) راه دیگر این است که در چارچوب مبانی اهل سنت، به تبیین آن بپردازیم.

5. نفی ایدئولوژی در عرصه ی قانون گذاری:

هرگونه اعمال تضییق در دامنه ی اختیار مردم و وضع مقررات در جهت تحدید اصل جمهوریت، به معنای تضعیف نظام می باشد. (صص 317 و 487).

در این باره باید گفت:

1. نویسنده در این عبارت، هرگونه محدودیت در دامنه ی اختیار مردم و تحدید اصل جمهوریت با وضع مقررات را به تضعیف نظام مرتبط می داند، ولی در جای دیگری از این کتاب، در تعارضی آشکار با این سخن، می گوید:

جمهوریت تا آن جا که در قلمروی قانون پیش بینی شده، باید محقق گردد. (ص 593).

2. اساساً دین، شریعت، قانون و مقررات جز در تحدید اختیار انسان، معنایی ندارد و این نظریه با دو نظریه ی «دولت حداقل» لیبرالیسم و «جامعه ی مدنی» در زمینه ی

قلمروی اقتدار دولت، همسانی آشکار دارد. لیبرالیسم برای فرار از گرایش تمامیت خواهی سوسیالیسم و فاشیسم در عرصه ی حاکمیت دولت و مانند آن، به ورطه ی دیگری درمی غلتد که خطر آن از خطر

ص: 144

1- . ممتحنه، 12: «یا ایها النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا و لا یزقن...».

2- . فتح، 10: «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله...».

3- . فتح، 18: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذا یبایعونک تحت الشجره...».

4- . قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، به نقل از: تئوری هایی درباره ی رژیم سیاسی جمهوری، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، دکتر داور شیخاوندی، ص 469.

این سخن حجاریان با اندیشه‌ی لیبرالی هوادار «دولت حداقل» که «آربلاستر» آن را تبیین می‌کند، فاصله‌ی چندانی ندارد، آن‌جا که می‌گوید: «در لیبرالیسم قرن بیستم، هنوز هم سنت لیبرالی بدگمانی به دولت و قدرت و مقاصد آن از بین نرفته است. این سنت در اصل بر پایه‌ی اعتقاد لیبرالی به توانایی افراد در مراقبت از منافع خویش و استعداد خودگردانی جامعه است.» (1) گرایش لیبرالیسم به محدودتر کردن هر چه بیشتر دخالت دولت تا آن‌جا پیش می‌رود که «هربرت اسپنسر معتقد بود دولت نباید کاری به مسأله‌ی فقر و بیماری و بی‌کاری داشته باشد.» (2)

گرایش آقای حجاریان به مفهوم لیبرالی قلمروی اقتدار دولت هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم وی به قید «اسلامی» در ترکیب «جمهوری اسلامی»، کم‌ترین توجهی نکرده است و با توجیه تحصیل کارآموزی نظام، به قلب ماهیت نظام تن می‌دهد. گفتنی است در نظام‌های لیبرال، برای اثبات حقانیت، به خواست مردم، استدلال می‌شود. در جمهوری مورد تفسیر آقای حجاریان نیز پافشاری بر آن است که خواست و اختیار مردم نباید محدود شود؛ چون به تضعیف نظام خواهد انجامید. در واقع، وی با قلب ماهیت نظام جمهوری اسلامی به جمهوری، برای تقویت کارآمدی نظام می‌کوشد!! البته این مطلب به آقای حجاریان اختصاص ندارد. اساساً این طیف فکری در این ویژگی مشترکند که مانند نسبی‌گرایان به نتیجه‌ی واحدی می‌رسند و آن، میزان قراردادن خواست مردم برای رهیدن از بحران «مشروعیت» (البته از نوع لیبرالی آن) است. در همین راستا، نویسنده در جای دیگری آورده است:

دولت نه قیّم بل منتخب مردم است و باید در تأمین خواست آن‌ها کوشا باشد. (ص 694).

بی‌شک، زمانی می‌توان دولت را این‌گونه بریده از ثواب تغییر ناپذیر ارزشی و نسبت به اصول بنیادین و متافیزیکی، خنثی دانست که به شدت از لیبرالیسم، تأثیر پذیرفته باشیم. به گفته‌ی «آکرمن»: «لیبرالیسم بر صدق و حقانیت هیچ نظام معرفت‌شناختی و متافیزیکی واحد و خاصی مبتنی نیست.» (3) جمهوری اسلامی در گذر از جمهوریت رها و سرگردان، از نظامی نمایندگی می‌کند که بر پایه‌ی ایمان به

ص: 145

1- ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، آنتونی آربلاستر، تهران، نشر مرکز، ص 74.

2- جامعه‌ی دینی، جامعه‌ی مدنی، ص 54 به نقل از: Vecent Andrew, Modern Idillgies, Blackwell, 1992, p. 48.

.Political

3- Acherman, Bruce, social Justice in the Liberal state, yale University Press, 1980, P 361 - -3

خدای یکتا، وحی الهی و نقش بنیادین آن در بیان قوانین (1) شکل گرفته و ملت ایران بر اساس اعتقاد دیرینه اش به حکومت حق و عدل و قرآن، به آن رأی مثبت داده است. (2)

در نگرش آقای حجاریان برای رهانیدن مردم از پذیرش حکومت هواپرستانه ی دیگران بر آنان، حاکمان به آرای مردم تن می دهند، در حالی که در حکومت دینی، مردم و حاکمان تنها به بندگی خدا تن در می دهند. نه مردم وام دار حاکمان اند و حکومت را از آنان به عنوان هدیه می پذیرند و نه حاکمان به بهای پذیرفتن بندگی مردمان به حکومت می رسند. حاکمان و مردمان، جز اجرای حق، پیمانی ندارند و در صورت سرپیچی از حق و حقیقت، بازخواست می شوند. اساساً ارزش حکومت از دیدگاه اسلام، اقامه ی حق است (3) نه این که برای بیشتر حکومت کردن، به نافرمانی آفریدگار تن در دهیم و به ورطه ی عوام پرستی فروغلتیم.

جنبه های دیگری از بحث جمهوریت آقای حجاریان نیز جای گفتگو و کنکاش دارد که فرصت دیگری می طلبد. برای مثال، آیا رضای مردم، شرط جواز اقدام به تأسیس حکومت است و به گفته ی نویسنده: «نمی توان بدون آن که رضایت مردم جلب شده باشد، اقدام به تأسیس حکومت نمود»؟ (صص 66 و 292). آیا اختیارات مطلق حکومت فقیه در چارچوب قانون اساسی معنا می شود یا ورای آن؟ (ص 265) آیا رابطه ی ولی فقیه با مردم در عالم سیاست، نوعی قرارداد است که لوازم و مقتضیات دیگر قراردادهای شرعی نیز بر آن حاکم خواهد بود؟ (صص 474 و 662). مشروعیت سیاسی و اطاعت رضایت مندان، در حقانیت نظام جمهوری اسلامی، مداخلت دارد یا در مقبولیت آن؟ (ص 292).

در پایان باید گفت: نظریه ی مطرح شده در این کتاب بیش از آن که نظریه های اصیل اسلامی - شیعی را بازتاب دهد، از پیش فرض های نظام های غیر الهی یا در مواردی، غیر شیعی، تأثیر پذیرفته است که باید در فرصت های آینده بیشتر بدان پرداخت.

ص: 146

- 1- . قانون اساسی، اصل دوم.
- 2- . قانون اساسی، اصل اول.
- 3- . نهج البلاغه.

روش شناسی تفسیر قرآن؛ [نویسندگان: علی اکبر بابایی، غلام علی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، زیر نظر: محمود رجبی، چاپ اول، قم، پژوهشکده ی حوزه و دانشگاه، تهران؛ سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، 1379، 420 ص، وزیری.

قرآن، واپسین کتاب آسمانی و آخرین رهنمود خداوند سبحان برای رسیدن به رستگاری دنیوی و اخروی و تنها معجزه ی جاودانی در دست بشر است. دانشمندان در طول چهارده قرن درصدد کشف رمز و رازها و مطالب ژرف، هدایت گر و سازنده ی آن بوده اند که متأسفانه به دلیل روشن نبودن زاویه های روش شناسی در تفسیر قرآن، بسیاری از این تلاش ها به اختلاف در بیان مفاهیم آیات قرآن و مراد خدای سبحان انجامیده است. افزون بر این، امروزه شماری روشن فکر مآب، داعیه ی قرائت های گونه گون از دین را در سر می پرورانند و آیات قرآن را به دلخواه تفسیر می کنند. هم چنین دانشجویان رشته ی «علوم قرآنی و حدیث» در دوره ی کارشناسی ارشد و دکترا، متن درسی مدوئی در زمینه ی «روش شناسی تفسیر» ندارند. بنا براین، ثبت مبانی، قواعد، منابع تفسیر، علوم مورد نیاز مفسر و شرایط مفسر، همت بلند و تلاش گسترده ای می طلبد تا با بررسی همه جانبه، «روش شناسی تفسیر» از ابعاد گوناگون فراهم گردد.

خوشبختانه این مهم، زیر نظر استاد فرزانه حجت الاسلام والمسلمین آقای محمود رجبی، جامه ی عمل پوشیده است. نگاهی به کتاب یاد شده، تلاش فراوان

ایشان را در این زمینه به روشنی نشان می دهد.

ویژگی های کلی این اثر را می توان چنین برشمرد:

الف) کتاب از فصل بندی، دسته بندی و نظم منطقی و مناسب برخوردار است.

ب) بیشتر مطالب تازگی دارد و برای نخستین بار منتشر می شود؛ یعنی خواننده این مطالب را با این کیفیت، در جایی دیگر ندیده است.

ج) نویسندگان با پرهیز از کلی گویی، مطالب را با ادله ی متقن و مثال های گونه گون توضیح داده اند.

د) نویسندگان کوشیده اند بیواسطه ی سخنان دیگران، به منابع دست اول مراجعه کنند. در فهرست منابع، از 307 منبع نام برده شده است.

ه) مطالب و توضیح های سودمندی در پاورقی ها آمده است.

و) این کتاب از نثری روان و رسا، برخوردار است.

این کتاب در 5 فصل نگارش یافته است. در فصل آغازین، مبانی تفسیر زیر عنوان «کلیات» (صص 5 - 60) مورد بحث قرار گرفته است. این فصل از اصول بنیادینی سخن می گوید که هر نوع موضع گیری درباره ی آن ها، موجودیت تفسیر یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می دهد.

یکی از بحث های کلیات، بازشناسی تفسیر از تأویل قرآن است؛ زیرا از دیر باز، مفسران و کارشناسان علوم قرآنی در معنای این دو واژه، اختلاف نظر دارند. نگارنده پس از بیان معنای لغوی تفسیر و تأویل و نقد و بررسی بیش از 10 تعریف اصطلاحی تفسیر از علمای فن (در متن و پاورقی)، تعریف خود را پیشنهاد می دهد. وی می نویسد:

تفسیر عبارت است از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره. (ص 23).

آن گاه با بر شمردن موارد کاربرد تفسیر و تأویل در قرآن، به فرق میان تفسیر و تأویل قرآن می پردازد. سپس می کوشد محدوده ی تفسیر قرآن را از تأویل آن جدا کند. در پایان، نتیجه می گیرد که تأویل، گونه ای از معانی آیات است که جز خدای متعال و راسخان در علم (پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم))، کسی آن را نمی داند و فهم آن بر پایه ی ادبیات عرب ممکن نیست. در مقابل، تفسیر قرآن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره برای همگان امکان پذیر است.

در همین فصل، زیر عنوان «نیازمندی به تفسیر»، به بررسی مراتب معارف قرآن از نظر ظهور و خفا می پردازد. یک مرتبه از آن را بی نیاز از تفسیر و مرتبه ی دیگر آن را ویژه ی راسخان در علم و مرتبه ی سوم آن

را که بخش مهمی از معارف را در بر می گیرد نیازمند تفسیر می داند. سپس دلیل نیازمندی به تفسیر را با بیانی رسا، متقن و مستدل و آوردن مثال هایی گویا، به پایان می برد.

یکی دیگر از بحث های این فصل، «امکان و جواز تفسیر» است. یعنی آیا غیر معصومین می توانند به فهم و تفسیر قرآن دست یابند؟ در پی این بحث، با نقل و نقد دلایل امکان نداشتن تفسیر برای غیر معصومین، امکان فهم و تفسیر قرآن برای غیر معصومین را اثبات می کند. سپس به بررسی این مسأله می پردازد که آیا تفسیر قرآن برای غیر معصومین از نظر شرعی جایز است یا خیر؟ آن گاه با نقد و بررسی روایات تفسیر به رأی، به این نتیجه می رسد که تفسیر قرآن برای غیر معصومین از نظر شرع جایز است.

هم چنین در پایان فصل، با توضیحی گذرا درباره ی اصول تفسیر، آن را زیر بنای تفسیر درست آیات قرآن می داند. از این رو، اصول تفسیر را در 5 امر خلاصه می کند که عبارتند از:

1 قواعد کلی تفسیر؛

2 منابع تفسیر؛

3 علوم مورد نیاز مفسر؛

4 شرایط مفسر؛

5 شیوه و مراحل تفسیر.

دومین فصل این اثر که تقریباً نیمی از کتاب (صص 61 - 260) را فرا گرفته است، به معرفی قواعد تفسیر می پردازد و مهم ترین بخش از اصول تفسیر است. نگارنده در آغاز این فصل، به اجمال درباره ی ضرورت بررسی قواعد تفسیر، بحث می کند و با اشاره به شیوه های تفسیر روایی، ادبی، قرآن به قرآن، عرفانی، کلامی و علمی، یادآور می شود که به کارگیری شیوه های گوناگون، سبب اختلاف های بسیاری در بیان مفاهیم آیات قرآن و مراد خدای سبحان گردیده است. این خطا و اشتباه های برخی مفسران در تفسیر قرآن بدان دلیل است که مفسر برای فهم مراد خدای متعال، به قواعد متقن بر مبنای بدیهیات عقلی و قطعیات و مسلمات شرعی و ارتکازات عقلایی نیاز دارد. تنها در این صورت است که می تواند شیوه ی تفسیر خود را بر آن استوار سازد تا هم شیوه ی تفسیری اش، بی پایه نباشد و هم در موارد اختلاف، انتخاب او بی ملاک نباشد.

قاعده ی نخست در «نظر گرفتن قرائت صحیح» (ص 64) است. حروف و هیأت کلمه ها و جایگاه آن ها در جمله، در فهم معانی آن ها نقش اساسی دارد. بنابراین، نخستین گام مفسر برای فهم آیات قرآن، بررسی در زمینه ی قرائت صحیح آیات است. بدین ترتیب، می تواند قرائت مورد

اتفاق را از قرائت های مورد اختلاف باز شناسد و بر اساس ضابطه ی یاد شده به تفسیر آیات پردازد. نگارنده در همین فصل به توهم تواتر قرائات پاسخ داده است و می نویسد:

حداکثر آن چه می توان در این خصوص ادعا کرد، تواتر آن قرائت ها از قُرء یاد شده است... ولی نسبت به طبقه ی خود قاریان و زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عصر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) هیچ نقل متواتری وجود ندارد و آن چه هست، اخبار آحادی است که صحت هیچ یک از آن ها مورد اتفاق نیست و حتی اتصال سند برخی از آن ها مورد تردید است» (ص 69).

آن گاه با بررسی حجیت قرائت های هفت گانه و معیارهای شناخت قرائت صحیح از ناصحیح، بحث را به پایان می برد.

دومین قاعده، «توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول» (ص 81) است. مفسر باید با آگاهی از مفاهیم مفردات قرآن کریم و توجه دقیق به ویژگی های آن ها، به تفسیر آیات پردازد و به معانی ارتکازی، بسنده نکند. چون واژه ها در طول زمان ممکن است معانی گوناگونی به خود بگیرد، مفسر باید معانی واژه ها را در زمان نزول و در قبایل گوناگون از منابع معتبر به دست آورد. در این قاعده، به بحث زبان قرآن، و واژه های دخیل، نقش آن ها در تفسیر و تحول نظریه ها و فهم مفردات قرآن، پرداخته شده است. هم چنین توهم تأثیرنظریه ها در تحول معانی واژه ها، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و گفته شده است که هر چند ممکن است واژه ها در طول زمان، معانی تازه ای پیدا کنند، ولی پدید آمدن معانی جدید، کلیت ندارد. افزون بر آن، پیدایش معانی جدید را نباید به معنای تحول معانی واژه ها دانست، بلکه معانی جدید، مفهوم های دیگری در کنار معانی همه فهم بوده و این معانی همه فهم در طول زمان، ثابت است.

در قاعده ی سوم به بررسی «تأیید شناخت قواعد ادبیات عرب اعم از صرف، نحو، معانی و بیان» (ص 105) پرداخته و راه دست یابی به فصیح ترین ساختارهای هم آهنگ با قواعد مورد اتفاق صاحب نظران این علوم، معرفی شده است.

در قاعده ی چهارم به نام «در نظر گرفتن قراین» (ص 109)، به تفصیل به بررسی قراین کلام می پردازد. در نظر گرفتن قراین کلام برای فهم مقصود گوینده، روش عقلایی و پذیرفته شده در همه ی

فرهنگ ها است. مقصود از قراین، اموری است که به گونه ای با کلام، ارتباط لفظی یا معنوی داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده، مؤثر باشد. قراین به دو دسته ی

«پیوسته به کلام» و «گسسته از کلام» تقسیم می شود. «قراین پیوسته»، خود به قراین لفظی و غیر لفظی تقسیم می شود.

«سیاق» در واقع، تنها قرینه‌ی لفظی پیوسته به کلام خداست. «سیاق»، نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارات‌ها یا یک سخن است که به دلیل همراه بودن آن‌ها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید. «سیاق» گونه‌هایی دارد که عبارتند از: سیاق کلمه‌ها، سیاق‌جمله‌ها، سیاق آیه‌ها و سیاق سوره‌ها. مفسران بر این باورند که سوره‌ها برخلاف ترتیب نزول، گردآوری شده است، از این رو به عنوان قرینه نمی‌پذیرند.

در «قراین پیوسته‌ی غیر لفظی» (صص 144 - 192) فضای نزول که اموری مانند: سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ زمان نزول و زمان و مکان نزول است، بررسی می‌شود. از جمله قراین پیوسته‌ی غیر لفظی، ویژگی‌های گوینده‌ی سخن و مخاطب، موضوع سخن، مقام و لحن کلام، معرفت‌های بدیهی و برهان قطعی آشکار است. میزان تأثیر هر یک از آن‌ها در مفاد کلام با آوردن مثال‌هایی گویا نشان داده است. برای مثال، وقتی در آیه‌ای می‌خوانیم: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره»⁽¹⁾ برهان قطعی و آشکار بر محال بودن دیدن خدای متعال با چشم سر وجود دارد. این برهان نشان می‌دهد که معنای «الی ربها ناظره»، نگرستن چهره‌ها به خدای متعال نیست، بلکه نگرستن به ثواب پروردگار و نگرستن با چشم دل است.

سپس به «قراین ناپیوسته» (صص 192 - 215) می‌پردازد و آیات دیگر قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) را از قراین ناپیوسته معرفی می‌کند. از این رو، هرگاه در سخن گوینده‌ای، ابهام باشد، از سخنان دیگر او یا از شرح و تفصیل آن سخن که بر عهده‌ی دیگری گذاشته شده است، بهره می‌گیرند. برای فهم یک آیه نیز از آیات دیگر قرآن که آن هم سخنان خداوند است، بهره می‌گیریم. هم‌چنین، روایات معصومین (علیه السلام) شرح و تفصیل آیات قرآن است؛ زیرا وظیفه‌ی معلّمی و شرح قرآن از سوی خداوند بر عهده‌ی آنان گذارده شده است. نویسنده در پایان، با برشمردن ادله‌ی قرینه بودن روایات و بیان اجماع و قرینه بودن آن، این قاعده را به پایان می‌رساند.

نگارنده، قاعده‌ی پنجم را «مبنا بودن علم و علمی» (صص 215 - 243) می‌داند و آن را از اصول تفسیر می‌شمارد. بر پایه‌ی این اصل، همه‌ی دلایل و مستندات تفسیر باید از امور قطعی و یقینی یا چیزی که به منزله‌ی آن است و به اصطلاح اصولی «علم» یا «علمی» باشد. سپس 6 مصداق برای علم و علمی بیان می‌کند که بدین قرار است:

1. نصوص و ظواهر آیات؛

ص: 151

1- . قیامت، 22 و 23.

2. نصوص و ظواهر روایات؛

3. اخبار تاریخی؛

4. روایات و آرای صحابیان و تابعان؛

5. آرای مفسران؛

6. گفتار لغت شناسان.

«در نظر گرفتن انواع دلالت‌ها» (صص 243 - 253) را نیز به عنوان قاعده‌ی ششم در 10 دلالت توضیح می‌دهد. برای مثال، دلالت اقتضا این است که کلام بر معنایی که به یقین، مقصود گوینده بوده، ولی لفظی برای آن نیاورده است، دلالت کند، مانند: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب». در این جا، مقصود گوینده «لا صلاه صحیحه» بوده، گر چه لفظی بر آن نیاورده است. قاعده‌ی هفتم «احتراز از ذکر بطون برای آیات» (صص 253 - 260) است. همان گونه که در معنای تأویل گفتیم، معانی باطنی آیات بر اساس قواعد عقلایی محاوره، در دسترس همگان نیست. پس تنها راه دست یابی به آن، بهره‌گیری از سخنان معصومین (علیه السلام) است. مفسر نباید بر اساس آرای بشری و استحسانات ذوقی، مطالبی را به عنوان معانی باطنی آیات کریمه بیان کند.

سومین فصل این اثر به بررسی «منابع تفسیر» (صص 261 - 315) پرداخته است. منابع تفسیر، اموری است که اطلاعات و داده‌هایی را که با مفاد آیه یا آیه‌هایی، تناسب محتوایی دارد، در اختیار مفسر قرار می‌دهد. هم چنین معانی آیات و مفاد واژگان به کار رفته در آن را روشن می‌کند. این بحث در کتاب‌های علوم قرآنی با عنوان «مصادر تفسیر» و «مآخذ تفسیر» یاد شده است. چون منابع تفسیر با قواعد تفسیر، ارتباط زیادی دارد، منابع را پس از قواعد آورده است. نگارنده در این فصل، 6 منبع را ارزیابی می‌کند که عبارتند از:

1. قرآن؛

2. روایات معصومین (علیه السلام)؛

3. منابع لغوی؛

4. منابع تاریخی؛

5. عقل؛

6. دست‌آوردهای تجربی.

در منبع نخست که مهم‌ترین منبع تفسیر است، به مطالب ارزنده‌ای پرداخته شده که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است: پیشینه‌ی مراجعه به قرآن در تفسیر، گونه‌های مختلف منبع قرار گرفتن قرآن، تأیید یا ابطال برداشت‌های تفسیری، محدود شدن مراد آیه با توجه به سیاق، محدود شدن غیر زمانی (تخصیص و تقیید)، محدود شدن زمانی (نسخ)، تعیین مصداق آیه و حل تعارض آیات.

فصل چهارم کتاب به «علوم مورد نیاز مفسران» (صص 317 - 376) پرداخته است. نگارنده یادآور می‌شود که تفسیر از قواعد ویژه‌ای

پیروی می کند که رعایت آن ها برای

ص: 152

برداشت درست مراد الهی و کاهش خطا، ضروری است. برای رعایت این قواعد، مفسر باید از علومی برخوردار باشد که در پرتو آن، توان مندی لازم را برای تفسیر قرآن به دست آورد. مقصود از نیازمندی تفسیر به علوم، بهره‌گیری از قواعد و ضوابط علوم برای دست‌یابی به منابع و به‌کارگیری آن‌ها در فهم و تبیین آیات قرآنی است. نگارنده پیش از ورود به این بحث، به عوامل پیدایش علوم مورد نیاز، دلایل نیازمندی به آن‌ها، تفاوت علوم مورد نیاز با منابع تفسیر، میزان ضرورت علوم یاد شده در تفسیر و میزان آگاهی مفسر از علوم مورد نیاز می‌پردازد. این علوم عبارتند از: علم لغت، صرف، نحو، کلام، اصول، فقه، رجال و درایه، علوم بلاغی، علوم قرآنی، علوم تجربی، علوم انسانی و علم الموهبه. در همین فصل، زیر عنوان «علوم قرآنی»، علوم زیر آمده است: اسباب نزول، محکم و متشابه، وجوه اعجاز قرآن، جامعیت قرآن، مکی و مدنی و علم قرائت.

نگارنده، بر این نکته پای می‌فشارد که رفتار انسانی، زمینه‌ساز پاکی یا آلودگی نفسانی و شکوفایی گرایش‌های پست یا متعالی انسانی است. پس انسان هر اندازه از طهارت نفسانی برخوردار باشد، به همان‌میزان در فهم و درک حقایق موفق‌تر خواهد بود. وی «علم الموهبه» را یکی از علوم مورد نیاز معرفی می‌کند و با بیان چند حدیث نورانی، این فصل را به پایان می‌برد.

پنجمین و آخرین فصل کتاب با عنوان «شرایط مفسر» (صص 377 - 382)، به بیان شرایط و ویژگی‌های مؤثر در درستی و اعتبار تفسیر می‌پردازد، مانند: تسلط و حضور ذهن مفسر نسبت به پیش‌فهم‌های تفسیر، ملکه و مهارت استنباط، آگاهی و اعتقاد به جهان‌بینی قرآن و بی‌طرفی علمی. هم‌چنین برخی ویژگی‌هایی را که به کمال و باروری بیشتر تفسیر می‌انجامد، نام می‌برد، مانند: توان مندی فکری، صفای باطنی و پویایی ذهن.

در پایان کتاب، فهرست تفصیلی آیات، روایات، اسامی، قبایل و فرق، مکان‌ها و منابع و مآخذ آورده شده است که برای پژوهش‌گران سودمند خواهد بود. مهم‌ترین فصلی که جای آن در این اثر، خالی است، پنجمین اصل از اصول تفسیر؛ یعنی «شیوه و مراحل تفسیر» است که امیدواریم به عنوان جلد دوم این اثر ارائه شود.

در پایان، برای نویسندگان دانشمند این کتاب که نخستین گام‌ها را در راه نگارش «روش‌شناسی تفسیر قرآن» برداشته‌اند، کام‌یابی بیشتر آرزومندیم و خوانندگان ارجمند را به مطالعه‌ی این اثر ارزشمند سفارش می‌کنیم.

اشاره

برای آشنایی با پایگاه های اینترنت و دسترسی آسان کاربران گرامی به ویژه دانش پژوهان دینی، در این بخش به معرفی یکی از پایگاه های شیعی می پردازیم. کوشش ما بر آن است که پایگاه هایی معرفی شوند که برای علاقه مندان پژوهش در زمینه ی مسایل علمی و دینی، کاربرد داشته و از نظر درون مایه ی علمی نیز پاسخ گوی نیازهای فکری جامعه به ویژه اهل علم باشد.

پایگاه بلاغ

دفتر تبلیغات حوزه ی علمیه ی قم، 2 پایگاه در شبکه ی جهانی اینترنت، راه اندازی کرده است که نشانی های آن به این شرح است:

<http://www.balagh.org>

<http://www.balagh.net>

ص: 154

این پایگاه بیشتر جنبه ی اطلاع رسانی دارد. فهرست عنوان های این پایگاه عبارت است از:

الف - معرفی مراکز: فرهنگ و معارف قرآن - مطالعات و تحقیقات اسلامی - تربیت مربی کودک و نوجوان، انتشارات - معاونت فرهنگی و هنری - معاونت اعزام مبلغ.

ب - بوستان کتاب: کتاب های منتشر شده ی انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی به صورت موضوع بندی در علوم اسلامی و با مشخصات کامل، معرفی شده است. ج - مجله های وابسته به دفتر تبلیغات حوزه ی علمیه: 16 مجله در این بخش وجود دارد که مطالب آن ها در پایگاه موجود است.

د - نرم افزارهای تهیه شده از سوی دفتر تبلیغات شامل: تبیان، مطهر، مبذل بلاغ و گوهر از این پایگاه قابل دریافت است.

ه - کتاب خانه ی پایگاه: کتاب در این موضوع های: قرآن، اهل بیت (علیهم السلام)، پیامبران (علیهم السلام)، اعتقادات و معارف، فقه و حقوق، تعلیم و تربیت و ... قابل دریافت است.

و - شبکه ی شارح: دسترسی به آن، از این پایگاه، ممکن است.

* پایگاه بلاغ نت:

این پایگاه به عنوان پایگاهی علمی با درون مایه ای متناسب با نیازهای فکری قشرهای گوناگون به ویژه حوزویان، در زمینه ی مسایل دینی به دست پژوهش گران دفتر تبلیغات اسلامی، تهیه و تنظیم شده است.

فهرست عنوان های این پایگاه عبارت است از:

* لینک قرآن

قرآن و ترجمه - علوم قرآن (تاریخ قرآن، آیات و سُور، تفسیر و مفسران قرآن، ترجمه و مترجمان قرآن، قرائت و تجوید قرآن، قرائت و قُرّاء، اعجاز و جاودانگی، جایگاه قرآن، تاریخچه ی علوم قرآن، زبان قرآن، اسامی و صفات قرآن) - معارف قرآن (اعتقادات، اخلاق در قرآن، فقه و قرآن، قصص و تاریخ، قرآن و عهدین، لطایف قرآن، قرآن و حدیث) - کتاب شناسی قرآن (سیر نگارش های علوم قرآنی، کتاب شناسی، تاریخ قرآن، چکیده ی پایان نامه های علوم قرآنی، کتاب شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)) - مباحثی پیرامون قرآن (کلمات فارسی در قرآن، ارزش های قرآنی و ...) و تصاویر (نسخ خطی قرآن).

این مباحث در قالب مقاله های علمی برگرفته از کتاب های تفسیر و علوم و معارف قرآن، تهیه شده است.

* لینک پیامبر و اهل بیت (علیه السلام)

شناخت اهل بیت - زندگی نامه ی 14 معصوم از منابع معتبر - فضایل و سیره ی فردی - سیره ی اجتماعی - حکومت و سیاست علم معصومان - مناظرات معصومان با مخاطبین در اثبات حقانیت معتقدات دینی - مباحثی پیرامون علم و عصمت معصومان و بحث رجعت و تقیه - گلچین سخنان حکمت آمیز معصومان - کتاب ها - معرفی اصحاب ائمه (علیهم السلام) - لطایف و شنیدنی هایی از زندگی معصومان - کتاب شناسی پیرامون تاریخ و سیره ی ائمه ی اطهار (علیهم السلام).

* لینک رهنمودها

متن کامل پیام ها و سخنرانی های مقام معظم رهبری (حفظه الله) در سال های 78-80.

* لینک کلام و اعتقادات اسلامی

مبانی اعتقادات - خداشناسی - پیامبرشناسی - امام شناسی - معادشناسی - تاریخ کلام. این مباحث در قالب مقاله و گزیده هایی برگرفته از آثار علامه طباطبایی (رحمه الله)، آیت الله مصباح یزدی و ... تهیه شده است.

* مباحث مسایل جدید:

این فصل مباحث کلام جدید برگرفته از آثار اندیشمندان گوناگون در موضوع های متنوع مانند: آزادی و دین - تساهل و دین - اخلاق و حقوق زن - پلورالیسم دینی - تجربه ی دینی - اخلاق و دین - اقتصاد و دین - تربیت و دین - عرفان و دین - روان شناسی و دین - سکولاریزم - مدیریت و دین - قلمرو دین است.

الف - کلیات (نگاهی به فلسفه ی سیاسی در اسلام، ابعاد جهانی نظریه ی سیاسی اسلام، ارتباط فلسفه ی سیاسی و فقه سیاسی و ...).

ب - مفاهیم سیاسی (آزادی، انتقاد، توسعه ی سیاسی، دموکراسی، وحدت).

ج - حکومت اسلامی (احیای ارزش های اسلامی در عصر حاکمیت حضرت علی (علیه السلام)، حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی، رهبری و زعامت سیاسی در اسلام، آرمان های حکومت از دیدگاه امام علی (علیه السلام) و ...).

د - ولایت فقیه (مفهوم ولایت فقیه،

مبانی ولایت فقیه، صفات رهبری، اختیارات ولی فقیه، مجلس خبرگان و ...).

ه- سیاست خارجی (امام خمینی و روابط بین الملل، طبیعت بشر و سرشت روابط بین الملل و ...).

و- سیاست علوی (اصلاحات، سکولاریسم، کارگزاران، حکومت، عدالت، مدارا، نظارت، امنیت، مشروعیت و ...).

ز- نهضت‌ها (انقلاب اسلامی، مشروطیت، تحریم تنباکو، روشن فکری).

ح- اندیشمندان (اندیشه‌های سیاسی بزرگان دینی مانند: امام خمینی (رحمه الله)، آیت الله نایینی (رحمه الله)، استاد مطهری (رحمه الله)، محقق سبزواری، صدرالمآلهین (رحمه الله)، اخوان الصفا، ابوریحان بیرونی و ...).

* لینک فقه و احکام

جایگاه فقه در اندیشه‌ی دینی - تحولات موضوعات فقهی - دسته بندی های ابواب فقه - نگرشی بر فقه - آثار فقهی فقیهان صاحب نام شیعی (علامه حلی، شیخ مفید و سید مرتضی و ...).

کاوش در مسایل مختلف فقهی به ویژه مسایل جدید، مانند: حکم فقهی صائبان - رؤیت هلال - مرگ مغزی - مجسمه سازی و نقاشی - موسیقی و غنا - احکام پول - بیمه - بخت آزمایی - تنظیم خانواده - تلقیح و

* لینک مطهر

مقاله های موضوعی برگرفته از اندیشه های اندیشمند شهید آیت الله مرتضی مطهری (رحمه الله) با بخش های زیر:

1- اعتقادات و دین شناسی: منشأ دین - فطری بودن دین - کارکرد دین - علم و دین - خاتمیت - آفات دین - تحریف دین و ... 2-

قرآن: شناخت قرآن - اعجاز قرآن - زبان قرآن - تفسیر قرآن - تأثیر قرآن - قرائت قرآن - مباحث قرآنی در موضوع های گوناگون.

3- تاریخ اسلام: تحریف تاریخ - پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) و اهل بیت (علیهم السلام) و دیگر موضوع های تاریخی.

* لینک مناسبت های اسلامی

در این بخش، مباحث گوناگونی درباره ی مناسبت های اسلامی مانند: ماه مبارک رمضان، ولادت و شهادت ائمه ی اطهار (علیهم السلام) و ... تهیه شده است.

* مراکز تحقیقاتی قم

معرفی مراکز تحقیقاتی قم به همراه

مشخصات (مسئول، عملکرد، مکان، آثار منتشر شده و...) آن مراکز.

* معرفی پایگاه ها

پایگاه های اسلامی شیعی به صورت موضوعی، دسته بندی و معرفی شده است.

* یادآوری

الف - پایگاه بلاغ نت به 3 زبان فارسی، عربی و انگلیسی است که اکنون همه ی مطالب این پایگاه به زبان فارسی بوده و بخش های عربی و انگلیسی در حال تکمیل است.

ب - از ویژگی های این پایگاه، لینک پرسش و پاسخ است که بدین وسیله، کاربران می توانند با پست الکترونیک، پرسش های دینی خود را ارسال و از سوی پژوهش گران دفتر تبلیغات اسلامی، پاسخ مناسب دریافت کنند.

(نشانی پست الکترونیک: Balagh@balagh.net)

ج - شماری از نرم افزارهای علوم اسلامی در این پایگاه وجود دارد که با پیوستن به این پایگاه می توان آن ها را دریافت کرد.

ص: 158

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

