



دوفصلنامه علمی تخصصی ر حیق

شماره پیاپی پانزدهم / پاییز و زمستان ۱۳۹۷

نشریه تخصصی دانش پژوهان رشته کلام اسلامی

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب

مدیر مسئول: علیرضا یعقوبی

سر دبیر: علی حسینی سی سخت

دبیر اجرایی: رضا توکلی تولایی

ویراستار و صفحه آرا: احمد عدالتیان

هیئت تحریریه:

سید حامد باقری، محسن پیمان،

رضا توکلی تولایی، حسن خفاجه،

صفدر رجب زاده، مجتبی مرادی،

مرتضی وحیدی، علیرضا یعقوبی.

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، حرم مطهر، ابتدای خیابان آیت الله شیرازی،

مدرسه علمیه عالی نواب.

تلفن تماس: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف. شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

۱. مقاله بایستی در سطح علمی پژوهشی، مستند و دارای نوآوری علمی باشد.
۲. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگر یا همایش ها و... به طور همزمان ارسال شده باشد.
۳. مقالات دریافتی، نخست توسط هیئت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله، به منظور ارزیابی، به صورت بی نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می شوند.

ب. نحوه تنظیم مقالات

۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی و انگلیسی).
۲. نام و نشانی نویسنده/نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی، آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی و انگلیسی).
۳. چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۱۹۰ کلمه در یک پاراگراف (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته ها و نتیجه گیری.
۴. واژه های کلیدی: متشکل از حداقل ۴ کلمه تا حداکثر ۷ واژه.
۵. مقدمه: بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، اهداف، سؤال (ها) یا فرضیه (های) پژوهش و یافته ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).
۶. نتیجه گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته ها، بیان پیشنهادها و محدودیت ها.
۷. مقاله ارسالی از ۷۰۰۰ کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه ای) بیشتر نباشد.
۸. تیتراهای اصلی با شماره های ۱-، ۲-، ۳- و... و زیرمجموعه آن ها با ۱-۱-، ۱-۲- و... مشخص شود.
۹. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/ صفحه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۶/۲) نوشته شود.
۱۰. در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری کلماتی همچون «همان» و «همو» اجتناب شود.

۱۱. منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد، (Ibid) نوشته شود.
۱۲. نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درجه شود.
۱۳. شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
۱۴. یادداشت‌های توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
۱۵. ارجاع در یادداشت‌ها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۶. منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب (بلد و ایتالیک)، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیازی نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار. (برای سال‌های قمری (ق) و میلادی (م) استفاده شود)
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده، نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه (بلد و ایتالیک)، دوره/سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی، تاریخ نشر.
۱۷. مقاله باید با توجه به آیین نگارش زبان فارسی نوشته شود و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی مؤلفان در پایین هر صفحه پانویس شود.
۱۸. مقاله پس از تایپ (ذخیره‌سازی با فرمت Word 97-2003) در صفحه A4، فونت B 14 Zar برای کلمات فارسی، Adobe Arabic Bold 15 برای کلمات عربی و Time New Roman برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه، در سی‌دی بارگذاری شود.
۱۹. جدول‌ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم B Zar 10 پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با B Zar 10 پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم B Zar 11 تنظیم شوند.
۲۰. در صورت امکان از امکانات هدینگ و استایل‌بندی در فضای Word استفاده شود.
- یادآوری: حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.**

فهرست مطالب

بازخوانی انتقادی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی از منظر سلفیه مجتبی مرادی مکی	۵
شواهدی بر ناصبی‌گری ابن تیمیه ابوالفضل طاهری اطهر، حسن خفاجه	۲۳
بررسی دیدگاه گروه‌های تکفیری پیرامون عملیات انتحاری صفدر رجب‌زاده	۳۹
بازخوانی دیدگاه حاکمیت عقل استقرایی در ملاک ختم نبوت مصطفی فرقانی	۶۵
بررسی انتقادی فلسفه ختم نبوت از دیدگاه دکتر سروش سیدمصطفی نسائی	۷۵
شبکه وجوه احسن بودن نظام هستی در قرآن بر اساس لایه‌های ارتباطی انسان با جهان خلقت محمدرضا شریفی	۹۱

بازخوانی انتقادی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی از منظر سلفیه

مجتبی مرادی مکی^۱

چکیده

نزد همه مذاهب و جریان‌های دینی، یکی از مهم‌ترین منابع جهت اثبات هر گزاره دینی، روایات است، که گاهی به سبب تواتر یا قرائن، مفید یقین است و گاهی مفید ظن. گرچه خبر واحد معتبر، جزء ظنون است ولی نزد بیشتر مذاهب و علما، در احکام فقهی قابل استناد است، اما سؤال این است که آیا در موضوعات اعتقادی که نیاز به یقین دارند هم می‌توان از خبر واحد بهره برد و به‌خصوص نظر سلفیه در این باب چیست؟ نویسنده با ذکر اقوال و آراء سلفیه، به نقد و بررسی دیدگاه آن‌ها، به روش کتابخانه‌ای، در راستای پاسخ به سؤال مذکور، می‌پردازد.

سلفیه به کسانی گفته می‌شود که مدعی تبعیت از سلف هستند و از جمله یافته‌های این تحقیق این است که حجیت خبر واحد در اعتقادات فقط با دو فرض می‌تواند مطرح شود: یکی اینکه جایگاه خیلی رفیعی برای خبر واحد قائل باشیم و دیگری اینکه سطح اعتقادات را پایین بیاوریم و بگوییم، ظن کفایت می‌کند؛ که سلفیه بر اساس این مبنای دوم قائل به حجیت هستند و اشکالاتی بر آن‌ها وارد است.

واژه‌های کلیدی: سلفیه، حجیت، روایات آحاد، مسائل اعتقادی.

مقدمه

یکی از مسائلی که از زمان حیات رسول خدا ﷺ همواره بین مسلمانان مطرح بوده، منابع احکام است. در عصر ایشان همه، دین و احکام خود را از قرآن و کلام رسول خدا ﷺ دریافت می کردند. پس از عصر حیات رسول خدا ﷺ، مسلمانان جهت اخذ حکم در مسائل مختلف به دنبال وجود منبع موثق بودند، که در بین همه مسلمانان قرآن و روایات از اهم این منابع است.

معمولاً استدلال و تکیه گاه سلفی ها در اعتقادات به کتاب و سنت است و مسائل کلامی را بدعت در اسلام به شمار می آورند. تألیف کتابی مانند *فم الکلام و اهله* توسط آنان نیز مؤید همین مطلب است و به همین سبب سلفی ها به مخالفت با کلام، شهرت یافته اند. سلفی ها در اعتقادات حتی به حدیث آحادی که از حیث سندی صحیح باشد تکیه می کنند، این در حالی است که جمهور اهل سنت معتقدند، تنها ادله قطعی می توانند در اعتقادات مبنا قرار گیرند. بنابراین ضروری به نظر می رسد که به مسئله جایگاه احادیث آحاد در اعتقادات پرداخته شود.

از سوی دیگر با توجه به اینکه سلفیه اهتمام خاصی به احادیث دارد، شناخت مبانی حدیثی، از جمله بحث مذکور، برای روبه رویی با سلفیه بسیار ضروری است. یکی از مسائلی که از گذشته مطرح شده این است که آیا بین قرآن و روایات در مسائل فقهی و اعتقادی فرقی وجود دارد؟ آیا حکم خبر واحد با خبر متواتر فرق دارد؟ چه ملاکی وجود دارد؟ سلفیه هم از این قانون استثنایست، زیرا قرآن و روایات نزد آنها اعتبار زیادی دارد؛ آنها نیز در مسائل اعتقادی علاوه بر استفاده از قرآن، از روایات استفاده می کنند.

هرچند قرآن و روایات تفاوت هایی با یکدیگر در هنگام استناد دارند، زیرا در قرآن فقط بحث دلالتی مطرح است، به لحاظ صدور، قطعی الصدور است و جای بحث در اصل صدور آن نیست، اما در روایات علاوه بر بررسی دلالتی، بررسی سندی نیز لازم است. روایات به لحاظ سند به دو دسته خبر واحد و متواتر تقسیم می شود. خبر

متواتر یقین آور است و با اثبات تواتر از بررسی سندی بی نیاز می شویم و استفاده از آن‌ها در مسائل اعتقادی نیز اشکالی ندارد. همچنین خبر واحد در صورتی که محفوظ به قرینه باشد در حکم خبر متواتر است اما در صورتی که مجرد از قرینه باشد بعد از اعتبارسنجی راویان و احراز وثاقت آنان، مفید ظن است.

حال سؤال اینجاست؛ با توجه به اینکه حجم بسیاری از روایات، همین نوع (خبر واحد مجرد از قرینه) است، آیا از چنین خبر واحدی که مفید ظن است، می توان در مسائل اعتقادی که نیاز به یقین دارد استفاده کرد؟ آیا می توان از این دسته از روایات ظنی برای معتقدشدن به اصلی از اصول اعتقادات یا شاخه‌ای از فروع آن استفاده کرد یا خیر؟ برای مثال، آیا می توان در بحث‌هایی نظیر صفات و افعال باری تعالی، کیفیت و چگونگی برزخ، صراط و قیامت و مانند آن‌ها از این روایات بهره گرفت یا نه؟ لازم به ذکر است که به نظر می رسد یکی از مهم ترین مبانی فکری که موجب پیدایش تفکر تکفیر شده، حجیت خبر واحد در اعتقادات است.

پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال داده شده است. رأی سلفیه این است که استناد به این روایات در مسائل اعتقادی ایرادی ندارد و اساساً این روایات حجت است. ولی نزد شیعه اگرچه اقوال مختلفی وجود دارد، اما نظر مشهور امامیه در نقطه مقابل سلفیه است، یعنی قول به اینکه این گونه روایات در مسائل اعتقادی حجت نیست.

هرچند گاهی پاسخ به این سؤال در علم اصول فقه^۱ مطرح شده اما خاستگاه اصلی این پرسش، علم کلام است و نتایج این مسئله در سایر علوم از جمله تفسیر اثرگذار است.

ما در این نوشتار درصدد بررسی این مسئله از دید کلامی هستیم و با توجه به آنچه گفته شد که مسائل اعتقادی نیاز به جزم دارد، خبر واحد مفید ظن است و در خیلی از مسائل اعتقادی با اینکه نیاز به جزم دارد فقط خبر واحد داریم، بنابراین برای رفع این

۱. اصولیان در بحث قطع و ظن و به هنگام بحث از ظنون معتبر، در حاشیه مباحث خود به بحث حجیت اخبار آحاد در مسائل اعتقادی پرداخته اند.

چالش بزرگ، ضرورت این مسئله توجیه می‌شود. همچنین نقد و بررسی نظریه سلفیه ما را با اشکالات این تئوری آشنا می‌کند و ارائه راه حل جدید می‌تواند گره از کار مسلمانان در مسائل اعتقادی بگشاید.

۱- مفاهیم اساسی تحقیق

قبل از ورود به تحقیق به ارائه تعریف مورد نظر درباره مفاهیم اساسی تحقیق می‌پردازیم:

سلف: سلف در لغت به معنی «پیشین» است؛ و «سَلَفٌ، یَسْلِفُ، سَلَفاً و سَلُوفاً» نیز صیغه‌های صرفی و مصدر «پیشی گرفتن» است. (ابن منظور، ۱۶/۳۳۰ و ۳۳۱) به گفته «ابن فارس»، سلف، اصلی است که بر تقدم و سبقت دلالت دارد و سلف کسانی هستند که در گذشته بوده‌اند. (ابن فارس، ۱۹/۳)

بنابراین، سلف معنایی نسبی دارد؛ به این صورت که هر زمانی، سلف زمان آینده خود است و در مقابل آن، «خَلَف» قرار دارد. به عبارت دیگر، ما نسبت به آیندگان، «سلف» هستیم و نسبت به گذشتگان «خلف» به شمار می‌آییم. (ابن فارس، ۱۹/۳)

در تعریف اصطلاحی سلف، میان اهل سنت اختلاف است و چهار تفسیر در میان آنان معروف است:

برخی همچون قلشانی، سلف را به دوره صحابه محدود می‌کنند. (مقراوی، ۱۸/۱)

برخی دیگر همانند غزالی، سلف را به صحابه و تابعین تفسیر می‌کنند. (غزالی، ۶۲)

محمدعلی شوکانی، سلف را به صحابه و تابعین و تابع تابعین تعبیر کرده (شوکانی، ۷-۸) و ابراهیم بن محمد بیجوری شافعی، دایره سلف را تا سال ۵۰۰ هجری گسترش داده است. (شافعی بیجوری، ۱۹) اما در این بین، به نظر می‌رسد سلفی‌ها با استناد به حدیث خیر القرون،^۱ سه نسل صحابه، تابعین و تابع تابعین را سلف خود، و نسل‌های

۱. «خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء اقوام تسبق شهادة احدهم یمنه و یمینه شهادته» (بهترین مردم، (مردمان) قرن من هستند؛ سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند. پس از ایشان، مردمانی می‌آیند که گواهی هر یک، سوگندشان و سوگند هر کدام گواهی‌شان

بعد را خلف می خوانند و معتقدند سلف به دلیل نزدیکی زمانی و مکانی، تلقی بهتری از وحی دارند. (الدمیجی، ۴۰: ۴)

روایت یا خبر متواتر: حدیثی که راویان آن در هر طبقه به تعدادی فراوان هستند که به طور عادی تبانی آن‌ها بر دروغ‌گویی محال است و موجب زوال شک و تردید و حصول جزم قاطع برای انسان می شود.

روایت یا خبر واحد قطعی: حدیثی که راوی یا راویان آن، یک نفر یا چند نفر است، اما تعداد آن‌ها به حد تواتر نمی رسد ولی به دلیل وجود قرائن همراه، مفید علم قطعی است.

روایت یا خبر واحد ظنی: حدیثی که توسط یک یا چند نفر روایت شده ولی به حد تواتر نرسیده و همراه قرائن مفید علم نیست.

حجّیت: یقین‌آوری روایات آحاد و ایجاد علم قطعی، به گونه‌ای که با استناد موضوعی به خبر واحد ظنی، اعتقاد جازم به آن موضوع حاصل آید.

مسائل اعتقادی: مسائلی که مفاد آن‌ها از قبیل «هست و نیست» و «بود و نبود» است نه از قبیل «باید و نباید». به عبارت دیگر، مسائلی که به طور مستقیم به فکر و اندیشه آدمیان مربوط است، نه به رفتار و عملکرد آنان. گرچه ممکن است آثار این اعتقاد در رفتار آنان نیز ظهور و بروز یابد.

۲- نقل اقوال و دلایل حجیت خبر واحد در اعتقادات

در این بحث از قدیم بین مسلمانان اختلاف بوده و در مجموع می توان گفت در مسئله حجیت و عدم حجیت خبر واحد، چند قول مطرح است:

۱. حجیت خبر واحد، مطلقاً (مسائل فقهی و غیر فقهی): این قول عالمان اهل سنت و سلفیه است، هر چند در بین امامیه هم طرفداران معدودی دارد. این گروه بین خبر واحد فقهی و غیر آن فرقی نمی گذارند و نقل قول از افراد ثقه و مورد اطمینان را (که

اصطلاحاً «خبر صحیح» نامیده می‌شود) معتبر و حجت می‌دانند و عمل و اندیشه خود را بر آن اساس تنظیم می‌کنند. (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۷۰)

۲. عدم حجیت خبر واحد مطلقاً: تعداد اندکی از اصولیان امامیه معتقدند که خبر واحد در مسائل فقهی و غیرفقهی حجت نیست و خبر واحد را تحت اصل کلی «عدم اعتبار ظنون» باقی می‌گذارند.^۱

۳. قول به تفصیل: در مسائل فقهی حجت است و در مسائل اعتقادی حجت نیست. این سه قول، کلیت آراء مطرح شده در این باره است. اما اگر بخواهیم با تفصیل بیشتری در این آراء ورود کنیم؛ بین اهل سنت و سلفیه در خصوص این مسئله، پنج قول مطرح است:

۱. معتزله و خوارج: خبر واحد مفید ظن است و با ظن، عقیده و احکام ثابت نمی‌شود.

۲. اصولیان متأخر و علمای قدیم کلام: خبر واحد مفید ظن است و در احکام، قبول می‌شود ولی در اعتقادات کاربرد ندارد.

۳. خبر واحد مفید ظن است و در عقاید کاربرد دارد. قائلان این قول دو دسته هستند:

الف. کسانی که در قول و عمل معترفند خبر واحد، عقاید را ثابت می‌کند، مانند: ابن عبدالبر.

ب. کسانی که در اقوال قبول ندارند ولی در عمل با خبر واحد، عقاید را ثابت می‌کنند، مانند: غزالی، سرخسی و نووی.

۴. خبر واحد علم است و عقاید را ثابت می‌کند، زمانی که محفوف به قرینه باشد: الف. برخی قائل به اشتراط قرینه‌اند.

۱. این قول منسوب است به: شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس، قاضی ابن براج و طبرسی. ر.ک. محمدتقی بروجردی، نه‌ایة الافکار تقریرات دروس آقای ضیاء عراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲ / سید مرتضی علم‌الهدی، الذریعة الی اصول الشریعة، بی‌تا، (۲ جلدی)، ج ۱، ص ۳۱ و ج ۲، ص ۵۵۴.

ب. برخی قائل به اشتراط قرینه معینه‌اند، که در تفسیر این قرینه سه دیدگاه به دست آمده است: برخی مانند ابن صلاح و سیوطی، خبری را که در صحیحین باشد مفید علم می‌دانند؛ برخی مانند ابن حجر، ابن قیم و ابواسحاق عارفی، تلقی به قبول را قرینه می‌دانند؛ جماعتی از حنفیه و **جصاص**، مراد از قرینه معینه را **؟** می‌دانند.

۵. ابن حزم، داوود الظاهری، ابن طاهر مقدسی، امام احمد، البانی، صبحی صالح و احمد شاکر: خبر واحد مفید علم است و عقاید مطلقاً به وسیله آن ثابت می‌شود و غیر از شروط عدالت راوی، چیز دیگری شرط نیست.

سلفیان وهابی با شدت از حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی دفاع می‌کنند. ایشان در این زمینه، کتاب‌هایی نگاشته‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به **الادلة والشواهد علی وجوب العمل بخبر الواحد فی الاحکام والعقائد**، نوشته سلیم الهلالی، **وجوب الأخذ بحديث الآحاد**، نوشته البانی و **اخبار الآحاد فی الحديث النبوی، حجیتها، مفادها، العمل بموجبها**، نوشته عبدالله بن عبدالرحمان الجبرین، اشاره کرد. البانی، مهم‌ترین محدث مورد اعتماد سلفیان، در کتاب خود می‌گوید:

از قدیم‌الایام، میان علمای کلام، فکری اشتباه بروز پیدا کرده و آن، عدم حجیت خبر واحد در امور اعتقادی و حجیت آن در احکام شرعی است. در دوره متأخران، گروهی از علمای اصول و برخی از نویسندگان و مبلغان اسلامی نیز این نظریه را پذیرفته و مبنای خود قرار داده‌اند. این رأی، آن‌قدر شهرت یافت که به حد امور بدیهی رسید؛ به گونه‌ای که احتمال هیچ نقد و مناقشه‌ای در آن نمی‌دهند.

وی در ادامه می‌گوید: در نقد این قول، علمای بزرگ به نوشتن کتبی روی آورده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها، ردیه‌ای از ابن قیم در کتاب **مختصر الصواعق المرسله** و ابن حزم در کتاب **الاحکام فی اصول الاحکام** است. (آلبانی، ۹: ۳)

متکلمان سلفی برای ادعای خود غیر از بحث ادعایی حصول علم از حجیت ظنون، بحث ادله نقلی را مطرح می‌کنند که در اینجا به ادله نقلی آن‌ها می‌پردازیم:

الف. آیات:

۱. آیه نفر (توبه/۱۲۲): بر اساس این آیه، تفقه و انذار بر طایفه‌ای از مؤمنان که در دین تفقه کرده‌اند واجب است. طایفه بر یک نفر هم صدق می‌کند، چرا که همه آن گروه با هم به انذار نمی‌پردازند. بنابراین، عمل به خبر واحد و پروا از انذار او لازم است، و گرنه وجوب انذار فایده‌ای ندارد. (ابن حزم، بی‌تا: ۱/۱۰۳ و ۱۰۴؛ ابوالحسین بصری، بی‌تا: ۱۱۰/۲)

حسن سقاف می‌گوید: مفاد آیه نفر که بر حجیت خبر واحد بحث می‌شود ارتباطی به حجیت در مباحث اعتقادی ندارد، زیرا فرقه‌ای که نفر بر آن‌ها واجب است، اصول عقاید را می‌دانند و در تفقه باید مد نظر قرار دهند. خبر واحدی که با اصول عقاید موافق و با قطعیات تأیید شود، قبول می‌شود و اما خبری که با قواعد شرعی معارض باشد، در باب طهارت، قبول نمی‌شود، پس چطور می‌خواهد در باب اعتقادات معارض، قبول شود؟ (سقاف، ؟: ۵۰)

عمده‌ترین پاسخ سید مرتضی و شیخ طوسی این است که آیه، دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد، زیرا آیه، انذار را واجب کرده و انذار، ترساندن (تخویف) است و انذارکننده، کسی است که طرف مقابل را به نظر و تأمل وامی‌دارد و در اینجا هیچ‌گونه تقلید یا قبول بدون حجت وجود ندارد. به همین دلیل خداوند فرموده: ﴿لَعَلَّهْمْ يَحْذَرُونَ﴾. اگر وجوب قبول مفاد خبر، مد نظر بود، حتماً در آیه به جای جمله مزبور، عبارت «لَعَلَّهْمْ يَعْمَلُونَ» یا «يَقْبَلُونَ» می‌آمد. (شریف مرتضی، ؟: ؟)

۲. آیه نبأ (حجرات: ۶): بر اساس آیه نبأ، هنگامی که شخص فاسق (غیرعادل) خبری می‌آورد، باید توقف کرد. مفهوم آیه این است که اگر عادل خبری آورد نباید توقف کرد و باید به آن عمل کرد. (شریف مرتضی، ؟: ؟)

لازم به ذکر است که سلفیان غیر از این دو آیه به آیات دیگری نیز استناد می‌کنند. مثلاً آیه ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، مطلق است. البانی می‌نویسد: اطلاق و عمومیت آیه، حجیت خبر واحد را ثابت می‌کند و همان طور که اگر هر صحابی حرفی در امور اعتقادی را از صحابی دیگری بپذیرد، قبول می‌شود و

حجت است، در مورد کسانی که بعد از صحابی نیز هستند، همین طور خواهد بود. ولی شایان ذکر است، ادله و آیاتی که البانی آورده در این بحث در صدد اثبات حجیت خبر واحد، حتی در احکام نیست، بلکه می گوید: اطاعت از آنچه از پیامبر صادر شد واجب است، در حالی که صدور چیزی از پیامبر در این بحث محل بحث است.

البانی می گوید: در نصوص، فرقی بین احکام و اعتقاد گذاشته نشده است: «ان القائلین بان حديث الاحاد لا تثبت به عقیده يقولون في الوقت نفسه بان الاحكام الشرعيه تثبت بحديث الاحاد و هم بهذا قد فرقوا بين العقاید و الاحكام فهل تجد هذا التفريق في النصوص المتقدمه من الكتاب و السنه، كلاً و الف كلاه بل هي بعمومها و اطلاقها تشمل العقاید ايضاً» (البانی، ۹: ۴)

سلفیان علاوه بر استدلال به آیات، به اخبار و اجماع نیز استناد می کنند.

۳- اشکالات حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی

به نظر می رسد در مجموع، اقوال اهل سنت در این باره را می توان این طور جمع بندی کرد که نگاه آن ها به خبر واحد دو نوع است: برخی آن را مفید علم می دانند (برخی با قید محفوف به قرینه و برخی بدون قانون) و برخی مفید ظن می دانند (برخی می گویند در فقه و عقاید هر دو حجت است، برخی می گویند در احکام حجت است و در عقاید حجت نیست و برخی دیگر، خبر واحد را در احکام و عقاید قبول ندارند).

ما در این مقاله در صدد نقد و بررسی تمام اقوال نیستیم و محل بحث ما در حقیقت با دو گروه از سلفیه است: اولاً کسانی که خبر واحد را بدون قرینه مفید علم می دانند و ثانیاً کسانی که خبر واحد را ابتدا مفید ظن می دانند، اما معتقدند این ظن در احکام و اعتقادات، حجت است.

۳-۱- گروه اول

کسانی که می گویند خبر واحد مفید علم است، بیشتر استدلال های آن ها حول این

محور است، همان طور که البانی می‌نویسد: «برخی گفته‌اند عقاید جز با خبر قطعی ثابت نمی‌شود و اخبار آحاد مفید علم نیست و عقیده را ثابت نمی‌کند» و بعد از این حرف، وجوهی را برای ابطال آن ذکر می‌کند و اثبات می‌کند که خبر واحد، مفید علم است و عقیده را ثابت می‌کند. (البانی، ۴: ۷)

اشکالات این نظریه:

۱. خبر واحد، بالوجدان و بالتکوین، مفید ظن است، زیرا زمانی که مخبر، معصوم نیست، جایز است که سهو یا غفلت یا خطا و نسیان از وی سر بزند و با وجود این احتمال، یقین به صحت خبرش معنا ندارد. نفس هر کسی اقرار دارد به اینکه در خبر واحد این احتمالات وجود دارد، پس مفید علم نیست.

۲. اشکال دیگر این است که خبر واحد موجب علم نمی‌شود، چنان که سید مرتضی بعد از نقل روایتی می‌گوید: اشکالش خبر واحد بودن آن است که موجب علم نمی‌گردد و نمی‌توان در موقعیت‌های علمی، به خبر واحد استدلال کرد. ایشان در عبارت دیگری، عدم امکان استفاده از خبر واحد در مسائل اصول دین را، در بین فقها و اندیشمندان اسلامی بدون مخالف می‌داند. (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۵۵) شیخ طوسی، (انصاری، ۱۴۱۹: ۵۵۶/۱) شهید ثانی، (انصاری، ۱۴۱۹: ۵۵۶/۱) و علامه طباطبایی نیز بر این عقیده هستند. چنان که از علامه نقل شده، ایشان در ذیل آیه «ولایت» از سوره مائده، درباره خبر واحد منقولی، می‌فرماید:

این روایت از روایات آحاد است؛ نه از متواترات است و نه شواهد قطعی به همراه دارد و پیش از این دانستی که شیوه ما بر آن است که جز در احکام فرعی به آن استناد نمی‌کنیم و این خود، معیاری همگانی و عقلایی است که شیوه انسان‌ها بر آن است. (طباطبائی، بی‌تا: ۱۲/۲۶۲)

۳. ادله حجیت خبر واحد مطلق نیست. این ادله یا بناء عقلاست و یا تعبد شرعی و این‌ها مطلق نیستند، چنان که شیخ انصاری به این اشکال به‌خوبی اشاره کرده و می‌فرماید:

اولا با توجه به روایات، قول بدون علم، حرام است و خبر واحد، علم آور نیست، بنابراین قول و سخن مستند به خبر واحد در مسائل اعتقادی، سخن بدون علم است. ثانيا هیچ یک از ادله حجیت بخش به خبر واحد، شامل عمل به آن در مسائل اعتقادی نمی گردد (ادله حجیت خبر واحد فقط در فروع فقہی مطرح است). واضح است که وجوب تدین و التزام به مقتضای اعتقادی خبر واحد، فقط در صورتی است که برای شخص، علم و یقین به حقایق آن حاصل شود.

از این رو شیخ انصاری می فرماید: ... اقوی عدم جواز عمل به غیر علم... می باشد. (انصاری، ۱۴۱۹: ۴/۵۶۹)

این به معنای ردّ خبر واحد نیست، بلکه چه بسا لازم باشد توقف نماییم تا معنای حقیقی آن روشن شود. به عنوان مثال عبارت مرحوم مجلسی را ملاحظه کنید: «خبر واحد اگرچه در اصول اعتقادی حجت نیست، لکن با تعاضد نصوص، مفید تأیید و تأکید است.» (مجلسی، ۳۷۱/۸: ۹)

۴. با توجه به پدیده جعل حدیث، تحریف حدیث و نشر اکاذیب که علت اصلی پیدایش علومى مانند رجال و حدیث و درایه بوده است، کار اعتماد به خبر واحد به عنوان معرفت یقینی را توجیه ناپذیر می کند و در حقیقت خبر واحد، با وجود این، دیگر یقینی نخواهد بود.

۵. وجود روایات صحیح متعارضی که حتی سلفیه هم قبول دارد، بهترین شاهد است بر اینکه خبر واحد مفید ظن است. زیرا مقتضای قول افاده یقین، این است که تناقض را به پیامبر ﷺ نسبت دهیم نه به خطا و سهو و نسیان راوی. به عبارت دیگر، اگر اخبار آحاد، مفید علم بودند، دیگر ورود اخبار متعارضین ممکن نبود، زیرا هیچ زمانی بین دو خبر مفید علم تعارض نیست و اجتماع ضدین هم محال است؛ ولی می بینیم بین اخبار آحاد، تعارض وجود دارد.

۶. این ادعا که خبر واحد، مفید علم و یقین است، مخالف سیره صحابه است، زیرا در موارد زیادی مشاهده می شود که صحابه با خبر واحد، معامله یقین و علم

نمی کرده‌اند.

مثل ردّ عمر بر خبر فاطمه بنت قیس^۱ (نیشابوری، بی تا: ۱۹۸/۴) یا ردیه عایشه بر عمر در مورد روایت عذاب میت به واسطه گریه اطرافیان^۲. (بخاری، ۴: ۸۱/۲) وقتی صحابه با قرب زمانی و مکانی به پیامبر ﷺ بعضی اخبار آحاد وارد می کردند و برایشان یقین حاصل نشده است، چطور این روایات برای غیر صحابه که بعد زمانی و مکانی دارند یقین آور است؟

۷. این قول، مخالف قول ائمه اربعه اهل سنت (الابانی، ۴: ۷۰) و همچنین بسیاری علمای اهل سنت و سلفیه، از جمله ابن تیمیه، (ابن تیمیه، ۴: ۵۹/۴) ابن عبدالبر، (ابن عبدالبر، ۴: ۷/۱) نووی در شرح صحیح مسلم، (نووی، ۴: ۱۳۱/۱) غزالی در المستصفی (غزالی، ۴: ۱۱۶) و خطیب بغدادی (بغدادی، ۴: ۲۵) است.

عبدالرحمن ابن جوزی، در کتاب خود تیر می زند: «باب اثبات ان خبر الواحد یفید الظن و لا یفید العلم عند السلف و ائمه المحدثین و انه لا یبنی علیه اصول الاعتقاد» و در ذیل آن می نویسد: علمای حفاظ تصریح دارند بر اینکه خبر واحد مفید ظن است و اگر با خبر متواتر یا قرآن یا اجماع یا دلیل عقلی مبنی بر کتاب و سنت معارضت کند احتجاج به آن ساقط می شود. در ادامه سنت صحیح و مذهب صحابه را دلیل خود بر این ادعا قرار می دهد. (ابن جوزی، ۴: ۲۷) در ادامه نیز می نویسد: خبر واحد نزد ابوبکر و عمر نیز مفید ظن بوده است. (ابن جوزی، ۴: ۳۷ و ۳۸)

خبر واحد نزد شافعی، بخاری، ابن حجر عسقلانی و احمد حنبل مفید ظن بوده است. (ابن جوزی، ۴: ۴۱) خطیب بغدادی نیز در کتاب *کفایه فی علم الروایه* (ص ۲۵) بایی می آورد با نام: «ذکر شبهة من زعم ان خبر الواحد یوجب العلم و ابطالها». (ابن جوزی، ۴: ۴۳)

۸. این قول، لوازم فاسدی دارد. به عنوان مثال اگر خبر واحد مفید یقین باشد باید

۱. «ردّ عمر خبر فاطمة بنت قیس عندما روت أنّ النبی...»

۲. «ردّ السيدة عائشة خبر عمر فی حدیث تعذیب المیت بکاء اهله و قالت...»

خبر مدعی نبوت را هم پذیرفت و دیگر لازم نیست از او طلب معجزه شود، زیرا در حقیقت او معجزه را برای اثبات صدقش می‌آورد. (آمدی، ۴: ۳۱/۲)

۳-۲- گروه دوم

گروهی می‌گویند خبر واحد مفید ظن است، اما در امور اعتقادی، حجیت دارد.

در ادامه اشکالات این نظریه آمده؟

۱. در صورتی که بگوییم خبر واحد مفید ظن است، نیاز به جعل حجیت دارد. جعل حجّیت در خبر واحد، از مسائل اعتباری و تعبدی است؛ به معنای ترتیب اثر دادن واقعی بر حجّت و دلیل ظاهری. در حقیقت جعل حجّیت در موضوعات اعتقادی و تاریخی بی‌معناست؛ چرا که جعل حجّیت تنها در مسائل اعتباری، تعبدی یا تشریعی ممکن است، اما در مسائل تکوینی، امری ممتنع و محال است.

۲. مسائل اعتقادی به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف. مسائلی که معرفتش عقلاً واجب است، مانند معرفة الله. واضح است که در این مسائل، خبر واحد حجت نیست، بلکه متواتر نیز حجت نیست، چون صحبت در اصل ثبوت شریعت است و قبل از ثبوت شریعت، قبول خبر معنا ندارد.

ب. مسائلی که معرفتش شرعاً واجب است، مانند معاد که خبر واحد در اثباتش کفایت نمی‌کند، چون خبر واحد بنا بر اقرار طرف مقابل، مفید یقین نیست و معرفت تحقق نمی‌یابد.

ج. اموری که انقیاد و تسلیم در برابر آن لازم است، مانند تفصیل برزخ و تفصیل معاد و... از اموری که معرفتش واجب نیست. در این موارد اعتماد بر خبر واحد به اتفاق همه اشکالی ندارد چون با تعبد شرعی ثابت شده است.

۳. از طرفی در امور اعتقادی، محافظت و پرهیز از وقوع در گمراهی واجب است و اعتماد بر ظنون این تحفظ را تأمین نمی‌کند.

۴. بر اساس دلیل «وجوب عقلی دفع ضرر محتمل»، کسی که مسائلی درباره

اعتقادات و وظایف دینی شنیده باشد، این خوف برایش حاصل می‌شود که اگر چنین اموری حقیقت باشد، بی‌توجهی به آن موجب ضرر خواهد بود. بنابراین، عقل قطعاً حکم می‌کند در این امور تحقیق کند و به باور اطمینان‌بخش در زمینه اثبات یا نفی چنین اموری برسد. روشن است که تنها طریق اعتمادپذیری که می‌تواند این حکم عقل را به‌طور قطع، تأمین کند، نظر و تأملات عقلانی است که یقین‌آور باشد. اما تأملات یا راه‌هایی که قطع‌آور نباشد و فقط ظن یا کمتر از آن را پدید آورد، از نظر عقلی مردود است؛ چرا که نمی‌تواند این خوف را کاملاً برطرف کند.

نتیجه‌گیری

سلفیان با مبنا قراردادن فهم سلف، در حقیقت درصدد تشریح حجیت برای فهم سلف می‌باشند و آن را به‌عنوان یکی از دلایل متقن خود جهت تشخیص حکم مسائل مختلف می‌شمارند.

آنان دیدگاه خود را به آیات، روایات و اجماع مستند می‌نمایند؛ در حالی که با تحقیق در منابع دینی، متوجه می‌شویم که اولاً این برداشت مخالف با بسیاری از آیات و روایات است، ثانیاً چنین اجماعی وجود ندارد و ثالثاً با تحقیق بیشتر در سیره سلف با ابهامات زیادی در این مبنا روبه‌رو می‌شویم.

مثلاً اینکه مراد از سلف روشن نیست و چند تفسیر از آن شده است، یا اینکه می‌بینیم سلف در مسائل مختلف، مذهب واحد و اتفاق نظری نداشته‌اند تا بتوان به فهم آن‌ها به‌عنوان مبنا، استناد کرد، یا اینکه صرف تقدم زمانی یک گروه نمی‌تواند مرجح برای تقدیم فهم آن‌ها باشد و اگر بر فرض، ملاک هم باشد، تکلیف مسائل مستحدثه چه می‌شود؟ و یا اینکه می‌بینیم سلفیان امروزی در مواردی با اجتهاد بی‌مبنا پا روی گفتار سلف گذاشته و بین باورها و عملکرد آن‌ها دوگانگی وجود دارد.

به همین دلیل همه مسلمانان در مقابل سلفیان مدعی هستند که فهم سلف نمی‌تواند به‌عنوان دلیل، مطرح باشد و تشریح آن به‌عنوان حجیت شرعی را قبول ندارند، هرچند برخی، از فهم سلف صالح به‌عنوان مؤید و مرجح یک دلیل بر دیگری بهره برده‌اند.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. البانی، ناصرالدین، وجوب الاخذ بحديث الآحاد فی العقيدة والرد علی شبه

المخالفين،

۲. آمدی، ج ۲.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة،

۴. ابن جوزی، دفع شبهة التشبيه، تحقيق حسن سقاف، عمان، دار الامام النووی،

۲۰۰۰.

۵. ابن حزم، بی تا: ج ۱

۶. ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، ج ۳.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۶.

۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح بخاری، ج ۳.

۹. بصری، ابوالحسین، بی تا: ۲.

۱۰. البانی، الحديث حجة بنفسه.

۱۱. البانی، قراءة فی المنهج الحديثي

۱۲. انصاری، فرائد الأصول، ۱۴۱۹.

۱۳. البوطی، محمد سعید رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي.

۱۴. التمهيد

۱۵. المستصفي

۱۶. بروجردی، محمدتقی، نهاية الافكار، تقاريرات دروس آقا ضياء عراقی، بی تا،

ج ۱

۱۷. خطیب بغدادی، الکفایه فی علم الروایه،

۱۸. حسینی روحانی، سید مهدی، مكتبة الاسلامیة: ۱۳۹۹ هجری

۱۹. رضوانی، علی اصغر، سلفی گری و پاسخ به شبهات، قم: مسجد مقدس جمکران،

چاپ پنجم.

۲۰. سامر اسلامبولی، *تحریر العقل من النقل*؛
۲۱. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، ج ۵.
۲۲. شمس الدین سرخسی، *المبسوط*، ج ۳.
۲۳. سقاف، حسن، *دفع شبه التشبيه باکف التنزيه*.
۲۴. سید عبدالعزیز السیلي، *العقيدة السلفية بين الامام ابن حنبل و الامام ابن تيمية*
۲۵. عبدالرحمن بن زید زیندی، «السلفية و قضايا العصر».
۲۶. سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ۱۴۱۰.
۲۷. شافعی بیجوری، ابراهیم بن محمد، *تحفه المريد شرح جوهره التوحيد*، دار الکتب العلمیه
۲۸. شریف مرتضی، الذخیره.
۲۹. شوکانی، محمد بن علی، *التحفة في مذاهب السلف*، دار ابن جوزی
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، بی تا، ج ۱۲.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، ۱۳۸۰.
۳۲. عبدالله بن عمر الدمیجی، *فهم سلف الصالح للنصوص الشرعية*
۳۳. سید مرتضی علم الهدی، *الذريعة الى اصول الشريعة*، بی تا، ج ۱ و ۲.
۳۴. علیزاده موسوی، سید مهدی، *تبارشناسی، دفتر تبلیغات اسلامی، پاد اندیشه*، چاپ دوم، ۱۳۸۹، ص ۲۷
۳۵. غزالی، ابی حامد، محمد بن محمد الطوسی. (احیاء علوم الدین) جلد یکم، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت چاپ سال ۱۹۴۵ میلادی
۳۶. غزالی، محمد، *إلجام العوام عن علم الکلام*
۳۷. غزالی، محمد، *مجموعه رسائل امام غزالی*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶
۳۸. بحار الأنوار، ج ۸
۳۹. مقراوی، عبد الرحمن، *المفسرون بين التاويل و الاثبات في آيات الصفات*

۴۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار
إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۶۲.
۴۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: نووی.

شواهدی بر ناصبی گری ابن تیمیه

ابوالفضل طاهری اطهر^۱

حسن خفاجه^۲

چکیده

ائمه معصومین (علیهم السلام) یکی از رکن‌های وحدت اسلامی هستند. ظهور ابن تیمیه و رویکردی که در خصوص اهل بیت (علیهم السلام) داشت، سبب نزاع بین مسلمانان شد. تحلیل دیدگاه‌های ابن تیمیه نسبت به فضایل ائمه (علیهم السلام)، به ویژه علی (علیه السلام)، ناصبی گری وی را نشان می‌دهد. روشن شدن حقیقت می‌تواند عاملی برای ایجاد وحدت در میان مسلمانان باشد.

هدف از این پژوهش رسیدن به تحلیلی واقع‌بینانه از مواضع ابن تیمیه و رویکرد عالمان اهل سنت در برخورد با این نظریات است، که به نتایج زیر دست یافته است: احصای ملاک‌های ناصبی گری از منظر روایات و اقوال علمای فریقین؛ بررسی جهت گیری‌های خاص ابن تیمیه نسبت به فضایل اهل بیت (علیهم السلام)؛ تطبیق ملاک‌ها بر افکار و نظریات ابن تیمیه و دست یافتن به شواهدی بر مدعا.

واژه‌های کلیدی: ناصبی، ابن تیمیه، اهل بیت، فضائل.

۱. دانش پژوه رشته کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، taheri6794@gmail.com. (نویسنده مسئول)

۲. دانش پژوه سطح چهار رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، kh1360@gmail.com.

مقدمه

یکی از شخصیت‌های محترم برای وهابیت، ابن تیمیه حرانی (۷۲۸-۶۶۱ق) است. وی دارای تألیف‌های بسیار و دیدگاه‌هایی متفاوت است. او جزء پیشوایان اندیشه سلفی و پیرو مذهب حنبلی می‌باشد. شخصیت این عالم سلفی از جهاتی گوناگون قابل بررسی است، که در این نوشتار «شواهدی بر ناصبی‌گری ابن تیمیه» بررسی می‌شود. عده‌ای به بهانه بازگشت به اسلام سلف، به ترویج و پیروی از افکار ابن تیمیه پرداخته‌اند؛ از این رو ضرورت پراختن به این مسئله روشن می‌شود. با توجه به مطالعات انجام شده در این زمینه کتاب‌هایی از جمله: *افکار ابن تیمیه در بونه نقد، دشمنی ابن تیمیه با اهل بیت (علیهم‌السلام) و...* تدوین شده که در این کتاب‌ها فقط به نظریات ابن تیمیه در مورد اهل بیت (علیهم‌السلام) اشاره شده است. ما در این مقاله با بیان ملاک‌های ناصبی‌گری و تطبیق آن بر آراء ابن تیمیه، موضوع را به گونه‌ای کاربردی بیان کرده‌ایم. مسئله اصلی این جستار آن است که چه شواهدی بر دشمنی ابن تیمیه با اهل بیت (علیهم‌السلام) وجود دارد؟ که در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به بررسی و تحلیل این مسائل پرداخته‌ایم. با توجه به تحقیقات نویسنده به نظر می‌رسد در آراء ابن تیمیه رگه‌هایی از دشمنی وی با اهل بیت (علیهم‌السلام) یافت می‌شود. بر این اساس بررسی نموده‌ایم: اساسا ناصبی‌گری چیست؟ ناصبی‌گری از کی آغاز شده؟ ملاک ناصبی‌گری چیست؟ آیا ملاک‌های ناصبی‌گری بر ابن تیمیه منطبق می‌شود؟ مسئله در محورهای مفهوم‌شناسی، تاریخچه ناصبی‌گری، ملاک‌های ناصبی‌گری، ابن تیمیه و تنقیص اهل بیت (علیهم‌السلام)، ابن تیمیه و تنقیص علی (علیه‌السلام)، ابن تیمیه و بغض نسبت به علی (علیه‌السلام)، ابن تیمیه و اعتقاد به برحق نبودن علی (علیه‌السلام) در جنگ‌ها بررسی می‌شود.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱- نصب در لغت

فرایدی در *العین*، نصب را این گونه تعریف می‌کند: *النصب: الاعیاء التبع؛ نصب*

عبارت است از تعب و رنج، به زحمت انداختن، کوشش نمودن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۴۲) لازم به ذکر است که همین تعریف را راغب در مفردات، (راغب، ۱۴۲۰: ۴۹۲) جوهری در صحاح اللغة (جوهری، ۱۴۲۰: ۲/۲۲۵) و ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۲۰۰۱: ۱۴۸/۱۲) آورده‌اند.

ابن فارس در معجم مقاییس اللغة تعریفی از نصب ارائه می‌کند که بسیار نزدیک به تعریف اصطلاحی نصب است. وی نصب را به قرینه کلمه بعد از آن این گونه تعریف می‌کند: نصب به معنی آشکار نمودن بدی، جنگ، دشمنی و مانند آن، ضد کسی است. (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۵/۴۳۴)

۱-۲- نصب در اصطلاح

در بیان معنای اصطلاحی این واژه، در روایات و اقوال علمای شیعه و اهل سنت تعاریف متعددی آمده که در ادامه به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۱- نصب در روایات

برای ناصبی در روایات، تعبیری از جمله: ۱. دشمنی با اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۲. بدتر از شراب‌خوار و ۳. بت پرست، مطرح شده است. برای اثبات مدعای خود روایاتی را به عنوان شاهد بیان می‌کنیم.

مرحوم حر عاملی در کتاب شریف وسائل الشیعه، روایتی را از ابی بصیر نقل می‌کند که امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: شراب‌خوار مانند بت پرست است و دشمنی با آل محمد (علیهم‌السلام) بدتر از شراب‌خواری است. (حر عاملی، ۱۴۱۰: ۵۵۹/۱۸)

همچنین مرحوم مجلسی در کتاب شریف بحار الانوار، روایت صحیح‌ه‌ای را آورده که آن روایت، ناصبی را این گونه تعریف می‌کند: ناصبی کسی نیست که دشمنی با ما اهل بیت نماید، زیرا تو نمی‌توانی کسی را بیایی که بگوید من، پیامبر و خاندان او را دشمنی می‌ورزم، بلکه ناصبی کسی است که خود را در مقام دشمنی شما قرار دهد در حالی که می‌داند شما ولایت ما را داشته و شیعه ما هستید. (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۳۱/۷۲)

در روایتی دیگر از امام باقر (علیه السلام) سؤال شد که آیا زن مؤمن شیعه می تواند با ناصبی ازدواج کند. فرمود: نه، چون ناصبی، کافر است. (حر عاملی، ۱۴۱۰: ۱۸/۵۵۸)

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که حضرت فرمودند: بر حذر باش که از غسل حمام غسل نکنی، زیرا غسل یهودی، نصرانی، مجوسی و دشمن ما اهل بیت که از همه آنان بدتر است، در آنجا جمع می شود و خداوند آفریده ای نجس تر از سگ خلق نکرده، ولی دشمن ما اهل بیت، از سگ هم نجس تر است. (حر عاملی، ۱۴۱۰: ۱/۵۶)

۱-۲-۲- نصب از دیدگاه علمای شیعه

نصب در دیدگاه علمای شیعه در پنج محور، از جمله: تظاهر به دشمنی، دشمنی علنی، معروف در دشمنی، قلع و جنگ با ائمه (علیهم السلام) مطرح شده است. شاهد مدعی ما بیان کلماتی از علمای شیعه است که در ادامه بیان می شود:

مرحوم کلینی از علمایی که نزدیک به عصر معصومین (علیهم السلام) بوده، در تعریف ناصبی می فرماید: ناصبی به کسی می گویند که در ناصبی بودن معروف باشد. (کلینی، ۱۳۱۳ق: ۷/۳۴۷)

شیخ مفید از علمای بزرگ قرن چهارم هجری در تعریف ناصبی می فرماید: ناصبی کسی است که تظاهر به دشمنی با آل رسول (علیهم السلام) کند. (مفید، ۱۴۱۰: ۵۰۰)

شیخ طوسی نیز در تعریف ناصبی می فرماید: ناصبی کسی هست که دشمنی با اهل بیت (علیهم السلام) را علنی کند. (شیخ طوسی، بی تا: ۵۲)

شیخ صدوق در کتاب شریف *الوسائل التسع* در تعریف ناصبی این گونه می نویسد:

هر کس با اهل بیت (علیهم السلام) جنگ کند ناصبی می باشد. (شیخ صدوق، بی تا: ۳/۴۰۸)

محقق حلی نیز می فرماید: هر کس تظاهر به دشمنی با یکی از ائمه (علیهم السلام) بکند ناصبی است. (محقق حلی، ۱۴۱۳: ۲۷۸)

شیخ یوسف بحرانی در کتاب *حدائق الناضرة* می نویسد: هر کس قلع بر علی (علیه السلام) وارد کند و یا به آن حضرت دشمنی ورزد، ناصب است. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۲/۳۲۳)

۱-۲-۳- نصب از دیدگاه علمای اهل تسنن

نصب در دیدگاه علمای اهل سنت در پنج محور (نقص، فسق، کفر، بغض و سب) نسبت به علی (علیه السلام) مطرح شده است. شاهد مدعای ما بیان کلماتی از علمای اهل سنت است که در ادامه بیان می شود:

ابن تیمیه در جلد چهارم کتاب *مجموعه الفتاوی* برای ناصبی این تعریف را بیان می کند: ناصبی کسی است که به علی (علیه السلام) بغض می ورزد، و معتقد به فسق یا کفر ایشان است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۹: ۴/۴۴۷)

ذهبی نیز ناصبی را این گونه تعریف می کند: کسی که برای امام علی (علیه السلام) نقصی قائل شود، ناصبی است. (ذهبی، ۱۴۱۳: ۷/۳۷۰)

ابن حجر که از محدثین و مورخین اهل سنت به شمار می رود بیان می دارد: ناصبی کسانی هستند که بغض علی (علیه السلام) را داشته باشند و غیر علی (علیه السلام) را بر وی مقدم کنند. (عسقلانی، ۱۴۱۰: ۱/۴۵۹)

وی در جایی دیگر می گوید: کسانی که معتقدند علی (علیه السلام) قاتل عثمان است یا در قتل عثمان کمک کرده، پس بغض آن ها نسبت به علی (علیه السلام) از روی دیانت است. (عسقلانی، ۱۴۱۰: ۸/۴۵۸)

محمد مناوی در کتاب *فیض القدير* می نویسد: کسانی که معتقد باشند که علی (علیه السلام) در جنگ هایش بحق نبوده است. (مناوی، ۱۴۱۵: ۴/۶۱۳)

بن عثیمین از علمای معاصر که در بین سلفیان، محترم است در تعریف ناصبی می نویسد: کسانی که اهل بیت (علیهم السلام) را از روی دشمنی نصب می کنند و در آنان قلع و عمارت می سازند و ایشان را سب می کنند. (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۲/۲۸۳)

۲- شخصیت ابن تیمیه

تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشقی حنبلی، مشهور به «ابن تیمیه»، دهم ربیع الاول سال ۶۶۱ق در شهر «حرّان» و در خانواده ای حنبلی مذهب زاده شد. (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۳/۳۶۱)

پدرش منصب تدریس و قضاوت داشت. به سبب هجوم مغول ها، در سن ۶ سالگی

با خانواده‌اش به دمشق گریخت. پدرش در دمشق -تا سال ۶۸۲ که از دنیا رفت- صاحب کرسی و منبر بود. پس از آن، ابن تیمیه سخنان جنجال‌انگیزی می‌گفت. به همین سبب، بارها علمای اهل سنت با او به مخالفت برخاستند و حتی او به زندان می‌افتاد. (حصنی دمشقی، ۱۳۱۲ق: ۱۶۴) حتی در سفری که در ۴۴ سالگی به مصر داشت، این صحنه‌ها تکرار شد (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۳/۳۴۳) و بالاخره در سن ۶۷ سالگی در آخرین زندان خود، به دلیل بیماری درگذشت. (المنهل، ۱۳۶۷ق: ۳۴۰) ابن تیمیه، نزد پدر خود، احمد مقدسی (متوفی ۶۸۸)، سیف‌الدین حنبلی (م ۶۶۹)، عبدالرحمن حنبلی (م ۶۸۲)، ام‌العرب، دختر ابن عساکر مورخ (م ۶۸۳)، زینب بنت مکی (م ۶۸۸) و جمعی دیگر درس آموخت. (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۳۷) افرادی چون ابن قیم جوزی (م ۷۵۱)، ابن عبدالهادی (م ۷۴۴) و ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴) را از شاگردان او دانسته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۲/۱) علاوه بر آثاری در فقه و تفسیر و عقاید -به‌شیوه خاص خود- چند رساله در ردّ منطقیین، فلاسفه، صوفیه و غیر آن‌ها نوشت. (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۴/۳۰)

از مشهورترین کتاب‌های او *منهاج السنة النبویة* است که در ردّ *منهاج الکرامه* علامه حلی نگاشت. (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۴/۳۷)

۳- تاریخچه ناصبی‌گری

هرچند عداوت و کینه‌ورزی نسبت به امیر مؤمنان (علیه السلام) به واسطه فضائل لاتحصى و جایگاه ویژه‌ای که آن حضرت در بین مسلمانان و خصوصاً رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشت، از همان ابتدای اسلام و در زمان حیات پیامبر (صلی الله علیه و آله) وجود داشت، اما می‌توان گفت اولین گروهی که دشمنی با امام علی (علیه السلام) را جزء مهم‌ترین راهبردهای خود قرار دادند و علنی ابراز کردند، فرقه‌ای به نام عثمانیه بود.

ابن حجر عسقلانی، فرقه عثمانیه را این گونه تعریف می‌کند: عثمانیه کسانی هستند که به دلیل غلو در محبت عثمان به تنقیص علی (علیه السلام) روی آوردند. (عسقلانی، ۱۴۱۱:

عثمانیه بر این باور بودند که عثمان، مظلومانه به قتل رسید و امیر مؤمنان (علیه السلام) قاتل عثمان بوده یا در قتل وی قاتلان را همراهی کرده است. (عسقلانی، ۱۴۱۱: ۴۵۸/۸)

شکی نیست که با قتل عثمان و به وجود آمدن عثمانیه، جریان ناصبی گری نمود پیدا کرد، ولی این نکته هم باید مورد نظر قرار گیرد که در زمان معاویه بن ابی سفیان و حکومت امویان بود که این جریان رسمیت یافت.

طبری در کتاب تاریخ خود این مدعا را تأیید کرده و می نویسد:

وقتی معاویه در سال ۴۱ هجری، مغیره را استاندار کوفه قرار داد، به وی دستور داد و گفت: مطلبی را فراموش مکن و بر آن پافشاری کن و آن فحش و ناسزاگویی به علی (علیه السلام) است و در مقابل، از عثمان به عظمت یاد کن و همیشه برای او طلب آمرزش کن و از یاران علی (علیه السلام) بدگویی و آن ها را تبعید کن و به سخنانشان گوش فرانده. (طبری، ۱۳۶۲: ۲۵۳/۵)

۴- ملاک های ناصبی گری

با تتبع در نظرات علمای اهل سنت درباره ملاک نصب، با پنج ملاک مواجه می شویم که می توان آن نظرات را به شرح زیر ارائه کرد:

ملاک اول: تنقیص اهل بیت (علیهم السلام)

طبق این ملاک، هر کس اهل بیت (علیهم السلام) را تنقیص کند، ناصبی است. این ملاک از تعریفی که بن عثمان (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۲۸۳/۲) برای ناصبی آورده استفاده می شود.

ملاک دوم: تنقیص علی (علیه السلام)

طبق این ملاک، هر کس تعرضی نسبت به علی (علیه السلام) داشته باشد و ایشان را تنقیص کند ناصبی است.

این ملاک از عبارات ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۷/۷) و شیخ یوسف بحرانی (بحرانی،

۱۲۲۸ق: ۳۲۳/۱۲) استفاده می شود.

ملاک سوم: بغض نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام)
 بر اساس این ملاک، ناصبی به کسی می‌گویند که بغض نسبت به علی (علیه السلام) داشته باشد. آنچه این گفتار را اثبات می‌کند، تعریفی است که ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۰۹: ۴۴۷/۴) و ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۱۰: ۴۵۹/۱) از ناصبی ارائه داده‌اند.
 ملاک چهارم: اعتقاد به بر حق نبودن علی (علیه السلام) در جنگ‌ها
 بر اساس این ملاک، ناصبی به کسی می‌گویند که اعتقادش این باشد که علی (علیه السلام) در جنگ‌هایش بحق نبوده است. این ملاک مطابق تعریفی است که محمد مناوی در کتاب فیض القدير آورده است. (مناوی، ۱۴۱۵: ۶۱۳/۴)

۵- تطبیق ملاک‌های ناصبی‌گری بر ابن تیمیه

ابن تیمیه از جمله اشخاصی است دشمنی او با اهل بیت (علیهم السلام) اثبات می‌شود و در ادامه قصد داریم ملاک‌های ناصبی‌گری را بر ابن تیمیه تطبیق نماییم.

۵-۱- ابن تیمیه و تنقیص اهل بیت (علیهم السلام)

یکی از اموری که دشمنی ابن تیمیه با اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) را روشن می‌کند، نظر ابن تیمیه در مورد درخواست فدک از جانب حضرت زهرا (علیها السلام) است. ابن تیمیه حرانی، پیرامون درخواست فدک از جانب ایشان، وقاحت را به سرحد خود رسانده و برای تبرئه ابوبکر و جسارت به آن حضرت چنین می‌نویسد:

هر انسان عاقلی به‌خوبی می‌داند، اگر زنی از حاکم جامعه، مالی را درخواست کند و او به دلیل عدم استحقاق آن زن، مال را به او ندهد، بلکه آن را بین همه مسلمانان تقسیم کند و آن وقت، گفته شود این زن بر حاکم خشمگین شده، مشخص است که خشم او به دلیل ندادن مال به او بوده و حاکم هم می‌گوید: این مال از آن تو نیست. پس در چنین صورتی حتی اگر واقعا این زن مورد ظلم واقع شده باشد، آیا خشم او که تنها برای مال دنیا بوده، برای او امتیازی به‌شمار می‌رود؟...

حال آیا کسی که موضوع خشم فاطمه (ع) را طرح کرده و آن را از مناقب وی به‌شمار می‌آورد، آیا می‌داند که خداوند در مذمت منافقان فرموده: «و در میان آن‌ها کسانی هستند که در تقسیم غنائم به تو خرده می‌گیرند، اگر از آن غنائم، سهمی به آن‌ها داده شود، راضی می‌شوند و اگر داده نشود، خشم می‌گیرند». می‌بینیم که خداوند در این آیه از کسانی (منافقان) یاد کرده که چون مالی به آن‌ها داده شده خرسند و چون به آن‌ها داده نمی‌شود خشمگین می‌گردند و بدین شکل، خداوند این گروه (منافقان) را مذمت نموده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۴۴/۴)

این سخن ابن تیمیه به حدی تند و زننده، جسارت‌آمیز و قبیح بوده که علمای اهل سنت نیز به وی حمله‌ور شده و آن را دال بر ناصبی بودن وی دانسته‌اند. محمد زکی الدین ابراهیم، از علمای الازهر مصر، در این مورد می‌نویسد: ابن تیمیه، حضرت فاطمه زهرا (ع) را متهم به نفاق کرده است، با اینکه وی انحرافات متعددی دارد. شاید یکی از وقیح‌ترین انحرافات ابن تیمیه، همین جسارت به حضرت فاطمه زهرا (ع) است. (زکی الدین، ۱۴۲۱: ۵۴۶/۲)

۵-۲- ابن تیمیه و تنقیص علی (ع)

ابن تیمیه در کتاب **منهاج السنه** آن‌قدر در توهین به علامه حلی مبالغه کرده که آنچه علامه در فضایل علی (ع) آورده، رد کرده و در برخی موارد منجر به تنقیص امیر مؤمنان (ع) شده است.

این گفته را ابن حجر عسقلانی تأیید می‌کند. وی در کتاب **لسان المیزان** می‌نویسد: من کتابی که ابن تیمیه در رد علامه حلی نوشته را مطالعه کرده‌ام... ابن تیمیه باریه‌ای که نوشته، بسیاری از احادیثی که از لحاظ سندی درست است را رد کرده... (عسقلانی، ۱۴۱۰: ۵۵۱/۸)

ابن حجر، کلامش را در اعتراض به رفتار ابن تیمیه نسبت به احادیث صحیح، ادامه می‌دهد، تا اینکه می‌گوید: ... ابن تیمیه این مبالغه در توهین به کلام علامه حلی را به

جایی کشانده که منجر به تنقیص علی (علیه السلام) شده است. (عسقلانی، ۱۴۱۰: ۵۵۲/۸)

۵-۳- ابن تیمیه و بغض او نسبت به علی (علیه السلام)

یکی از ملاک‌های ناصبی بودن شخص، بغض او نسبت به امیر مؤمنان (علیه السلام) است. برخی علمای اهل سنت مدعای مابینی بر بغض ابن تیمیه نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) را اثبات می‌کنند که در اینجا به جهت اختصار، فقط به بیان نظر «غماری» از علمای اهل سنت می‌پردازیم.

غماری از علمای محدث اهل سنت است. (الغماری، ۱۴۱۳: ۱۱۲) وی از مخالفان سرسخت دیدگاه‌های ابن تیمیه در مسائل تصوف، حدیث و اهل بیت (علیهم السلام) به شمار می‌آید. احمد غماری، با رویکردی اعتقادی به *منهاج السنه*، دیدگاه ابن تیمیه راجع به امام علی (علیه السلام) و انکار فضایل آن حضرت را ناشی از بغض و نفاق می‌داند و او را در بالاترین درجه دشمنی معرفی می‌کند.

وی در کتاب *بحر العمیق* این گونه ابن تیمیه را توصیف می‌کند:

و اما مثل ابن تیمیه، پس او دشمن خدا و پیامبرش (صلی الله علیه و آله) بوده و شخصی مجرم و خبیث و گمراه و گمراه‌گر است. این دشمن خدا نه تنها در بغض نسبت به صوفیه بسنده نکرده، بلکه در قلب فاجر او، بغض نسبت به آل رسول (صلی الله علیه و آله) بیشتر است و اولین کس که در قلبش نسبت به او بغض دارد، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است. پس نفاق او به تصریح حدیث صحیح است که مسلم در صحیح خود آورده که دوست ندارد او را مگر مؤمن و دشمنی با او نمی‌کند، مگر شخص منافق. پس اگر کسی بعد از این قضیه به ابن تیمیه بگوید شیخ الاسلام، آن فرد خودش مانند ابن تیمیه، منافق و گمراه بوده که خداوند او را قبیح گرداند. (الغماری، ۱۴۱۳: ۳۲۴)

۵-۴- ابن تیمیه و اعتقاد به بر حق نبودن علی (علیه السلام) در جنگ‌ها

یکی دیگر از ملاک‌های ناصبی بودن شخص، اعتقاد به بر حق نبودن علی (علیه السلام) در

جنگ‌ها است. ابن حجر هیشمی، از علما و استوانه‌های علمی اهل سنت از قول ابن تیمیه می‌گوید: او معتقد است، نه تنها علی (علیه السلام) در جنگ‌ها بر حق نبوده، بلکه به دلیل سلطنت جنگیده و بر علی (علیه السلام) اعتراض می‌کند.

در ادامه، کلام ابن حجر را در مورد ابن تیمیه بیان می‌کنیم:

ابن تیمیه کسی است که خدا او را خوار، گمراه، کور و کر گردانیده و به این امر، پیشوایان اهل سنت تصریح کرده‌اند. آنان فساد حال ابن تیمیه و کذب و دروغ‌بودن گفتارش را برای مردم تبیین کرده‌اند و اگر کسی می‌خواهد بدین امر اطلاع یابد پس بر او است که به کلام امام مجتهد که بر امامت و جلالت و رسیدن آن به مرتبه اجتهاد، اتفاق است، به نام ابوالحسن سبکی و فرزندش تاج‌الدین سبکی و شیخ و امام مذهب، عزّ بن جماعه و معاصرین آن و غیر معاصرین از علمای شافعی و مالکی و حنفی، مراجعه کند. ابن تیمیه بر متأخرین صوفیه اعتراض داشته و حتی اعتراضش به عمر بن خطاب و علی بن ابی طالب (علیه السلام) کشانده شده است. حاصل اینکه سخنان ابن تیمیه فاقد ارزش بوده و گفتارش در هر جایی کنار گذاشته می‌شود. در مورد او اعتقاد می‌رود که شخصی بدعت‌گذار، گمراه و گمراه‌کننده و جاهل و غالی می‌باشد که نامتعادل است. خداوند با او به عدالت خود رفتار نماید و ما را از شر عقیده و راه‌ورسم وی حفظ نماید. (هیشمی، ۱۴۱۲: ۱۱۵)

او همچنین در ادامه می‌افزاید: برخی به ابن تیمیه نسبت نفاق می‌دهند؛ زیرا می‌گفت که علی (علیه السلام) در هفده مورد اشتباه کرده و به هر سمتی که رو می‌کرده است، خوار و زبون می‌گشته و او بارها خواست که به خلافت برسد، اما نتوانست. او برای ریاست و سلطنت می‌جنگید، نه برای دیانت. او دوستدار ریاست بود. ابوبکر در بزرگ‌سالی اسلام آورد و می‌فهمید که چه می‌گوید، اما علی (علیه السلام) در خردسالی مسلمان شد و اسلام کودک پذیرفته نیست. او در جریان خواستگاری دختر ابوجهل سخنی گفته که تا هنگام مرگ آن را فراموش نکرده بود.

ابن تیمیه با این سخنان به علی (علیه السلام) جسارت نموده است. به همین جهت علما او را

منافق دانسته‌اند. زیرا رسول خدا ﷺ درباره علی (علیه السلام) فرمود: «لا یغضک إلا منافق»
 (جز منافق کسی بغض و دشمنی تو را به دل ندارد). (هیثمی، ۱۴۱۲: ۱۵۵)
 با توجه به این سخن ابن حجر، آیا باز هم جای دارد به ابن تیمیه که نصب و
 عداوت او با حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) روشن است، القابی چون شیخ الاسلام، امام
 المحدثین و... داده شود؟
 آیا شما نشنیده‌اید که امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمودند: دوستدار من مؤمن و دشمن من
 منافق است؟ (عسقلانی، بی تا: ۱/۱۵۴)

نتیجه گیری

پس از بررسی معنای ناصبی، شخصیت ابن تیمیه، تاریخچه ناصبی گری، ملاک های ناصبی بودن و تطبیق ملاک ها به آراء ابن تیمیه، نتایج زیر به دست آمد:

۱. ناصبی بودن ابن تیمیه به سبب تطبیق تنقیص اهل بیت (علیهم السلام)؛
۲. ناصبی بودن ابن تیمیه به سبب تطبیق تنقیص حضرت علی (علیه السلام)؛
۳. ناصبی بودن ابن تیمیه به سبب داشتن بغض حضرت علی (علیه السلام)؛
۴. ناصبی بودن ابن تیمیه به سبب اعتقاد به برحق نبودن حضرت علی (علیه السلام) در جنگ ها.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبہ، محمد، ۱۴۱۰، *المصنف*، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن تیمیہ، تقی الدین، ۱۴۰۶، *منہاج السنہ النبویہ*، ریاض: مکتبہ ابن تیمیہ.
۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۲۴، *اعانہ المستفید بشرح کتاب التوحید*، ج ۲، بیروت: دار ابن جوزی.
۴. ابن فارس، خلیل بن احمد، ۱۴۲۰، *معجم مقاییس اللغه*، بیروت: دار الجلیل.
۵. ابن کثیر، محمد، ۱۴۱۵، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالفکر.
۶. احمد بن شیب، ابو عبد الرحمن، ۱۴۱۱، *تذکرۃ الحفاظ*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۷. ازهری، محمد بن احمد، ۲۰۰۱، *تہذیب اللغه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. البانی، ناصر الدین، ۱۴۱۱، *السلسلہ الصحیحہ*، ریاض: اداره العامہ للطبع و الترجمة.
۹. الغماری، ابو العباس احمد بن محمد، ۱۴۱۳، *البحر العمیق*، بیروت: دارالکتبہ.
۱۰. بحرانی، میثم بن علی، ۱۲۲۸ق، *حدائق الناضرہ*، ج ۲، قم: صدر.
۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی، بی تا، *سنن ترمذی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جوهری، ۱۴۲۰، *صحاح اللغه*، بیروت: دار الجلیل.
۱۳. حر عاملی، ۱۴۱۰، *وسائل الشیعہ*، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
۱۴. حصنی دمشقی، تقی الدین ابی بکر، بی تا، *دفع شبه من شبه و تمرّد*، مصر: المکتبۃ الازہریہ التراث.
۱۵. حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی)، ۱۴۱۳، *الرسائل التسع*، ج ۲، قم: آیت الله مرعشی.
۱۶. ذہبی، محمد بن احمد، ۱۹۹۵، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: دار الکتب العلمیہ.

۱۷. -----، ۱۴۱۳، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۸. -----، ۱۴۰۷، *میزان الاعتدال*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. راغب، ابی القاسم الحسین بن محمد، ۱۴۲۰، *مفردات و انصاف*، بیروت: دار الجلیل.
۲۰. زکی الدین ابراهیم، محمد، ۱۴۲۱، *کلمة الرائد*، چ ۲، مصر: مؤسسه احیاء التراث الصوفی.
۲۱. شیبانی، احمد بن حنبل، ۱۴۰۳، *فضائل الصحابه*، ریاض: جامعة ام القرى.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، بی تا، *من لایحضره الفقیه*، چ ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۳. طبرانی، سلیمان، ۱۳۲۰ق، *المعجم الصغير*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۲، *تاریخ الامم و الملوك (تاریخ طبری)*، چ ۲، بیروت: دار التراث.
۲۵. طریحی، احمد، ۱۳۶۲ق، *مجمع البحرين*، مصر: دار الدعوة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، چ ۲، قم: قدس محمدی.
۲۷. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، بی تا، *فتح الباری فی شرح صحیح بخاری*، بیروت: دار المعرفه.
۲۸. -----، ۱۴۱۰، *لسان المیزان*، چ ۳، بیروت: مؤسسه الاعلامی للمطبوعات.
۲۹. -----، ۱۴۱۱، *الدرر الكامنه*، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، *العین*، ؟.
۳۱. فوزان، صالح، ۱۳۸۴ق، *فی الضلال التوحید*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۲. القشیری النیشابوری، مسلم بن الحجاج، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الحیاء

التراث العربی.

۳۳. قندوزی، محمد، ۱۳۷۰ق، *ینابع الموده*، بیروت: دار التعاریف.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۱۳ق، *کافی*، چ ۳، بیروت: دار الکتب الاسلامی.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۱۲، *بحار الانوار*، چ ۳، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۰، *المقنعه*، چ ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۷. مناوی، محمد، ۱۴۱۵، *فیض القدير*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۸. هاشمی، نورالدین، ۱۴۱۲، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، چ ۲، بیروت: دار الفکر.

بررسی دیدگاه گروه‌های تکفیری پیرامون عملیات انتحاری

صفدر رجب زاده^۱

چکیده

گروه‌های تکفیری با پشتوانه آرای فقهی کلامی، تنها خود را جریان اصیل اسلامی دانسته و عملکرد مسلمانان دیگر را به دلیل هم عقیده نبودن با خود، متهم به کفر و خروج از دین می‌دانند، بنابراین به کشتن آنان اقدام کرده و علیه آنان عملیات انتحاری انجام می‌دهند. از نظر شرع، عملیات استشهادی باید علیه کفار حربی باشد، غیر نظامیان و بی گناهان در این اقدامات کشته نشوند و به مصلحت اسلام و مسلمانان باشد، که هیچ کدام از این موارد در اقدامات گروه‌های تکفیری دیده نمی‌شود. بنابراین، عملیات آن‌ها مشروع نبوده و در شرایط عملیات استشهادی، هم موضوعاً (دشمن شناسی) و هم حکماً (کشتن غیر نظامیان) به خطا رفته‌اند؛ در نتیجه، اقدامات آنان نوعی انتحار و خودکشی محسوب شده و از آن، به عنوان عملیات انتحاری یاد می‌شود که حرمت آن در اسلام ثابت شده است.

واژه‌های کلیدی: گروه‌های تکفیری، انتحار، استشهاد، تکفیر.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، s.rajabzadeh1370@gmail.com

مقدمه

امروزه در جهان اسلام گروه‌هایی به وجود آمده‌اند که به تکفیر، قتل و خون‌ریزی در میان جوامع اسلامی می‌پردازند، به گونه‌ای که هر کسی مخالف عقیده آنان باشد، کافر محسوب می‌شود و جان و مال و ناموس او حلال می‌باشد؛ همانند آنچه در عراق، سوریه و... در جریان است. مسئله اصلی در این میان، آن است که چنین گروه‌هایی اعمال بسیار شنیع و جنایتکارانه خود را به اسلام نسبت می‌دهند و از اسلام، چهره‌ای خشن، خون‌ریز، ضد صلح و ضد انسانیت می‌نمایانند. در حال حاضر، اصلی‌ترین بازیگران اسلام‌هراسی، گروه‌های تکفیری همانند داعش، القاعده و جبهة النصرة هستند که به دلیل نداشتن فهم درست از استشهاد و عدم رعایت ضوابط آن، به عنوان ابزاری هجومی در مقابل مخالفان خود، به هر قیمت و انگیزه‌ای از آن استفاده می‌کنند. آن‌ها با برداشت‌های خود از قرآن و سنت، چنین عملیاتی را مجاز دانسته و حتی راه ورود به بهشت را شرکت در این گونه عملیاتی می‌دانند و تمجیدهای بی‌حدومرزی برای کسی که دست به چنین عملیاتی بزند، بر زبان جاری می‌کنند. بنابراین تبیین عملیات انتحاری و استشهادی و حدومرز آن برای رسیدن به نتیجه منطقی و عقلانی، ضروری است.

اقدامات گروه‌های تکفیری که در ظاهر و بعضی اوصاف، شباهت به عملیات استشهادی دارد، اگر دارای ملاک جهاد دفاعی باشد، یعنی برای دفاع از اسلام و مسلمانان و دفع تجاوز از بلاد اسلامی و علیه متجاوزان و اشغالگران انجام شده و بقیه شرایط عملیات استشهادی را داشته باشد، عنوان استشهاد را به خود می‌گیرد. ولی اگر فاقد ملاک و شرایط مذکور باشد و علیه انسان‌های بی‌گناه و کسانی که نقشی در تجاوز و اشغالگری ندارند انجام شود، نوعی انتحار و خودکشی است و از نظر اسلام، گناه کبیره و حرام است و ادله حرمت قتل نفس، شامل آن می‌شود. استفاده گروه‌های تکفیری از عملیات انتحاری در قالب عملیات استشهادی، افکار عمومی را با این پرسش مواجه کرده که اگر اسلام، دین رحمت و عطف است، پس چگونه در

این عملیات، انسان‌های غیرنظامی و مردم کوچه و بازار با نهایت بی‌رحمی و بدترین شکل ممکن به خاک و خون کشیده می‌شوند؟ آیا اسلام این گونه عملیات را تأیید می‌کند؟ ملاک تمایز استشهداد از انتحار چیست؟ با توجه به اینکه استشهداد و انتحار در ظاهر با هم شباهت دارند، تفاوت اصلی این دو با یکدیگر چیست؟ چه انگیزه‌ای در نهاد این افراد است که به چنین امری اقدام می‌کنند؟ آیا اقدامات آنان نسبت به خود و قتل دیگران استشهداد است یا انتحار؟ این‌ها پرسش‌هایی است که باید روشن شود.

مفهوم‌شناسی

در این بخش از نوشتار به بیان مفاهیم اصلی مقاله می‌پردازیم:

- استشهداد و عملیات استشهدادی

استشهداد در لغت عبارت است از: گواهی خواستن، کسی را به شهادت طلبیدن، کشته شدن در راه خدا. (ابن منظور، ۱۹۹۷: ۲۲۳)

در اصطلاح عبارت از اعمال جهادی است که کسی به دلیل طلب شهادت و رسیدن به شهادت، به انجام آن مبادرت می‌ورزد. (هایل تکروری، ۱۹۹۷: ۳۵)

عملیات استشهدادی به معنی خاص، روش جدیدی برای مقاومت و مقابله با دشمنان است که با وسایل و ابزار جدید کشنده که در گذشته معمول و معروف نبوده، انجام می‌شود و مجری این عملیات شهادت‌طلبانه، یقین یا گمان غالب دارد که خود او هم در این عملیات به فیض شهادت نائل می‌گردد. (هایل تکروری، ۱۹۹۷: ۳۶)

- ماهیت عملیات استشهدادی

عملیات استشهدادی که امروزه در جهان اسلام مطرح است، روش جدیدی برای مقاومت و رویارویی با دشمن متجاوز است که ملت‌های مسلمان به‌ویژه ملت مظلوم فلسطین، جهت دفع تجاوز و راندن دشمنان اسلام از سرزمینشان با وسایل و ابزار کشنده‌ای که در گذشته معمول و متعارف نبوده، انجام می‌دهند و عامل آن یقین دارد که خودش نیز در این جریان به شهادت می‌رسد.

ماهیت این گونه عملیات، بدین نحو است که مجاهد مسلمان با قصد قربت و علم به شهادت و برای ضربه زدن به دشمن، به انجام آن مبادرت می‌ورزد و در این راه نیز شهید می‌شود. عملیات استشهادی دارای اهداف اسلامی است و در شرایطی انجام می‌شود که تنها راه ممکن برای دفع تجاوز و اشغالگری است و خود شخص نیز در این عرصه، جام شهادت می‌نوشد. (هایل تکروری، ۱۹۹۷: ۳۷)

پیشینه تاریخی

عملیات استشهادی روش جدیدی است که مسلمانان در سال‌های اخیر برای مبارزه با نظام سلطه و بیرون راندن دشمن متجاوز اتخاذ کرده‌اند. این روش برای نخستین بار در سال ۱۹۸۲ (۱۳۶۲) توسط جوانان مسلمان و حزب الله لبنان در بیروت، علیه سفارت و مقر تفنگ‌داران دریایی آمریکا و فرانسه و مقر فرماندهی نظامی اسرائیل انجام شد و جهنمی از آتش را علیه اشغالگران به وجود آورد و موجب فرار نظامیان آمریکایی از لبنان و عقب‌نشینی ارتش اسرائیل از مرزهای جنوبی لبنان و تخلیه بیروت گردید. بعد از این تجربه موفق، جوانان مسلمان فلسطینی از این روش دفاعی علیه رژیم غاصب و اشغالگر قدس استفاده کردند و تا به حال چندین مسلمان جوان شهادت طلب نظیر شهید احمد جعفر قصیر، شهید علی منیف اشمر، شهید مریم صالح الریاشی و...، با انجام عملیات استشهادی علیه متجاوزان به کشورهای لبنان و فلسطین، به شهادت رسیده و اکنون نیز این راه مقدس ادامه دارد. (داودآبادی، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

۱- ادله جواز عملیات استشهادی

علمای معاصر اسلام اعم از علمای شیعه و اهل سنت، عملیات استشهادی را جایز دانسته و آن را به عنوان ابزاری دفاعی در برابر هجوم و اشغال دشمن متجاوز به سرزمین‌های اسلامی تأیید کرده‌اند. از جمله کسانی که این عملیات را مشروع دانسته عبارت‌اند از: محمدسعید رمضان البوطی، محمدسعید طنطاوی، یوسف قرضاوی،

شیخ احمد کفتارو، (طه، ۱۴۱۳: ۱۸۸) امام خمینی، (داودآبادی، ۱۳۸۳: ۱۲۷) آیت الله خامنه‌ای، آیت الله فاضل لنکرانی و بسیاری از علمای دیگر (ملا محمد علی، ۱۳۸۵: ۲۱۰) که این عملیات را جایز دانسته‌اند.

برای مشروعیت عملیات استشهادی به ادله مختلفی از آیات و روایات و قواعد فقهی استدلال شده است. از جمله آیاتی که بدان استدلال شده آیه زیر است: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ (انفال، ۶۰) (در برابر دشمنان آنچه در توان دارید از نیرو آماده سازید و نیز اسب‌های ورزیده، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید).

خداوند در این آیه شریفه بعد از اینکه دستور تهیه سلاح و افزایش قدرت و کسب آمادگی‌های دفاعی را به مسلمانان می‌دهد، علت و هدف از این آمادگی را بیان کرده و می‌فرماید: «تا بدین وسیله دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید». غالب دشمنان گوششان بدهکار حرف حساب و منطق و اصول انسانی نیست و اگر مسلمانان، ضعیف باشند هر گونه تحمیلی بر آن‌ها صورت می‌گیرد، اما هنگامی که کسب قدرت کافی کنند، دشمنان حق و عدالت به وحشت می‌افتند و سر جای خود می‌نشینند.

بسیاری از مفسران، تصریح به علت این بخش کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱۶/۹) میرزای قمی در این باره می‌گوید: جمله ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ به منزله علت است، پس هر چه به آن ترساندن، حاصل شود، خوب است. (قمی، ۱۳۷۱: ۳۹۳/۱)

بنابراین از علتی که فقها و مفسران برای کسب آمادگی دفاعی در این آیه ذکر کرده‌اند، می‌توان بر عملیات استشهادی استدلال نمود، چرا که هدف از انجام چنین عملیاتی ایجاد رعب و وحشت در دل دشمنان و سلب امنیت از آن‌ها است تا بدین وسیله دشمنان مجبور شوند از اشغال سرزمین‌های اسلامی دست بردارند. یوسف قرضاوی در ذیل این آیه می‌نویسد: «عملیات استشهادی از بزرگ‌ترین انواع جهاد در راه خدا به شمار می‌آید و این عملیات از همان ارباب و ترساندن مشروعی است که قرآن کریم در آیه مورد بحث به آن اشاره کرده است». (طه، ۱۴۱۳: ۱۹۵)

اما متأسفانه امروز مشاهده می‌کنیم که گروه‌های تکفیری با اعمال خود، افکار عمومی را به سمت خود جلب کرده‌اند و به‌جای اینکه به سرزمین‌های اشغالی رفته و مردم مظلوم فلسطین را از چنگال رژیم اشغالگر نجات دهند و با انجام چنین عملیاتی ضد صهیونیست‌ها، رعب وحشت در دل آن‌ها ایجاد کنند، با انجام عملیات انتحاری علیه مسلمانان بی‌گناه، موجب شده‌اند اسلام دین خشونت و بی‌منطق و تروریسم‌پرور معرفی شود.

این نکته باید یادآوری شود که گرچه این آیه اطلاق دارد، دستور به تهیه سلاح و افزایش قدرت و کسب آمادگی‌های دفاعی را به مسلمانان می‌دهد، علت و هدف از این آمادگی را هم ترساندن دشمن خدا می‌داند، اما باید در نظر داشت که این وسایل و روش باید مجوز شرعی داشته و شارع ترخیص داده باشد، همان‌طور که در آیات دیگر هم همین گونه است. پس در مواردی که شارع ممنوع کرده باشد مانند اینکه مسلمانان از سلاح شیمیایی برای ترساندن و غلبه بر دشمن استفاده کنند، جواز آن، برداشت نمی‌شود.

۲- انتحار و عملیات انتحاری

واژه انتحار در لغت به معنای خودکشی و خودکشی کردن آمده است: انتحر الرجل؛ أي نَحَرَ نَفْسَهُ؛ آن مرد خودکشی کرد. (جوهری، ۱۴۰۴: ۲/۸۲۴)

این واژه در اصطلاح فقها عبارت است از «به‌هلاکت انداختن جان به سبب علل و انگیزه‌های دنیوی و غیردینی». (آقاباقری، ۱۳۹۳: ۱۳۵)

انسانی که دست به خودکشی و انتحار زده و خود را از این طریق نابود می‌سازد، نمی‌تواند انگیزه و قصد الهی داشته باشد. منتحِر در مقام دفاع از ایمان و اعتقاد دینی اقدام به این عمل نمی‌کند. بلکه باید بگوییم عمل او نشانه بی‌ایمانی یا ضعف در ایمان است که با اقدام به خودکشی و انتحار، مرتکب گناه کبیره شده و گرفتار عذاب الهی می‌شود. تمام عقوبت‌هایی که بر قتل نفس مترتب می‌شود برای او هم حساب می‌شود.

(دستغیب، ۱۳۸۳: ۱۲۸/۱)

اینگونه اعمال از نظر اسلام زشت و محکوم است و باعث تفرقه بین شیعه و اهل سنت شده و موجب وهن اسلام و مسلمانان است و آثار منفی زیان‌باری برای جهان اسلام به دنبال دارد.

خودکشی و انتحار از نظر اسلام قدغن و حرام است و مرتکب آن در عالم برزخ و آخرت معذب خواهد بود؛ و در قتل نفس که از گناهان کبیره است، فرقی بین کشتن خود یا دیگری نیست.

بنابراین اگر انسانی به سببی از اسباب، خودش را هلاک می‌سازد، تمام عقوبت‌هایی که بر قتل نفس، مترتب است برای او هم حساب می‌شود. قرآن کریم، روایات و اقوال فقها، دلالت صریح بر حرمت اضرار به نفس و خودکشی دارد. از باب نمونه به یکی از آیاتی که بر نهی از خودکشی و حرمت آن دلالت دارد، اشاره می‌کنیم: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا وَ ظَلَمًا فَسَوْفَ نَصْلِيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾. (نساء، ۳۰) (ای اهل ایمان، اموال یکدیگر را به ناحق نخورید، مگر آنکه تجارت همراه با رضایت شما باشد، و خودتان را نکشید، که خداوند بسیار به شما مهربان است و هر کس از روی دشمنی و ستمگری چنین کند، پس او را به زودی در آتش دوزخ درآوریم و این برای خدا، آسان است).

این آیه بر حرمت انتحار و خودکشی دلالت دارد. قرطبی، مفسر نامدار اهل سنت در مورد این آیه می‌نویسد: «مراد از نهی در آیه، این است که انسان را از خودکشی و انتحار به خاطر حرص دنیوی و طلب ثروت و نیز خودکشی به خاطر ضجر، درد و خشم و غضب منع کرده است و همه مصادیق یادشده مشمول نهی بوده و این نهی دلالت بر حرمت دارد.» (قرطبی، ۱۹۶۵: ۱۱۰/۳)

همچنین فخر رازی هم در تفسیر این آیه می‌گوید: «آیه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

به معنای نهی از کشتن به ناحق دیگران و خود است.» (فخر رازی، بی تا: ۵۷/۱) مفسران دیگر اهل سنت مانند ابن کثیر (ابن کثیر، بی تا: ۴۸۱/۱) نیز در تفسیر خود همین معنا را اراده کرده و در ذیل آیه به احادیث خود کشی اشاره کرده اند.

۲-۱- پیشینه عملیات انتحاری

عملیات انتحاری قبل از آنکه وارد کشورهای اسلامی شود، ریشه در کشورهای هم چون اسپانیا، ایتالیا، یونان، هند، ژاپن، آلمان و فرانسه دارد که از آن به عنوان تاکتیک جنگی استفاده می کردند. پس از کشورهای غیر اسلامی، عملیات انتحاری از کشورهای اسلامی سر بر آورد. با نگاهی به کارنامه جریان های تکفیری در چند دهه اخیر، مشاهده می شود که عملیات انتحاری به شدت گسترش یافته و دامنه آن به تمام نقاط جهان کشیده شده و متأسفانه بیشترین قربانی را از مردم غیر نظامی و در بسیاری از موارد، زنان، کودکان و کهن سالان گرفته است. آنچه اوضاع را آشفته تر از پیش می کند، این است که بیشتر قربانیان عملیات انتحاری از کشورهای اسلامی هستند و بیشترین تعداد این عملیات در کشورهای اسلامی رخ می دهد. به عبارت دیگر، مسلمانان به نام اسلام در کوچه و خیابان، بازار و معابر عمومی به خاک و خون کشیده می شوند.

در کشور عراق از سال ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۹، حدود ۱۲۸۲ عملیات انتحاری گزارش شده است. (رکابی، ۲۰۱۴) در کشور خودمان ایران هم عملیات انتحاری متعددی توسط سازمان مجاهدین خلق (منافقین) علیه شهروندان و شخصیت های مهم انجام شد. (محقق داماد، ۱۳۸۹: ۷/۱۲) پس از آن هم در دهه ۱۳۸۰، گروهک تروریستی «جندالله»، عملیات انتحاری فراوانی علیه شیعیان و اهل سنت انجام داد (لک زایی، ۱۳۹۳: ۳۸۵/۱) که برای نمونه به مهم ترین حمله انتحاری آن ها اشاره می کنیم:

در منطقه «پیشین» سیستان و بلوچستان در تاریخ ۱۳۸۸/۷/۲۶، فردی انتحاری از این گروه تکفیری به نام عبدالواحد سراوانی که از زندان مرخصی گرفته و برنگشته

بود، با بستن سه جلیقه انفجاری خود را میان جمعیت به هلاکت رساند و موجب به شهادت رساندن ۴۳ نفر و زخمی شدن ده‌ها نفر دیگر شد. در این حادثه تلخ، ۲۰ نفر از عزیزان پاسدار، نیروهای حراستی و خبرگزاری به شهادت رسیدند که سرداران اسلام، شوشتری و محمدزاده و فرماندهان دلیر سپاه، علویان و اسدی در میان شهدا بودند. گفتنی است، در این حادثه ۲۳ نفر از اهل تسنن بلوچ هم به فیض شهادت نائل شدند. شاید این جنایت سبب ایجاد جرقه‌ای در ذهن جاهلان شد که این گروه‌ک تکفیری دین و ایمان ندارند و اصلاً حامی بلوچ و اهل تسنن نیستند، چه بسا نوکر و مزدور دشمنان اسلام‌اند. اگر این‌طور نیست، پس چرا قوم خودشان را به خاک و خون کشیدند؟ (الهی، ۱۳۹۵: ۱۰۲)

۳- تکفیر

واژه تکفیر، مصدر باب تفعیل، در لغت به معنای پوشاندن است که دو مصدر ثلاثی مجرد آن (کُفِر و کُفِر) نیز به همین معنا می‌آید. (جوهری، بی تا: ۸۰۸/۲) به شب تاریک، کافر گفته می‌شود، چرا که با تاریکی خود همه چیز را می‌پوشاند. کشاورز را نیز کافر می‌گویند، زیرا دانه را در خاک پنهان می‌کند. همچنین به دریا، رودخانه بزرگ، ابر تاریک، سرزمین وسیع و زره، کافر می‌گویند؛ چون هر کدام به نحوی چیزی را می‌پوشانند. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۴۷۱)

مراد از اصطلاح «تکفیر» در این نوشتار که در واقع دربردارنده معنی کفر نیز است، یعنی کافر خواندن و نسبت دادن کفر به کسی که اظهار اسلام نموده و به یگانگی خدا و رسالت پیامبر ﷺ اقرار می‌کند. تکفیر و ارباب، پدیده‌ای شوم و خطرناک است که همواره مصائب دردآوری را بر پیکره اسلام و مسلمانان وارد ساخته و امروز و بیش از گذشته، امنیت جانی، مالی و آرامش خاطر مسلمانان و جامعه اسلامی را به یغما برده است.

مقصود از گروه‌های تکفیری، جریان‌هایی همچون داعش، القاعده و جبهة النصرة

هستند که مسلمانان را به علت انجام امور مذهبی خود مانند توسل، زیارت قبور اولیاء خدا، نذر و... مشرک خوانده و جان و مال و ناموس آنان را بر خود حلال می‌دانند.

۴- شرایط عملیات استشهدی

اگر تعریف دقیقی از عملیات استشهدی صورت نگیرد، شرایط و ویژگی‌های آن به دقت ترسیم نشود، به سادگی مرزهای آن با عملیات انتحاری و جنایت، در هم می‌آمیزد و هر فردی فداکردن جان خود را برای مقابله با مخالفان و دشمنان، عملیات استشهدی قلمداد می‌کند. بیشتر کسانی که دست به عملیات انتحاری می‌زنند، جوانان کم‌سن و سالی هستند که تحت تأثیر هیجان و احساسات خود و آنچه رهبران جهادی از مدینه فاضله و بهشت و حوریان برای آن‌ها تصویر می‌کنند، آماده چنین اقداماتی می‌شوند. چنین وضعیتی در نوارهای ویدیویی که برخی پیش از اقدام به عملیات انتحاری ضبط کرده‌اند، به خوبی نمایان است. بسیاری از آنان که خود را در میان کوچه و بازار مسلمانان منفجر می‌کنند، معتقدند پس از کشته شدن در بهشت و در کنار پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم خواهند بود. عاملان انتحاری آن قدر شست و شوی مغزی شده‌اند که هنگام انجام عملیات با خود، قاشق و چنگال به همراه دارند، چرا که وعده مفتیان آن‌ها این بوده که شام را با رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم خواهند خورد. (غفاری هاشجین، ۱۳۹۳: ۱۰۵) چنین اعتقادات و نگرش‌هایی توسط عاملان این گونه عملیات، محصول آمیخته شدن مرزهای عملیات استشهدی و انتحاری است.

بنابراین عملیات استشهدی باید دارای شرایطی باشد تا بتوان عنوان استشهد را بر آن اطلاق کرد و هر عملی که آن شرایط را نداشته باشد عنوان انتحار و خودکشی را به خود می‌گیرد. بنابراین استشهد عنوانی است با شرایطی خاص؛ هر عملی که مطابق آن شرایط بود تحت آن عنوان قرار گرفته و مرز خود را از انتحار و خودکشی جدا خواهد کرد. علمای اسلام اعم از فقهای شیعه و اهل سنت برای مشروعیت عملیات استشهدی شرایطی ذکر کردند که طبق آن شرایط چنین عملیاتی محدود می‌شود و

هر اقدام و عملی را نمی‌توان استشهاد نامید. عمده شرایط عملیات استشهادی به شرح زیر است:

۱. عملیات شهادت طلبانه باید همراه با اخلاص و قصد قربت به خداوند، باشد. (ابن نحاس، بی تا: ۲۸۷)

۲. مجری عملیات باید قطع و یا ظن غالب داشته باشد که انجام چنین عملیاتی موجب کشته و زخمی شدن متجاوزان شده و زمینه خروج آن‌ها را فراهم می‌کند؛ در نتیجه به مسلمانان جرأت می‌دهد که علیه کفار دست به مبارزه همگانی بزنند. (سرخسی، ۱۹۷۱: ۱۶۴/۱)

۳. این عملیات باید علیه کافران حربی و دشمن متجاوز به سرزمین‌های اسلامی باشد. بر این اساس مثلاً رژیم غاصب اسرائیل که بخشی از خاک فلسطین را تصرف کرده اشغالگر محسوب می‌شود و عملیات استشهادی علیه آن‌ها صورت می‌گیرد. شیخ احمد گفتارو در مورد این شرط می‌نویسد: «عملیات استشهادی باید مطابق مبانی جهاد دفاعی در اسلام باشد و از آن جمله اینکه مراد و منظور، دفاع و حمایت از امت‌های اسلامی و متوجه جنایتکاران و محارب‌ان و مدافعان آن‌ها در جامعه صهیونیست‌ها بوده و در دایره طرح جامع، مصالح و منافع امت اسلامی را تضمین نماید.» (باقری، ۱۳۸۱: ۲۱)

۴. این گونه عملیات باید با اذن امیر و فرمانده و حاکم شرع انجام شود، بدین معنا که کسی به صورت خودسرانه و بدون اخذ مجوز شرعی حق ندارد دست به عملیات استشهادی بزند. (ملا محمد علی، ۱۳۸۵: ۲۱۰)

۵. این گونه عملیات باید به مصلحت اسلام و مسلمانان باشد. (غیه، ۱۴۲۱: ۲۵)

۶. در این عملیات نباید افراد غیر نظامی و انسان‌های بی‌گناه کشته شوند. (ملا محمد علی، ۱۳۸۵: ۹۵)

در صورتی که این شرایط برای انجام عمل استشهادی وجود نداشته باشد، این اقدام خودکشی و حرام است. (قرطبی، ۱۴۰۵: ۳۶۳/۲)

۵- بررسی عملیات گروه‌های تکفیری

گروه‌های تکفیری که مدعی پیروی از سنت نبوی و سلف صالح هستند و دیگران را کافر می‌دانند، عملیات خود را استشهاد قلمداد کرده و پیروان خود را به انجام آن تشویق می‌کنند تا جایی که چنین عملیاتی را بهترین وسیله برای ترساندن دشمنان اسلام به حساب می‌آورند. آن‌ها برای جواز چنین عملیاتی به ادله‌ای استناد می‌کنند که بیشتر، همان ادله علمای شیعه و اهل سنت برای مشروع بودن عملیات استشهادی است. (البغدادی، بی تا: ۴) اما نکته‌ای که در اینجا باید توجه داشت بحث تطبیق آن ادله بر کسانی است که چنین عملیاتی علیه آن‌ها انجام می‌شود و مهم تر از آن، وجود شرایط چنین عملیاتی است که اگر آن شرایط نباشد، چنین عملیاتی عنوان استشهادی را به خود نخواهد گرفت. پس می‌شود چنین استدلال کرد: هر عملیاتی که شرایط استشهاد را نداشته باشد، استشهادی نخواهد بود (صغری)؛ هر عملیاتی که استشهادی نباشد، محکوم به حرمت است (کبری)؛ پس عملیاتی که گروه‌های تکفیری انجام می‌دهند، چون شرایط استشهاد را ندارد، محکوم به حرمت است و حکم انتحار و خودکشی را دارد که آیات و روایات فراوانی بر حرمت آن دلالت دارد.

بنابراین گروه‌های تکفیری در تطبیق مصداق، اشتباه کرده و بی گناهان اعم از زن و مرد و کودک و پیر و غیر نظامیان را می‌کشند که آیات و روایات، بسیار از آن نهی کرده است. برای اثبات این مطلب که اقدامات گروه‌های تکفیری شرایط عملیات استشهادی را ندارد، به مهم‌ترین آن شرایط می‌پردازیم:

۵-۱- دشمن شناسی

یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین شرایط عملیات استشهادی این است که این عملیات، باید علیه کافران حربی انجام شود؛ یعنی مستشهد نباید در تشخیص دشمنان اشتباه کند و دشمنان از کافرانی باشند که حربی محسوب می‌شوند و از کسانی باشند که به سرزمین‌های اسلامی تجاوز کرده و جان و مال و ناموس مسلمانان را به یغما برده‌اند.

اکنون باید دید عملیاتی که گروه‌های تکفیری انجام می‌دهند علیه چه کسانی است. آن‌ها مسلمان‌اند یا کافر؟ امروز می‌بینیم عملیاتی که گروه‌های تکفیری انجام می‌دهند علیه مسلمانان است در حالی که گفتیم فقهای اسلام اعم از شیعه و اهل سنت معتقدند که این عملیات باید در شرایط خاص و علیه کافران حربی که سرزمین‌های اسلامی را اشغال کرده‌اند، صورت بگیرد.

گروه‌های تکفیری مسلمانانی را که عقایدی مخالف با باورهای آنان دارند، کافر می‌دانند و خون و مال و ناموس آن‌ها را اعم از شیعه و سنی حلال می‌شمارند، بنابراین از هر طریقی برای کشتن آن‌ها اقدام می‌کنند. حال در اینجا باید دید از دیدگاه قرآن هم چنین افرادی کافر محسوب می‌شوند یا نه. خدوند در قرآن می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾. (نساء، ۹۴) (ای اهل ایمان! هنگامی که در راه خدا [برای نبرد با دشمن] سفر می‌کنید [در مسیر سفر نسبت به شناخت مؤمن از کافر] تحقیق و تفحص کامل کنید؛ و به کسی که نزد شما اظهار اسلام می‌کند، نگوئید: مؤمن نیستی. [تا] برای به‌دست آوردن کالای بی‌ارزش و ناپایدار زندگی دنیا [او را بکشید، اگر خواهان غنیمت هستید،] پس برای شما نزد خدا غنائم فراوانی است.) در این آیه خداوند متعال مسلمانان را از نسبت دادن کفر به دیگران به بهانه‌های مختلف نهی کرده است. خداوند در این آیه به‌صورت واضح به گروه‌های تکفیری امر می‌کند که اگر کسی نزد شما اظهار اسلام کرد، با آغوش باز سخن او را قبول کنید و حق ندارید که به او بدگمان شده و بدون دلیل، اسلام او را رد کنید. اگر یقین ندارید که شخصی مؤمن است یا کافر، وظیفه دارید که تحقیق و واریسی کنید و تا وقتی که کفر آن شخص روشن نشده، حق ندارید تنها با شبهه کفر و شرک، با او بجنگید و او را به قتل برسانید.

خداوند در این آیه به ما می‌فهماند که از دیدگاه اسلام، گفتار و حال ظاهری افراد معتبر است. اگر کسی کوچک‌ترین نشانه‌ای از خود مبنی بر اینکه مسلمان است، نشان

دهد، ما باید حکم مسلمان بر او جاری کنیم. در نتیجه، خون و مال و ناموس او محفوظ است. در بین مسلمانان مرسوم و متعارف این است که وقتی به هم می‌رسند، سلام می‌کنند و سلام کردن یکی از نشانه‌های مسلمان‌بودن است؛ یعنی برای اینکه حکم به اسلام کسی بکنیم، تنها نشانه‌ای ظاهری کافی است؛ بنابراین اگر کسی گفت: من موحد هستم، مسلمانان باید بپذیرند و حق ندارند از باطن او تفتیش کنند و به بهانه اینکه او در باطن مسلمان نیست خونس را بریزند، زیرا این تنها خداوند است که از دل‌ها و باطن افراد خبر دارد.

حال، مسلمانان مخصوصاً مردم عراق و سوریه آیا اظهار اسلام نمی‌کنند؟ آن‌ها که به سوی قبله پنج مرتبه در شبانه‌روز نماز می‌خوانند و شعارشان توحید است؛ پس چطور گروه‌های تکفیری بی‌محابا حکم به تکفیر داده و جان و مال و ناموس مردم بی‌گناه را حلال می‌شمارند؟ آن‌ها در کشتار مردم بی‌گناه آن‌قدر افراط کردند که حتی برخی از علمای سلفی خودشان چون ابو محمد مقدسی با آنان مخالفت کرده‌اند. (مقدسی، بی‌تا: ۱۰)

جمهور فقها و متکلمان اهل سنت هم بر این باورند. کسی حق ندارد دیگری را که اهل قبله است و به طرف آن نماز می‌خواند و به شهادتین اقرار می‌کند، تکفیر نماید. از باب نمونه، قاضی ایجی می‌گوید: «جمهور متکلمین و فقیهان بر این امر اتفاق دارند که نمی‌توان احدی از اهل قبله را تکفیر نمود.» (ایجی، ۱۴۱۷: ۳/۵۷۲)

در روایات هم به مسئله تکفیر و حکم قتال علیه مسلمانان، فراوان اشاره شده است، چنان‌که پیامبر ﷺ فرمودند: «ریختن خون مسلمانی که شهادتین بر زبان جاری کرده باشد (به غیر حق) حلال نیست.» (بخاری، ۱۴۰۱: ۲/۱۷۶) همچنین شدیدترین تهدیدها درباره کشتن مسلمان بی‌گناه به کار رفته و کشتن وی با کفر برابر شمرده شده است، همان‌طور که حضرت فرمودند: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ». (ترمذی، بی‌تا: ۳۱۸/۴)

بنابراین این‌ها دستورات اسلام نسبت به کسانی است که شهادتین را بر زبان جاری

می‌کنند و به‌سوی کعبه نماز می‌خوانند. پس آن‌هایی که برای مسلمان دانستن افراد، ندای «لا اله الا الله و محمد رسول الله» را کافی نمی‌دانند، بی‌پروا، اهل قبله را غیرمسلمان می‌خوانند و حکم به کفر آنان داده و فتوا به وجوب جهاد علیه آن‌ها می‌دهند، به کوچک و بزرگ مسلمانان رحم نمی‌کنند، همان‌هایی که وارد مساجد شده و با عملیات انتحاری نمازگزاران را به قتل رسانده و آن‌ها را تکه‌تکه می‌کنند و بر طبل تفرقه می‌کوبند، چه توجیهی برای کار خود دارند و تابع کدام قرآن و کدام رسول‌اند؟ اگر کشتن فردی که صرفاً اظهار شهادتین می‌کند حرام باشد، حکم کشتن آن‌که در صف نماز جماعت است و به دستورهای دین عمل می‌کند، به‌طریق‌اولی روشن است. قرآن جزای قتل مؤمن، از سر عمد را جهنم می‌داند: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾. (نساء، ۹۳) قرآن، کشتن انسان مؤمن را به‌راحتی اجازه نمی‌دهد، نه فقط مؤمن بلکه کشتن هیچ انسانی را بدون دلیل اجازه نداده است: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (اسراء، ۳۳) و کشتن انسان بی‌گناه مساوی با کشتن جمیع انسان‌ها شمرده شده است: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده، ۳۲) (هرکس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته است). این منطقی است که قرآن درباره انسان‌ها، از جمله، مسلمانان دارد.

بنا براین طبق دستورات اسلام هیچ توجیهی که بتواند دستاویز گروه‌های تکفیری برای انجام عملیات انتحاری علیه کفار باشد، باقی نمی‌ماند و اقدامات آنان علیه مسلمانان بی‌گناه خواهد بود نه کافران حربی.

۵-۲- «فی سبیل الله الواقع» بودن

اینکه فقها یکی از شرایط عملیات استشهادی را قصد قربت به خداوند ذکر کرده‌اند، منظور قصد قربت «فی الواقع» است. یعنی اگر نیت مستشهد، «قربة الى الله» است باید آن عمل، حسن فعلی هم داشته باشد. پس در کنار مسئله نیت، باید به حسن

و قبح فعلی توجه داشت، چرا که خداوند نیت خوب را در کنار عمل خوب می‌خواهد نه نیت خوب را در کنار عمل قبیح. بنابراین، رسیدن به هدف والا که عبارت باشد از خشنودی خدا، با استفاده از وسیله‌های نامشروعی همچون تفکیک نکردن غیرنظامیان از نظامیان، مجاز شمردن قتل مسلمان و ارتکاب اعمال ضدانسانی، امکان‌پذیر نیست، چرا که هیچ گاه حرام، وسیله تقرب به خدا محسوب نمی‌شود. پس صرف داشتن نیت خدایی و کشتن انسان‌ها به انگیزه الهی و دفاع از دین، مصداق جهاد درست نمی‌کند. اینکه ما می‌بینیم گروه‌های تکفیری، هر عملیات خودشان را استشهادی می‌دانند، این ادعا نمی‌تواند به اقداماتشان مشروعیت بخشد، چرا که خوارج هم کارهای خود را مصداق جهاد می‌دانستند و با تمسک به آیات دال بر وجوب جهاد علیه کفار و مشرکان، مسلمانان را می‌کشتند ولی هیچ فقیهی از اعمال خوارج تعبیر به جهاد نکرده است.

طبق توضیحات پیشین، هر چند تکفیری‌ها در عملیات خود قصد رضای الهی را دارند، اما نکته مهم در نیت آن‌ها این است که آنچه فقها در شرط قصد خالص الهی برای عملیات استشهادی می‌گویند، قصد «فی سبیل الله فی الواقع» است، در حالی که گروه‌های تکفیری، توهم قصد «فی سبیل الله» را دارند، مانند لشکریان یزید که توهم این قصد را داشتند. همان طور که مرحوم صدوق از امام سجاد (علیه السلام) نقل می‌کند که امام فرمودند: «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام) أَزْدَلَفَ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِدَمِهِ وَهُوَ بِاللَّهِ يَذْكُرُهُمْ فَلَا يَتَعَطُّونَ حَتَّى قَتَلُوهُ بَغْيًا وَظُلْمًا وَعُدْوَانًا». (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶۳)

چه توجیهی برای قصد قربت لشکر یزید وجود دارد؟ همان توجیه برای گروه‌های تکفیری امروز وجود دارد. بنابراین اگر گروه‌های تکفیری، دانسته یا جاهل مقصر بوده‌اند، قطعاً جهنمی هستند، اما اگر واقعاً توهم داشته و تا آخر عمر نفهمیدند، حکم مستضعف فکری دارند.

۵-۳- مصونیت بی‌گناهان

گروه‌های تکفیری جنگ با هر کافری را واجب می‌دانند، اگرچه کافر غیرمحارب باشد. در اینجا باید از آنان پرسید که چرا با کافران می‌جنگید؟ آیا دلیل جنگیدن شما با کافران، کفر آنهاست یا تجاوز و تعدی کافران به سرزمین‌های اسلامی؟ خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. (بقره، ۱۹۱) این آیه شریفه، سه قید برای جنگ ذکر نموده که عبارت است از:

۱. مسلمانان در راه خدا بجنگند (نه برای دنیاطلبی و غنیمت‌یابی).
 ۲. مسلمانان با کسانی بجنگند که برای پیکار با ایشان آمده‌اند، نه کسانی که سر جنگ با آنها ندارند.
 ۳. مسلمانان به هیچ‌کس تجاوز روا ندارند، یعنی زنان و کودکان و پیران و کسانی که اهل جنگ نیستند، همه را محترم شمرند.
- طبری ذیل این آیه از ابن عباس نقل کرده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «زنان و کودکان و پیرمردان و کسی که اظهار صلح به شما می‌کند و دست از جنگ باز می‌کشد، هیچ‌کدام را نکشید که اگر چنین کردید بی‌تردید تجاوز نموده‌اید.» (طبری، ۵۶۳/۳: ۱۳۶۸)

بنابراین طبق دستور خداوند هرگز نباید به غیرنظامیان (مخصوصاً زنان و کودکان) حمله کرد، پس می‌توان گفت که گروه‌های تکفیری در حکم (کشتن غیرنظامیان)، هم به خطا رفته‌اند و طبق آن انسان‌های بی‌گناهی را به قتل رسانده‌اند که خداوند کشتن یک نفر از آنها را معادل کشتن همه انسان‌ها به شمار آورده است. اگر نگاهی به کارنامه گروه‌های تکفیری بیندازیم، می‌بینیم که بیشترین قربانی اقدامات و عملیات انتحاری آنها، کودکان و غیرنظامیانی هستند که هیچ‌گونه مشارکتی نه به صورت جسمی و نه به صورت فکری، در جنگ نداشته‌اند و حتی خیلی از آنها در حال عبادت در مساجد و مکان‌های زیارتی بوده‌اند. پس حمله و یورش گروه‌های تکفیری بر

غیرمسلمانان، انجام عملیات انتحاری و اسیر کردن و برده گرفتن آنان بدون آنکه آنان زبانی برای مسلمانان داشته باشند، رفتاری غیرشرعی و مخالف قرآن است: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾. (مائده، ۳۲)

آنچه در عملیات استشهادی مشاهده می کنیم این است که این عملیات برای دفاع از اسلام و مسلمانان و دفع تجاوز از بلاد اسلامی و علیه متجاوزان و اشغالگران انجام می شود و در آن هیچ گاه مردم کوچه و بازار، هدف قرار نمی گیرند، به خلاف عملیات انتحاری گروه های تکفیری که با کشتن مردم بی گناه و ایجاد رعب و وحشت در جامعه اسلامی، ناامنی ایجاد می کنند، به طوری که با شنیدن نام این گروه ها برای اذهان، وحشت و خونریزی و انتحار تداعی می شود. حال آیا می توان عملیات استشهادی را با عملیات انتحاری تکفیری ها مقایسه کرد؟

۵-۴- مصلحت

همان طور که قبلاً بیان شد، یکی دیگر از شرایط مشروعیت عملیات استشهادی این است که به مصلحت اسلام و مسلمانان باشد. اقداماتی که امروز گروه های تکفیری انجام می دهند، نه تنها هیچ مصلحتی برای اسلام و مسلمانان ندارد، بلکه مفسد آن به میزانی است که دین اسلام را دینی ضدانسانی معرفی می کند. این گروه ها بدون توجه به شرایط وجوب جهاد و کسانی که می توان علیه آنان اقدام استشهادی انجام داد، با نگاه تنگ نظرانه خود، بسیاری از مسلمانان را از محدوده اسلام خارج کرده و خون آنان را مباح می کنند، سپس از بین بردن آنان را با هر وسیله و ابزاری جایز می شمارند. آنان بدون توجه به انعکاس منفی اقدامات تروریستی، خود را نماینده اصلی اسلام معرفی کرده و چهره ای نامطلوب از اسلام برای جهانیان نمایان می سازند. چگونه می توان پذیرفت دینی که پیامبر آن رحمت برای عالمیان است، این گونه پیروان خود را از دم تیغ می گذراند و به هیچ کوچک و بزرگی رحم نمی کند؟ اهتمام رسول خدا ﷺ به نمایان ساختن جنبه های رحمانی دین، به میزانی است که وقتی ایشان معاذبن جبل را

برای تبلیغ دین به یمن گسیل داشتند، (طبری، ۱۳۶۸: ۱۰۰/۳) تأکید کردند: «یسرا و لا تعسرا، و بشرا و لا تنفرا، و تطاوعا و لا تختلفا» (آسان بگیر و سخت نگیر، بشارت بده و باعث ایجاد تنفر نشو، با آنان همراه شو و با آنان اختلاف نکن). (بخاری، ۱۴۰۱: ۶۵/۴) چرا جریان‌های تکفیری این سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نادیده گرفته و با انجام بدترین نوع جنایت علیه مخالفان خود، امت پیامبر را بدنام می‌کنند؟ گروه‌های تکفیری با تحریف مفاهیم مقدسی مانند روحیه ایثار و شهادت طلبی، ضمن بدنام کردن مسلمانان و خشونت طلب نشان دادن آنان، به گسسته شدن صف متحد مسلمانان کمک می‌کنند. در واقع هر انتحاری، با انجام عملیات خود زخمی بر پیکره اسلام وارد می‌سازد که آثار آن برای مدت‌ها در افکار عمومی باقی خواهد ماند.

اگر در آیات قرآن کریم و سخنان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با دقت بررسی و تحلیل کنیم، آشکار خواهد شد که اسلام، دین رحمت است و پیامبر، مأمور گسترش رحمت در جهان است؛ از این رو دعوت اسلام جز از راه خرد، منطق و گفت‌وگو «احسن» که قرآن و پیامبر بر آن تأکید کرده، نبوده است.

دین اسلام، دین صلح، رحمت و عطف است؛ پس هیچ‌گاه تکفیر، قتل، خون‌ریزی و مانند آن را بر نمی‌تابد، اما متأسفانه امروز در برخی از کشورهای اسلامی، گروه‌ها و فرقه‌هایی با نام «اسلام» و با برداشت‌های انحرافی از دین، به تکفیر، قتل و ریختن خون مسلمانان و انسان‌های بی‌گناه می‌پردازند و با عملیات انتحاری آن‌ها را تکه‌تکه می‌کنند؛ کسانی که در واقع از رحمت و رأفت اسلامی بویی نبرده‌اند و یا به عبارت بهتر، بویی از حقیقت دین اسلام نبرده‌اند و به‌دروغ رفتارهای خود را به اسلام نسبت می‌دهند. چنین اعمال بسیار زشتی، نه تنها با آموزه‌های انسانی مخالف است، بلکه در تضاد با آیات صریح قرآن کریم و روایات شریف نبوی است، زیرا قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله را جز رحمت برای همه جهانیان نمی‌داند (انبیاء، ۱۰۷) و به او دستور می‌دهد که برای مؤمنان، نرم‌خو و مهربان باشد. (حجر، ۸۸) از سوی دیگر خدا، خود قرآن را نیز کتاب هدایت و رحمت برای مؤمنان معرفی می‌کند. (یونس، ۵۷)

حال چگونه می توان اعمال چنین مدعیان دروغین اسلامی را به «دین رحمت»، «رسول رأفت» و «قرآن هدایت و رحمت» نسبت داد؟

با کمال تأسف، عملکرد گروه های تکفیری از قتل و خونریزی و مانند آن از رسانه ها و شبکه های ماهواره ای ضداسلامی به صورت گسترده پخش می شود که هدفی جز نشان دادن چهره ای خشن و غیرانسانی از اسلام ندارند و از این راه می خواهند از گسترش اسلام در جهان جلوگیری کنند. آنان می کوشند دینی را که مبنای گسترش آن از ابتدا رحمت، رأفت و صلح بوده، با انتساب چنین رفتارهایی، دین شمشیر معرفی کنند. گرچه این ها در ظاهر دو گروه اند، ولی در واقع و حقیقت دو روی یک سکه هستند و از گسترش اسلام ناب جلوگیری می کنند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار ثابت شد که گروه‌های تکفیری با برداشت‌های نادرست خود از آیات و روایات، همهٔ مسلمانان را تکفیر کرده و بدون توجه به شرایط و جوب جهاد و کسانی که می‌توان علیه آنان اقدام استشهدی انجام داد، با نگاه تنگ‌نظرانه خود، بسیاری از مسلمانان را از محدوده اسلام خارج کرده و خون آنان را مباح می‌کنند، سپس از بین بردن آنان را با هر وسیله و ابزاری جایز می‌شمارند. اما با رد دلایل جریان‌های تکفیری، مشخص شد که این گروه، هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند، چنان‌که نه با شیعه سازش دارند و نه عقاید اهل سنت را برمی‌تابند و قرائتی کاملاً متضاد با آموزه‌های اسلامی در پیش گرفته‌اند. آنان بدون توجه به انعکاس منفی اقدامات تروریستی، خود را نماینده اصلی اسلام معرفی کرده و چهره‌ای نامطلوب از اسلام برای جهانیان نمایان می‌سازند. علمای اسلام مشروعیت عملیات استشهدی را مشروط به شرایطی می‌دانند، همانند اینکه این عملیات باید علیه کفار حربی باشد و چون اقدامات گروه‌های تکفیری شرایط عملیات استشهدی را ندارد، انتحار نامیده می‌شود که ادله بر حرمت آن قائم شده است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آقاباقری، محمدجواد، ۱۳۹۳، *دفاع پیش‌دستانه*، چ ۲، تهران: امام صادق (علیه السلام).
۲. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی تا، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۷، *لسان العرب*، ج ۷، بیروت: دار صادر.
۵. ابن نحاس، احمد بن ابراهیم، بی تا، *مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق و شیر الغرام إلى دار السلام*، مکتبه الشامله.
۶. الهی، محمد، ۱۳۹۵، *جهاد استشهادی و انتحاری: بررسی کوتاه سه گروهک تکفیری انتحاری «جند الشیطان»، «القاعده» و «داعش»*، قم: ذکر.
۷. ایجی، قاضی عضد، ۱۴۱۷ (۱۹۹۷)، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل.
۸. باپیر، علی، ۱۳۹۴، *داعش و اسلام*، ترجمه بهزاد مولایی، سنندج: یالای رووناک.
۹. باقری، حسن، سالمی، مرتضی، ۱۳۸۱، *عملیات استشهادی، چرا و چگونه*، قم: تذیر.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱، *صحیح البخاری*، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. -----، ۱۳۹۲، *صحیح البخاری*، ترجمه دکتر طاهرا لاوژه، چ ۲، ارومیه: حسینی اصل.
۱۲. البغدادی، أبو حمزه، بی تا، *الدستور، مله الکفار*، مکتبه الشامله.
۱۳. پور ابراهیم، محمد صادق، بی تا، «حکم فقهی عملیات استشهادی در فقه امامیه»، *مشکات معرفت*، س ۱، تهران: حوزه علمیه تهران.

۱۴. ترمذی، محمدبن عیسی، بی‌تا، *سنن الترمذی*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴، *الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية*، بیروت: دار العلم الملايين.
۱۶. حاجی یوسفی، امیر محمد، عارف نژاد، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، «نشانه‌شناسی عملیات انتحاری در منازعات گفتمانی عراق و چالش‌های امنیتی آن بر جمهوری اسلامی ایران، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، س ۹، ش ۳.
۱۷. حسینی، سید محمد، ۱۳۷۵، *فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی*، چ ۲، تهران: سروش.
۱۸. حمود، سامی بن خالد، ۱۴۳۳، *الأعمال الفدائية*، ریاض: مكتبة الرشد.
۱۹. داودآبادی، حمید، ۱۳۸۳، *پاره‌های پولاد*، تهران: غنچه (مؤسسه فرهنگی شهید آوینی).
۲۰. دستغیب، عبدالحسین، ۱۳۸۳، *گناهان کبیره*، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب (جزایری).
۲۱. رکابی، صادق عبدعلی، ۲۰۱۴، *الانتحار الجماعي*، قاهره: مكتبة المدبولی.
۲۲. سرخسی، محمدبن احمد، ۱۹۷۱، *شرح السیر الکبیر*، ج ۱، بی‌جا: الشركة الشرقية للإعلانات.
۲۳. شافعی، محمدبن ادريس، ۱۴۲۵، *احکام القرآن*، بیروت: دار الفکر.
۲۴. الشهود، علی بن نایف، ۱۴۳۳، *المذهب فی فقه الجهاد و فضائله*، بی‌جا.
۲۵. صدوق، ابن بابویه، ۱۳۷۶، *مالی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، چ ۶، تهران: کتابچی.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. طبری، محمدبن جریر، ۱۳۶۸، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۴،

- تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، چ ۳، تهران: مرتضوی.
۲۹. طه، علی، ۱۴۱۳، *المقاومة الجهادية*، بیروت: دار الولا.
۳۰. عبدالرحمن الغریب، عبدالله، ۱۴۳۱، *تقرير الأدلة الشرعية لمشروعية العمليات الاستشهادية، منبر التوحيد والجهاد*، بی جا.
۳۱. عبدالکریم، نجیب، بی تا، *دلائل الجلیة علی مشروعية العمليات الاستشهادية*، مکتبه الشاملة.
۳۲. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱، *الذخيرة فی علم الکلام*، قم: اسلامی.
۳۳. علی زاده موسوی، سیدمهدی، ۱۳۹۶، *وارونگی: نقد و بررسی مبانی فکری جریان های تکفیری با تأکید بر داعش*، قم: بوستان کتاب.
۳۴. غفاری هاشجین، زاهد، علی زاده سیلاب، قدسی، ۱۳۹۳، «مؤلفه های فرهنگ سیاسی جریان سلفی تکفیری؛ مطالعه موردی: داعش»، *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، س ۳، ش ۱۱.
۳۵. غیبه، محمدسعید، ۱۴۲۱، *العمليات الاستشهادية وآراء الفقهاء فيها*، چ ۲، دمشق: دار المکتبی.
۳۶. فخر رازی، محمدبن عمر، بی تا، *التفسير الكبير*، چ ۳، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. فلسطینی، ابوالحسن، ۱۴۳۱، *البشرى المهدية لمنفذی العمليات الاستشهادية*، بی جا: مرکز الفجر للإعلام.
۳۸. فیرحی، داود، ۱۳۸۳، «دفاع مشروع، ترور و عملیات شهادت طلبانه در مذهب شیعه»، *شیعه شناسی*، س ۲، ش ۶.
۳۹. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۶، *قاموس المحيط*، چ ۹، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۲، *قاموس القرآن*، چ ۱۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۴۱. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۷، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۷۱، *جامع الشتات فی أجوبة السؤالات*، تصحیح مرتضی رضوی، تهران: کیهان.
۴۳. کیخا، علی رضا، ۱۳۹۲، *مرداب/انتحار*، قم: سپهر آذین.
۴۴. لک‌زایی، شریف، ۱۳۹۳، «نقد و بررسی عملکرد و باورهای گروه‌های تروریستی تکفیری جندالله»، *مجموعه مقالات کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه اسلام»*، قم: دار الإعلام لمدرسة اهل البيت.
۴۵. محقق داماد، سید مصطفی، تقی‌زاده قوژدی، شیما، ۱۳۸۹، «بررسی فقهی عملیات استشهادی و انتحاری»، *نامه الهیات*، س ۴، ش ۱۲.
۴۶. محمدی الموتی، محسن، جلالی، محمود، شوشتری، مهدی، ۱۳۹۶، «حق حیات و سلب آن از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل بشر با تأکید بر عملیات انتحاری»، *انسان پژوهی دینی*، س ۱۴، ش ۳۷.
۴۷. مقدسی، ابومحمد، بی‌تا، *آمال و آلام (مناصرة و مناصحة)*، مکتبه الشاملة.
۴۸. ملا محمد علی، امیر، ۱۳۸۵، *مبانی فقهی عملیات استشهادی از دیدگاه شیعه و اهل سنت*، قم: زمزم هدایت.
۴۹. مهربان، احمد، ۱۳۸۷، «جنگ علیه تروریسم و افزایش حملات انتحاری در عراق و افغانستان»، *راهبرد*، س ۱۶، ش ۴۸.
۵۰. مؤمنی، مجید رضا، رستمی، بنفشه، رحیمی لاهی، آزاده، ۱۳۹۵، «مطالعه جریان‌های افراطی گری اسلامی: مطالعه موردی داعش»، *سیاست خارجی*، س ۳۰، ش ۲.
۵۱. میراحمدی، منصور، ولدبیگی، علی اکبر، ۱۳۹۳، «جریان‌های سلفی؛ از انقیاد تا افراط گرایی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، س ۵، ش ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۵۲. ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۲، «مبانی فقهی عملیات شهادت طلبانه»، حکومت

اسلامی، س ۸، ش ۲۷.

۵۳. هایل تکروری، نواف، ۱۹۹۷، *العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي*، ج ۲،

دمشق: دار الکفر.

بازخوانی دیدگاه حاکمیت عقل استقرایی در ملاک ختم نبوت

مصطفی فرقانی^۱

چکیده

تبیین ملاک خاتمیت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته و یکی از قرائت‌های مطرح شده، «بلوغ خرد استقرایی» است که از سوی اقبال لاهوری مطرح شده است. وی بر این باور است که با ظهور اسلام و رشد فکری مردم دیگر نیازی به وحی نداریم، از این رو ختم نبوت توجیه می‌شود. نسبت به این دیدگاه برداشت‌های متعددی از جمله نقدپذیری وحی و پایان دیانت شده است. در این جستار به نقد و بررسی این نظریه پرداخته شده و نتیجه گرفته شده که خرد استقرایی کارآمد نیست و می‌بایست در حوزه معرفت‌شناسی، طریق تکثرگرایی را پیمود.

واژه‌های کلیدی: خاتمیت، بلوغ خرد استقرایی، تکثرگرایی معرفتی، ختم دیانت، نقدپذیری وحی.

مقدمه

با توجه به شرایط زندگی انسان و اینکه او نیاز به رشد و تکامل دارد، در نتیجه نیاز به برنامه‌ای مشخص و مدون دارد و در جهت نیل و حرکت به سوی مقصدش، برنامه‌ای توسط خداوند ارائه شده و در قالب دین رسانده شده که تفسیر و تبیین آن توسط انبیا انجام می‌شود. وجود انبیا همواره وجود داشته تا اینکه در نهایت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این سلسله ختم شد. این مسئله تحت عنوان خاتمیت در دین اسلام مطرح است، از ضروریات دین اسلام است، همواره وجود داشته و مطرح بوده و هیچ جای شک و شبهه‌ای در آن نیست.

اما در بحث ملاک و علت خاتمیت تئوری‌های فراوانی مطرح شده و این مطلب روشن است که مناط و ملاک خاتمیت را باید یا در مخاطبان دین خاتم و اعصار بعدی، یا در ویژگی‌های کتاب آسمانی، یا در سیره و سنت نبوی و یا در هر سه مورد جست‌وجو کرد. به بیان دیگر، یا در مخاطبان پیامبران تحولی رخ داده که بی‌نیاز از وحی جدید شده‌اند، یا وحی و کتاب آسمانی از چنان اکمال و تمامیتی برخوردار شده که می‌تواند همه نیازهای آتی بشر را پاسخ‌گو باشد و یا در سیره و سنت نبی روشی ارائه شده که پس از ایشان، مردمان سردرگم نباشند.

یکی از این تئوری‌ها نظر جناب اقبال لاهوری است که از پیشگامان در ارائه نظریه در این باب بوده است. نواندیشان اسلامی از این نظریه متأثر بوده و در پی اثبات و شرح این نظریه بوده‌اند. ایشان معتقد است که ملاک ختم نبوت، تولد خرد استقرایی هم‌زمان با ظهور اسلام بوده که لازمه این دیدگاه، تعارض و نفی صریح نسبت به بحث امامت شیعه است. بدین جهت بحث و بررسی این مسئله ضروری و لازم به نظر می‌رسد. نویسنده در این پژوهش قصد ندارد عدم تعارض بین امامت و خاتمیت را اثبات کند بلکه درصدد اثبات این مطلب است که مسئله امامت و مسئله خاتمیت دو امر ملازم با یکدیگر است که حتی بدون امامت نمی‌توان از خاتمیت، تفسیر درستی ارائه داد.

۱- ارکان ختم نبوت

۱. اولین چیزی که در ملاک ختم نبوت وجود دارد، اتمام و کامل شدن وحی است. یعنی تمام مسائل و اموری که انسان برای رشد و طی طریق لازم دارد به طور کامل و بدون هیچ گونه کم و کاستی برای او وحی شده و به دست او رسیده است.

۲. مورد دوم اینکه عقول مخاطب‌های وحی به حدی دچار تعالی و رشد شده که دیگر قادر به تبیین و فهم دین و مسائلش هستند. در اینجا می‌توان برداشت کرد که اگر تا این مرحله برای مخاطبان، وحی صورت نگیرد بهره و استفاده‌ای از رکن اول ختم نبوت که همان وحی نهایی باشد نخواهند داشت.

اما این مسئله جای تأمل دارد که فهم و تبیین دین و بلوغ عقول بر چه اساس شکل می‌گیرد؛ آیا بر اساس وجود شخصی معصوم است یا به وسیله اجتهاد؟ از این منظر که آیا مخاطبان به چنین رشدی می‌رسند یا به دلیل وجود افرادی خاص مثل ائمه، چنین چیزی رخ می‌دهد. با بررسی این دو مورد به دست می‌آید که با تلقی اجتهاد در دین جایی برای باور به امام وجود ندارد، در حالی که در تفسیر دوم، امامت سبب خاتمیت به شمار می‌رود که قبول اجتهاد ملازم با بحث قبول بلوغ عقلی امت بعد از ختم نبوت است. اما راه حل دوم نیاز به فرض بلوغ همه انسان‌ها ندارد، بلکه فرض وجود برخی افراد کامل کافی است، افرادی که بشر در سایه وجود آن‌ها قابلیت حفظ کتاب، دریافت برنامه کامل، پیمودن مسیر تکامل و استنباط و ترویج دین را دارد. (جوارشکیان، ۱۳۹۴: ۱۲۶ تا ۱۲۸)

۲- تولد خرد استقرایی

آنچه در مسئله معرفتی اقبال لاهوری، اعتبار دارد، مسئله عقل استقرایی است، به معنی عقلی که مسائل خام را از تجربه و امور عینی و رفتارهای بیرونی کسب می‌کند و در طرح منطقی ریخته و به صورت دلیل ارائه می‌دهد. (عارفی، ۱۳۸۶: ۹۸/۱) اقبال از باسابقه‌ترین افراد اصلاح‌کننده اندیشه دینی در جهان اسلام به حساب می‌آید. وی

با تأسی و تأثیر از فلسفه غرب از جمله کانت و برگسون بر عدم توانایی عقل نظری و محض، برای شناخت حقیقت تأکید می‌نماید. اقبال در مورد مسئله شکست عقل گرایی در آلمان قرن هجده، معتقد است: (کتاب نقد عقل خالص) کانت محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و تمام افکار پیروان عقل گرایی را زایل کرد و بحق باید وی را موهبتی خدایی برای کشورش خواند.

او عقل یونانی (عقل محض) را قابل اعتماد برای رسیدن به واقعیت نمی‌دانست و پیروی از فلسفه یونان و امور نظری و غفلت از واقعیت‌های عینی را سبب شکست و عقب افتادگی مسلمان‌ها معرفی می‌کرد و بر این اعتقاد بود که با تدبیر در قرآن این مطلب روشن می‌شود. عقل محض مخالف با قرآن است، زیرا قرآن در ارتباط با طبیعت است و آفاق را از منابع معرفت می‌داند.

در تفکر اقبال، مقصود از عقل در مسئله شناخت، عقل استقرایی است، عقلی که تجربه در درون او است و با استفاده از منابع معرفت تجربه درونی یعنی تاریخ و طبیعت، (بدون آنکه سر راهش قرار گیرند) نقش تحلیلگری خود را ایفا می‌کند تا مردم را برای رفع نیازهایشان به نتایج جدید برساند. عقلی که سبب حرکت در تفکر دینی است، همان ملکه نقادی که در مسائل مربوط به زندگی ورود کرده و ابعاد مختلف آن را نقد و بررسی می‌کند و نقش آن در زندگی مردمان اساسی است. اقبال لاهوری یکی از عملکردهای عقل استقرایی را اجتهاد و عمل به مسئله قیاس در رفع مشکلات دینی می‌داند. (لاهوری، بی تا: ۱۴۸ و ۲۶۲)

۳- اقبال لاهوری و ملاک ختم نبوت

اقبال لاهوری مناط و ملاک خاتمیت را متولد شدن خرد استقرایی و کامل شدن عقول مردم معرفی می‌کند. تولد خرد استقرایی هم‌زمان با ظاهر شدن اسلام مستلزم این است که زندگی نمی‌تواند همواره در دوران کودکی و راهنمایی از خارج بماند. انسان در ابتدا به فرمان شهوت و غریزه است، اما با تولد خرد نقاد دیگر زندگی از مرحله

کودکی خارج شده و رهبری از طریق خودآگاهی پیامبرانه و پیروی از دستورها، داوری‌ها و راه‌های عملی آماده و به تعبیری، رهبری شدن آن‌گونه که در گذشته و دوران کودکی بشر جریان داشت متوقف می‌شود. وی معتقد است اندیشه خاتمیت را نباید به معنی جانشینی کامل عقل به جای عاطفه دانست. ارزش عقلانی این اندیشه در این است که در برابر تجربه باطنی، وضع مستقل نقادانه ایجاد کند. در نتیجه اعتبار ادعاهای افراد به دلیل پیوستگی با فراطبیعت در تاریخ بشری به پایان رسیده و از این به بعد تجربه باطنی را هر قدر هم که غیرطبیعی باشد، به نگاه تجربه‌ای کاملاً طبیعی باید در نظر گرفت و شبیه سایر تجربه‌های بشر مورد بررسی و نقد قرار داد. (لاهوری، بی‌تا: ۱۴۴ تا ۱۴۷)



است که برداشت‌های مختلفی از آن شود

برداشت‌های مختلفی از جمله:

پایان نیاز از دین، (تهرانی، ۱۳۸۰: ۳۵) استغنائی ممدوح، (سروش^۴ ۴۱۰) نقدپذیری وحی، (شبستری، ۱۳۸۲: ۶۰) پایان دیانت (مطهری، ۱۳۸۶: ۵۱/۳) و پایان نبوت. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۳۸۷)

۳-۱- نظریه موردانتخاب

به نظر می‌رسد که اقبال لاهوری مناط ختم نبوت را تولد خرد استقرایی و بلوغ عقلی بشریت می‌داند و بر این اعتقاد است که مردم در جهان قدیم در دوره کودکی و مقهور غریزه بوده و در نتیجه به هدایتی از نوع وحی و الهام نیاز داشته‌اند که وحی، حاکم بر زندگی مردم و رهبر و راهنما به سمت سعادت بوده است.

با ظهور اسلام خرد استقرایی به وجود آمده و مردم را از دستور غریزه‌رهایی داده است. در نتیجه دیگر نیاز به راهنمایی از خارج (وحی) نیست و مردم بدون نیاز به هیچ حجتی با استفاده از خرد استقرایی توانایی حرکت در مسیر زندگی خود را پیدا می‌کنند و حاکم زندگی‌شان، خرد است. از این رو خاتمیت پایان پذیرفته و زندگی

مردم به جای دین به عقلشان سپرده شده است و از این به بعد حجیت معصومانه پایان



پذیرفته و کلام هر شخصی باید بررسی شود. از نظر اقبال یکی از اسباب به وجود آمدن بلوغ خرد، ظاهر شدن دین خاتم و فرهنگ تمدن اسلامی است. ولادت دینی که با توجه به آموزه‌هایش زمینه را برای خروج خرد از کودکی به بلوغ فراهم می‌کند و آموزه‌هایی که انسان را به نگاه ملموس و عینی به هستی توجه داده و زمینه را برای رسیدن به بلوغ خرد فراهم می‌کند. طبق این برداشت، وحی شبیه معلمی است که تا دانش آموزانش به حد خاصی از علم نرسیده‌اند باید آن‌ها را هدایت کند و آن‌ها با فارغ التحصیل شدن، بی‌نیاز از معلم راه درست را پیدا می‌کنند. مردمان عصر بعثت نیز با زحمات‌های فراوان پیامبران و اتمام این هدایت‌ها توسط پیامبر خاتم به حدی از توانایی رسیده‌اند که تا آخرالزمان بتوانند در موارد نیاز، تصمیم‌های صحیح و درست بگیرند و نیاز خود را برطرف کنند.

در نتیجه وحی در دوران حکومت عقل فقط نقش منبع را دارا است که در کنار بقیه منابع مثل طبیعت و تاریخ در اختیار خرد قرار می‌گیرد و در نهایت خرد است که با کمک منابع، تصمیم درست و نهایی را می‌گیرد و حتی اگر در جایی نظر وحی را متناسب با گذشته ببیند آن را نقد می‌کند و به عدم کارایی حکم می‌کند. از این رو اجتهاد از دیدگاه اقبال با اجتهاد اهل عامه متفاوت است؛ یعنی اقبال به اجتهادی باور دارد که خرد، نقش محوری در آن دارد و اگر معارف و حیانی را مطابق نیاز بشر در جهان جدید ببیند، می‌پذیرد، و گرنه حتی اگر از موضوعات و حیانی باشد قابل استفاده نیست و باید آن را طرد کرد. (لاهوری، **فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی**)



نکته‌ای که از نظر اقبال استفاده می‌شود این است که خاتمیت از دیدگاه او به معنی اکمال دین نیست؛ یعنی دین به حدی از کمال نرسیده که دیگر به وحی نیاز نباشد، بلکه خاتمیت به معنای کامل شدن خرد بشری است و اگر این بلوغ عقلی بشریت تحقق نمی‌یافت، سلسله نبوت همواره ادامه می‌یافت تا این بلوغ رخ دهد.

۳-۲- ارزیابی نظریه بلوغ خرد استقرایی

با وجود اینکه نظریه بلوغ خرد عقلی نقش اساسی در ملاک خاتمیت دارد و در نظر دیگران در بحث خاتمیت تأثیر مستقیم داشته، اما خود با نقدهای فراوان روبه‌رو است:

۳-۲-۱- ناکارآمدی خرد استقرایی

خرد استقرایی تنها قدرت درک و بررسی مسائل مادی و تجربی را دارد، در حالی که قسمت عمده مسائل بشریت مانند اعتقاد به خدا مسائل غیرمادی است، (جواشکیان، ۱۳۹۴: ۱۳۹) بنابراین نظریه اقبال در صورتی کاربردی دارد که انسان را در بعد مادی خلاصه کنیم و این در حالی است که ساحت اصلی انسان ساحت روحانی او است. پیشرفت‌های انسان که بر اساس عقل تجربی در تمدن و فرهنگ رخ داده، ناظر بر ابعاد مادی انسان است و تمام تلاش انسان صرف برطرف کردن این نیاز شده است، به همین جهت ابعاد معنوی انسان‌ها رو به افول است تا اینکه منجر به جاهلیت مدرن شده و این بزرگ‌ترین مشکل انسان‌ها است، از این رو این ملاک را برای خاتمیت نمی‌توان در نظر گرفت.

زمانی که جهان جدید و با نیازهای متنوع و با پیشرفت‌های فراوان نمی‌تواند نیازهای متنوع بشریت را پاسخ دهد، وقتی خرد استقرایی پس از قرن‌ها توان پاسخ‌گویی به مسائل اساسی و بنیادی بشر را ندارد، چگونه می‌توان مردم امی صدر اسلام را به خرد آن‌ها سپرد و ادعای بی‌نیازی از وحی کرد و حتی اعتبار وحی را نیز در گروه عقل استقرایی دانست.

۳-۲-۲- سکولاریسم

لازمه این قول حذف تأثیر رهبری و حاکمیت وحی است، نظریه‌ای که با جامعیت و جاودانگی و همیشگی بودن وحی در تعارض است و این از لوازم نظریه بلوغ خرد استقرایی است.

۳-۲-۳- تکثرگرایی معرفتی

لازمه قول بلوغ خرد عقلی این است که هیچ فهمی از دین به صورت یقینی مورد قبول قرار نمی گیرد و تعریف هیچ کس از دین حجت نخواهد بود که در نتیجه موجب تکثرگرایی معرفت دینی خواهد شد. تعدد نظر عقلا در برداشت از دین نیز موجب پذیرش پلورالیسم می شود که منجر به نسبیت در معرفت است.

۳-۲-۴- پایان حجیت الهی

لازمه نظریه بلوغ خرد استقرایی اقبال، اتمام دوره حجیت الهی است؛ یعنی عقل، غیر از خودش را به صورت نقادانه می سنجد و آنچه عقل به نتیجه برسد، حجیت دارد و از این رو ادعای ارتباط اشخاص با عالم غیب در دوره خاتمیت دیگر حجیتی نخواهد داشت و به تعبیر اقبال، خاتمیت، یعنی حجیت حرف کسانی که مدعی ارتباط با فوق طبیعت هستند، در تاریخ بشری به پایان رسیده است. (لاهوری، بی تا: ۱۴۶)

۳-۲-۵- معارضه بارکن امامت

بحث امامت به معنای وجود حجت خداوند است، حجتی که با غیب در ارتباط است. از این رو اعتقاد به وجود خرد نقاد و اتمام ارتباط با فوق طبیعت، ناقض امامت است و این نفی، ریشه در دیدگاه کلامی اقبال دارد. در اندیشه اشعری چیزی به نام اعتقاد به امام معصوم پس از نبی وجود ندارد و او به جهت رفع خلأ نبوی دچار توجیه بلوغ خرد عقلی شده است. بنابراین اقبال لاهوری، ابن خلدون را تأیید می کند که او روایات امام غایب را نقد می کند. (لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۴۶)

۳-۲-۶- معارضه بارکن نبوت

مهم ترین مشکل مسئله خاتمیت اقبال لاهوری، پایان دیانت است، زیرا در دوران پس از پیامبر خاتم، مردم به بلوغ خرد کامل می رسند و رهبرشان عقلشان است، عقلی که به درجه ای از کمال رسیده که بتواند فارغ از هر حجتی راهش را ادامه دهد. بدین سبب وقتی معیار، عقل شد هرچه از فیلتر عقل بگذرد پذیرفتنی است، و گرنه توانایی رفع نیاز مسلمانان را نخواهد داشت و شکی نیست که باید در اصول اساسی اسلام تجدید نظر شود. (لاهوری، بی تا: ۱۲)

اگر مناط اقبال صحیح باشد نه تنها موجب نفی ائمه می شود، بلکه به نفی حجیت شخص پیامبر اسلام نیز می انجامد، زیرا مناط بلوغ خرد عقلی در هر دو مورد وجود دارد. انسانی که معتقد به بیش از حجیت بلوغ استقرایی نیست، باور به حجیت پیامبر نیز نخواهد داشت، بنابراین نگاه او به معارف دینی که توسط پیامبر آمده فقط در حد منبعی در کنار منابع دیگر است که خرد با نگاه نقد در آن ها نظر می کند. البته عده ای با قبول قول اقبال، به استثنا کردن حجیت پیامبر پرداخته اند. در نهایت باید یا به نفی حجیت پیامبر و یا به استثنا کردن پیامبر قائل شد که موجب دست کشیدن از ادعای تعارض خاتمیت با امامت می شود، به خصوص اینکه امام مفسر و مبین وحی نبی است و حجیت مستقلی ندارد.

کتابنامه

۱. اقبال لاهوری، محمد، بی تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
۲. _____، بی تا، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، مترجم احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
۳. _____، ۱۳۸۸، 
۴. _____، *فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی*، 
۵. جوارشکیان، عباس، ۱۳۹۴، *امامت سرخاتمیت*، قم: بوستان کتاب.
۶. سروش،
۷. شبستری، محمد، ۱۳۸۲، *ایمان و آزادی*، چ ۴، تهران: طرح نو.
۸. عارفی، محمد اسحاق، ۱۳۸۶، *خاتمیت و پرسش های نو*، مشهد: دانشگاه رضوی.
۹. قدردان قرا ملکی، محمدحسن، ۱۳۸۷، *آیین خاتم*، چ ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، چ ۲۴، ج ۳، تهران: صدرا.
۱۱. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۰، *باورها و پرسش ها، جستارهایی در کلام جدید*، چ ۲، قم: مؤسسه خانه خرد.



بررسی انتقادی فلسفه ختم نبوت از دیدگاه دکتر سروش

سیدمصطفی نسائی^۱

چکیده

ختم نبوت یکی از اصول دین اسلام است که مذاهب اسلامی با استناد به کتاب و سنت بر آن اتفاق نظر دارند. به موجب این اصل حضرت محمد ﷺ آخرین پیامبر الهی و قرآن نیز آخرین کتاب آسمانی است. نکته قابل تأمل اینکه هرچند خاتمیت از بدیهیات اسلام به شمار می‌رود، ولی با وجود این در تحلیل آن میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. از جمله قرائت‌های موجود در خاتمیت، نظریه بلوغ عقلی دکتر سروش است که با تکیه بر بلوغ عقلی انسان‌ها، ختم نبوت را نتیجه می‌گیرد. در این جستار با رویکردی انتقادی تحلیلی، این دیدگاه مورد واکاوی علمی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: امامت، خاتمیت، ختم دیانت، بلوغ عقلی، استغناء ممدوح.

۱. دانش‌پژوه رشته تخصصی تبلیغ مدرسه علمیه عالی نواب، @gmail.com?

مقدمه

اقبال لاهوری از پیشگامانی است که به خاتمیّت و فلسفه آن نگاه جدیدی داشته و دیدگاه بلوغ عقلی وی به عنوان ملاک خاتمیّت آبشخور طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف شده است.

برخی از نواندیشان دینی همچون دکتر عبدالکریم سروش، متأثر از محمد اقبال لاهوری در ملاک ختم نبوّت نظریه‌ای ارائه داده‌اند که با اصل خاتمیّت ناسازگاری دارد. در این دیدگاه با تکیه بر بلوغ عقل مردمان و با توجّه به اتمام آمدن وصی الهی حاکم بر زندگی مردمان، دوران خاتمیّت حجت بر آنان چیزی جز خروجی عقل نیست؛ از این رو نه تنها جایی برای حجیّت امام معصوم باقی نمی‌ماند، بلکه این تقریر از مناط ختم نبوّت، ناسازگار با تفسیر قطعی و مشهور از خاتمیّت و مستلزم ختم دیانت است.

نگارنده در این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی در پی نقد و بیان تناقض‌های نظریه بلوغ عقلی مردمان از دیدگاه دکتر سروش است و ناسازگاری آن را با اصل خاتمیّت اثبات می‌کند.

۱- مفهوم‌شناسی خاتمیّت

۱-۱- معنای لغوی

واژه «ختم» در لغت به معنای به‌انتهارسیدن است. عرب می‌گوید: «ختمت العمل»، یعنی کار را به انتها رساندم. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۵) برخی لغت‌دانان می‌گویند خاتم به معنای زینت انگشتی و خاتم به معنای پایان است (طریحی، ۱۴۱۶: ۵۴/۶) و پیامبر ﷺ را خاتم الانبیا گویند چون آخرین پیامبر الهی است.

ابوالبقاء عبکری، در ذیل آیه «اما فرستاده خداوند و خاتم پیامبران است»^۱ (احزاب،

۱. «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ».

۴۰) می‌گوید: «خاتم یا فعل ماضی از باب مفاعله است یعنی محمد ﷺ پیامبران الهی را ختم کرد و یا مصدر است که بنابراین «خاتم النبیین» به معنای ختم کننده پیامبران خواهد بود، زیرا مصدر در این قبیل موارد به معنای اسم فاعل است». (ابوالبقاء العکبری، ۱۳۹۷ق: ۹۷)

۲-۱- معنای اصطلاحی

بیان دانشمندان اسلام از مقوله خاتمیت این بوده که شریعت اسلام، آخرین شریعت آسمانی است و تا پایان جهان به عنوان آیین آسمانی باید مبنای عقیده و عمل انسان‌ها باشد. بر اساس مفاد احادیث معتبر، حلال و حرام اسلام تا روز قیامت باقی است و تغییرپذیر نیست، حضرت محمد ﷺ آخرین پیامبر الهی و قرآن آخرین کتاب آسمانی است و پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ باب وحی نبوی بسته و نبوت پایان یافته است. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۴۸۶)

۲- دیدگاه دکتر سروش در فلسفه ختم نبوت

دکتر سروش متأثر از نظریه اقبال لاهوری قائل به پایان یافتن وحی با پایان یافتن هر گونه حجّت می‌باشد و نظریه خود را با تقریرهای مختلف بیان می‌کند.

۲-۱- تقریر اول (تفسیر نشدنی بودن وحی خاتم)

در اولین تقریر، دکتر سروش با تکیه بر نظریه قبض و بسط، در بیان راز خاتمیت دین اسلام می‌گوید: «وحی پیامبر به نحو تفسیر نشده در اختیار مردم قرار گرفته است و تفسیرش با مردم است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۷۷) در جای دیگر بیان می‌کند: «پیامبر، خاتم النبیین بوده است ولی خاتم الشارحین که نبوده است و ما گرچه دین خاتم داریم، اما فهم خاتم نداریم و گرچه دین کامل داریم، اما معرفت دینی کامل نداریم.» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۷)

دکتر سروش با این تقریر، همیشه وحی را زنده و انسان‌ها را نیازمند آن می‌بیند. سخن وی این است که ما با تجربه باطنی تفسیر نشده‌ای روبه‌رو هستیم و آن را پیاپی تفسیر می‌کنیم و پیوسته وحی در حال نزول است. در نتیجه باید گفت: «دوام یافتن وحی راز خاتمیت است؛ چون وحی پیامبر همچنان زنده است و پیامبر همچنان حاضر است، حاجت به پیامبر دیگر نیست.» (سروش، ۱۳۷۶: ۷۸)

از این‌رو دکتر سروش، شارح و حاکم بر فهم دین پس از ختم نبوت را عقل خود بشر می‌داند و طبق این تفسیر، نباید باوری به شارح و مفسر بودن روایات پیامبر ﷺ و پس از ایشان ائمه معصومین (علیهم‌السلام) برای کتاب خدا داشته باشد.

۲-۱-۱- بررسی تقریر اول

دکتر سروش در تقریر اول، بر اساس نظریه قبض و بسط، بر این عقیده است که ما به وسیله پیشینه ذهنی خود به کلمات معنا می‌بخشیم، بنابراین واژه‌های قرآنی را تجربه‌ای از پیامبر ﷺ دانسته و گویا هر فردی به تناسب فهم و درایت خود و با استعداد ذهنی این تجربه را به دست آورده و معنا می‌بخشد.

در نقد این کلام باید گفت: قرار گرفتن وحی تفسیر نشده پیامبر ﷺ در اختیار مردم، بیانی ناصحیح است. قبول این مطلب که وحی همان تجربه درونی است، محتاج بسی تأمل و نظر است؛ چراکه وحی در دایره اسلام، محمولی بوده که توسط نزول فرشته وحی به رسول خدا ﷺ ابلاغ گشته است. افزون بر این، نمی‌توان مردد شد که پیامبر ﷺ به هنگام ارائه آن تجارب در قالب الفاظ و کلمات قرآنی، خود آن را تفسیر کرده و تفسیر و درک ایشان از تجربه درونی خود، ارجح و بهتر از هر تفسیر دیگری است. باید از ایشان پرسید که آیا تجربه بدون تفسیر اصولاً امکان دارد؟ چگونه ممکن است تجربه، مستقیم و بدون اینکه از شبکه زبانی و ساخت‌های منطقی گذشته باشد، به چهره کلمات درآید؟ اینکه دکتر سروش بر اساس کدام نظریه در باب ذهن و زبان به این‌گونه رأی دست یافته، بسی جای تأمل دارد. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۶۲)

تنها شخصی که تا حدودی به این نظریه نزدیک شده، شلایر ماکر است. وی بر این

باور است که تجربه دینی به طور مستقیم و به صورت الفاظ در آمده، ولی ظاهراً منکر دخالت ذهن نبوده است. علاوه بر این، تقریباً تمام کسانی که پس از وی آمده‌اند، نظریه‌اش را به بوته نقد کشیده‌اند. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۶۷)

عبدالکریم سروش در تأیید این تقریر تأکید می‌کند که با این تقریر، استمرار و تازگی وحی در دوره‌های مختلف تضمین می‌گردد. ما هم بر تازگی وحی و تداوم آن تأکید داریم، اما مقبول نیست که وحی به شکل تفسیر نشده در اختیار بشریت قرار بگیرد و ما به وسیله عقل خود به تفسیر وحی پرداخته و از این طریق، وحی را پیوسته در حال باریدن و نزول بدانیم؛ بلکه بر این باوریم که آموزه‌های وحیانی بر فطرت انسانی بنا گشته و محتوای دین اسلام نسبت به همه شئون انسانی کامل و جامع است. بنابراین وحی هرگز منسوخ و کهنه نمی‌شود بلکه همیشه پویایی و تداوم آن پابرجاست و بر حوادث و مسائل زمانه تطبیق می‌شود.

اضافه بر این، تقریر اول وی با تقریر دوم هیچ گونه سنخیت و تناسبی ندارد؛ زیرا در تقریر اول، دکتر سروش بر عکس اقبال لاهوری، که ظهور اسلام را پایان دوره وحی و عصر غیبت امام را مقدمه و شروع عقلانیت بشر می‌داند، دوران وحی را مختوم نمی‌داند. در حالی که در تقریر دوم، وی عیناً به عقیده اقبال لاهوری، یعنی استغنائی بشر از آموزه‌های انبیا، استشهداد می‌کند.

۲-۲- تقریر دوم (استغنائی ممدوح)

در این تقریر، دکتر سروش همانند نوشته‌ها و تألیفات خود به دفاع از اندیشه اقبال لاهوری برخاسته و آن را تقریری معقول و موجه از آموزه خاتمیت می‌داند. او حتی به شهید مطهری، که منتقد عقیده اقبال بوده و آن را بایسته ختم دیانت می‌داند تاخته (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۴) و ایشان را در ادراک و نقد اندیشه اقبال لاهوری، ناکام می‌داند. (سروش، ۱۳۸۰: ۱۲۷)

دکتر سروش در تبیین دیدگاه اقبال لاهوری، در وهله اول دو گونه استغنا را مطرح می‌کند: استغنائی ممدوح و استغنائی مذموم. استغنائی شاگرد از استاد را از قسم اول

دانسته و عنوان می‌کند که رابطه نبی و اَمّت، هم‌طراز رابطه استاد و شاگرد و مربی و متربی است. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۰۹) وی برای دفاع از زعم اقبال می‌گوید: «کسانی از جمله مرحوم اقبال لاهوری در باب خاتِمیت سخنانی گفته‌اند که از کلام آن‌ها چنین استشمام می‌گردد که رابطه نبی و اَمّت را همچون رابطه طیب و بیمار و معلم و شاگرد و مربی و متربی، از سنخ روابطی دیده‌اند که تحقق و ادامه آن‌ها نفی خود را نتیجه می‌دهد، یعنی ایدئال آن است که مردم رفته‌رفته از تذکار نبی مستغنی گردند.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۴۰)

دکتر سروش در دنباله متذکر می‌شود که این استغنا احتمال دارد در برخی جوانب اتفاق افتاده ولی در جنبه‌های دیگر، همچنان محتاج بمانیم. وی به‌عنوان مثال به مسئله بت‌پرستی اشاره می‌کند که دیگر امروزه، قبح آن برای بشر غیرقابل انکار است و از این حیث آدمیان بی‌نیاز از تذکر انبیا شده‌اند. در نهایت چنین می‌گوید: «به این معنا است که بشریت به تدریج تکامل می‌یابد و به تذکار انبیا بی‌التفات می‌گردد. این است معنا سرّ خاتِمیت در نظر امثال اقبال لاهوری؛ یعنی درونی کردن تعلیمات انبیا به نحوی که آدمیان دانسته و ندانسته، دینی زندگی کنند و در تعالیم انبیا غوطه‌ور شوند، بی‌آنکه بدانند آن‌ها را از دست که می‌گیرند.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴۱۱)

وی در جای دیگر هم‌سو با اقبال، خاتِمیت را با آزادی عقل گره زده و می‌گوید: «با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند؛ آزادبودن یعنی آزادبودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل. نبوت به منزله امری مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود آدمی را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آنگاه با خاتِمیت خویش، عامل مافوق را هم برمی‌دارد و طناب گهواره عقل را از دو سو می‌گشاید و طفل عقل را که اینک بالغ و چالاک شده آزاد می‌گذارد تا به پای خود برخیزد.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۳۴)

دکتر سروش همانند اقبال لاهوری بر این باور است که چون بعد از رسول خدا ﷺ، عصر ولایت و حجّیت سخن به اتمام رسیده، دیگر نباید کلام کسی را بدون عرضه

دلیل و برهان پذیرفت و به‌طور کلی، ظهور پیامبران، دیگر نه با روان‌شناسی مردم هم‌خوانی دارد و نه با عقلانیت آنان. (سروش، ۱۳۸۱: ۱۸۹) وی تصریح می‌کند: «وقتی که اقبال می‌گفت با ورود عقلانیت، دوران نبوت خاتمه یافت، مقصودش ضدیت عقل با نبوت نبوده، مقصودش این بود که دوران ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولی و متکای آدمیان است.» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

به عقیده دکتر سروش، دیگر چراغ وحی خاموش شده و این عقل است که جای وحی را گرفته و عهده‌دار تشخیص راه از چاه شده است. (کیان، ۱۳۷۲: ۱۲)

۲-۲-۱- بررسی تقریر دوم

این تقریر با چالش‌های زیادی مواجه است که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱. چگونه می‌شود مدعی شد که وحی انبیا علیهم‌السلام فقط برای زمان مشخص و محدودی ضرورت دارد، در حالی که روایات زیادی بر جاودانگی احکام اسلام تأکید داشته و قرآن نیز، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را الگو معرفی نموده است؛ این‌ها به‌روشنی بر این مطلب اذعان دارند که رابطه میان امت با پیامبر هرگز نباید قطع شود.

وقتی بنا بر این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مانگر روح بشریت باشد^۱ و مردم پیوسته در معرض بیماری‌های اخلاقی قرار گیرند، دیگر گفت‌وگو از نفی رابطه بیمار با طبیب عقلانی نیست. آیا نسخه‌های اخلاقی، همانند داروست که فقط در زمان محدودی ضرورت داشته باشد؟ آموزه‌های انبیا، گرچه برای دستیابی به کمال است ولی این چنین نیست که مردم پس از رسیدن به آن، دیگر حاجت و نیازی به وجود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نداشته باشند. اگر صورت ظاهری برخی از رفتارهای انسان و جوامع بشری با آموزه‌های انبیا مشترک باشد، نمی‌توان به ایراد آنکه روح تعالیم انبیا در آن‌ها راه یافته، به این نتیجه رسید که دیگر وحی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضرورت نداشته و نیازی به آن نیست. (نصری، ۱۳۹۵: ۴۸۵)

۱. «طَبِيبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ». (نهج البلاغه، خ ۱۰۸)

۲. دیگر خطای دکتر سروش این است که بلوغ عقلی را به معنای استغنا از وحی دانسته، در حالی که بلوغ عقل به معنای توانایی یافتن عقل و پی بردن به حقیقت‌های وحیانی است. از کلام پیشوایان دین برداشت می‌شود که گرچه عقل، پیامبری است درونی، اما پیوسته بشر به نورافشانی پیامبران بیرونی محتاج است.^۱ حضرت علی (علیه السلام) یکی از مهم‌ترین اهداف انبیا (علیهم السلام) را نمایان کردن گنجینه‌های عقل برشمرده‌اند^۲ و این به آن معنا نیست که یک بار و برای همیشه پرده از روی گنجینه‌ها برداشته شده و پس از آن انسان از یادآوری پیامبران (علیهم السلام) بی‌نیاز می‌شود، بلکه عقل آدمی هر اندازه راه کمال را طی کند، همچنان به رهنمودهای وحیانی نیازمند بوده و هر قدر تجربه‌های باطنی خود را بیشتر کند، بازهم در مقابل مکتب پیامبران (علیهم السلام)، نظیر کودک دبستانی است. (شریفی، ۱۳۸۷: ۷۲/۳) پس به جای رشد عقل و شکوفایی دانش بشری باید سرّ اصلی خاتمیت را در محتوای این دین الهی و قابلیت پایان‌ناپذیری آن کاوش و جست‌وجو کرد. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «قابلیت عظیم و پایان‌ناپذیر منابع اسلامی برای تعمق و تأمل انسان‌ها سبب گردیده که تعالیم اسلامی به دوره و زمانی خاص محدود نگردد.» (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۷۵)

۳. دکتر سروش در رابطه با بی‌نیازی از انبیا (علیهم السلام) مسئله بت‌پرستی را مطرح کرده و اینکه امروزه بدی آن برای مردم مشخص بوده و از این جهت، مردمان بی‌نیاز از تذکر انبیا می‌باشند؛ اما امروزه در برخی جوامع بشری، بت‌پرستی حتی به شکل ابتدایی و قدیمی آن یافت می‌شود. از سوی دیگر، صورت‌های مدرن بت‌پرستی، که معنای عام آن گرفتن غیر خدا در جایگاه معبود است، بسیار گمراه‌کننده‌تر از صورت‌های آغازی و ابتدایی آن است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹: ۴۷۵) آیا اومانیسیم یا بقیه مکتب‌های غیرخدا محور را نمی‌توان مصادیق بت‌پرستی مدرن دانست؟ پس ضرورت دین و نیاز به تذکر پیامبران همچنان باقی است.

۱. «أَيُّ الْعُقُولِ الْمُسْتَصْحَبَةِ بِمَصَابِيحِ الدُّجَى». (نهج البلاغه، خ ۱۴۴)

۲. «لِيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنُ الْعُقُولِ». (همان خطبه)

۴. در پی این تقریر، کلام امامان شیعه علیهم‌السلام نیز از اعتبار خارج شده و حجّیت ندارند. دکتر سروش می‌گوید: «پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احساس و تجربه و قطع هیچ کس برای دیگری از نظر دینی تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست. هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی دینی صادر کند باید حکم خود را بر دلیلی عقلی یا قانونی کلی یا قرینه‌ای عینی و امثال آن‌ها مستند و موجه کند، تفسیر کلمات خدا و پیامبر هم نمی‌تواند شخصی و متکی به شخصیت‌ها باشد. آن هم باید جمعی و مستدل باشد.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۳۵)

در جای دیگر تصریح می‌کند: «هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد. در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴)

پس چگونه می‌توان در تحلیل و واکاوی تعالیم خاتمیّت، دیگر آموزه‌های دین را ندیده گرفته و بنابراین ولایت و رهبری امامان علیهم‌السلام را ناقض خاتمیّت دانست؟! با اینکه اسلام مجموعه‌ای از معرفت‌هایی است که متمم و پشتیبان یکدیگرند. حال سؤال این است که چگونه دکتر سروش تعبیری از خاتمیّت تبیین می‌کند که با نصوص و آیاتی که بر معصوم بودن اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام و لزوم فرمان‌برداری حتمی از آنان تصریح دارند در تضاد باشد؟

۲-۳- تقریر سوم (بسط تجربه دینی)

تقریر دیگری که دکتر سروش در ملاک خاتمیّت ارائه می‌دهد ارتباط مستقیم با دیدگاه بسط تجربه دینی دارد. دکتر سروش بر این باور است که دین پیرو بسط تجربه‌های باطنی و خارجی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بسط پیدا می‌کند. این باور برخلاف تقریر دوّم، ختم نبوت را سبب پایان یافتن حضور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در جایگاه دین‌داری ندانسته،

(سروش، ۱۳۸۰: ۷) فقط امکان این تجربه‌های درونی برای مردمان پیدا شده است، بنابراین نبوت پایان یافته است.

دکتر سروش در بیان این مطلب چنین می‌گوید: «اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبران بسط یابد و بر غنا و فربه دین بیفزاید، اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست.» (سروش، ۱۳۸۰: ۲۵)

بنابراین باور وی بر این است که احیای دین در زمانه ما فقط از طریق تکرار و تجدید تجربه پیامبران است. در واقع، دکتر سروش خاتمیت را در این معنا، متعلق به نبوت فردی ندانسته بلکه متعلق به مأموریتی می‌داند که پیامبر برای اجتماع پیدا می‌کند؛ یعنی نبوت فردی هنوز ختم نشده و از این رو، به تعبیر وی، نخبگان، دین فردی دارند و مطابق آنچه خودشان می‌فهمند و درک می‌کنند، عمل می‌کنند. ایشان این رویکرد را به عرفا نسبت داده است. (سروش، ۱۳۸۰: ۴۴)

۲-۳-۱- بررسی تقریر سوم

در این تقریر نیز اشکالاتی است که آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

۱. نظر عرفا در بیان فلسفه ختم نبوت در عبارت زیر به‌خوبی بیان شده است:

«تنها آن کس می‌تواند ادعای کامل بودن و خاتمیت دین خود را بنماید که از نشئه ناسوت و طبیعت گذر کرده و به قلمرو ملکوت و از آنجا به جبروت، بار یافته باشد و از لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مبین بهره برده و به خزائن الهی وارد و دو قوس نزول و صعود وجود را طی کرده و به لقاءالله نائل گردیده باشد. او اسوه‌ای است که با عروج به جایگاه قدس ربوبی، اشراف شهودی بر عوالم وجودی پیدا کرده، و از این طریق کامل‌ترین قوانین را برای سلوک بندگان خدا به آن‌ها ابلاغ می‌نماید.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۹)

از منظر عارفان تنها کسی می‌تواند پیامبر خاتم باشد که «خَتَمَ المَرَاتِبِ بَاسْرَهَا»

باشد؛ یعنی تمام مراحل کمال را سپری کرده و نقطه کشف نشده و راه نرفته‌ای از نظر وحی به جا نگذاشته باشد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹۳/۲) پیوستگی و رابطه اتّصالی نبوّت پیامبران بیان کننده این است که نبوّت دارای سیر مداوم و تدریجی در راستای تکامل بوده و آخرین حلقه رسالت، تکامل یافته‌ترین آن‌ها است. با کشف آخرین قوانین ربانی جایی برای کشف تازه و پیامبری جدید باقی نمی‌ماند. مبرهن و روشن است که هرگونه مکاشفه‌ای پس از آن مکاشفه، دیگر نوین و تازه نبوده و مطلب جدید به همراه نخواهد داشت. کلام آخر همان است که در آن مکاشفه رسیده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹۵/۳) حال با این توضیح، آشکار است که نمی‌توان از بسط تجربه نبوی و تکامل دین سخن به میان آورده و تجربه دینی انسان‌های عادی را برابر با وحی پیامبران الهی (علیهم‌السلام) دانست و بدین سامان، قائل به فراگیری نبوّت شد.

۲. تقریر سوم ایشان با تقریر دوّم ناسازگار است؛ بر اساس تقریر دوّم، هرچند با خاتمه یافتن نبوّت، مکاشفات، الهامات و کرامات اولیای الهی پایان پذیرفته ولی اعتبار و منزلت گذشته آن‌ها به پایان رسیده است. برای انسانی که رشد یافته و در دوره خاتمیّت به پختگی عقلانی رسیده، این امور دیگر سندیّت و حجّیّت ندارد و نظیر هر پدیده و حادثه دیگر باید مورد آزمودگی عقلانی قرار گیرد. دوره خاتمیّت، دوره عقل است؛ یعنی عقل تنها در صورتی که حقیقت و صحت تجربه‌های باطنی و دینی را با شاخصه و معیارهای خود کشف کرده و بسنجد، به آن اهمیّت داده و دارای ارزش می‌داند. حال با این تقریر چطور می‌توان در رویکردی متناقض بر تجربه‌های جدید دینی در دوران خاتمیّت، تجدید و تکرار تجربه پیامبرانه و احیا و تکامل دین، از این گذرگاه، اعتماد و تصریح نمود؟ البته دکتر سروش هم خود این تجربه‌ها را ناممکن تقریر کرده است: «حصول تجربه‌های دینی پیامبرانه اصلاً ناممکن شده است و خاک تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست.» (سروش، ۱۳۸۰: ۲۰۱)

۳. دین هم جامع است و هم کامل و نمی‌توان میان جامعیت و کاملیت آن فاصله

انداخت. اگر دین جامع نباشد، پس دارای کمال و فراگیری هم نخواهد بود. مهم این است که ما استنباط درستی از جامع بودن و کامل بودن آن داشته باشیم. دکتر سروش جامعیت دین را با فراگیری حداکثری از دین، یکی می‌پندارد. یعنی دین تمامی مسائل را طرح و حل کرده است و حال آنکه، این معنا و آن تقریر، هر دو، خدشه‌دار است. ما بر این باوریم که دین، جامع و کامل است و در تمام زمینه‌هایی که از او توقع می‌رود راهبرد و خط‌مشی دارد؛ یعنی جمیع مقامات فردی و اجتماعی انسانی را در راستای سعادت و کمال نهایی او نشان داده است.

نتیجه گیری

دکتر سروش در فلسفه خاتمیت همچون اقبال لاهوری، بلوغ عقل مردمان را ملاک خاتمیت معرفی کرده و این ملاک را با تقریرهای مختلف ارائه کرده است. از جمله: ۱. وحی پیامبر بدون تفسیر در اختیار مردم قرار گرفته و تفسیر آن به عهده مردم است.

۲. انسان با گذشت زمان به تدریج در برخی جوانب از تذکار رسول خدا ﷺ بی نیاز می شود.

۳. احیای دین در زمانه ما فقط از طریق تکرار و تجدید تجربه پیامبران است. در مقابل ثابت شد: اولاً، اینکه وحی پیامبر ﷺ بدون تفسیر در اختیار مردم قرار گرفته، سخنی ناصحیح است؛ دوماً این گونه نیست که وجود پیامبر ﷺ تنها برای زمان محدودی ضرورت داشته باشد، در حالی که روایات زیادی بر جاودانگی احکام اسلام تأکید دارد و اینکه تقریر دوم و سوم ایشان دارای تعارض و عدم تطابق با یکدیگر است.

با توجه به اشکالات متعدد و تعارضات درونی موجود، به این نتیجه دست یافتیم که نه تنها ملاک سروش برای خاتمیت فاقد دلیل معتبر بوده، بلکه ادله و شواهد فراوانی بر ناتمامی آن وجود دارد.

کتابنامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، بیروت: دار صادر.
۲. -----، ۱۴۰۷، *الفتوحات المکیه*، ج ۱۱، قاهره: المکتبه العربیه.
۳. ابن فارس، ابوالحسین، ۱۴۰۴، *معجم مقائیس اللغه*، بی جا.
۴. ابوالبقاء العکبری، عبدالله بن الحسین، ۱۳۹۷ق، *شرح دیوان المتنبی*، تحقیق مصطفی السقا الابیاری، بیروت: دار المعرفه.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آئینه معرفت*، تهران: رجا.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳، *وسائل الشیعہ*، قم: آل البیت.
۷. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۹، *جامعیت و کمال دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه.
۸. سبجانی، جعفر، ۱۳۶۹، *خاتمیت از دیدگاه قرآن و حدیث و عقل*، قم: مؤسسه

سیدالشهدا (علیه السلام)

۹. -----، بی تا، مفاهیم قرآن، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
 ۱۰. -----، ۱۳۷۹، الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة، قم: مؤسسه

سیدالشهدا (علیه السلام)

۱۱. شریفی، ۱۳۸۷، ج ۳، ؟.
 ۱۲. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶، مجمع البحرين، بیروت: دار المعرفه.
 ۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، «میزگرد دین در دورنمای فرهنگی جهان»، نامه فرهنگ، سال اول.
 ۱۴. -----، ۱۳۷۶، فربه تراز ایدئولوژی، ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 ۱۵. -----، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، کیان، ش ۳۶.
 ۱۶. -----، ۱۳۹۲، بسط تجربه نبوی، چ ۶، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 ۱۷. -----، ۱۳۷۶، مدار و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 ۱۸. -----، ۱۳۸۰، ؟.
 ۱۹. -----، ۱۳۸۱، ؟.
 ۲۰. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۷، آیین خاتم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۲۱. کیان، ۱۳۷۲، ؟.
 ۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، ختم نبوت، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
 ۲۳. -----، ۱۳۶۶، ؟.
 ۲۴. -----، ۱۳۷۹، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: صدرا.
 ۲۵. -----، ۱۳۷۹، خاتمیت، تهران: صدرا.
 ۲۶. -----، ۱۳۷۴، وحی و نبوت، چ ۴، ج ۲، تهران: صدرا.

۲۷. نصری، عبدالله، ۱۳۹۵، *انکار قرآن*، چ ۲، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. دشتی، محمد، ۱۳۹۶، *ترجمه نهج البلاغه*، چ ۱۶، قم: محمد امین.

شبکه وجوه احسن بودن نظام هستی در قرآن بر اساس لایه‌های ارتباطی انسان با جهان خلقت

محمد رضا شریفی^۱

چکیده

آیه شریفه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ اشاره به احسن بودن نظام هستی دارد. اگر با نگاه انسانی به پدیده‌های عالم بنگریم جز درهم‌تنیدگی و شر، چیزی دیده نمی‌شود، بنابراین نظر قرآن با دیدگاه انسان در تعارض است. در این جستار می‌خواهیم با رجوع به قرآن، به دست آوردن وجوه احسن بودن نظام هستی و طراحی شبکه و سیستمی از نمونه‌های قرآنی احسن بودن نظام هستی، این تعارض را حل کنیم. تلاش می‌کنیم تا از ارتباط تنگاتنگ تمام موجودات و پدیده‌های عالم به عنوان اجزای جهان هستی پرده‌برداری کنیم. روش بحث در این مقاله کتابخانه‌ای و با ابزار توصیف و تحلیل داده‌ها است.

واژه‌های کلیدی: شبکه، وجوه احسن بودن نظام هستی، لایه‌های ارتباطی انسان

در عالم هستی.

مقدمه

با توجه به آیه شریفه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ که لازمه آن نه تنها نیکو بودن نظام هستی بلکه احسن بودن آن است، این سؤال پیش می آید که این دیدگاه قرآن از کدام حسن نظام هستی سرچشمه گرفته است؛ حال اینکه اگر با دید انسان به هستی نظر بیفکنیم جز شریودن و درهم تنیدگی و تراحم نمی بینیم.

اکنون می خواهیم بدانیم این قرآن که از احسن بودن نظام سخن گفته، آیا از وجوه احسن بودن آن نیز حرفی به میان آورده است یا نه.

زمانی که انسان بتواند با به دست آوردن وجوه احسن بودن نظام هستی از قرآن، دیدگاه غلط خویش را نسبت به هستی و تمام اجزای آن عوض کند و آن را نیکوترین حالت موجود بپندارد، اثر عظیمی در نحوه حرکتش به سوی مبدأ لایتناهی دارد، چرا که بینش های انسان است که رفتار وی را می سازد و تغییر نگرش به جهان هستی برابر است با تغییر رفتار.

هدف مهم این تحقیق رسیدن به وجوه احسن بودن نظام هستی از زبان قرآن است و در پرتو این اکتشاف است که می خواهیم تعارض دیدگاه انسان با نظر قرآن را حل کنیم.

با جست و جویی که نگارنده مقاله انجام داده، مقاله ای پیدا نشد که به صورت مستقل موضوع این جستار را بررسی کرده باشد، اما مقالات زیادی وجود دارند که بحث شرور را پیگیری کرده اند. شاید بتوان از کتاب *پیام قرآن* (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲) که در آن اشاره ای به رابطه موجودات جهان با خداشناسی شده، به عنوان منبعی که هم سو با موضوع این تحقیق است، نام برد. روش تحقیق در این مقاله کتابخانه ای و با ابزار توصیف و تحلیل است.

در این مقاله موارد زیر بررسی شده است:

- (۱) مفهوم شناسی؛
- (۲) معرفی لایه های هستی؛

(۳) ملاک احسن بودن نظام هستی؛

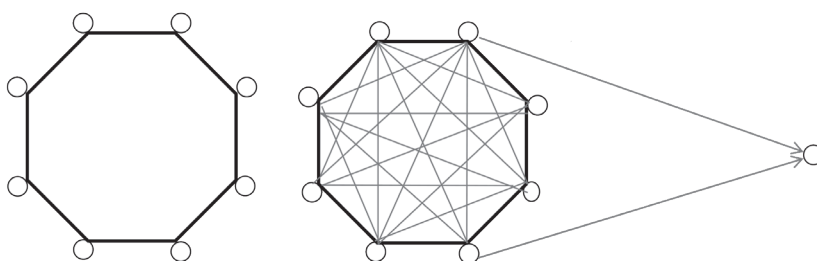
(۴) آیات قرآنی مرتبط با هر لایه هستی؛

(۵) حل تعارض دیدگاه انسان با دیدگاه قرآن در مورد احسن بودن نظام هستی.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱- نظام یا شبکه (سیستم)

شبکه، مجموعه‌ای از عناصر است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و برای هدفی واحد در تلاش‌اند. در هر شبکه تغییر یک جز بر دیگر اجزا و بر کل، تأثیر می‌گذارد و هیچ‌یک از اجزا اثر مستقل و جدا از مجموعه ندارد. برای تصور شبکه به دو شکل زیر توجه کنید، این دو شکل با هم چه فرقی دارند؟ (واسطی، ۱۳۸۲: ۴۰)



۱-۲- لایه‌های ارتباطی انسان در عالم هستی

انسان به‌عنوان جزئی از عالم هستی با اجزای دیگر از این عالم ارتباط دارد. از این ارتباط و پیوند انسان با موجودات دیگر به لایه ارتباطی انسان تعبیر می‌شود.

۱-۳- احسن

احسن صفت تفضیل از ریشه «حسن» است.

راغب می‌گوید: «حسن» عبارت است از هر چیزی که بهجت آورد و انسان به‌سوی آن رغبت کند و این حالت سه قسم است؛ یکی اینکه چیزی مستحسن از جهت عقل

باشد، یعنی عقل آن را نیکو بداند، دوم اینکه از نظر هوای نفس نیکو باشد، سوم از نظر حسی زیبا و نیکو باشد. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل کلمه حسن)

۲- ملاک احسن بودن نظام هستی

المیزان می گوید: «حقیقت حسن آن است که همه اجزای یک چیز با هم و همه اجزا با هدفی که خارج از ذات و حقیقت شیء است سازگاری داشته باشند، پس حسن چهره به این است که تمام اجزای صورت اعم از چشم و بینی و ابرو و... با هم سازگار باشند و حسن عدالت سازگاری اش با غرضی است که از اجتماع مدنی منظور است و آن به این است که در جامعه هر صاحب حقی به حق خود برسد و همچنین است حسن هر چیز دیگر. دقت در اشیاء که دارای اجزای سازگاری با هم هستند و از طرفی تمام وسایل رسیدن به کمال در اختیارشان گذاشته شده به صورت تمام و کمال به این نتیجه می رساند که هر شیئی در خلقت خودش دارای حسنی است که از این بهتر نمی شود. اما اینکه می بینیم موجودی در خارج زشت و ناپسند است به خاطر یکی از دو دلیل است، یکی اینکه آن موجود دارای عنوان عدمی شده و ناپسندبودنش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنا زناکار که ظلم از آن جهت که فعلی از افعال است زشت نیست، بلکه از آن جهت که حقی را معدوم می کند زشت است و زنا از آن جهت که فعل است زشت نیست، چرا که با عمل نکاح و ازدواج یکی است و فقط از آن جهت که مورد نهی شارع قرار گرفته زشت شمرده می شود و دیگر آنکه قیاس اشیا با یکدیگر باعث شده که یک شیء ناپسند به نظر برسد. مثل یک بوته خار که در مقایسه با یک گل زشت به نظر می رسد. به هر حال اگر این فرمایش خدا ﴿الذی احسن کل شیء خلقه﴾ را بگذاریم کنار، از فرمایش دیگر ایشان ﴿الله خالق کل شیء﴾ (زمر ۶۲) نتیجه ای که به دست می آید این است که اولاً خلقت ملازم با حسن است، پس هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است حسن و نیکو است و ثانیاً هر زشت و بدی که تصور کنیم مخلوق خدا نیست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۴۹)

۲-۱- روش‌شناسی به‌دست آوردن نمونه‌های قرآنی احسن بودن نظام هستی

برای اینکه بتوانیم به راحتی با نظر کردن به موجودات و حوادث اطرافمان که جزئی از نظام عالم هستی‌اند، احسن بودن آن‌ها را به دست آورده و آن‌ها را در نیکوترین حالت موجود بپنداریم، راه سلبی بهترین راه است. روش سلبی این‌طور است که وقتی با پدیده‌ای مواجه شدیم که خود را به ظاهر شر نشان می‌داد، با خود بگوییم اگر این پدیده یا حادثه نبود، آیا باز هم عالم به حسنش باقی می‌ماند یا نه؟ مثلاً با دیدن دشت‌ها و دره‌ها این سؤال به ذهن می‌رسد که وجود دره‌ها خود نوعی از شرور عالم است، زیرا اگر نبودند شاید خیلی از مرگ‌ومیرهایی که ناشی از سقوط در دره‌ها است، نبود. حال اگر با دقت نگاه کنیم متوجه می‌شویم که اگر دره نباشد، لازمه نبود دره، نبود کوه‌ها است که در ادامه می‌گوییم یکی از وجوه احسن بودن نظام هستی خود وجود کوه است. ضمن اینکه وجود دشت‌ها و دره‌ها با ملاکی که از *المیزان* برای احسن بودن نظام هستی آورده شد، هیچ منافاتی نداشته بلکه با این ملاک تطبیق کامل دارد. پس شربودن این پدیده به دلیل یکی از همان دو دلیلی است که گفتیم؛ یا به این دلیل است که آن پدیده دارای عنوان عدمی است یا به دلیل قیاس است.

با دقت در آیات قرآن می‌توان به دست آورد که روش قرآن برای نشان دادن خیر و احسن بودن موجودات و پدیده‌های عالم هستی روش سلبی است. در بعضی آیات قرآن برای اینکه نعمت‌ها و داشته‌های انسان در چشم او بزرگ شده و به تبع، خالق این نعمت‌ها به چشم او بیاید، آن نعمت از او سلب شده تا وقتی متوجه این نقص شد به یاد آن نعمت افتاده و به تبع این سلب به یاد خالق آن نعمت بیفتد. روش مذکور نشانگر صحت این مدعا است، مثلاً در باب روزه هنگام شمارش علل وجوب آن می‌فرماید: «تا خدا را به دلیل اینکه شما را هدایت کرده بزرگ بشمارید، و شاید شکر نعمت‌های او را بگذارید». ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره ۱۸۵)

در این آیه شریفه یکی از علل وجوب روزه بزرگ شدن خالق نعمت‌ها و رازق اصلی در چشم انسان‌ها شمرده شده، به این صورت که وقتی در هنگام روزه‌داری

انسان تشنه یا گرسنه می شود و می داند باید امساک کند، گویی این امساک او را به فکر فرو برده که اگر غذایی نبود تا گرسنگی ها برطرف شود و آبی نبود تا تشنگی ها را فرو نشانند او چگونه می توانست این مشقت را تحمل کند. در همین هنگام به یاد خالق این نعمت افتاده و او به دلیل نعمت هایی که به رایگان در اختیار انسان گذاشته در چشم انسان بزرگ می شود.

همان طور که ملاحظه می کنید قرآن می خواهد با سلب نعمت ها انسان را به نشانه ها راهنمایی کند.

قابل توجه اینکه، مسئله شکرگزاری را با کلمه «لعل» آورده، ولی مسئله بزرگداشت پروردگار را به طور قاطع ذکر کرده است. این تفاوت تعبیر، ممکن است به دلیل این باشد که انجام این عبادت (روزه)، به هر حال، تعظیم مقام پروردگار است، اما شکر که همان صرف کردن نعمت ها در جای خود و بهره گیری از آثار و فلسفه های عملی روزه است، شرایطی دارد که تا آن شرایط حاصل نشود انجام نمی گیرد و مهم ترین آن شرایط، اخلاص کامل و شناخت حقیقت روزه و آگاهی از فلسفه های آن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۸/۱)

در جای دیگر، قرآن به سرنوشت یکی از اقوام گذشته اشاره کرده و می فرماید: ﴿لَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾. (بقره ۲۴۳)

در این آیه شریفه جمله «ثم احياهم» اشاره به زنده شدن مردم آن قوم است که به دعای حزقیل پیامبر صورت گرفت. از آنجا که بازگشت آنان به حیات، یکی از نعمت های روشن الهی بود، هم از نظر خودشان و هم از نظر عبرت مردم، در پایان آیه می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۲)

همان طور که مشاهده می شود قرآن بعد از اینکه از راه سلبی استفاده کرده و اشاره به احیای بعد از مرگ آن ها کرد، بلافاصله با به میان کشیدن مسئله شکر می خواهد

یادآور فضل الهی باشد تا به آن‌ها نشان دهد که هر لحظه غرق نعمت‌های فراوان الهی بوده و هیچ کدام از نعمت‌ها را نمی‌بینند. همین که یکی از نعمت‌ها از آن‌ها سلب شده تازه می‌فهمند چقدر غرق رحمت الهی بوده‌اند، ولی قدرشناس این نعمات نبودند.

در مورد احسن بودن نظام هستی هم همین طور در مواجهه با پدیده‌هایی که به ظاهر خود را شر نشان می‌دهند، می‌توان از ابزار سلب استفاده کرد و در مقام سلب پدیده، تصور نبود آن پدیده را داشت که اگر نبود چه اتفاقی می‌افتاد. آیا نبود این پدیده خللی به احسن بودن نظام وارد نمی‌کند؟ و آیا با توجه به ملاک مذکور با نبود آن پدیده ارتباط بین اجزای عالم و یا ارتباط آن‌ها با هدف نهایی از بین نمی‌رود؟ در این صورت است که انسان پی به احسن بودن نظام هستی می‌برد.

برای این ادعا می‌توان به آیات دیگری نیز تمسک کرد، از جمله:

- (۱) ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ؛ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ؛ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾؛ (واقعه، ۶۸-۷۰)
- (۲) ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٌ تُسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. (قصص، ۷۹)

۳- معرفی لایه‌های ارتباطی انسان با عالم هستی

برای اینکه بتوانیم وجوه احسن بودن نظام هستی را به صورت طبقه‌بندی شده از قرآن کریم استخراج کنیم، نیاز به ابزاری داریم برای شناخت انواع ارتباط انسان که احیاناً از آن ارتباط، شریودن به نظر انسان می‌رسد. به این دلیل باید به دسته‌بندی لایه‌های ارتباطی انسان با عالم هستی مراجعه کرده تا بر اساس هر لایه ارتباطی و با رجوع به قرآن کریم، وجه احسن بودن آن لایه را که خود جزئی از عالم هستی است استخراج کنیم.

به نظر می‌رسد هر انسانی چهار نوع پیوند و ارتباط با عالم دارد:

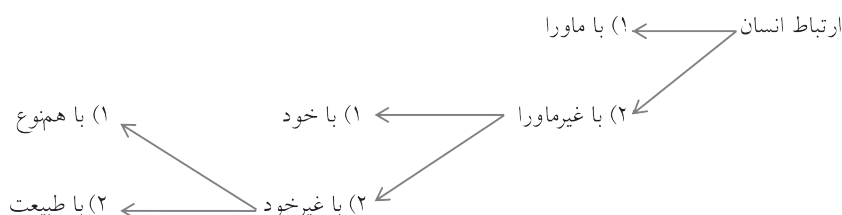
(۱) ارتباط با ماورا؛

۲) ارتباط با خود؛

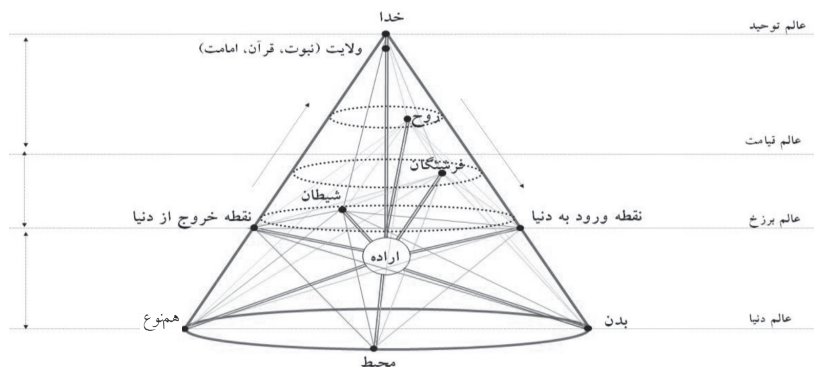
۳) ارتباط با هم‌نوع؛

۴) ارتباط با محیط.

به نظر می‌رسد پیوندهای نام برده شده انسان در عالم هستی از این چهار حالت خارج نباشد، چراکه حصر این پیوندها از نوع حصر عقلی بوده و از تقسیم‌ثنایی زیر به دست آمده:^{۲۱} (واسطی، ۱۳۸۲: ۴۲)



شبکه هستی



۱. به عنوان شاهدی بر درستی این حصر می‌توان به روایتی نورانی از امام صادق (علیه السلام) در باب اول کتاب **مصباح الشریعه** تمسک کرد: «اصول المعاملات تقع علی اربعة اوجه: معامله الله، معامله النفس، معامله الخلق، معامله الدنيا و...».

۲. توجه داشته باشید که این تقسیم، ابتدایی و کلی است که در ادامه هر کدام از اقسام، خودشان به اقسام دیگری تقسیم می‌شوند.

۴- آیات قرآنی مرتبط با هر لایه

همان طور که از پیش گفته بودیم در ابتدا باید هر لایه ارتباطی انسان با عالم هستی به صورت دقیق و طبقه‌بندی شده بررسی شود و انواع ارتباطات انسان در هر لایه به دست آید تا سیر به دست آوردن وجوه احسن بودن، به صورت منظم پیش رود. در گام اول از ارتباط انسان با ماوراء شروع می‌کنیم. بنابراین باید پیش از هر کاری اقسام ارتباط انسان با ماورا را به دست آوریم.

در ارتباط انسان با ماورا چند قسم ارتباط تصور می‌شود:

(۱) ارتباط با واجب‌الوجود (الله)؛

(۲) ارتباط با ملائکه و فرشتگان؛

(۳) ارتباط با ابلیس.

در ارتباط با واجب‌الوجود چند قسم ارتباط تصور می‌شود:

(۱) صفات الهی؛

(۲) افعال الهی؛

(۳) کلام الهی (قرآن).^۱

۴-۱- اسماء و صفات الهی

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾. (اعراف، ۱۸۰)

آیات مرتبط: اسراء، ۱۱۰، طه، ۸ و حشر، ۲۴.

۴-۲- افعال الهی

۴-۲-۱- خالقیت واجب‌الوجود

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾. (سجده، ۷)

آیات مرتبط: صافات، ۱۲۵.

۱. یکی از اقسام لایه ارتباطی ماورا، ارتباط با روح است که در لایه ارتباطی انسان با خود بررسی می‌شود.

۴-۲-۲- خلق انسان

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ﴾. (روم، ۲۰)

آیات مرتبط: انسان، ۲، مؤمنون، ۱۲ و ۱۳، سجده، ۶ تا ۹، جاثیه، ۴، قیامت، ۳۷ تا ۳۹، یس، ۷۷، کهف، ۳۷ و غافر، ۶۷.

۴-۲-۳- هدایت الهی (هدایت موجودات)

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾. (طه، ۵۰)

آیات مرتبط: بلد، ۹، شمس، ۸، انعام، ۷۹، روم، ۳۰، علق، ۴ و ۵، الرحمن، ۱ تا ۴ و غاشیه، ۲۱.

با توجه به ملاک احسن بودن عالم هستی که عبارت است از سازگاری اجزای مجموعه با یکدیگر و همه این اجزا با هدف نهایی، وجود هدایت الهی به عنوان جزئی راهبردی از اجزای عالم هستی ضرورت دارد، چراکه نبود هدایت موجودات از طرف خالق برابر است با نبود سازگاری بین اجزای عالم.

۴-۲-۴- رازقیت خدا

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآنتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾. (فاطر، ۳)

آیات مرتبط: روم، ۴۰، نمل، ۶۴، ملک، ۲۱، روم، ۳۷، ذاریات، ۵۸، هود، ۶، سبأ، ۲۴، ق، ۹ تا ۱۱ و عبس، ۲۴ تا ۳۲.

۴-۲-۵- تسخیر الهی

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾. (لقمان، ۲۰)

آیات مرتبط: رعد، ۲، ابراهیم، ۳۲، ابراهیم، ۳۳، نحل، ۱۲، نحل، ۱۴، حج، ۶۵، عنکبوت، ۶۱، لقمان، ۲۹، فاطر، ۱۳، زمر، ۵، زخرف، ۱۳ و جاثیه، ۱۲ و ۱۳.

۴-۳- کلام الهی (قرآن)

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾. (زمر، ۲۳)

آیات مرتبط: زمر، ۵۰ و یوسف، ۳.

۴-۴- ارتباط با ملائکه و فرشتگان

﴿فالمدير امر﴾. (نازعات، ۵)

آیات مرتبط: تحریم، ۶، نازعات، ۱ تا ۴ و انعام، ۵۶ تا ۷۳.

با توجه به ملاک احسن بودن نظام هستی، وجود خدایی که خود دارای صفات و افعال و گفتاری (مجموعه‌ای از قوانین، اعتقادات و اخلاق) احسن باشد، از ضرورت ویژه‌ای برخوردار است.

۴-۵- شیطان

﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَعْطَ مِنْهُمْ بَصُوتِكَ وَاجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّهُمْ مَا يَعِدُهُم الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾. (اسراء، ۶۴)

آیات مرتبط: اعراف، ۱۶ و ۱۷، یوسف، ۵، اسراء، ۵۳، فاطر، ۶، یس، ۶۰ و....

اینکه شیطان تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد، یعنی به شکل قدرت قاهره بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از قدرت او خارج است. فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، «اختیار» انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصرأ از راه «اختیار» و «انتخاب» به دست می‌آید تحصیل کند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۵ و ۹۶)

۴-۶- ارتباط با غیر ماورا

همان طور که در تقسیم ارتباطات انسان با لایه‌های هستی ذکر شد، اکنون به اولین لایه ارتباطی انسان با غیر ماورا یعنی ارتباط با خود می‌پردازیم. در لایه ارتباطی انسان با خود، چند لایه دیگر تصور می‌شود:

(۱) ارتباط انسان با روح؛

(۲) ارتباط انسان با بدن؛

۳) اراده انسان؛

۴) مقام انسان.

۴-۷- ارتباط انسان با روح

۱) ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا؛ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾. (شمس، ۷ و ۸)

۲) ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

(اسراء، ۸۵)

۳) آیات مرتبط: حجر، ۲۸ و ۲۹، مؤمنون، ۱۴ و زمر، ۴۲.

۴-۷-۱- نفس لواحه

﴿وَلَا اقْسَمِ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾. (قیامت، ۲)

۴-۷-۲- نفس اماره

﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

(یوسف، ۵۳)

۴-۸- بدن انسان

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (نحل، ۷۸)

آیات مرتبط: مؤمنون، ۷۸، یونس، ۳۱، بلد، ۸ و ۹، انعام، ۴۶ و فصلت، ۵۳.

۴-۹- اراده انسان

دسته اول: آیاتی که خداوند در آن، افعال و کارهای بندگان را به خود آن‌ها نسبت

داده است:

﴿قَوْلِيلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾. (آل عمران، ۷۴)

آیات مرتبط: انعام، ۱۱۷، انفال، ۵۶، یوسف، ۱۹، مائده، ۳۴، نساء، ۱۳۳، مدثر، ۲۳،

نجم، ۲۲ و ابراهیم، ۲۲.

دسته دوم: آیاتی که مؤمنان را به دلیل ایمانشان ستایش نموده و کافران را به دلیل کفرشان نکوهش نموده است:

﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾. (مؤمن، ۱۷)

آیات مرتبط: احقاف، ۲۸، نجم، ۳۹، انعام، ۱۶۵، طه، ۱۷، یونس، ۵۳، انعام، ۱۶۲، طه، ۱۲۴، بقره، ۸۱ و آل عمران، ۸۵.

دسته سوم: آیاتی که می گوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست:

﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾. (ملک، ۴)

آیات مرتبط: سجده، ۷، نحل، ۸۶ و ۴، نساء، ۴۵، شوری، ۴۷، هود، ۱۰۴، مؤمن، ۱۸ و نساء، ۵۶.

دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش می کند بر اینکه چرا کفر می ورزند یا معصیت خدا می کنند:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾. (بقره، ۲۷)

آیات مرتبط: اسراء، ۹۷، نساء، ۴۴، زمر، ۷۶، مدثر، ۵۱، احزاب، ۶۳ و آل عمران، ۹۵.

دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخییر و بودن بشر بر سر دوراهی، دلالت دارد:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾. (کهف، ۲۹)

آیات مرتبط: سجده، ۴۱ و ۳، مدثر، ۴۱ و ۵۵، مزمل، ۲۰، نباء، ۳۹، انعام، ۱۵۰ و زخرف، ۲۰.

دسته ششم: آیاتی که فرمان می دهد و دعوت می کند به اینکه بشتابید به سوی نیکی ها:

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. (انعام، ۱۲۸)

آیات مرتبط: احقاف، ۳۱، انفال، ۲۵، زمر، ۵۷ و زمر، ۵۶.

دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آن‌ها مردمان را تشویق و تحریص نموده به اینکه فقط از ما کمک بجوئید:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. (فاتحه الكتاب، ۴)

آیات مرتبط: نحل، ۱۰۱، اعراف، ۱۲۶، توبه، ۱۲۶، زخرف، ۳۳، شوری، ۲۷، آل عمران، ۱۴۵ و عنکبوت، ۴۵.

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیا است و دلالت دارد بر اینکه انبیا برای ترک اولی استغفار می نموده اند:

آدم و حوا گفتند: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾. (اعراف، ۲۳)

آیات مرتبط: انبیاء، ۸۸، قصص، ۱۸ و هود، ۴۷.

دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف می کنند و کفار به کفرشان:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾. (انعام، ۹۴)

آیات مرتبط: مدثر، ۴۵ و ملک، ۹۶.

دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت می خورند و از کفرشان نادم می شوند:

﴿وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾. (فاطر، ۳۵) (علامه حلی، حسن زاده عاملی،

۳۱۱: ۱۴۰۷)

آیات مرتبط: مؤمنون، ۱۰۲ و ۳، سجده، ۱۳ و زمر، ۶۰.

۴-۱۰- مقام انسان

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (بقره، ۳۰)

۴-۱۱- ارتباط انسان با غیر خود

دومین لایه ارتباطی انسان که زیرمجموعه لایه ارتباطی انسان با غیر ماورا است، ارتباط انسان با غیر خود است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. این لایه خود از دو لایه تشکیل شده است:

(۱) ارتباط با هم‌نوع؛

(۲) ارتباط با غیر هم‌نوع.

۴-۱۲- ارتباط با هم‌نوع

این لایه هستی نیز خود از دو لایه ارتباطی تشکیل شده است:

(۱) ارتباط با پیامبران و ائمه اطهار (علیهم‌السلام)؛

(۲) اجتماع انسانی.

- ارتباط با پیامبران و ائمه اطهار (علیهم‌السلام)

۴-۱۲-۱- نبوت

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾. (حجرات، ۷)

آیات مرتبط: احزاب، ۲۱، ممتحنه، ۴ و ۶ و حدید، ۲۵.

۴-۱۲-۲- امامت

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾. (مائده، ۵۵)

آیات مرتبط: مائده، ۳ و مائده، ۶۷.

۴-۱۳- اجتماع انسانی

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ

رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ (روم، ۲۱)

آیات مرتبط: اعراف، ۱۸۹، انسان، ۲، حجرات، ۱۳ و انفال، ۶۲ و ۶۳.

۴-۱۴- ارتباط با غیرهم نوع

این لایه ارتباطی انسان با عالم هستی نیز همچون لایه های اخیر از دو لایه تشکیل شده است:

(۱) ارتباط انسان با طبیعت و محیط؛

(۲) ارتباط انسان با موجودات و جانداران دیگر.

۴-۱۴-۱- طبیعت

قرآن کریم درباره لایه ارتباطی انسان با طبیعت از چند قسم ارتباط حرف به میان آورده است:

۱. آسمان ها و زمین

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾
(آل عمران، ۱۹۰)

آیات مرتبط: بقره، ۱۶۴، روم، ۲۲، عنکبوت، ۴۴، یونس، ۳، عنکبوت، ۶۱، غافر، ۶۴ و ۵۷، زمر، ۴۶، انبیاء، ۳۲ و رعد، ۲.

۲. خورشید و ماه و ستارگان

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (یونس، ۵)

آیات مرتبط: نوح، ۱۵ و ۱۶، ابراهیم، ۳۳، فاطر، ۱۳، فصلت، ۳۷، یس، ۳۸ تا ۴۰، انبیاء، ۳۳، معارج، ۴۰، مدثر، ۳۲ تا ۳۵ و انعام، ۹۷.

۳. شب و روز

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (انبیاء،

آیات مرتبط: نور، ۴۴، یونس، ۶۷، فصلت، ۳۷، اسراء، ۱۲، نبا، ۱۰ و ۱۱، فرقان، ۶۲، نحل، ۱۲، یونس، ۶، قصص، ۷۱ تا ۷۳، لیل، ۱۰۲ و حج، ۶۱.

۴. کوه ها

۱) ﴿فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؛ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؛ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾. (غاشیه، ۱۷ تا ۱۹)

۲) ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا﴾. (رعد، ۳)

آیات مرتبط: نبا، ۶ و ۷، نحل، ۱۵، انبیاء، ۳۱، فصلت، ۱۰، مرسلات، ۲۷، نمل، ۶۱ و ۸۱ و فاطر، ۲۷.

۵. ابر و باد و باران

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (روم، ۴۶)

آیات مرتبط: روم، ۴۸، اعراف، ۵۷، فاطر، ۹، بقره، ۱۶۴، نمل، ۶۳، زمر، ۲۱، نبا، ۱۴ تا ۱۶، فرقان، ۴۸ و سجده، ۲۷.

۶. رعد و برق

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يَرْيَكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. (روم، ۲۴)

آیات مرتبط: رعد، ۱۲ و ۱۳.

۷. دریاها

﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلًّا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلُكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (نحل، ۱۴)

آیات مرتبط: فاطر، ۱۲، جاثیه، ۱۳، شوری، ۳۲ و ۳۳، لقمان، ۳۱، بقره، ۱۶۴ و اسراء، ۶۶.

۸. سایه ها

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا

ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٥﴾ (فرقان، ۴۵ و ۴۶)

آیات مرتبط: نحل، ۸۱، نحل، ۴۸ و رعد، ۱۵.

۹. گیاهان و میوه‌ها

﴿أَمْنَ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِلَهُمْ قَوْمٌ﴾ (نمل، ۶۰)

آیات مرتبط: شعرا، ۷ و ۸، لقمان، ۱۰ و ۱۱، یس، ۳۳ تا ۳۶، انعام، ۹۹، رعد، ۴، نحل، ۱۰ و ۱۱، انعام، ۱۴۱، حجر، ۱۹ و ۲۰، انعام، ۹۵، نبا، ۱۵، طه، ۵۳، عبس، ۲۷، ق، ۷، بقره، ۲۶۱ و ۲۲، ابراهیم، ۳۲، اعراف، ۵۷ و نحل، ۶۷.

۱۱. پرندگان

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يَمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل، ۷۹)

آیات مرتبط: ملک، ۱۹، نور، ۴۱ و انعام، ۳۸.

۱۲. زنبور عسل

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (نحل، ۶۸)

آیات مرتبط: نحل، ۶۹.

۱۳. حیوانات

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (شوری، ۲۹)

آیات مرتبط: جاثیه، ۳ و ۴، غاشیه، ۱۷، مؤمنون، ۲۱ و ۲۲، نحل، ۶۶، نحل، ۸۰، فاطر، ۲۸، یس، ۷۱ تا ۷۳، زخرف، ۱۲ و ۱۳ و غافر ۷۹ و ۸۰.

۱. لازم به ذکر است که برای به‌دست آوردن بعضی از آیات قرآنی مرتبط با هر لایه ارتباطی انسان با عالم هستی از کتاب **پیام قرآن**، ج ۲، کمک گرفته شد.

۵- حل تعارض نظر قرآن با دیدگاه انسان

با توجه به آیاتی که در هر لایه از نظام هستی بررسی کردیم، اگر جهان هستی را به صورت شبکه و منظومه‌ای فرض کنیم، مشاهده می‌کنیم که تمام اجزای آن به صورت منظم و هماهنگ با هم در کنار یکدیگر قرار گرفته و از سازگاری تام و تمامی بین یکدیگر برخوردارند و همه آن‌ها برای رسیدن به مطلوبی خاص با یکدیگر در ارتباط‌اند. این ارتباط به گونه‌ای است که نبود یک جز برابر است با نابودی سازگاری اجزا. نمی‌توان گفت در این نظام موجودی وجود دارد که نباید می‌بود (وجودش شر محض است) یا موجودی وجود دارد که نیازی به بودنش نیست. چرا که قرآن از تمام لایه‌های هستی اعم از ماورا و غیرماورا حرفی به میان آورده و از ارتباط تنگاتنگ آنان با یکدیگر پرده‌برداری کرده است.

به عنوان شاهی بر این ادعا می‌توان به تعبیری همچون «و من آیاته»، «الم یروا»، «هو الذی»، «افلا ینظرون» و... که در بعضی از آیات به کار رفته، تمسک کرد. یعنی ای انسان، چرا به آیات الهی نمی‌نگری که با یک نظر به این نظام و اجزای آن (اعم از محسوسات و غیر محسوسات) درمی‌یابی که در خلقت آن‌ها و چینششان کنار هم، چه دقتی به کار رفته و خلقت آن‌ها از چه حسنی برخوردار است.

توضیح بیشتر مطلب نیاز به مقدمات زیر دارد:

مقدمه اول: همان طور که از قبل گفتیم حقیقت و ملاک حسن عبارت است از: سازگاری اجزای یک سیستم نسبت به هم و همچنین سازگاری کل اجزا، با غرض و غایتی که خارج از ذات آن‌ها است.

مقدمه دوم: در گذشته ابزاری را با عنوان «سلب موجود» از آیات قرآن کشف و برای به دست آوردن نمونه‌های قرآنی احسن بودن نظام هستی معرفی کردیم که سازوکار این ابزار به این صورت است: در هنگام مواجه با هر پدیده و جزئی از اجزای هستی آن را نادیده گرفته و بگوییم، اگر این جزء وجود نداشت، آیا این نظام باز هم به صورت نظامی با همان ملاک احسن بودن باقی می‌ماند یا خیر.

مقدمه سوم: قرآن نسبت به هر لایه هستی حرفی را به میان کشیده و انسان‌ها را به نشانه‌ها راهنمایی کرده است. گویی که تمام این آیه‌ها به‌عنوان جزئی از اجزای این نظام در کنار یکدیگر جمع شده‌اند.

مقدمه چهارم: اساساً اینکه انسان‌ها احسن‌بودن نظام هستی را نمی‌بینند، لازمه‌اش نبود حسن در پدیده‌های نظام هستی نیست.

اکنون با توجه به تمام لایه‌های هستی، که در قرآن ذکر شده است، می‌توانیم برای هستی، شبکه و سیستمی را طراحی کنیم که اجزای آن با یکدیگر و همه اجزا با غرض و غایت خارج از ذات آن‌ها سازگاری داشته است. به‌طوری که اگر با روش و ابزار سلب وجود، یکی از اجزا را حذف کنیم، این سازگاری از بین می‌رود.

صحت این ادعا که جهان هستی به‌سان شبکه و سیستمی منظم و سازگار است را می‌توان در خود آیات قرآن جست‌وجو کرد،^۱ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾. (الرحمن، ۷) مقصود این است که در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۹)

مثلاً اگر اراده انسان به‌عنوان جزئی از هستی وجود نداشت، دیگر وجود شیطان و نفس اماره بیهوده بود و حتی با توجه به اصل تسخیر الهی که آن را به‌عنوان جزئی دیگر از اجزای نظام برشمردیم، وجود موجودات دیگر و ملائکه هم زیر سؤال می‌رفت، چون تمام این‌ها فرع بر اختیار انسان است.

وقتی قرآن از تسخیر الهی حرف به میان می‌آورد، این اصل در صورتی که انسان اختیار داشته باشد، معنا دارد، چرا که اگر انسان از خود هیچ اختیاری در انتخاب نداشت و در تصرفات خویش مجبور بود، دیگر معنا نداشت که موجودات عالم برای انسان مسخر شده باشند.

اگر انسان مجبور به خوب‌بودن می‌بود دیگر وجود شیطان و حتی نفس اماره بیهوده به نظر می‌رسید.

۱. در روایت نبوی هم بر این ادعا صحه گذاشته شده است: «وَالْعَدْلُ قَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ». (هاشمی خویی، ۱۳۲۶ق: ۳۴۲/۱۸)

نتیجه‌گیری

اگر به نظام هستی به صورت شبکه و سیستم نگاه کنیم، درمی‌یابیم که تمام اجزای آن با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، به طوری که نبود یک جزء برابر باشد با عدم تناسب و سازگاری بین اجزا، خواهیم یافت که وجود هر جزء از اجزای عالم هستی نه تنها زیاده نیست، بلکه ضرورت دارد. برای اینکه نگاهمان را به عالم هستی عوض کنیم و آن را خیر محض بپنداریم، لازم است که به صورت منظومه‌ای و شبکه‌ای به آن نظر کنیم، نه نگاهی به صورت جزئی و خرد، زیرا وقتی به اجزای عالم از این حیث که جزء هستند می‌نگریم، با توجه به خواص و آثاری که هر جزء دارد، شرور نسبی، نمود پیدا می‌کند.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی، راغب، ۱۴۱۲، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق: دارالقلم.
۲. علامه حلی، حسن زاده آملی، حسن، ۱۴۰۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه علی محمدی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج ۱ (عدل الهی)، چ ۶، تهران: صدرا.
۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۶، *پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)*، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. واسطی، عبدالحمید، ۱۳۸۲، *راهنمای تحقیق بر اساس نگرش اسلام به علم و هستی*، قم: دارالعلم.
۸. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، ۱۳۲۶ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی)*، ترجمه حسن حسن زاده عاملی و محمدباقر کوه کمره‌ای، تهران: مکتبه الاسلامیه.