

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه «اندیشه تقریب»

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی، عربی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در پاورقی، ضروری است.

۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۳۵ق، ج ۱، ص ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف - برای کتاب

نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ).

ب - برای مقاله

نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف (الف)، (ب)، (ج) و... متمایز شوند.

۶- موارد ارجاعی در پاورقی، ذکر شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیک، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاه‌های ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۳۴

فصلنامه

اندیشه تقریب

«با رویکرد علمی پژوهشی»

سال سیزدهم / شماره سوم / پاییز ۱۳۹۶



شناسنامه مجله

صاحب امتیاز: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی
مدیر مسئول: محسن اراکی
سردبیر: سید محمود نبویان
جانشین سردبیر: رحیم ابوالحسینی
مدیر اجرایی: محمدهادی باباجانین
مدیر چاپ و نشر: مجیدرضا فولادی
ناظر چاپ و طراح: محمدتقی مهجور
ناظر فنی: عبدالله براتی
ویراستار: محمد امامی



اعضای هیئت تحریریه

علی اصغر اوحدی (سطح چهار حوزه)
علی عباسی (دانشیار جامعه المصطفی)
محمد مهدی نجف (سطح چهار حوزه)
همایون همتی (دانشیار دانشگاه تهران)
رضا برنجکار (دانشیار دانشگاه پردیس)
محمد حسن زمانی (دانشیار جامعه المصطفی)
مجید حکیم الهی (دانشیار جامعه المصطفی)
عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعه المصطفی)



نشانی

قم: میدان جهاد، بلوار ۱۵ خرداد، نبش کوچه ۴، پژوهشگاه مطالعات تقریبی، طبقه اول، تلفن: ۰۲۵۳۷۷۱۱۳۸۸
پست الکترونیک: andisheh@taghrib.org
سندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۸۷۳
بها: ۶۰۰۰۰ ریال

اعضای شورای سیاست‌گذاری

- آیه‌الله محسن اراکی (دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
حجة الاسلام دکتر سید محمود نبویان (رئیس پژوهشگاه مطالعات تقریبی و معاون فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
دکتر منوچهر متکی (معاون امور بین الملل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
حجة الاسلام دکتر محمد مهدی نجف (رئیس مرکز اطلاع رسانی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
حجة الاسلام دکتر رضا برنجکار (دانشیار دانشگاه پردیس)
حجة الاسلام دکتر علی عباسی (دانشیار و معاون پژوهش جامعه المصطفی العالمية)
حجة الاسلام دکتر محمد حسین طاهری (رئیس مرکز آموزش مجازی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم)
حجة الاسلام مهدی هاشمی (مدیر کل آموزش و پژوهش معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
حجة الاسلام رحیم ابوالحسینی (معاون پژوهشگاه مطالعات تقریبی)

همکاران علمی این شماره

- سید محمود نبویان (دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی)
احمد شفیعی نیا (سطح چهار حوزه علمیه)
ذبیح‌الله نعیمیان (دکترای علوم سیاسی)
مصطفی اسکندری (سطح چهار حوزه علمیه)
رحیم ابوالحسینی (سطح چهار حوزه علمیه)
عزالدین رضانژاد (دانشیار جامعه المصطفی)
تحسین البدری (استادیار جامعه المصطفی)
علی علی نیا خطیر (سطح چهار حوزه علمیه)
مجید بابایی (سطح چهار حوزه علمیه)
محمد رضا پی‌سپار (سطح چهار حوزه علمیه و فارغ التحصیل ارشد آموزش زبان در لندن)

۳۴

فصلنامه

اندیشه تقرب

سال سیزدهم / شماره سوم / پاییز ۱۳۹۶

فهرست مطالب

- ۷..... سخن سردبیر
سید محمود نبویان
- ۹..... معنا شناسی واژه تقرب.....
احمد شفیعی نیا
- ۲۷..... وجوب اطاعت از حکم حاکم اسلامی.....
سید محمود نبویان و مجید بابایی
- ۵۱..... تبیین رابطه فقه نظام و علوم انسانی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلام.....
امین رضا عابدی نژاد
- ۷۵..... نواقض الاسلام و مفاهیم اساسی مرتبط.....
رحیم ابوالحسینی
- ۱۰۳..... واکاوی سب و لعن از دیدگاه مذاهب اسلامی.....
علی علی نیا خطیر
- ۱۳۱..... نوید «احیای خلافت بر منهج نبوت» در «حدیث نبوی ﷺ».....
ذبیح الله نعیمیان
- ۱۴۷..... چکیده عربی.....
تحسین البدری
- ۱۵۳..... چکیده انگلیسی.....
محمد رضا پی‌سپار

سخن سر دیبر

بسم الله الرحمن الرحيم

وضعیت بحرانی جهان اسلام و درگیری‌های مسلمانان در نقاط مختلف جهان، مسأله تقریب و وحدت مسلمانان را امری ضروری ساخته است. ادامه نزاع و درگیری‌ها میان مسلمانان از یک سو، امکانات و قدرت‌های مختلف مسلمانان را نابود خواهد ساخت و از سوی دیگر، دشمنان اسلام با خیال آسوده در جهت نابودی اسلام و کشورهای اسلامی تلاش خواهند کرد.

خوشبختانه پس از دوران فترت طولانی، مجله «اندیشه تقریب» دوره جدید انتشار خود را در ادامه تلاش‌های سابق، آغاز کرده است و سعی خواهد نمود تا با استفاده از اندیشمندان جهان اسلام، نسبت به مفهوم شناسی تقریب، راهکارهای تقریب، شناخت موانع تقریب و راهبردهای رفع موانع و پیشبرد اهداف تقریب به ارائه تحلیل‌های علمی بپردازد.

اما مقصود از تقریب چیست؟ تقریب در لغت به معنای نزدیک کردن است اما مقصود از تقریب که از باب تفعیل است در این مباحث، از بین بردن عوامل دوری مسلمانان از یکدیگر در دو بخش زیر است:

الف) تقریب میان پیروان مذاهب مختلف و ب) تقریب میان خود مذاهب مختلف.

در بخش اول:

اولاً: از جهت سلبی باید موانع نزدیک شدن مسلمانان را از بین برد، موانعی که از سوی کشورهای استکباری مانند: آمریکا و اسرائیل در میان جوامع مسلمان ایجاد می‌گردد، از جمله تحریک پیروان مذاهب مختلف به توهین به مقدسات مذاهب دیگر، ایجاد نفرت در میان پیروان یک مذهب نسبت به پیروان مذاهب دیگر و ایجاد نزاع و خونریزی میان آنها. به عبارت دیگر، مبارزه با آنچه که تسنن آمریکایی و تشیع انگلیسی در میان جوامع اسلامی مطرح می‌کنند، باید در دستور کار مسلمانان قرار گیرد.

ثانیاً: از جهت ایجابی می‌توان امور زیر را در جهت ایجاد تقریب میان پیروان مذاهب مختلف ذکر کرد:

۱. تأکید بر مشترکات بسیار فراوانی که در میان مسلمانان و پیروان مذاهب مختلف موجود است، مانند: قرآن، حج، روزه، اکثر احکام نماز و ...

۲. توجه دادن مسلمانان جهان به آموزه‌های قرآنی در برخورد با کفار، از جمله تأکید فراوان قرآن بر نهی از تولی - یعنی محبت، همکاری و پذیرش رهبری و قیادت - کفار. بر این اساس، هرگونه

اظهار محبت به سران کفر یعنی آمریکا و اسرائیل، همکاری با آنها و نیز پذیرش قیادت آنها از نظر قرآن کریم ممنوع است.

۳. اتخاذ موضع واحد در برابر سران کفر و دفاع همه جانبه از کیان اسلامی مانند: قدس شریف.
 ۴. ایجاد بسترهای اقتصادی واحد میان کشورهای اسلامی، مانند: بانک واحد و سازمان تجاری واحد.
 ۵. ایجاد اتحادیه‌های مختلف واحد میان ملت‌های مسلمان، مانند: اتحادیه تجار، اتحادیه صنعتکاران، اتحادیه کشاورزان، اتحادیه حقوقدانان، اتحادیه جوانان، اتحادیه زنان مسلمانان و ...
 ۶. اتخاذ پول واحد در میان کشورهای اسلامی برای رهایی از سیطره دلار و تحریم‌های اقتصادی.
 ۷. ایجاد بسترهای علمی واحد حوزوی و دانشگاهی، مانند: تأسیس دارالفتوای واحد برای جهان اسلام جهت حل معضلات دینی از قبیل نواقض الاسلام.
 ۸. تأسیس سازمان‌های فرهنگی واحد جهت علاج مشکلات فرهنگی جهان اسلام.
 ۹. تأسیس اتحادیه بزرگ قرآنی میان کشورهای اسلامی.
 ۱۰. ایجاد بستر سیاسی واحد از قبیل سازمان‌های بین‌المللی اسلامی و مجلس واحد.
 ۱۱. تأسیس مراکز پژوهشی مشترک میان کشورهای اسلامی جهت پژوهش در مسائل مورد نیاز علمی و عملی جهان اسلام و ارائه راهکارهای لازم جهت پیشرفت همه جانبه کشورهای اسلامی.
 ۱۲. نپرداختن به مسائل تاریخی و توجه به مسائل فعلی و دشمنان حاضر مسلمانان.
- اما در بخش دوم، یعنی تقریب میان خود مذاهب اسلامی، باید توجه داشت که مراد از تقریب میان مذاهب، آن نیست که فقط یک مذهب میان مسلمانان به رسمیت شناخته شود و سایر مذاهب نابود گردند، بلکه هر کس مختار است که بر مذهب خود باقی بوده و به مناسک مذهب مورد قبول خود پایبند باشد. در حقیقت، مقصود از تقریب آن است که از یک سو، بر مشترکات میان مذاهب اسلامی تأکید شود، و از سوی دیگر، نسبت به اختلافات میان مذاهب، مباحثه‌های علمی - در صورت نیاز - صورت گرفته تا نسبت به مواردی که اختلاف‌ها ناشی از سوء برداشت نسبت به یکدیگر است، حل گردد و نیز در صورت بقای اختلاف و وجود آرای مخالف یکدیگر در برخی از موارد، آنها را بر آرای اجتهادی حمل کرد و طبیعی است که اختلاف میان مجتهدان در یک مذهب خاص امری رایج بوده و هیچگاه موجب تنازع میان مقلدان و پیروان آنها نخواهد شد.
- با توجه به نکات یادشده، وظیفه علما و نخبگان جهان اسلام است که بسترهای تقریب و وحدت جهان اسلام را فراهم کنند و از هرگونه اختلاف پرهیزند. امید است که جامعه نخبگانی جهان اسلام در ایجاد تقریب میان مذاهب اسلامی موفق شود.

سید محمود نبویان

سردبیر

Andishe-e-Taqrīb 34 Vol.13, No.3, Autumn 2017 P 9-26	اندیشه تقریب سال سیزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴ ص ۹-۲۶
--	---

معناشناسی واژه تقریب

احمد شفیعی نیا*

چکیده

یکی از چالش‌های اساسی مراکز علوم انسانی و اسلامی، عدم پرداختن کافی به شناخت از موضوعات مورد بحث است، و این در حالی است که بر پایه رابطه سببی و مسببی بین موضوع و حکم، هر چه حدود و ثغور موضوع روشن‌تر باشد، حکم کردن راحت‌تر و به واقع نزدیک‌تر خواهد بود. تقریب یکی از همین مفاهیم مورد نزاع است؛ برای خود طرفدارانی و در مقابل مخالفین سرسختی دارد؛ که با دقت در دیدگاه‌های طرفین متنازع، در می‌یابیم که بیشترین این تقابل‌ها به عدم شناخت کافی آنها از مفهوم و تعاریفی باز می‌گردد که راجع به تقریب به انجام رسیده است. در این مختصر، به بیان معنای لغوی و اصطلاحی تقریب و مفاهیم مقابل آن پرداخته شده و خواستگاه این مفهوم از نگاه عقلاء و قرآن به اختصار تبیین گردیده است.

واژگان کلیدی

تقریب، اختلاف، خلاف، انسجام، اخوت دینی.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۶ تأیید: ۱۳۹۶/۳/۲۲

* سطح چهار حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد فلسفه و کلام تطبیقی (اسلام و غرب) از تربیت مدرس دانشگاه قم و فوق دکتری فقه و حقوق دانشگاه عدالت تهران: ahmadshafiai@yahoo.com

مفهوم تقریب

الف) معنای لغوی: «ابن منظور» دیدگاه خود و سایر کتب لغت را این‌گونه بیان می‌کند: «إِنَّ الْقُرْبَ نَقِيضُ الْبَعْدِ وَ التَّقَارُبُ ضِدُّ التَّبَاعُدِ» (ابن منظور، ۱۳۶۳ و ابن اثیر، ۱۳۶۴، ماده «قرب») ریشه تقریب از «قُرب» به معنای نزدیکی است که ضد «بُعد» به معنای دوری است. و اما واژه «تقریب» یعنی: «إِذَا رَفَعَ الْفَرَسُ يَدَيْهِ مَعًا وَوَضَعَهُمَا مَعًا فَذَلِكَ التَّقْرِيبُ وَإِذَا رَجَمَ الْأَرْضُ رَجْمًا فَهُوَ التَّقْرِيبُ»؛ تقریب حالتی را گویند که اسب هر دو دستش را با هم برمی‌دارد و بر زمین می‌گذارد، یا هنگامی است که اسب هر دو دستش را با هم محکم به زمین می‌کوبد (همان). بنابراین، در معنای لغوی تقریب دو ویژگی هماهنگی و در کنار هم بودن نهفته است.

ب) معنای اصطلاحی: هر چند بزرگان در تبیین آن با هم اختلاف نظرهای اندکی دارند، ولی با جمع‌بندی آنها چنین می‌توان گفت: نزدیک شدن پیروان مذاهب اسلامی به یکدیگر، با تأکید بر مشترکات و معذور داشتن همدیگر در نقاط افتراق؛ به منظور دستیابی به برادری دینی و یکپارچگی در مقابل دشمنان اسلام. عده‌ای از بزرگان در تعریف تقریب چنین می‌گویند:

۱. علامه محمد تقی قمی:

«محاولة جادة لتعزيز الروابط بين أتباع هذه المذاهب من خلال تفهم الاختلافات الواردة بينها ونزع آثارها السلبية وليس إزالة أصل الاختلاف من البين»؛ تلاش جدی برای استحکام روابط میان پیروان مذاهب، از طریق شناسایی اختلافات ما بین آن‌ها و جلوگیری از آثار منفی آن، البته نه به این معنا که بخواهند اصل اختلافات را ریشه کن نمایند (سید محمد تقی قمی، ۲۰۰۷م، ص ۱۵).

۲. شیخ علاءالدین زعتری:

«التقريب يعني أن يتحد المسلمون على أصول الإسلام وأن يعذّر بعضهم بعضاً في أفهامهم ما دامت تحتل ذلك، وهو دعوة إلى التعاون على البرّ والتقوى لإصلاح المسلمين»؛ تقریب یعنی اتحاد پیدا کردن مسلمانان بر اصول اسلام و اینکه در موارد اختلافی عذر همدیگر را بپذیرند... و این حقیقت با دعوت به

همکاری در کارهای نیک و خدایسندانه به هدف اصلاح امور مسلمانان صورت می‌گیرد (مجمع التقریب، ۱۴۲۸ق/ ۲۰۰۷م، ش ۴۹).

۳. آیه‌الله سبحانی:

«إنّما المراد من التقریب، هو التقریب بین القادة للمذاهب وبالتالي بین القادة وأتباعهم، وذلك من خلال رسم الخطوط العریضة المشتركة التي تجمع المذاهب الإسلامية في مجالي العقيدة والشريعة وأنّه لو كان هناك خلاف فیهما فهو بالنسبة إلى الأمور المتفق علیها قليل جداً؛ تقریب یعنی ایجاد نزدیکی میان رهبران مذاهب و به دنبال آن میان پیروان آنهاست و این مهم با حرکت بر اساس مشترکات عقیدتی و اسلامی رخ می‌دهد، زیرا اختلافات میان آنها در قبال اشتراکات بسیار ناچیز است (ابن البطریق، ۱۴۱۷ق، مقدمه کتاب خصائص الوحي المبين توسط آیه‌الله سبحانی، ص ۱۳).

۴. آیه‌الله واعظزاده خراسانی:

«تقریب یعنی تأکید بر مشترکات و معذور دانستن یکدیگر در موارد اختلافی بر مبنای (للمصیب أجران وللمخطئ أجرٌ واحدٌ)» (محمد واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۹، مجله مشکوة ش ۲۸).

۵. آیه‌الله تسخیری:

«تقریب یعنی نزدیک شدن پیروان مذاهب اسلامی با هدف تعارف و شناخت مشترکات یکدیگر و توسعه مشترکات، به منظور دستیابی به برادری و اخوت دینی، بر اساس اصول اسلام و مشترکات اسلامی و نیز معذور نمودن یکدیگر در نقاط مورد اختلاف» (محمدعلی تسخیری، ۱۳۹۱، ص ۹۴).

خواستگاه قرآنی معنای اصطلاحی تقریب

این تعریف بر دو رکن اساسی «برادری دینی» و «دشمن ستیزی» استوار است. هر چند رکن اول ناظر به درون جامعه اسلامی و رکن دوم ناظر به بیرون از آن است، ولی خاستگاه هر دو قرآن کریم است؛ که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

الف) برادری دینی

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۰) مؤمنان برادر یکدیگرند، پس دو برادر خود را صلح دهید و از خدا بترسید؛ باشد که مشمول رحمت او شوید. جمله «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» در بردارنده یکی از شعارهای اساسی و ریشه‌دار به نام «اخوت اسلامی» است. روی این اصل مهم اسلامی، مسلمانان از هر نژاد، قبیله و با هر زبان و ملیت، با یکدیگر احساس عمیق برادری می‌کنند، هر چند یکی در شرق جهان زندگی کند و دیگری در غرب.

در ایام حج که مسلمانان از همه نقاط جهان در آن کانون توحید جمع می‌شوند، این پیوند و همبستگی نزدیک، کاملاً محسوس بوده و صحنه‌ای است از تحقق عینی این قانون مهم اسلامی. به تعبیر دیگر، اسلام، تمام مسلمان‌ها را در حکم یک خانواده دانسته، همه را خواهر و برادر یکدیگر خطاب کرده و به همین جهت نه تنها در لفظ و در شعار، که در عمل و تعهدهای متقابل نیز همه خواهر و برادرند.

در روایات اسلامی نیز روی این مسأله تأکید فراوان شده است، به عنوان نمونه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باره حقوق سی گانه مؤمن بر برادر مؤمنش نقل شده که فرمودند:

«للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بالأداء أو العفو: يَغْفِرُ زَلَّتَهُ، وَيَرْحَمُ عِبْرَتَهُ، وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهُ، وَيَقِيلُ عَثْرَتَهُ، وَيَقْبَلُ مَعْدِرَتَهُ، وَيَرُدُّ غَيْبَتَهُ، وَيُدِيمُ نَصِيحَتَهُ، وَيَحْفَظُ خَلَّتَهُ، وَيَرَعَى ذِمَّتَهُ، وَيَعُودُ مَرَضَتَهُ وَيَشْهَدُ مَيْتَتَهُ، وَيَجِيبُ دَعْوَتَهُ، وَيَقْبَلُ هَدْيَتَهُ، وَيُكَافِي صِلَتَهُ، وَيَشْكُرُ نِعْمَتَهُ، وَيُحْسِنُ نَصْرَتَهُ، وَيَحْفَظُ حَلِيلَتَهُ، وَيَقْضِي حَاجَتَهُ، وَيَشْفَعُ مَسْأَلَتَهُ، وَيُسَمِّتُ عَطْسَتَهُ وَيَرشُدُ ضَالَّتَهُ، وَيَرُدُّ سَلَامَتَهُ، وَيُطِيبُ كَلَامَتَهُ، وَيَبْرِئُ إِنْعَامَتَهُ، وَيَبْذُقُ أَقْسَامَتَهُ، وَيُؤَالِي وَلِيَّتَهُ (ولا يُعَادِيه)، وَيَنْصُرُهُ ظَالِماً وَمَظْلُوماً، فَأَمَّا نَصْرَتُهُ ظَالِماً فِيرُدُّهُ عَن ظُلْمِهِ، وَأَمَّا نَصْرَتُهُ مَظْلُوماً فَيَعِينُهُ عَلَى أَخْذِ حَقِّهِ، وَلَا يُسَلِّمُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، وَيُحِبُّ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَيَكْرَهُ لَهُ مِنَ الشَّرِّ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ». مسلمان بر برادر مسلمانش سی حق دارد که برائت ذمه از آن حاصل نمی‌کند مگر به ادای این حقوق یا عفو کردن برادر مسلمان او لغزش‌های او را ببخشد، در ناراحتی‌ها نسبت به او مهربان باشد، اسرار او را پنهان دارد، اشتباهات او را جبران کند، عذر او را بپذیرد، در برابر بدگویان از او دفاع کند، همواره خیرخواه او باشد، دوستی او

را پاسداری کند، پیمان او را رعایت نماید، در حال مرض به عیادت او برود و در تشیع جنازه او حاضر شود. همچنین دعوت او را اجابت کند، هدیه او را بپذیرد، عطای او را جزا دهد، نعمت او را شکر گوید، در یاری او بکوشد، ناموس او را حفظ کند، حاجت او را برآورده سازد، برای خواسته‌اش شفاعت کند، و عطسه‌اش را تحیت گوید. نیز گمشده‌اش را راهنمایی کند، سلامش را جواب دهد، گفته او را نیکو شمرد، انعام او را خوب قرار دهد، سوگندهایش را تصدیق کند، دوستش را دوست دارد و با او دشمنی نکند، در یاری او بکوشد، خواه ظالم باشد یا مظلوم. اما یاری او در حالی که ظالم است به این است که او را از ظلمش باز دارد و در حالی که مظلوم است به این است که او را در گرفتن حقیقت کمک کند. او را در برابر حوادث تنها نگذارد، آنچه را از نیکی‌ها برای خود دوست دارد برای او دوست بدارد و آنچه از بدی‌ها برای خود نمی‌خواهد برای او نیز نخواهد (الحر العاملی، آل البیت، ۱۳۷۲/۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۱۲؛ اسلامیة، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۸، ص ۵۵۰).

علامه فضل‌الله در بیان دقائق این آیه می‌گوید:

«والمراد بالمؤمن في كل موارد القرآن، المسلم الذي عاش الإيمان عقيدة في قلبه والتزم بالإسلام في حياته، مما يجعل الوحدة بين المسلمين ترسخ عبر الأخوة الإسلامية الإيمانية التي جعلها الله قاعدة للعلاقة فيما بينهم. وإذا كان المؤمنون إخوة، فإن النداء الإلهي يتوجه إليهم جميعاً ليصلحوا (فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ) باعتبار أن الإصلاح من حقوق المؤمنين على بعضهم البعض، ومسؤوليتهم في الحياة الاجتماعية الإسلامية، التي يعتبر الجميع معينين بتوازنها وتماسكها واستقامتها في خط الصلاح والإصلاح والوحدة. (وَأَتَّقُوا اللَّهَ) في كل أموركم وعلى مستوى العلاقات كي لا تختلفوا بالباطل، وفي خلافاتكم لتحلوا على قاعدة التقوى المرتكزة على شريعة الله في ما جعله الله من الحقوق في الحياة العامة والخاصة للناس، (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)؛ لأن الله جعل رحمته للمتقين والملتزمين بالسير على خط رضاه، ولمن يلتزمون شريعته في أوضاعهم الفردية والاجتماعية، لأن ذلك سبيل الوصول إلى النتائج الإيجابية على مستوى السلامة العامة للحياة، الأمر الذي يربط الناس بالإسلام من خلال الرحمة الإلهية في شريعته، واللفظ الإلهي في رحمته ورضوانه»؛ مقصود از

مؤمن در جایجای قرآن کریم، مسلمانی است که ایمان در قلبش لانه کرده، و در زندگی ملتزم به اسلام است؛ التزامی که موجب یکپارچگی مسلمانان زیر لوای برادری دینی شود؛ خداوند این برادری را معیار انسجام میان مسلمانان قرار داده است؛ زیرا وقتی مسلمانان برادر بودند پس این ندای الهی متوجه همگی می شود که: میان برادران خود اصلاح نمایید! زیرا که اصلاح کردن از حقوق مؤمنین بر یکدیگر است؛ همچنین در زندگی جمعی اسلامی، همه در هماهنگ سازی و حفظ و استحکام آن از فروپاشی مسؤولند. همچنین همگی مخاطب این ندا هستند که: در کارها و روابط جمعیتان تقوا را رعایت نمایید! تا به غیر حق با هم اختلاف نکنید و اختلاف هایتان را بر اساس تقوای بر خواسته از شریعت که در آن رعایت حقوق عامه و خاصه شده است حل کنید، تا مورد رحمت شوید؛ زیرا خداوند رحمتش را برای متقین و آنانی که بر خط رضایت الهی حرکت می کنند و در شرائط شخصی و اجتماعی به شریعت الهی ملتزمند، قرار داده است و این راه رسیدن به نتایج مثبت در سطح عموم است؛ چیزی که مردم را از طریق همین نگاه رحمت آمیز همراه با لطف و خشنودی الهی به اسلام پیوند می زند (علامه فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۱۴۷).

چه تعبیر جالب و دل نشینی، که همه مؤمنان برادر یکدیگرند، ایمان به خدای یکتا، جای هر گونه رابطه سببی (که تنها اختصاص به زندگی دنیایی دارد) یا روابط اعتباری را گرفته است. چنان که بعضی از مفسرین نیز به همین جهت از آن به زندگی جاودان تعبیر نموده اند:

«مَنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ انْتَسَبُوا إِلَى أَصْلِ وَاحِدٍ، هُوَ الْإِيمَانُ الْمَوْجِبُ لِلْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ». (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۲۴؛ محمد ثناء الله مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۴؛ احمد بن محمد اردبیلی، بی تا، ص ۳۲۰؛ احمد بن مصطفی مراغی، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶، ج ۲۶، ص ۱۳).

قرآن نزاع و درگیری میان آنان را نیز درگیری میان برادران نامیده که باید به زودی جای خود را به صلح و صفا بدهد و از آنجا که در بسیاری از اوقات، روابط در این گونه مسائل جانشین ضوابط می شود، بار دیگر هشدار داده و در پایان آیه می افزاید: «تقوای الهی پیشه کنید تا مشمول رحمت او شوید» (وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ).

از «ابو عثمان حیری» نقل شده است:

«برادری دین قوی‌تر از برادری نسب است؛ زیرا برادری نسب با مخالفت دین منقطع شود، ولی برادری دین با مخالفت نسب منقطع نشود» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۲۳).

به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین مسوولیت‌های اجتماعی مسلمانان در برابر یکدیگر و در اجرای عدالت اجتماعی با تمام ابعادش در ایجاد صلح و سازش میان برادران دینی و رعایت حدود عدالت و انصاف در دادن حقوق قرار داده است.

ب) دشمن ستیزی

قرآن می‌فرماید: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوْقِهِ يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح (۴۸): ۲۹).

محمد ﷺ فرستاده خداست و کسانی که با او هستند در برابر کفار سرسخت و شدید و در میان خود مهربانند؛ پیوسته آنها را در حال رکوع و سجود می‌بینی، در حالی که همواره فضل خدا و رضای او را می‌طلبند. نشانه آنها در صورتشان از اثر سجده نمایان است. این توصیف آنان در تورات و توصیف آنان در انجیل است، همانند زراعتی که جوانه‌های خود را خارج ساخته، سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است و به قدری نمو و رشد کرده که زارعان را به شگفتی وادارند. این برای آن است که کافران را به خشم آورد، «ولی» به کسانی از آنها که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، خداوند وعده آمرزش و اجر عظیمی داده است.

پیام‌های آیات دشمن ستیزی به جامعه جهانی اسلام

قرآن ترسیم بسیار زیبایی از یاران خاص پیامبر ﷺ در آخرین آیه سوره فتح و به نقل از تورات و انجیل بیان کرده، که هم افتخار و مباهاتی است برای آنها که در

«حدیبیه» و مراحل دیگر پایمردی به خرج دادند، و هم درس آموزنده‌ای است برای همه مسلمانان در تمام قرون و اعصار. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۱۹-۱۱۴).
در حقیقت، این معرفی، ترسیم قواعد برادری است بر اساس دین، که به برخی از این قواعد اشاره می‌شود:

۱. **جامعه ولایی:** لازم به ذکر است که مقصود از همراهی با پیامبر، صرف همزمانی نیست، بلکه همراهی در همه ابعاد عقیدتی و شریعتی مراد است؛ از این رو ابتدا پیامبر را با بزرگ‌ترین وصفش یعنی (رسالت) معرفی نموده و سپس مؤمنین را هم با وصف همراهی کردن آن حضرت در همین رسالت معرفی می‌نماید.

به همین جهت، برخی از مفسرین این شکل تعریف را کاملترین دانسته‌اند: «(مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) فرسالته الوحيدة الربانية، هي خير تعريف به بين التعاريف كلها؛ كما (وَالَّذِينَ مَعَهُ) هُوَ خَيْرُ تَعْرِيفٍ بِالْمُؤْمِنِينَ الْخُصُوصِ؛ فَإِنَّهَا مَعِيَّةٌ رَسُولِيَّةٌ مَعَ الرَّسُولِ، اسْتِقَامَةٌ مَعَهُ كَمَا أَمَرَ: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ (هود(۱۱): ۱۱۲)» (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۳۶). اینکه قرآن برای معرفی پیامبر از واژه (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ)، و برای معرفی مومنین از واژه (وَالَّذِينَ مَعَهُ) استفاده کرده، گواه بر تبیین ماهیت حقیقی آن حضرت به عنوان «فرستاده الهی» و تبیین پیروانش به عنوان همراهان وی در مسیر این رسالت الهی است.

۲. **جامعه کافرستیز:** قرآن یکی دیگر از اوصاف مسلمانان را این‌گونه بیان می‌کند که: در برابر کفار شدید و محکم هستند (وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ).

۳. **جامعه خودی‌پذیر:** و اما در میان خود رحیم و مهربانند (رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ).

۴. **جامعه میانه‌رو:** آری آنها کانونی از عواطف و محبت نسبت به برادران و دوستان و همکیشانند، و آتشی سخت و سوزان، و سدی محکم و پولادین در مقابل دشمنان. در حقیقت عواطف آنها در این «مهر» و «قهر» خلاصه می‌شود. اما نه جمع میان این دو در وجود آنها تضادی ایجاد می‌کند، و نه قهر آنها در برابر دشمن و مهر آنها در برابر دوست، سبب می‌شود که از جاده حق و عدالت قدمی بیرون نهند؛ از این رو پیوسته آنها را در حال رکوع و سجود می‌بینی و همواره به عبادت خدا مشغولند: (تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا).

قرآن برای اثبات اوج بندگی پیروان رسالت، از دو واژه «رکوع» و «سجود» استفاده کرده، که هر دو، رمز تسلیم تام در برابر فرمان حق، و نفی هرگونه کبر و خودخواهی است که در ضدیت با روحیه عبودیت می‌باشد.

۵. **جامعه خدا محور:** وقتی قرآن از نیت پاک و خالص آنها سخن به میان می‌آورد، آنها را همواره طالب فضل و رضای خدا معرفی می‌کند: (يَتَّعُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا). آنها نه برای تظاهر و ریا قدم بر می‌دارند، و نه انتظار پاداش از خلق خدا دارند، بلکه چشمشان تنها به رضا و فضل او دوخته شده است. واژه «فضل» نشان می‌دهد که آنها به تقصیر خود معترفند، و اعمال خود را کمتر از آن می‌دانند که پاداش الهی برای آن طلب کنند. تمام این خوبی‌ها نیز از ظاهر آراسته و نورانی آنها هویدا است: (سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ).

به هر حال، قرآن بعد از بیان همه این اوصاف می‌افزاید: این توصیف آنها (یاران پیامبر) در تورات است (ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ)، این حقیقتی است که از پیش گفته شده و توصیفی است در یک کتاب بزرگ آسمانی که از پیش از هزار سال قبل نازل شده است.

سپس به توصیف آنها در یک کتاب بزرگ دیگر آسمانی (انجیل) پرداخته، چنین می‌گوید: توصیف آنها در انجیل همانند زراعتی است که جوانه‌های خود را خارج ساخته، سپس به تقویت آن پرداخته، تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است، و به قدری نمو و رشد کرده و پربرکت شده که زارعان را به شگفتی وا می‌دارد (وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ).

در حقیقت، اوصافی که در «تورات» برای آنها ذکر شده، ویژگی‌های آنها را از نظر عواطف، اهداف، اعمال و صورت ظاهر بیان می‌کند و اما اوصافی که در «انجیل» آمده، بیانگر حرکت، نمو و رشد آنها در جنبه‌های مختلف است. آری! آنها انسان‌هایی هستند با صفات والا که آنی از حرکت باز نمی‌ایستند، همواره جوانه می‌زنند، و جوانه‌ها پرورش می‌یابد و بارور می‌شود. آنها در عین عابد بودن، مجاهدند، در عین جهادگری، عابدند؛ ظاهری آراسته، باطنی پیراسته، عواطفی نیرومند، و نیاتی پاک دارند، در برابر دشمنان، مظهر خشم خدایند، و در برابر دوستان، مظهر رحمت الهی اند: (لِيُعِظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ).

خداوند در پایان آیه می‌فرماید: خداوند به کسانی از آنها که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، وعده آمرزش و اجر عظیمی داده است (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا).

بدیهی است اوصافی که در آغاز آیه گفته شد، ایمان و عمل صالح در آن جمع بود، بنا بر این، تکرار این دو وصف اشاره به تداوم آن است. یعنی خداوند، این وعده را تنها به آن گروه از یاران محمد ﷺ داده که در خط او باقی بمانند، و ایمان و عمل صالح را تداوم بخشند، و گرنه کسانی که یک روز در زمره دوستان و یاران او بودند، و روز دیگر از او جدا شدند و راهی بر خلاف آن در پیش گرفتند، هرگز مشمول چنین وعده‌ای نیستند.

تعبیر به (مِنْهُمْ) با توجه به این نکته که اصل در کلمه (مِنْ) در این گونه موارد، این است که برای تبعیض باشد، دلیل بر این است که اصحاب به دو گروه تقسیم خواهند شد:

گروهی با ایمان باقیمانده، و مشمول غفران و اجر عظیم می‌شوند.

و گروهی که با انحراف خود، از این فیض بزرگ محروم خواهند شد.

جمعی از مفسران اصرار دارند که (مِنْ) در (مِنْهُمْ) را بیانیه بگیرند، در حالی که: اولاً خلاف ظاهر است و ثانیاً قرائن عقلی را چگونه می‌توان کنار گذاشت؛ زیرا هیچ‌کس مدعی نیست که یاران پیامبر ﷺ همه معصوم بودند و در این صورت، احتمال عدم تداوم در خط ایمان و عمل صالح در مورد هر یک از آنها می‌رود و علاوه بر این چگونه ممکن است خداوند وعده مغفرت و اجر عظیم را بدون قید و شرط به همه آنها دهد، اعم از اینکه راه ایمان و صلاح را بپیمایند، یا از نیمه راه برگردند و منحرف شوند.

داستان تنزیه صحابه

مشهور دانشمندان اهل سنت بر این باورند که صحابه پیامبر ﷺ برتر از سایر امت هستند، کسی حق انتقاد از آنان را ندارد و بدگویی از آنها مطلقاً ممنوع و موجب کفر می‌شود! آنها به آیاتی از جمله: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (فتح (۴۸): ۲۹) و آیه توبه که بعد از ذکر «مهاجرین» و «انصار»

می‌فرماید: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (توبه (۹): ۱۰۰)، استناد می‌کنند ولی هر گاه خود را از پیش داوری‌ها تهی کنیم، قرائن داخلی آیه، با تایید روایات فریقین بی‌اساس بودن این عقیده را روشن می‌سازد. در اینجا به دو مورد اشاره می‌شود:

۱. جمله (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ) در سوره توبه، تنها مخصوص مهاجران و انصار نیست؛ زیرا در کنار آن دو، (الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَاحْسَانِ) نیز قرار گرفته، و مفهومی شامل تمام کسانی است که تا دامنه قیامت به نیکی از آنها پیروی می‌کنند. همان‌گونه که اگر «تابعان»، اگر یک روز در خط ایمان باشند و روز دیگر در خط کفر قرار گیرند، از زیر چتر رضایت الهی خارج می‌شوند، عین همین مطلب درباره «صحابه» نیز می‌آید؛ زیرا وضعیتی آنها نیز در آخرین آیه سوره فتح، مقید به ایمان و عمل صالح شده است، که اگر روزی این عنوان از آنها سلب شود، از دایره رضایت الهی بیرون خواهند رفت.
۲. به‌علاوه، ایمان از روی غیب، بالاتر از ایمان از راه دیدن معجزات است. روزی اصحاب به آن حضرت عرض کردند:

«نحن اخوانك يا رسول الله؟ قال: لا أنتم اصحابي، وأخواني الذين يأتون بعدى، آمنوا بي ولم يروني، للعامل منهم أجر خمسين منكم، قيل: بل منهم يا رسول الله؟ قال: بل منكم! ردوها ثلاثاً، ثم قال: لأنكم تجدون على الخير أعواناً؛ آیا ما برادران توایم ای رسول خدا؟ فرمود: نه! شما اصحاب من هستید، ولی برادران من کسانی هستند که بعد از من می‌آیند و به من ایمان می‌آورند در حالی که مرا ندیده‌اند. افرادی از آنها که اهل عمل صالحند، اجر پنجاه نفر از شما را دارند! عرض کردند پنجاه نفر از خودشان ای رسول خدا؟! فرمود: نه! پنجاه نفر از شما! آنها سه بار این سخن را تکرار کردند هر بار پیامبر همین پاسخ را داد. آن گاه فرمود: این به خاطر آن است که شما در شرایطی هستید که شما را در کارهای خیر یاری می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م، ج ۱۱، ص ۳۷۱).

در کتاب «صحیح مسلم» از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است:

«وَدِدْتُ أَنَا قَدْ رَأَيْتُ أَخْوَانَنَا؛ قَالُوا: أَوْلَسْنَا أَخْوَانَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَأَخْوَانُ الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدَ». دوست داشتم برادرانمان را می‌دیدم. گفتند: آیا ما برادران تو نیستیم ای رسول خدا؟! فرمود: شما اصحاب من

هستید، اما برادران ما هنوز نیامده‌اند (محمد بن اسحاق بن خزیمه، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۷؛ علی بن مسلم سیوطی، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۳؛ المبارکفوری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۱۸۶؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م، ج ۱۵، ص ۱۶۷؛ ابو یعلی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، ج ۱۱، ص ۳۸۷؛ احمد بن الحسین البیهقی، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۱۷ و ج ۴، ص ۷۸؛ احمد بن شعیب النسائی، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م، ج ۴، ص ۷۸؛ علی مسلم الدیباج، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۳).

اما متأسفانه در عصر کنونی، مسلمانان با برادرکشی، کاری با خود کردند که هرگز دشمنان اسلام با آنها نکرده بودند! مسلمانان آن چنان با کفار، پیوندهای دوستی را بستند که گویی برادرانی از یک اصل و نسبند؛ این چیزی نیست جز نتیجه دوری از اصول قرآن. امروز وظیفه عالمان دینی است که موانع اندیشه، تجدیدنظر و بازگشت به قرآن را شناسایی و جامعه را از ارتکاب آنها پرهیز دهند.

انواع تقریب از نگاه عقل

قبل از بیان تعریفی جامع از تقریب، ضروری است که بدانیم از نظر تصویری، تقریب چند صورت پیدا می‌کند، که فقط یکی از آنها امکان عقلی دارد:

۱. تقریب یک چیز با خودش؛

۲. تقریب دو چیز متضاد؛

۳. تقریب دو چیز مختلف ولی غیر متضاد؛

با توجه به معنای لغوی تقریب (نزدیک شدن دو چیز به یکدیگر)، صورهای اول و دوم درست نیست؛ زیرا:

طبق معنای اول، عقلاً امکان ندارد چیزی به خودش نزدیک یا دور شود؛ زیرا این کار نیازمند دو تا بودن است.

صورت دوم نیز، از آنجا که بین دو چیز متضاد، نهایت اختلاف است، هیچ‌گاه با هم یکجا جمع نمی‌شوند، بلکه در دو جهت کاملاً خلاف یکدیگر قرار دارند.

اما در صورت سوم، هیچ یک از این محالات عقلی وجود ندارد.

با این نگاه عقلانی راجع به صورت سوم، این نکته به دست می‌آید، که دو طرف تقریب در عین مختلف بودن، می‌توانند دارای اشتراکاتی هم باشند این مسأله، به خاطر عدم تضاد میان آن دو است؛ زیرا تنها دو چیز متضاد هستند که میان‌شان نهایت اختلاف و فاصله است، به طوری که هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند. این نکته (امکان وجود اختلاف و اشتراک در دو چیز متقارب)، خود می‌تواند زمینه‌ساز تعریف اصطلاحی ذیل باشد.

مفهوم اختلاف

ابن منظور در معنای اختلاف می‌گوید:

«الاختلاف بمعنی التخالف و المخالفة، يقال: تخالف الأمران إذا لم يتفقا»
اختلاف یعنی با هم ناسازگار بودن، و به دو چیز که با هم متفق نیستند، گفته می‌شود: مخالفند (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۱، مادة «خلف»).

ابو هلال عسکری نیز می‌گوید:

«ان الاختلاف في المذاهب هو ذهاب أحد الخصمين إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر؛ ويجوز أن يقع الاختلاف بين فريقين وكلاهما مبطل؛ كاختلاف اليهود والنصارى في المسيح» ضرورت ندارد که همیشه اختلاف میان حق و باطل باشد؛ زیرا اختلاف یعنی غیر موافق بودن دو چیز با هم؛ و این اعم است از اینکه هر دو باطل باشند یا نه، مثل اختلاف یهود و نصاری (که هر دو معتقدند که مسیح کشته شده است)، که هر دو باطل است (ابو هلال عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸، رقم ۹۷).

مفاهیم همسو: واژه‌های دیگری وجود دارند که به معنای اختلاف هستند، مانند:

۱. مشاجره:

«شجر بين القوم إذا اختلف الأمر بينه»؛ بین قوم مشاجره شد، یعنی اختلاف افتاد (الجوهري، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۶۹۴، مادة «شجر»).

در قرآن چنین استعمال شده است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ»؛ (نساء (۴): ۶۵). به خدای تو سوگند، آنان هرگز به خدا ایمان نمی‌آورند، مگر آنکه در اختلافات تو را حکم قرار دهند.

۲. تضاجم:

«التضاجم: الاختلاف، يقال: تضاجم الأمر بينهم إذا اختلف»؛ تضاجم یعنی اختلاف، وقتی میان جمع اختلاف می‌شود، گفته می‌شود: تضاجم کردند (الزبيدي، ۱۹۹۴م/۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۴۲۵، ماده «ضجم»).

مقایسه واژگان اختلاف و تفاوت

ابو هلال عسکری در فرق میان «اختلاف» و «تفاوت» می‌گوید:

«إنَّ التَّفَاوُتَ كُلَّهُ مَذْمُومٌ، وَلِهَذَا نَفَاهُ اللَّهُ (تعالی) عَنِ فِعْلِهِ فَقَالَ: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (الملك (۶۷): ۳)؛ وَمِنَ الْاِخْتِلَافِ مَا لَيْسَ بِمَذْمُومٍ، أَلَا تَرَى قَوْلَهُ: ﴿وَلَهُ اِخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (مؤمنون (۲۳): ۸۰)؛ فَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْاِخْتِلَافِ يَكُونُ عَلَى سُنَنِ وَاحِدٍ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهِ، وَالتَّفَاوُتُ هُوَ الْاِخْتِلَافُ الْوَاقِعُ عَلَى غَيْرِ سُنَنِ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى جَهْلِ فَاعِلِهِ؛ تَمَامِي مَصَادِيقُ تَفَاوُتٍ، مَذْمُومٌ اسْتِ وَازِ اَيْنِ رُو، خَدَاوَنْد اَن رَا از کارهای خود به طور کلی نفی کرده و فرموده است: «در خلقت خدای رحمن هیچ گونه تفاوتی نمی‌بینید». ولی اختلاف اینگونه نیست؛ زیرا هم مذموم دارد و هم ممدوح، چنانکه خداوند می‌فرماید: «اختلاف (رفت و آمد) شب و روز از آن خداوند است». از این دو آیه، به دست می‌آید که تفاوت گذاشتن، کار موجود جاهل است، از این رو در آن نظم دیده نمی‌شود؛ به خلاف اختلاف، مانند: جابجایی شب و روز که نشانه علم و دانش آفریدگار آن است (ابو هلال العسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸، رقم ۵۰۴).

اقسام اختلاف

با توجه به این مقدمه، می‌توان اختلاف را به دو نوع تقسیم کرد:

۱. اختلاف ممدوح

خداوند به مقتضای حکمت خود، جهانی را آفریده است که با وجود استحکام و زیبایی‌های حیرت‌آور، دارای اجناس، انواع و افراد مختلفی است، که هر کدام به تناسب

داشته‌های خود، وظیفه‌ای بر عهده دارند تا ضامن بقای خلقت در بهترین شکل خود باشند.

یکی از نمونه‌های این گوناگونی شگفت آور، انسان است، که با زبان‌ها و چهره‌های مختلف، هر یک خود نشانه‌ای روشن، و دلیلی راهگشا به‌سوی آفریدگار حکیم هستی‌اند: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (روم (۳۰): ۲۲) و از نشانه‌های (قدرت) او، آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماسست. قطعاً در این (امر نیز) برای دانشوران نشانه‌هایی است.

اختلاف در چگونگی خلقت، یکی از سنن الهی است، و هدف از آن، اثبات وجود آفریدگاری دانا برای جهان است، که در علم و قدرت، بی‌اتها و یکتاست. به علاوه، این خود گواه تقسیم امکانات و مسئولیت‌ها بر اساس حکمتی استوار و دور از هرگونه تبعیض است، که عقل به ضرورت آن حکم می‌کند و شرع هم آن را تایید نموده است. البته این قسم از اختلاف، مورد نگاه این بحث نیست؛ زیرا ما در صدد بیان راه حل هستیم، پس می‌بایست اختلافی را در نظر بگیریم که مشکل‌زا باشد، که در پی می‌آید.

۲. اختلاف مذموم

نوع دیگری از اختلاف وجود دارد که با حکمت خداوند (که بر اساس هدایت یافتن و به کمال رسیدن بندگان استوار است) ناسازگار است؛ زیرا مانع هدایت‌یابی و به کمال رسیدن آنان می‌شود. از این‌رو، عقل و شرع هم آن را مردود شمرده‌اند چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران (۳): ۱۰۵) و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف کردند، (آن هم) پس از آنکه نشانه‌های روشن پروردگار به آنان رسید! آنجا که می‌فرماید آنها عذاب عظیمی دارند.

قرآن، در بیان دیگری، به تأثیر اختلاف، بر انتخاب هدایت یا ضلالت اشاره می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٢﴾ (بقره ۱۷۶-۱۷۵) اینان گمراهی را به جای هدایت برگزیدند و عذاب را به جای آمرزش. چه چیز بر آتش شکیبایشان ساخته؟ زیرا که خدا کتاب را به حق نازل کرد و کسانی که در کتاب خدا اختلاف می کنند، در مخالفتی دور از صوابند.

تاریخ، خود گواه اختلافات بسیاری است که ملتها را از اوج عزت به زیر کشیده؛ و رونق تمدن‌ها را درهم شکسته، تا فقط نامی از آنها در ذهن بماند. قرآن کریم نیز اختلافات مذموم را عامل افول عظمت مسلمانان در طول تاریخ بر شمرده و نسبت به آن هشدار داده است: ﴿وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال (۸): ۴۶) و (فرمان) خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید! و نزاع (و کشمکش) نکنید، تا سست نشوید، و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود! صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت کنندگان است!

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن اثير، مجدالدين (١٣٦٤)، *النهاية في غريب الحديث*، قم: اسماعيليان، ج٤.
٣. ابن البطريق (١٤١٧ق)، *خصائص الوحي المبين*، قم: دار القرآن الكريم.
٤. ابن تيميه، تقى الدين احمد (١٤١٦ق/١٩٩٥م)، *مجموعة الفتاوى*، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٥. ابن خزيمة، محمد بن اسحاق (١٤١٢ق/١٩٩٢م)، *صحيح ابن خزيمة*، ج١، بيروت: المكتب الاسلامي، ج٢.
٦. ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي (١٤١٩ق)، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*، قاهره: الناشر: الدكتور حسن عباس زكي، الطبعة.
٧. ابن عربي (بي تا)، *احكام القرآن*، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دار الفكر، ج٢.
٨. ابن منظور (١٣٦٣/١٤٠٥ق)، *لسان العرب*، بيروت: دار احياء التراث.
٩. ابو هلال العسكري (١٤١٢ق)، *الفروق الغوية*، قم: منشورات جامعه مدرسين.
١٠. ابو يعلى (١٤٠٧ق/١٩٨٧م)، *مسند ابى يعلى*، بيروت: دار المامون للتراث.
١١. الاردبيلي، احمد بن محمد (بي تا)، *زبدة البيان في احكام القرآن*، تهران: مرتضوى.
١٢. البيهقي، احمد بن الحسين (١٤١٠ق/١٩٩٠م)، *شعب الايمان*، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣. الذبيح، على مسلم (١٤١٦ق/١٩٩٦م)، *سيوطي*، المملكة العربية السعودية: دار بن عفان، ج٢.
١٤. المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، (١٤٢٨ق/٢٠٠٧م)، *رسالة التقريب*، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، رقم ٦٢.
١٥. النسائي، احمد بن شعيب (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م)، *السنن الكبرى*، ج٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٢.
١٦. بيضاوى (١٤١٨ق)، *انوار التنزيل و اسرار التاويل*، بيروت: دار احياء التراث.
١٧. تسخيرى، محمد على (١٣٩١)، *تقريب در اندیشهها و وحدت در عمل*، قم: مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامي.
١٨. جوهرى (١٤٠٧ق/١٩٨٧م)، *الصحاح*، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين، ج٤.
١٩. حر عاملي، محمد بن الحسن، (١٤٠٣ق/١٩٨٣م)، *الوسائل (الاسلاميه)*، لبنان: احياء التراث العربي، ج٥.

٢٠. -----، (١٤١٤ق/١٣٧٢)، الوسائل (آل البيت)، ج ٢، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
٢١. رازى، ابوالفتوح (١٤٠٨ق)، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد: پژوهش هاى آستان قدس.
٢٢. زبىدى، سيد محمد مرتضى حسيني، (١٩٩٤م/١٤١٤ق)، تاج العروس، بيروت: دار الفكر.
٢٣. شيخ طوسى، محمد بن الحسن، (١٤٠٩ق)، التبيان فى تفسير القرآن، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
٢٤. فضل الله، محمد حسين (١٤١٩ق)، تفسير من وحي القرآن، ج ٢، قم: دار الملاك.
٢٥. قمى، محمد تقى (٢٠٠٧م)، قصة التقريب، المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
٢٦. مباركفورى (١٤١٠ق/١٩٩٠م)، تحفة الاحوذى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٧. مراغى، احمد بن مصطفى (١٣٦٥ق/١٩٤٦م)، تفسير المراغى، ج ٢٦، بيروت: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده.
٢٨. مظهرى، محمد ثناء الله (١٤١٢ق)، التفسير المظهرى، بي جا: مكتبة رشيدية.
٢٩. مكارم شيرازى، ناصر (١٣٧٤)، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٣٠. واعظ زاده خراسانى، محمد (١٣٦٩)، مجله مشکوة، شماره ٢٨ ISC.

وجوب اطاعت از حکم حاکم اسلامی

سید محمود نبویان*

مجید بابایی**

چکیده

احکامی را که در حکومت اسلامی جاری می‌شود، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: حکم الهی و حکم حکومتی. احکام الهی همان احکام کلی هستند که مجتهد آنها را از ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل، به دست آورده و به صورت فتوی در رساله عملیه بیان می‌کند. اما احکام حکومتی به احکامی کلی و جزئی گفته می‌شود که حاکم اسلامی بر اساس قوانین، ضوابط و نیز مصالح نظام و مسلمین انشاء یا اجراء می‌کند. روشن است که اطاعت از احکام الهی بر هر مسلمانی واجب است؛ اما آنچه مورد سوال و تردید می‌باشد، این است که: آیا حکم حاکم اسلامی هم دارای وجوب اطاعت است یا خیر؟ در این مقاله پس از بررسی ادله فریقین، روشن خواهد شد که حکم حاکم نیز همانند احکام الهی واجب‌الاطاعة است. این مقاله ابتدا به ذکر معنای لغوی و اصطلاحی حکم می‌پردازد، سپس شواهدی از کلمات علماء را ذکر کرده و در آخر، ادله فریقین را در این مسأله متذکر می‌شود که در صورت نیاز، به صورت مختصر ادله توضیح خواهد شد.

واژگان کلیدی

حکم، حاکم، حکم حکومتی، وجوب اطاعت.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۶ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۳۰

* رئیس پژوهشگاه مطالعات تقریبی و معاون امور فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی:

taghrib.qom@chmail.ir

** دکتری فقه و اصول: mbabaeih@chmail.ir

مقدمه

یکی از وظایف و اختیاراتی که در مورد حاکم اسلامی مطرح است، صدور احکام در جامعه اسلامی است. حکم حاکم - که اصطلاحاً به آن حکم حکومتی گفته می‌شود - دارای آثار و احکام متعددی است. از مهم‌ترین احکامی که درباره حکم حاکم مطرح است، وجوب اطاعت است؛ که این مقاله در صدد بررسی آن از دیدگاه علمای شیعه و علمای اهل تسنن می‌باشد. اکنون، پیش از بیان آراء علماء اسلام، معنای لغوی حکم و معنای اصطلاحی حکم حکومتی بیان می‌شود.

معنای لغوی حکم

مهم‌ترین معانی که برای واژه حکم در لغت بیان شده است عبارتند از:

۱. منع کردن (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱).

در بعضی از کتب لغت متعلق منع را هم معین کرده و گفته‌اند: حکم به معنای منع از فساد است و به همین جهت به کسی که میان مردم قضاوت می‌کند، حاکم گویند؛ زیرا او مردم را از فساد و ظلم به دیگران منع می‌کند، یا حکمت را حکمت نامیده‌اند؛ زیرا مانع از جهل است.

۲. علم و فهم (ابن منظور؛ ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱-۱۴۰)

۳. قضاوت به عدل (همان).

۴. وثوق (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۱).

اصطلاحات حکم حکومتی

۱. حکم حکومتی اجرایی

برای توضیح این مفهوم از حکم حکومتی، باید توضیح مختصری درباره حکم شرعی ارائه داد.

در تعریف حکم شرعی آورده‌اند: حکم شرعی، حکمی است که از خطابات خداوند

تبارک و تعالی فهمیده می‌شود و به افعال مکلفین تعلق گرفته است؛ مانند وجوب نماز که از خطاب (اقیموا الصلاة) و یا حرمت شراب که از خطاب (لا تشربوا الخمر) به دست می‌آید (حلی، فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۸؛ عیاض بن نامی، ۴۲۶ق، یک جلدی، ص ۲۴).

موضوعاتی را که خداوند در مورد آنها حکم جعل کرده است، می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. فردی ۲. اجتماعی

برای موضوعات «فردی»، می‌توان به نماز و روزه، برای موضوعات «اجتماعی»، به جهاد و امر به معروف اشاره کرد. احکامی که در تمام این موضوعات (فردی و اجتماعی) وجود دارد، از سوی خداوند تبارک و تعالی صادر شده است و فقیه باید آنها را از منابع شرعی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استنباط کند. به چنین احکامی که فقیه از راه اجتهاد و فهم دقیق به آن رسیده و معمولاً در رساله عملیه خود ثبت کرده است، فتوی گفته می‌شود؛ و بر هر مقلدی لازم است با رجوع به فتاوی مرجع تقلید خود، احکام را بداند و به آنها عمل کند.

اما تفاوتی اساسی میان این دو دسته از احکام وجود دارد و آن این که مقلدین می‌توانند به صرف وجود احکام فردی در رساله‌های عملیه، به آنها عمل کنند؛ اما احکام سیاسی - اجتماعی‌ای مانند جهاد، امر به معروف و غیره، صرف وجود آنها در رساله‌ها، برای اجرایی کردن آنها کافی نیست، بلکه اصل اجرا و کیفیت آن نیاز به دستور حاکم شرع دارد. به تعبیر دیگر، این دسته از احکام الهی، با صدور حکم از ناحیه خداوند به مرحله فعلیت رسیده است، اما از آنجا که مجری این دسته از احکام، حکومت است، تنجز و قطعیت عمل به آنها، نیاز به تصمیم و حکم حاکم دارد تا بر اساس مصلحت مسلمانان، حکم الهی را در جامعه اسلامی اجرا کند.

به چنین احکامی، در عین اینکه جنبه استنباطی دارند، حکم حکومتی گفته می‌شود (البته به جهت خصیصه استنباطی بودن آنها، فقه حکومتی نیز نامیده می‌شود)، یعنی در عین اینکه منشأ صدورشان خداوند تبارک و تعالی بوده و احکامی الهی و مرتبط با او

هستند، ارتباطی نیز با حاکم دارند به همین جهت است که اصطلاح حکم حکومتی را می‌توان بر آنها اطلاق کرد؛ و این حاکم است که باید تصمیم بگیرد چنین احکامی فعلاً در جامعه اجراء شوند یا نه. نتیجه آن که، حکومتی بودن این احکام، صرفاً از این جهت نیست که بُعد اجتماعی و سیاسی داشته و مرتبط با حکومت می‌باشند، بلکه به این سبب است که نیازمند به حکم حاکم هستند. به نظر می‌رسد که قبول چنین مطلبی کمی سخت باشد، اما توجه به مطلب زیر، می‌تواند پذیرش آن را آسان‌تر نماید.

اگر به گرایش عدلیه^۱ که احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌دانند توجه کنیم، این مسأله به راحتی قابل تحلیل بوده و به همین جهت، پذیرش آن برای ذهن آسان‌تر می‌گردد بر طبق این اعتقاد می‌توان فهمید که مصالح و مفاسدی که در جعل احکام لحاظ شده و بر طبق آن حکمی از ناحیه شارع بیان گردیده، در احکام فردی و اجتماعی کاملاً متفاوت است.

در بخش احکام فردی، مصالح مربوط به تعالی روح و قرب الهی است و صحنه ظهورش عالم قیامت است. و از آن جهت که انسان نمی‌داند چه فعلی در راستای قرب الهی و تعالی روح اوست و چه فعلی باعث انحطاط روح و بُعد از خدا است؛ لذا نه می‌تواند مصالح و مفاسد اینگونه افعال را درک کند و نه می‌تواند در آنها دخل و تصرف نماید.

اما احکام اجتماعی که در اسلام وجود دارد، مصلحت و مفاسد آنها به حفظ نظام اجتماعی برمی‌گردد، و صحنه ظهورش در همین دنیا است. بنابراین، هم قابل تشخیص از ناحیه انسانهاست و هم متصدی آن می‌تواند در کیفیت اجرای آن در جامعه دخل و تصرف کند. طبق این اصل، اجرای چنین احکامی منوط به تحقق مصالح مورد نظر در ظرف جامعه اسلامی است. بنابراین، واجب است که حاکم شرع اسلامی آنها را به صورتی که مصلحت دارد اجراء نموده و در صورت بروز مفاسد، از عملی شدن آنها جلوگیری کند.

البته باید توجه داشت که این دسته از احکام دو جهت دارند: جهت استنباط و

۱. به علمای شیعه و معتزله از علمای اهل سنت، عدلیه گویند.

جهت اجرا و تحقق حکم حکومتی در مرحله اجرا است نه استنباط. مثلاً حکم دفاع از مرزهای اسلامی هنگام تجاوز دشمن، از احکام اولیه اسلام است و استنباط و فهم آن، سبب تحقق حکم حکومتی نخواهد شد. اما اگر دشمنی به خاک اسلامی تجاوز کند و ولی فقیه حکم به وجوب دفاع نماید، در این مرحله حکم حکومتی تحقق می‌یابد؛ یعنی حکم حکومتی یک حکم جزئی است که به منظور اجرای احکام کلی الهی از حاکم اسلامی صادر می‌شود. شاید فقیه در همین مسأله، مصلحت جامعه را در عدم دفاع و مبارزه ببیند و مثلاً با تطمیع دشمن، از جنگ و خونریزی که به مصلحت نیست جلوگیری کند؛ یعنی از در صلح و مذاکره با دشمن درآید (البته باید توجه داشته باشیم، فرض این مقاله در این است که احکام حکومتی صادر شده از سوی حاکم، درست بوده و شک و شبهه‌ای در آن نداریم؛ زیرا منظور از حکم حکومتی، خصوص حکمی نیست که از ناحیه ولی فقیه و حاکم غیر معصوم صادر می‌شود، بلکه شامل احکام پیامبر و دیگر معصومین علیهم‌السلام هم می‌شود).

بعضی از فقهای معاصر معتقدند که حکم حکومتی منحصر در همین معنا است و همیشه حکم حکومتی یک حکم اجرایی است که در صدد پیاده شدن احکام کلی الهی می‌باشد. ایشان در این رابطه آورده است:

احکام اولیه مانند وجوب نماز و احکام ثانویه مانند نفی ضرر و نفی حرج، احکام کلی الهی و قوانین عام شرعی هستند. اما حکم حکومتی یک حکم جزئی است که از ناحیه حاکم صادر می‌شود که از تطبیق قوانین کلی الهی بر مصادیق جزئی به دست می‌آید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۹۴).

به طور خلاصه می‌توان گفت: به احکام جزئی‌ای که حاکم شرع در امور قضایی یا جزایی مانند حدود و قصاص و یا موارد دیگر احکام کلی به منظور اجرای احکام الهی، انشاء می‌کند، حکم حکومتی اطلاق می‌شود.

۲. حکم حکومتی انشایی

قبل از تعریف این قسم از حکم حکومتی، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. حکم حکومتی یک واژه آشنا در لسان فقهاء نبوده و در کتب فقهی خصوصاً

عربی، نمی‌توان نشانی از آن پیدا کرد، مگر یک عبارت (تا آنجایی که تتبع شده است) که مربوط به مرحوم «آیةالله مرعشی نجفی» در کتاب «القول الرشید فی الاجتهاد و التقلید» (مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۷) است. البته بعضی چنین ادعا کرده‌اند: «هر فقیهی که بحث فرق بین فتوی و حکم را مطرح کرده است، مرادش از حکم، حکم حکومتی است» (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۲ق، یک جلدی، ص ۲۶-۲۷).

بنابراین، آنچه در کتب فقهی عربی آمده که مترادف با حکم حکومتی است، واژه حکم ولایی است که متأسفانه تعریفی از آن ارائه نشده، اگر چه از مطالبی که درباره آن ارائه شده، می‌توان تعریفی را به دست آورد.

۲. تعاریفی که از فقهاء رسیده، درباره حکم است و اگر ما آن ادعای بالا را بپذیریم که مراد از حکم، حکم حکومتی است، می‌توان آنها را بر حکم حکومتی تطبیق داد، مانند تعریف مرحوم «شهید اول» و تعریف مرحوم «صاحب الجواهر». در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم. اما به جهت اینکه تعریف آنها به بعضی از اقسام حکم حکومتی اختصاص دارد، تعریف جامع و دقیقی نبوده و دارای نقایص و اشکالاتی است. لذا در ابتدا از ذکر تعاریف فقهاء در این باره خودداری کرده و ترجیح می‌دهیم تعریفی را که از مجموعه کلمات علماء به دست آمده است، ارائه داده و بعد به ذکر تعاریف پرداخته تا خود به خود نقص آنها معلوم گردد.

۳. از آنجایی که تعاریفی که از ناحیه علمای اسلامی در مورد حکم حکومتی ارائه شده، تام نبوده و جامع افراد نیست و نیز به نظر می‌رسد که نتوان همه اقسام حکم حکومتی را تحت یک ضابطه قرار داده و تعریفی جامع از آن ارائه داد؛ در نتیجه، ناچار شدیم تعریفی که از حکم حکومتی ارائه می‌دهیم، تعریف بالمثال باشد؛ اگر چه این نوع از تعریف از ارزش کمتری در مقایسه با تعاریف دیگر برخوردار است؛ اما در مورد حکم حکومتی بهترین تعریف خواهد بود؛ زیرا تعاریف حدی یا رسمی جامع و مانع قابل ارائه نیست.

تعریف حکم حکومتی

حکم حکومتی، به تصمیمات و فرمان‌هایی گفته می‌شود که حاکم اسلامی با توجه

به قوانین و ضوابط و بر اساس مصلحت جامعه یا فرد در زمینه‌های زیر می‌گیرد:

(الف) حکم حاکم در مورد اموری که مربوط به مسائل سیاسی و حکومتی می‌شود، مانند نصب و عزل مسئولین کشور و حکم به قطع یا ایجاد رابطه با کشورها.

(ب) حکم حاکم در جهت عمران و آبادی کشور، همانند احداث راه و وسیع کردن خیابان‌ها که منجر به تخریب مساجد و خانه‌های مردم می‌شود.

(ج) حکم حاکم در امور نظامی، مثل اجبار جوانان به گذراندن خدمت سربازی، جلوگیری از داشتن سلاح جنگی نسبت به عموم مردم و ...

(د) حکم حاکم برای از بین بردن مفسد و جلوگیری از منکرات اجتماعی، مانند عدم استفاده از ماهواره و ...

(ه) حکم حاکم در امور اقتصادی، مثل منع از اخراج کالاهای اساسی از کشور اسلامی، گرفتن مالیات، حکم به تعزیر محکوم و اموری از این قبیل که در حفظ نظام اقتضای دخالت دارد.

(و) حکمی که حاکم در جهت ثبوت بعضی از موضوعات شرعی صادر می‌کند، مانند حکم به ثبوت هلال.

(ز) تخفیف در مجازات فرد خاطی.

خلاصه هر حکمی که حاکم شرع با توجه به قوانین، ضوابط و مصالح جامعه یا فرد در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... در مقطع خاصی از زمان حکومت خود، صادر می‌کند، می‌توان آن را حکم حکومتی نامید و لو اینکه در عناوین بالا قرار نگیرد، مانند حکم حاکم به تخریب منازل برای احداث جاده.

باید خاطر نشان کرد که علمای اهل سنت نیز به همین تعریف اشاره کرده‌اند، که از ذکر آن صرف نظر می‌شود (محمود بن اسماعیل، بی‌تا، یک جلدی، ص ۱۱۲-۱۱۱).

اما تعاریفی که از فقهاء در این باره رسیده، از قرار زیر هستند:

(الف) مرحوم «شهید اول» در بیان فرق بین حکم و فتوی می‌فرمایند:

«الحکم انشاء اطلاق او الزام فی المسائل الاجتهادیه و غیرها مما یتنازع فیہ خصمان لمصالح المعاش»؛ حکم، صدور و انشای دستوراتی است که یا از قبیل اطلاق است (مانند: آزادی زندانی و مانند حکم به حرّ - آزاد - بودن

شخصی که دیگری او را بنده و عبد خود گرفته است) و یا از قبیل الزام است (مثل اینکه پرداختن مالی را بر کسی واجب کند)، در مسائل اجتهادی و غیر اجتهادی که دو نفر با هم دعوا و کشمکش دارند که مربوط به امور معیشتی و دنیوی آنها است (محمد بن مکی العاملی (شهید اول)، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۰).

مشکلی که در این تعریف وجود دارد، این است که ظاهراً مرحوم شهید محدوده حکم را به امور قضایی منحصر کرده‌اند، در حالی که حکم حکومتی دارای محدوده وسیع است.

ب) مرحوم «صاحب جواهر» نیز در این رابطه می‌فرمایند:

«أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي أو وضعي موضوعهما في شيء مخصوص»؛ حکم، عبارت است از دستور اجرای حکمی که از ناحیه حاکم بیان می‌شود نه از ناحیه خداوند؛ خواه اجرای حکم تکلیفی باشد (مانند اجرای حدود یا وجوب نماز جمعه)، یا وضعی باشد (مانند: بطلان معامله با بعضی از کفار) که موضوعشان یک امر جزئی خاص است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۰۰).

اشکال تعریف این است که حکم حاکم را منحصر به اجرای احکام شرعی کرده و در نتیجه، شامل قوانین و دستوراتی که حاکم شرع طبق مصالح کشور صادر می‌کند، نمی‌شود. البته باید خاطر نشان کرد که ضعف تعریف به جهت آن است که حکم حکومتی مستقیماً مورد تعریف قرار نگرفته است.

ج) مرحوم «علامه طباطبائی در این رابطه می‌فرمایند:

«احکام حکومتی، تصمیماتی هستند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به موقع به اجرا در می‌آورد»؛ برتری که این تعریف نسبت به تعاریف دیگر دارد، این است که ایشان معرفت را خود حکم حکومتی قرار داده‌اند. آنچه در تعریف آمده، تلخیصی از عبارات کتاب همراه با اضافات است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۴).

با توجه به ذکر موارد حکم حکومتی که در تعریف آن ذکر شد، معلوم می‌گردد که این تعریف نیز ناقص بوده و همه موارد ولایت حاکم شرع را در بر نمی‌گیرد، همانند

حکم حاکم به ثبوت اول ماه، که منطبق بر تعریف علامه نیست؛ زیرا انشاء این حکم در سایه قوانین شریعت نیست؛ چرا که قوانین شریعت، قوانینی کلی هستند که به وسیله آنها می‌توان حکم مصادیق را فهمید. اما ثبوت اول ماه یک موضوع خارجی است که شارع مقدس بر آن، حکمی مانند وجوب روزه یا حرمت روزه جعل کرده است. فهم هیچ موضوع خارجی نیاز به قوانین شریعت ندارد و از دایره شریعت بیرون است. بلکه یک واقعیت خارجی است و فهم آن نیاز به ابزاری دارد که واقع‌نما باشند. نتیجه آنکه، حکم حکومتی بر دو قسم «اجرائی» و «انشایی» تقسیم می‌شود و علمای اهل تسنن نیز به این دو قسم تصریح کرده‌اند (عبد القادر عوده، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۴-۲۲۹).

تحلیل و بررسی نظریه وجوب اطاعت از حکم حاکم

دیدگاه علمای شیعه درباره وجوب اطاعت از احکام حکومتی:

هنگامی که به متون کتب فقهاء شیعه مراجعه می‌کنیم، نمی‌توان کسی را پیدا کرد که در وجوب اطاعت از حکم حاکم تردید یا آن را به طور کلی نفی کند؛ بلکه وجوب اطاعت از حکم حاکم از مسلمات احکام اسلامی شمرده می‌شود. فقهاء شیعه در جاهای مختلف فقه به مناسبت، متعرض چنین حکمی شده‌اند که به طور مختصر به آنها اشاره می‌کنیم تا مسأله به طور کامل واضح و روشن شود. البته قبل از ورود به این بحث، مناسب است مراد فقهاء از حاکم اسلامی روشن شود تا در قضاوت در این مسأله دچار اشتباه و خلط نشویم.

حاکم اسلامی کیست؟

مراد از حاکم اسلامی در این بحث، اعم از پیامبر ﷺ، امام علیؑ و فقیه جامع الشرائط است. اما از آنجا که بدیهی و روشن است که احکام حکومتی که از ناحیه معصومین علیهم السلام صادر می‌شود واجب‌الاطاعه است و کسی در این مسأله شک و شبهه‌ای ندارد، از این رو، موضوع این بخش را به فقیه جامع الشرائط اختصاص دادیم. البته باید خاطر نشان کنیم که در ادبیات فقهی فقهاء، وقتی کلمه حاکم به صورت مطلق و بدون

قید به کار برده می‌شود، مراد از آن فقیه جامع الشرائط است. در کتاب «کفایة الاحکام» آمده است: «مراد از حاکم - اگر به صورت مطلق آورده شود - در ابواب فقهی فقیه جامع الشرائط است» (سبزواری ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۸۸).

و مرحوم «شهید ثانی» نیز در کتاب «مسالک» چنین می‌نویسند: «هر فقیه‌ی وقتی واژه حاکم را به کار می‌برد مرادش خصوص فقیه جامع الشرائط است. و در این مورد ادعای اجماع کرده است (زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۶۸).

وجوب اطاعت از حکم حاکم در دیدگاه فقهای شیعه

هر انسانی در تحقیق و تفحص گفتار فقهای شیعه، به قطع و یقین خواهد رسید که یکی از واجبات در دین اسلام، اطاعت از حکم حاکم است و در نتیجه، سرپیچی و نقض حکم حاکم از محرمات به حساب می‌آید. این مطلب در معظم ابواب فقهی که تناسبی - و لو اندک - با مباحث مربوط به حاکم دارد، به چشم می‌خورد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم.

۱. مرحوم «مقدس اردبیلی» در مسأله جهاد، بعد از اینکه به مسأله اسارت تعدادی از دشمنان اشاره می‌کند، می‌فرماید: «اطاعت از حکم حاکم واجب است زمانی که به هر چیزی حکم کند، مشروط به اینکه مشروع باشد، مثلاً حکم کند که بالغین را بکشید و زنان و بچه‌ها را به اسیری بگیرید» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۴۵۸).
 همین مطلب را «شهید ثانی» در کتاب «فوائد القوائد» آورده است (عاملی، ۱۴۱۹ق، یک جلدی، ص ۴۸۳).

۲. در کتاب «ماوراء» فقه آمده است: «اگر کسی از ناحیه حاکم عادل ممنوع السفر باشد و حاکم مثلاً به او بگوید: حق رفتن به حج را نداری، امر او واجب است اطاعت شود. و اگر شخص ممنوع السفر، مخالفت کند و به سفر حج برود، عبادت او باطل است؛ زیرا حج او نهی دارد و هرگاه به عبادتی نهی تعلق بگیرد باطل می‌شود (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷).

۳. در کتاب «مجموع الرسائل» آمده است: «حاکم شرع، حق بر تمام انام دارد و

مقدم و نافذ الحکم است و کسی شرعا حق مخالفت و معارضه با او را ندارد» (لاری، ۱۴۱۸ق، یک جلدی، ص ۲۵۱).

۴. مرحوم «سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی» در ذیل فرق بین حجیت حکم و حجیت فتوا و خبر ثقه می‌نویسد: «حجیت حکم از قبیل منصب ولایت است؛ در نتیجه واجب الاتباع است» (لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

۵. مرحوم «شهید ثانی» در فرق بین بینه و اقرار می‌فرماید: «در فرض بینه، زمانی حق ثابت می‌شود که حاکم حکم به ثبوت حق کند، یعنی تمام سبب برای ثبوت حق، حکم حاکم است، اما در مسأله اقرار، نفس اقرار، حق را ثابت می‌کند و دیگر نیازی به حکم حاکم ندارد. منتها حاکم می‌تواند در این مسأله هم حکم صادر کند. ولی فائده حکم، ثبوت حق برای مقرر له نیست، بلکه فائده حکم این است که دیگر هیچ کسی حتی مجتهد نمی‌تواند حکم را نقض کند، بلکه حکم لازم الاتباع است؛ زیرا هر حکمی از ناحیه حاکم، لازم الاتباع است».

۶. در کتاب «مذهب الاحکام» درباره طلب صدقه از کسی که صدقه دادن بر او واجب است، چنین آمده است: «یا طلب صدقه از سوی امام علیه السلام است یا از سوی حاکم شرعی در زمان غیبت است و یا خود فقیر طلب می‌کند. در صورت اول واجب است که صدقه به امام داده شود و همچنین در صورت دوم واجب است که حکم حاکم را قبول کند» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۲۵۱).

شاید اگر بخواهیم تمام موارد را ذکر نماییم هزاران مورد دیگر نیز یافت می‌شود که اگر بخواهیم فقط به ذکر آدرس مطالب اکتفاء کنیم، صفحات بیشماری را اشغال خواهد کرد و براستی که اگر هر محقق در این وادی کتاب‌های موجود را ورق بزند به طور قطع به اجماع فقهاء در این مسأله دست می‌یابد.

ادله وجوب اطاعت از دیدگاه علمای شیعه

بعد از اینکه قول فقهاء درباره حجیت قول حاکم و وجوب اطاعت از آن معلوم شد، باید ببینیم که دلیل حجیت و وجوب اطاعت چیست؟

با جستجو در کلمات فقهاء، به ادله متعددی در این مسأله می‌توان دست یافت که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) بدیهی و فطری بودن اطاعت از حکم حاکم

در کتاب «مهذب الاحکام» آمده است: «قبیح نقض حکم حاکم، از مسلمات بین همه ملت‌هایی است که حاکم و قاضی دارند، در نتیجه، حرمت نقض حکم حاکم فطری است» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۷، ص ۴۵).

مرحوم «صدر» نیز در کتاب «الاجتهاد و التقليد» مطلبی شبیه مطلب بالا آورده است: «حرمت نقض حکم حاکم از بدیهیات دین و عقل است؛ زیرا وجوب اطاعت و حرمت نقض از لوازم حاکمیت حاکم است؛ پس اگر نقض حکم حاکم جایز باشد، سنگ روی سنگ بند نخواهد شد» (صدر، ۱۴۲۰ق، یک جلدی، ص ۳۸۷).

در کتاب «کلمات سدیده» آمده است: «لازمه ولایت شخصی بردیگری این است که اگر ولی امر، در مسأله‌ای حکم کند، آن دیگری حق انتخاب ندارد و واجب است به آن عمل کند و فرقی ندارد که آن غیر یک فرد باشد یا یک امت باشد» (مومن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۸-۶۷).

و نیز از جمله کسانی که مسأله ولایت و حاکمیت را فطری می‌دانند، مرحوم «علامه طباطبایی» است. ایشان در این رابطه می‌فرمایند:

اسلام نیز که دینی است فطری و پایه احکام و قوانین آن بر اساس آفرینش گذاشته شده است، مسأله ولایت را که یک مسأله فطری است الغا و اهمال ننموده، بلکه با اعتبار دادن به آن، یک حکم فطری و انسانی را امضاء کرده و به جریان انداخته است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۷).

ب) بناء عقلاء

همان گونه که در کتاب‌های فقهی و اصولی آمده، یکی از ادله اثبات حکم شرعی اعم از اصولی و فقهی، بناء عقلاء است، دلیلی که برخی در مسأله اطاعت از حکم حاکم به آن تمسک کرده‌اند.

برای نمونه، مرحوم «صدر» چنین گفته است: «بناء عقلاء هم، بر حرمت نقض حکم حاکم است» (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۳۸۷).

و نیز در کتاب دیگری آمده است: «اصل حجیت حکم حاکم از مسلمات عقلائییه است؛ زیرا هر مذهب و ملتی دارای حاکمی است که در امور دینی و دنیایی به او رجوع می‌کنند، خصوصاً اموری که نوع بشر به آنها احتیاج دارد» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۵۹).

با دقت در عبارت فوق به وضوح می‌توان دریافت که مراد از مسلمات عقلائییه، همان بناء عقلاء است نه حکم عقل؛ زیرا آنچه در قسمت استدلال آمده، اشاره به یک مبنای عملی دارد؛ یعنی صحبت از رجوع آحاد یک ملت به رئیس و رهبرشان است و این یک مبنای عملی است.

ج) نیابت فقیه از امام

اکثر فقهاء به مناسبت‌های مختلف به این دلیل اشاره کرده‌اند، به طوری که به نظر می‌رسد اگر همه کلمات آنها را در کنار هم قرار دهیم، ظن قریب به یقین حاصل می‌شود که در مسأله ولایت فقیه یک اتفاق وجود دارد. حتی کسانی که تصریح می‌کنند که فقیه، ولایت مطلقه ندارد، در مواردی که حکم حاکم (البته در غیر موارد قضاء) را حجت و معتبر می‌دانند آن را، از راه نیابت فقیه از امام توجیه می‌کنند. اینک نمونه‌های از این عبارات را ذکر می‌کنیم:

۱. مرحوم «محمدتقی مجلسی» در کتاب خود در بحث خمس می‌نویسد: «خمس را باید در زمان غیبت به فقیه داد؛ زیرا مشهور میان اصحاب آن است که فقیه به نیابت آن حضرت، حاکم است» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۹۱).

۲. در کتاب «مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی» آمده است: «در باره نحوه مصرف سهم الخمس، معروف و مشهور بین علماء این است که سهم الخمس را باید به مجتهد جامع الشرائطی دارد که قابلیت نیابت از امام را دارد. همان طوری که این مطلب از محقق و علامه و شهید اول و دوم نقل شده است و نیز این مسأله را به اکثر

علماء و متاخرین نسبت داده‌اند. مرحوم شهید ثانی گفته: اجماع علماء براین است که واجب است که اگر انسان خودش می‌تواند، سهم خمس را بین اصناف سهم داران تقسیم کند؛ فقط در صورتی که غیر مجتهد بخواهد متولی امر شود و الا باید به مجتهد داد؛ زیرا مجتهد نائب امام است» (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۴).

این نکته روشن و بدیهی است که مراد فقهاء از نیابت فقیه از امام علیه السلام، فقط نیابت در مسأله خمس نیست، چنانکه این مطلب از موارد مختلف نیابت به خوبی قابل استفاده است.

۳. مرحوم «شاهرودی» در کتاب حج خود آورده است: «درست است که ما اشاره کردیم، نظر فقیه در موضوعات حجت نیست [استدلال ایشان بر این مطلب این است که چون نظر امام علیه السلام در جزئیات حجت نیست، در نتیجه نظر مجتهد هم درست نیست] لکن باید در یک مسأله استثناء قایل شد و آن اینکه حکم فقیه در مورد ثبوت هلال حجت است؛ زیرا حکم امام علیه السلام در این مورد صحیح است و از آنجا که فقیه در همه آنچه برای امام ثابت است، نائب اوست، پس حکم فقیه در مسأله هلال نافذ است» (شاهرودی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۳۵۸).

۴. مرحوم «محقق اردبیلی» در کتاب خود می‌نویسد: «اگر کسی از دنیا رفت و در هیچ طبقه‌ای از طبقات ارث، وارثی ندارد که از او ارث ببرد، وارث او حاکم شرع است. ایشان در استدلال به این مطلب می‌گویند: حاکم می‌تواند از میت ارث ببرد؛ زیرا که فقیه، نائب امام است» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۷).

خلاصه اینکه، موارد متعددی وجود دارد که فقهاء قائل به حجیت حکم فقیه شده‌اند و وجه حجیت آن را نیابت از امام دانسته‌اند که قابل شمارش نخواهد بود، و ما از باب نمونه فقط به بعضی از آنها اشاره کردیم.

(د) روایات

از جمله ادله‌ای که در مسأله وجوب عمل به حکم حاکم، مورد استناد فقهاء واقع شده، روایاتی است که در مجامع روایی وجود دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) روایت عمر بن حنظله.

امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«...ینظران من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً، فانی قد جعلته علیکم حاکماً؛ فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما استخفّ بحکم الله و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی الله، و هو علی حدّ الشّرك بالله» نگاه کنند کسی است که حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما مطالعه نموده و صاحب نظر شده و احکام و قوانین ما را شناخته است. باید او را به عنوان قاضی بپذیرند، زیرا من او را بر شما حاکم قرار دادم، اگر او بر اساس حکم ما حکمی صادر کرد و از او پذیرفته نشد، حکم خدا مورد استخفاف قرار گرفته و ما را ردّ کرده است و کسی که ما را ردّ کند، در حقیقت خداوند را ردّ کرده و این عمل در حدّ شرک به خدا است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷).

به این روایت در جاهای مختلفی از حکم حاکم استناد شده است:

۱. ثبوت هلال

در کتاب «مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی» آمده است: «ظاهر اصحاب، همان طوری که در کتاب حدائق آمده است، این است که عمل به حکم حاکم در مورد ثبوت هلال را واجب می‌دانند و استدال آنها به این مطلب عمومات و اطلاقاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله است که امام صادق علیه السلام فرمود: اگر فقیه حکم کرد به حکم ما و از او قبول نشد، حکم خدا خفیف شمرده شد» (آملی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۷۲).

و از آنجا که این عبارت، ظهور در اجماع دارد، به همین عبارت بسنده می‌کنیم.

۲. مطلق حکم حاکم و قضاوت‌های او

در کتاب «مدارک العروة» آمده است: «چهارمین مقامی که برای مجتهد تحقق می‌یابد، نافذ بودن حکم و قضاوت‌های اوست و شکی نیست که چنین مرتبه‌ای برای مجتهد تحقق می‌یابد، به دلیل ادله‌ای که دلالت دارند بر اینکه احکام حاکم نافذ است و رد او و استخفاف او حرام است، که عمده ادله در این باب، مقبوله عمر بن حنظله است» (بیارجمندی خراسانی آرام حائری، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۷۱).

۳. هر حکم غیر قضایی (حکم ابتدایی)

- مرحوم «مرعشی نجفی» در این باره می‌فرماید: «در مورد احکام حکومتی غیر قضایی، اختلاف شده که حکم حاکم نافذ است یا نه؟ اگر چه مجتهد اعلم باشد. هر کسی که قائل است حکم حاکم نافذ است، دلیلش مقبوله عمر بن حنظله است» (مرعشی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

به نظر می‌رسد برای رفع شبهه، تذکر به یک نکته مهم است و آن اینکه مراد از اینکه حاکم شرع باید حکم ائمه اطهار را بیان کند، این نیست که حتماً حکم حاکم باید مانند حکم امام مطابق با واقع باشد تا به منزله حکم امام علیه السلام باشد و در چنین صورتی لازمه‌اش این است که با عدم احراز مثلثیت، اصل عدم تطابق با حکم امام جاری شود و در نتیجه حجیت حکم حاکم زیر سوال برود؛ بلکه مراد از جمله (حکم بحکمنا) این است که وقتی حاکم از ناحیه امام منصوب شد، لازمه این انتصاب این است که حکم حاکم، حکم امام علیه السلام است. شاهد این بیان، کلام فقهاء است که به یک نمونه اشاره می‌کنیم.

مرحوم «صاحب کفایه» در این باره می‌فرماید: اینکه امام علیه السلام در مقبوله فرمود: (فاذا حکم بحکمنا)، مراد این است که اگر کسی منصوب امام علیه السلام باشد، وقتی حکمی صادر می‌کند، آن حکم حکم امام می‌باشد؛ زیرا از طرف ایشان منصوب شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، یک جلدی، ص ۴۶۶).

ب) توقیع مبارک امام زمان (عج)

«اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فإنهم حجتي علیکم، و أنا حجة الله» در حوادث پیش آمده، به راویان احادیث ما رجوع کنید، به درستی که آنها حجت من بر شمایند و ما حجت خدا هستیم (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۷۰).

همان طوری که در کتب اصولی آمده است، لازمه حجیت، وجوب اطاعت است، در نتیجه، اگر فقیه عادل که به عنوان حاکم در مسند نظام قرار گرفته است، حکمی صادر کند، حکم او واجب است اطاعت شود.

دیدگاه علمای اهل تسنن درباره وجوب اطاعت از احکام حکومتی

با توجه به اینکه حاکم اسلامی در نزد علمای اهل سنت تفاوت مختصری با علمای شیعی دارد، ناچاریم تعریفی را از ناحیه آنها ذکر کنیم.

تعریف حاکم

«حاکم به کسی گفته می‌شود که خلیفه رسول خدا است، که در جهت حراست از دین و اداره دنیا دارای ریاست عامه است» (الماوردی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳).
و ظاهراً چنین تعریفی مورد اتفاق می‌باشد (همان، پاورقی). در تعریف حاکم از دیدگاه علمای شیعه، اشاره کردم که حاکم در این دیدگاه شامل پیامبر هم می‌شود، در حالی که این تعریف، پیامبر را به جهت اینکه مصدر تشریح است، حاکم و خلیفه نمی‌داند.

وجوب اطاعت از امام در دیدگاه اهل سنت

همان طوری که قبلاً اشاره شد، یکی از تقسیمات حکم، تقسیم آن به حکم الهی و حکم حاکمان دین (حکم حکومتی) است. در تحلیل ابتدایی، معنای این تقسیم این است که حکم یا شرعی است (اگر از ادله شرعی - یعنی کتاب، سنت، اجماع یا عقل به دست آید) و یا حکومتی است، (اگر این حکم را حاکم شرع صادر کند). اگر چه چنین تقسیمی بین آنها وجود دارد،^۱ اما از تعابیر آنها به دست می‌آید که هر دو قسم را حکم شرعی می‌دانند (عبدالقادر عوده، ۱۳۹۷، ص ۹۷-۹۶)؛ زیرا آنها معتقد هستند که تنها وظیفه امام یا خلیفه - تعابیری که علماء اهل سنت درباره حاکم شرع به کار می‌برند، الفاظی از قبیل امام، خلیفه، امیر المومنین و سلطان می‌باشد (رافت عثمان، بی‌تا، ص ۴۸) - عمل به دستورات و احکام شرع است و لذا بعضی از آنها تنها دلیل وجوب نصب امام را شرع می‌دانند (الماوردی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳).

حال حکم شرعی نزد آنها چیست؟ هر آنچه مجتهد از راه ادله مقبول نزد آنها به دست می‌آورد، حکم شرعی است. از آنجائی که اهل تسنن در کشف احکام شرعی،

۱. در صفحه ۶ به این مسأله اشاره شده است.

علاوه بر کتاب، سنت، اجماع و عقل، به ادله‌ای مانند: قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و مصالح مرسله تمسک کرده و همه این امور را ادله شرعی می‌دانند؛ در نتیجه، تمام احکامی که آنها به دست می‌آورند، جزء احکام الهی است و در این صورت، جایی برای حکم حکومتی به معنای اصطلاحی مطرح نیست. در نتیجه، احکامی که حاکم بیان می‌کند، یا خود مجتهد است، و احکامی را از اجتهاد خودش به دست می‌آورد و آن را حکم خدا و شرع می‌داند، بدان فرمان می‌دهد و عمل می‌کند و یا اینکه از فقهاء و مجتهدین زمان خود می‌گیرد و در این صورت هم، حکم الهی و شرعی خواهد بود.

با توجه به این مقدمه به بیان اقوال علماء اهل تسنن درباره وجوب اطاعت از حاکم می‌پردازیم:

۱. قاضی ابو یعلی در این باره می‌گوید: «اگر شخصی که اهل حلّ و عقد او را انتخاب کردند، به آنها جواب مثبت داد، باید با او بیعت کنند و به واسطه بیعت آنها، امامت برای شخص حاصل می‌شود و بر همه امت واجب است که با او بیعت کنند و خود را در اطاعت از او ملزم سازند» (محمد بن الحسین الفراء، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۴).

۲. و در جای دیگر از از همین کتاب می‌فرماید: «اگر عده‌ای از مسلمانان بر خلیفه خروج کنند و او را دستگیر کنند، اگر امیدی به نجات و خلاصی‌اش نیست، و اگر اهل بغی او را به امامت خود نصب نکرده باشند، امام اسیر شده در دست آنها بر امامت خود باقی است؛ زیرا بیعت با او بر مسلمین بغات لازم و اطاعت امام بر آنها واجب است. با توجه به عبارت، وقتی اطاعت امام بر مسلمینی که با او بیعت نکردند واجب باشد، پس به طریق اولی اطاعت او بر مسلمینی که با او بیعت کرده‌اند واجب است» (همان، ص ۲۳).

۳. در کتاب «ریاسة الدولة فی الفقه الاسلامی» آمده است: «امام و خلیفه، حقوقی بر امت دارد که علماء اسلام این حقوق را بیان کرده‌اند. مهم‌ترین آنها اطاعت کردن از امام در هر موردی است که به آنها امر کرد و یا از هر چیزی که نهی کرد» (رافت عثمان، بی تا، ص ۲۶۴-۲۶۵).

۴. «ابو الحسن علی ماوردی» نیز عین کلام «قاضی ابو یعلی» را آورده و گفته است: «در صورتی که شخص از راه بیعت به امامت منصوب شد، بر همه مردم واجب است با

او بیعت کرده و به اطاعت از او همت گمارند؛ زیرا اطاعت از او بر همه مسلمین واجب است» (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷ و ۳۶).

«علی عبد الرزاق» در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» آورده است: «بر مسلمانان واجب است که به خلیفه گوش فرا دهند و در ظاهر و باطن از او اطاعت کنند» (عبد الرزاق، بی تا، ص ۳).

ادله وجوب اطاعت از حکم حکومتی در نگاه اهل تسنن

در گفتار پیش ثابت شد که همه علماء اهل تسنن، اطاعت از امام و حاکم خود را واجب دانسته و در نتیجه تخلف و سرپیچی از او را حرام می دانند. حال در این گفتار در صدیدیم تا ادله ایشان را در این مسأله بیان کنیم. مجموعه ادله‌ای که از کلمات آنها قابل اصطیاد است عبارتند از:

الف) عقد بودن ریاست و خلافت

توضیح این دلیل نیاز به مقدمه ذیل دارد:

جمهور فقهاء و متکلمین اهل سنت معتقدند که صرف وجود جمیع شروط امامت در شخصی از اشخاص، برای تحقق منصب امامت و حاکمیت کافی نیست، بلکه باید از طریق یکی از راههایی که فقهاء قبول دارند این منصب برای فردی ثابت شود. یکی از این راهها که همه فقهاء اهل تسنن آن را قبول دارند، این است که اشخاصی که موسوم هستند به اهل حلّ و عقد، یکی از واجدین شرایط را انتخاب کنند و در صورت انتخاب و قبول آن شخص، این منصب تحقق می یابد. آنچه که بین اهل حلّ و عقد و حاکم تحقق می یابد، در واقع بیعت بین آنها است.

با توجه به این مقدمه، استدلال فوق را چنین تقریر می کنند: فقهاء معتقد هستند که امامت، در حقیقت عقدی از عقود است که دارای دو طرف است و یک طرف آن را امت اسلامی و طرف دیگر را رئیس و امام تشکیل می دهد. پس در حقیقت، امامت، عقد حقیقی است که مبتنی بر رضایت طرفین است و در این عقد، طرفین خود را ملزم

می‌کنند که یک سری امور را انجام دهند. رئیس و امام ملزم است تا مبنای عملی خود را احکام اسلامی قرار داده و بر طبق آن سیر کند و امت بر خود لازم می‌دانند از او اطاعت کرده و از اوامر و نواهی او تخلف و سرپیچی نمایند. بنابراین، وجوب اطاعت به خاطر عهدی است که با امام و خلیفه بسته شده است.

البته باید خاطر نشان کنیم که این بیعت که به معنی تعهد بر اطاعت است، در واقع بین امت و امام بسته می‌شود، اما اهل حل و عقد در این بیعت نایب از طرف مردم می‌باشند و مفاد این بیعت، التزام رئیس بر عمل به احکام کتاب و سنت و در مقابل، مردم نیز ملزم هستند که از او اطاعت کنند (رافت عثمان، بی‌تا، ص ۲۴۱-۲۳۶).

ب) نظریه عهد

همان گونه که قبلاً اشاره شد، امام باید از طریقی که فقهاء قبول دارند به امامت منصوب گردد؛ یکی دیگر از این راه‌ها، طریقه عهد یا ولایت عهد است؛ به این صورت که خلیفه و امام قبلی، شخصی را برای امامت امت بعد از مرگ خود منصوب می‌کند. اما این روش چگونه دلالت دارد که اطاعت از امام بعدی واجب است؟

در توضیح این مطلب آمده است: امامی که این حق را به کسی می‌دهد، یک امام نمونه‌ای است که بیعت با او از راه شرعی صحیح تحقق پیدا کرده و معنایش این است که او واجد تمام شرائط امامت و رهبری امت اسلامی بوده است. وجود همه شرائط امامت در او، سبب اطمینان ما به او در همه امورات مربوط به حکومت شده و سبب می‌شود که یقین پیدا کنیم که او هرگز از مسیری که بر او واجب بوده منحرف نشده است. در نتیجه، او شخصی را انتخاب می‌کند که همه شرائط رهبری برای امت اسلامی را دارد؛ زیرا او در این کار باید مصلحت امت و رضایت خدا را در نظر داشته باشد. این عمل او که آخرین کاری است که برای جامعه اسلامی انجام می‌دهد، در آینده امت تاثیر بسزایی دارد و از اموری است که به‌زودی در نزد پروردگارش مورد محاسبه قرار می‌گیرد. او با توجه به همه این امور، دست به انتخاب می‌زند؛ در نتیجه شخصی که او انتخاب می‌کند، اصلح خواهد بود. پس اعتماد به این امام، کامل است؛ لذا این حقی که

او به شخصی می‌دهد، در نظر همه مردم معتبر بوده و حتی بر نظر مردم برتری دارد و در نتیجه، همه امت چنین شخصی را قبول دارند و او را بر شخصی که خودشان در نظر داشتند برتری می‌دهند و این به معنای قبول ریاست اوست و لازمه قبول ریاست، وجوب اطاعت از او می‌باشد (همان، ص ۲۸۵-۲۸۴).

ج) اطاعت امام، اطاعت خداست

تقریر این دلیل به این صورت است:

الف) شخص امام و خلیفه در منصب خود، در واقع قائم مقام رسول خداست. پیامبر ﷺ در حیات خود، وظیفه‌اش اقامه مسایل دین در جامعه بود. او هم متولی دفاع از دین بود و هم عهده‌دار ابلاغ آن از طرف خدای متعال و دعوت مردم به آن. همان طوری که خداوند، محمد ﷺ را برای دعوت خلق و ابلاغ شریعت مقدس برگزید، به همین ترتیب وظیفه او حفظ دین و رهبری دنیا از راه دین است.

ب) زمانی که پیامبر اکرم ﷺ به رفیق اعلیٰ ملحق شد و از این دنیا پر کشید، خلفاء بعد از او در حفظ دین و رهبری بر جامعه از طریق دین، جانشین او شدند و به همین جهت، به رهبران دینی خلیفه گفته می‌شود.

ج) نتیجه آنکه، اهل سنت قایل هستند که خلیفه، نازل منزله پیامبر است در جامعه و بر آنها ولایت عامه و حق اطاعت کامل و سلطنت کلی دارد، اگر چه که حقوقی نیز بر گردنش هست، مثل اقامه دین در جامعه، اجرای حدود خدا و غیره. و چون قائم مقام رسول خداست، در نتیجه متولی بهترین و شریف‌ترین امور است، لذا بر مردم واجب است در ظاهر و باطن از او اطاعت کنند؛ زیرا اطاعت از او اطاعت از خداست و عصیان او عصیان خداست.

د) تمسک به ادله نقلی

بعضی از علماء در این مسأله به آیات و روایت تمسک کرده و از آنها وجوب اطاعت از امام و خلیفه را استفاده کردند.

اما آیه‌ای که به آن تمسک کردند، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء (۴): ۵۹).

در این آیه، خداوند اطاعت از اولی الامر را بر ما واجب کرده است و اولی الامر کسانی هستند که بر ما حکومت می‌کنند.

اما روایت، روایت «ابو هریره» از پیامبر ﷺ است:

«روی هشام بن عروه عن أبي صالح عن أبي هريرة عن رسول الله قال: سيليكم بعدى ولاة فيليكم البرّ ببرّه، فيليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و...»؛ بعد از من والیانی بر شما حکومت می‌کنند. والیان نیکوکار با نیکویی و خلفای جور با ظلم بر شما حکومت می‌کنند پس به آنها گوش فرا دهید و از آنها اطاعت کنید (ماوردی، ۱۴۰۳ق، ص ۵).

این روایت به روشنی دلالت می‌کند که اطاعت از حاکم واجب است؛ زیرا کلمه (فاسمعوا) که به معنای اطاعت کردن است، به صورت امر آمده و این جمله امری دلالت بر وجوب دارد.

نتیجه

با توجه به مطالب ارائه شده، می‌توان نتیجه گرفت که اطاعت از حکم حاکم واجب است و کسی شرعاً حق تخلف ندارد.

منابع

١. آخوند خراساني، محمد كاظم (١٤٠٩ق)، كفاية الاصول، قم: موسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.
٢. آرام حائري بيارجمندی خراساني، شيخ يوسف (١٣٨١ق)، مدارك العروة، النجف الاشرف: مطبعة النعمان.
٣. آملی، میرزا محمد تقی (١٣٨٠ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مؤلف.
٤. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين (١٤١٤ق)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر، ج ٣.
٥. احمد بن فارس بن ذكريا، ابو الحسين (١٤٠٤ق)، معجم المقاييس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه قم.
٦. اردبيلي، احمد بن محمد (١٤٠٣ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٧. الصيمري، مفلح بن الحسن راشد (١٤٢٠ق)، غاية المرام فی شرح شرايع الاسلام، بيروت: دار الهادي.
٨. العاملی، زين الدين بن علي (١٤١٣ق)، مسالك الافهام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
٩. ----- (١٤١٩ق)، فوائد القواعد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
١٠. العاملی، محمد بن مكي (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: مكتبة المفيد.
١١. الفراء، القاضي ابي يعلى محمد بن الحسين (١٤٠٦ق)، الاحكام السلطانية، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ج ٢.
١٢. الماوردي، ابو الحسن علي (١٤١٦ق)، الاحكام السلطانية و الولايات الدينية، بيروت: المكتبة الاسلامی.
١٣. حلّی، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد، قم: مؤسسه اسماعيليان.
١٤. رافت عثمان، محمد (بی تا)، ریاسة الدولة فی الفقه الاسلامی، قاهره: دار الكتاب الجامعی.
١٥. سبزواری، سيد عبد الاعلی (١٤١٣ق)، مهذب الاحكام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مكتب آية الله السيد السبزواری، ج ٤.
١٦. سبزواری، محمد باقر (١٤٢٣ق)، كفاية الاحكام، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۱۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۲ق)، **دلیل تحریر الوسيله (ولاية الفقيه)**، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۲ق)، **كتاب الحج**، قم: موسسه انصاریان.
۱۹. شیخ الطبرسی (۱۴۰۳ق)، **الاحتجاج**، نجف الاشرف: دار النعمان للطباعة والنشر.
۲۰. صدر، سید رضا (۱۴۲۰ق)، **الاجتهاد و التقليد**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق)، **ماوراء الفقه**، بیروت: دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، **بررسی های اسلامی**، قم: بوستان کتاب.
۲۳. عبد الرزاق، علی (بی تا)، **الاسلام و اصول الحكم**، بی جا: بی نا.
۲۴. عوده، عبدالقادر (۱۳۹۷)، **المال و الحكم فی الاسلام**، قاهره: المختار الاسلامی للطباعة، ج ۵.
۲۵. ----- (۱۴۰۱ق)، **الاسلام و اوضاعنا السياسية**، بیروت: موسسه الرسالة لطباعة و النشر.
۲۶. عیاض بن نامی (۱۴۲۶ق)، **اصول الفقه الذی لا یسع الفقیه جهله**، ریاض: دار التدمریة.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **كتاب العین**، قم: نشر هجرت، ج ۲.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، **اصول الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۵.
۲۹. لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، **مجموع المسائل**، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۳۰. مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق)، **لوامع صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقیه**، قم: موسسه اسماعیلیان للطبع، ج ۲.
۳۱. محمود بن اسماعیل بن میکائیل الخیربیتی (بی تا)، **الدرة الغراء و نصحة السلاطین و القضاة و الامراء**، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳۲. مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن (۱۴۱۲ق)، **الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد**، قم: موسسه انصاریان.
۳۳. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۲۲ق)، **القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ق)، **انوار الفقهاة**، قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.
۳۵. مومن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، **کلمات سدیده**، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ج ۷.
۳۷. نراقی، ملا احمد (۱۴۲۲ق)، **رسائل و مسائل**، قم: کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد.

تبیین رابطه فقه نظام و علوم انسانی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلام

امین رضا عابدی نژاد*

چکیده

تبیین رابطه میان فقه نظام و علوم انسانی، یکی از مهمترین مقدمات و لوازم تحقق تمدن نوین اسلامی است. فقه نظام، رویکردی است فقهی که عهده‌دار کشف و استنباط احکام نظام واره جامعه اسلامی در ابعاد متنوع آن است. بنا بر تحلیل، روشن می‌شود که اعتبارات و احکام فقه نظام همان احکام و اعتبارات نظام اجتماعی اسلام است. تمدن اسلامی نیز همان کلان نظام اجتماعی کارآمد است. در واقع تمدن اسلامی به نظام اسلامی تحویل می‌یابد و نظام اسلامی نیز بر فقه نظام مبتنی می‌شود. از سوی دیگر، اهداف علوم انسانی، دست‌یابی به اهداف نظام اجتماعی و برداشتن موانع و مشکلات در این مسیر است. با ارائه این تصویر، می‌توان به چهار نحو رابطه میان فقه نظام و علوم انسانی قائل شد: اولین نوع ارتباط، ارتباط در موضوع می‌باشد. علوم انسانی، علوم معرفت به امور انسانی و پدیده‌های اجتماعی هستند. از آنجا که استنباط هر حکمی در فقه نظام، متوقف بر شناخت موضوعات اجتماعی است، علوم انسانی می‌توانند موضوعات مسائل فقه نظام را توصیف و تبیین کنند. علوم انسانی، در هدف نیز با فقه نظام ارتباط دارند. فقه نظام با استنباط اهداف نظام اجتماعی به عنوان هدف مشترک میان علوم انسانی و فقه نظام، می‌تواند به علوم انسانی جهت ببخشد. فقه نظام همچنین می‌تواند تجویزات علوم انسانی را اعتبار و حجیت بخشد. این اعتبار و حجیت می‌تواند تجویزات علوم انسانی را در جهت اهداف نظام اسلامی و تمدن نوین اسلامی قرار دهد. همچنین در جامعه اسلامی، اعتبارات و احکام شرعی، بافت اعتباری علوم انسانی را تشکیل می‌دهند. این بافت اعتباری، تعیین کننده نوع کنش انسان‌ها و کنشگران اجتماعی خواهد بود. به همین جهت، به میزان تفاوت بافت اعتباری در هر جامعه کنش‌های، انسانی متفاوت خواهد بود.

واژگان کلیدی

فقه نظام، علوم انسانی، تمدن نوین اسلامی.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۸ تأیید: ۱۳۹۶/۳/۵

* دکترای فلسفه تطبیقی و استاد سطح عالی حوزه علمیه قم: abedidavarani@gmail.com

مقدمه

بر آگاهان پوشیده نیست که تحقق و تکوین هیچ تمدنی و از جمله تمدن نوین اسلامی، بدون رهبری علم و معرفت‌های گوناگون بشری ممکن نیست. البته هر یک از شاخه‌ها و رشته‌های علمی، تاثیر خاص و متفاوتی در تکوین تمدن بر جا می‌گذارند. در این میان، نقش علوم انسانی نقشی ویژه و ممتاز است. البته در روزگار ما علوم انسانی چهره‌ای جدید یافته و در صورتی نوین عرضه شده‌اند، اما در همیشه تاریخ، تمدن‌ها بر اساس شناخت خاصی از انسان و تفسیر ویژه‌ای از کنش‌ها و اهداف او سامان یافته‌اند.

امروزه علوم انسانی را به عنوان سیاست‌گذاران اجتماعی (social policy makers) می‌شناسند. در واقع، رهبری نظام اجتماعی به سوی اهداف نظام اجتماعی و رسیدن به وضعیت مطلوب اجتماعی را بر عهده علوم انسانی می‌دانند. از سوی دیگر، در اندیشه اسلامی، فقه نظام اجتماعی را عهده دار تنظیم رفتارهای کنشگران اجتماعی برای رسیدن به اهداف تمدن اسلامی به عنوان کلان نظام اجتماعی کارآمد می‌دانیم. در واقع ما برای برپایی تمدن اسلامی با دو نوع منظومه معرفتی روبرو هستیم. علوم انسانی می‌توانند در حوزه تجویزی خود، مسائل موضوعات و اهداف مشترکی با فقه نظام بیابند.

به عقیده نگارنده، برپایی تمدن نوین اسلامی، متوقف بر فهم دقیق رابطه و نسبت میان علوم انسانی و فقه نظام است. متأسفانه سیاستی که تا کنون در مقابل علوم انسانی در پیش گرفته‌ایم، مبتنی بر رویکردی سلبی بوده است. هدف اصلی در این رویکرد آن است که به شبهات برخاسته از این علوم پاسخ داده شود. می‌دانیم که هم اکنون صدها هزار نفر در کشور ما در رشته‌های مختلف علوم انسانی مشغول تدریس، تحصیل و تحقیق هستند. بنا بر ابتناء علوم رایج انسانی بر مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی غربی، گاهی میان نظریات طرح شده در این علوم و دلالت‌های مبتنی بر مبانی معرفت‌دینی، تعارض رخ می‌دهد. این تعارضات نیز گاهی خود را به صورت طرح اشکال و شبهه در برابر مبانی یا مدالیل معرفت‌دینی نشان می‌دهند. بیشتر تلاش‌ها تا کنون متوجه

این نکته بوده تا با ابطال مبانی یا مناقشه در روش‌های اینگونه علوم، نشان بدهند که اینگونه معرفت‌ها در واقع شعور کاذب هستند و بهره‌ای از حقیقت ندارند.

در این رویکرد، نشان داده می‌شود که اینگونه نظریات از اعتبار بر خودار نیستند. برای نشان دادن بی‌اعتباری اینگونه نظریات، مثلاً به اصول موضوعه این نظریات توجه شده و توضیح داده می‌شود که این مبانی بی‌اعتبار هستند. گاهی نیز به روش‌های به کار رفته در علوم انسانی اشکال هست و استدلال می‌شود که مثلاً روش‌های علوم انسانی نمی‌تواند صرفاً روشی تجربی باشد، بلکه باید از روش نقلی، عقلی یا هرمونتیکی نیز بهره برد. این تلاش‌ها هرچند در خور تقدیر هستند، اما علاوه بر آنکه از موضع انفعال صورت می‌پذیرند، موفق به زمینه‌سازی برای برپایی تمدن نوین اسلامی نیز نمی‌شوند.

در واقع شرط تحقق و تکوین تمدن نوین اسلامی، نگاه و رویکرد ایجابی به علوم انسانی و توجه به نقش این علوم در تأسیس تمدن نوین اسلامی است. مقصود از رویکرد ایجابی در زمینه علوم انسانی، آن است که اینگونه علوم از بُعد تجویزی خود و به عنوان علومی برای تغییرات مطلوب اجتماعی مورد توجه قرار بگیرند. توجه به بعد تجویزی علوم انسانی، مستلزم استخراج توصیه و احکام عملی از این علوم است. از سوی دیگر، فقه نظام نیز در بردارنده احکام عملی زیست اجتماعی یک جامعه اسلامی است.

سوالی که در اینجا رخ می‌نماید، آن است که بین احکام عملی علوم انسانی و فقه نظام چه رابطه و نسبتی وجود دارد؟ برای تحقق تمدن نوین اسلامی، لازم است که جایگاه علوم انسانی در هندسه معرفت دینی مشخص شود و رابطه میان احکام و فقه نظام و احکام علوم انسانی وضوح و روشنی بیابد. به نظر می‌رسد عدم تبیین رابطه میان علوم انسانی و فقه نظام، باعث شده تا نتیجه مطلوبی از فعالیت‌های علمی و عملی گسترده برای تحقق و تکوین تمدن نوین اسلامی حاصل نشود. ما در این مقاله بر آنیم که رابطه میان علوم انسانی و فقه پیشرفت را به عنوان شرط لازم برای تحقق تمدن نوین اسلامی بررسی کنیم.

مفهوم شناسی

ما در این تحقیق از سه مفهوم بنیادین «فقه نظام»، «تمدن نوین اسلامی» و «علوم انسانی» استفاده می‌کنیم و به همین جهت، ابتدا به تعریف دقیق این مفاهیم می‌پردازیم:

معنای اصطلاحی فقه

صرف نظر از معنای لغوی «فقه»، این کلمه در معنای اصطلاحی نیز، در معانی گوناگونی به کار رفته است. در یک اصطلاح، فقه بر «علم وسیع و عمیق نسبت به معارف و دستوره‌های اسلامی اعم از اعتقادات، اخلاقیات و احکام عملی» اطلاق می‌شود. در این معنا، فقه به معنی فهم دقیق دین است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۶۵). در معنای دیگر، فقه، به «علم و معرفت نسبت به احکام شرعی» معنی شده است. این آگاهی و معرفت، ممکن است برخاسته از تقلید و یا استدلال باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴). پس از این، قید دیگری به معنای اصطلاحی فقه افزوده شد، و بر این اساس، فقه را به «علم به احکام شرعیه عملی که از طریق ادله تفصیلیه به دست می‌آید»، معنا نموده‌اند. در این معنا فقه، «شناخت احکام عملی دین بر اساس ادله تفصیلی» است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱). در اصطلاح دیگر، فقه به «دانستن احکام شرعی و فرعی از روی ادله تفصیلی آنها» اطلاق شده است. پس فقه، «دانستن استدلالی و استنباطی احکام فرعی» می‌باشد (سیوری حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۷). برخی نیز، فقه را «تحصیل وظائف عملی بر اساس ادله تفصیلی» دانسته‌اند (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰)؛ اما به رغم تنوعی که ممکن است در برخی عبارات‌ها به چشم بخورد، می‌توانیم بگوییم که تعریف مشترک و قابل قبول فقها از فقه عبارت است از: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»؛ علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن.

معنای اصطلاحی نظام

صرف نظر از مفهوم لغوی «نظام»، مفهوم نظام (system)، در علوم مختلفی به کار

رفته‌است. معنای اصطلاحی واژه نظام، در علمی همچون علوم اخلاقی، تربیتی، اجتماعی، فلسفی، فنی و مهندسی، زیست‌شناسی و... به کار رفته است. می‌توان گفت که در تمام معانی اصطلاحی نظام، می‌توان از مجموعه‌ای از اجزاء سراغ گرفت که به نحوی با یکدیگر در ارتباط و تعامل هستند و هدف واحدی را تعقیب می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که: «نظام، مجموعه‌ای از اجزاء است که برای تحقق هدفی آگاهانه به نوع خاصی ترتیب یافته‌اند». از این تعریف، به خوبی فهمیده می‌شود که مفهوم نظام، مفهومی ماهوی نیست، بلکه مفهومی فلسفی است. به همین جهت، برای تحلیل مفهوم نظام باید به مولفه‌هایی که منشأ انتزاع این مفهوم شده‌اند، توجه کنیم.

فقه نظام

با روشن شدن مفهوم «فقه» و «نظام»، اکنون می‌توانیم به تبیین مفهوم فقه نظام بپردازیم. اصطلاح «فقه نظام»، یک اصطلاح نوپا در حوزه معرفت‌فقهی به شمار می‌رود. فقه نظام اجتماعی، رویکردی در حوزه فقه می‌باشد، که احکام شرعی مربوط به نظام اجتماعی را استنباط کرده، و با تحقق این احکام، اهداف نظام اجتماعی اسلام را محقق می‌سازد. بر اساس تحلیل معناشناختی، نظام‌ها از یک کل تشکیل شده‌اند که مجموعه اعضاء به منظور دستیابی به هدف یا اهداف معینی، در وضع خاصی نسبت به یکدیگر قرار دارند. بنا بر این پذیرش رویکرد فقه نظام با تعریفی که ما از آن ارائه دادیم، متوقف بر پذیرش سه اصل بنیادین می‌باشد که در جای خود به اثبات رسیده است.

اصل اول: نظام وارگی احکام شرعی

تصور صحیح از مفهوم فقه نظام، متوقف بر پذیرش «اصل نظام وارگی احکام شرعی» است. اصل نظام وارگی احکام شرعی به این معنا است که احکام شرعی در هیات مجموعی خود، هدف واحدی را تعقیب می‌کنند. در واقع احکام شرعی، اعتباراتی شرعی هستند که برای تنظیم حیات فردی و اجتماعی انسان و برای دستیابی او به

سعادت دنیا و آخرت از سوی شارع مقدس مقرر شده‌اند. البته حیات اجتماعی و فردی انسان از ابعاد و حیثیت‌های مختلفی برخوردار است. نظام وارگی احکام شرعی به این معنا است که هر مجموعه از اعتباراتی که به منظور دستیابی به هدفی خاص اعتبار شده‌اند، اعتباراتی منسجم هستند. همچنین بین این اعتبارات، با مجموعه دیگر از اعتبارات که ناظر به تأمین هدف متوسط دیگری هستند نیز، این ارتباط عضوی برقرار است مثلاً همانگونه که نمی‌توان احکام شرعی مربوط به اقتصاد اسلامی را به صورت جداگانه و منفرد از هم مورد بررسی قرار داد، مجموعه احکام اسلامی در اقتصاد اسلامی را نیز نمی‌توان بدون توجه به سیاست و فرهنگ و... اسلامی درک کرد.

به بیان دیگر، هر حکم از احکام شرعی اقتصادی، جزئی از نظام اقتصادی و نظام اقتصادی نیز جزئی از نظام کلان اجتماعی اسلام به شمار می‌رود (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۳۷). از باب تشبیه معقول به محسوس، از مثالی استفاده می‌کنیم که شهید «سیدمحمدباقر صدر» برای بیان اصل نظام وارگی احکام شرعی از آن سود می‌جوید. ایشان چنین می‌گوید: «به یک تابلو نقاشی زیبا از یک منظره نگاه می‌کنیم. طرح این نقاشی از مجموعه‌ای از خطوط مستقیم و منحنی، کوتاه و بلند تشکیل شده است. روشن است که شناخت و معرفت ما از این خطوط، هنگامی که آنها را در یک نظام مشخص و به عنوان جزئی از مجموعه خطوطی که مجموعاً تصویر واحدی را شکل داده‌اند، با هنگامی که هر یک از این خطوط را به صورت انفرادی و جدا از هم مورد ملاحظه قرار داده‌ایم، متفاوت است» (همان، ص ۳۳۷).

برای دستیابی به هر یک از اهداف کمالی مجموعه‌ای از اعتبارات شرعی، نظام واحدی را ساخته‌اند و روشن است که هنگامی هدف مورد نظر تأمین می‌شود که تمامی اجزا در کنار یکدیگر قرار بگیرند. حتی ممکن است در مثال مذکور یک و یا چند خط از این نقاشی در یک نقاشی دیگر و در طرح دیگر و نظام دیگر و احیاناً کودکانه مورد استفاده قرار بگیرد و عملاً تصویر زشتی را به نمایش بگذارد و به ضد خود تبدیل شود. در این فرض، کاملاً ممکن است که حکم یک جزء در یک نظام با حکم جزء به تنهایی و حتی حکم جزء در یک نظام و کل دیگر، متفاوت و یا حتی متضاد باشد. به بیان دیگر:

اشیاء اگر تنها و منفرد در نظر گرفته شوند، یک حکم دارند و اگر جزیی از یک نظام و به عنوان عضوی از اندام در نظر گرفته شوند، حکم دیگری پیدا می‌کنند که احیاناً ضد حکم اولی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۶۶).

اصل دوم: اجتماعی بودن فقه نظام

اصل دیگری که در تبیین مقوله «فقه نظام» باید به آن توجه داشت، آن است که در فقه نظام، مقصود ما از نظام، نظام اجتماعی است. این سخن درست است که تمامی احکام فقهی دارای خصوصیت نظام وارگی هستند، اما در فقه نظام، احکام نظام‌واره مربوط به نظام اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرند. نظام تشریحی کل به عنوان کلان نظام تشریح یا کلان نظام عبودیت در تمامیت فقه ظهور یافته‌است و تنظیم تمامی شئون فردی و اجتماعی را بر عهده دارد. این نظام، متضمن تنظیم حیات اجتماعی و تنظیم حیات فرد انسان خواهد بود. روشن است که اجتماع انسانی و چگونگی تنظیم روابط آن نیز در حیطه علم فقه قرار خواهد گرفت.

به بیان دیگر، علم فقه عهده‌دار معماری حیات اجتماعی اسلامی در ابعاد متنوع آن است. نظام شایسته نوع انسانی وابسته به علم فقه است (جمال الدین حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۳). در تبیین این مسأله، باید بگوییم بر اساس تحلیل معناشناختی مفهوم نظام اجتماعی، نظام اجتماعی فراهم آمده از افراد اجتماع و اعتبارات مشترک میان آنان است. یعنی افراد اجتماع، روابط میان خود را برای دستیابی به اهدافی به طور خاصی تنظیم می‌کنند. تنظیم این روابط و تعاملات برعهده احکام و اعتباراتی است که از سوی یک معتبر اعتبار شده و از سوی جامعه مورد پذیرش و عمل قرار گرفته است. در این نظام، تعاون اجتماعی افراد اجتماع مبتنی بر اعتباراتی است که هدف از آن دستیابی به رفح نیازها و کسب کمالات است.

به بیان دیگر، در این نظام اجتماعی، اعتبارات اجتماعی، رفتار اجتماعی افراد را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که افراد اجتماع به اهداف کمالی خود دست پیدا کنند. تشخیص و تعیین این احکام در نظام اجتماعی اسلام صرفاً امری عقلی و تجربی نیست، بلکه تنها خداوند است که مصدر تشریح در حوزه نظام اجتماعی به شمار می‌رود. به همین جهت،

علم فقه نه تنها تامین کننده سعادت اخروی، بلکه تنظیم کننده رفتارهای اجتماعی و تامین کننده سعادت دنیوی نیز خواهد بود (جمال الدین اسدی حلّی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸).
 به همین جهت است که بسیاری از فقهاء همچون حکماء الهی، تشریح الهی را که به واسطه سلسله مبارکه انبیاء به بشر ابلاغ می‌شود، متضمن سعادت دنیا و آخرت و تنظیم زندگی فردی، خانوادگی و سیاسی اجتماعی انسان می‌دانند (فخر المحققین حلّی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳).

اصل سوم: این‌همانی احکام فقه نظام و اعتبارات نظام اجتماعی اسلام

در تحلیل هستی‌شناختی نظام اجتماعی، روشن می‌شود که هر نظام اجتماعی مبتنی بر اعتبارات و احکام نظام واره است. این احکام و اعتبارات، رفتارهای کنشگران در نظام اجتماعی را تنظیم می‌کند و نظام اجتماعی را به اهداف و اغراض خود نائل می‌کند. نظام اجتماعی اسلام به رغم اشتراکاتی که با دیگر نظام‌های اجتماعی دارد، قابل تحویل و فروکاهش به هیچ یک از نظام‌های عرفی و بشری نیست.
 به بیان دیگر، اعتبارات و احکام تنظیم کنش‌های اجتماعی در یک نظام اسلامی، احکام و اعتبارات منبعث از منابع اسلامی است. از سوی دیگر و بنا بر تعریفی که از مفهوم فقه نظام ارائه کردیم، گستره و احکام فقهی، شامل تمامی ابعاد نظام اجتماعی می‌شود (بنا بر قاعده ما من واقعه الا و لها حکم). گستره احکام فقه اسلامی متضمن تمامی اعتبارات لازم و مباشر برای اداره و بالندگی نظام اجتماعی اسلام می‌باشد. به این معنا که نظام اجتماعی اسلام با برخورداری از احکام خاص و عام (احکام اختصاصی و مشترک انواع نظام اجتماعی)، احکام امضایی (مانند: اصل او فوا بالعقود و اصل تسلیط و...) و تأسیسی، احکام ثابت و متغیر (مانند: احکام حکومتی) و... مشتمل بر تمام اعتبارات لازم برای تنظیم رفتار تمامی کنشگران اجتماعی و در نتیجه تأسیس یک نظام اجتماعی و تحقق اهداف عالی آن می‌باشد. اصل این‌همانی احکام نظام اجتماعی و احکام نظام واره فقه در حوزه اجتماع، به این معنا است که اعتبارات و احکام یک نظام اجتماعی اسلامی همان احکام و اعتبارات فقه نظام هستند.

معنای اصطلاحی تمدن

حقیقت آن است که بر سر معنای اصطلاحی «تمدن» توافق چندانی وجود ندارد، به همین جهت، پس از بیان مهمترین تعاریفی که از تمدن ارائه شده، تعریف مورد نظر خود را در این تحقیق ارائه خواهیم داد.

۱. تمدن، عبارت است از درجه‌ای از تکامل و غموض فرهنگی که جوامع بالنسبه معدودی به آن نائل می‌شوند. در این اصطلاح، تمدن معنایی مترادف با غموض فرهنگی دارد (شایان مهر، ۱۳۷۷، ص ۱۷۹) پیدا است که در این تعریف، تمدن به اخفی تعریف شده و بر مشکل تصور این مفهوم افزوده شده است.

۲. تمدن، مجموعه‌ای هماهنگ از دانشها و فنون و سازماندهی حیات اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی است. پس تمدن شامل مجموعه عناصر اقتصادی، قضایی فرهنگی، اخلاقی و مذهبی است (آلن بیرو، ۱۳۷۰، ص ۴۷).

۳. مجموعه پیچیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی، حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی شناختی، فنی و علمی مشترک در میان همه اجزاء جامعه و یا چندین اجتماع مرتبط به یکدیگر تمدن می‌گویند (همان، ص ۴۷).

۴. تمدن، اندیشه آرمانی در باب حیات انسانی در جامعه را القاء می‌کند (همان، ص ۴۷).

۵. تمدن، روند افزایش وابستگی عاطفی انسان در یک جامعه است (راسخ کرامت‌الله، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲۶).

۶. کلیه مهارت‌ها و معلوماتی است که انسان در حال تکامل کسب می‌کند. تمدن به جامعه این امکان را می‌دهد که مشکلات خود را حل کند (همان، ص ۳۲۶).

۷. مجموعه ذخائر مادی و معنوی در جوامع تطور یافته (آقا بخشی علی و مینو افشارزاده، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

۸. مجموعه نهادها و سازمان‌های اجتماعی و شرائط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی تولیدی دینی و هنری در جامعه تطور یافته (همان، ص ۸۵).

۹. نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی در یک جامعه که در بر دارنده مجموع عناصر اقتصادی، فرهنگی، اخلاقی، حقوقی، علمی، فنی و دینی است (همان، ص ۸۵).

۱۰. بنا بر نظر فلاسفه، عصر روشنگری، پیروزی خردگرایی بر دین، زوال محلی‌گری و اعتلای علوم طبیعی (همان، ص ۸۵).

۱۱. اشکال گوناگون سازمان‌های اجتماعی را که امکان تجلی یک جامعه را فراهم می‌سازند، تمدن می‌خوانند (همان، ص ۸۵).

تعریف برگزیده

تمدن، عبارت از گونه‌ای از کلان نظام اجتماعی تکامل یافته است، که در آن، نیازهای متنوع انسان به نحو مطلوبی به وسیله ابعاد متنوع نظام اجتماعی، بر اساس احکامی علمی و معرفتی تامین می‌شوند.

تحلیل رابطه تمدن، نظام اجتماعی و فقه نظام

با تحلیل معناسناختی مفاهیم بنیادین تحقیق، می‌توان به تصویر نسبتاً دقیقی از «رابطه تمدن، نظام اجتماعی و فقه نظام» دست پیدا کرد.

بنا بر تعریف برگزیده، هویت تمدن، همان هویت یک نظام اجتماعی خاص است. در نظام اجتماعی، کنشگران اجتماعی با تقسیم کار و به طور هماهنگ، هدف نظام اجتماعی را دنبال می‌کنند. البته تمدن، یک نظام اجتماعی تکامل یافته است. معیار تکامل اجتماع، بهره‌مندی کنشگران اجتماعی از مواهب و مراتب کمالی است.

به بیان دیگر، در وضعیت تمدن، کنشگران اجتماعی با ارضاء نیازهای متنوع خود، به طرف اکتساب هر چه بیشتر صفات کمالی همچون علم، قدرت و... حرکت می‌کنند. این خصوصیت معمولاً با تقسیم کار بیشتر و در نتیجه پیچیدگی بیشتر در نام اجتماعی همراه است. بهره‌مندی کنشگران اجتماعی از مواهب و دست‌یابی آنان به اهداف تمدن یا نظام اجتماعی، به معنای کارآمدی نظام اجتماعی در تامین اهداف کمالی خود است.

روشن است که هر نوع نظام اجتماعی را نمی‌توان در تامین نیازهای متنوع انسان کارآمد دانست. بر این اساس، می‌توان گفت که جامعه متمدن، به جامعه و آن نوع نظام اجتماعی خاصی اطلاق می‌شود که در آن نیازهای متنوع فردی و اجتماعی در ابعاد

گوناگون به بهترین شکلی تامین شود. در واقع، تمدن بر مشکلاتی که فراروی تامین اهداف نظام اجتماعی است غلبه می‌کند (صدری، ۱۳۸۰، ص ۳۷). این کارآمدی، البته خود نتیجه یک تنظیم خاص در رفتارهای کنشگران اجتماعی است.

به بیان دیگر، از هر نوع نظم اجتماعی نمی‌توان انتظار برپایی تمدن را داشت. در تمدن اسلامی، تنظیم رفتارهای کنشگران اجتماعی بر عهده فقه نظام است. علم فقه، علم تنظیم رفتارهای متنوع انسان و کنشگران اجتماعی است. بنابراین، تحقق و تکوین کلان نظام اجتماعی اسلامی کار آمد (تمدن اسلامی)، متوقف بر تحقق احکام فقه نظام خواهد بود.^۱

تعریف علوم انسانی

یکی دیگر از مفاهیم بنیادین تحقیق، مفهوم علوم انسانی می‌باشد. از علوم انسانی نیز تعریف یکسان و مشترکی ارائه نشده است. علوم انسانی با مفاهیمی همچون علوم فرهنگی، علوم اخلاقی، علوم اجتماعی، علوم روحی و مانند آن معرفی شده است، که بررسی همه این تعریف‌ها، ما را از هدف این تحقیق دور می‌کند. ما در این مقاله به برخی از مهمترین تعاریف اشاره کرده و سپس تعریف برگزیده را ارائه می‌کنیم:

۱. علوم انسانی، علمی هستند که در عرف جامعه علمی به عنوان علوم انسانی شناخته می‌شوند. مانند: روان شناسی، جامعه شناسی، فلسفه، اخلاق، مدیریت، اقتصاد و... (حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علیپور، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

۲. علوم انسانی، علمی هستند که در مورد انسان است. مانند: تاریخ، اقتصاد، روان شناسی، حقوق و... گاهی از این علوم با عنوان علوم اجتماعی نیز تعبیر می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷-۱۶).

۳. علوم انسانی، دانش توصیف، تبیین، تفسیر، پیش بینی، تقویت، اصلاح و تغییر کنش‌های انسانی است (شریفی، ۱۳۹۳).

۴. علوم اجتماعی، برای شناختن پدیده‌های اجتماعی و مهار و سیطره بر آن پدید آمده‌اند و بیشتر راهنمای عمل هستند (سروش، ۱۳۷۹).

۱. برای مطالعه بیشتر رک فقه تمدن چیستی و ماهیت، امین رضا عابدی نژاد داورانی، مقاله برتر همایش اولین هفته علمی تمدن نوین اسلامی.

۵. علوم انسانی، به مجموعه معارفی گفته می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر است، روابطی که متضمن روابط متقابل بشر نسبت به یکدیگرند و روابط این افراد با اشیاء و آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آن (فروند، ۱۳۸۵، ص ۳).

۶. علومی که در آنها انسان را از لحاظ حیات درونی و روابطش با دیگران بررسی می‌کنند، علوم اخلاقی یا انسانی می‌خوانند (شاله، ۱۳۴۷، ص ۱۷۳ و ۱۷۴).

تعریف برگزیده

معنایی که ما از علوم انسانی قصد می‌کنیم، علومی هستند که موضوع آنها انسان و کنش‌ها و اعتبارات عملی انسانی است. البته بخشی از کنش‌ها و اعتبارات انسان، به کنش‌ها و اعتبارات اجتماعی انسان است. گاهی به اینگونه علوم انسانی، علوم اجتماعی نیز اطلاق می‌شود.^۱

جنبه توصیفی و تجویزی علوم انسانی

از تعریفی که از علوم انسانی ارائه گشت، این نکته مشخص شد که علوم انسانی در بردارنده جنبه «توصیفی» و جنبه «تجویزی» هستند.

منظور از «جنبه توصیفی»، اخبار از یک واقعیت نفس‌الامری مربوط به موضوع علوم انسانی است. این اخبار می‌تواند شامل یک گزارش ساده، تبیین یک رابطه علی و معلولی، تفسیر یک کنش انسانی و مانند آن باشد.

علاوه بر جنبه توصیفی، علوم انسانی همچنین برخوردار از جنبه تجویزی هستند. منظور از جنبه تجویزی، توصیه و ارائه دستور العمل برای حل مشکلات و رسیدن به اهداف نظام اجتماعی است. مثلاً در علم اقتصاد صرفاً به توصیف و کشف روابط عینی میان پدیده‌های اقتصادی از قبیل تولید، توزیع، مصرف، تحلیل علل رونق و رکود اقتصادی پرداخته نمی‌شود. بلکه راه‌های بهبود شرایط اقتصادی، کاهش تورم، رونق

۱. پیشتر دیدیم که برخی علوم انسانی را به نام علوم اجتماعی می‌شناسند. اما درست آن است که بگوییم علوم انسانی اعم از علوم اجتماعی باشند. در واقع علوم اجتماعی، به اجتماعی انسانی و کنش‌های اجتماعی انسان مربوط می‌شود (حسن محیطی اردکان، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

تولید، تحقق عدالت اجتماعی، رشد تولید و مانند آن نیز جزیی از علم اقتصاد هستند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲).

هدف علوم انسانی

می‌دانیم که علوم انسانی طیف گسترده‌ای از علوم را شامل می‌شوند. طبیعتاً هریک از این علوم اهداف خاصی دارند. در این میان، اگر بخواهیم درباره اهداف آن دسته از علوم انسانی که مربوط به کنش‌های اجتماعی انسان می‌شوند، سخن بگوییم، می‌توانیم اهداف این گونه علوم را این چنین صورت بندی کنیم: برخی هدف علوم انسانی را درک منطقی رفتار انسان (دلاور، ۱۳۹۶، ص ۱۹)؛ برخی دیگر هدف علوم انسانی اجتماعی را دفع یا رفع مشکلات اجتماعی و تدبیر برای اصلاح عملی جوامع می‌دانند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱) و برخی نیز اصولاً ایجاد و تاسیس جامعه مطلوب و نظم آرمانی را هدف علوم انسانی دانسته‌اند (میرنصیری، ۱۳۹۴، ص ۹۲).

پیش از این گفتیم که هر نظامی مجموعه‌ای از اجزاء است که برای تحقق هدفی آگاهانه به نوع خاصی منظم شده است. از این تعریف، روشن می‌شود که اصولاً فلسفه وجودی نظام‌ها، تحقق اغراض و اهداف خاصی است. در واقع، اهداف نظام‌ها، علت غایی تأسیس و تحقق نظام‌ها به شمار می‌روند. نظام اجتماعی یا جامعه نیز به حکم آنکه یک نظام است، از این قاعده مستثنی نیست. بر این اساس، می‌توانیم بگوییم که هدف علوم انسانی آن است که با شناخت ماهیت اجتماع و کنش‌های اجتماعی، تغییرات مطلوب را در اجتماع برای رسیدن به اهداف نظام اجتماعی ایجاد کند. بنا براین، هدف علوم انسانی، دستیابی به اهداف نظام اجتماعی است. نظام‌های اجتماعی انواع مختلفی دارند که مهمترین عامل در تنوع نظام‌های اجتماعی ناشی از تنوع در اهداف نظام‌های اجتماعی مختلف می‌باشد (عابدی نژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۷). به همین جهت، علوم انسانی در جوامع مختلف می‌توانند اهداف متفاوتی داشته باشند.

با توضیحاتی که پیرامون مفاهیم بنیادین تحقیق ارائه کردیم، اکنون می‌توانیم رابطه

میان فقه نظام و علوم انسانی و نقش آن در تکوین تمدن نوین اسلامی را در محورهای زیر دسته بندی نمائیم:

۱. فقه نظام و موضوع شناسی

یکی از جهاتی که می توان در آن از تأثیر علوم انسانی در فقه نظام سخن گفت، رابطه میان علوم و از جمله علوم انسانی و موضوع احکام در فقه نظام است. می دانیم که بنا بر رأی مشهور، احکام شرعیه به عناوین کلیه تعلق می گیرند (قاصوه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۵)؛ معنای این سخن، آن است که ممکن است برخی از افراد این عناوین کلی، در زمان های مختلف یا مکان های متفاوت، در چهره ها و مصادیق بی سابقه ظهور پیدا کنند. به بیان دیگر، وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است نه از نوع قضایای خارجی.

خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می برد و این کار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۰۵). به بیان دیگر، به حکم آنکه در قضایای حقیقیه موضوع حکم اعم از افراد محقق و مقدر است، تحقق هر فرد از کلی طبیعی، همراه با شرائط زمانی و مکانی است، اما خصوصیات زمانی و مکانی همراه فرد موضوع، دخالتی در ثبوت حکم ندارند.

با پیشرفت علمی و صنعتی و گذشت زمان، پدیده های به ظاهر نوینی رخ می دهد که در معرض پاسخ گویی فقه قرار می گیرند. اما باید توجه داشت که این امور نوپیدا، با تطبیق موضوع با عناوین کلی، پاسخ در خور خود را می یابند. اما این تطبیق، نیازمند شناخت موضوعی آنها است. ای بسا موضوعاتی که در فقه مطرح گشته و حکم آن واضح است، ولی امروزه، موضوع چنان تلبس به شرائط زمانی و مکانی یافته که شناخت آن در چهره جدید دشوار می نماید. روشن است که شناخت علمی موضوعات، می تواند پرده از چهره حقیقی موضوع بردارد و فقیه را به حکم مساله مستحدثه رهنمون شود. در فقه نظام اجتماعی کارآمد نیز، علوم و از جمله علوم انسانی نقش مهمی در

موضوع شناسی تمدنی ایفاء می‌کنند. به عنوان مثال، تشخیص ربوی بودن عملیات بانکی، وابسته شناخت صحیح روابط اقتصادی در شبکه بانکی است. مثال دیگر اینکه، می‌دانیم فقهاء بغی را خروج بر حاکمیت امام عادل یا حکومت مشروع معنا کرده‌اند. روشن است که تطبیق عنوان بغی بر انقلاب‌های رنگی معاصر، وابسته به شناخت دقیق این موضوع نوظهور سیاسی است.

۲. فقه نظام و هدف علوم انسانی

گفتیم که هدف علوم اجتماعی، شناخت قوانین حاکم بر جوامع انسانی برای ایجاد تغییرات لازم در اجتماع می‌باشد. به بیان دیگر، علوم انسانی متضمن مجموعه گزاره‌هایی تجویزی هستند که بر اساس گزاره‌های توصیفی در جهت اهداف نظام اجتماعی به خدمت گرفته می‌شوند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که بدون شناختن اهداف نظام اجتماعی، علوم اجتماعی و انسانی، علت غایی خود را از دست می‌دهند و به علمی بی‌ثمر و خنثی تبدیل می‌شوند.

از سوی دیگر، اهداف نظام‌های اجتماعی بنا بر مبانی جهان‌شناختی آنان، اهدافی متنوع هستند. به کارگیری علوم انسانی در نظام اسلامی هنگامی موجه است که اهداف کلان نظام اجتماعی کارآمد اسلامی، یعنی اهداف تمدن اسلامی به تفصیل از منابع اسلامی استنباط شود. در غیر این صورت، ما از مجموعه‌ای از علوم توصیفی در مورد اجتماع سودی نخواهیم برد؛ زیرا بدون شناخت تفصیلی و شبکه‌ای نظام اجتماعی اسلام، نمی‌توان از علوم انسانی برای تغییر بهره برد. تا این اهداف متنوع و متلائم از منابع اسلامی استنباط نشوند، نمی‌توان از علوم اجتماعی برای ایجاد تغییرات مطلوب و تحولات اجتماعی به سوی اهداف اسلامی، استفاده کرد.

اما اهداف اسلامی را می‌توان به اهداف منصوص و اهداف استنباطی تقسیم کرد. «شهید صدر» که خود از فقهاء تمدن‌اندیش مسلمان است، کوشیده است روش معتبری در چگونگی استنباط اهداف نظام اجتماعی اسلام ارائه دهد. وی در بحث نظریه‌الانتاج در کتاب «اقتصادنا»، برای آنکه نشان دهد که رشد حداکثری ثروت از اهداف نظام

اقتصاد اسلامی است، به تجمیع مجموعه‌ای از احکام شرعی دست زده و با تحلیل تک تک این احکام، رابطه این احکام را با رشد تولید و ثروت نشان داده‌است. یعنی برای کشف مشروعیت تولید حداکثری به عنوان یک هدف در نظام اقتصاد اسلامی، احکامی همچون مصادره زمین از مالکی که نسبت به استثمار آن اهمال می‌کند، عدم جواز اقطاع به کسی که توانایی استثمار را ندارد، حرمت اجاره دادن زمینی که به مبلغ کمتری اجاره گرفته شده، حرمت ربا، حرمت اکتناز، حرمت سحر، قمار و شعبده، احکام مربوط به ضرائب زکات که از حبس مال جلوگیری می‌کند، تحریم لهو و غناء، احکام ارث اولی الارحام، احکام مربوط به ضمانت اجتماعی، منع استجداء، حرمت اسراف و تبذیر و... جمع و تحلیل شده، و رابطه آنها با رشد تولید نشان داده شده است (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۷۳۶). هر بُعدی از ابعاد نظام اجتماعی اسلام، شامل شبکه‌ای از اهداف است. روشن است که تحول و تغییر اجتماعی به سوی جامعه مطلوب اسلامی، بدون شناخت تفصیلی از این اهداف که همان اهداف علوم انسانی و همان اهداف فقه نظام است، ممکن نیست.

فقه پیشرفت و حجیت تجویزات علوم انسانی

گفتیم که استفاده عملی از علوم اجتماعی، وابسته به استنباط احکام عملی و تجویزی از گزاره‌های توصیفی علوم انسانی است. به بیان دیگر، علوم اجتماعی هنگامی در تحول اجتماع مؤثر می‌افتد؛ که از مجموعه علوم توصیفی توصیه‌هایی برای رسیدن به اهداف نظام اسلامی استخراج شود. از آنجا که انسان و جامعه انسانی فاعل بالقصد می‌باشند، استكمال جامعه انسانی جز در سایه فعل اجتماعی تحقق نمی‌یابد. در واقع، عمل به احکام عملی منبعث از گزاره‌های توصیفی، منجر به تغییرات اجتماعی می‌شوند. در این صورت است که علوم اجتماعی در قامت سیاست‌گذاران اجتماعی ظاهر می‌شوند.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که به فرض کشف اهداف و غایات نظام اجتماع اسلامی که همان مصالح احکام فقه نظام و علوم انسانی هستند از یک سو و کشف رابطه علی میان یک کنش انسانی و اهداف مزبور از سوی دیگر، آیا می‌توانیم

مثلاً حکم به ضرورت و وجوب کنش مزبور بدهیم؟ آیا صرفاً کشف رابطه میان رفتارهای اجتماعی و مصالح عالی نظام اجتماعی برای انشاء احکام عملی کافی است؟ احکام عملی و تجویزی مترتب بر علوم انسانی که به منظور تغییر واقعیات اجتماعی اعمال می‌شود، احکامی عملی هستند که بررسی اعتبار و حجیت آنها در حوزه مسائل علم فقه نظام قرار می‌گیرد. تنها در صورت مشروعیت و حجیت اینگونه احکام است که تغییرات و تحولات ایجاد شده در اجتماع، در جهت اهداف نظام اسلامی مدیریت می‌شوند. به نظر می‌رسد که کشف حکم از گزاره‌های توصیفی علوم انسانی وابسته به اعتبار و گستره قاعده ملازمه (کلما حکم به العقل حکم به الشرع) می‌باشد.

بر اساس این قاعده، اگر بتوان با روش‌های معتبر معرفتی، رابطه علی و معلولی میان یک فعل و مصالح و اهداف ضروری نظام اجتماعی اسلام را کشف کرد، می‌توان به وجوب فعل مزبور حکم کرد. چنان که گفتیم، شمول این قاعده به آراء محموده و ادراکات بدیهی عقلی محدود نمی‌شود، بلکه یکی از اقسام روش‌های معتبر معرفتی، ادراکات تجربی یا به اصطلاح تجربه است. فیلسوفان مسلمان، معرفت تجربی را که مشروط به صحت و اعتبار شرائط صوری و مادی است، معتبر و یقینی دانسته‌اند. در این صورت، می‌توانیم ادعا کنیم که حکم عقل به رابطه میان فعل و آثار مترتب بر آن، اگر به روش تجربی به دست آید نیز، یقینی خواهد بود.

روشن است که این ادعا تا وقتی اعتبار دارد که شرائط صوری و مادی صحت استدلال وجود داشته و استدلال به اصطلاح مغالطی نباشد. در صورت وجود شرائط اعتبار، تفاوتی به لحاظ واقع‌نمایی براهین عقلی و ادله تجربی نخواهد بود. در این صورت، اگر در علوم تجربی، رابطه فعلی با اهداف متنوع نظام اسلامی به روش تجربی اثبات شود و احتمال وجود مفسده در بین نباشد و به اصطلاح بتوانیم رابطه فعل را با هدف و مصلحتی تامه از اهداف و مصالح نظام اسلامی کشف کنیم، حکم شرعی فعل مزبور را نیز کشف خواهیم کرد.

نظر به گستردگی معرفت‌های تجربی، جریان قاعده ملازمه در اینگونه معرفت‌ها احکام متناسب با خود را نیز به دست خواهد داد. یکی از بزرگان در تبیین جریان قاعده

ملازمه در علوم تجربی می‌گوید: اگر فرض کنیم در مورد به‌خصوصی از طریق نقل، هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است، ولی عقل به‌طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمت‌ها پی‌ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست؟ مثلاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم، اما به دلایل حسی و تجربی، زیان‌ها و مفسدات اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک»، یعنی یک مفسده لازم‌الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. پس ما به حکم اینکه می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر بوده و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است، حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است. یا اگر ثابت شود که سیگار سرطان‌زاست، یک مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعاً حرام است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۰، ص ۵۳).

روشن است که احکام منبث از عقل تجربی، که به‌واسطه قاعده ملازمه به عنوان حکم شرعی مورد امضاء و تأیید شارع واقع شده‌اند، متناسب با رشد علمی گسترش می‌یابند. به عنوان مثال، برخی از اندیشمندان بر این باورند که مهار آب‌های جاری، تأمین‌کننده مصالح و اهداف نظام اسلامی در حفظ محیط زیست، افزایش تولید کشاورزی، صنعتی و مانند آن است، به همین جهت، استدلال می‌کند که اهمال در احداث سد بتونی، عذاب اخروی را در پی خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

در علوم انسانی نیز وضع به همین ترتیب است. بر اساس قاعده ملازمه، اگر در علوم انسانی رابطه میان یک فعل با هدفی از اهداف نظام اسلامی به عنوان یک مصلحت تامه کشف شود؛ می‌توان حکم شرعی فعل مزبور را کشف کرد. به عنوان مثال می‌دانیم که اقامه قسط از جمله اهداف نظام اسلامی است. بر اساس آیه کریمه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید(۵۷): ۲۵)؛ ما همه پیامبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و مقیاس فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. قرآن، عدالت اجتماعی را به عنوان یک هدف اصلی برای همه انبیا ذکر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۰۶) می‌توان یکی از مصادیق قسط را عدم تمرکز ثروت در طبقه خاصی از اجتماع دانست به همین جهت،

برخی از مفسرین در ذیل آیه کریمه «**كِي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**» (حشر (۵۹): ۷)؛ می‌گویند که این آیه یک اصل اساسی را در اقتصاد اسلامی بازگو می‌کند و آن اینکه، جهت‌گیری اقتصاد اسلامی چنین است که در عین احترام به «مالکیت خصوصی»، برنامه را طوری تنظیم کرده که اموال و ثروتها در دست گروهی محدود متمرکز نشود، که پیوسته در میان آنها دست به دست بگردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۵۰۷)

بر این اساس، می‌توان گفت که عدالت و توازن اقتصادی در طبقات اجتماعی، از جمله اهداف و مصالح لازم الاستیفاء نظام اسلامی به شمار می‌رود. از سوی دیگر، از طریق علم اقتصاد، می‌دانیم که رشد فزاینده پایه پولی، از عوامل ایجاد تورم افسارگسیخته می‌گردد. تورم شدید نیز از عوامل ایجاد شکاف طبقاتی و تمرکز ثروت دانسته می‌شود (نظری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۶).

بر این اساس، می‌توان گفت که در فرض پذیرش پول اعتباری در نظام اقتصاد اسلامی، رشد شدید پایه پولی را می‌توان از علل شکاف و نابرابری اقتصادی دانست. در این حال، عقل با درک رابطه میان رشد شدید پایه پولی و مفسده مترتب بر آن، حرمت شرعی رشد شدید پایه پولی را در نظام اقتصادی کشف می‌کند.

فقه نظام و بافت اعتباری علوم انسانی

علوم انسانی، مبتنی بر یک بافت و زمینه اعتباری هستند. در واقع زیست اجتماعی انسان آکنده از مفاهیم اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵). مثلاً بافت و زمینه اعتباری علم انسانی، عناوینی همچون حکومت، تجارت، ملکیت، بیع، موجر، سرمایه‌گذار، حاکم، قاضی، استاندار، معلم و مانند آن است، که تفاوت در نحوه اعتبار و تلقی از آنها، در کنش‌های انسانی و احکام تکلیفی تفاوت ایجاد می‌کند. بافت‌های اعتباری ممکن است در نظام‌های اجتماعی مختلف، شباهت‌هایی نسبت به یکدیگر داشته باشند، اما هریک از این عناوین و احکام، در هر یک از نظام‌های اجتماعی هویتی مستقل دارند و وابسته به نوع جهان بینی و سبک زندگی تغییر می‌کنند (وینچ، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳-۱۰۱).

نوع تلقی کنش‌گران اجتماعی از این بافت، زمینه کنش‌های متفاوتی را در میان کنشگران اجتماعی ایجاد می‌کند. اگر a و b را دو زمینه اعتباری متفاوت بدانیم، دخالت متغیر x منجر به نتایج متفاوتی همچون k و d خواهد شد. بنابراین، هر کنشی در یک نظام اجتماعی، وابسته و مشروط به نظام اعتباری آن جامعه خواهد بود (صدر، ص ۱۵۲). در نظام اسلامی (نظام اجتماعی تحقق یافته اسلامی)، بافت اعتباری بر اساس احکام شرعی سامان و انسجام می‌یابد. احکام شرعی خود به احکام وضعی و تکلیفی تقسیم می‌شوند و در مجموع، یک کلان نظام را شکل می‌دهند. این نظام و اصولاً هر نظام اعتباری دیگر، شرط کنش اختیاری انسان‌هاست.

به بیان دیگر، بافت اعتباری علوم انسانی در نظام اجتماعی اسلامی، منطبق بر احکام وضعی و تکلیفی خواهد بود. احکام تکلیفی نیز همچون احکام وضعی، اموری اعتباری به شمار می‌روند که از سوی شارع مقدس اعتبار شده‌اند و به عنوان حکم تنظیمی، کنش‌های همه ابعاد نظام اجتماعی را پوشش می‌دهد (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۹).

این تاثیر، البته منحصر به احکام تکلیفی نیست، بلکه احکام وضعی نیز سهم بسزایی در تشکیل بافت اعتباری علوم انسانی در نظام اجتماعی اسلام ایفاء می‌کنند. برای روشن‌تر شدن مطلب مناسب است به نظریه امام خمینی اشاره کنیم. می‌دانیم تعریف واحدی از حکم وضعی ارائه نشده است؛ برخی حکم وضعی را منحصر در هشت و یا پنج و یا مثلاً آن را منحصر در سه حکم سببیت، شرطیت و مانعیت می‌دانند (شهید اول، ۱۴۰د، ج ۱، ص ۳۹).

امام خمینی علیه السلام با تعریف حکم به امر اعتباری، اموری همچون رسالت، خلافت، امامت، حکومت، امارت، قضاوت و اصولاً تمامی عناوینی را که اعتبارات نسبت به افعال مکلفین به شمار می‌روند، در زمره احکام وضعی به شمار می‌آورد (موسوی خمینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

باید بگوییم که تمام امور اعتباریه فرعیه غیر تکلیفی که قابل جعل باشد، حکم وضعی است. به همین جهت، دایره شمول احکام وضعی، منحصر در استعمالات رائج آن باقی نمی‌ماند. بنابراین، می‌توان گفت که احکام و اعتبارات فقه نظام، تشکیل دهنده بافت اعتباری علوم انسانی هستند.

نتیجه‌گیری

بنا بر تحلیلی که از مفاهیم بنیادین تحقیق ارائه کردیم، این حقیقت روشن شد که تمدن اسلامی، کلان نظام اجتماعی کارآمد اسلامی است. از سوی دیگر، فقه نظام عهده‌دار کشف و استنباط احکام و اعتبارات نظام اجتماعی اسلام است. روشن است که این احکام و اعتبارات نظام‌واره به حکم اینکه هر نظامی دارای هدف است، دارای هدف مشخصی می‌باشند. همچنین مشخص شد که هدف علوم انسانی نیز تحقق و تعقیب اهداف نظام اجتماعی اسلامی است. در واقع از یک سو، اهداف فقه نظام بر اهداف علوم انسانی منطبق است و از سوی دیگر، احکام و اعتبارات فقه نظام بر احکام و اعتبارات کلان نظام اجتماعی، یعنی تمدن اسلامی انطباق پیدا می‌کنند.

پذیرش این تصویر از رابطه میان علوم انسانی، فقه نظام را روشن و نقش آن را در تحقق تمدن نوین اسلامی را هویدا می‌کند. موضوعات فقه نظام مربوط به حوزه نظام اجتماعی است و بر این اساس، علوم انسانی با توصیف و کشف این موضوعات می‌تواند نقش موثری در موضوع شناسی فقه نظام ایفاء کند. همچنین استنباط اهداف نظام اجتماعی اسلام در فقه نظام، ضرورتی انکار ناپذیر در تجویزات علوم انسانی به شمار می‌رود، چه آنکه اصولاً بدون شناخت تفصیلی و شبکه‌ای اهداف تمدن اسلامی، تجویز علوم انسانی معنا ندارد. اعتبار و حجیت این تجویزات نیز در فقه نظام به اثبات می‌رسد.

همچنین علوم انسانی مبتنی بر یک بافت اعتباری است، که در تمدن اسلامی، این بافت اعتباری متخذ از احکام فقه نظام خواهد بود. تصویر دقیق این انحاء ارتباط، می‌تواند زمینه را برای تحقق تمدن نوین اسلامی فراهم کرده، علوم انسانی را از حالت انفعالی خارج نموده و جایگاه حقیقی خود به عنوان علوم تمدن‌ساز قرار دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بخشی، علی و مینو، افشارزاده (۱۳۷۹)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
۳. آلن بیرو (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: موسسه کیهان.
۴. اسدی حلی، جمال الدین (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۱ و ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ----- (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ج ۲ و ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، اسلام و محیط زیست، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علیپور (۱۳۹۰)، پارادایم اجتهادی دانش دینی (پساد)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. حلی فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷ق)، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۱ و ۴، قم: موسسه اسماعیلیان.
۹. دلاور، علی (۱۳۹۶)، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران: رشد.
۱۰. راسخ، کرامت الله (۱۳۹۱)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم شیراز، فرهنگ جامع جامعه شناسی و علوم انسانی.
۱۱. سروش، عبد الکریم (۱۳۷۹)، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نشر نی.
۱۲. سیوری حلی، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۴، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۳. شاله، فیلیسین (۱۳۴۷)، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. شایان مهر، علیرضا (۱۳۷۹)، دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
۱۵. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳)، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: آفتاب توسعه.
۱۶. صدری، احمد (۱۳۸۰)، مفهوم تمدن و لزوم احیاء آن در علوم اجتماعی، تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها.

۱۷. صدر، سیدمحمدباقر(۱۴۲۴ق)، اقتصادنا، ج ۳، از موسوعه الشهید الصدر، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر.
۱۸. ----- (۱۴۲۱ق)، الإسلام يقود الحياة، ج ۵، از موسوعه الشهید الصدر، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر.
۱۹. ----- (بی تا)، مدرسة الاسلامیه، ج ۵، از موسوعه الشهید الصدر، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۱. عابدی نژاد، امین رضا(۱۳۹۵)، ماهیت و الزامات فقه پیشرفت، پایان نامه دکتری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۲. ----- (۱۳۹۴)، فقه تمدن چستی و ماهیت، مقاله برتر همایش اولین هفته علمی تمدن نوین اسلامی.
۲۳. عاملی شهید اول، محمد بن مکی(۱۴۰۰ق)، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.
۲۴. عاملی شهید ثانی، زین الدین بن علی(۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد الاصولیه و العربیه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. فروند، ژولین(۱۳۸۵)، نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. قانصوه، محمود(۱۴۱۸ق)، المقدمات و التنبیها فی شرح أصول الفقه، ج ۸ و ۴ بیروت: دارالمورخ العربی.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر(۱۴۲۷ق)، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.
۲۸. ----- (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۲۳، ۲۸ جلدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۱۰.
۲۹. مشکینی اردبیلی، علی(۱۴۱۶ق)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی، چ ۶.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی(۱۳۹۰)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. محیطی اردکان، حسن(۱۳۹۰)، نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی، دستوری، پایان نامه کارشناسی ارشد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۲. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۰۰ق)، *الرسائل العشره*، قم: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۳. میر نصیری، سیدروح الله (۱۳۹۴)، *موضوع، روش و هدف علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی*، پایان نامه کارشناسی ارشد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۴۲۶ق)، *مجموعه آثار*، ج ۱۹، ۲۱ و ۲۰، تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. ----- (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ج ۲۰، تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. ----- (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. نظری، روح الله و لیلی، مظاهری (۱۳۹۰)، «ارتباط تورم و توزیع درآمد در ایران»، *مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۲۸۴.
۳۸. وینچ، پیترا (۱۳۸۶)، *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، ترجمه گروه سمت، تهران: بی نا.

Andishe-e-Taqrīb 34 Vol.13, No.3, Autumn 2017 P 75-102	اندیشه تقریب سال سیزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴ ص ۷۵-۱۰۲
--	---

نواقض الاسلام و مفاهیم اساسی مرتبط

رحیم ابوالحسینی*

چکیده

عدم درک صحیح از مفاهیم اصیل اسلامی، ریشه انحرافات شده که گریبان جهان اسلام را گرفته و دشمنان اسلام از این فرصت در جهت اسلام هراسی، بهره‌های فراوان برده‌اند. در این مجال، فرصت پیدا کرده‌ایم تا از چهار مفهوم اساسی یعنی: «اسلام»، «ایمان»، «کفر» و «نواقض الاسلام» بحث کنیم و دیدگاه فقهای اسلام را در این باره جویا شویم. در واقع آنچه ما را به نگاشتن این مقاله واداشت، احکام ده گانه‌ای است که محمد بن عبدالوهاب (م ۱۲۰۶ق)، با عنوان «نواقض الاسلام» به آنها فتوا داده است، احکامی که به موجب آن، بسیاری از مسلمانان از دایره اسلام خارج و کفر آنان ثابت می‌گردد. بر اساس آموزه‌های این کتاب که هم اکنون در مدارس و دانشگاه‌های ریاض و شهرهای دیگر عربستان تدریس می‌شود، بیشتر مسلمانان در دایره تکفیر قرار داشته و قتل آنان واجب است، و از اینجا ضرورت نگارش مقاله‌ای در معرفی عواملی که موجب خروج از دین می‌گردند روشن می‌شود. اکنون بیشتر درگیری‌ها و کشتارهایی که بعضی از فرقه‌های نزدیک به وهابیت، از قبیل داعش، جبهه النصره، القاعده، طالبان، در جهان اسلام مرتکب می‌شوند بر اساس تعلیمات کتاب مذکور است. بدیهی است که بررسی مفاهیم فوق، معیارهای اسلام و کفر را روشن ساخته و بدین وسیله مفهوم تکفیر، معنای واقعی خود را به دست خواهد داد.

واژگان کلیدی

اسلام، ایمان، کفر، نواقض الاسلام.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۵ تأیید: ۱۳۹۶/۳/۲۹

* استاد سطح عالی و دارای مدرک سطح چهار حوزه: Rahim.ab44@yahoo.com

موضوع بحث

تبیین چهار مفهوم اساسی یعنی «اسلام»، «ایمان»، «کفر» و «نواقض الاسلام»، مهم‌ترین مباحث این نوشتار را شکل می‌دهد تا «معیارهای مسلمانی و ملاک‌های خروج از اسلام» به دست آید. ما در این اثر می‌خواهیم بدانیم: مسلمان به چه کسی گفته می‌شود و ملاک آن چیست؟ و انسان مسلمان در اثر چه عواملی مرتد و از دین خارج می‌گردد؟ در واقع، بحث بر سر «ملاکات اسلام» و «موجبات کفر» است. سؤال این است که آیا نواقض ده‌گانه‌ای که موجب نقض اسلام و خروج از دین معرفی شده‌اند، قابل پذیرش است؟

پیشینه موضوع

از زمانی که رسول گرامی اسلام ﷺ در «جزیره العرب» ندای: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» (بقره (۲): ۲۰۸) را طنین انداز کرد، معیارهای مسلمانی و نواقض آن را نیز بیان نمود: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء (۴): ۱۳۶).

موارد نقض اسلام در این آیه، انکار خداوند، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، رسالت پیامبران و روز قیامت معرفی شده است. اما چیزی که آنها را داخل در اسلام می‌کرده، شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر بوده است.

در صدر اسلام، بسیاری از مسلمان‌شدگان با ذکر شهادتین مسلمان می‌شدند و بدین وسیله از تمام احکام اسلام و امتیازهای آن برخوردار می‌گشتند. «ابوبکر» خلیفه اول مسلمانان، نخستین مرد بالغی بود که با ذکر شهادتین مشرف به دین مبین اسلام گشت (ابن اثیر، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۹)، ولی پیش از او، «علی» که در آن زمان هنوز نوجوان بود، همراه با «خدیجه» همسر «محمد» و «فاطمه» دختر «محمد»، نخستین کسانی بودند که ایمان آورده (سلیمان الکوفی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۲۹۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۹۲) و با

پیامبر خدا نماز گزارند (نسایی، ۱۳۴۸ق، ج ۵، ص ۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷۴).
در گزارشی از ابن عمر (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱، ج ۲، ص ۱۰۹، ج ۴، ص ۵)،
انس بن مالک (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۱، ص ۳۹) و ابن عباس (طوسی، ۱۴۰۷ق،
ج ۵، ص ۳۳۰)، نقل شده که رسول خدا ﷺ فرمود:

«من مأمور شدم با مردم بجنگم تا به کلمه لا إله إلا الله، محمد رسول الله، و جوب نماز
و زکات شهادت دهند، پس هرگاه به اینها شهادت دادند، خون آنها و اموال آنها بر ما
محترم خواهد بود، مگر جایی که حق اسلام در میان باشد که حساب آن دست خداست.»
بر اساس این حدیث، معیار مسلمان شدن حداکثر چهار چیز است گرچه بیشتر
علماء و فقهاء، تنها شهادتین را موجب تشریف به دین مقدس اسلام معرفی می کنند، و
حتی برخی از علما می گویند که فقط اقرار به کلمه توحید، برای مصون ماندن از قتل
کافی است (ابن حجر، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۴۷)، ولی ملاک مسلمان شدن، هر چه باشد از
چهار موردی که در حدیث بالا نقل شد، بیشتر نیست.

در صدر اسلام، کسی به خود اجازه نمی داد به آسانی دیگری را تکفیر کند. در
حدیثی از «ابوهریره» آمده است: «هنگامی که پیامبر خدا وفات یافت، ابوبکر بسیاری
از عرب ها را (که از پرداخت زکات امتناع می ورزیدند) تکفیر می کرد. عمر گفت:
چگونه با مردم مقاتله می کنی در حالی که رسول خدا فرمود: من مأمور شدم با مردم
بجنگم تا کلمه لا إله إلا الله را بر زبان جاری کنند و هر گاه این جمله را بگویند، مال
و جان آنها محترم است؟ ابوبکر گفت: قسم به خدا هر کس بین نماز و زکات فرق
بگذارد، با او می جنگم...» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۰۹). چون آنها می گفتند ما نماز
می خوانیم ولی زکات نمی دهیم.

این روایت، گواه آن است که در صدر اسلام آنچه موجب نقض اسلام
می گشت، تنها انکار توحید و رسالت بود و نماز و زکات محل تردید بود، به
همین دلیل، عمر به حدیث پیامبر استشهاد نموده و ابوبکر را از کشتن مانعین زکات
منع می کند (در این باره ابن قتیبه گزارش کامل تری آورده است: ابن قتیبه دینوری،
۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲).

چنان که در آیه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (نساء: ۹۴) نیز، آنچه که از سوی پیامبر موجب ورود «مرداس» به اسلام دانسته شده، تنها شهادت لسانی به توحید و رسالت پیامبر بوده و تکفیر اسامه نسبت به مرداس، نادرست بوده است (زمخشری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۵۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۳).

پس از دوران صدر اسلام، خوارج ظهور کردند و با ظهور آنان، گویا توصیه‌های پیامبر رنگ باخت و خوارج، ابتدا علی علیه السلام را تکفیر کرده و سپس هر مسلمانی که از علی تبعیت می‌کرد را تکفیر نمودند. گویا معیار نقض مسلمانی را که رسول خدا بارها برای خود و دیگران گفته بود، و آیه شریفه: ﴿فَذَكَرْنَا إِيْمًا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (غاشیه: ۸۸)؛ ۲۱ و ۲۲ را که به منظور کنترل اصحاب از تکفیر دیگران قرائت می‌کرد، از یاد برده بودند (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۵۷۶).

این وضعیت در زمان «بنی‌امیه» نیز ادامه یافت و نمونه آن، کشتن «حجر بن عدی» توسط «زیاد بن ابیه» بود که هنگام قتل او از دیگران شهادت گرفت که وی به کفر گرائیده است (مبارک ابن محمد ابن اثیر، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۶۲).

اهمیت و ضرورت موضوع

تطبیق تفکرات اسلامی بر مستندات اصیل، یکی از عوامل مهم معرفتی «اسلام ناب محمدی» است. باید دید قرآن و سنت پیامبر که اصیل‌ترین منابع دینی به شمار می‌آیند، چگونه معیارهای اسلام و موارد نقض آن را بیان کرده‌اند. اکنون جهان اسلام درگیر یکی از خطرناک‌ترین تفکرات انحرافی تاریخ است. آنها که چنین تفکری دارند و به راحتی مسلمانان را تکفیر می‌کنند، مدعی هستند که افکارشان برخاسته از متن قرآن و سنت پیامبر است. مفتیانی که اکنون در سرزمین «حجاز» نشسته و در مسند فتوی قرار دارند، با طرح مباحث نواقض الاسلام و تضییق دایره اسلام، بسیاری از مسلمانان را که اعتراف به توحید و رسالت پیامبر خدا دارند، تکفیر می‌کنند. این مفتیان باید پاسخ‌گوی عواقب خطرناک این فتواها باشند. حتی خطر این اندیشه‌ها منحصر به جوامع اسلامی نبوده و با کمال تأسف، موجب بدبینی جوامع غیر مسلمان نسبت به اسلام شده است.

بدیهی است که شناخت صحیح ضوابط اسلام و موارد نقض آن، می‌تواند اذهان مردم مسلمان و غیر مسلمان را روشن، و جوامع اسلامی و بشری را از وضع اسفبار کنونی نجات دهد.

هدف از این نوشتار

روشن ساختن اذهان و معرفی موضع صحیح اسلام در برابر موضوع مورد بحث، از اهداف نوشته حاضر است. غرض ما، ابطال ضوابط و معیارهای ناصوابی است که به عنوان ملاک‌های مسلمانی و نواقض آن، توسط برخی افراطیون مسلمان ارائه می‌گردد. غرض ما از یک سو، تنویر افکار عمومی نسبت به ضوابط افراطی در تکفیر است و از سوی دیگر، می‌خواهیم بگوییم آیین اسلام بر اساس دوستی و محبت پایه‌ریزی شده و رسول گرامی اسلام طبق نص صریح قرآن، پیامبر رحمت معرفی گردیده است (انبیاء(۲۱): ۱۰۷). بنابراین، هیچگاه رفتارهایی که در طول تاریخ در خصوص تکفیر مسلمانان انجام شده و می‌شود، مورد پذیرش اسلام نبوده و هدف از پژوهش حاضر این است که این چالش پیش رو را به جوامع مسلمان و غیر مسلمان معرفی کند.

مفاهیم اساسی اسلامی

مفهوم اسلام

مفهوم «اسلام» در لغت

ماده «سلم» در لغت به معنی «صحت و سلامت» است، گفته می‌شود: خداوند سلامت است، چون از عیوب و نقایص بشری سالم است و در آیه: «**وَاللّٰهُ يَدْعُو اِلٰى دَارِ السَّلَامِ**»؛ منظور از سلام، خود خداوند است و دار، بهشت آن است، پس دارالسلام به معنی بهشت خداوند. کلمه «اسلام» نیز از همین باب است که به معنی «اطاعت و انقیاد» استعمال می‌شود، چون اسلام انسان را از إباء و امتناع باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۰).

«جوهری» در «صحاح» شبیه مطالب فوق را گفته است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۵)، چنانکه «راغب» نیز پس از تحقیق مفصلی در باره ماده «سلم»، «اسلام» را به معنی «دخول در سلیم و دوری از آفات ظاهری و باطنی» گرفته و با اشاره به آیه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾، آن را به معنی صلح دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۹).

مفهوم «اسلام» در قرآن

مفهوم «اسلام» در اصطلاح فقهاء، تنها «اقرار به شهادتین» است، و معتبر دانستن عناصر دیگری مانند «اعتقاد به معاد»، «اقامه نماز»، «روزه» و «حج»، در اسلام اشکال است. قرآن مهم‌ترین کتاب اعتقادی مسلمانان، درباره مفهوم اسلام چنین گفته است: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لِمَ تُلْمُونََنَا وَلَكِنَّ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۴).

بسیاری از مفسران، در شأن نزول آیه فوق چنین گفته‌اند: جمعی از طایفه «بنی‌اسد» در یکی از سال‌های قحطی و خشک‌سالی وارد مدینه شدند و به امید گرفتن کمکی از پیامبر ﷺ، شهادتین را بر زبان جاری کرده و به پیامبر گفتند: طوائف عرب بر مرکب‌ها سوار شدند و با تو پیکار کردند، ولی ما با زن و فرزندان نزد تو آمدم و دست به جنگ نزدیم و از این طریق می‌خواستند بر پیامبر منت بگذارند. آیه فوق نازل شد و به آنها خاطر نشان کرد که اسلام آنها ظاهری است و ایمان در اعماق قلبشان نفوذ نکرده است. به علاوه، اگر هم ایمان آورده‌اند، نباید منتی بر پیامبر بگذارند، بلکه خدا بر آنها منت دارد که هدایتشان کرده است (مجاهد بن جبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲۲، ص ۲۰۹؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۳۵). از نظر قرآن «اسلام» شکل ظاهری و قانونی دارد و هر کس به کلمه توحید و رسالت پیامبر، به صورت لفظی اقرار نماید، مسلمان است و جان و مال او در امان است.

به هر حال، از این آیه استفاده می‌شود که معیار اسلام و مسلمانی، اظهار شهادتین است و هر کس به توحید و رسالت شهادت دهد، حتی بر وجه ظاهر، خون و جان او

محترم بوده و مانند سایر مسلمانان از امتیازات اسلام برخوردار خواهد شد (برای مطالعه بیشتر: زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۵۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۵۱؛ العینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۰؛ بیهقی (ب)، بی تا، ج ۶، ص ۳۰۲).

در آیه دیگر می فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران (۳): ۶۴).

در این آیه، آنچه انسان‌ها به آن دعوت شده‌اند، عبودیت خدا و عدم شرک به اوست، و همین دو امر (۱. عبودیت: ملازم با توحید و پذیرش رسالت ۲. عدم شرک)، معیار مسلمانی معرفی شده است. جالب اینجاست که پیامبر اسلام هنگامی که «قیصر روم» را به اسلام دعوت کرده بود، دقیقاً همین آیه را برای او نوشته و توسط «ابوسفیان» به «هرقل» ارسال کرده بود (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۴). این ماجرا، گواه آن است که نسخه ورود هرقل به دین مقدس اسلام، تنها شرک نورزیدن و عبودیت خدا بوده است (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۵، ص ۱۶۵؛ بیهقی (الف)، بی تا، ج ۹، ص ۱۷۸؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۸۸؛ زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴۳۵؛ ابن جریر الطبری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۰) و یا به تعبیر ابن تیمیه، اول آیه «ایمان» و آخر آن «اسلام» است (ابن تیمیه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۵).

همچنین در آیه سوم می فرماید: ﴿وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۴۶).

این آیه مشتمل بر دو مقدمه و یک نتیجه است. یعنی «ایمان به آیات وحی» و «وحدانیت خدا» نتیجه‌اش اسلام است. پس کسی که به کلمه توحید اقرار کند و به آیات قرآن ایمان بیاورد، مسلمان است و از همه مزایای مسلمان شدن برخوردار می‌گردد. بنابراین، چنین کسی در امان بوده و جان و مال او در این دنیا محترم است، چنانکه در آخرت نیز اهل بهشت خواهد بود (زخرف (۴۳): ۶۹ و ۷۰).

گرچه در این آیه موضوع رسالت صریحاً مطرح نیست و طبعاً کسی که رسالت پیامبر را انکار کند کافر است، اما ایمان به آیات وحی، همان اقرار به رسالت پیامبر است.

به گفته ابن تیمیّه، در این آیه دو چیز موضوع سخن پیامبر است، یکی «ایمان» و دیگری «اسلام» که موجب احترام خون انسان می‌گردند، چنان‌که در جای دیگر نیز ایمان به آیات قرآن و اسلام را ملاک ورود به بهشت قرار داده است (ابن تیمیّه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۵).

اساساً این آیه در جایی نازل شده که برخی از اهل کتاب، اسرائیلیات را نزد اصحاب نقل کرده و قصد داشتند اصحاب را به کفر نزدیک کنند، که پیامبر در این باره به آنان هشدار داده و فرموده است: هر گاه اهل کتاب چیزی برای شما نقل کنند، نه آنان را تصدیق کنید و نه تکذیب؛ بلکه بگویید ما به چیزی که بر ما و شما نازل شده ایمان داریم و خدای ما و خدای شما واحد است و ما تسلیم او هستیم. سپس فرمود: اگر گفتار آنان باطل باشد، شما آنها را تصدیق نکرده‌اید و اگر گفتار آنان صادق باشد، شما آنها را تکذیب نکرده‌اید (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۰۸).

بر این اساس، پاسخ صحیح به پرسش‌های اهل کتاب به طوری که گرفتار کفر نشوید، آن است که بگویید **اولاً** ما ایمان داریم به آنچه بر ما و شما نازل شد، و **ثانیاً** خدای ما و خدای شما واحد است و این دو عنصر، حافظ اعتقادات و اسلام شما در برابر مجادلات اهل کتاب است. پس می‌بینیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چگونه مرز بین کفر و اسلام را مشخص کرده است.

در آیه نود و چهارم می‌فرماید: **﴿لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾** (نساء: ۴: ۹۴).

شأن نزول آیه در باره «مرداس بن نهیک» است، آنگاه که رسول گرامی اسلام پس از «خیبر»، فرمانده جوانش «اسامه بن زید» را با سپاهش به سوی یهودیان «فدک» گسیل داشت تا آنان را به اسلام دعوت کند. مرداس که یهودی بود، از خبر عزیمت لشکر اسامه اطلاع یافت، لذا فرزندانش را در بلندای کوه پناه داد و خود به سوی اسامه آمد و شهادتین را بر زبان جاری ساخت. اما اسامه اسلام او را نپذیرفت و همانجا او را به قتل رساند. این خبر به گوش پیامبر رسید، سخت ناراحت شد، رو به اسامه کرده و فرمود: چرا اسلام او را نپذیرفتی؟ اسامه گفت: او از ترس مال و جان خود اسلام آورد و اسلام

او واقعی نبود. پیامبر فرمود: پس چرا قلب او را نشکافتی تا ببینی در درون او چه می گذرد؟ اسامه اظهار ندامت کرد و از آن پس، در هیچ جنگی با مسلمانان شرکت نکرد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۳).

در این گزارش، به خوبی پیداست که ما مأمور آگاهی از درون افراد نیستیم، بلکه ملاک مسلمان شدن، ظاهر افراد است، پس اگر کسی همین قدر که به حسب ظاهر اقرار به شهادتین کند، حکم به مسلمانی او می شود و نیازی به جستجوی بیشتر نیست. بدیهی است در این باره آیات دیگری مانند: (بقره (۲): ۲۰۸ و ۲۸۵)، (نساء (۴): ۱۳۶)، (آل عمران (۳): ۱۹، ۲۰ و ۸۵) وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می گردد.

مفهوم «اسلام» در سنت پیامبر ﷺ

در سنت نبوی، معیارهای مشخصی برای مسلمان شدن بیان شده است که در این قسمت به احادیث وارده اشاره می کنیم:

در روایات اسلامی اقرار لسانی به شهادتین در ورود به اسلام کافی شمرده شده است و اگر در بعضی از احادیث (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۸) می بینیم که علاوه بر شهادتین، نماز، روزه، زکات و حج نیز آمده، برای بیان مراتب بالای اسلام و ایمان است. چنانکه از صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۱، ص ۳۴)، مسند ابن حنبل (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۲۷)، سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ح ۲۷۳۶، ص ۱۱۹)، سنن نسایی (نسایی، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۱۰۷) و بسیاری از منابع متأخرتر نیز شبیه این روایات نقل شده است.

در سال هشتم هجرت هنگامی که مکه فتح شد، مردم برای مسلمان شدن و بیعت با پیامبر ﷺ در خانه «سمره» نزد آن حضرت شرفیاب می شدند. «اسود» برای مسلمان شدن نزد رسول خدا آمد و قبل از اقرار به اسلام، از آن حضرت در باره مفهوم اسلام پرسش نمود. رسول خدا در پاسخ فرمود: اسلام همان ایمان به خداست. عرض کرد: شهادت چیست؟ فرمود: شهادت به لا اله الا الله و محمد رسول الله (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۶).

در گزارش دیگر، پیامبر خدا وقتی «معاذ بن جبل» را به «یمن» فرستاد تا مردم آن

دیار را مسلمان کند، مفهوم اسلام را در شهادت لا إله إلا الله و رسالت خویش خلاصه کرد (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۰۸). این گزارش در منابع متأخرتر مانند صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۱، ص ۳۷)، سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۹) و المصنف (ابن ابی شیبۀ کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸) نیز آمده است.

در گزارش «ابن عباس» نیز، هنگامی که گروه «عبدالقیس» برای مسلمان شدن نزد پیامبر آمدند، رسول خدا شهادت به لا إله إلا الله و محمد رسول الله، اقامه نماز، پرداخت زکات، روزه رمضان و پرداخت خمس از غنیمت جنگی را در ورود به اسلام دخیل دانسته و سپس فرمود: اینها را حفظ کنید و به دیگران خبر دهید (ابن ابی شیبۀ کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۰۸).

در این روایات نشان داده شده که مسلمان شدن، تنها اقرار به شهادتین بوده است و اساساً در صدر اسلام کسانی که به اسلام تشریف می یافتند، نظیر ابی العاص بن ربیع (ابن هشام، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۳۰۳)، حارث بن ابی ضرار (ابن هشام، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۳۴۰)، أسید بن أبی أناس (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۰، ص ۲۱)، سلمان فارسی (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱)، عبدالله بن سلام (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲)، عمیر بن وهب (ابن هشام، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۳۰۸)، جارود بن بشر بن معلی (ابن هشام، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۲۴۲) و سعد بن معاذ (ابن هشام، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۴۵)، مسلمان شدن آنها تنها اقرار به شهادتین بوده است، هر چند در برخی از اخبار، معیار ورود به اسلام، تنها شهادت به رسالت پیامبر معرفی شده است، نظیر مسلمان شدن جوان یهودی (شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۸، ص ۹) و آن چوپان بیابان گرد (طبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۳۴۴)، اما واضح است که شهادت به رسالت پیامبر، مستلزم شهادت به وحدانیت خدا نیز هست.

حتی از بعضی از روایات استفاده می شود که افراد کر و لال نیز بی آن که لساناً چیزی بگویند، صرفاً با اشاره، اقرار به شهادتین می کردند. در حدیثی آمده است: مردی به همراه جاریه اش خدمت پیامبر رسید و عرض کرد: بر من واجب شده رقبه مومنه ای آزاد کنم، آیا آزاد کردن این کنیز (که قدرت تکلم ندارد) کافی است؟ پیامبر خطاب به کنیز فرمود: خدا کجاست؟ کنیز با انگشتش اشاره به آسمان کرد. فرمود: من چه کسی

هستم؟ او ابتداء به پیامبر اشاره کرد و سپس اشاره‌اش را به سوی آسمان برد، یعنی تو فرستاده خدا هستی. پیامبر رو به صاحب کنیز کرده و فرمود: آزاد کردن او کفایت می‌کند چون او جاریه مؤمنه است (بیهقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۸).

در روایات شیعه نیز، مضامین مشابهی با آنچه در گزارش‌ها و احادیث اهل سنت مشاهده نمودیم، وجود دارد. یعنی در اینجا شرط اصلی ورود به دین اسلام، شهادتین معرفی شده است، هرچند مواردی مثل اقامه نماز، پرداخت زکات، روزه رمضان، حج خانه خدا و ولایت اهل بیت در کنار شهادتین ذکر شده است، اما چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، اینها همه اشاره به مراتب بالای اسلام و ایمان دارند و آنچه اصالتاً در مفهوم اسلام دخیل است، تنها شهادتین می‌باشد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ح ۲، ص ۱۸، ح ۴، ص ۲۴ و ص ۲۵ و ۳۱؛ قاضی نعمان مغربی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۶۹؛ صدوق، بی‌تا، ص ۳۱۰ و ۳۱۱). از مجموع آنچه در باره مفهوم اسلام آوردیم، روشن می‌شود که تحقق اسلام چیزی جز شهادت به توحید و رسالت نیست و در این باره بین مذاهب اسلامی، اتفاق نظر وجود دارد.

مفهوم «اسلام» از نگاه فقهاء

امام خمینی، اقرار لسانی به شهادتین را در مسلمان شدن کافی می‌داند و در خصوص معتربودن اعتقاد به معاد می‌گوید: تقابل کفر و اسلام به لحاظ فهم متشرعه، از باب تقابل عدم و ملکه است، و چیزی که در ماهیت اسلام دخیل است، جز شهادت به یگانگی خدا و رسالت پیامبر و اعتقاد به معاد نیست، که البته در مورد اول و دوم اختلافی نیست، لکن در مورد اعتقاد به معاد، اختلاف است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۲).

«ابن قدامه» درباره مفهوم اسلام علاوه بر شهادتین، اقامه نماز، پرداخت زکات، روزه رمضان و حج خانه خدا را شرط دانسته است. از نظر او، هر کسی که اقرار به موارد یادشده کند، مسلمان است و جان و مال او محترم شمرده می‌شود، و کسی که بعضی از اینها را انکار نماید، مانند این است که جمیع آنها را انکار کرده و حکم به کفر او می‌شود (ابن قدامه مقدسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۷).

«شافعی» می‌گوید: حکم خداوند در باره معیار مسلمانی، ظاهر انسان‌هاست و مسئولیت باطن آنها با خود خداوند است، و خداوند هیچ پیامبری را نفرستاده، مگر اینکه بر ظاهر حکم کند و باطن افراد بر عهده خداوند است؛ زیرا اوست که بر درون آدمیان آگاه است، لذا در آیه: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حجرات (۴۹): ۱۴) اعلام کرد که ایمان در قلوب آنان راه نیافت، اما چون اظهار و اقرار به شهادتین کردند، خون آنها محترم است (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۷۸ و ج ۷، ص ۳۱۰).

«ابن حزم» نیز در ذیل آیه: «قالت الاعراب انا» از قول «ابومحمد» گفته است: این آیه دلیل بر این است که آنها تسلیم غلبه الهی شدند، لکن هنوز ایمان در قلبشان نفوذ نکرده بود، اما خداوند راه توبه را در ادامه آیه برای آنان باز نمود و فرمود: «وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا». بنابراین، صرف اظهار اطاعت از خدا و رسولش از سوی آنان، نقطه دخول آنها به دین اسلام و باطل کننده این مطلب است که چون پیامبر ﷺ باطن آنها را شناخته، اسلام آنان را پذیرفته است (ابن حزم، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۱۶).

برخی از فقها مانند حصفکی (حصفکی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱۰) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۲۸۷)، ضمن اینکه شهادتین را در ورود به اسلام شرط می‌دانند، تبری از ادیان دیگر را نیز لازم می‌شمارند و معتقدند که صرف شهادتین بدون تبری از ادیان دیگر کافی نیست.

نتیجه آنکه، ملاک مشترک فقهاء در تحقق «اسلام»، اقرار به شهادتین است، هر چند برخی از آنان تبری از ادیان دیگر و عده‌ای فروعاتی نظیر اقامه نماز، پرداخت زکات، روزه رمضان و حج خانه خدا را به آن افزوده‌اند.

مفهوم ایمان

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مفهوم «اسلام» و «ایمان» با یکدیگر متفاوت است. اسلام از مقوله ظاهر است، در حالی که ایمان از مقوله باطن می‌باشد. اسلام تنها با اقرار به شهادتین تحقق می‌یابد، اما ایمان، تصدیق قلبی و باوری استوار به توحید و رسالت پیامبر است. بدیهی است تقسیم مذکور بر اساس پایین‌ترین درجه اسلام و به استناد آیه

شریفه: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات (۴۹): ۱۴)؛ می‌باشد وگرنه، گاهی اسلام بر ایمان نیز اطلاق می‌شود همچون سخن امام علی علیه السلام در «نهج البلاغه» که فرمود:

«الاسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق ...» (عبده، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۸، ص ۳۱۳).

معنای لغوی «ایمان»

«أزهري»، «ایمان» را به معنای «تصدیق» گرفته است (ازهری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، ص ۵۱۳)؛ «جوهری» نیز در معنای این کلمه گفته است: ایمان، یعنی تصدیق کردن، و اینکه گفته می‌شود خداوند متعال مؤمن است، یعنی ایمنی بخش است؛ زیرا بندگان به او اطمینان دارند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۲۰۷۱).

اما از نظر «راغب» ریشه «امن» در اصل به معنای اطمینان نفس و از بین رفتن خوف است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵)، بنابراین، از نظر وی معنای ایمان دارای دو عنصر است: یکی اطمینان نفس و دیگری عدم خوف و تصدیق، لازمه این دو می‌باشد. یعنی مرتبه تصدیق، بعد از اطمینان نفس و نتیجه آن می‌باشد.

معنای اصطلاحی «ایمان»

در معنای اصطلاحی «ایمان»، اختلافات قابل توجهی بین دانشمندان اسلامی وجود دارد و در این مختصر نمی‌توان به همه آن اختلافات پرداخت، لکن ریشه این اختلافات، برداشت‌های مسلک‌گرایانه از مفاهیم قرآنی است. تعریف «ایمان» در این برداشت‌ها به چهار صورت قابل تفسیر است:

۱. برداشت «شهادت‌گرایانه» از ایمان؛
۲. برداشت «عمل‌گرایانه» از ایمان؛
۳. برداشت «معرفت‌گرایانه» از ایمان؛
۴. برداشت شهودی و «تجربه‌گرایانه» از ایمان؛

هر کدام از این برداشت‌ها، قائلانی دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

«اشاعره» که برداشت «شهادت گرایانه» از ایمان دارند، در تعریف «ایمان» گفته‌اند: «ایمان» عبارت است از تصدیق قلبی به وجود خداوند، پیامبران و اوامر و نواهی خداوند که بر پیامبران فرود آمده است و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های قلبی. در نظر اشاعره، این تصدیق قلبی آنگاه تحقق می‌یابد که نخست پیامبران بیایند و مردم را به تصدیق خداوند و انبیاء و احکام الهی دعوت کنند و سپس به موجب این دعوت، تصدیق مورد نظر تحقق می‌یابد؛ زیرا تحقق ایمان، فرع بر تحقق پیشین خطاب و ایجاب الهی است. عقل گرچه می‌تواند وجود خداوند را درک کند، اما نفس این درک، ایمان نیست. همچنین عقل نمی‌تواند تصدیق قلبی این حقیقت درک شده را از انسان طلب کند چون عقل از طلب کردن و تأسیس حکم ناتوان است. بنابراین، آنچه که از تعریف اشاعره از ایمان به دست می‌آید، آن است که ایمان صرفاً تصدیق قلبی و اقرار لسانی است و عمل در آن نقشی ندارد، یعنی عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات داخل در حقیقت ایمان نیست و بدین سبب، مرحله متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد و شخصی که مرتکب گناهان کبیره می‌شود، در صورتی که خدا و پیامبران را قلباً و لساناً تصدیق کند، مؤمن است (اشعری، بی‌تا، ص ۲۹۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۷۱۲).

اما «معتزله» و همفکران آنها که برداشت «عمل‌گرایانه» از ایمان دارند، در تعریف «ایمان» گفته‌اند: «ایمان»، معرفت و تصدیق قلبی همراه با عمل به دستورات الهی است، و مؤمن کسی است که این وظایف را به جا می‌آورد. از نظر معتزله، انسان یک موجود «مکلف» و وظیفه‌مند است. عقل انسان، هم وجود خدا را درک می‌کند و هم شکر او را به عنوان «منعم» بر انسان واجب می‌داند. از نظر ایشان، واجبات و محرمات شرعی نخست به صورت واجبات و محرمات عقلی دریافت می‌شوند، یعنی واجب گردانیدن نخستین، کار عقل است نه شرع؛ ایمان در درجه اول، تبعیت عملی از ایجاب‌های عقلی است و در درجه دوم، تبعیت از ایجاب‌های شرعی. از نظر معتزله، مرتکب گناهان کبیره نمی‌تواند مؤمن باشد، چون ارتکاب این گناهان، تخلف آشکار از عمل به وظیفه است، چنین انسانی در مرتبه‌ای از ایمان و کفر قرار دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰م، ج ۴، ص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ شهرستانی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۷۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۷۱۳).

اما فیلسوفان مسلمان که برداشت «معرفت‌گرایانه» از ایمان دارند، در تعریف «ایمان» گفته‌اند: حقیقت «ایمان»، معرفت فلسفی به واقعیت‌های هستی است. در نظر آنان ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات گرچه سیر نفس در مراحل کمال عملی است، ولی این سیر، اثر خارجی همان کمال نظری است. مؤمن کسی است که عقاید او با واقعیات هستی تطابق دارد. هر چه انطباق این عقاید با واقعیات هستی، مستقیم‌تر و بی‌پرده‌تر و از اوهام دورتر باشد، ایمان کامل‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۸).

و اما عارفان مسلمان که برداشت «تجربه‌گرایانه» از ایمان دارند، به دلیل افزودن تجارب معنوی خود، تعاریف متعددی از «ایمان» ارائه کرده‌اند. آنان می‌گویند: ایمان، اقبال به خداوند است. ایمان، عبادت کردن خداوند از روی حب و شوق است. ایمان، محافظت سرّ توحید است. ایمان، مشاهده با نور یقین است. و بالاخره می‌گویند: ایمان، سکون و استقرار قلب و اطمینان نفس است. لازمه ایمان، ترس از خدا، امیدواری به فضل او، اشتیاق قرب او، راضی بودن به قضای او، توکل بر او و تسبیح و ستایش اوست (حکیم ترمذی، ۱۹۵۸ق، ص ۳۸؛ غزالی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۶۳؛ جیلانی، ۱۳۶۸ق، ج ۲، ص ۸۹؛ نقشبندی، ۱۲۹۸ق، ص ۲۶۴).

همه این تعریف‌ها از قرآن قابل برداشت است، لکن علی‌رغم اختلافی که با هم دارند، در یک نقطه با یکدیگر اشتراک دارند و آن این است که «ایمان اسلامی» از نظر دانشمندان مسلمان، «دستاوردی انسانی» است که برای شخص مؤمن حاصل می‌شود. ایمان در این مفهوم، ایمان داشتن به یک «راز» و یک مفهوم ماوراء طبیعی همچون وحی نیست، آن‌چنانکه در «ایمان مسیحی» گفته می‌شود، که ایمان را هم‌سنگ وحی به عنوان یک «راز» می‌پندارند، بلکه از نظر دانشمندان مسلمان، حقیقت «وحی» یک معجزه آسمانی است، به خلاف «ایمان» که یک دستاورد بشری است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۷۱۴). بنابراین، در این جا منظور این است که «ایمان به وحی» یک دستاورد بشری است، اما خود «وحی» یک معجزه آسمانی است.

اکنون جای این پرسش هست که آیا «ایمان» به معنایی که گفته شد، به عنوان

«تصدیق قلبی» در تحقق اسلام لازم و ضروری است یا خیر؟ در ادامه مقاله، با بررسی تفاوت «اسلام» و «ایمان» به این پرسش پاسخ داده خواهد شد.

تفاوت مفهوم «ایمان» و «اسلام»

از نظر اصطلاحی، رابطه بین اسلام و ایمان، عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی ضرورتاً مؤمن نیست بلکه اگر شرایط ایمان را داشته باشد، مؤمن است. مانند مثالی که پیامبر اکرم ﷺ در رابطه با کعبه و مسجدالحرام ذکر فرموده است که در این مثال می‌توان گفت: هر جا کعبه است، مسجدالحرام نیز هست، اما هر جا که مسجدالحرام است، ضرورتاً آنجا کعبه نیست (مولی محمدصالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵).

در حدیثی از امام صادق ﷺ نیز شبیه این تشبیه در تفاوت ایمان و اسلام ذکر شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵).

در حدیث دیگری «سماعه» از امام صادق ﷺ پرسید: برای من از اسلام و ایمان بگو که آیا آن دو با هم مختلف هستند؟ آن حضرت پس از توضیحات روشنی فرمود: ایمان یک درجه از اسلام بالاتر است؛ زیرا ایمان به حسب ظاهر با اسلام مشارکت دارد، لکن اسلام در باطن با ایمان مشارکت ندارد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵).

امام باقر ﷺ نیز ایمان را مفهومی پایدار در قلب، ولی اسلام را گفتار و عمل معرفی نموده است. سپس فرمود: شخصی که اسلام در او تحقق یافت، خورش محترم است و احکام ارث و جواز نکاح در حق او جاری می‌شود و نماز و زکات و روزه و حج او مورد قبول واقع می‌گردد و به سبب اینها از کفر خارج می‌گردد و تازه برای مقدمات ایمان مهیا می‌گردد. لذا اسلام با ایمان مشارکت ندارد، اما ایمان با آن مشارکت و همراهی دارد. این دو، در قول و عمل با یکدیگر اشتراک دارند، لکن ایمان علاوه بر این دو، تثبیت قلب را نیز به همراه دارد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این احادیث و روایات دیگر، اسلام مقدمه ایمان معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۷)، اما آنچه به نظر شیعه و اکثر اهل سنت صحیح

است، آن است که «عمل»، موجب استحقاق عقاب یا ثواب است، ولی در تحقق ایمان نقشی ندارد و لذا قول خوارج که ایمان را برابر با عمل می‌دانند و مرتکب کبیره را کافر می‌پندارند، باطل است (مولی محمد صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۷۸).

مفهوم کفر

در میان مفاهیم مورد بحث، مفهوم کفر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا واژه کفر و تکفیر در تفکرات برخی از فرقه‌های انحرافی، مستمسکی برای تکفیر سایر مسلمانان گردیده است. بدیهی است تبیین معنا و مفهوم کفر، مشخص می‌سازد که به چه کسانی می‌توان اطلاق کافر نمود و چه کسانی خارج از دایره کفر هستند.

معنای لغوی «کفر»

«کفر» به معنی «ستر» و «پوشاندن» است و به کسی که سپر را زیر لباس پنهان می‌کند، گفته می‌شود: سپرش را مستور کرده است همچنان جحود و انکار نیز از لوازم ستر و تغطیه است و اگر کفر، ضد ایمان است، چون کافر حق را مستور می‌کند، کفران نعمت نیز همان جحود و پوشاندن آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ماده کفر). «فیومی» نیز «کُفر» را به معنی «ستر» گرفته و می‌گوید: اگر به کشاورز، کافر اطلاق می‌شود، به خاطر این است که دانه را در دل زمین مستور می‌کند (فیومی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۳۵). «راغب» نیز همین معنا را با تفصیل بیشتری توضیح داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۳ و ۴۳۴).

اما «جوهری» بین «کُفر» به ضم کاف و «کَفر» به فتح کاف، فرق گذاشته و دو معنا ارائه کرده است. وی می‌گوید: کُفر به ضم کاف، ضد ایمان است و آیه: *إِنَّا بَکُلِّ کَافِرُونَ*، به همین معناست. اما کَفر به فتح کاف به معنی ستر و تغطیه است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۸۰۷). اما بعید نیست که بازگشت هر دو به یک معنا باشد، چنانکه «زبیدی» نیز بین «کُفر» و «کَفر» فرقی قائل نشده و ریشه هر دو را «ستر و تغطیه» دانسته است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۵۰).

معنای «کفر» در اصطلاح

«کفر» در اصطلاح فقهاء و متکلمین دارای دو گونه تعریف است. تعریف سلبی که اشاره به کفر واقعی دارد، و تعریف اثباتی که اشاره به کفر ظاهری دارد. در تعریف سلبی گفته‌اند: کفر همان «عدم الایمان» است و این تعریف، مورد اشاره برخی از اهل لغت نیز می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۴).

«تفتازانی» با ارائه تعریف سلبی از «کفر»، به نقل از صاحبان تحقیق می‌نویسد: «الکفر عدم الایمان عما من شأنه» (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۶۷).

«آلوسی» نیز در ذیل آیه: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (ابراهیم ۱۴: ۹)، کفر را به معنی عدم الایمان گرفته است (آلوسی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

«ابن تیمیه» نیز گویا تعریف سلبی ایمان را بر تعریف ایجابی ترجیح داده و می‌نویسد: «کفر به معنای عدم ایمان به خدا و رسولان است، خواه همراه با تکذیب باشد یا نباشد، بلکه همراه با شک باشد و یا اعراض از همه اینها باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵).

جرجانی نیز در تعریف «کفر» گفته است: «کفر مقابل ایمان است و آن، عدم تصدیق پیامبر است، نسبت به آنچه که ضروری بودن آن معلوم است» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ص ۳۳۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این تعاریف، «کفر» در مقابل «ایمان» معرفی شده است، نه در برابر «اسلام»، پس جای این پرسش هست که با توجه به اینکه رابطه بین اسلام و ایمان عموم و خصوص مطلق است و اسلام اعم از ایمان است، لازم می‌آید کسی که ایمان و تصدیق قلبی ندارد کافر باشد، در حالی که مسلمان است چون شهادتین را بر زبان جاری کرده است.

در پاسخ به این پرسش باید گفت: همان‌گونه که اسلام به ظاهری و واقعی تقسیم می‌شود و اسلام واقعی همان ایمان واقعی است، کفر نیز گاهی واقعی و گاهی ظاهری است. از این رو، کفری که مقابل ایمان است، کفر واقعی است، خواه آثار اسلام بر آن مترتب شود یا نشود، یعنی ممکن است کسی واقعاً و باطناً کافر باشد، لکن با گفتن شهادتین، آثار اسلام بر او بار شود، و اگر در قرآن «کفر» در مقابل «ایمان» آمده، مانند: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (بقره ۲: ۱۰۸) و یا: ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ (آل عمران ۳: ۱۶۷) منظور کفر واقعی است.

و اما تعریف اثباتی و ایجابی «کفر»، آن است که کفر در اصل، تکذیب خدا و امتناع از آورده‌های پیامبر است. «غزالی» به نقل از «شهیدثانی» در تعریف «کفر» گفته است: کفر تکذیب کردن چیزی است که تصدیق به آن، ایمان محسوب می‌شود (شهیدثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۸) و تعریف کفر به «جحد» و «جهل» نیز که بعضی از اشاعره ارائه کرده‌اند، از مقوله تعاریف اثباتی کفر است (شهیدثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۸). بنابراین، طبق تعاریف فوق، کسی که خدا و پیامبر را تکذیب کند، کافر بوده و آثار کفر بر او مترتب می‌گردد.

مفهوم نواقض

اکنون با توضیحاتی که درباره مفاهیم «اسلام»، «ایمان» و «کفر» ارائه کردیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که از یکسو، ورود به دروازه اسلام و ایمان بسیار آسان است و از سوی دیگر، اثبات کفر سخت و دشوار است. از این‌رو، تا زمانی که مرز توحید و رسالت شکسته نشود، هرگز نباید دیگران را محکوم به کفر کرد. حال باید دید عناصری که موجب نقض اسلام و تکفیر مسلمان می‌گردند چیست؟

مفهوم «ناقض» در لغت

«نواقض» جمع ناقض است و ناقض از ریشه «نقض» به معنی «شکستن و باز کردن» است. گفته می‌شود: «نقض الشيء» یعنی آن را باز کرد و ویران نمود. خداوند فرمود: ﴿وَلَا تَقْضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ (نحل (۱۶): ۹۱) پیمان‌هایتان را بعد از استحکام نشکنید. و نیز فرمود: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ (نحل (۱۶): ۹۲) مثل آن زنی نباشید که بافته‌هایی را که با ظرافت بافته بود، ویران می‌کرد.

«جوهری» این کلمه را در مورد ساختمان، طناب و پیمان به کار برده و گفته است: «النقض: نقض البناء و الحبل و العهد» ساختمان را ویران کرد، طناب را پاره کرد و پیمان را شکست (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۱۱).

لغت‌شناسان بعد از او نیز همین معنا را تکرار کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۸).

مفهوم «ناقض» در اصطلاح

مفهوم «ناقض» در اصطلاح فقه و کلام، «خارج شدن از دستورات دینی و معتقدات اسلام» است. اگر اسلام، شهادت به توحید و رسالت پیامبر است، کسی که این اعتقادات را کنار بگذارد، اصطلاحاً اسلام را نقض کرده و از دایره آن خارج شده است.

بررسی نواقض الاسلام

چالشی که امروز دنیای اسلام با آن مواجه است و باور بخش قابل توجهی از مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده است، آموزه‌های «محمد بن عبدالوهاب» (۱۱۱۵م/۱۲۰۶ق) در بحث «نواقض الاسلام» است.

«نواقض الاسلام» نه یک کتاب، بلکه احکام ده‌گانه‌ای است که توسط این شیخ تمیمی در یک ورقه نوشته شده است، اما پیروان او این احکام را به طور مبسوط شرح کرده و به صورت کتاب درآورده‌اند. یکی از شرح‌های مهم این کتاب، توسط دکتر «صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان» (عضو دائمی دارالافتاء و هیئت کبار العلماء عربستان) با عنوان «دروس فی شرح نواقض الاسلام» نوشته شده، که هم اکنون این کتاب در مدارس و دانشگاه‌های «عربستان» تدریس می‌شود.

بر اساس فتوای محمد بن عبدالوهاب، ده چیز موجب خروج مسلمان از اسلام و ورود او به دامنه کفر می‌گردد: ۱. شرک در عبادت ۲. واسطه گرفتن در شفاعت ۳. عدم تکفیر مشرکین ۴. برتر دانستن حکم غیر پیامبر بر پیامبر ۵. بغض و کینه نسبت به آورده‌های پیامبر ۶. مسخره کردن دین خدا ۷. سحر و جادو ۸. پشتیبانی از مشرکین علیه مسلمانان ۹. اعتقاد به امکان خروج از شریعت پیامبر ۱۰. إعراض عملی و علمی از دین خدا.

اینها اسباب کفر و عوامل خروج از اسلام هستند و هر مسلمانی که مرتکب یکی از این نواقض گردد، بلافاصله تکفیر شده و قتل او واجب می‌گردد (صالح الفوزان، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹). حتی یکی از شارحان، به این مقدار از نواقض اکتفاء نکرده، بلکه تعداد آنها را به چهارصد ناقض رسانده است (صالح الفوزان، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹)، یکی دیگر نیز، نواقض یادشده را از باب تمثیل گرفته و حد و مرزی برای آن قائل نشده

است و از همین روی، ترک نماز از روی کسالت و تنبلی را نیز به نواقض افزوده و از موجبات کفر اعلام کرد (العثیمین، بی تا، ص ۱۰۴۲). با این وصف، اکثر مسلمانان از نظر آنان در اثر کوچک ترین سخن یا حرکت نابجا، تکفیر و از دایره اسلام خارج خواهند شد.

اما اینکه چرا برخی تعداد نواقض را به عدد چهارصد یا بیشتر رسانده اند، به این دلیل است که آنها معتقدند که نواقض الاسلام تابع ادله شرعیه است و لازم نیست حتماً انکار ضروری دین باشد. بنابراین، هر فقیهی می تواند طبق نظر خود نواقض را تعریف کند، اگرچه فقیهان دیگر منکر ناقض بودن آن عمل باشند، یعنی لازم نیست ناقض، ضروری دین باشد، بلکه کافی است با فتوای یکی از مفتیان وهابی مطابقت داشته باشد. طبق این مبنا، هر فقیه وهابی به راحتی حکم به تکفیر مسلمانان می کند (ابراهیم پور، ۱۳۹۵، ص ۶۸ و ۱۵۶).

به اعتقاد نگارنده، اینها نواقضی هستند که می توان همه آنها را به ناقض اول بازگشت داد؛ زیرا به اعتراف عالمان وهابی، اینها از قبیل ذکر خاص بعد از عام هستند (صالح الفوزان، ۱۴۲۵ق، ص ۷۵). در واقع ناقض دو چیز بیشتر نیست: یکی انکار صریح خداوند که گاهی از آن به «ارتداد» تعبیر می شود، و دیگری «شرک» به خداوند است، و نواقض دیگر در واقع مصادیق شرک هستند. لذا برای اینکه دچار مباحث مصادیقی نگردیم، به نظر می رسد تنها طرح ناقض دوم و بررسی آن، می تواند ما را از ذکر سایر نواقض بی نیاز کند.

ماهیت شرک

«محمد بن عبدالوهاب» می گوید:

«علم أن نواقض الاسلام عشرة نواقض، الأول: الشرك في عبادة الله تعالى...»

(صالح الفوزان، ۱۴۲۵ق، ص ۳۶).

«شرک در عبادت» موجب کفر می گردد و این، نخستین عامل کفر است؛ زیرا قرآن می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (نساء: ۴)، (۱۱۶)، همچنین در جای دیگر فرمود: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾ (مائده: ۵)، (۷۲).

سپس در ادامه می‌گوید:

«و منه الذبح لغير الله كمن يذبح للجن و للقبير» (همانجا، ص ۳۶).

بر اساس آیات و کلمات فوق، مسلمانی که برای خداوند شریک بیاورد، در حکم کافر است. کافر کسی است که صراحتاً خدا را انکار می‌کند، اما مشرک کسی است که خداوند را قبول دارد لکن برای او شریک قائل است، پس مشرک در حکم کافر است، چون وحدانیت خداوند را قبول ندارد، و از همین روست که قرآن کریم «مشرکین» و «اهل کتاب» را در ردیف کافران قرار داده فرموده است: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ﴾ (بینه (۹۸): ۱)، بنابراین، احکام مشرکین با کفار فرقی ندارد.

بررسی و ملاحظه

شرک در فرهنگ اسلام از گناهان بسیار بزرگ است و طبق آیات صریح قرآن، کسی که واقعاً برای خدا شریک قائل باشد، کفر او محرز و جایگاهش در جهنم است (بقره (۲): ۱۰۵؛ نساء (۴): ۳۶؛ انعام (۶): ۸۸ و ۱۵۱؛ اسراء (۱۷): ۲۲ و ۳۹؛ شعراء (۲۶): ۲۱۳؛ زمر (۳۹): ۶۵؛ بینه (۹۸): ۶). اما آنچه در بررسی این موضوع مهم است، تطبیق اعمال انسان بر شرک است. آری! اگر واقعیت شرک در وجود انسان تحقق یابد، بدون تردید فرد مذکور مشرک و کافر است، اما واقعیت شرک چیست و به چه چیزی تحقق می‌یابد؟ آیا قربانی کردن برای رضای خدا و نثار کردن ثواب آن برای اموات و یا حاجت خود را از خدا خواستن به واسطه کسی که مقرب درگاه اوست، شرک است؟ بدیهی است که هیچ دلیلی بر شرک چنین کسی وجود ندارد.

در واقع، بخش اصلی نزاع بر سر مصادیق شرک است، یعنی در مفهوم شرک، نزاعی نیست؛ زیرا آنچه مدعی می‌گوید، مفهوماً صحیح است؛ چرا که او می‌گوید اگر قربانی برای تقرب به غیر خدا باشد، شرک است، در حالی که همه مسلمانان نیز به این مفهوم اعتقاد دارند. و یا در نواقض بعدی، می‌گوید که شفاعت خواستن از مردگان شرک است یا تکفیر نکردن مشرکین و تصحیح باورهای او شرک است، یا اعتقاد به تأثیر سحر و جادو و مؤثر دانستن ساحر در برابر خداوند شرک است و همچنین نواقض دیگر که همه

آنها از نظر ماهوی داخل در شرک هستند و علمای مذاهب اسلامی نیز از نظر مفهومی به این مطالب اذعان دارند و هر رفتاری را که با الوهیت خداوند و رسالت پیامبر منافات داشته باشد، شرک می‌دانند، لکن بحث بر سر مصادیق شرک است. آیا مثلاً قربانی‌هایی که اکثر مسلمانان برای استقبال یا بدرقه مسافر، برای شفای مریض، برای خرید خانه و یا دفع شرور انجام می‌دهند، از مصادیق شرک محسوب می‌شود؟ و آیا شفاعت خواستن و واسطه قرار دادن انبیاء و اولیای الهی به جهت دعا به درگاه خداوند، شرک به شمار می‌آید؟ اگر این گونه است، پس چرا «عمر»، «عباس» عموی پیامبر را واسطه قرار داد تا از خدا طلب باران کند؟

«... فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبيك ففاسقنا، و إنا نتوسل إليك بعم نينا فاسقنا،

قم یا عباس فادع، فقام العباس فدعا لهم، فاستجاب الله لهم» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲،

ص ۱۶ و ج ۴، ص ۲۰۹؛ همچنین نگاه کنید: صالح الفوزان، ۱۴۲۵ق، ص ۶۶).

و یا چرا هنگامی که عمر عازم عمره بود، پیامبر از او التماس دعا نمود؟ (ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۵۹؛ بیهقی، بی تا، ج ۵، ص ۲۵۱؛ هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۱۱) چه تفاوتی میان عباس و سایر پیامبران جز در مراتب تقرب، وجود دارد؟ آیا زنده بودن عباس و مرده بودن پیامبران، موجب جواز توسل به یکی و عدم جواز توسل به دیگری است؟ وقتی توسل از ذات انسانها طلب نگردد، بلکه به خاطر آبرو و مقامی باشد که در پیشگاه خداوند دارند، چه تفاوتی بین زنده و مرده خواهد بود؟ آیا توسل به انسانها که فقهاء آن را جایز شمرده‌اند (ابن قدامه، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۶: و يستحب التوسل بالصالحين...)، اختصاص به زندگان دارد؟ اتفاقاً عمر در ماجرای استسقاء نه تنها از عباس که حی و حاضر بود، بلکه از روح ملکوتی پیامبر ﷺ نیز توسل جسته و گفته بود: «اللهم إنا نتوسل إليك بنبيك ففاسقنا...» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۶). بدیهی است اگر اینها برای رضای خدا انجام گیرد، هیچ دلیلی بر منع آن وجود ندارد و نباید انسان مسلمان را به خاطر توسلات مشروع و جایز، مشرک و بدعت‌گذار نامید.

«ابن تیمیه» می‌گوید: کسی که ایمانش به طور یقین ثابت است، با شک از بین نمی‌رود (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۰۱). وی در جای دیگر می‌گوید: هر گاه در ایمان شخصی تردید حاصل شود، نباید او را تکفیر کرد؛ زیرا تکفیر را کسانی انجام می‌دهند که جهل بر آنها غلبه کرده است (ابن تیمیه، بی تا، ص ۳۴۵)، پس چگونه است که پیروان او مسلمانان را تکفیر می‌کنند؟

وی همچنین می‌گوید: اهل سنت و جماعت اتفاق دارند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اهل کبائر را شفاعت خواهد کرد و خداوند احدی از اهل توحید را مخلّد در آتش نخواهد داشت (سیدشرف الدین، بی‌تا، ص ۳۷)

شیخ حجاز «عبدالعزیز بن باز» نیز همین عقیده را داشته و می‌گوید: اصل این است که نباید مسلمانی را که رو به قبله نماز می‌خواند، مانند ما خدا را واحد می‌داند و از رسول اسلام پیروی می‌کند، تکفیر کرد (بن باز، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۹۷).

علاوه بر این، انسان مسلمان تا زمانی که کفر او محرز نگردد، کسی حق ندارد او را تکفیر کند؛ زیرا رعایت اصالت اسلام در مسلمانی افراد واجب است، یعنی اصل این است که انسانهای مسلمان بر مسلمانی خود باقی هستند، مگر اینکه دلیل قاطعی آن را نقض کند؛ چرا که مبنای فقهاء، اولاً توسعه دایره اسلام و ثانیاً لزوم احتیاط در تکفیر دیگران است.

بنابراین، طبق مبنای فوق، همانطور که ورود به اسلام راحت و آسان است و با ذکر شهادتین حکم به مسلمانی افراد می‌شود، به همان نسبت خروج از اسلام نیز سخت و دشوار در نظر گرفته شده و تا کسی تصریح به کفر نکند، نمی‌توان او را تکفیر کرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: من مأمور نیستم نهفته‌های درون انسان را بیرون بکشم و شکم آنها را پاره کنم (ابن قدامة، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۶۰؛ نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۶۳)؛ یعنی من مأمور به ظاهر هستم و درون انسانها با خداست. لذا بر اساس مبنای فوق، کسی که مسلمان زاده است، اصالت او با اسلام است، تا زمانی که کفر او به طور حتم ثابت گردد. این دیدگاه مربوط به همه فقهای اسلام است و کسی در آن مخالفت نکرده است.

نتیجه گیری

نتیجه بحث آن است که اقرار به شهادتین موجب ورود به اسلام است. به علاوه، مرتبه ایمان از اسلام بالاتر است و اسلام مقدمه آن است. همچنین خروج از اسلام جز با انکار توحید و رسالت تحقق نمی‌یابد. بازگشت نواقض ده‌گانه به شرک است و سایر نواقض از قبیل ذکر خاص بعد از عام است. نواقض ده‌گانه از نظر مفهومی قابل پذیرش است، ولی مصادیق آن قابل تطبیق بر اعمال و رفتار مسلمانان نیست. از این رو، تکفیر آنان وجهی ندارد.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. آلوسی افندی، محمود(بی تا)، تفسیر آلوسی، بی جا: بی نا.
٣. ابراهيم پور، مرتضى و ديگران(١٣٩٥)، زادگاه تروريسم با اسناد معتبر، قم: مؤسسة دارالاعلام لمدرسة اهل البيت.
٤. ابن ابى الحديد(١٣٧٨ق)، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمدابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
٥. ابن أبي شيبة الكوفي، عبدالله بن محمد(١٤٠٩ق)، المصنف فى الاحاديث و الآثار، تحقيق: سعيد اللحام، بيروت: دارالفكر.
٦. ابن اثير، مبارك بن محمد(١٤١١ق)، الكامل فى التاريخ، بيروت: دار صادر.
٧. ابن تيميه(بی تا)، بغية المراتاد، مدينه منوره: مكتبة العلوم و الحكم.
٨. ———(١٤٠٤ق)، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليلند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ج ٢.
٩. ———(١٤١١ق)، مجموع الفتاوى، تحقيق: محمد رشاد سالم، رياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ج ٢.
١٠. ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين(بی تا)، فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، بيروت: دار المعرفة، ج ٢.
١١. ابن حزم اندلسى، على بن احمد بن سعيد(بی تا)، المحلى، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت: دارالفكر.
١٢. ابن حنبل، احمد(بی تا)، مسند احمد، بيروت: دار صادر.
١٣. ابن عبدالبر(١٤١٥ق)، الاستيعاب، بيروت: دارالجيل.
١٤. ابن عساکر، على بن الحسن(١٤١٥ق)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
١٥. ابن فارس زكريا، ابوالحسين احمد(١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتبة مكتب الاعلام الاسلامى.
١٦. ابن قدامة، عبدالله بن احمد(بی تا)، المغنى، بيروت: دارالكتاب العربى للنشر و التوزيع.
١٧. ابن قدامة المقدسى، عبدالرحمان بن محمد(بی تا)، الشرح الكبير على متن المقنع، بيروت: دارالكتاب العربى للنشر و التوزيع.
١٨. ابن منظور، محمد بن مكرم(١٤٠٥ق)، لسان العرب، قم: ادب الحوزة.

١٩. ابن هشام، (١٣٨٩ق)، **السيرة النبوية**، حققها، ضبطها و شرحها و وضع فهرسها: مصطفى السقا و ديگران، بيروت: دارالمعرفة.
٢٠. ازهرى، محمد بن احمد (١٤٢٢ق)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: دكتور رياض زكى سالم، بيروت: دارالمعرفة.
٢١. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل (بى تا)، **مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين**، مصحح: هلموت ريتز، ويسبادن، آلمان: .
٢٢. الطبرى، ابوجعفر محمد (١٤١٥ق)، **جامع البيان عن تأويل آى القرآن**، تقديم و تخريج: الشيخ خليل الميس و صدقى جميل العطار، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٢٣. العثيمين، محمد بن صالح (بى تا)، **اللقاء الشهري (استفتاءات)**، مدينه منوره: الجامعة الاسلامية.
٢٤. العيني، محمود بن احمد (بى تا)، **عمدة القارى**، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٢٥. بخارى (١٤٠١ق)، **صحيح البخارى**، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٢٦. بن باز، عبدالله (١٤٢٩ق)، **التعليقات البازية على شرح الطحاوية**، بى جا: دار ابن الاثير.
٢٧. بيهقى، احمد بن الحسين (بى تا (الف))، **السنن الكبرى**، بيروت: دارالفكر.
٢٨. ----- (بى تا (ب))، **معرفة السنن و الآثار**، تحقيق: سيد كسروى حسن، بيروت: دارالكتب العلمية.
٢٩. ترمذى، محمد بن عيسى (١٤٠٣ق)، **سنن الترمذى**، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ج ٢.
٣٠. تفتازانى (١٤٠١ق)، **شرح المقاصد فى علم الكلام**، باكستان: دار المعارف النعمانية.
٣١. جرجانى، مير سيد شريف (١٣٢٥ق)، **شرح المواقف**، تحقيق: على بن محمد الجرجانى، قاهره: مطبعة السعادة.
٣٢. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ق)، **الصحاح من اللغة**، تحقيق: احمد عبدالغفور العطار، بيروت: دارالعلم للملايين، ج ٤.
٣٣. جيلانى، عبدالكريم (١٣٦٨ق)، **الانسان الكامل**، قاهره: بى نا.
٣٤. حاكم نيسابورى، ابو عبدالله (بى تا)، **المستدرک على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبدالرحمان المرعشلى، بيروت: دارالمعرفة.
٣٥. حصفكى (١٤١٥ق)، **الدر المختار شرح تنوير الابصار**، إشراف: مكتبة البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٣٦. حكيم ترمذى، محمد (١٩٥٨م)، **بيان الفرق بين الصدر و القلب و الفؤاد و اللب**، قاهره: بى نا.

٣٧. دينوري، عبدالله ابن مسلم (١٤١٣ق)، الامامة السياسية (تاريخ الخلفاء)، تحقيق: على شيري، بيروت: دارالضواء.
٣٨. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (١٤٠٧ق)، تاريخ الاسلام، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
٣٩. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤٠٤ق)، المفردات في غريب القرآن، قم: دفتر نشر كتاب، ج ٢.
٤٠. زبيدي، السيد محمد مرتضى (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: على شيري، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٤١. زمخشري، محمود بن عمر (١٣٨٥ق)، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقوال، قاهره: مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
٤٢. سليمان الكوفي، محمد، (١٤٠٨ق)، مناقب الامام امير المؤمنين عليه السلام، بيروت: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
٤٣. شافعي، محمد بن ادريس (١٤٠٣ق)، كتاب الأم، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ج ٢.
٤٤. شرف الدين، السيد عبدالحسين (بي تا)، الفصول المهمة في تأليف الأمة، طهران: مؤسسة البعثة قسم الإعلام الخارجي.
٤٥. شهرستاني، عبدالكريم (١٣٨٧ق)، الملل و النحل، به كوشش عبدالعزيز محمد وكيل، قاهره: .
٤٦. شهيد ثاني، زين الدين بن علي (١٤٠٩ق)، حقائق الايمان، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
٤٧. شوكتاني، محمد بن علي (١٩٧٣م)، نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار، بيروت: دار الجبل.
٤٨. صالح الفوزان (١٤٢٥ق)، دروس في شرح نواقض الاسلام، تحقيق و إخراج: محمد بن فهد الحصين، رياض: مكتبة الرشد ناشرون، ج ٣.
٤٩. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (١٣٨٣ق)، الاسفار الاربعة، تهران: بي نا.
٥٠. صدوق، محمد بن علي بن بابويه (بي تا)، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
٥١. طباطبائي، السيد محمد حسين (بي تا)، الميزان في تفسير القرآن، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
٥٢. طبراني، سليمان بن احمد (بي تا)، المعجم الكبير، تحقيق: حملي عبدالمجيد السلفي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٢.
٥٣. طبرسي، فضل بن الحسن (١٤١٥ق)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء و المحققين الأخصائيين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٥٤. طبري، محمد بن جرير بن رستم (١٤١٢ق)، تاريخ الامم و الملوك، بيروت: دارالزخائر.

٥٥. طوسي، محمد بن الحسن(١٣٧٨ق)، **المبسوط في فقه الامامية**، تحقيق: السيد محمد تقى الكشفي، طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار التراث الجعفرية.
٥٦. ----- (١٤٠٩ق)، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، قم: مطبعة مكتب الإعلام الاسلامي.
٥٧. ----- (١٤٠٧ق)، **كتاب الخلاف**، تحقيق: جماعة من المحققين، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
٥٨. عبده، محمد(١٤١٢ق)، **خطب الامام علي**، قم: دار الزخائر.
٥٩. غزالي، ابو حامد محمد(١٤١٢ق)، **احياء علوم الدين**، بيروت: دار الهادي.
٦٠. فيومي، احمد بن محمد(١٤٠٥ق)، **مصباح المثير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، قم: مؤسسة دار الهجرة.
٦١. قاضي، عبدالجبار(١٩٦٠م)، **المنفى**، قاهره: بي نا.
٦٢. قاضي نعمان مغربي، ابوحنيفه نعمان بن محمد(١٣٨٣ق)، **دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام**، تحقيق: آصف بن علي اصغر فيضي، قاهره: دار المعارف.
٦٣. كليني، محمد بن يعقوب(١٣٦٣)، **الكافي**، تحقيق: علي اكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الاسلاميه، ج ٥.
٦٤. مجاهد بن جبر(بي تا)، **تفسير مجاهد**، تحقيق: عبدالرحمان الطاهر بن محمد السورتي، اسلام آباد: مجمع البحوث الاسلاميه.
٦٥. مسلم نيشابوري(بي تا)، **صحيح مسلم**، بيروت: دار الفكر.
٦٦. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (١٤١٣ق)، **الفصول المختارة**، قم: كنگره بين المللي شيخ مفيد.
٦٧. مقاتل بن سليمان(١٤٢٤ق)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: احمد فريد، بيروت: دار الكتب العلميه.
٦٨. مكارم شيرازي، ناصر(١٣٧٥)، **تفسير نمونه**، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
٦٩. موسوي بجنوردي، كاظم(١٣٨٠)، **دائرة المعارف بزرگ اسلامي**، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي.
٧٠. موسوي خميني، سيدروح الله(بي تا)، **كتاب الطهارة**، قم: مطبعة مهر.
٧١. ملا صالح مازندراني، محمد(١٤٢١ق)، **شرح أصول الكافي**، تحقيق: الميرزا ابوالحسن الشعيراني، تصحيح: السيد علي عاشور، بيروت: بي نا.
٧٢. نووي، يحيى بن شرف(١٤٠٧ق)، **شرح مسلم**، بيروت: دار الكتاب العربي.
٧٣. نسائي، احمد بن شعيب(١٣٤٨ق)، **السنن الكبرى**، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٧٤. نقشبندي، احمد(١٢٩٨ق)، **جامع الاصول في الاولياء**، قاهره: بي نا.
٧٥. هيثمي، علي بن ابي بكر(١٤٠٨ق)، **مجمع الزوائد و منبع الزوائد**، بيروت: دار الكتب العلميه.

واکاوی سبّ و لعن از دیدگاه مذاهب اسلامی

علی علی‌نیا خطیر*

چکیده

از موارد قطعی منافی تقریب بین مذاهب اسلامی، سبّ و لعن نسبت به برخی صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. بی‌گمان بررسی فقهی - تفسیری این دو معنا، موجب شفافیت این بحث و به تبع آن، کم شدن تنش میان فرق اسلامی خواهد بود. سبّ و لعن دو لفظ مترادف نیستند، چنانکه قرآن کریم عده‌ای را صریحاً لعن می‌فرماید، اما از سبّ نهی می‌کند. قائلین به جواز سبّ و لعن معتقدند: نفس اینکه در قرآن، هم لعن وارد شده و هم سبّ به این معناست که این دو در شرایط خودشان جایز هستند. در پاسخ گفته شده است: اگرچه لعن در قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام وارد شده، اما به صورت کلی است و نه به صورت مشخص. چنانکه نسبت به سبّ مقدسات دیگر مذاهب، نهی صریح دارد و نسبت به غیر مقدسات هرگز سبّ نفرموده، بلکه به ادب و نزاکت دعوت می‌کند و مواردی که شائبه سبّ و شتم کلی یا خصوصی وجود دارد، از سنخ بیان واقعیت و یا نفرین است و نه دشنام، بددهنی، فحش و ناسزا. سبّ ظاهری معصومین علیهم السلام نیز بر همین منوال است. لعن خصوصی و سبّ ظاهری اهل بیت علیهم السلام هم استثنا، برای جلوگیری از یک انحراف بزرگ در اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام است و نه قصد تشفی و جسارت و ... اگر بر وجود روایات دال بر سبّ و لعن اصرار وجود داشته باشد، در جواب باید گفت این روایات حداقل با روایات ناهی از سبّ و لعن، تعارض دارد.

واژگان کلیدی

لعن، شتم، سبّ، حکم ثانویه، سیره.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۹ تأیید: ۱۳۹۶/۳/۳۰

* استاد سطح عالی و دارای مدرک سطح چهار حوزه: aliniyakhathir@gmail.com

مقدمه

امروز بیش از پیش ضرورت وحدت و همدلی میان مسلمین در مقابل دشمنان گریگ صفت دین و انسانیت، احساس می‌شود. تردیدی نیست که مجامع غربی، اگرچه به ظاهر، ندای صلح و اصلاح جوامع اسلامی را سر می‌دهند و تحت همین عناوین در کشورهای اسلامی پایگاه می‌زنند؛ اما فهم این حقیقت ساده است که آنها قطعاً به دنبال افتراق، تجزیه، کینه‌توزی و نفرت میان مسلمین هستند تا به سهولت میان آنها نفوذ کرده و عملاً آنان را مصادره نمایند؛ سرمایه‌های آنها را به غارت برده و با فروش اسلحه و غیر آن، اقتصاد خود را رونق دهند. افسوس، مسلمین به حقیقت این معنا کمتر توجه داشته و شاید امروز کسی به اندازه رهبر معظم انقلاب اسلامی به این معنا پی‌نبرده و بدان گوشزد نمی‌کند.

«مجمع تقریب مذاهب»، اصالتاً و مستقیماً متکفل همین مسأله بوده و موظف است با انعقاد جلسات و کنفرانس‌های مشترک و یا طرح مباحث علمی، این تنش‌ها را کم نموده، مسلمین را به همدلی و دوستی دعوت نماید و آنها را از خطر تبه‌کاران روزگار باخبر سازد.

از جمله مباحثی که امروزه مهم بوده و با کمال تأسف توسط برخی از به اصطلاح علمای شیعه هم مطرح می‌شود، سب و لعن برخی از صحابه و یا همسر پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که به شدت تعصب مذهبی برادران اهل سنت ما را به دنبال دارد، چنانکه این امر موجب نفرت آنها از اهل تشیع می‌شود.

اگرچه این بحث، با حکم ولایی مقام معظم رهبری^{مد ظله العالی} مبنی بر حرمت سب صحابه و همسر پیامبر اکرم ﷺ بر طرف شده است؛ اما خوب است به صورت دقیق و علمی و با کنکاش در منابع اصیل فقهی اسلام، مورد بررسی قرار گیرد. بی‌شک، تبیین و روشن بینی نسبت به حکم شرعی سب و لعن تأثیر شگرفی در نحوه برخورد ما دارد.

در این مقاله، ابتدا بیان مفهومی سب و لعن و شتم و سپس ادله قائلین به جواز لعن تبیین می‌شود و پس از آن به صورت مبسوط ادله آنها مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در نهایت نیز به صورت مختصر جمع‌بندی می‌شود.

لعن در لغت

واژه «لعن» در لغت به معنای «طرد و دور کردن» است. چنانکه آمده است:
«لعنه لعناً: طرده و أبعده عن الخير» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷۲؛ زمخشری،
بی تا، ص ۱۲۳).

لغویون، لعن را به معنای «رانندن و دور کردن همراه با ناخشنودی و ناراحتی» دانسته‌اند، چنانکه شیطان را از آن جهت که از بهشت رانده شد، «لعین» می‌نامند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۲۰۲).

بسیاری از لغویون، لعن را مشتمل بر سب و ناسزا می‌دانند و می‌گویند: لعن از جانب خدا به معنای قطع و دوری از رحمت و توفیق دنیوی و همچنین عذاب و عقوبت اخروی است و لعن توسط انسان نیز نوعی دعای بد، نفرین، شتم، سب، دشنام، ناسزا و بدخواهی برای دیگری می‌باشد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۵۵).

«خلیل بن احمد» نیز ضمن بیان معنای «اللعین» که آن را «دشنام داده شده» و «سب داده شده» تعریف می‌نماید؛ می‌گوید:

«لعننه» یعنی «سبته» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۴۱).

و یا فیومی یکی از معانی لعن را «سب» می‌داند و تصریح می‌کند:

«لعنه» یعنی «طرده» و «أبعده» او «سبه». (فیومی، بی تا، ص ۵۴۴).

آنچه در نوشتار حاضر از واژه لعن مورد انتظار است، همان معنای «دوری و طرد از رحمت همراه با ناخشنودی» است، هرچند ما در این نوشتار برآنیم تا تفاوت اساسی آن را با واژه سب تبیین نماییم؛ لکن نمی‌توان از دیدگاه لغویون مبنی بر اینکه سب را به عنوان یکی از معانی لعن برشمرده‌اند، به راحتی عبور کرد. البته با توجه به اعتباری محض بودن سب و اینکه لعن ریشه در یک حقیقت تکوینی دارد، این نظر لغویون قابل نقد جدی است.

سبّ

«سبّ» به معنای «دشنام درآورد» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۵) که در آن بیزاری و تنفّر وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵). از آنجا که ریشه سبّ، قطع است و شتم و دشنام از او گرفته شده، از این رو هیچ چیز قطع کننده‌تر از دشنام نیست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۳).

برخی از فقها ضمن ارجاع به عرف در معنی و مفهوم سبّ، می‌نویسند: سبّ، گفتن کلمه و نسبت دادن چیزی به شخص است که کسر شأن و کسر منفعت به حساب آید. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲؛ نک: محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۷).
اما علمای اخلاق معتقدند: حدّ و حقیقت سبّ، همان به زبان آوردن جمله‌های زشت، صریح، بی‌پرده و بدون کنایه و رمز است (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۲).

شتم

«شتم» سخن زشتی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۱۸) که به صورت تنقیص و تضعیف بیان شود (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۶۸). لغویون از جمله «جوهری»، «ابن منظور» و «طریحی»، سبّ و شتم را هم معنا دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۹۵۸؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۰)، اما برخی قائل به این ترادف نبوده و معتقدند: از آنجا که غلظت شتم موجب تبدیل آن به سبّ خواهد شد؛ میان این دو واژه رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ چرا که هر سبّی شتم بوده، ولی هر شتمی سبّ نیست (عسکری، بی‌تا، ص ۲۹۴).

علیرغم اینکه شتم در اصل وضع، گستره معنایی متفاوتی با سبّ داشته است، اما در کاربردهای امروزی، غالباً شتم و فحش مرادف سبّ استعمال و حتی گاهی به جای هم به کار می‌روند. از این رو، رساله حاضر با عنایت به نظر برخی لغویون مبنی بر هم معنا بودن این دو واژه و رواج این نحوه استعمال در عرف، به مرزبندی معنایی بین این دو واژه قائل نیست.

حاصل کلمات اهل لغت و آنچه از آیات الهی و حتی متفاهم عرفی به دست می‌آید،

عبارت است از اینکه: اصل معنای لعن، همان دوری از رحمت، خیر و خشنودی خدا است و نوعی غضب و ناراحتی شدید در آن إشراب شده است، اما سب و شتم، به کار بردن نوعی کلمات رکیک، بی‌پرده و ناپسند و یا حتی ناسزا و فحش و غالباً غیر واقعی را می‌گویند. با این وصف «لعن» هرگز به معنای سب و شتم نیست. هرچند گاهی در عرف به دنبال لعن، سب نیز می‌آید، اما لزوماً به یک معنا نیستند، بلکه از لوازم لعن نیز به شمار نمی‌آید. شاهد این کلام، آن است که در قرآن کریم بیش از چهل مرتبه به لعن اشاره شده و صریحاً لعن فرموده است؛ اما تنها یک بار واژه سب آمده و آن هم صریحاً از آن نهی شده است.

سب و لعن از دیدگاه عقل

شکی نیست که سب و فحش از مصادیق اذیت، آزار و ضرر می‌باشد که عقلاً و شرعاً مذموم و ناپسند است (نراقی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۸۲). همچنین نه تنها فائده‌ای بر آن مترتب نیست؛ بلکه موجب برافروخته شدن آتش دشمن و لجاجت می‌شود چرا که سب و دشنام، روشن کننده حق و باطل نیست. بنابراین کسی که آن را به کار می‌برد، نمی‌تواند با آن مطلبی را ثابت یا از حقی دفاع نماید؛ پس، بستر پذیرش سخن حق را از مخاطب گرفته و از سویی، گوینده را به بددهنی و کلمات ناپسند سوق می‌دهد.

نکته قابل تأمل دیگر اینکه: انسان از روی فطرت و غریزه از حریم محترمات و مقدسات خود دفاع می‌کند. بنابراین، هرگاه احساسات او پیرامون مقدساتش برانگیخته شود و یا با توهینی در این باره مواجه شود، روحیه مقابله به مثل در او ایجاد شده و به هتک حرمت مقدسات طرف دیگر می‌پردازد، چنانکه برخی از برادران اهل تسنن به صراحت این مسأله را مطرح نموده و می‌گویند: زمانی که پیروان «ابوبکر» و «عمر»، لعن از زبان شیعه لعن آنها را می‌شنوند، مقابله به مثل نموده و علی عليه السلام را لعن می‌نمایند (شوشتری، ۱۳۶۷، ص ۲۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۳۶) و این عکس العمل که ناشی از عمل نابخردانه است، از نگاه عقل مردود به شمار می‌آید.

انسان عاقل از رفتار خود، هدف و یا نتیجه مطلوبی را رصد می‌نماید، در حالی که

نه تنها نتیجه مورد انتظار گوینده سبّ و لعن - که همان هدایت مخاطب است - حاصل نمی‌شود، که در این صورت کار بی‌ثمری را انجام داده است؛ بلکه ثمر و نتیجه‌ای دور از انتظار گوینده، که همان کینه، عناد، قتل و خونریزی است را به بار می‌آورد؛ چنانکه در روز قیامت دست خود را آلوده به خون می‌بیند و زمانی که ادعای پاکی می‌کند، به او گفته می‌شود که این سهم تو از خون فلانی است به خاطر کلام ناسنجیده‌ای که گفتی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۰؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۵۱).

به نظر می‌رسد عقل سلیم با تحلیل این قبیل داده‌ها، می‌تواند به راحتی به قبح چنین عملی حکم نماید.

اساساً نرم‌خویی و مهربانی در کلام و رفتار، زمینه‌ساز هدایت و توجه قلوب است، بنابراین، اگر هدف را هدایت مخاطب بدانیم، نیل به این هدف، بدون حرکت در مسیر آن و التزام به لوازم آن میسر نیست، پس به حکم عقل، خالی بودن کلام از هر کنایه و یا سخن زشت، زمینه ساز جذب قلوب است؛ چنان چه برخی به آن اذعان می‌نمایند. لذا مطابق قاعده اولیه، لعن و سبّ به لحاظ عقلی امری مذموم و قبیح، به لحاظ شرعی امری حرام است.

دلایل قائلین به جواز سبّ و لعن

در ابتدا، دلائلی را که از مستندات جواز سبّ و لعن شمرده می‌شود، آورده و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

قرآن

یکی از مهم‌ترین دلایل قائلین به سبّ و لعن، آیات قرآن است که می‌توان آیات مورد استناد قائلین به جواز سبّ و لعن را به دو دسته به شرح ذیل دسته بندی نمود:

الف) وجود آیات ناظر بر لعن در قرآن

قائلین به سبّ و لعن بر این باورند که وجود لعن در قرآن، دلیل روشنی بر جواز سبّ و لعن است؛ چنان چه خداوند به عنوان اولین لعن کننده، در بیش از بیست آیه،

صریحاً لعن می‌فرماید. در قرآن کریم گروه‌های متفاوتی مانند: اذیت‌کنندگان حضرت محمد ﷺ (احزاب(۳۳): ۵۷)، کافرین و منکرین خدا (بقره(۲): ۸۸ و ۱۶۱، نساء(۴): ۴۶، احزاب(۳۳): ۶۴)، منافقین (توبه(۹): ۶۸؛ فتح(۴۸): ۶؛ احزاب(۳۳): ۶۰ و ۶۱) و مورد لعن قرار گرفته‌اند.

ب) وجود آیات ناظر بر سب در قرآن

این گروه بر این عقیده‌اند: از برخی آیات قرآن می‌توان مصداق سب را استفاده نمود. نظیر سوره جمعه آیه ۵ که خداوند می‌فرماید: مَثَلُ أَنَانِي كَمَا تَوْرَاتٍ رَا بَه دُوش گرفته و به آن عمل نمی‌کنند، مانند داستان الاغ است؛ یا درباره «ابولهب» می‌فرماید: بریده باد دو دست ابولهب (مسد(۱۱۱): ۱) و یا آیه ۱۷۶ سوره اعراف که می‌فرماید: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾؛ او مثل سگ است که اگر طردش کنی یا نکنی، در همه حال زبان خود را بیرون می‌آورد. یعنی هر چه او را موعظه کنی یا موعظه نکنی، گمراه است. همه حیوانات در حال خستگی و ناتوانی زبانشان را بیرون می‌آورند، ولی سگ در همه حال این گونه است.

امام باقر علیه السلام فرمود: اصل آیه، در باره «بلعم» است. سپس خداوند آن را مَثَل برای مردمی که اهل قبله هستند و هوای خود را بر هدایت الهی مقدم می‌شمارند؛ قرار داده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۰).

سنت

دومین دلیل قائلین به سب و لعن «سنت» است که شامل قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام است که در ذیل تنها به ذکر نمونه‌هایی از آنها اکتفا می‌شود.

- سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

آن حضرت در برخی فرمایشات خود گروه‌هایی را مورد لعنت صریح قرار داده؛ چنانچه آمده است: من هفت طایفه را لعن کرده‌ام... (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۹ و

ج ۲، ص ۵۱۹). البته لعن به افراد خاص نیز در کلام پیامبر ﷺ وجود دارد؛ چنانچه در «تاریخ طبری» آمده است: روزی پیامبر ﷺ، او (ابوسفیان) را دید که سوار بر مرکب است و معاویه و برادرش او را همراهی می‌کنند در حالی که یکی از جلو افسار مرکب را گرفته و دیگری از پشت سر آن را می‌راند، در این هنگام حضرت فرمود: خدایا جلودار و دنباله رو و سواره هرسه را لعنت فرما (منقروی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۷؛ حلبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷؛ امینی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵).

نه تنها در سیره رسول خدا ﷺ لعن دیده می‌شود، بلکه ایشان در یکی از فرمایشات خود، هرکس را نیز که از لعن نمودن کسی که خداوند او را لعنت نموده خودداری نماید؛ لعنت می‌نمایند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۲).

- سنت امام علی علیه السلام

در بیانات آن حضرت نیز مصادیق لعن وجود دارد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۰۵؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۵۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۷).
به عنوان نمونه، دعای «صنمی قریش» یکی از مواردی است که قائلین به جواز لعن معتقدند امام علی علیه السلام ابوبکر و عمر را لعن نمودند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۸۵، ص ۲۴۰)، همچنین آن حضرت با عباراتی، لعنت کنندگان را دعا نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۳۰، ص ۱۲۶).

برخی نیز گفته‌اند: نه تنها لعن، بلکه شواهدی از سبّ توسط امام علی علیه السلام در تاریخ وجود دارد و به تفسیر آیه ۱۹ سوره لقمان به نقل از آن حضرت استناد می‌نمایند که فرمودند: همانا زشت‌ترین صداها، صدای الاغ است و سپس حضرت فرمودند: مراد از آن، فلانی و دوستش می‌باشند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۳۰، ص ۲۷۷). پس نتیجه گرفته‌اند که هم در گفتار امام علی علیه السلام و هم به گزارش تاریخ، در فعل آن حضرت سبّ و لعن وجود دارد.

- سنت امام حسن علیه السلام

یکی از ادله قابل ارائه قائلین به جواز سبّ و لعن، وجود لعن‌هایی است که در

تاریخ به امام حسن مجتبیٰ علیه السلام منتسب می‌گردد. چنان که پیرامون لعن «مروان بن حکم» توسط ایشان آمده است: روزی امام حسن مجتبیٰ علیه السلام، مروان بن حکم را دید که به امام حسین علیه السلام می‌گفت: «اهل بیت ملعونون». امام حسن مجتبیٰ علیه السلام خشمگین شد و فرمود: «قلت اهل بیت ملعونون، فوالله لقد لعنك الله و أنت في صلب أبيك» (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۵؛ امینی، ۱۳۸۱ق، ج ۸، ص ۲۶۲).

- سنت امام حسین علیه السلام

مصادیقی از لعن و نفرین امام حسین علیه السلام نیز در کربلا دیده می‌شود؛ چنان که ایشان بر افراد بازدارنده از آب فرات، بر ستمکاران، دروغگویان و دشمنان، بر قاتلین زهیر، عباس و علی اکبر علیه السلام نفرین نمودند (رضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۳).

- سنت امام صادق علیه السلام

گزارش شده که آن حضرت به این مسأله دستور فرموده و به نقل از ایشان آمده است: ما اهل بیت علیهم السلام کوچک و بزرگ خود را به سب و لعن و بیزاری جستن از آن دو، امر می‌نمائیم (خویی، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۲۹؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۷، ص ۵۷). علاوه بر گفتار و امر آن حضرت، سیره ایشان نیز مؤید همین مطلب می‌باشد؛ چنانچه تاریخ گواهی می‌دهد که ایشان بعد از هر نماز واجب، چهار مرد ملعون و چهار زن ملعون را لعن می‌کردند (کلینی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۴۲؛ خویی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۴۱).

- سنت امام مهدی (عجل الله فرجه)

به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است: هنگامی که حضرت قائم (عجل الله فرجه) ظهور فرماید، آن دو (عمر و ابوبکر) را لعنت نموده و از آنها براءت می‌جوید؛ (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۵۲، ص ۳۸۶)؛ چراکه ایشان معتقدند آن دو نفر برای طمع (در قدرت و حکومت) مسلمان شدند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۶۵).

دلایل مخالفین سب و لعن

پیش از نقد و بررسی دلایل قائلین به جواز، تأکید به این نکته ضروری است - همان گونه که در بررسی مفهومی واژگان گذشت - واژه لعن غیر از واژه سب یا شتم است، لذا نباید آن دو را مترادف یکدیگر قلمداد نمود، به همین سان در بررسی دلایل باید به این نکته توجه شود. لذا مناسب است هریک از سب و لعن جداگانه بررسی شود.

لعن در قرآن و سنت

لعن و مشتقات آن چهل و یک مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است و صریحاً عده‌ای مورد لعن قرار گرفته‌اند؛ اما لعن‌های قرآن غالباً به صورت کلی و بر گروهی است که عملکرد نامناسب غیر دینی داشته‌اند و لعن به فرد خاص معدود است. بلکه هیچ آیه‌ای به صورت مستقیم کسی را لعنت نمی‌کند، تنها در دو آیه از آیات الهی به صورت مشخص شیطان را لعنت می‌کند: سوره ص آیه ۷۸: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» و سوره حجر آیه ۳۵: «وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» در سایر موارد به صورت کلی مانند: کافرین معاند، یا منافقین و قوم سبت و مانند آن را لعنت می‌فرماید. بنابراین، شارع مقدس شرایط و ضوابط دقیق و مهمی را وضع نموده که از جمله این قواعد و ضوابط «لعن ظالمان و ستمکاران به صورت کلی» است، نه با ذکر نام و به صورت صریح.

شاهد این مدعا و شاید تعلیل آن، روایتی است که امام باقر علیه السلام فرمودند: فرزند یکی از سران شرک، اسلام آورده و در رکاب پیامبر صلی الله علیه و آله بود. ابوبکر در حضور او پدر مشرکش را لعنت کرد. او خشمگین شد و به ابوبکر پاسخی تند داد. در آن هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: وقتی مشرکان را لعن و بدگویی می‌کنید، به طور کلی سخن بگویید نه به طور خاص (با ذکر نام) که فرزندانشان (که اکنون در شمار مسلمانان هستند) خشمگین شوند (کلینی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۶۹؛ بلاذری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۴۶۷ و ج ۶، ص ۴۴؛ واقدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۹۲۵؛ ابن حبیب هاشمی، بی‌تا، ص ۲۹۴).

این توصیه پیامبر صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد که حتی در صورتی که مجوزی برای لعن وجود داشته باشد، رعایت شرایط زمانی ضرورت دارد، که منظور از ضرورت زمان در اینجا،

همان رعایت حال فرزندان مسلمان شده مشرکان بود. از این‌رو، با عنایت به ضرورت‌های دنیای امروز، می‌توان قائل به حکم ثانویه عدم جواز برای لعن خاص شد.

- سخت‌گیری در شرایط لعن‌های مجاز

در سیره ائمه علیهم‌السلام مواردی از لعن و برائت صریح با ذکر نام فرد ملعون نیز وجود دارد، که قائلان به جواز سب و لعن به آن احتجاج می‌ورزند؛ اما باید توجه داشت که این موارد از مستثنیاتی است که در ذکر نام افراد حکمتی نهفته است؛ چنانچه در موارد مصادیق یاد شده، ملعونین غالباً از غالیان بوده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۹۶ و ۳۸۹-۳۹۰؛ صفری روشانی، ۱۳۷۸، ص ۵-۱۶۳)، که اظهار برائت از آنها به واسطه لعن صریح به نام، برای حفظ کیان مکتب ضرورت داشته و هدف از آن، جلوگیری از انتساب آنها به امامان معصوم علیهم‌السلام بوده است تا مبدا از انتساب به معصومین علیهم‌السلام سوء استفاده و مردم را با مطالب ناصواب خود گمراه نمایند.

به عنوان نمونه، ائمه علیهم‌السلام «مغیره بن سعید» را با ذکر نام لعنت فرموده‌اند؛ چرا که وی از غالیان شیعه در زمان امام باقر علیه‌السلام است و روایات دروغین بسیاری از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کرد و عقاید غلوآمیز درباره ائمه علیهم‌السلام را ترویج می‌نمود (کشی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۳ و ۲۲۸). از این‌رو، لعن کلی امام در چنین موردی نمی‌توانست از مفسده‌ای که مغیره ایجاد نموده بود، پیش‌گیری نماید. بنابراین، لازم بود امام با ذکر نام، او و عملکردش را مورد سوال قرار داده و لعن فرماید.

و یا ائمه علیهم‌السلام، «محمد بن ابی زینب» معروف به «ابوالخطاب» را با ذکر نام لعنت می‌فرمودند (کشی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹۰ تا ۳۰۷).

پس روشن می‌گردد لعن کسانی که فسق آنها آشکار و اهل غلو بوده‌اند، از مستثنیات محسوب گشته و ذکر نام آنها در لعن بلامانع است. چنانکه بسیاری از علمای اهل سنت نیز نه تنها قائل به این مسأله هستند، بلکه بدان عمل می‌نمایند، مانند آنکه «یزید» را به علت آنکه فسقش را آشکار می‌کرد، لعن می‌نمایند (ابن جوزی، بی‌تا، ص ۲۶۸؛ شبروی، بی‌تا، ص ۶۵).

بر این بنیان، اگرچه به موجب جزئیه، لعن از نگاه قرآن کریم جائز است؛ اما روشن است که نسبت به موارد و مصادیق لعن باید کمال دقت را به عمل آورد؛ لذا تا یقین نداشتیم که اولاً: لعن شونده کاملاً فاسق و یا مشرک است، ثانیاً: تا به صورت خاص و مشخص لعن نشود، دیگران متوجه عملکرد منحرف کننده ایشان نمی‌شوند، ثالثاً؛ شخص لعن کننده نیز مهم است، این چنین نیست که هرکسی بتواند لعن کند، بلکه به صورت کلی می‌توان گفت: هر کسی که حرف خدا را نزده و کتمان کرده و به جهت حفظ جایگاه خود مماشات می‌کند مورد لعنت است.

سب در قرآن کریم

چنانکه گذشت؛ لعن و مشتقات آن در قرآن کریم چهل و یک مرتبه استعمال شده است. اما کلمه سب در قرآن تنها یک مرتبه، آن هم به شکل مردود و منهی عنه استعمال شده است: ﴿لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (انعام(۶): ۱۰۸) و سپس در ادامه آیه، قرآن علت این نهی را بیان می‌فرماید، که معبودهای مشرکان را دشنام ندهید؛ زیرا این عمل باعث می‌شود که آنها نیز نسبت به ساحت اقدس خداوند همین کار را از روی ظلم، ستم، جهل و نادانی انجام دهند. قرآن صریحاً از این موضوع نهی کرده و رعایت اصول ادب، عفت و نزاکت در بیان را حتی در برابر خرافی‌ترین و بدترین ادیان، لازم می‌شمارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۹۴).

از این رو، شیعیان هیچ گاه مجوز سب حتی به بت‌های مشرکان را نداشته‌اند، پس روشن است که هتک حرمت مقدسات هر ملت و یا گروهی جایز نیست؛ چه موحد باشند یا ملحد و یا مشرک (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۶، ص ۵۳۳).

اما در مورد سب غیر مقدسات که بیشتر محل نزاع است، باید گفت که ظاهر برخی آیات شباهت زیادی با سب دارند، لکن با تأمل در آنها این نکته روشن می‌گردد که اساساً به افرادی که ظاهراً به آنها سب و دشنام داده شده، در واقع بیان واقعیت‌ها و خصایص وجودی آنان است و به این کار سب اطلاق نمی‌گردد؛ چراکه قرآن درصدد بیان ویژگی‌های واقعی افراد است. چنانچه به ستمگر بی‌رحمی که مرتکب قتل شده

قاتل گفته می‌شود و یا درباره یک خیانت کار از واژه خائن استفاده می‌شود. مانند: سوره مَسَد که در ظاهر به «ابولهب» سبّ و بدگویی شده است؛ اما مفسرین معتقدند که او یکی از سر سخت‌ترین دشمنان اسلام به شمار می‌رفت که حضرت محمد ﷺ را ساحر، مجنون و دروغگو می‌خواند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۹۷)، تا تبلیغات آن حضرت را برای دین اسلام بی‌نتیجه نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۲۰). بنابراین، مخالفت روشن و شفاف با او ضروری به نظر می‌رسد. ضمن اینکه در واقع در این سوره سرنوشت شوم او و همسرش پیشگویی شده است که این خود نیز بیان حقایق است نه سبّ.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد:

«در قرآن کریم وارد شده که فرموده است: ﴿لَعْنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ (نساء: ۴: ۴۶) و یا فرموده: ﴿فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَرًا﴾ (مذثر: ۷۴: ۱۹) و یا فرموده: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ﴾ (عبس: ۸۰: ۱۷) و یا فرموده: ﴿أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (انبیاء: ۲۱: ۶۷) و امثال این کلمات که ناسزا و توهین نیست، بلکه نفرین است».

همچنین خداوند، ملکوت و واقعیت هر شیئی را در قرآن تبیین می‌فرماید. به عنوان مثال از برخی با عنوان «کلب» و یا «حمار» یاد می‌کند و یا می‌فرماید: ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ در حالی که این کلمات به هیچ وجه سبّ به شمار نمی‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۸) و لازم است میان بیان واقعیت و سبّ تفاوت قائل شد.

با عنایت به اینکه تنها خداوند با صفت «علیم» و «خبیر» خود بر واقعیات و حقائق آگاه است؛ ذکر این نکته ضروری است که قطعاً این مسأله نمی‌تواند مستمسکی برای افراد واقع شود که با توجیه بیان واقعیت، دیگران را سبّ نمایند. البته چنان که خواهد آمد، به اذن خداوند افرادی مانند اهل بیت علیهم السلام نیز از این علم لدنی بهره‌مند بوده و به واقعیات عالم آگاهند، پس آنچه در کلام ایشان نیز دیده می‌شود؛ از همین باب است.

نه تنها قرآن از سبّ و دشنام برحذر می‌دارد و خود نیز سبّ ننموده است؛ بلکه پیروان خود را توصیه می‌کند که در برابر توهین و ناسزای مخاطبین خود صبور بوده و با متانت طبع و بزرگواری از او درگذرند؛ چنانچه در قرآن آمده است:

هنگامی که جاهلان آنها را مخاطب قرار می‌دهند در پاسخ آنها سلام

می‌گویند (فرقان(۲۵): ۶۳) و این نشانه حلم و بردباری و بی‌اعتنایی توأم با بزرگواری است نه ناشی از ضعف و زبونی. در واقع عدم مقابله به مثل در برابر جاهلان و سبک مغزان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۵، ص ۱۴۹).

و یا در جای دیگر قرآن آمده است: «وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قَالَوا لَنَا اَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ اَعْمَالُكُمْ» (قصص(۲۸): ۵۵) که مراد از «لغو»، سخن بیهوده، خشن و زشتی است (مانند سب) که پرداختن به آن، کار عاقلان نیست. بنابراین، وقتی آن را می‌شنیدند، از آن اعراض نموده و مقابله به مثل نمی‌کردند، بلکه می‌گفتند: اعمال ما برای ما و اعمال شما برای شما. و این در حقیقت متارکه و اعلام ترک گفتگو است. «سَلَامٌ عَلَیْكُمْ» یعنی شما از ناحیه ما خاطرتان جمع باشد و ایمن باشید که گزندی نخواهید دید. این جمله نیز اعلام متارکه و خداحافظی محترمانه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۵۶).

حاصل آنکه، قرآن کریم در مورد سب مقدسات و معبودهای دیگر مذاهب نهی صریح دارد که دلالت بر حرمت دارد، اما نسبت به اشخاص نیز مدام دعوت به مدارا، ادب و رعایت در گفتار می‌کند و هرگز از کلمات ناپسند استفاده نمی‌نماید و البته در مواردی که به نظر سب می‌آید، در حقیقت سب محسوب نمی‌شود، بلکه بیان حقیقت است و تعیین آن هم به دست خود او است و دیگران نمی‌توانند از آن تعدی کنند.

سنت

با تأمل در سیره معصومین (علیهم‌السلام) می‌توان اظهار داشت که ایشان همواره به طرق مختلف از سب، شتم و انجام عملی که منجر به مظلوم‌نمایی شود توفیق مخالفان در، پرهیز داشته‌اند که در اینجا به ذکر این طرق خواهیم پرداخت:

الف) قول امامان (علیهم‌السلام) (نهی صریح از سب)

امامان شیعه نه تنها خود از چنین اقداماتی اجتناب می‌ورزیدند، بلکه پیروان خود را از ابتلا به چنین رفتاری نهی می‌نمودند، از این‌رو، در تحریم هرزه‌گویی و بدزبانی نسبت به دیگران، روایات بسیاری مبنی بر اینکه سب و ناسزاگویی به مخالفان دین را

روا نمی‌دانستند در دست است؛ چنانچه رسول خدا ﷺ صراحتاً از سبّ نهی نموده و فرمودند: سبّ و ناروا گفتن به مؤمن، فسق و هرزگی و تباهی است (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۸۰ و ۲۹۶).

حضرت علی علیه السلام معتقدند: سبّ و دشنام در هیچ صورتی در اسلام نیست (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۰؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۷؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۳). به تحقیق زمانی که ایشان به سبّ مخالف دینی رضایت نمی‌دهند، به طریق اولی از سبّ برادران دینی حمایت نکرده، بلکه به پرهیز از آن تأکید می‌ورزند.

در کتاب «جامع احادیث الشیعه» باب مستقلی با عنوان «تحریم سبّ و فحش و بی‌مبالاتی در سخن» مشتمل بر ده‌ها حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان شیعه علیهم السلام در نهی و مذمت این عمل آمده است (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۶، ص ۵۵۹ و ۵۷۲).

نکته قابل تأمل آنکه، پیشوایان شیعه سبّ را در قالب شوخی نیز اجازه نمی‌دادند و حتی کسی را که وسیله‌ساز دشنام به خدا و اولیائش شود، ستمکارترین نزد خداوند معرفی می‌نمایند و از دشنام حتی به دشمنان خدا برحذر می‌دارند که مبدا این، بسترساز توهین متقابل آنان گردد (کلینی، ۱۳۷۳، ج ۱۵، ص ۲۳).

بدیهی است این احادیث با احادیث مورد ادعای قائلین مبنی بر سبّ توسط امامان شیعه (در صورت پذیرش صحت سند آنها) در تعارض می‌باشند، که بیان تعارض تمامی احادیث از حوصله این نوشتار خارج است، لکن از باب نمونه به این مصداق بسنده کنیم که قائلان به حدیثی که بیانگر لعن چهار مرد و چهار زن بعد از نماز توسط امام صادق علیه السلام است اعتقاد دارند (کلینی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۴۲) و این در حالی است که از این امام، حدیثی منقول است که آن حضرت پس از مشاهده عملکرد فردی که در مسجد آشکارا به دشمنان دشنام می‌داد، (ناراحت شده و) او را لعنت نمودند (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۶۰).

بنابراین، با عنایت به رهنمود قرآنی مبنی بر نهی از سبّ، روشن می‌گردد که احادیث مورد استناد قائلان، قابل اعتنا نمی‌باشند؛ چراکه ملاک و ضابطه در بررسی احادیث از سوی پیشوایان شیعه، همان عرضه احادیث بر قرآن و تطبیق با این کتاب

شریف به عنوان شاخص است؛ از این رو، به بررسی سند و کیفیت احادیث قائلان ورود نمی‌نماییم.

ب) عمل ائمه علیهم‌السلام و سبّ و لعن

– اجتناب از سبّ در سیره معصومین علیهم‌السلام

همانگونه که امامان معصوم علیهم‌السلام، شیعیان را از سبّ و دشنام برحذر می‌دارند؛ خود نیز در مقام عمل، اولین عمل کننده به این دستور هستند. بنابراین، در سیره حضرات معصومین علیهم‌السلام پرهیز از سبّ وجود دارد. سکوت و مدارای امام حسن علیه‌السلام در برابر بی‌حرمتی و سبّ مروان به امام علی علیه‌السلام (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۵)، یکی از بارزترین مصادیق اجتناب معصومین علیهم‌السلام از سبّ است، که این شیوه در عملکرد سختگیرانه ابوالقاسم حسین بن روح به عنوان سومین نائب خاص امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) نسبت به دربانی که معاویه را لعن و دشنام گفته بود؛ نیز دیده می‌شود؛ چرا که ایشان به محض اطلاع از این عمل، او را اخراج کردند. سپس، آن شخص تا مدت‌ها التماس می‌کرد که به سر کار خود برگردد، اما حسین بن روح دیگر او را به خدمت قبول ننمود (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۶؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۵۱، ص ۳۵۷).

– دعوت به «بیان واقعیت‌ها» به جای «سبّ»

برابر گزارش‌های مکرر تاریخی، در جریان جنگ صفین، عده‌ای از اصحاب امام علی علیه‌السلام پس از شنیدن سخن ایشان درباره کیفیت گمراهی و فساد عقیده معاویه و حزبش، درصدد بر آمدند تا به اهالی شام ناسزا بگویند خبر به امام علی علیه‌السلام رسید و امام آنها را از این کار باز داشت و در پاسخ به اعتراض آنها فرمود: درست است که شما بر حق هستید، اما من نمی‌پسندم که شما اهل نفرین و دشنام باشید و آنان را دشنام دهید. به جای این کار، بدی‌های اعمالشان را بیان کرده و می‌گفتید: منس و عمل آنان چنین و چنان است (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۳۶؛ دینوری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۵؛ ابن جوزی، بی‌تا، ص ۱۵۴؛ نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶، ص ۳۲۳؛ منقری، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۳؛ ابن‌عثم کوفی،

۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۴۳). باید تأمل داشت که با وجود این تصریح در نهی از سبّ، چگونه می‌توان انجام آن را از امام معصوم علیه السلام بپذیریم و ناسزاگویی را به ایشان نسبت دهیم؟ بنابراین، با عنایت به توصیه امامان شیعه علیهم السلام مبنی بر نهی از سبّ و بیان واقعیات به جای آن، می‌توان گفت: مواردی که در کلام ایشان دیده می‌شود، به هیچ وجه سبّ محسوب نمی‌گردد، بلکه بیان اوصاف واقعی افراد و اشخاص است که در قرآن نیز این شیوه وجود داشت (چنانکه گذشت)، بنابراین زمانی که امام علیه السلام از اصطلاح «یابن الزانیه» استفاده می‌فرمایند، این بیان، سبّ محسوب نمی‌گردد، بلکه بیان واقعیت درباره شخصی است که از راه نامشروع به دنیا آمده و والدین او ضوابط انسانی و اسلامی را زیر پا گذارده‌اند و نیز امام حسین علیه السلام درباره «ابن زیاد»، فرمود:

«الا و انّ الدّعی بن الدّعی قد رکز بین اثنتین، بین السّلة و الدّلة؛ ای مردم، آگاه باشید که این شخص که پدر او مشخص نیست - زنا زاده است - مرا بین دو کار مخیر گذاشته است» (نمازی شاهرودی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۱).

در اینجا نیز امام علیه السلام در مقام بیان یک واقعیت است، نه سبّ! زیرا همان طور که در مفهوم سبّ گذشت، سبّ به معنای کلمات زشت و بی‌پرده‌ای بود که به فرد نسبت داده می‌شد، اما در اینجا امام علیه السلام در مقام بیان واقعیت و افعال ناپسند برخی خلفا هستند و این مصداق سبّ محسوب نمی‌شود.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که درک واقعیتهای عالم، تنها در حیطه اختیارات خداوند و به اذن او در قلمرو معصومین و اهل بیت علیهم السلام است؛ چرا که عصمت ویژه این بزرگواران، نوعی علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد؛ سایر علوم گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع شده؛ ولی این علم، همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در می‌آورد و به همین جهت است که صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۸۰).

با توجه به نظر علامه می‌توان گفت: کسی که به مرتبه مطلق عصمت می‌رسد، به کنه حقایق امور پی برده و بر این اساس، کاری را که جایز نیست انجام نمی‌دهد. از این رو، ادعای چنین درکی برای مردم عادی و در پی آن نسبت دادن عباراتی مانند: «یابن الزانیه» از سوی آنان با ادعای آگاهی از واقعیت، کذبی بیش نخواهد بود.

ج) عکس العمل امامان علیهم السلام پیرامون سبّ و لعن

- «صبری و گذشت» در مقابل سبّ مخالفان

در سیره هیچ کدام از امامان معصوم علیهم السلام نمی‌توان مصداقی از ناسزاگویی، فحش و بی‌احترامی حتی به سرسخت‌ترین مخالفان یافت. به عنوان مثال، امام علی علیه السلام در مقابل لعن و ناسزای شامیان بنا به تحریک «ولید بن عقبه»؛ نه تنها مقابله به مثل نکردند؛ بلکه اصحاب را به صبروری دعوت نمودند (منقروی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۱). بنا بر گزارش‌های تاریخی، امامان شیعه علیهم السلام مکرراً در مقابل سبّ و شتم مخالفان صبروری و گذشت از خود نشان می‌دادند، تا این شیوه را به دیگران بیاموزند؛ چنانکه از «ابن ابی‌الحدید» در «شرح نهج البلاغه»، شرح کلام ۵۶ آمده است: «جریر بن عبد الحمید» از «محمد بن شبیه» روایت کرده است که گفت: من در مسجد دیدم که زهری و عروة بن زبیر، علی بن ابی طالب را سبّ می‌کردند و علی بن الحسین علیه السلام از آنها گذشت (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۸۳ و ۴۸۶؛ حیدر اسد، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۵، ۴۰۵؛ شرف‌الدین، بی‌تا، مراجعه ۱۶ به نقل از آقائوری، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱).

- «مدارا و موعظه» در مقابل سبّ مخالفان

در تاریخ، نمونه‌های فراوانی از مدارای امامان شیعی علیهم السلام در مقابل عمل ناپسند دیگران نقل شده است، از آن جمله از «عمیر بن اسحاق» چنین روایت شده است: مروان، علی علیه السلام را هر هفته بر روی منبر لعن می‌کرد و امام حسن علیه السلام پاسخی نمی‌دادند. روزی با واسطه‌ای به امام گفت: من تو را جز مانند قاطری نمی‌دانم که اگر به او بگویند پدرت کیست، می‌گوید مادرم اسب است! حضرت به او گفتند: به خدا قسم! من با دشنام دادن به تو، گناهانت را نمی‌شویم و بدان که وعده بیان من و تو نزد خداست؛ اگر راستگو باشی خدا به تو پاداش دهد و اگر دروغگو باشی عذاب خداوند بسیار سخت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۲۶۷، ش ۴۴۵۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۱). بنابراین، در پاسخ به کسانی که امام حسن علیه السلام را به سبّ متهم می‌نمایند، باید گفت: آنچه از حضرت نقل شده، «لعن» است نه «سب»؛ چرا که نه تنها ساحت این امام همام

از سب مخالفان به دور است، بلکه ایشان در مقابل صریح‌ترین ناسزاها، صبوری نموده و از مقابله به مثل پرهیز می‌کردند.

اما نکته مهم در خصوص لعن‌های امامان علیهم‌السلام به ویژه حضرت سید الشهدا علیه‌السلام، این است که امام علیه‌السلام و یارانش به جهت تشفی دل و انتقام شخصی، برای دیگران آرزوی کیفر نکرده‌اند، بلکه این نفرین‌ها به دلیل لجاجت، برخورد کینه توزانه مخالفان و رویگردانی آنان از دین بوده است. بهره‌گیری از حربه لعن و نفرین در صحنه کارزار عاشورائیان، از نظر کارکردی، بیشتر از آن که ابزاری برای حذف و هلاکت رقیب باشد، به مثابه وسیله‌ای برای هدایت و زدودن زنگارهای غفلت و جهالت از اندیشه و قلب طرف مقابل است (رضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۳).

لزوم بررسی صحت و سقم روایات مطروحه از سوی قائلین به سب و لعن

چنانکه گذشت، عمده دلایل مدعیان جواز سب و لعن، روایات است. لازمه بررسی این ادعا، بررسی صحت و سقم روایات از حیث سندی و همچنین تأملی در دلالت این احادیث بر مدعای مدعیان است، که این مهم نیازمند مطالعات و بررسی‌های روایی و حتی رجالی است که تفصیل آن از حوصله و حیطة نوشتار حاضر خارج است، اما به طور کلی باید توجه داشت که برخی از روایات مذکور فاقد اعتبار سندی، یا به عبارتی جعلی بوده و از سویی، برخی دیگر بر مدعای قائلین دلالت ندارد، از جمله دعای «صنمی قریش» است که در نگاه اول لعنی صریح به نظر می‌رسد که در منبع معتبری مانند «بحارالانوار» وجود دارد، اما موارد ذیل در آن قابل تأمل است:

الف) در متن دعا، امام علی علیه‌السلام به دو بت قریش لعنت می‌فرستد، در حالی که صراحتی در بیان نام هیچ کس ندارد.

ب) علت شهرت این دعا نقل‌های مختلف در کتب گوناگون است، در حالی که با تأمل روشن می‌گردد که کلیه این نقل‌ها یا به نقل از «کفعمی در المصباح» است (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۵۲؛ سیدمحمد حسینی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۶۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۰۵؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱۵)، که ایشان تنها به ذکر دعا پرداخته و هیچ‌گونه تفسیر یا تعیین مصداقی

از این دو بت نداشته است و یا به نقل از «علامه مجلسی» در «بحار الانوار» است که منظور از دو بت را «فحشا» و «منکر» معرفی می‌نمایند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۸۲، ص ۲۶۲).
 ج) نکته قابل تأمل آن که، همین سیره امام علی علیه السلام که نامی از این دو بت نبوده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۷)، در این روایت قابل الگوگیری است.
 د) این روایت در فرض پذیرش صحت سند و دلالت، با سائر روایات امام علیه السلام مبنی بر دستور به مدارا و ... در تعارض است.

حکم ثانویه سب و لعن

آنچه تاکنون در مکتب شیعه پیرامون سب و لعن مطرح شد «عدم جواز سب بر اساس حکم اولیه» و نیز «جواز لعن با ضوابط و مقررات معینی بر اساس حکم اولیه» بود؛ اما از آنجا که اساساً در انجام هر واجبی، لازم است شرایط زمان و مکان لحاظ گردد؛ ضروری است مسأله مذکور با عنایت به اقتضات زمان حال، مورد واکاوی قرار گیرد؛ چنان چه در عصر امام علیه السلام نیز به این مهم توجه داده شده است و تاریخ گواهی می‌دهد زمانی که در خلال جنگ صفین، یکی از اصحاب درباره سقیفه و موضوع قبضه کردن خلافت توسط ابوبکر و عمر سؤال کرد، امام علیه السلام مخاطب را به شرایط زمان توجه داد و سؤال او را در آن شرایط زمانی و مکانی نابجا دانسته و به مخاطب خود فرمود:
 «انك لقلق الوضين ترسل في غير سدد؛ تو ناستوار و ناسنجیده گفتاری».

سپس در سخنی کوتاه تأکید فرمودند: موضوع سقیفه و قبضه کردن خلافت توسط خلفا تحقق یافته، ولی اولویت امروز جامعه این نیست که بر سر عملکرد شیخین به جنگ پردازیم، بلکه موضوع امروزه موضوع شورش معاویه است (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۲؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۱۸؛ مفید، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹۴؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۹، ص ۴۸۴).
 از این رو، شایسته است شرایط امروز جهان اسلام مد نظر قرار گرفته شده و با عنایت به ضرورت حفظ وحدت میان فرقه‌ها در مقابل دشمن مشترک، از این عمل پرهیز گردد. با این توضیح که حتی با وجود جواز لعن با ضوابط خاص، می‌بایست بر اساس حکم ثانویه از انجام آن اجتناب گردد.

جمع بندی

با استفاده از نصوص قرآنی به خصوص آیه ۱۰۸ سوره انعام و احادیث نبوی و با بهره‌گیری از سیره قطعیه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوایان معصوم علیهم السلام، سب و دشنام‌گوئی، به طور کلی هم از منکرات است و هم از لحاظ اخلاقی - عقلی و هم از لحاظ شرعی مطلقاً جائز نیست. بنابراین، مسلمان شیعه پیرو قرآن و سنت، هیچ‌گاه به خود اجازه نمی‌دهد که برخلاف قرآن و سنت عمل کند و شایسته است هرگونه روایت مغایر با این مسلمات را کنار گذارد.

بسیاری از تعبیری که در قرآن یا کلام اهل بیت علیهم السلام از آنها توهّم سب شده است، در واقع تشبیهاتی هستند که در جهت تبیین صفات پلید و در مقام بیان واقعیات و حقایق وجودی افراد منحرف از اسلام بوده و سب به شمار نمی‌آیند، که این هم شرایط بسیار سخت و دقیقی دارد و اصل بر عدم احراز آن شرایط است.

اما درباره مسأله لعن باید گفت که از مجموع آیات و روایات وارده در باب لعن، این نتیجه حاصل می‌شود که لعن به صورت خصوصی ممنوع بوده و فقط به صورت کلی می‌توان لعن نمود. اما آنچه که توسط امامان شیعه علیهم السلام نسبت به افراد خاصی بوده؛ به جهت تشفی خاطر نبوده، بلکه به جهت جلوگیری از انحرافات پیروانشان، روشنگری و هدایت بوده است. از سویی با عنایت به لزوم حفظ وحدت میان مسلمین و با توجه به حکم عقل مبنی بر رعایت ادب در گفتار و...، لازم است بر اساس حکم ثانویه از لعن پرهیز گردد.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. نهج البلاغه.
٣. نهج الفصاحه (١٣٨٢)، تهران: دنياى دانش.
٤. آقانونورى، على (١٣٨٧)، امامان شيعه و وحدت اسلامى، قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب.
٥. آلوسى، سيد محمود شهاب الدين (١٤١٥ق)، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، بيروت: دارالكتب العلميه.
٦. آمدى، عبد الواحد بن محمد (بى تا)، غرر الحكم و درر الكلم، قم: دار الكتاب الاسلامى.
٧. ابن ابى الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (١٣٣٦ق)، شرح نهج البلاغه، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٨. ----- (١٤١٨ق)، شرح نهج البلاغه، بيروت: دارالكتب العلميه.
٩. ابن اثير، على بن أبى كرام (١٣٦٧)، النهايه فى غريب الحديث و الأثر، قم: اسماعيليان.
١٠. ابن اعثم كوفى (١٣٧٢)، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفى، بى جا، انتشارات آموزش انقلاب اسلامى.
١١. ----- (١٤١١ق)، الفتوح، بيروت: چاپ على شيرى.
١٢. ابن بابويه قمى، محمد بن على (١٤١٣ق)، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم: ج ٢.
١٣. ابن بابويه، محمد بن على (١٣٦٢)، الخصال، قم: چاپ على اكبر غفارى.
١٤. ----- (١٤١٥ق)، المقنع، قم: بى نا.
١٥. ابن جوزى، شمس الدين (بى تا)، تذكرة الخواص، مقدمه محمد صادق بحر العلوم، قم: مكتبة الحديثة.
١٦. ابن جوزى، سبط (بى تا)، تذكرة الخواص من الأمة فى ذكر خصائص الأئمة، تهران: مكتبة نينوى الحديثة.
١٧. ابن حبيب بغدادى هاشمى، محمد (١٤٠٥ق)، المنمق فى اخبار قریش، محقق: خورشيد احمد فاروق، بيروت: عالم الكتب.
١٨. ابن حجر العسقلانى، احمد بن على (١٣٩٥ق)، الاصابة فى معرفة الصحابه، مصر: المكتبة التجاربه.
١٩. ابن حنبل، احمد (بى تا)، المسند، بيروت: دار صادر.

٢٠. ابن طقطقا، محمد بن علي بن طباطبا (١٩٩١م)، الفخرى فى الآداب السلطانية و الدول الإسلامية، تحقيق عبدالقادر محمد مايو، بيروت: دارالقلم العربى.
٢١. ابن فارس زكريا، ابوالحسين احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتبة مكتب الاعلام الاسلامى.
٢٢. ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (١٤١٠ق)، الإمامة و السياسة (تاريخ الخلفاء)، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالأضواء.
٢٣. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ج ٣.
٢٤. البهوتى، منصور بن يونس (١٤١٨ق)، كشاف القناع عن متن الاقناع، بيروت: دارالكتب العلميه.
٢٥. الدينورى، ابوحنيفه احمد بن داود (١٤١٢ق)، الاخبار الطوال، تحقيق: عبدالمنعم عامر، قم: منشورات رضى.
٢٦. السيوطى، جلال الدين (١٣٦٥ق)، تفسير الدر المنتور، بيروت: دار المعرفة.
٢٧. اليمانى، محمد بن نصر المرتضى (١٩٨٧م)، إثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول، بيروت: دار الكتب العلميه، ج ٢.
٢٨. امينى، عبدالحسين (١٣٨١)، الغدير، مؤسسه انتشاراتى امام عصر (عج).
٢٩. انصارى، مرتضى (١٤١٥ق)، المكاسب المحرمه، قم: نشر باقرى.
٣٠. ----- (١٤١٥ق)، كتاب الصلاة، قم: كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى.
٣١. ----- (بى تا)، الرسائل الفقهيّه، بى جا، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
٣٢. بروجردى طباطبايى، حسين (١٤٢٩ق)، جامع أحاديث الشيعة، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
٣٣. بلاذرى، احمد بن يحيى (١٤١٧ق)، جمل من انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زرکلى، بيروت: دارالفكر.
٣٤. بلاذرى، احمد بن يحيى (٢٠٠٠م)، انساب الاشراف، دمشق، چاپ محمود فردوس العظم.
٣٥. ----- (بى تا)، فتوح البلدان، قاهره: بى نا.
٣٦. تميمى آمدى، عبدالواحد بن محمد (١٣٦٦)، تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
٣٧. ثعلبى، احمد بن محمد (١٤١٨ق)، تفسير الكشف و البيان عن تفسير القرآن معروف به تفسير ثعلبى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٣٨. جوادى آملى، عبدالله (١٣٩١)، تفسير تسنيم، قم: انتشارات اسرا.

۳۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین.
۴۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: موسسه آل البيت (ع).
 ۴۱. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۳۸۶)، من فقه الزهراء علیها السلام، بی جا: رشید.
 ۴۲. حسینی شیرازی، صادق (۱۴۲۷ق)، بیان الاصول، قم: دار الانصار، ج ۲.
 ۴۳. حلبی، علی بن برهان الدین (بی تا)، السیرة الحلبیة، مصر: مطبعة مصطفى محمد.
 ۴۴. حیدر، اسد (۱۳۷۸)، الامام الصادق و المذاهب الاربعة، تهران: مکتبة الصدر.
 ۴۵. خویی، سید ابوالقاسم (بی تا)، المستند فی شرح العروة الوثقی، بی جا: بی نا.
 ۴۶. ----- (بی تا)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا: بی نا.
 ۴۷. دایرة المعارف جهان نون اسلام (۱۳۹۱)، ترجمه: مهدی دشتی و محمد دشتی و حسن طارمی راد، سر ویراستار جان ل. اسپوزیتو، تهران: نشر کتاب مرجع، نشر کنگره.
 ۴۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۲.
 ۴۹. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق)، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت: دارالکتب العالمیة.
 ۵۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدارالشامیة.
 ۵۱. رجیبی، حسین (۱۳۸۸)، شیوه های تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی، بی جا: آثار نفیس.
 ۵۲. رضوی، سید عباس (۱۳۸۸)، تحلیلی بر نیایش ها و نفرین های عاشورایی، با همکاری مهدی طرازنده و محمد صحتی سردوری، با نظارت علی باقری فر، تهران: انتشارات مؤسسه دین پژوهی بشری.
 ۵۳. رضی، شریف محمد بن حسین (بی تا)، نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، قم: انتشارات دار الهجرة.
 ۵۴. زمخشری، موسی جارالله (بی تا)، اساس البلاغة، بیروت: دار الصادر.
 ۵۵. زید بن علی بن الحسین (بی تا)، مسند زید بن علی، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
 ۵۶. شبرای، عبدالله بن محمد (بی تا)، الاتحاف بحب الاشراف، قم: دارالکتاب الاسلامی.
 ۵۷. شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۲۶ق)، المراجعات، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ج ۲.
 ۵۸. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۶۷)، الصواعق المهرقة، تهران: چاپ النهضة.
 ۵۹. صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۳۶۲)، الخصال، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۶۰. ----- (۱۳۷۶)، الأملی، تهران: کتابچی.
۶۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الإمامیه، تحقیق: عصام عبدالسید، بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر والتوزیع، ج ۲.
۶۲. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۷۸)، غالیان، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵.
۶۴. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، معجم الاوسط، دارالحرمین.
۶۵. طبرانی، سلیمان بن أحمد لخمی (۱۴۰۴ق)، المعجم الكبير، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲.
۶۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۶۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۳.
۶۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹ق)، تاریخ طبری (تاریخ الامم و الملوک)، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۶۹. ----- (۱۴۰۵ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار الفکر.
۷۰. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ج ۳.
۷۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۲۷ق)، رجال الشیخ الطوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۳.
۷۲. ----- (۱۴۱۱ق)، الغیبة، تحقیق: عباد الله الطهرانی، ابواحمد ناصح، قم: مؤسسه المعارف اسلامیه.
۷۳. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۷۴. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۹)، احیاء علوم الدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷.
۷۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۷۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۷۷. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۲)، محجة البیضاء، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۷۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۷۹. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دارالرضی.

۸۰. کشی، محمدبن عمر بن عبدالعزیز (۱۴۱۰ق)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۸۱. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق)، المصباح، قم: دار الرضی (زاهدی)، ج ۲.
۸۲. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۴.
۸۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۷۳)، اصول کافی، ترجمه: محمدباقر کوه کمره‌ای، تهران: اسوه، ج ۲.
۸۴. لیثی واسطی (۱۳۷۶)، عیون الحکم والمواعظ، قم: دارالحديث.
۸۵. مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، بیروت: چاپ محمد فؤاد عبدالباقي.
۸۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۸۷. ----- (۱۴۲۳ق)، زاد المعاد مفتاح الجنان، مترجم: اعلمی، بیروت: انتشارات اعلمی.
۸۸. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور، ج ۲.
۸۹. ----- (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲.
۹۰. محقق ثانی، علی بن حسین معروف به محقق ثانی (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ۲.
۹۱. محمودی سید محسن (۱۳۸۵)، مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید، بی جا: نشر ورامین، ج ۱۵.
۹۲. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
۹۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: ایرانسال.
۹۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۹۵. ----- (۱۳۷۵)، با همکاری جمعی از دانشمندان، اعتقاد ما - شرح فشرده‌ای از عقاید شیعه امامیه، قم: نسل جوان.
۹۶. منقری، نصر ابن مزاحم (۱۴۰۳ق)، وقعة صفین، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۹۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۶ق)، جامع السعادات، قم: دارالتفسیر.
۹۸. ----- (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعة فی احکام الشریعة، مشهد: بی نا.
۹۹. نمازی شاهرودی، علی (۱۳۷۵)، مستدرک سفینه البحار، قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

١٠٠. نوری طبرسی، میرزا حسین (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١٠١. هيثمي، احمد بن حجر (١٤١٧ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، بيروت: موسسه الرسالة.
١٠٢. هيثمي، نورالدين علي بن ابي بكر (١٤٠٨ق)، مجمع الزوائد، بيروت: دارالكتب العلمية، ج ٣.
١٠٣. واقدي، محمد بن عمر (١٤٠٥ق)، المغازي، بي جا: دانش اسلامي.
١٠٤. ورام ابن ابي فراس (١٤١٠ق)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، قم: فقيه
١٠٥. يعقوبي، محمد (١٣٧١)، تاريخ يعقوبي، ترجمه: محمد ابراهيم آيتي، تهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي.

Andishe-e-Taqrīb 34 Vol.13, No.3, Autumn 2017 P 131-146	اندیشه تقریب سال سیزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴ ص ۱۴۶-۱۳۱
---	--

نوید «احیای خلافت بر منهج نبوت» در «حدیث نبوی ﷺ»

ذبیح‌الله نعیمیان*

چکیده

یکی از خاستگاه‌های نظری بحث احیای خلافت اسلامی در دوران معاصر، حدیثی نبوی ﷺ است که نوید بازگشت خلافت بر منهج نبوت را داده است. در چند سال اخیر که داعش داعیه‌دار احیای خلافت است، این حدیث نیز مورد توجه قرار گرفته است. در این میان، این پرسش مطرح است که آیا این توجه بدون سابقه است؟ و آیا شخصیت‌ها و گروه‌های انقلابی پیش از این گروه، به این حدیث نپرداخته‌اند؟ پاسخ این نوشتار به این پرسش مثبت است و بر اساس استقراء دقیق، نشان می‌دهد که توجه به این حدیث در دوران معاصر امری بی‌سابقه نیست.

واژگان کلیدی

خلافت، احیای خلافت، منهج نبوت.

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۴ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۲۶

* استاد فقه سیاسی در حوزه علمیه قم و دکترای علوم سیاسی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی:

Naimiyan100@gmail.com

درآمد

احیای خلافت اسلامی در عرف فرهنگی - سیاسی اهل تسنن می‌تواند دغدغه‌ای اصیل تلقی شود؛ چنان که روایات مختلفی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ درباره ادوار پس از نبوت نقل شده است. اما در این میان، این مسأله اهمیت دارد که در برخی از احادیث نبوی ﷺ، نوید بازگشت دوباره «خلافت بر منهاج نبوت» مطرح شده و این مضمون توانسته است به مثابه خاستگاهی دینی برای احیای خلافت اسلامی مطرح شود.

به اجمال باید دانست که این نوید، در جریان‌های معاصر که به دنبال احیای خلافت اسلامی هستند، بازتاب‌های گوناگونی یافته است؛ چنان که به‌طور نمونه، در میان شخصیت‌های مشهور جریان نوسلفی مانند سفر الحوالی (سفر الحوالی، بی‌تا، ج ۵۸، ص ۱۸)، سلمان العودة (سلمان العودة، بی‌تا، ج ۲۱۵، ص ۷ و ۸) و... مورد توجه قرار گرفته است. برخی نیز به نسبت‌سنجی مقوله «خلافت بر منهاج نبوت» با مقوله مهدویت پرداخته‌اند.^۱

نوید شکل‌گیری دوباره خلافت اسلامی در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ بازتاب یافته و شهرت خاصی پیدا کرده است. چنان که، برخی از حامیان «داعش» نیز به آن تمسک جست‌اند (به‌طور نمونه، ر.ک: مجاهد دین، ص ۴۹-۴۷).

بر این اساس، توجه به مضمون این روایت و تعیین متن دقیق آن اهمیت خاص دارد؛ چنانکه، باید دید که پیش از شکل‌گیری داعش، چگونه این روایت در مرکز توجه جریان‌های اسلام‌گرا و مبارز معاصر قرار گرفته است. به تعبیر دیگر، این پرسش اساسی پیش روی ماست که پیشینه تمسک به این روایت، پیش از ظهور داعش و توجه آنها به آن چیست؟

الف) متن روایت

بر اساس روایت مزبور، پیامبر گرامی اسلام ﷺ ادوار حکومت در تاریخ تمدن

۱. در فضای معاصر، برخی به بسط این نظریه مبادرت جست‌اند که خلافت بر منهاج نبوی، جز همان خلافت مهدی (عج) نیست و از ادله نقلی، بر آن اقامه دلیل و شاهد کرده‌اند. (به‌طور نمونه، ر.ک: مجموعه مباحث «لا خلافة علی منهاج النبوة إلا خلافة المهدي»، قابل دستیابی در: <http://almoumnon.1forum.biz/t11039-topic>).

اسلامی را به ترتیب به چند دوره «نبوت، خلافت بر منهاج نبوی، ملک عاض، ملک جبری و سرانجام بازگشت خلافت بر منهاج نبوت» تقسیم کرده است.

«احمد بن حنبل» حدیث مزبور را به صورت زیر نقل کرده است:

«حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الطَّلَيْسِيُّ، حَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنِي حَبِيبُ بْنُ سَالِمٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: كُنَّا قُعُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ بَشِيرٌ رَجُلًا يَكْفُ حَدِيثَهُ، فَجَاءَ أَبُو تَعْلَبَةَ الْخُسَنِيُّ، فَقَالَ: يَا بَشِيرُ ابْنَ سَعْدٍ، أَتَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فِي الْأَمْرَاءِ؟ فَقَالَ حُدَيْفَةُ: أَنَا أَحْفَظُ حُطْبَتَهُ، فَجَلَسَ أَبُو تَعْلَبَةَ، فَقَالَ حُدَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَكُونُ النَّبُوءُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَيَّ مِنْهَاجِ النَّبُوءِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَيَّ مِنْهَاجِ نُبُوءٍ». ثُمَّ سَكَتَ (أحمد الشيباني، ١٤٢١ق / ٢٠٠١م، ج ٣٠، ص ٣٥٦-٣٥٥).

«طيلاسی» در مسند خود (الطيلاسی، ١٤١٩ق / ١٩٩٩م، ج ١، ص ٣٥٠-٣٤٩، ح ٤٣٩) و ابن کثیر در نقل نخست خود در «جامع المسانيد و السنن» (ابن کثیر، ١٤١٩ق / ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٢٤٨، ٣٩٩)، نیز آن را در پنج مرحله مزبور آورده‌اند. اما این حدیث در برخی از منابع دیگر با مختصر تفاوت‌های دیگری آمده است. چنان که، «ابن کثیر دمشقی» در نقل دوم خود در «جامع المسانيد و السنن» (ابن کثیر، ١٤١٩ق / ١٩٩٨م، ج ٨، ص ١٠٣٧٦، ٢٧٩-٢٧٨) و نیز در «البدایة و النهایة» (ابن کثیر، ١٤٢٤ق / ٢٠٠٣م، ج ٩، ص ٢٥٨-٢٥٧) و «بیهقی» در «دلائل النبوة» آن را بدون مرحله «ملک عاض» (البیهقی، ١٤٠٥ق، ج ٦، ص ٤٩١) آورده‌اند. چنانکه، در برخی نسخه‌ها (بن کثیر، ١٤١٩ق / ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٢٤٨، ٣٩٩، بن سلیمان الهیثمی، ١٣٩٩ق / ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٢٣٢-٢٣١، ح ١٥٨٨) یا در خلال سخنانی از برخی صحابه (به‌طور نمونه: المروزی، ١٤١٢ق، ج ١، ص ٢٤٠، ١٠٢-١٠١) با مضامینی نزدیک به روایت نیز، تعبیر «ملکاً عوضاً» به‌جای «ملکاً عاضاً» آمده است.

ب) سیر و پیشینه «توجه اسلام‌گرایان انقلابی» به حدیث «احیای خلافت بر منهاج نبوت»
 مسأله مهم درباره حدیث «احیای خلافت بر منهاج نبوت»، این است که نوید مطرح
 در آن، به صورت مکرر در مباحث مربوط به احیای خلافت اسلامی مورد توجه قرار
 گرفته و بسیاری از فعالان سیاسی در دنیای اسلام را دلگرم کرده است. چنان‌که، اشاره
 به مضمون چنین روایاتی درباره ادوار مختلف حکومت در سیر تاریخ اسلام، مورد
 بازتاب‌های مختلفی در دنیای اسلام قرار گرفته است.

در این میان، توجه برخی از آنان باعث شده است تا زمینه توجه فراگیرتری به این
 مضمون روایی و این نوید تاریخی ایجاد شود. مهم‌ترین موارد در این زمینه را می‌توان
 به صورت ذیل برشمرد:

۱. ابوالاعلی مودودی؛
۲. محمد عبدالسلام فرج؛
۳. احمد عبداللطیف الجعد؛
۴. شیخ عبدالسلام یاسین؛
۵. احمد الملاح؛
۶. ابوبصیر طرطوسی؛
۷. ابوالحسن بلیدی؛
۸. حزب التحریر.

۱. ابوالاعلی مودودی

این اندیشمند مشهور پاکستانی، متن حدیث مزبور را در کتاب «موجز تاریخ تجدید
 الدین و احیائه»، به نقل از «شاطبی» در «الموافقات» و نیز «شیخ اسماعیل»
 (۱۱۹۳ق/۱۷۸۹م - ۱۲۴۶ق/۱۸۳۱م) نواده «شاه ولی الله دهلوی» در «منصب الإمامة»
 آورده‌اند (مودودی، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م، ص ۵۸-۵۷).

مسأله‌ای که اهمیت دارد، این است که «مودودی» در کمتر از دو دهه پس از زوال
 «خلافت عثمانی»، از زاویه این روایت به مقوله احیای خلافت اسلامی توجه کرده و

حتی بازگشت خلافت اسلامی را بر مقوله مهدویت نیز تطبیق کرده است (ابوالاعلی مودودی، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۷م، ص ۶۲-۵۷).

در هر حال، او با تطبیق این روایت بر برخی ادوار تمدن اسلامی، خواستار تلاش برای احیای خلافت بر منهج نبوی ﷺ شده است (همان، ص ۴۴، ۴۵ و ۵۶). تاریخ توجه به حدیث مزبور، توسط «ابوالاعلی مودودی» در دوران معاصر می‌تواند مهم باشد.^۱ تاریخ نگارش و نخستین نشر این کتابچه مربوط به سال ۱۹۴۰م برای مجله «الفرقان» در شهر «بریلی هند» است، که به مناسبت بزرگداشت «شاه ولی الله دهلوی» (۱۱۷۶-۱۱۱۴م) تهیه شده بود و پس از آن به صورت مستقل انتشار یافت و بارها به زبان «اردو» تجدید چاپ شد (مقدمه خلیل الحامدی بر: ابوالاعلی مودودی، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۷م، ص ۶-۵).

۲. محمد عبدالسلام فرج

در دوران پیش از اعدام انقلابی «انور سادات»، «محمد عبدالسلام فرج» نیز در ۱۹۸۱م در آغاز رساله «الفریضة الغائبة»، روایت بازگشت خلافت بر منهج نبوی ﷺ را نقل کرده است.

اهمیت او و نقل روایت مزبور توسط او، در این است که وی یکی از اصلی‌ترین پیشتازان و مؤسسان گروه‌های سلفی - جهادی در دوران معاصر اسلامی است و با اشاره‌اش به این حدیث، آن را بیش از پیش مورد توجه اسلام‌گرایان انقلابی و جهادی پس از خود قرار داد، تا نویدی برای توسعه فعالیت‌های انقلابی و تقویت‌کننده روحیه جهاد در میان مسلمانان و براندازی حکومت‌های جائز و ظالم باشد (محمد عبدالسلام فرج، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۱۲۸).

۱. البته متن روایت مزبور در پاورقی کتاب آمده است. از این رو، به احتمال زیاد روایت مزبور در نشرهای بعدی به کتاب مزبور اضافه شده باشد. اما این مسأله از اهمیت توجه مودودی به حدیث مزبور و از اهمیت سبقت ترویج این روایت توسط او نمی‌کاهد.

۳. احمد عبداللطیف الجدع

«احمد عبداللطیف الجدع» نیز در مقدمه اولین چاپ کتاب «فدائون من عصر الرسول ﷺ» در «دوحه»، روایت مزبور را در ۲۲ شعبان ۱۳۹۹ق مورد اشاره قرار داده است (احمد عبداللطیف الجدع، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، ص ۱۹).

۴. شیخ عبدالسلام یاسین

شیخ عبدالسلام یاسین (برای دسترسی به متن همه نوشته‌های او، ر.ک: <http://siraj.net>) مؤسس و رهبر «جماعت عدل و احسان» در «مراکش» نیز از کسانی است که اندیشه احیای خلافت اسلامی را در سال‌های اخیر مطرح کرده است. اهمیت اختصاصی او در این است که طی بیش از چهار دهه فعالیت دینی - سیاسی، همواره و به صورت مکرر با تمسک به حدیث صحیح «منهاج نبوی»، احیای خلافت اسلامی را به صورت قطعی نویده داده و به این مقوله دامن زده است.

«شیخ عبدالسلام یاسین» دوره «ملک عاض» را مربوط به زمانی از پایان دوران «خلفای چهارگانه راشده» تا «سقوط خلافت عثمانی» و «ملک جبری» را که بدتر از ملک عاض خوانده، مربوط به زمان حاضر دانسته است (عبدالسلام یاسین، ۲۰۰۵م، ص ۲۶، ۲۷ و ۲۸). او به دو گونه به این روایت که آن را صحیح می‌داند، پرداخته است: یک) او این حدیث را در یازده متن از نوشته‌های خود به صورت کامل آورده و تکرار کرده است. این موارد به ترتیب تاریخی عبارتند از:

۱. «الإسلام غداً؛ العمل الإسلامي و حركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة» (ذی القعدة ۱۳۹۲ق / ژانویه ۱۹۷۲م) (همو، ذی القعدة ۱۳۹۲ق / ژانویه ۱۹۷۲م، ص ۴۸۲)؛
۲. «الإسلام أو الطوفان؛ رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب» (۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م) (همو، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م، ص ۱۶۸-۱۶۷)؛
۳. مقاله «العقل و النقل و الإرادة»، در شماره ۵ از نشریه «الجماعة» (همو، شهر ربيع الأول و ربيع الثاني ۱۴۰۰ق، ص ۵۰)؛
۴. مقاله «المنهاج النبوي؛ تربية و تنظيماً و زحفاً» (همو، شعبان ۱۴۰۱ق، ش ۸، ص ۸)؛

۵. سرمقاله «افتتاحیه: قول و فعل»، در شماره ۱۰ و به عنوان سومین ویژه نامه نشریه «الجماعة» (همو، رمضان ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۴)؛
 ۶. «المنهاج النبوي؛ تربية و تنظيماً و زحفاً» (حاوی برخی مقالات پیشین و نیز الإسلام أو الطوفان) (همو، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹م، ص ۲۶۲-۲۶۱)؛
 ۷. «تنوير المؤمنات» (همو، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۱)؛
 ۸. «الإحسان» (همو، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۴۶)؛
 ۹. «العدل؛ الإسلاميون و الحكم» (همو، ۱۴۲۰ق / ۲۰۰۰م، ص ۲۷)؛
 ۱۰. «مقدمات لمستقبل الإسلام» (همو، ۲۰۰۵م، ص ۲۶، ۲۷ و ۲۸). در این کتاب، افزون بر آوردن دو نسخه متفاوت از روایت مزبور، به دیگر روایات نیز همسو با مضامین آن پرداخته است؛
 ۱۱. «نظرات في الفقه و التاريخ» (همو، بی تا، ص ۷).
- دو) «شیخ عبدالسلام یاسین» در موارد بسیار بیشتری به بخشی از روایت مزبور و به ویژه به تحقق قطعی دومین خلافت بر منهج نبوی نوید داده است. این موارد عبارتند از:
۱. «المنهاج النبوي؛ تربية و تنظيماً و زحفاً» (همو، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹م، ص ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۳، ۶۱، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۴۸، ۱۷۱، ۲۲۳-۲۲۲، ۲۴۷، ۲۶۲-۲۶۱، ۳۳۶، ۳۵۱، ۳۷۱، ۴۳۱، ۴۴۱، ۴۴۶ و ۴۴۷-۴۵۳)؛
 ۲. «الإسلام أو الطوفان؛ رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب» (همو، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م، ص ۶۰، ۷۶، ۱۳۰ و ۱۶۸-۱۶۷)؛
 ۳. «حوار الماضي و المستقبل» (همو، ۱۹۹۷م، ص ۳۳۱)؛
 ۴. «العدل؛ الإسلاميون و الحكم» (همو، ۱۴۲۰ق / ۲۰۰۰م، ص ۲۷، ۴۷، ۶۶، ۷۶، ۸۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۲، ۱۳۱-۱۲۸، ۱۷۲، ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۴۱، ۲۶۸، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۵۰، ۵۱۸، ۵۹۶، ۶۱۴ و ۶۳۱ و ۶۶۳)؛
 ۵. «نظرات في الفقه و التاريخ» (همو، بی تا، ص ۷، ۱۲، ۳۱، ۴۷ و ۵۴)؛
 ۶. «الخلافة و الملك» (همو، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م، ص ۵، ۱۸، ۲۱، ۳۱ و ۸۱)؛
 ۷. «الإحسان» (همو، ج ۱، ۱۹۹۸م، ص ۱۲۳، ۱۴۶، ۲۵۳، ۲۶۴، ۳۰۹، ۳۹۰، ۴۳۵).

٤٤٢ و ٤٥٠ و همو، ج ٢، ١٩٩٨م، ص ٥٣، ٩٨، ١٥٥، ١٥٦، ٢١٥، ٣٠٢، ٣١٤، ٣٢٣، ٣٣٩، ٥٠٧ و ٥١٠)؛

٨. «في الإقتصاد» (١٩٩٥م، ص ٩١ و ٢٣١)؛

٩. «تنوير المؤمنات» (همو، ج ١، ١٩٩٦م، ص ٢١، ٢٥، ٣٣، ٣٤، ١٥١، ٢٧٣ و همو، ج ٢، بي تا، ص ٢٤٤ و ٢٤٥)؛

١٠. «الإسلام غداً» (همو، ذى القعدة ١٣٩٢ق / زانويه ١٩٧٢م، ص ٥٣، ٧٢، ٨٨، ٣٩٤، ٤٤٥، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٢، ٤٩٣، ٨١٩، ٨٥٤، ٨٦٩-٨٥٥ و ٩٢٣)؛

١١. «الإسلام والحداثة» (همو، ٢٠٠٠م، ص ٥٩، ٣٤٠)؛

١٢. «الإسلام والقومية العلمانية» (همو، ١٩٩٥م، ص ٢٧ و ١٤٠)؛

١٣. «حوار مع الفضلاء الديمقراطيين» (همو، ١٩٩٤م، ص ١٣٣)؛

١٤. «سنة الله» (همو، ١٤٢٦ق / ٢٠٠٥م، ص ١٨، ٢٠، ٤٥، ١٨٨، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣٢٦ و ٣٢٧)؛

١٥. «مقدمات لمستقبل الإسلام» (همو، ٢٠٠٥م، ص ٧، ١٠، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٤١-٣٤، ٤٢ و ٤٣)؛

١٦. «الشورى والديموقراطية» (همو، ١٩٩٦ق، ص ٣٦٧)؛

١٧. «الرسالة العلمية» (همو، ١٤١٧ق، ص ٣٥، ٣٦ و ٨٢)؛

١٨. «القرآن والنبوة» (همو، ١٤٣٠ق، ص ٢٧، ٢٨، ٤٠، ٤٩ و ٥٢)؛

١٩. «إمامة الأمة» (همو، ١٤٣٠ق / ٢٠٠٩م، ص ٣٩، ٤٥، ٤٩، ٢٢٧ و ٢٥٧)؛

٢٠. «سلسلة دروس المنهاج النبوي؛ ج ١: كيف نجدد إيماننا؟ كيف ننصح لله و لرسوله؟» (همو، بي تا، ص ١٧)؛

٢١. «سلسلة دروس المنهاج النبوي؛ ج ٣: سلامة القلوب» (همو، رمضان ١٤٠١ق، ص ١٢)؛

٢٢. «مقاله «رسالة القرن» الملكية في ميزان الإسلام» (همو، بي جا، ص ١١)؛

٢٣. نوشته های مختلف در نشریه «الجماعة؛ مجلة إسلامية» (همو، ش ٣، شهر شوال، ذوالقعدة و ذوالحججه، ١٣٩٩ق / ١٩٧٩م، ص ٥ و ٥٤، همو، ش ٥، شهر ربيع الأول و ربيع

- الثانی ۱۴۰۰ق، ص ۴۶، ۵۲ و ۵۰، همو، ش ۷، شهور محرم، صفر و ربیع الأول ۱۴۰۱ق، ص ۴، ۵، ۱۲ و ۲۶، همو، ش ۸، شعبان ۱۴۰۱ق، ص ۸، ۱۲، ۲۲، ۵۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴ و ۱۴۶، همو، ش ۱۰، عدد خاص ۳، رمضان ۱۴۰۲ق، ص ۱۱، ۹۷ و ۱۳۴، همو، ش ۱۱، عدد خاص ۴، شعبان ۱۴۰۳ق، ص ۴۱، ۴۲، ۵۸، ۵۹)؛
۲۴. مجموعه چند جلدی اشعار او با عنوان «قطوف» (همو، ج ۱، ۲۰۰۰م، «قطف ۷۱»): ص ۷۷، همو، ج ۲، ۲۰۰۰م، «قطف ۱۲۲»؛ ص ۵۱، «قطف ۱۲۴»؛ ص ۵۳، «قطف ۱۴۴»؛ ص ۷۳، «قطف ۱۵۳»؛ ص ۸۲، «قطف ۱۵۴»؛ ص ۸۳ و همو، ج ۳، ۲۰۰۴م، «قطف ۱۶۰»؛ ص ۱۲، «قطف ۱۶۱»؛ ص ۱۳، همو، ج ۵، ۲۰۱۵م، «قطف ۳۶۶»؛ ص ۶۴، «قطوف ۳۷۱»؛ ص ۶۹)؛
۲۵. مجموعه اشعار او با عنوان «شذرات» (همو، بی تا، رقم ۱۱۹، ص ۷۹)؛
۲۶. «حوار شامل مع الأستاذ المرشد عبدالسلام یاسین» (منیر الرکراکی و عبدالکریم العلی، صفر ۱۴۳۶ق / ژانویه ۲۰۱۴م، ص ۳۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۹ و ۸۵)؛
۲۷. «وصیّتی» (همو، ذی الحجه ۱۴۲۲ق، ص ۱۱).

۵. احمد الملاح

پیشتازی و شور بی نظیر «عبدالسلام یاسین» در برجسته‌سازی روایت مزبور، طبیعتاً بسیاری از نزدیکان او یا افراد دور از او را نیز با او همراه کرد. به طور نمونه، در شماره دوم نشریه «الجماعة» که زیر نظر او انتشار می‌یافت، مقاله‌ای تحلیلی از «احمد الملاح»^۱ درباره حدیث مزبور انتشار یافت. این مقاله که در فضای پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به نگارش درآمده است، نگاهی تمدنی و البته امیدوارانه به احیای خلافت اسلامی بر منهج نبوی ﷺ را پیش روی خوانندگان گذاشته است (احمد الملاح، شهر ربيع الأول و ربيع الثاني ۱۴۰۰ق، ص ۹۴-۷۷).

۱. پس از انتشار «الإسلام أو الطوفان؛ رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب» از طرف «شیخ عبدالسلام یاسین»، او به مدت سه سال و نیم به زندان افتاد. چنان که، استاد روان‌شناس «احمد الملاح» و استاد «محمد العلی السلیمانی» نیز که در انتشار آن دست داشتند، به مدت ۱۵ ماه به زندانی سری افتادند (مقدمه: عبدالسلام یاسین، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م، ص ۱۴-۱۳).

۶. ابوبصیر طرطوسی

«ابوبصیر طرطوسی» از نظریه پردازان سلفی - جهادی معاصر نیز در خلال برخی نوشته‌های خود به این روایت توجه نشان داده است (ابوبصیر الطرسوسی، ۲۰۱۶-۲۰۱۷م، ج ۳، ص ۹۰ و همو، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م، ص ۹۸-۹۷). گوآنکه، او همواره موضع تندی علیه جریان داعش داشته و خلافت داعش را به هیچ وجه برنناخته است.

۷. ابوالحسن بلیدی

«ابوالحسن بلیدی» که رساله خود را با برخوردی انتقادی نسبت به خلافت داعش سامان داده است، پس از مروری مفصل بر دیدگاه‌های مختلف فقها درباره ابعاد مختلف خلافت، در آغاز فصلی با عنوان «فصل المقابلة و المناقشة»، که خواسته است رسماً نگاهی تطبیقی - انتقادی درباره خلافت داعش را آغاز کند، نوید شکل‌گیری «خلافت اسلامی بر منہاج نبوی» را به عنوان «وعده نبوی و آرزوی اسلامی» مطرح کرده است، که همه فعالان تبلیغی و جهادی در دنیای اسلام به آن اهتمام دارند (البلیدی، ۲۰۱۴م، ص ۶۲). چنانکه، پس از اشاره به تکیه داعش بر نظریه و الگوی تغلب و با تکیه بر مضمون روایت حاکی از بازگشت خلافت بر منہاج نبوی، این پرسش استنکاری را در برابر داعش مطرح کرده است که «آیا شما خلافت را به عنوان خلافتی مشورتی بر منہاج نبوی می‌خواهید، یا به صورت ملک قهری عضو؟» (همان، ص ۶۸ و ۶۹). همچنین، در نصیحت داعش نیز، رعایت مصلحت امت و پرهیز از توجیه خطاها را نزدیک‌تر به «تحقیق خلافت راشده بر منہاج نبوی» دانسته است (همان، ص ۷۴). او متن روایت خلافت بر منہاج نبوی را نیز در اواخر نوشته مفصل خود و پیش از جمع‌بندی و خلاصه مطالب آورده است (همان، ص ۹۳).

۸. حزب التحریر

حدیث بازگشت خلافت بر منہاج نبوت، مورد توجه «حزب التحریر اسلامی» نیز قرار گرفته است. چنان که:

«تقی الدین النبهانی» کتاب «الدولة الإسلامية» را که نخستین بار در ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م منتشر کرده، با آوردن متن روایت بازگشت خلافت بر منهج نبوت آغاز کرده است (النبهانی، ۱۴۲۳ق / ۲۰۰۲م، ص ۳).

کتاب «اجهزة دولة الخلافة في الحكم و الإدارة» که به قلم حزب التحریر اسلامی و در سال ۲۰۰۵ منتشر شده است، پس از ذکر آیه استخلاف، با نقل کامل روایت مزبور و با ابراز اطمینان به تحقق این بشارت رسول خدا ﷺ آغاز شده است (حزب التحریر الإسلامي، ۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م، ص ۷).

نمونه‌های متعددی از توجه به این بشارت را نیز می‌توان با جستجو در سایت این حزب مشاهده کرد. از آن جمله:

توجه به یکی از اولین اشاره‌های سایت حزب التحریر به روایت بازگشت خلافت بر منهج نبوت، می‌تواند میزان اهمیت این روایت را نزد پیروان این حزب اسلامی نشان دهد. دفتر این حزب در «اردن» در جمادی الثانی ۱۴۲۹ق / تموز - یولیو ۲۰۰۸م در پاسخ به مقاله‌ای با عنوان «حزب التحریر و وهم الخلافة» به قلم «جان بوبر فیلیو» که در روزنامه اردنی «غد» در تاریخ ۲۷/۶/۲۰۰۸م منتشر شده است، متن کامل این روایت را در بیانیه خود نقل کرده است (<http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/pressreleases/jordan/155.html>).

در میان دیگر شاخه‌های حزب التحریر اسلامی، «شریف زاید» رئیس «دفتر تبلیغات ولایت مصر» نیز در محرم ۱۴۳۶ق / ۲۵ اکتبر ۲۰۱۴م، کتاب «الکنانة؛ بین الخلافة، وعدالله و بشری رسوله ﷺ و بین الدولة المدنیة العمانیة، بضاعة الغرب المزجاة» را با اشاره به آیه استخلاف مؤمنان در زمین و پس از آن با اشاره به روایت بازگشت خلافت بر منهج نبوت آغاز کرده است (شریف زاید، محرم ۱۴۳۶ق / ۲۵ اکتبر ۲۰۱۴م، ص ۵).

نمونه‌ای متأخر از آن نیز در بیانیه رسانه‌ای «عثمان بخاش» رئیس «دفتر مرکزی تبلیغات حزب التحریر» در پایان سمینار «جاکارتا» با موضوع احیای خلافت اسلامی و در نود و دومین سالگرد سقوط خلافت عثمانی دیده می‌شود (<http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/pressreleases/cmo/19581.html>).

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، «عثمان بخاش» در رديه‌ای بر مقاله‌ای که «یحیی ابوزکریا» در شبکه الطليعة با عنوان «خلافة الجماجم» در دوم رجب ۱۳۴۵ ق / یکم ايار - مايو ۲۰۱۴ م، دو ماه پیش از اعلان خلافت داعش نوشته، رديه خود^۱ را با نقل روایت مزبور به پایان برده است: (<http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/pressreleases/cmo/24743.html>).

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر با تکیه بر استقراء مواردی که شخصیت‌ها و برخی از گروه‌های انقلابی در جهان اسلام به روایت «نوید بازگشت خلافت بر منهاج نبوت» تمسک و اشاره کرده‌اند، نشان داد که توجه به این حدیث، پیش از شکل‌گیری داعش و اعلان خلافت توسط آن نیز جدی بوده است. چنانکه، عمده‌ترین سهم این توجه مربوط به «شیخ عبدالسلام یاسین» مؤسس و رئیس فقید «جماعة العدل و الاحسان» است که همواره به آن اشاره و تمسک می‌کرد.

۱. با عنوان: رد علی مقاله «خلافة الجماجم» المنشور فی موقع الطليعة.

منايع

١. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (م٧٧٤ق)، (١٤١٩ق/١٩٩٨م)،
جامع المسانيد والسُّنن الهادي لأقوم سنن، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، بيروت:
دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢.
٢. ----- (م٧٧٤ق)، (١٤١٩ق/١٩٩٨م)،
جامع المسانيد والسُّنن الهادي لأقوم سنن، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، بيروت:
دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢.
٣. ----- (م٧٧٤ق)، (١٤١٨ق/١٩٩٧م)،
سنة النشر: ١٤٢٤ق / ٢٠٠٣م)، البداية والنهاية، ج٩، عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١.
٤. البليدي، ابي الحسن رشيد بن محمد (١٧ صفر ١٤٣٦ق / ٩ دسامبر ٢٠١٤م)، مسائل في فقه
الخلافة، تنظيم قاعدة الجهاد ببلاد المغرب الاسلامي. قابل دسترسى در:
<https://ia902704.us.archive.org/12/items/masel-khilafa/masal.pdf>
٥. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني (م٤٥٨ق)،
(١٤٠٥ق)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.
٦. الجدع، أحمد عبداللطيف، (١٤٠٧ق / ١٩٨٧م)، فدايون من عصر الرسول ﷺ، عمان: الاردن،
دار الضياء للنشر والتوزيع، ط٥.
٧. الحامدي، خليل (معمد دارالعروبة للدعوة الإسلامية)، مقدمه خليل الحامدي بر: ابوالأعلى
مودودي، (١٣٨٦ق / ١٩٦٧م)، موجز تاريخ تجديد الدين و احيائه، ترجمه: محمداكظم السباق
(و واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم، ترجمه: محمداعاصم الحداد)، لبنان: دار الفكر الحديث،
ط٢.
٨. الحوالمى، سفر، دروس للشيخ سفر الحوالمى، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية،
قابل دسترسى در: مكتبة الشاملة، ج٥٨.
٩. الرركاكي، منير و عبدالكريم العلمى، (صفر ١٤٣٦ق / ژانويه ٢٠١٤م)، حوار شامل مع الأستاذ
المرشد عبدالسلام ياسين.
١٠. الطرسوسى، ابوبصير، (٢٠١٦/٥/١٩ - ٢٠١٧/٣/٢١م)، دفتر الثورة و الثوار، قابل دسترسى در:
<http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b%2051.pdf>
١١. ----- (١٤٢١ق / ٢٠٠٠م)، الطريق إلى استئناف حياة إسلامية وقيام خلافة

- راشدة على ضوء الكتاب والسنة، لندن، المركز الدولي للدراسات الإسلامية. قابل دسترسى در:
www.abubaseer.bizland.com/books/read/b4a.doc
١٢. الطيالسى، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصرى (م٢٠٠٤ق)، (١٤١٩ق / ١٩٩٩م)، مسند
أبى داود الطيالسى، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، ط ١.
١٣. المروزى، أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعى (م٢٢٨ق)، (١٤١٢ق)،
كتاب الفتن، تحقيق: سمير أمين الزهيرى، القاهرة: مكتبة التوحيد، ط ١.
١٤. الملاح، احمد، (شهر ربيع الأول و ربيع الثانى ١٤٠٠ق)، «المستقبل للإسلام»، الجماعة؛ مجلة
إسلامية، ش ٢.
١٥. النبهانى، تقى الدين، (١٤٢٣ق / ٢٠٠٢م)، الدولة الإسلامية، بيروت: دار الأمة، ط ٧ (معمدة).
١٦. الهيثمى، نور الدين على بن أبى بكر بن سليمان (م٨٠٧ق)، (١٣٩٩ق / ١٩٧٩م)، كشف الأستار
عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١.
١٧. بخاش، عثمان، «رد على مقال «خلافة الجماجم» المنشور فى موقع الطليعة»، قابل دسترسى در:
http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/pressreleases/cmo/24743.html
١٨. بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانى (١٦٤-٢٤١ق)،
(١٤٢١ق / ٢٠٠١م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد،
وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١.
١٩. بن فهد بن عبد الله العوده (بى تا)، سلمان، دروس للشيخ سلمان العوده، دروس صوتية قام
بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، قابل دسترسى در: مكتبة الشاملة، ج ٢١٥.
٢٠. حزب التحرير الإسلامى (١٤٢٦ق / ٢٠٠٥م)، اجهزة دولة الخلافة (فى الحكم و الادارة)،
بيروت: دار الأمة، ط ١.
٢١. زايد، شريف (محرم ١٤٣٦ق / ٢٥ اكتوبر ٢٠١٤م)، «الكنانة؛ بين الخلافة، وعد الله و بشرى
رسوله ﷺ و بين الدولة المدنية العمانية، بضاعة الغرب المزجاة»، ضميمه مجله «الوعى»،
ش ٣٤٣-٣٤٢. قابل دسترسى در: www.al-waie.org
٢٢. فرج، محمد عبدالسلام (كانون الثانى / يناير، ١٩٩١م)، الفريضة الغائبة، مندرج در: رفعت سيد
احمد، النبى المسلح، لندن: رياض الرئيس للكتب و النشر، ط ١.
٢٣. مجاهد دين (١٣٩٥/٧/٢٤ش)، نشانة خلافت بغدادى در آيينه روايت نبوى، بى جا: مكتبة الموحدين.
٢٤. مجموعه مباحث «لا خلافة على منهاج النبوة إلا خلافة المهدي». قابل دسترسى در:
http://almoumnon.1forum.biz/t11039-topic

٢٥. مودودي، ابوالأعلى (١٣٨٦ق / ١٩٦٧م)، موجز تاريخ تجديد الدين وحيائه، ترجمه: محمد كاظم السباق (و واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم، ترجمه: محمد عاصم الحداد)، لبنان: دار الفكر الحديث، ط ٢.
٢٦. ياسين، عبدالسلام (١٤١٠ق / ١٩٨٩م)، المنهاج النبوي؛ تربية و تنظيماً و زحفاً، ط ٢.
٢٧. ----- (١٤٢٠ق / ٢٠٠٠م)، العدل؛ الإسلاميون و الحكم، ط ١.
٢٨. ----- (الف، ١٤٢١ق / ٢٠٠٠م)، الإسلام أو الطوفان؛ رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب، (ط ١، مراكش، ١٣٩٤ق / ١٩٧٤م)، ط ٢.
٢٩. ----- (ب، ١٤٢١ق / ٢٠٠٠م)، الخلافة و الملك، سلا، ط ١.
٣٠. ----- (١٤٢٦ق / ٢٠٠٥م)، سنة الله، تطوان، مطبعة الخليج العربي، ط ٢.
٣١. ----- (الف، ١٤٣٠ق / ٢٠٠٩م)، إمامة الأمة، دار لبنان للطباعة و النشر، ط ١.
٣٢. ----- (ب، ١٤٣٠ق)، القرآن و النبوة، دار لبنان للطباعة و النشر، ط ١.
٣٣. ----- (١٩٩٤م)، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط ١.
٣٤. ----- (الف، ١٩٩٥م)، الإسلام و القومية العلمانية، ط ٢، طنطا، مصر: دار البشير للثقافة و العلوم.
٣٥. ----- (ب، ١٩٩٥م)، في الإقتصاد، الدار البيضاء، سحب مطبوعات الأفق، ط ١.
٣٦. ----- (الف، ١٩٩٦ق)، الشورى و الديمقراطية، ط ١، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق.
٣٧. ----- (ب، ١٩٩٦م)، تنوير المؤمنات، ج ١، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط ١.
٣٨. ----- (١٩٩٧م)، حوار الماضي و المستقبل، دار البيضاء، سحب مطبوعات الأفق، ط ١.
٣٩. ----- (الف، ١٩٩٨م)، الإحسان، ج ١، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط ١.
٤٠. ----- (ب، ١٩٩٨م)، الإحسان، ج ٢، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط ١.
٤١. ----- (الف، ٢٠٠٠م)، الإسلام و الحداثة، ط ١.
٤٢. ----- (ب، ٢٠٠٠م)، قطوف، ج ١، ط ١.
٤٣. ----- (ج، ٢٠٠٠م)، قطوف، ج ٢، ط ١.
٤٤. ----- (م، ٢٠٠٤م)، قطوف، ج ٣، ط ١.
٤٥. ----- (م، ٢٠٠٥م)، مقدمات لمستقبل الإسلام، مطبعة الخليج العربي، ط ١.
٤٦. ----- (م، ٢٠١٥م)، قطوف، ج ٥، ط ١.
٤٧. ----- (الف، بي تا)، تنوير المؤمنات، ج ٢، طنطا، مصر: دار البشير للثقافة و العلوم، ط ١.
٤٨. ----- (ب، بي تا)، سلسلة دروس المنهاج النبوي (ج ١: كيف نجدد إيماننا؟ كيف

- نصح الله و لرسوله؟).
 ٤٩. ----- (ج، بي تا)، شذرات؛ ديوان شعر.
 ٥٠. ----- (د، بي جا)، نظرات في الفقه و التاريخ.
 ٥١. ----- (ذى الحجة ١٤٢٢ق)، وصيتي.
 ٥٢. ----- (ذى القعدة ١٣٩٢ق / ژانويه ١٩٧٢م)، الإسلام غداً؛ العمل الإسلامي و
 حركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة، الرباط.
 ٥٣. ----- (رمضان ١٤٠١ق)، سلسلة دروس المنهاج النبوي (ج٣: سلامة القلوب)،
 ٥٤. ----- (رمضان ١٤٠٢ق)، «افتتاحية: قول و فعل»، الجماعة؛ مجلة إسلامية، ش ١٠،
 عدد خاص ٣.
 ٥٥. ----- (رمضان ١٤١٧ق)، الرسالة العلمية، سلا.
 ٥٦. ----- (شعبان ١٤٠١ق)، «المنهاج النبوي؛ تربية و تنظيماً و زحفاً»، الجماعة؛ مجلة
 إسلامية، ش ٨.
 ٥٧. ----- (شعبان ١٤٠٣ق)، «تتمة المنهاج النبوي؛ الجهاد تنظيمياً و زحفاً»، الجماعة؛
 مجلة إسلامية، ش ١١، عدد خاص ٤.
 ٥٨. ----- (شهر ربيع الأول و ربيع الثاني ١٤٠٠ق)، «العقل و النقل و الإرادة»، الجماعة؛
 مجلة إسلامية، ش ٥.
 ٥٩. ----- (شهور شوال، ذوالقعدة و ذوالحجة، ١٣٩٩ق / ١٩٧٩م)، «افتتاحية: الدعوة و
 الدولة»، الجماعة؛ مجلة إسلامية، ش ٣.
 ٦٠. ----- (شهور محرم، صفر و ربيع الأول ١٤٠١ق)، «افتتاحية؛ أسرة الجماعة»،
 الجماعة؛ مجلة إسلامية، ش ٧.
 ٦١. ----- (بي تا)، «رسالة القرن» الملكية في ميزان الإسلام»، الوثيقة الأولى: لجنة
 مكافحة التطرف الإسلامي.

62. <http://www.hizb-ut-tahrir.info>

63. <http://siraj.net>

64. www.al-waie.org

65. <http://almoumnon.1forum.biz>

تذكر: شايان ذكر است همه منابع عبدالسلام ياسين در سايت زير قابل دسترسى هستند:

<http://siraj.net>



الموجز

ترجمه: تحسين البدرى

❖ دراسة مفردة التقريب

❖ أحمد شفيعي نيا*

من التحدّيات الأساسية التي تواجه مراكز البحث في العلوم الانسانية والإسلامية هو عدم الاهتمام الكافي بدراسة المواضيع التي يراد دراستها. هذا مع أنّه وفق العلاقة السببية والمسببية بين الموضوع والحكم فإنّه كلما اتضحت الحدود والتغور للمواضيع أصبح الحكم على المواضيع أسهل وأقرب إلى الواقع. ومفردة التقريب من ضمن تلك المفاهيم التي وقعت موضع نزاع، وقد انقسم المهتمون به إلى موافقين ومخالفين. ومن خلال التدقيق في رؤى كل من الطرفين يمكننا الوصول إلى نتيجة هي أنّ نزاع الأطراف المختلفة في هذا الموضوع يعود إلى عدم المعرفة الكافية بالمراد من هذه المفردة وتعريفها. وارتأينا في هذا المقال أن نهمّ بدراسة معناها اللغوي والاصطلاحي، وتعرّضنا كذلك إلى المفاهيم التي تقابلها، وكذلك منطلق هذه المفاهيم من وجهة نظر العقلاء والقرآن بنحو مقتضب.

الكلمات الرئيسية

التقريب، الاختلاف، الخلاف، الانسجام، اخوة في الدين.

* باحث، وفي المستوى الرابع من الدراسة الحوزية، وحاصل على ماجستير في الفلسفة والكلام المقارن (الاسلام والغرب) من جامعة تربيت مدرس في قم، ودكتوراه في الفقه والقانون من جامعة العدالة بطهران: ahmadshafai@yahoo.com.

❖ وجوب اطاعة الحاكم الإسلامي في حكمه

❖ السيد محمود نبويان* و مجيد بابايي**

يمكن تقسيم الأحكام التي تطبق في الحكومة الإسلامية إلى قسمين: الحكم الإلهي والحكم الحكومي. الحكم الإلهي هو عبارة عن كل حكم يستنبطه المجتهد من الأدلة الأربعة، أي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ويصدر - بناء على ذلك - فتوى تدرج في رسالته العملية. أما الحكم الحكومي فيطلق على الحكم الكلي والجزئي الذي يصدر من الحاكم الإسلامي وفق القوانين والضوابط التي تحددها مصالح النظام والمسلمين. ومن الواضح لزوم طاعة الأحكام الإلهية على كل مسلم. لكن الذي وقع موضع سؤال وترديد هو ما إذا كان حكم الحاكم الإسلامي واجب الطاعة كالحكم الإلهي أم لا؟ ما توصلنا إليه في هذا المقال هو أنّ حكم الحاكم يتخذ صبغة الحكم الإلهي في وجوب طاعته. وقد تدارسنا هذه المسألة من وجهة نظر علماء السنة والشيعة. وفي البداية تناولنا المعنى اللغوي والاصطلاحي للحكم ثمّ أوردنا شواهد من كلمات العلماء ثمّ جئنا بأدلة الفريقين مع إيضاح مختصر يناسب تلك الأدلة.

الكلمات الرئيسية

وجوب الطاعة، الحكم، الحاكم، الحكم الحكومي.

* رئيس المركز العالي للدراسات التقريبية و معاون الثقافي للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

.taghrib.qom@chmail.ir

** دكتوراه في الفقه و أصوله: .mbabaeih@chmail.ir

❖ العلاقة بين فقه النظام والعلوم الإنسانية وتأثير بيانها في تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة

❖ أمين رضا عابدي نجاد*

بيان العلاقة بين فقه النظام والعلوم الإنسانية أحد أهم مقدمات ولوازم تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة. فقه النظام توجهه فقهي تكفل بكشف واستنباط أحكام النظم في المجتمع الإسلامي في أبعاده المتنوعة. وبناء على تحليل واضح يمكن اعتبار أحكام فقه النظم هي نفسها اعتبارات النظام الاجتماعي في الإسلام. والحضارة هي الرؤية الشمولية للنظام الاجتماعي الفاعل. وفي الحقيقة تؤول الحضارة الإسلامية إلى نظام إسلامي، والأخير يعتمد في الأساس على فقه النظام. من جانب آخر، فإن أهداف العلوم الإنسانية هي تحصيل أهداف النظم الاجتماعية ورفع الموانع والمشاكل التي تقع في طريقها. ومن خلال البيان السابق يمكن القول بوجود أربعة أنحاء من العلاقة بين فقه النظام والعلوم الإنسانية. أول نحو من العلاقة هو العلاقة في الموضوع؛ باعتبار أن استنباط أي حكم يتوقف على معرفة موضوعه فإن العلوم الإنسانية بإمكانها أن تصف المواضيع والمسائل الإنسانية. والنحو الثاني من العلاقة هو الهدف، فالهدف من فقه النظام مما يتحدد مع أهداف العلوم الإنسانية. والنحو الثالث هو إمكانية فقه النظام أن يمنح العلوم الإنسانية منحى خاصاً. والنحو الرابع من العلاقة هو إمكانية فقه النظام أن يمنح العلوم الإنسانية الحجية والمقبولية، وهذه الحجية يمكنها أن توظف في سبيل أهداف الحضارة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية

فقه النظام، العلوم الإنسانية، الحضارة الإسلامية الحديثة.

* دكتوراه في الفلسفة واستاذ في الحوزة العلمية: abedidavarani@gmail.com

❖ نواقض الإسلام والمفاهيم الأساسية ذات الصلة

❖ رحيم أبو الحسيني*

عدم الإدراك الصحيح للمفاهيم الإسلامية الأصيلة كان منشأً لانحرافات ابتلي بها العالم الإسلامي، وقد استغلّ هذا من قبل أعداء الإسلام لترويج الإسلامو فويبا. وفي هذا المضممار نتعرّض لأربعة مفاهيم أساسية هي: (الإسلام) و (الإيمان) و (الكفر) و (نواقض الإسلام) ونعرض لوجهات نظر فقهاء الإسلام فيها. والذي دعانا لكتابة هذا المقال هو ما ورد من الأحكام العشرة لمحمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ق) تحت عنوان (نواقض الإسلام) وأفتى بما يوجب خروج الكثير من المسلمين عن دائرة الإسلام ويثبت لهم الكفر. بناء على ما ورد في هذا الكتاب - الذي يدرّس في جامعات الرياض ومدارس السعودية - فإنّ الكثير من المسلمين خارجون عن الإسلام، وهم كفار عملياً، فيجب قتلهم. من هنا كان من الضروري كتابة مقال يهّم بالتعريف بعوامل الخروج عن الإسلام. ويُذكر أنّ الكثير من المجازر التي ارتكبتها الوهابية والفرق القريبة منها مثل: داعش وجبهة النصرة والقاعدة وطالبان هي في الحقيقة تعمل وفق ما جاء في هذا الكتاب من تعاليم. ومن الطبيعي أنّ دراسة المفاهيم الأربعة ستنوّر أذهان القراء وتساعدهم على الإدراك الصحيح للإسلام الحقيقي.

الكلمات الرئيسية

الإسلام، الكفر، نواقض الإسلام.

* استاذ مستويات عليا في الحوزة العلمية، و يحمل شهادة المستوى الرابع من الحوزة: Rahim.ab44@yahoo.com

❖ السبّ واللعن من وجهة نظر المذاهب الإسلامية

❖ علي علي نيا خطير*

من المسلّم بكونه منافياً للتقريب بين المذاهب الإسلامية هو سبّ صحابة الرسول أو لعنهم. ولا شكّ في أنّ الدراسة الفقهية والتفسيرية لمعاني مفردتي السبّ واللعن يوجب الشفافية في هذا البحث ويؤدّي في النتيجة إلى الحدّ من التوتّر بين الفرق. من الناحية اللغوية لا ترادف بين مفردة اللعن والسبّ. وقد صرّح القرآن في لعن البعض لكنته نحى عن السبّ. يعتقد القائلون بجواز اللعن والسبّ بأنّ ورودهما في القرآن يستبطن جوازهما في ظلّ ظروف محدّدة. وقد ردّوا: برغم ورود اللعن في القرآن وكلمات المعصومين لكنّه ورد بنحو كلّّي لا شخصي، مع التصريح بالنهاي عن التعرّض لمقدسات ورموز المذاهب الأخرى، كما أنّه لم يرد سب لغير رموز المذاهب الأخرى بل هناك دعوة الآخرين لله بأدب ونزاکة. والموارد التي توحى بالسبّ والشتّم الكلّي أو الخاص هي من سنخ بيان الحقائق وليس من باب الشتم والإساءة.

وعلى هذا يحمل السبّ الظاهري الوارد عن المعصومين عليهم السلام. وإذا ورد لعن لفرد خاص أو سب ظاهر عن أهل البيت فهي استثناءات وكانت تهدف الحدّ من حصول انحراف كبير في الإسلام ومذهب أهل البيت، ولم يقصد منه التشقي والإساءة و... وإذا كان هناك إصرار على وجود روايات دالة على السبّ واللعن فينبغي القول بتعارضها مع الروايات الناهية عن السبّ واللعن.

الكلمات الرئيسية

لعن، سب، شتم، الحكم الثانوي، السيرة.

* استاذ مستويات عليا في الحوزة العلمية، و يحمل شهادة المستوى الرابع من الحوزة: aliniyakhatir@gmail.com

❖ بشري (إحياء الخلافة على منهاج النبوة) في الحديث النبوي
❖ ذبيح الله نعيميان*

من المنطلقات النظرية لموضوع إحياء الخلافة الإسلامية في العهد المعاصر هو حديث نبوي شريف بشّر بإحياء الخلافة على منهاج النبوي. وقد سلّط داعش الأضواء على هذا الحديث في السنوات الأخيرة.

وهنا تطرح أسئلة مثل: هل تسليط الأضواء على هذا الحديث كان دون سابقة تاريخية؟ ألم يتناول هذا الموضوع أرباب الحركات والفرق الإسلامية التي سبقت داعش؟ وقد أجاب صاحب المقال عن هذين السؤالين وكشف - بناء على استقراء دقيق - أنّ تسليط الضوء على هذا الحديث لم يكن أمراً مفاجئاً ودون سابق عهد.

الكلمات الرئيسية

الخلافة، إحياء الخلافة، منهاج النبوة.

* استاذ الفقه السياسي في الحوزة العلمية في قم، وذكوراه في العلوم السياسية من أكاديمية العلوم الانسانية والدراسات الثقافية:
.Naimiyan100@gmail.com

❖ **Good tiding for "Revitalizing Caliphate as the Prophet's Way" in His Tradition**

❖ **by Zabihullah Naeimiyan***

One of the theoretical platforms of revitalizing the Islamic caliphate in modern time is the Prophet's tradition in which he gives glad tiding of revitalizing of it as the one he instructs. In recent years that ISIS claims the idea this tradition has been inspected.

The question however is "Has ever any Muslim scholars considered this tradition before?" Examining the scholars works demonstrates that the answer is positive and it is not confined to modern time.

Keywords

Caliphate, Revitalizing caliphate, The Prophet's approach.

* Lecturer in political fiqh in Qom Seminary and PhD in Political Science from The Research Institute of Humanities and Cultural Studies: Naeimiyan100@gmail.com.

❖ **Examining Insulting and Reprobation: Perspectives of Islamic Schools of Thoughts**

❖ **by Ali Aliniya Khatir***

Certainly insulting and reprobating some of the companions of the noble Prophet are contrary to the rapprochement of the Muslims. There is no doubt that examining the two terms from the perspectives of fiqh and commentary of the Quran will decrease the tension among the Muslim Ummah. Insulting and reprobating are not identical in the Quran as Allah (SWT) reprobates some people in the Quran but forbids insulting. Those believing in reprobating and insulting argue that both of them exist in the Quran. However the existence of reprobating in the Quran and the words of the infallible Imams is generally and not specified to particular persons and regarding insulting others' holy ideas not only it is manifestly forbidden but also politeness and complaisance are strongly recommended even with regard to unholy issues. Yet there are some cases in their words which are considered reprobating or expressing some real facts. These cases in the infallible Imams' words are to prevent Muslims from a major deviation and not for rudeness and the like. The reason is that plenty of their own hadiths forbids them.

Keywords

Cursing, insulting, secondary injunctions, Sirah.

* Fourth Level in Qom Seminary and Lecturer of High courses: aliniyakhatir@gmail.com.

❖ **Violations of Islam and Related Essential Concepts**

❖ **by Rahim Abolhosseini***

Many deviations in Islam stems from misunderstanding some genuine Islamic concepts and the enemies of Islam take advantage of them for Islamophobia. This article examines four essential concepts: Islam, belief, disbelief and violations of Islam based on which Mohammad ibn Abdulwahhab excommunicated many of the Muslim. Being taught in many schools and universities in Riyadh this verdict allows killing all excommunicated people and that is why it is necessary to clarify the violations. In today's world, most of the killing and violations committed by the Wahhabis related groups like ISIS, Taliban etc. are based on his teaching. Consequently, defining these four concepts might Muslim to understand the genuine Islam.

Keywords

Islam, Belief, Disbelief, Violations of Islam.

❖ **Depicting the Relationship between Governmental Fiqh and Humanities and its Impact on Establishing the Modern Civilization of Islam**

❖ **by Amin Reza Abedinejad***

Illustrating the relationship between governmental fiqh and humanities is of the vital necessities of establishing the modern civilization of Islam. Governmental fiqh is concerned with exploring and establishing the legal framework of Islamic society in different dimensions. Logically the governmental fiqh decrees and the legal affairs of the Islamic social system are alike.

The Islamic civilization is the same as an efficient social system in the long run. In fact, Islamic civilization alters to the Islamic system which is based on the governmental fiqh. On the other hand, humanities aims at the social system goals and removing the obstacles for it. Thus four kinds of relations between the governmental fiqh and humanities are pictured. The First is the subject relation. Humanities is the knowledge of human affair and social phenomena. Since deducting every injunction in governmental fiqh is based on knowing the social subjects humanities can brightens the subjects for it. Another relation between the governmental fiqh and humanities is within the goal. By defining the common social system goals between governmental fiqh and humanities the governmental fiqh can direct humanities and authorize its instructions. This authorization put the instructions on the way of the Islamic system and modern Islamic civilization. In such an Islamic society, conventions and legal injunctions constitute the essence of the conventions in humanities, which portraits the human action in the society. That is why that human actions in every society are varied as much as the variation of the convention essences in it.

Keywords

Governmental fiqh, Humanities, Modern Islamic civilization.

* PhD in Comparative Philosophy and lecturer in Qom Seminary, abedidavarani@gmail.com.

❖ **Compulsory Obedience of the Islamic Ruler's Order**

❖ **by Seyid Mahmoud Nabawiyan* and Majid Babayee****

The orders in the Islamic government are divided into two types: Divine orders and governmental orders. The divine orders are those deducted by mujtahids from among the four sources: the holy Quran, Traditions, the census among mujtahids and intellect. However, the governmental orders are those general or detailed decree that the Islamic ruler establish or executes based on the principle rules and benefaction of Muslims in the society. Perceptibly obeying the divine orders is mandatory to all Muslims, but does it compulsory regarding the governmental orders? This article examines the question from the view of the Shia and Sunni scholars and concludes that obeying the governmental orders are mandatory to Muslims as well as the divine ones. The authors first define literally and technically the concepts and argues the points from the two sides.

Keywords

Compulsory obedience, Decree, Ruler, Governmental order.

* Head of Islamic Proximity Studies Research Institute and Cultural Deputy of the World Forum for Proximity of Islamic Thought: taghrib.qom@chmail.ir.

** PhD in Jurisprudence :mbabaeih@chmail.ir.



ABSTRACTS

Trans. By Muhammad Reza Peysepar

❖ Semantics of “Taqrib” (Proximity)

❖ by Ahmad Shafi’iniya*

Defining the subjects of decrees or research is one of the challenging concerns in research centers of humanities and Islamic sciences. On the contrary based on the cause and effect relations between decree and its subject, the more clarified the subject is the more facilitated decree-issuing would be. One of these terms is “taqrib (proximity)” over which there has been incessant arguments and misconceptions as a result of vagueness of the term for scholars. This article examines the literal and technical meaning of the term and its platform from the perspective of the Quran and intellect.

Keywords

Taqrib (Proximity), discrepancy, Consolidation, Islamic brotherhood.

* M.A. Philosophy and Comparative Theology, Fourth Level in Qom Seminary, Post PhD Islamic Fiqh and Jurisprudence, ahmadshafai@yahoo.com.

اندیشه تقریب

نام:.....

نام خانوادگی:.....

پژوهشگاه مطالعات تقریبی:.....

تعداد از هر شماره:..... از شماره:..... مدت:.....

نشانی:.....

تلفن:.....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است:.....

تحصیلات:..... شغل:..... سن:.....



نکات لازم:

- مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) $240/000$ ریال می باشد.
- هزینه ارسال بر عهده مجله می باشد.
- مبلغ اشتراک به حساب جاری 83010004101027031100970 نزد بانک مرکزی به نام مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی واریز شود.
- مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.
- اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم: میدان جهاد، بلوار ۱۵ خرداد، نبش کوچه ۴، پژوهشگاه مطالعات تقریبی، طبقه اول، صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۸۷۳