

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

الف) رعایت محتوایی مقاله

مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازند، به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهش تلقی کند.

ب) شروط مقاله ارسالی به فصلنامه «اندیشه تفریب»

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 و عربی و حتی الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.
۴. واژگان کلیدی فارسی باشند و حتی الامکان 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 شده 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 موردنظر، در متن بدین صورت ذکر شود.
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).
۲. اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده باشد، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:
(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره، شماره صفحه).
۳. از آیات قرآن بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه)، مثال: (انعام (۶): ۲۶).
۴. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، نام خانوادگی نفر اول 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).

الف) 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، برای 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)، سِمَت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیک، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاه‌های ارائه شده در مقالات لزوماً به معنی تأیید مجله نیست.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۳۵

فصلنامه

اندیشه تقریب

«بالگوی علمی پژوهشی»

سال سیزدهم / شماره چهارم / زمستان ۱۳۹۶



شناسنامه مجله

مدیر اجرایی: محمدهادی باباجانیان

ناظر فنی: عبد الله براتی

صفحه آرایی: سعد تهرانی

ناظر چاپ و طراح: محمدتقی مهجور

ویراستار: گروه سرو، خدیجه آسیمه

صاحب امتیاز: مجمع جهانی تقریب مذاهب

مدیر مسئول: محسن اراکی

سر دبیر: سید محمود نبویان

جانشین سر دبیر: رحیم ابوالحسینی

مدیر چاپ و نشر: مجید رضا فولادی



اعضای هیئت تحریریه

احمد محمود کریمه (استاد شریعت اسلامی دانشگاه الازهر)

ماهر حمود (استاد دانشگاه صیدا)

علی عباسی (دانشیار جامعه المصطفی العالمية)

همايون همتی (دانشیار دانشگاه تهران)

محمد حسن زمانی (دانشیار جامعه المصطفی العالمية)

علی اصغر اوحدی (سطح چهار حوزه)

محمد مهدی نجف (سطح چهار حوزه)

رضا برنجکار (دانشیار دانشگاه پردیس)

مجید حکیم الهی (دانشیار جامعه المصطفی العالمية)

عزالدين رضائزاد (دانشیار جامعه المصطفی العالمية)



نشانی

قم: میدان جهاد، بلوار ۱۵ خرداد، نبش کوچه ۴، پژوهشگاه مطالعات تقریبی، طبقه اول، تلفن: ۰۲۵۳۷۷۱۱۳۸۸

پست الکترونیک: andisheh@taghrib.org

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۸۷۳

بها: ۸۰۰۰۰ ریال

اعضای شورای سیاست گذاری

۱. آیت الله محسن اراکی (دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
۲. حجت الاسلام دکتر سید محمود نبویان (دانشیار مؤسسه امام خمینی قم، رئیس پژوهشگاه مطالعات تقریبی)
۳. دکتر منوچهر متکی (دانشیار دانشگاه تهران)
۴. حجت الاسلام دکتر محمد مهدی نجف (رئیس مرکز اطلاع رسانی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)
۵. حجت الاسلام دکتر رضا برنجکار (دانشیار دانشگاه پردیس)
۶. حجت الاسلام دکتر علی عباسی (دانشیار و معاون پژوهش جامعه المصطفی العالمية)
۷. حجت الاسلام دکتر محمد حسین طاهری آکردی (استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم)
۸. حجت الاسلام دکتر موسی مهدی هاشمی (مدیر کل آموزش و پژوهش مجمع تقریب مذاهب اسلامی)
۹. حجت الاسلام دکتر رحیم ابوالحسینی (معاون پژوهشگاه مطالعات تقریبی و عضو جامعه المصطفی العالمية)

۳۵

فصلنامه

اندیشه تقرب

سال سیزدهم / زمستان ۱۳۹۶ / شماره ۳۵

فهرست مطالب

- ۷..... سخن سردبیر
- ۹..... پارادکسیکالیته تمدن اسلامی و تمدن مدرن؛
سید محمود نبویان
- ۳۷..... ماهیت و چیستی فقه تمدن؛
امین رضا عابدی نژاد
- ۶۵..... اسلام نقلی و اسلام عقلی: جستاری در دستگاه فقهی داعش؛
سلمان صادقی زاده
- ۸۷..... اخلاق جنگ گروه‌های تکفیری با تأکید بر سنت نبوی؛
طهماسب زمانی زاده
- ۱۱۱..... بررسی و نقد اندیشه‌های جهادی تکفیری از نگاه علمای اهل سنت؛
سیدعباس نبویان حمزه کلائی
- ۱۳۹..... راهکار ایجاد امت واحده اسلامی؛
سیدمصطفی حسینی رودباری
- ۱۶۱..... چکیده عربی؛
تحسین البدری
- ۱۶۷..... چکیده انگلیسی؛
محمد رضا پی‌سپار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انقلاب اسلامی ایران به رغم همه مشکلات داخلی و خارجی تحمیلی با قوت تمام به سیر خود ادامه می‌دهد. سنگرهایی که سنگربانان آن‌ها بزرگ‌ترین قدرت‌های اقتصادی و سیاسی و نظامی دنیا بوده‌اند، با امداد الهیو استقامت مردم عزیز ایران و رهبری‌های مقام معظم رهبری رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهَا، به برکت انقلاب اسلامی و به دست پیروان آن در منطقه فتح شده است؛ اما انقلاب اسلامی وقتی به هدف نهایی خود خواهد رسید که به سمت تحقق تمدن اسلامی در جهان اسلام حرکت کند. بدون تحقق تمدن بزرگ اسلامی، انقلاب اسلامی هیچ‌گاه به هدف خود نمی‌رسد و در میانه راه خواهد بود. تمدن اسلامی مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و ارزش‌شناسانه است که کاملاً متفاوت و بلکه در تعارض با تمدن سکولار و مدرن دنیای غرب است؛ تمدنی الحادی که معرفت‌های یقینی، هستی مجرد، ربوبیت تکوینی و تشریحی خدای متعال و بُعد مجرد - یعنی روح الهی - در انسان را منکر بوده و به تعیین ارزش‌ها فقط از سوی انسان محصور در مادیات صرف معتقد است.

بدون شناخت مبانی تمدن اسلامی از یک سو و مبانی تمدن سکولار و الحادی مسلط غرب از سوی دیگر و فهم دقیق تعارض گسترده میان آن دو از سوی سوم، نمی‌توان به اجرای دقیق تمدن اسلامی مبتنی بر ارزش‌های عقلانی اسلام امیدوار بود.

کشف احکام و قوانین لازم در جامعه متمدن اسلامی در ابعاد گوناگون و نظام‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... بر عهده کارشناسان متبحر و فقهای عظام با اجتهاد عمیق است؛ اجتهادی که به احکام الهی نگاهی اجتماعی داشته باشد، نه فقط نگاهی فردی. جهان اسلام وقتی به قله تمدن اسلامی در جهان دست خواهد یافت که مسلمانان وحدت داشته باشند و از کسانی که به دنبال تفرقه در میان آن‌ها هستند، اعراض کنند. کسانی که با ترویج تفکر وهابیت و ارهابی در جهان اسلام موجب

چنددستگی مسلمانان شده‌اند، مدعیان دروغین پیروی از سنت نبوی ﷺ هستند و هیچ‌گاه به‌درستی به سنت آن بزرگوار در روابط اجتماعی و مبارزات التزامی نداشته‌اند. وحدت جهان اسلام با تمسک صادقانه به قرآن کریم، سنت نبوی و محبت به اهل بیت علیهم السلام میسر خواهد شد و با تشریک مساعی همه مسلمانان، به‌ویژه نخبگان حوزوی و دانشگاهی، شاهد اعتلای اسلام و تمدن اسلامی خواهیم بود، ان شاء الله.

سید محمود نبویان

| | |
|--|--|
| Andishe-e-Taqrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 9-36 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۹-۳۶ |
|--|--|

پارادکسیکالیتهی تمدن اسلامی و تمدن مدرن

سید محمود نبویان^(۱)

چکیده

ملت‌های مسلمان جهان هویت اسلامی خود را، به‌ویژه بعد از ظهور انقلاب اسلامی ایران، بازیافته‌اند. این بازیابی بزرگ‌ترین حادثه‌ای است که در قرن بیستم در جهان اسلام رخ داده است و در این قرن ادامه دارد. این دستاورد بزرگ وقتی به هدف خود خواهد رسید که به تأسیس تمدن نوین اسلامی منتهی شود؛ اما چنین تمدنی از بنیان‌های معرفتی خاصی برخوردار است که با بنیادهای تمدن الحادی مدرن کاملاً متفاوت و معارض است؛ از این‌رو شناخت بنیادهای دو تمدن بیان‌شده، از به‌هم‌آمیختگی دو تمدن ناسازگار جلوگیری خواهد کرد و تلاش دشمنان تمدن اسلامی را در تهی کردن آن از درون، ناکام خواهد گذاشت. در این مقاله درصدد بیان اجمالی تعارض بنیان‌های تمدن اسلامی و تمدن سکولار و الحادی مدرن هستیم.

واژگان کلیدی: تمدن، مدرن، مدرنیته، مدرنیسم، مدرنیزاسیون، اسلام.

(۱). دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.

مقدمه

در میان موجودات عالم ماده، انسان از کرامت و برتری خاصی برخوردار است. او موجودی است که فضیلت علم را دارد و با علم و شناختی که از خود و جهان پیدا کرده است، برای تسلط بر موجودات دیگر و دستیابی به زندگی راحت‌تر تلاش می‌کند. کمال علم در انسان مقرون به تمایلات بسیار قوی است که جهت‌دهی رفتار انسان را برای علم و عقل — و نه تمایلات مادی و حیوانی صرف — دچار مشکل کرده است. وجود دو معضل اساسی پیش‌روی انسان، زندگی انسانی او و وصول به کمال حقیقی‌اش را دچار مشکل و خطر جدی کرده است.

از یک سو، علم او بسیار محدود است و انسان به خود و سایر موجودات عالم و نیز به کیفیت حیات ابدی‌اش جاهل است. او موجودی است که از مبدأ حکیمی خلق شده و زندگی او منحصر به حیات محدود چندده‌ساله دنیا نیست و پس از مرگ به عالم دیگری منتقل می‌شود که مدت آن، نه طولانی، بلکه بی‌نهایت است. رفتار او در این دنیا علاوه بر اینکه در کمالات او و موجودات دیگر مؤثر است، کیفیت زندگی ابدی او را نیز تعیین می‌کند؛ از این رو برای اینکه انسان بتواند به کمال حقیقی‌اش نایل شود، هم باید خود و سایر موجودات عالم و کمالات آن‌ها را به‌درستی بشناسد و هم معرفت کامل و دقیقی از عالم آخرت داشته باشد و بداند که چه رفتارهایی سعادت بی‌نهایت او را در دنیای دیگر تأمین می‌کند و کدام رفتار موجب سوءعاقبت او خواهد شد؛ اما روشن است که معرفت کامل به خود و موجودات قریب به بی‌نهایت دیگر و نیز جهان آخرت از توان عقل انسان بیرون است.

از سوی دیگر، غیر از مشکل محدودیت علم انسان، غلبه هوی و هوس و تمایلات قوی سرکش او معضل دیگری است که فراروی دست‌یابی به کمال حقیقی و نهایی او قرار دارد؛ به همین دلیل، خدای متعال انبیای خود را برای هدایت بشر فرستاده است تا صراط مستقیم را به او نشان داده و با تعدیل تمایلات انسان، رفتارهای صحیح را به

او تعلیم دهد.

نجات و سعادت حقیقی و ابدی انسان صرفاً در تبعیت از ادیانی است که خداوند ارسال کرده و دستخوش هیچ‌گونه تحریفی نگردیده است. بر این اساس، تمدنی که بشر می‌سازد، در صورتی قرین به توفیق خواهد بود و سعادت دنیوی و ابدی او را تأمین خواهد کرد که براساس آموزه‌های انبیای الهی سامان یافته باشد.

درمقابل، مخالفان مغرور و متکبر انبیای الهی ﷺ در طول تاریخ و با توسل به حرب‌های گوناگون، از جمله جعل مکاتب و ایدئولوژی‌های مختلف به دشمنی با خداوند و انبیای عظام برخاسته و بشر را از گام برداشتن در طریق هدایت بازداشته‌اند.

یکی از اندیشه‌های پرطرفدار و مسلط بر جهان امروز که به مخالفت جدی با اندیشه دینی، به‌ویژه مکتب حیات‌بخش اسلام برخاسته، اندیشه مدرن است.

این اندیشه که مخالفت خود را با ادیان الهی در عرصه‌های مختلف معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، اقتصادی، اخلاقی و سیاسی گسترانده است، با ابداع فناوری و صنایع جدید برای تسلط بر عالم طبیعت و بهره‌وری هرچه بیشتر از آن، با ایجاد تمدن نوین، همه کشورهای دنیا را تحت تأثیر و هجوم وسیع و همه‌جانبه خویش قرار داده است؛ از این رو فهم درست تمدن مدرن برای مؤمنان به مکتب نورانی اسلام از چند جهت ضروری است:

۱. تحول سریع و فراگیر فرهنگ غرب دنیای مدرن را از سده‌های پیشین تمدن مغرب‌زمین به‌صورت چشمگیری ممتاز ساخته است. این تحول فراگیر که به‌دنبال خویش فناوری و صنایع مختلف را پدید آورده، سبب شده است بهره‌وری انسان دنیای مغرب‌زمین از جهان مادی بسیار راحت‌تر و گسترده‌تر شود. به سخن دیگر، قرار گرفتن دنیای مادی در مرکز توجه تمدن غربی و به‌دنبال آن تلاش همه‌جانبه برای تسلط بر طبیعت، موجب شده است که انسان غربی ابزار و فناوری بسیار قوی و دقیقی را به وجود آورد و در این مسیر چنان توفیق یابد که عصر مدرن را به‌صورت کامل از اعصار

سابق جدا کند؛ به طوری که گویا انسان جدیدی — از نوع دیگری غیر از انسان سابق — پدید آمده است.

مشاهده این پیشرفت‌ها — اگر بتوان بهره‌وری هرچه بیشتر از عالم طبیعت بدون توجه به خدای متعال را پیشرفت نامید — از سوی مشرق‌زمینیان و نیز ورود فناوری و صنعت غرب به کشورهای شرقی سبب شد بسیاری از متفکران کاملاً تحت تأثیر تمدن مغرب‌زمین قرار گیرند و با تأثیرپذیری کامل از آن و ازدست‌دادن هویت اصلی خود، با اعتقاد به اینکه تنها راه صحیح ترقی بشر، همان طریقی است که تمدن غرب و جهان مدرن پیموده است، سعی کردند از آن دفاع کنند.

۲. دنیای نوین غربی با روحیه تکبر و قدرت‌مدارانه خود فرهنگ و تمدن خود را از جهات مختلف بر فرهنگ و تمدن کشورهای دیگر تحمیل کرده است. به اعتقاد آن‌ها هیچ فرهنگی ارزش بقا ندارد؛ به این دلیل، با توسل به شعارها و ابزارهای مختلف سعی کرده‌اند با رخنه در فرهنگ دیگران و استحاله آن‌ها، همه دنیا را تابع فرهنگ و تمدن خویش کنند و در این مسیر از روش‌ها و اهرم‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و فرهنگی نیز بهره ببرند.

۳. آنچه بر ضرورت شناخت تمدن مدرن و اندیشه‌های بنیادین آن می‌افزاید، وضعیت حاضر دنیای اسلام است. حضور غیرمشروع تمدن و جهان‌بینی مدرن با لوازم گوناگون آن در عرصه‌های مختلف فرهنگ کشورهای اسلامی و نیز رشد فزاینده گرایش به آن جهان‌بینی، پژوهشی دقیق و همه‌جانبه را در شناخت تمدن مدرن و بنیادهای معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و اخلاقی آن، بیش از هر زمان دیگر لازم می‌سازد.

آنچه بر حساسیت و اهمیت بیش‌ازپیش آن می‌افزاید، ویژگی اسلامی و هویت دینی ملت‌های جهان اسلام است؛ از این رو باید بررسی کرد که آیا تمدن و جهان‌بینی مدرن با تمدن و جهان‌بینی اسلامی سازگار است یا اینکه بنیادهای تمدن نوین با جهان‌بینی

اسلامی در تعارض است.

آیا آموزه‌های اخلاقی مدرن نظام‌های اخلاقی رقیب و از جمله نظام ارزشی اخلاقی اسلام را از صحنه فردی و اجتماعی انسان‌ها بیرون می‌کند یا اینکه بدون تعارض با اخلاق اسلامی و در کنار آن در حیات فردی و اجتماعی مسلمانان حضور می‌یابد؟

معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، جهان‌بینی و تمدن مدرن که بر بنیادهای خاصی استوار هستند نیز در معرض پرسش یادشده قرار دارند. آیا می‌توان بر مبانی تمدن مدرن، تمدن اسلامی را بنا کرد؟

پاسخ دقیق به پرسش‌های یادشده و تبیین دقیق نسبت میان تمدن مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی و تمدن مبتنی بر جهان‌بینی مدرن از مباحث بسیار اساسی اندیشمندان اسلامی و حقیقت‌جویان است.

تمدن

قبل از ورود در بحث باید توجه کرد که در عرصه اندیشه بشری، ابهام مفاهیم و الفاظ به‌کاررفته در بحث از دام‌های مهلک و عقل‌سوزی است که با توسل به آن، ظلم‌های بسیاری بر انسان و افکارش رفته است؛ از این‌رو تبیین مفاهیم کلیدی بحث و ابهام‌زدایی از آن و نیز تعیین معنای مدنظر از میان معانی محتمل و مختلف الفاظ، ضرورت هر بحث و کاوش صحیح و دقیق است؛ بر این اساس، ابتدا درباره‌ی واژه تمدن توضیح می‌دهیم.

«تمدن» در لغت به معنای خوگرفتن به اخلاق مردم شهرنشین است (بستانی و فؤاد، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۸)؛ اما در اصطلاح، برخی آن را با فرهنگ هم‌معنا دانسته‌اند: «کلمه فرهنگ یا تمدن به مفهوم وسیع کلمه که مردم‌شناسان به کار می‌برند، ترکیب پیچیده‌ای شامل علوم، اعتقادات و هنرها، اخلاق و قوانین و آداب و رسوم و عادات و اعمال دیگری است که به وسیله انسان در جامعه خود به دست می‌آید» (بابایی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۱). برخی دیگر نیز با تفاوت میان فرهنگ و تمدن آورده‌اند: «تمدن عبارت است از مجموعه دانش‌ها، هنرها و فنون و آداب و سنن، تأسیسات

و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته است و در تمام قسمت‌های یک جامعه و یا چند جامعه که با هم ارتباط دارند، رایج است» (همان، ص ۳۰-۳۱) یا «فرهنگ شامل عقاید و آفرینش‌های انسانی مربوط به اسطوره، دین، هنر و ادبیات می‌شود؛ حال آنکه تمدن به حوزه خلاقیت انسانی مرتبط با فناوری (تکنولوژی) و علم اشاره می‌کند» (همان، ص ۳۳).

ویل دورانت نیز در تعریف تمدن آورده است:

«تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. در تمدن چهار رکن و عنصر اساسی می‌توان تشخیص داد که عبارت‌اند از پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر» (دورانت، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۳).

از تعاریف بیان‌شده می‌توان گفت که تمدن تجسد فرهنگ و عقاید و ارزش‌های هر جامعه است که در قالب‌های علمی و صنعتی متجلی شده است؛ اما نکته اساسی آن است که هر تمدنی دارای مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی است و فهم و شناخت دقیق هر تمدن بدون شناخت آن‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود؛ کما اینکه شناخت مبانی تمدن دیگر که با تمدن مدنظر متفاوت یا متضاد است، به فهم تمدن موردنظر کمک زیادی خواهد کرد.

بر این اساس، در فهم تمدن اسلامی نیز از یک سو، باید مبانی نظری تمدن اسلامی را تبیین کنیم و از سوی دیگر، به بیان ویژگی‌های قوی‌ترین تمدن رایج در دنیا پردازیم که تفاوت‌ها و تضادهای اساسی با تمدن اسلامی دارد تا در پرتو فهم دقیق تفاوت‌ها، به درک صحیح‌تری از تمدن اسلامی دست یابیم.

رویکردی اجمالی به اسلام

در این مقام به تبیین اجمالی اندیشه اسلامی و ذکر برخی از مؤلفه‌های مهم آن

می‌پردازیم:

۱. در دین اسلام خداوند به‌عنوان موجودی ماورای طبیعی و مجرد و خالق یگانه جهان هستی و بی‌نیاز مطلق، پذیرفته شده و وجود خداوند امری تردیدناپذیر تلقی شده است. قرآن از زبان پیامبران نقل می‌کند که ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم (۱۴): ۱۰).

۲. جهان ماهیت «از اویی» دارد؛ یعنی واقعیت جهان واقعیت «از اویی» است. فرق است میان آنکه چیزی از چیزی باشد، بدون اینکه تمام واقعیتش «از اویی» باشد، مانند فرزند نسبت به پدر و مادر که از آنهاست، ولی واقعیت وجودی‌اش غیر از واقعیت اضافه و نسبتش به پدر و مادر است؛ اما جهان ماهیت از اویی دارد؛ یعنی تمام واقعیتش انتساب به حق است و واقعیتش و اضافه و نسبتش به حق یکی است و درحقیقت، معنی مخلوق بودن همین است؛ همچنین این جهان ماهیت «به‌سوی اویی» دارد؛ یعنی همان‌طور که از اوست، به‌سوی او هم هست؛ پس جهان در کل خود سیری نزولی را طی کرده و در حال طی کردن سیری صعودی به‌سوی اوست: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره (۲): ۱۵۶)، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری (۴۲): ۵۳).

۳. جهان دارای نظام متقن علی و معلولی و سببی و مسببی است. فیض الهی و قضا و قدر او به هر موجودی فقط از مسیر علل و اسباب خاص خود او جریان می‌یابد. علاوه بر این، نظام علی و معلولی به علل و معلولات مادی و جسمانی منحصر نیست. جهان در بُعد مادی خود، نظام علی و معلولی‌اش مادی است و در بُعد ملکوتی و معنوی خود، نظام علی و معلولی‌اش غیرمادی است. میان دو نظام نیز هیچ‌گونه تضادی نیست و هر یک مرتبه وجودی خود را احراز کرده است. ملائکه، روح، لوح، قلم، کتب سماوی و ملکوتی و سائط و وسایلی هستند که به اذن پروردگار، فیض الهی از طریق آنها جریان می‌یابد.

۴. جهان به‌صورت یکپارچه، واقعیتی هدایت‌شده است؛ به‌طوری‌که تمام ذرات

جهان در هر مرتبه‌ای که هستند، از نور هدایت برخوردارند. غریزه، حس، عقل، الهام و وحی، مراتب هدایت عامه جهان‌اند: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه (۲۰): ۵۰).

۵. بعد از این جهان، جهانی دیگر است و آن جهان، جهان ابدیت و پاداش و کیفر اعمال است.

بخش عظیمی از آیات قرآن کریم در مقام بیان جهان آخرت و کیفیت اثبات معاد و دفع شبهات درباره آن و کیفیت نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی است.

در بعضی از آیات قرآن، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که درباره وقوع قیامت قسم یاد کند: ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (تغابن (۶۴): ۷).

۶. در دیدگاه اسلامی انسان دارای روح مجرد است: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سجده (۳۲): ۱۰-۱۱).

روح انسان حقیقتی جاودانه است و انسان نه تنها در قیامت به صورت زنده محشور می‌شود، در فاصله دنیا و قیامت از نوعی حیات که حیات برزخی نامیده می‌شود و از حیات دنیوی قوی‌تر و کامل‌تر است، بهره‌مند است. در قرآن حدود بیست آیه به حیات انسان در حال پوسیدگی بدن در فاصله مرگ و قیامت دلالت دارد.

۷. میان اعمال و رفتار دنیوی انسان و زندگی و حیات اخروی او رابطه مستقیمی وجود دارد: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَسْبَتُهُ فَاُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره (۲): ۸۱-۸۲).

۸. عقل انسان در این دنیا برای هدایت او و سعادت‌مندکردنش کافی نیست و به پیامبران نیاز دارد: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿بقره (۲): ۲۱۳﴾.

در موردی قرآن انکار نزول وحی بر انسان را مستلزم نشناختن خداوند می‌داند: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ (انعام (۶): ۹۱).

۹. از نکات یادشده به دست می‌آید که انسان برای سعادت‌مند شدن و رهایی از جهالت و بطلان و بندگی هوا و هوس و شیطان باید به خداوند ایمان آورد و به تمام دستورهای او از نماز و روزه و... عمل کند و در اخلاق نیز تابع ارزش‌های الهی باشد نه هوا و هوس گذرای خود.

در یک سخن، انسان برای اینکه از سطح حیوان‌بودن بیرون بیاید و انسان واقعی شود، کاملاً باید به دستورهای سعادت‌آفرین الهی که در اسلام نازل شده است گوش فرادهد و درحقیقت، تسلیم محض باشد. اگر گاهی دستورهای الهی و پیامبر ﷺ با هوی و هوس انسانی سازگار نبود، نباید تابع هوی و هوس خود گردد، بلکه باید تسلیم فرامین خداوند و رسولش باشد: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (احزاب (۳۳): ۳۶).

به همین دلیل، قرآن روح دین را تسلیم و عبد خداوند بودن و اسلام می‌داند و غیر آن را، هرچه باشد، باطل می‌انگارد: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران (۳): ۱۹)، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (همان: ۸۵).

۱۰. اصول اخلاقی اسلام نسبی نیست، بلکه اصول مطلق اخلاقی مورد تأیید اسلام است.

۱۱. شکاکیت معرفتی باطل است و در اسلام بر یقین معرفتی تأکید شده است.

۱۲. معرفت‌های صادق مطلق در اسلام مقبول واقع شده است که نقدپذیر نیستند؛

کما اینکه انسان‌هایی مانند انبیا علیهم‌السلام با تأییدات الهی دارای ملکه عصمت بوده و سخنان آنها به صورت کامل درست است.

پس از روشن شدن برخی از اصول مهم اسلام که مبنای تمدن اسلامی است، به بیان مبانی تمدن مدرن می پردازیم.

نگاهی گذرا به اندیشه مدرن

برای روشن شدن بحث لازم است چهار مفهوم اصلی مدرن، مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون را از منظر اندیشمندان، به ویژه متفکران غربی، توضیح دهیم.

۱. مدرن

واژه مدرن که در لغت به معنای جدید است، از ریشه لاتینی «modo» گرفته شده و به معنای «of today» یعنی «امروزین» یا «امر بالفعل و حاضری» است که به جای امر موجود در گذشته نهاده شده و مقبول همگان است (کاهون، ۱۹۹۶م، ص ۱۱؛ اینکلس، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۹۴).

در اصطلاح، واژه مدرن به معنای شکل و صورت فرهنگی و اجتماعی خاصی است که اولاً از جهت تاریخی امر جدید و تازه‌ای است و ثانیاً هر آنچه را که مبتنی بر سنت و دین است، کنار زده و فقط عقل ابزاری جدای از وحی را پذیرفته است؛ بدین دلیل، کاملاً از آداب و سنن قدیمی، امور وحیانی و دینی، سحر و جادو و خرافه و... بریده شده است.

درباره آغاز عصر مدرن، میان نویسندگان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی قرن پانزدهم را شروع دنیای مدرن می‌دانند (احمدی، ۱۳۷۳ش، ص ۹)، عده‌ای معتقدند سه یا چهار قرن است که عصر مدرن آغاز شده است (کیویت، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱) و برخی نیز سیصد سال پیش، یعنی عصر گاليله را آغازگر عصر مدرن می‌دانند (ای‌گاست، ۱۳۷۶ش، ص ۳-۴؛ راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۷۲۶).

به‌رغم اختلافاتی که در زمینه شروع دوران مدرن، در میان اندیشمندان و متفکران غربی به چشم می‌خورد، همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که دوران قرون وسطا، دوران مدرن نبوده، بلکه دوران مدرن پس از زوال و افول قرون وسطا آغاز شده است. به اعتقاد نویسندگان غربی، جهان‌بینی قرون وسطایی، جهان‌بینی دینی و کاملاً تحت سیطره دین بوده است (استیس، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲). انسان قرون وسطایی جهان مادی را همانند گهواره‌ای می‌دانسته که با دو طناب و از دو سر به امور دیگری بسته شده و به آن‌ها متصل بوده است؛ یعنی از یک طرف، جهان مادی را به خداوند وابسته می‌دانسته و از سویی دیگر، آن را به معاد پیوند می‌داده است؛ از این رو انسان قرون وسطایی هر پدیده‌ای را در عالم ماده با توجه به ارتباط آن با مبدأ و معاد تفسیر می‌کرده است. آنچه در این مقام شایسته توجه است، این است که چرا نزد اندیشمندان غربی فرهنگ قرون وسطا و اندیشه‌های حاکم بر آن مدرن تلقی نمی‌شود. ممکن است در گمان عده‌ای پاسخ پرسش مهم پیش‌گفته این باشد که چون در طول دوران قرون وسطا — که تقریباً ده قرن به طول انجامیده است (راسل، ۱۳۶۵ش، ص ۴۲۹) — هیچ اندیشه جدیدی مطرح نشده است و همه متفکران بعدی مقلدان اندیشمندان سابق بوده‌اند و بدین دلیل، به دوران قرون وسطا وصف «مدرن» اطلاق نشده است؛ ولی روشن است که چنین پاسخی بسیار سطحی و معلول نداشتن دقت کافی است؛ زیرا نمی‌توان باور کرد که در طول ده قرن در اندیشه یک امت (که مشتمل بر کشورهای مختلف اروپایی بوده است) هیچ اندیشه جدیدی مطرح نشده باشد؛ چنان‌که شواهد تاریخی مختلف نیز برخلاف ادعای فوق گواهی می‌دهند. در قرن سیزدهم، اندیشه‌های فلسفی و به‌ویژه اندیشه‌های کلامی قرون وسطا شخصیت بسیار برجسته‌ای مانند «توماس آکوئیناس» را به خود می‌بیند که اندیشه‌های کلامی جدیدی نسبت به متفکران قبلی ارائه کرده است. به‌علاوه در ابتدای قرن هفتم، اسلام ظهور کرده و تمدن جدیدی را به بشر عرضه

کرده است؛ به طوری که با نفوذ به اروپا، مردم آن سرزمین با تمدن اسلامی آشنا شده‌اند. روشن است که این تمدن کاملاً جدید و دارای آموزه‌هایی مغایر با آموزه‌های یهود و مسیحیت بوده است؛ از این رو پرسش یادشده به صورت جدی‌تری اذهان متفکران را به چالش می‌کشاند که چرا به اندیشه‌های جدید در قرون وسطا و نیز به اندیشه‌های اسلامی واژه مدرن اطلاق نمی‌شود.

دقت کافی در پرسش مطرح شده و پاسخی که اندیشمندان غربی به آن داده‌اند، ما را به این نکته بسیار مهم رهنمون می‌کند که در دیدگاه متفکران غربی و نیز جهان مدرن، هر امر جدید و هر اندیشه نوینی «مدرن» نیست؛ بلکه اندیشه مدرن، اندیشه‌ای است که دارای ویژگی خاصی بوده و از هرگونه قیدی، به‌ویژه «قیود دینی»، کاملاً رها باشد.

تا زمانی که آموزه‌های دینی و وحیانی بر اندیشه‌ای حاکم باشد، هرچند آن اندیشه در برابر اندیشه‌های متفکران سابق اندیشه جدیدی باشد، باز هم مدرن نخواهد بود؛ به همین دلیل، تمدن جدید اسلامی که در قرن هفتم در صحنه حیات بشری ظهور کرده است، جدید و مدرن نیست. به دیگر سخن، ماهیت اصلی هر اندیشه یا فرهنگ مدرن آن است که آن اندیشه یا فرهنگ به هیچ‌روی تحت تأثیر آموزه‌های دینی نبوده و از هرگونه قید و اندیشه دینی رها باشد؛ چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند: «جهان مدرن وقتی آغاز شده است که بشریت تلاش کرده است تا فعالیت فکری و نظری خود را از تأثیر دین رها و آزاد کند» (مکینرنی، ۱۹۹۴م، ص ۹).

در واقع انسان مدرن انسانی است که برخلاف انسان دینی و غیرمدرن که هر امری را از یک سو به خداوند و از سوی دیگر به معاد مرتبط و متصل می‌کرده است، تیغی به دست گرفته و از یک طرف، اتصال خودش را با مبدأ قطع کرده و از طرف دیگر، رابطه‌اش را با معاد بریده است. در دیدگاه انسان مدرن آنچه ممکن است شایسته توجه و هدف تلاش‌های نظری و عملی انسان واقع گردد، همین دنیای مادی است و بس.

انسان باید سعی کند زندگی خویش را در این دنیا سامان دهد و در این مسیر از هر

امری که به نفع رفاه و خوشبختی این دنیای اوست، بهره ببرد؛ بدین دلیل، باید به سراغ طبیعت و امور دیگر برود و درصدد شناخت آن برآید؛ اما اولاً نباید به هیچ منبع معرفت بخش دیگر — مانند کتب مقدس — توجه کند و فقط باید به معرفتی که از طریق حس و مشاهده و عقل محاسبه‌گر او حاصل شده است، اعتماد کند؛ از این رو هیچ معرفتی از نقد مصون نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعای خطاناپذیری کند. علاوه بر این، برای معرفت به هر ادعایی باید بتوان به صورت باز و معتبر، مبانی و علل آن ادعا را بررسی کرد؛ بر این اساس، اگر ادعایی مبتنی بر امور غیبی و مستند به آن‌ها باشد، هیچ‌گونه اعتباری ندارد (کورتز، ۱۹۹۴م، ص ۵۱). در واقع، هیچ مرجع قابل‌اعتمادی غیر از عقل مبتنی بر حس و تجربه وجود ندارد و در جهان خارج نیز هیچ شیئی و رای آنچه عقل انسان با کمک حواس ظاهری خود اثبات می‌کند، موجود نیست (نصر، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۱).

هدف معرفت رمزگشایی از معانی موجود در بافت و ساختمان جهان نیست تا از این طریق بخواهیم طبق طرح و هدف خداوند عمل کنیم؛ بلکه معرفت عبارت است از هر آنچه در ما قدرت پیش‌بینی و ضبط و مهار طبیعت را ایجاد کند تا از این رهگذر بتوانیم زندگی مطمئن‌تر و شاید راحت‌تری داشته باشیم؛ بدین ترتیب، ارزش معرفت، ارزشی ابزاری است (وست، ۱۹۹۶م، ص ۱۳).

در رفتارهای عملی و تعیین خط‌مشی و ارزش‌های زندگی نیز انسان صرفاً باید به خودش اعتماد کند و هیچ موجود دیگری یا هیچ منبع معرفتی دینی حق دخالت در تعیین ارزش‌های زندگی را ندارد. ممکن است انسان در تشخیص خود اشتباه کند، ولی ارتکاب اشتباه مستلزم و مجوز آن نیست که مرجع دیگری از بیرون برای انسان جهت‌ها و ارزش‌های زندگی را تعیین کند (کیمیلیکا، ۱۹۸۹م، ص ۱۲-۱۳)؛ به دیگر سخن انسان معیار همه‌چیز است (اومانیسیم).

انسان محور شده در دنیای مدرن با نفی هرگونه موجود مجرد و ماورایی و در نتیجه، نفی وجود روح مجرد، درصدد تعیین ملاک در همه جهات نظری و عملی است و در

این راه، به منابع دیگر غیر از عقل خود هیچ نیازی ندارد.

به اعتقاد انسان مدرن، دین و آموزه‌های دینی حق دخالت در هیچ‌یک از حوزه‌های معرفتی بشر — اعم از نظری و عملی — را ندارند و همه‌چیز باید تبیین این‌دنیایی پیدا کند (سکولاریسم)؛ برای مثال، در تعیین ملاک‌های اخلاقی، انسان باید صرفاً سود دنیوی و مادی خود را در نظر بگیرد و به این دلیل که وجود مادی صرف بوده و هیچ ارتباطی با مبدء و معاد ندارد، درباره آن داوری کند؛ از این‌رو هرچه انسان در تشخیص خود خوب بداند و به دنبال آن باشد و آن را بخواهد خوب است و از هرچه متنفر باشد، آن امر بد است؛ یعنی مرجع تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها و تمام ارزش‌های اخلاقی امیال و خواست بشر است؛ چنان‌که بن‌تام در این باره می‌گوید: «خوب یعنی خواستنی و بد یعنی نخواستنی» (آربلاستر، ۱۳۷۷ش، ص ۲۰۲).

نتیجه آنکه دنیای مدرن وقتی آغاز گشته است که انسان و خواست‌ها و امیال او محور همه عالم شده و تمام تلاش‌های عملی بشر نیز نقش ابزاری داشته و هدف آن تسلط هرچه بیشتر بر عالم طبیعت و زندگی راحت‌تر و به دیگر سخن، ارضای هرچه بیشتر و بهتر امیال مادی بشر است و به‌هیچ‌روی آموزه‌های دینی و ماورای طبیعی در حیطه حیات بشر نباید دخالت کند.

در نتیجه، هر اندیشه و امر جدیدی مدرن نیست. اگر اندیشه‌ای تحت تأثیر دین بوده و حتی اگر در زمان قبل سابقه‌ای نیز نداشته، بلکه در زمان حاضر مطرح شده باشد، باز هم اندیشه‌ای سنتی و غیرمدرن است؛ اما اگر اندیشه‌ای انسان و عالم ماده را محور همه امور قرار داده و در صدد نفی هرگونه مرجعیتی — چه دینی و چه غیردینی — و رای عقل ابزاری معتمد بر حس بشر باشد، مدرن است؛ هرچند در زمان‌های قبل نیز سابقه داشته باشد؛ برای مثال، اندیشه انسان‌محوری در حدود دو هزار و ششصد سال قبل از سوی سوفسطائیان مطرح شده است. این جمله پروتوگوارس مشهور است که «انسان مقیاس همه‌چیز است» (کاپلستون، ۱۳۶۸ش، ص ۱۰۶)؛ در عین حال، این اندیشه مدرن

بوده و از سوی جهان‌بینی دنیای مدرن کاملاً پذیرفته شده است.

همچنین همجنس‌بازی که در دنیای جدید و جوامع مدرن مقبول قرار گرفته است — و در تضاد با مدرن‌بودن نیست — عمل و رفتاری است که قرآن آن را به قوم حضرت لوط علیه السلام (یعنی چند هزار سال قبل) نسبت می‌دهد (عنکبوت (۲۹): ۲۸-۳۵). تأمل در موارد فوق این نکته مهم را روشن می‌کند که قدیم یا جدید بودن هر اندیشه یا رفتار حاکی از مُدرن بودن یا نبودن آن نیست؛ بلکه ملاک مُدرن‌بودن، بریدگی از هر چه غیر انسان و دنیای مادی است — مانند خدا و دین و سنت‌های دیگر — و محور قراردادن انسان و امیال او و نیز دنیای مادی است. در یک کلام، دنیای مدرن یعنی «اعتقاد و باور به علم و عقل آدمی به جای اعتقاد به حقیقت وحی و خداوند» (ای‌گاست، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۶).

۲. مدرنیته

برای واژه مدرنیته که در لغت به معنای «تجدد» و جدیدشدن است، در اصطلاح تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که در اینجا به برخی از تعریف‌های بیان‌شده اشاره می‌کنیم:

الف) مدرنیته اعتقاد به این امر است که انسان موجودی مختار و آزاد و عاقل است و می‌تواند سرنوشت خود را خود تحت کنترل درآورد (اینکلس، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۱).

ب) مدرنیته یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و...)، رشد اندیشه علمی و خردباوری، افزون‌شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه همراه با سازمان‌یابی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادله کالاها و به تدریج سلطه جامعه مدنی بر دولت (نک: احمدی، ۱۳۷۳ش، ص ۹-۱۱).

از تعاریف پیش‌گفته به دست می‌آید که مدرنیته (جدیدشدن) عبارت است از جریان و تحولی در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و... که با محوریت انسان و تکیه بر آزادی همه‌جانبه او و نیز اعتماد به عقل بشری و اصالت‌دادن به فرد،

درصدد تحلیل همه‌اشیا، اعم از طبیعت، ماورای طبیعت، ارزش‌ها و... برآمده است و با اندیشه‌ی تغییر و نوکردن دائمی حیات همه‌جانبه‌انسانی، هرآنچه درمقابل او واقع شود، مانند دین و آداب و رسوم و سایر سنت‌ها را نفی می‌کند.

۳. مدرنیسم

این واژه که در لغت به معنای «تجددگرایی» است، در اصطلاح، گرایش خاص فکری است که دارای مؤلفه‌های ویژه است. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این گرایش فکری که ممکن است آن ویژگی‌ها را مبانی اساسی مدرنیته بدانیم، به قرار زیر است:

۱. از لحاظ معرفت‌شناختی، «مشاهده‌گرا» و «آزمایش‌گرا» و «تجربه‌گرا» است؛ به عبارت دیگر یگانه راه وصول به معرفت حقیقی را مشاهده و آزمایش و تجربه‌حسی ظاهری می‌داند (راسل، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۷۳۲؛ استیس، ۱۳۷۷ش، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۰).

۲. فقط به عقل ابزاری و جزئی و استدلال‌گر قائل است. یگانه شأنی که این عقل دارد، این است که گزاره‌هایی را که حاصل مشاهده و آزمایش و تجربه‌حسی ظاهری‌اند، در قالب استدلال‌های منطقی بریزد و نتایج جدیدی ارائه کند، تا با شناخت جهان در پیش‌بینی حوادث آینده سعی کرده و به‌دنبال آن، جهان طبیعت را ضبط و مهار کند (نصر، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۱).

به دیگر سخن، این عقل صرفاً محاسبه‌گر و مصلحت‌اندیش است؛ یعنی داشته‌های تجربی خویش را در قالب استدلال منطقی می‌ریزد تا به نتیجه‌ای دست یابد که مصلحتی را برای انسان تأمین یا مفسده‌ای را از او دور کند. این عقل فقط به سود و زیان انسان در این دنیای زمینی می‌اندیشد و به هیچ منبعی متصل نیست. عقل ابزاری محاسبه‌گر، اگرچه با روش تجربی درصدد شناخت طبیعت و اشیای طبیعی است، هدف آن کشف قواعد حاکم بر آن مهار و به‌سلطه‌کشیدن آن در مسیر اهداف و اغراض مادی انسان است (ورگیش، ۱۹۹۸م، ج ۶، ص ۴۴۹).

روشن است که اگر مناسبات اجتماعی را بر مبنای این نوع عقلانیت تعریف کنیم و آن را یگانه شیوه اداره جوامع امروز بدانیم، دین و ارزش‌های دینی در آن جایگاهی نخواهند داشت. «راجر تریگ» در این باره می‌نویسد:

«وقتی عقلانیت صرفاً بهینه‌سازی سود دانسته شود و سود اساساً آن چیزی تلقی شود که قابل اندازه‌گیری است، غیرممکن است که عقل را برای پرسش از ارزش اصلی هر فعالیتی به کار بریم. نظریه پردازان عقلانیت ابزاری ابداع نمی‌توانند عقلانیت دین را به منزله یک فعالیت مورد بحث قرار دهند. پرسش به این تبدیل می‌شود که آیا فرد با شرکت کردن در مذهب، به اندازه کافی سود عائدش می‌شود یا نه. درست همان‌گونه که آیا رفتن به مسابقه فوتبال نشان می‌دهد که به زحمتش می‌ارزد یا نه» (تریگ، ۱۳۸۴ش، ص ۳۰۷).

۳. «مادی‌گرا» است؛ یعنی به عوالمی غیر از عالم ماده و مادیات قائل نیست (کورتز، ۱۹۹۴م، ص ۵۰-۵۱). این موضوع وجودشناختی البته نتیجه‌گریزناپذیر دو ویژگی قبلی است؛ زیرا بنا بر این امر که فقط از راه مشاهده و آزمایش و تجربه حسی ظاهری بتوان به معرفت حقیقی دست یافت و عقل نیز کاری نداشته باشد جز سروسامان دادن به مواد خامی که از آن راه به دست آمده است، طبعاً به تدریج، آنچه قابل مشاهده و آزمایش و تجربه است، با «واقعیت» و «موجود» یکسان و معادل گرفته می‌شود و لازمه این معادله هم چیزی نیست جز این اعتقاد که آنچه قابل مشاهده و آزمایش و تجربه نیست، موجود نیز نیست.

۴. در مسئله وجود خداوند، موضع «انکار» یا لااقل «لأدری‌گری» دارد (همان).

۵. «انسان‌گرا» است؛ یعنی خدمت به انسان را یگانه و نخستین هدف می‌داند و به عبارت دیگر، انسان را در جایگاه خداوند می‌نشاند و معتقد است که همه چیز و همه کار باید در خدمت انسان باشد (دیویس، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۵).

۶. مخالف هرگونه تعبد به هر شخص است و هیچ‌کس را برتر از سؤال و چون‌وچرا نمی‌داند و از همه دلیل و برهان مطالبه می‌کند.

۷. به لحاظ اخلاقی «عاطفه‌گرا» است؛ یعنی احساسات و عواطف را خاستگاه همهٔ افعال اخلاقی و یگانه داور خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی می‌داند (آربلاستر، ۱۳۷۷ش، ص ۲۰۲).

۴. مدرنیزاسیون

مقصود از مدرنیزاسیون یا متجددسازی، فعالیتی آگاهانه و اختیاری برای تحقق و اجرای مؤلفه‌ها و فرهنگ مدرنیته در جوامعی است که فاقد آن هستند. فعالیت و فرایند متجددسازی مستلزم تغییراتی در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در کشورهای توسعه‌نیافته با عنایت به الگوی پیشرفته و پیچیده‌تر سازمان‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی کشورهای غربی است. این فرایند از طریق تئوری‌های جامعه‌شناختی، مورد مطالعه و تعریف دقیق قرار گرفته و براساس این تئوری‌ها، جوامع به دو نوع تقسیم شده‌اند: جامعهٔ سنتی که می‌توان آن را به تعبیر دیگر، جامعهٔ «روستایی» یا «عقب‌مانده» یا «توسعه‌نیافته» نامید) و جامعهٔ مدرن یا «جامعهٔ شهری» یا «توسعه‌یافته» یا «صنعتی». مطابق این تئوری‌ها، ساختارهای اجتماعی جوامع مختلف براساس قوانین عمومی و مشابه خاصی حرکت کرده و دارای روند دائمی پیش‌رونده است؛ بدین دلیل، تمام جوامع از روند تاریخی مشابهی (گذر از یک نوع به نوع دیگر) تبعیت می‌کنند. بر این اساس، چنین فرض شده است که جوامع سنتی باید تابع الگویی باشند که جوامع غربی آن را به کار بسته‌اند و درحقیقت، تئوری‌های متجددسازی درصدد آن هستند که سازمان‌های جوامع غربی و متغیرهای این جوامع صنعتی را مشخص کنند تا آن‌ها را در کشورهای توسعه‌نیافته اجرا کنند؛ ازاین‌رو مدرنیزاسیون و متجددسازی معادل با «غربی‌سازی» تلقی شده است.

پیش‌فرض‌های زیربنایی متجددسازی عبارت‌اند از سکولاریسم، ماتریالیسم، فردگرایی و اعتقاد به پیشرفت از طریق علم تجربی و فناوری (کونتر، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۱۲۳).

دقت در محتوای اصطلاحی واژه‌های مدرن، مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون روشن می‌کند که اندیشه مدرن بریده از هرگونه باورهای ماورای طبیعی و دینی و به سخن دیگر، «سکولار» است. تمدن ساخته شده بر چنین مبنایی، تمدنی است که انسان را مالک جهان می‌داند و برای برطرف کردن نیازهای صرفاً مادی او هر عملی را که خودش تشخیص داده باشد، انجام می‌دهد.

علوم تجربی و صنعت و فناوری جدید دنیای مدرن، چهره ظاهری این تمدن است که به وسیله آن جهان بینی مدرن خودنمایی کرده و بر جهان مسلط شده است؛ به گونه‌ای که شاخصه اصلی تمدن سکولار و ضد دین مدرن غرب، علوم تجربی و صنعت و فناوری جدید آن است؛ از این رو مناسب است اندکی این ویژگی و لوازم آن را نیز تبیین کنیم.

لوازم تمدن مدرن

یکی از لوازم اصلی تمدن مدرن، «سایتیسم» (علم تجربی گرایی) است. علم تجربی، به ویژه در عصر جدید، توانسته است فناوریو صنایع مهمی را برای بشر به ارمغان بیاورد؛ اما آنچه شایسته تأمل است، این است که این تحولات موجب شده است که انسان نوین خود را از حیثیت جهان بینی و نیز بُعد هستی شناختی اش در این عالم ماده محدود کند و جز زندگی دنیوی و بهره‌وری هرچه بیشتر از آن، هدف دیگری را دنبال نکند؛ به ویژه با رد هرگونه ابزار معرفتی دیگر و نیز معارف به دست آمده از آن ابزارها و به ویژه با بی توجهی به محدودیت‌های بسیار متنوع روش تجربی، علم تجربی و روش آن را یگانه معیار بررسی معارف دیگر و صحت و سقم آنها تلقی کند. برخی از پیامدهایی که به لحاظ منطقی یا روان‌شناختی، از علوم تجربی و صنعت و فناوری و به عبارت دیگر، از تمدن جدید به دست آمده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. تبیین علمی جهان و بی‌هدفی

دین در نهاد خود جهان را هدفمند می‌داند و پدیده‌های جهان را براساس اهداف و

اغراض تبیین می‌کند؛ ولی ویژگی علوم تجربی جدید این است که کاملاً این تبیین را کنار گذاشته و به دنبال تبیین پدیده‌ها از طریق علل فاعلی مادی و طبیعی آنهاست. «ایان باربور» در این باره می‌گوید:

«جست‌وجوی غایات تاحدی نتیجه این تصور بود که هر چیز برای خود جایی در سلسله مراتب هستی دارد؛ چرا که آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد. فرض کنید کسی پرسد چرا آب در فلان درجه به جوش می‌آید. دانشمند امروزه احتمالاً درجه معین و معلوم را به سایر بوده‌ها و قوانین و نظریه‌های مربوط به ساختمان مولکولی ربط می‌دهد؛ ولی سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که می‌گوید این دیگر یک واقعیت مبرم و توجیه‌ناپذیر است و پرسش از اینکه چرا چنین است، بی‌معنی است» (باربور، ۱۳۶۲ش، ص ۲۰).

۲. زوال تبیین‌های ماوراءالطبیعی و حذف خداوند

نتیجه منطقی تبیین ماشینی جهان که روح علوم تجربی جدید است، زوال تبیین‌های ماورایی است.

وقتی از یک طرف، پدیده‌ها را نباید با اهداف آنها در نظر گرفت و صرفاً باید از طریق علت فاعلی تبیین شوند و از طرف دیگر، علت فاعلی نیز منحصر و محدود به فاعل طبیعی است و خداوند نیز براساس تفسیر دانشمندان غربی در عالم دخالت ندارد، در نتیجه، هر پدیده‌ای از طریق پدیده‌های دیگر طبیعت تبیین می‌شود و به ارتباط آن با خداوند یا موجودات ماورایی دیگر نیازی نیست.

درواقع، این اندیشه علمی به معنای اصالت طبیعت و «سکولاریسم» تمام‌عیار است؛ زیرا معتقد است که یگانه توضیح قانع‌کننده هر پدیده در طبیعت، پیوند آن به شیوه منظم با پدیده‌های دیگر و نشان دادن این واقعیت است که آن پدیده نمونه‌ای از یک الگوی تکرار شونده است؛ از این رو هرگونه تبیین ماورایی رو به افول نهاد (کیویت، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲).

با رشد علم و فناوری اعتقاد به خدا سست شد و اخلاقی دنیایی و بینشی غیرمعنوی به جای ایمان‌های مذهبی نشست. فساد دامن‌گیر شد و زمین جای آسمان را گرفت.

غول ماشین، رهوارترین مرکب و شایسته‌ترین ابزار برای کسانی بود که از خدا روی برتافته بودند و در پی مکیدن طبیعت و چشیدن قدرت و تسخیر جهان و تحقیر انسان بودند. طعمه طبیعت و طعام صنعت جز بر حرص و شیطنت آنان نیفزود (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹).

۳. نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی

از نتایج عمده تمدن مدرن، انتقال منشأ و مرجع ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی از خداوند و دین، به انسان است؛ زیرا وقتی خداوند در تحولات این عالم دخالتی ندارد، طبیعی است که انسان نیز به‌عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های عالم، از این قاعده مستثنا نیست.

انسان نیز همانند پدیده‌های دیگر، مثل ماشین عمل می‌کند و نباید برای رفتارهای او تبیین فرجام‌شناسانه ارائه کرد؛ بلکه رفتارهای او نیز براساس قواعد ماشینی و علل فاعلی طبیعی تبیین می‌شود و اگر هنجار و ارزشی در نظر گرفته می‌شود، باید براساس همین فرایند لحاظ شود.

از طرف دیگر، طبیعت نیز که صرفاً ماشین و زنجیره‌ای از علت‌هاست، نمی‌تواند برای انسان ارزش و هنجار آفرین باشد. درحقیقت، توقع پاسخ مسائل ارزشی و اخلاقی از طبیعت و واقعیت، ناشی از بی‌دقتی و خلط میان واقعیت و ارزش است؛ بنابراین انسان باید بدون نیاز و توجه به آموزه‌های دینی و نیز پدیده‌های طبیعی، ارزش‌های خود را از درون تجربه زندگی فردی و اجتماعی خود به دست آورد و چون این تجربیات در حال تحول و تغییر هستند، ارزش‌ها نیز تغییرپذیر بوده و نسبی هستند.

«هابز» با پذیرش تمام‌عیار نسبیت ارزش‌های اخلاقی می‌نویسد:

«هر انسانی به سهم خود، آنچه را که خودش دارد و برای او لذت‌بخش است، خوب و آنچه را ناخوشایند اوست، بد می‌نامد. به همان اندازه که هر انسانی با دیگری از حیث نهاد فرق دارد، راجع به تمایز عام بین خوب و بد نیز با یکدیگر فرق دارند. چیزی مانند خیر مطلق بدون لحاظ نسبت وجود ندارد» (همان، ص ۵۹).

بدین ترتیب، هابز به صورت کامل، اخلاقیات انسانی را تابع امیال بشر می‌داند و در نظر او «خوب» و «بد» اسامی ساده‌ای هستند که ما به موضوعات مورد علاقه یا نفرت فردی خاص خود داده‌ایم. هیچ قانون خوب و بدی وجود ندارد که در ماهیت خود موضوع ریشه داشته باشد، بلکه این مفاهیم متعلق به آن کسی است که آن‌ها را به کار می‌برد؛ یعنی هرآنچه موضوع هریک از این امیال و خواهش‌های آدمی باشد، «خوب» به شمار می‌رود و هرآنچه موضوع نفرت و بیزاری او باشد، «بد» خوانده می‌شود و نیز هرآنچه موضوع بی‌میلی وی قرار گیرد، «بی‌ارزش» محسوب می‌گردد (هابز، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۵-۱۰۶).

البته میان دو معنا از نسبی‌گرایی باید فرق نهاد:

الف) اقوام مختلف اخلاقیات مختلف دارند.

ب) اخلاقیات هر قومی برای همان قوم صحیح است.

میان این دو معنا فرق است. عیناً همان فرق میان اینکه بگوییم آدمیان در یک عصری گمان می‌بردند که زمین مسطح است و در دیگری بگوییم در آن عصر زمین مسطح بود. این معنای دوم از نسبی‌گرایی است که خصیصه نگرش تمدن مدرن است (استیس، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۹-۱۹۱).

۴. سرعت‌گرایی و فزون‌طلبی

فناوری و صنعت برخاسته از علم مدرن که مهم‌ترین ویژگی تمدن نوین را تشکیل می‌دهد، موجب فزون‌طلبی بشر است. ماشین می‌کوشد نتیجه بهتر یا محصول بیشتر را در زمان کمتر تولید کند و از این رو سرعت‌گرا و فزون‌طلب است. صنعت‌گران اگر منعی تکنیکی یا محیطی در پیش نداشته باشند، کمترین درنگی در ساختن ماشین‌های شتابنده‌تر یا کارگاه‌های مولدتر نخواهند داشت. ساختن کنکوردهایی که آدمی را سریع‌تر به مقصد می‌رسانند و قرص‌هایی که درد را سریع‌تر تسکین می‌بخشند، با هم ربط وثیق دارند و هر دو نشان می‌دهند که ماشین تا کجا مرکب مناسبی برای فزون‌طلبی

بی صبرانه ذاتی آدمی بوده است و این نفت آن آتش خفته را چگونه شعله‌ورتر ساخته است (نک: سروش، ۱۳۷۰ش، ص ۲۹۷-۲۹۸).

۵. رقابت خیزی و خصومت طلبی

فزون طلبی رقابت‌خیز و خصومت‌آفرین هم هست. آدمی را در جاده سبقت‌گرفتن‌های بی‌هدف و کور می‌اندازد و نفس برنده‌شدن در رقابت را هدف او می‌کند و هم از این‌روست ساختن ماشین‌های هرچه شتاب‌کارتر و مولدتر و مؤثرتر که چنان محوریت می‌یابد که آدمی را به دنبال می‌کشاند و جاده بی‌پایانی را که از میان رقابت‌ها و خصومت‌ها و حسادت‌ها عبور می‌کند، در برابر وی می‌نهد و همین است آنچه دینامیسم درونی رشد تکنیک نامیده می‌شود. هر ماشینی علامت می‌دهد که تکمیل من و افزودن بازدهی من در گرو گشودن کدام گره است و آدمی ناآرام و ملتهب است تا قدم بعدی را بردارد و آن راز را هم بگشاید و ماشینی «کامل‌تر» بسازد و این ناآرامی را حدی نیست. آدمی همیشه در پی بیشتر است؛ دقت بیشتر، سرعت بیشتر، محصول بیشتر، نفوذ بیشتر، قدرت بیشتر و... ماشین‌ها درست همین شهوت «بیشترطلبی» را شکوفاتر می‌کنند، یا دقیق‌تر می‌تراشند و می‌بُرند، یا آدمی را سریع‌تر به مقصد می‌رسانند، یا فرآورده بیشتری را در زمان کمتری در اختیارش می‌نهند، یا نفوذ وی را به اعماق طبیعت افزون‌تر می‌کنند، یا او را توان فراوان‌تر می‌بخشند یا... پس تکنیکی‌تر شدن، زیاده‌طلب‌تر شدن است و ماشینی ماشین‌تر است که در آن چیزی بیشتر شده باشد. معیار تکامل تکنیک اینک همین فزون‌طلبی بیشتر است (نک: همان، ص ۲۹۸).

۶. ادعای الوهیت و همه‌کاره‌بودن در جهان

انسان مدرن با پدیدآوردن برخی از مصنوعات، آشکارا مدعی شده است که هیچ‌چیز در طبیعت نیست که رازش به چنگ او نیفتد و نظیرش به دست او خلق نشود. از یک طرف، نظام‌های جبار و آدم‌خوار در نهایت قساوت و سرکشی، ذخایر معدنی مظلومان را که عصرها و قرن‌ها در زهدان زمین مانده است، در سالیان اندک به ستم و به ارزانی از دل خاک برمی‌آورند، تا از طرف دیگر، نعمت‌خوارگانی ناسپاس و خداستیز این مواهب (کروم و منگنز و آلومینیوم و

گالیوم و...) را در کار ساختن ماشین‌هایی کنند که تندیس استکبار و نشان سرکشی از عبودیت و عین تفاخر به اقتدار و تجسم تذبذب و برادری شیطان و اعلام غرورآمیز سجده‌نکردن در پیشگاه خالق و لذت‌جستن از رقابت با آفریدگار است. هوس جلوزدن از طبیعت و سبقت‌گرفتن بر خدا اینک صنعت‌گران را سخت پویا و مست کرده است و این رقابت هم مانند هر رقابت دیگری، به‌خودی‌خود هدف گردیده است. مهار طبیعت البته توهم اقتدار مطلق را هم قوت می‌بخشد و غفلت و اعراض از حق را در دل می‌نشانند و خیال باطل «همه‌کاره‌بودن» را بر ضمیر چیره می‌کند و آدمی را خویش‌تن‌ستا و پرمدها می‌کند (نک: همان، ص ۲۹۸-۲۹۹).

نتیجه

با دقت در اندیشه عقلانی اسلام و تفکر مادی و سکولار دنیای مدرن، تفاوت‌های زیر به دست می‌آید:

۱. اندیشه اسلامی به خدای متعال اعتقاد دارد و او را خالق کل هستی دانسته و تمام هستی را عین ربط و وابستگی به او می‌داند؛ به‌طوری‌که یک لحظه قطع ارتباط با خدای متعال مساوی با معدوم‌شدن جهان است.

درمقابل، اندیشه مدرن با نفی دستاورد عظیم عقل فلسفی بشر درباره عین ربط و نیاز بودن جهان هستی به‌عنوان معلول در برابر خدای متعال به‌عنوان علت هستی‌بخش معتقد است که یا خدا نیست یا اگر موجود است، هیچ دخالتی در این عالم ندارد.

۲. در اندیشه مدرن، هستی مساوی با «ماده» است و به همین روی، اولاً وجود موجودات مجرد، مانند خدای متعال و ملائکه و نیز روح مجرد انسان را نمی‌پذیرد و ثانیاً قیامت را به‌کلی منکر است و ثالثاً تمام تلاش‌های خود را فقط صرف دست‌یابی به اهداف مادی خود کرده است؛ درحالی‌که در اندیشه عقلانی اسلام، هستی اعم از مادی و مجرد است و با ادله صحیح عقلانی، وجود خداوند و ملائکه و روح انسانی و نیز وجود معاد پذیرفته شده است. در این اندیشه، اعتقاد بر این است که منحصرکردن هدف زندگی و تلاش‌ها در اهداف مادی، یعنی خوردن و لذت‌بردن و بهتر زندگی کردن، درحقیقت، تنزل انسان به حیوان صرف خواهد بود. حیوانات نیز

به دنبال خوردن و لذت بردن و زندگی بهتر هستند. آن‌ها به دنبال آن هستند که بخورند و از جنس مخالف لذت ببرند و دارای سرپناه باشند و هیچ وقت بدن آن‌ها دچار مرضی و آسیب نشود و مورد تعرض هیچ موجود دیگر واقع نگردند. اگر زندگی انسان را نیز در همین موارد خلاصه کنیم، روشن است که انسان را فقط یک حیوان دانسته‌ایم: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَمْتَعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمد (۴۷): ۱۲)؛ اما آیا واقعاً انسان فقط یک حیوان است و بس؟

۳. باتوجه به اینکه در اندیشه اسلامی، خداوند خالق هستی بخش انسان و سایر موجودات بوده و مالک آن‌هاست، اختیار کل مخلوقات را دارد و در آن‌ها براساس حکمت مطلقه خود تصرف می‌کند. انسان نیز مملوک خداوند است و چون انسان دارای علمی محدود است، خدای متعال برای هدایت او براساس حکمت بالغه‌اش انبیا را فرستاده است تا به انسان زندگی درست را بیاموزند. برای اینکه انسان چه غذایی بخورد، چه نوشیدنی‌هایی بیاشامد، درباره چه چیزهایی دارای حق است و... تا دچار آسیب در زندگی خود نشود و به مرتبه حیوانیت صرف سقوط نکند، راهنمایی از سوی خدای متعال فرستاده شده است.

درمقابل، اندیشه مدرن به هیچ یک از نکات بیان شده باور ندارد. او به خدا معتقد نیست تا او را مالک بداند. او بر آن است که انسان خود، بر سرنوشت خویش حاکم است و هیچ موجودی، حتی خداوند نیز نباید در کار او دخالت کند. انسان خود می‌داند که چگونه لباس بپوشد، چه غذایی را بخورد، چه آشامیدنی را بیاشامد، به چه صحنه‌هایی نگاه کند، چه صداهایی را گوش کند، چگونه شهوت خود را ارضا کند و...؛ بنابراین دخالت‌های دین در امور مذکور باطل است. خداوند حق ندارد بگوید چه غذایی را بخور و چه غذایی را نخور یا شهوت خود را چگونه ارضا کن. انسان می‌تواند سرنوشت خودش را کنترل کند و برای خودش تصمیم بگیرد؛ از این رو اگر تشخیص دهد که شهوت خود را با تماس با جنس مخالف ارضا کند یا با جنس موافق یا حتی با حیوانات ارضا کند، تشخیص او محترم است؛ بنابراین زندگی خود را با عقل خود سامان می‌دهد و در این مسیر، هیچ نیازی به راهنمایی خداوند و انبیای او ندارد. درواقع، اندیشه مدرن یک نه بزرگ به خداوند و تمام پیامبران است.

۴. اندک تأملی در مباحث بیان‌شده دربارهٔ جهان‌بینی و تمدن مدرن و نیز مباحث اجمالی دربارهٔ اسلام، کاملاً روشن می‌کند که مبانی و مؤلفه‌های جهان‌بینی مدرن به‌طور صریح و آشکار با جهان‌بینی اسلامی در تعارض است؛ بر این اساس، علم، فناوری، صنعت و تمدن برخاسته از جهان‌بینی الهی با تمدن مدرن کاملاً متفاوت است.

نکتهٔ مهم آن است که دنیای اسلام نیازمند تأسیس تمدن دیگری غیر از تمدن سکولار و غیردینی و نیز ضددینی مدرن موجود است. ابتدای تمدن اسلامی بر مبانی تمدن مدرن، تولی کفر و شیطان در برابر خدای متعال است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (ممتحنه (۶۰): ۱).

منابع

قرآن کریم.

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۳ش)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز.
۲. استیس، والتر ترنر (۱۳۷۷ش)، دین و نگرش نوین، احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت.
۳. ای گاست، خوسه ارتگا (۱۳۷۶ش)، انسان و بحران، احمد تدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷ش)، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، عباس مخبر، تهران، مرکز، چاپ سوم.
۵. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۳ش)، کاوش های نظری در الهیات و تمدن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۶. باریور، ایان (۱۳۶۲ش)، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. بستانی، رضا و رضا فؤادافرام (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۸. تریگ، راجر (۱۳۸۴ش)، فهم علم اجتماعی، شهناز مسمی پرست، تهران، نی.
۹. دورانت، ویل (۱۳۷۰ش)، تاریخ تمدن، احمد آرام و دیگران، تهران، بی نا، چاپ سوم.
۱۰. راسل، برتراند (۱۳۶۵ش)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، تهران، پرواز، چاپ پنجم.
۱۱. _____ (۱۳۷۳ش)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، چاپ ششم.
۱۲. سروش، عبدالکریم (بی تا)، تفرّج صُنْع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، سروش، چاپ دوم.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۴. کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۸ش)، تاریخ فلسفه: یونان و روم، جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، چاپ دوم.
۱۵. کیویت، دان (۱۳۷۶ش)، دریای ایمان، حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۶. هابز، توماس (۱۳۸۰ش)، لویاتان، حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

1. CAhoone, Lawrenc (1996), From Modernism to Postmodernism, U.S.A,Blackwell.
2. Contor, Louis (1995), "Modernization and Development" in Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World,New York, oxford.
3. Davies, Tony (1997), Humanism, London, Routledge.
4. Inkeles, Alex (1999), "A model ofModern Man" in Moderinty Critical Concepts, New york, Routledge.
5. Kurtz,Paul (1994), Toward a New Enlightttenment, U.S.A, Transaction publishers.
6. Kymlicka (1989), Will, Liberalism, Community and Culture, Newyork, oxford.
7. Mcinerny,Ralph (1994), Modernity and Religion, London, university of noterdame press.
8. Nasr, Seyyed Hossain (1987), Traditional Islam in The Modern World, London and new york, kegan paul international.
9. Vargish, Thomas (1998), "Modernism" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge.
10. West, David (1996), An Introduction to Continental Philosophy, U.S.A, Blackwell.

| | |
|--|---|
| Andishe-e-Taqrrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 37-63 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۳۷ - ۶۳ |
|--|---|

ماهیت و چیستی فقه تمدن

امین رضا عابدی نژاد^(۱)

چکیده

تمدن گونه‌ای از کلان، نظام اجتماعی تکامل یافته است که در آن نیازهای متنوع انسان به نحو مطلوبی به وسیله ابعاد متنوع نظام اجتماعی براساس احکامی اعتباری و عملی و معرفتی تأمین می‌شود. نظام اجتماعی نیز فراهم آمده از افراد و احکام عملی است. احکام عملی رفتارهای کنش‌گران اجتماعی را برای رسیدن به اهداف نظام اجتماعی تنظیم می‌کند. درباره گستره علم فقه باید گفت که علم فقه عهده‌دار تنظیم رفتارهای اجتماعی در کلان نظام اجتماعی کارآمد است. تحقق کلان نظام کارآمد اجتماعی براساس احکام اعتباری فقه اسلامی به معنی ظهور تمدن اسلامی است. فقه اسلامی با احکام تأسیسی و عقلائی و احکام عقلی - علمی به تنظیم روابط کنش‌گران اجتماعی می‌پردازد. احکام فقهی احکامی نظام‌واره هستند؛ به همین دلیل، می‌توانیم موضوع فقه تمدن را کشف این نظام اعتباری به‌عنوان وجه اعتباری تمدن اسلامی بدانیم؛ همچنین ابواب فقه تمدن نظام‌های متنوع تمدن اسلامی به شمار می‌روند. اهداف فقه تمدن نیز همان اهداف نظام‌های اجتماعی اسلام و در یک کلمه، اهداف تمدن اسلامی است.

واژگان کلیدی: فقه، تمدن، نظام اجتماعی.

(۱). دکترای فلسفه تطبیقی و استاد سطح عالی حوزه علمیه قم:

مقدمه

در این مقاله به معرفی ماهیت و چیستی فقه تمدن خواهیم پرداخت. در واقع، قید «تمدن» ناظر به رویکردی خاص در علم فقه است و به تمدن به‌عنوان مسئله‌ای فقهی توجه نشده است. منظور از ماهیت‌شناسی رویکرد فقه تمدن، شناخت رابطه میان علم فقه و مقوله تمدن و نقش علم فقه در تمدن‌سازی است. در این مقاله می‌کوشیم با تحلیل مفهوم تمدن، رابطه میان علم فقه و تمدن اسلامی را تبیین کرده و در نتیجه، رابطه میان علم فقه و تأسیس تمدن نوین اسلامی را آشکار کنیم. فقه تمدن، فقه دوران ایجاد و استقرار حاکمیت ابعاد اجتماعی اسلام در عرصه‌های مختلف حیات است؛ به همین دلیل، در طول سالیان و با عقب‌نشینی نظام‌های متنوع اسلامی از صحنه‌های حیات اجتماعی، فقه تمدن‌ساز و جامعه‌پرداز امکان رشد و شکوفایی پیدا نکرده است. در این غیبت کبری، جامعه اسلامی شاهد ظهور رویکردهای فقه انفرادی به معنی چگونگی زیستن فرد مسلمان در نظام غیراسلامی بوده است.

در این سال‌ها شاهد بوده‌ایم که حتی احکام اجتماعی اسلام به‌عنوان حاشیه‌ای در ذیل تمدن غربی فهمیده و استنباط شده‌اند. با کمال تأسف در این سال‌ها با رویکرد انتحالی به فقه اسلامی روبه‌رو بوده‌ایم. این رویکرد به معنای اسلامی دانستن نظام‌های وابسته به تمدن غیراسلامی و تحویل و فروکاهش فقه اسلامی به زائیده‌ای بومی بر پیکره اصطلاح فرهنگ جهانی و در واقع، نظام و تمدن غرب سرمایه‌دار بوده است. در این مقاله می‌کوشیم با معرفی رویکرد تمدن‌ساز به فقه اسلامی به وجوه تمایز فقه تمدن با فقه انفرادی و فقه انتحالی اشاره کنیم. برای معرفی ماهیت فقه تمدن، به تبیین موضوع، مسائل، اهداف و ویژگی‌های فقه تمدن خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آن، به تبیین مفردات تحقیق می‌پردازیم.

معنای اصطلاحی تمدن

صرف‌نظر از معنای لغوی تمدن، باید بگوییم که بر سر معنای اصطلاحی توافق

- چندانی وجود ندارد؛ به همین دلیل، پس از بیان مهم‌ترین تعریفی که از تمدن ارائه شده است، تعریف مدنظر خود را در این تحقیق ارائه خواهیم کرد.
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، ۱۳۷۷ش، ص ۱۷۹). پیداست 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، ۱۳۷۰ش، ص ۴۷).
 ۳. مجموعه پیچیده از پدیده‌های اجتماعی، حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فنی و علمی مشترک میان همه اجزای جامعه یا چندین اجتماع مرتبط با یکدیگر را تمدن می‌گویند (همان، ص ۴۷).
 ۴. تمدن اندیشه آرمانی درباب حیات انسانی در جامعه را القا می‌کند (همان، ص ۴۷).
 ۵. تمدن روند افزایش وابستگی عاطفی انسان در جامعه است (راسخ، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۳۲۶).
 ۶. تمدن 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 ذخایر مادی و معنوی در جوامع تطوریافته را تمدن می‌گویند (آقابخشی، ۱۳۷۹ش، ص ۸۵).
 ۸. مجموعه نهادها و سازمان‌های اجتماعی و شرایط و مناسبات اقتصادی، اجتماعی، تولیدی، دینی و هنری در جامعه تطوریافته را تمدن می‌گویند (همان، ص ۸۵).
 ۹. تمدن نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی در هر جامعه است که دربردارنده مجموع عناصر اقتصادی، فرهنگی، اخلاقی، حقوقی، علمی، فنی و دینی است (همان، ص ۸۵).
 ۱۰. بنا بر نظر فلاسفه عصر روشن‌گری، تمدن پیروزی خردگرایی بر دین، زوال محلی‌گری و اعتلای علوم طبیعی است (همان، ص ۸۵).

۱۱. اشکال گوناگون سازمان‌های اجتماعی که امکان تجلی جامعه را فراهم می‌کنند، تمدن نامیده می‌شوند (همان، ص ۸۵).

تعریف برگزیده

تمدن گونه‌ای از کلان‌نظام اجتماعی تکامل یافته است که در آن نیازهای متنوع انسان به‌نحو مطلوبی به‌وسیله ابعاد متنوع نظام اجتماعی براساس احکامی علمی و معرفتی تأمین می‌شوند؛ بر این اساس می‌توانیم بگوییم که تمدن اسلامی به‌عنوان تمدن مطلوب، عبارت است از کلان‌نظام اجتماعی تکامل یافته اسلام که به‌وسیله ابعاد متنوع نظام اجتماعی اسلام و براساس احکام شرعی، نیازهای متنوع انسان را به‌نحو مطلوبی تأمین می‌کند.

تحلیل معناشناختی مفهوم تمدن

گفتیم بر سر تعاریف مفهوم تمدن اتفاق نظر چندانی وجود ندارد؛ با این حال، به نظر می‌رسد با تحلیل معناشناختی تعریف برگزیده می‌توان به تصویر نسبتاً دقیقی از مفهوم تمدن دست پیدا کرد که در عین حال، جامع برخی از تعاریف ارائه شده نیز باشد؛ بر این اساس، باید بگوییم وضعیت تمدن وضعیتی اجتماعی است؛ به این معنا که تمدن در ظرف اجتماع تحقق و کمال می‌پذیرد. بنابر تعریف برگزیده، هویت تمدن همان هویت نظام اجتماعی خاص است. در نظام اجتماعی کنش‌گران اجتماعی با تقسیم کار و به‌طور هماهنگ، هدف نظام اجتماعی را دنبال می‌کنند.

تمدن به‌لحاظ ارزشی امری مطلوب به شمار می‌رود؛ به این معنا که تمدن را می‌توانیم نظام اجتماعی مطلوب بدانیم. این مطلوب بودن از نظر کمالی است که در این نظام اجتماعی وجود دارد. روشن است که مقصود از تکامل اجتماعی آن است که اهداف تکاملی نظام اجتماعی حاصل می‌شود و نظام اجتماعی تعارض کمتری دارد.

تمدن 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 ارضای نیازهای متنوع خود به‌طرف اکتساب هرچه بیشتر صفات کمالی

همچون علم و قدرت و مانند آن 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 مراتبی تمدن یا نظام اجتماعی به معنای کارآمدی نظام اجتماعی در تأمین اهداف کمالی خود است. روشن است که هر نوع نظام اجتماعی را نمی‌توان در تأمین نیازهای متنوع انسان کارآمد دانست؛ بر این اساس، می‌توان گفت 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 شکل تأمین شود. در واقع، تمدن بر مشکلاتی که فراروی تأمین اهداف نظام اجتماعی است، غلبه می‌کند (صدری، ۱۳۸۰ش، ص ۳۷).

از یک سو، کارآمدی نتیجه تنظیم رفتارهای کنش‌گران اجتماعی است. از سوی دیگر، احکام عملی تنظیم‌کننده رفتارهای اختیاری فردی و اجتماعی هستند. در وضعیت تمدن این احکام منبعث از اهداف عینی تمدن هستند؛ به بیان دیگر احکام عملی با ارتباط واقع‌گرایانه با مبادی نفس‌الامری خود که همان اهداف تمدن هستند، رفتار کنش‌گران اجتماعی را تنظیم می‌کنند. ارتباط این احکام با اهداف تمدن به این دلیل است که این احکام مبتنی بر روش‌های معتبر معرفتی هستند.

اهداف تمدنی اهداف متنوعی هستند که تأمین‌کننده نیازهای متنوع انسان در ساحت‌های مختلف وجودی او هستند. تکامل نظام اجتماعی مستلزم تنوع هرچه بیشتر نیازهای کنش‌گران اجتماعی نیز هست. این نیازهای متنوع به وسیله ابعاد متنوع نظام اجتماعی پویا، همچون نظام‌های آموزشی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... به نحو مطلوبی تأمین می‌شوند.

در نظام مدنی مطلوب یا تمدن، همه معرفت‌های معتبر، از جمله معرفت وحیانی و عقلانی و علمی در خدمت تصرف برای تأمین هرچه بهتر نیازهای فردی و اجتماعی قرار می‌گیرد؛ به همین دلیل، رشد معنویت و عقلانیت و علم را می‌توان از مختصات جوامع متمدن برشمرد.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان تمدن را حقیقتی دووجهی دانست. وجه عینی تمدن در واقع عینیت رفتاری کنش‌گران اجتماعی و آثار مادی و معنوی مترتب بر آن‌هاست و

وجه اعتباری تمدن اسلامی اعتبارات معتبر عملی برای تنظیم رفتارهای کنش‌گران اجتماعی به شمار می‌رود؛ بر همین اساس، می‌توان حقیقت نظام اجتماعی را نیز حقیقتی دوجهی دانست. درواقع، نظام اجتماعی برخوردار از وجهی اعتباری است که مجموعه‌ای از احکام است.

ماهیت نظام اجتماعی

گفتیم که تمدن عبارت از گونه‌ای از کلان‌نظام اجتماعی تکامل‌یافته است؛ به همین دلیل، شناخت ماهیت نظام اجتماعی برای شناخت ماهیت تمدن ضروری است. می‌دانیم که نظام‌ها مجموعه‌ای از اجزا هستند که برای رسیدن به اهدافی خاص با یکدیگر هماهنگ شده‌اند. در نظام اجتماعی، رفتار کنش‌گران اجتماعی در هر حوزه اجتماعی تنظیم می‌شود و آن‌ها را به سوی اهداف خاصی سوق می‌دهد.

به این بیان، می‌توان اهداف نظام اجتماعی یا اهداف تمدن را اصلی‌ترین مولفه تنظیمی در نظام اجتماعی دانست؛ به طوری که با تغییر اهداف، ماهیت تمدن‌ها و نظام‌های اجتماعی نیز تغییر می‌کند. اهداف تمدن‌ها به نوبه خود مبتنی بر نوع جهان‌بینی عمومی آحاد و افراد اجتماع است. نوع اهداف تمدن‌ها مستلزم نوع خاصی از کنش‌ها و تعاملات اجتماعی است. برای دستیابی به این اهداف، احکام و اعتبارات اجتماعی به نحو خاصی هماهنگ شده‌اند. هماهنگی و نظام‌وارگی این احکام و اعتبارات منجر به تنظیم رفتارها و تعاملات اجتماعی می‌شود. روشن است که هماهنگی این رفتارها که ناشی از احکام معرفتی و مرتبط با اهداف عینی تمدن هستند، نظام اجتماعی را به اهداف تمدنی خود نائل می‌کنند. احکام عملی در تمدن‌ها و نظام‌های اجتماعی ممکن است چهره‌های متنوعی پیدا کنند که در مجموع، شکل نظام اجتماعی یا تمدن را ترسیم می‌کنند.

موضوع فقه تمدن

می‌دانیم که یکی از مهم‌ترین ممیزات میان علوم، تفاوت موضوعات در علوم مختلف است. تفاوت در موضوعات علوم است که به تفاوت در مسائل و غایات علوم و روش تحقیق در آن‌ها منجر می‌شود. گفتیم که فقه تمدن درواقع، رویکردی تمدن‌ساز

و جامعه‌پرداز به علم فقه است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این رویکرد مستلزم تغییر در موضوع علم فقه است یا اینکه تفاوت ماهوی رویکرد فقه تمدن با سایر رویکردها را باید در زمینه‌های دیگر جست‌وجو کرد. قبل از تبیین موضوع فقه تمدن به بررسی هویت علم فقه به صورت کلی می‌پردازیم و پس از آن با تبیین خصوصیات و ویژگی‌های فقه تمدن، موضوع فقه تمدن را معرفی می‌کنیم.

تعریف علم فقه

از لحاظ اصطلاحی «فقه» در معانی گوناگونی به کار رفته است که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. در یک اصطلاح، «فقه» به علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی، اعم از اعتقادات و اخلاقیات و احکام عملی اطلاق می‌شود. در این معنا، فقه به معنای فهم دقیق دین است (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۲۰، ص ۶۵). این معنا از فقه در برخی از روایات استفاده می‌شود.

به تدریج، معانی اصطلاحی فقه محدودتر شده و فقه به علم و معرفت به احکام شرعی معنا شده است. این آگاهی و معرفت ممکن است برخاسته از تقلید یا استدلال باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴). پس از این، قید دیگری به معنای اصطلاحی فقه افزوده شده است و بر این اساس، فقه را به علم به احکام شرعی عملیه‌ای که از طریق ادله تفصیلیه به دست می‌آید، معنا کرده‌اند. 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 است (سیوری حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۸۷). اگر بخواهیم تعریف جامعی از علم فقه در معنای مدنظر خود ارائه کنیم، باید بگوییم فقه عبارت است از «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصیلیة».

ماهیت احکام شرعی

گفتیم که فقه به معنای علم به احکام شرعی از ادله تفصیلی است؛ اما مقصود از حکم در اینجا چیست؟ برای اصطلاح حکم معانی گوناگونی ارائه شده است؛ از جمله گفته‌اند که حکم به معنی الزام است. بسیاری از فقها تعریف منسوب به غزالی را درباره حکم شرعی پذیرفته و حکم شرعی را خطاب خداوند متعال به افعال مکلفان معنا

کرده‌اند (غزالی، ۱۱۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵).

ابهام موجود در این تعریف برخی از اندیشمندان را بر آن داشته است تا تعریف روشن‌تری از حکم شرعی ارائه کنند. بنابر تعریف دیگر، حکم شرعی به تشریح صادر از خداوند معنا شده است؛ تشریح و قانونی که با آن حیات انسان تنظیم می‌شود. براساس این تعریف، حکم شرعی فقط به افعال مکلفان تعلق نمی‌گیرد، بلکه ممکن است حکم شرعی به خود مکلفان یا به چیزهای دیگری تعلق بگیرد. هدف اصلی از این احکام تنظیم حیات انسان است و این هدف، یعنی تنظیم حیات انسان. همان‌طور که احکامی تکلیفی برای حصول هدف ضرورت دارند، احکام وضعی نیز برای تنظیم حیات انسان امری لازم به شمار می‌روند؛ مثلاً همان‌طور که واجبات و محرّمات در تنظیم زندگی انسان برای رسیدن به سعادت نقش دارند، اعتبار احکام زوجیت یا ملکیت نیز در تنظیم زندگی انسان نقش بسزایی ایفا می‌کنند؛ یعنی همان‌طور که افعال انسان متعلق حکم شرعی قرار می‌گیرند، خود آن‌ها یا اشیای مربوط به آن‌ها نیز ممکن است متعلق حکم شرعی قرار بگیرند؛ مانند آنکه فعلی واجب باشد یا مالی مغضوب باشد یا اینکه زید مالک باشد. تمام این قضایا مصداق حکم شرعی به شمار می‌روند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۱). این تعریف گستره و غایت احکام شرعی را روشن می‌کند، اما درباره ماهیت حکم شرعی ساکت است. برخی دیگر حقیقت حکم شرعی را همان اعتبار شرع دانسته‌اند؛ بدین ترتیب، ماهیت حکم همان ماهیت اعتبار است و همه احکام، اعم از احکام شرعی، عقلایی، وضعی و تکلیفی، اموری اعتباری هستند (خویی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۵)؛ بنابراین باید بگوییم که مقصود از احکام شرعی، اعتباراتی است که برای سعادت دنیوی و اخروی و تنظیم حیات انسان از سوی خداوند متعال جعل می‌شوند.

البته اعتبارات معانی و تقسیمات مختلفی می‌پذیرند که در آن معانی بر احکام اطلاق نمی‌شوند. براساس یک تقسیم، اعتبارات به اعتبارات بالمعنی‌الاعم و بالمعنی‌الاخص تقسیم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۳). اعتبارات بالمعنی‌الاخص را اصطلاحاً اعتبارات عملی می‌نامند. مقصود از اعتبارات عملی، اعتباراتی است که برای دستیابی به اغراض خاص و برای رفتارها و اعمال اختیاری اعتبار می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۱ش،

ج ۸، ص ۵۳). معتبر این اعتبارات ممکن است فرد، انسان، جامعه انسانی یا خداوند متعال باشد. این اعتبارات همچنین ممکن است ناظر به تنظیم رفتارهای فردی یا رفتارهای اجتماعی باشند؛ بر این اساس، به طور کلی می‌توانیم بگوییم احکام شرعی اعتباراتی عمومی و عملی هستند که از سوی خداوند متعال به منظور تنظیم رفتار اختیاری انسان‌ها برای رسیدن به اهداف کمالی تأسیس یا امضا شده‌اند.

گستره احکام شرعی

الف) گستره احکام وضعی

روشن است که بهترین روش برای تبیین گستره احکام، ارائه تعریفی منقح از حکم وضعی است. برخی حکم وضعی را منحصر در هشت یا پنج یا سه حکم، مثلاً سه حکم سببیت و شرطیت و مانعیت می‌دانند (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۹). برخی از فقها، از جمله امام خمینی گستره حکم وضعی را بسیار وسیع‌تر معرفی می‌کنند. در اندیشه ایشان، تمامی اعتبارات غیر تکلیفی شرعی حکم وضعی به شمار می‌روند؛ به همین دلیل، ایشان اموری همچون رسالت، خلافت، امامت، حکومت، امارت و قضاوت را حکم وضعی می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۵).^(۱) بر این بیان اشکالاتی وارد شده است؛ از جمله گفته‌اند که متبادر به ذهن از استعمال مفاهیمی همچون امامت و

(۱). توجه به این نکته ضروری می‌نماید که اموری همچون امامت و ولایت و مانند آن ممکن است از حیثیت‌های مختلف موضوع مسائل علوم مختلف قرار بگیرند. اینکه در اینجا امام خمینی امامت و نبوت و مانند آن را از احکام وضعی می‌دانند و این مسئله را مسئله‌ای فقهی برمی‌شمارند، ناظر به ماهیت جعلی و تشریحی این امور است. روشن است که احکام تکلیفی به این ماهیت جعلی به‌عنوان حکمی وضعی تعلق می‌گیرد؛ اما از حیث تشریح این امر اعتباری از سوی خداوند متعال یا وجود این تشریح در دین مبین، موضوع علم کلام قرار می‌گیرد و متکلمان تشریح امامت از سوی خداوند متعال را اثبات می‌کنند. به بیان دیگر، ماهیت اعتباری امامت و ولایت حکمی وضعی و فقهی و وجود آن در دین مبین و تشریح آن از سوی خداوند متعال مسئله‌ای کلامی است.

قضاوت و خلافت، حکم نیست؛ یعنی عرف این قبیل امور را حکم نمی‌داند، بلکه این امور در ردیف مناصب قرار دارند؛ همچنین اگر ما تمام اعتبارات غیر تکلیفی را حکم وضعی بدانیم، باید ماهیات مخترعه را نیز حکم وضعی تلقی کنیم؛ در حالی که عرف فقها ماهیات مخترعه را از جمله احکام نمی‌داند (مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۰). در پاسخ به این اشکالات باید گفت که احکام وضعی اموری اعتباری هستند که به نوعی به احکام تکلیفی و فعل اختیاری مربوط می‌شوند.

روشن است که اعتباراتی همچون نبوت و امامت و خلافت و قضاوت و مانند آن، موضوع حقوق و به تبع آن تکالیف متعدد قرار می‌گیرند؛ مانند وجوب ابلاغ برای نبی و همچنین وجوب اطاعت از امام و مانند آن؛ بنابراین وجهی ندارد این امور را که به مناصب شهرت یافته‌اند، در عداد احکام وضعی ندانیم. به همین بیان، روشن می‌شود که ماهیات مخترعه همچون صوم و صلوات را نیز می‌توان از جمله احکام وضعی دانست. عجیب است کسی ادعا کند اجزا و شروط ماهیات مخترعه که متعلق جعل استقلال قرار نمی‌گیرند، احکامی اعتباری هستند، اما خود این عناوین اصولاً حکم نیستند؛ چه آنکه اصولاً ماهیت ماهیات مخترعه چیزی جز مجموع همین اجزا نیست.

ب) گستره احکام تکلیفی

احکام تکلیفی نیز همچون احکام وضعی احکامی اعتباری به شمار می‌روند که از سوی شارع مقدس اعتبار شده‌اند. چنان‌که پیش از این گفتیم، موضوع احکام اعتباری تکلیفی، فعل اختیاری مکلف است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که کدام یک از افعال اختیاری موضوع احکام اعتباری تکلیفی قرار می‌گیرند. حقیقت آن است که به دلیل اطلاقی که در فعل مکلف یا به عبارت صحیح‌تر، در فعل اختیاری وجود دارد، نباید محدودیتی برای موضوع احکام تکلیفی قائل شد و تمامی رفتارهای اختیاری با حیثیت‌های مختلف، اعم از فردی و اجتماعی را موضوع احکام شرعی دانست. به بیان دیگر، تمامی رفتارهای مکلف در ابعاد مختلف حیات اجتماعی در ذیل احکام تکلیفی شرعی قرار می‌گیرند و اصولاً تحقق و استکمال حیات اجتماعی در ابعاد متنوع آن وابسته به نظام تشریحی الهی است (فخرالدین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳).

نظام‌وارگی اعتبارات شرعی

پیش از این گفتیم که احکام شرعی اعتباراتی شرعی هستند که برای تنظیم حیات انسان و دستیابی او به سعادت دنیا و آخرت از سوی شارع مقدس مقرر شده‌اند؛ همچنین گفتیم که گستره این احکام تمامی عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. به بیان دیگر، تمامی اعتبارات عملی مربوط به رفتارهای اختیاری انسان در تمامی زمینه‌ها برای دستیابی به اهداف کمالی او به وسیله اعتبارات شارع مقدس تنظیم شده‌اند. اهداف کمالی انسان نیز به اهداف عالی و اهداف متوسط تقسیم می‌شوند. اهداف عالی ارزش بالذات و اهداف متوسط ارزش بالتبع دارند و به‌عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به ارزش بالذات مطلوبیت پیدا می‌کنند.

از آنجاکه بین رفتار اختیاری انسان و اهداف کمالی او رابطه‌ای حقیقی و مبتنی بر اصل علیت وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۶۵)، رفتارهای اختیاری انسان باید به‌گونه‌ای تنظیم شوند که اهداف کمالی متوسط و به‌واسطه اهداف متوسط، اهداف عالی را تأمین کنند؛ اما هدف نهایی در اندیشه اسلامی ارزش واحدی است که می‌توانیم آن را توحید یا همان مقام استخلاف الهی بدانیم. همین وحدت در هدف عالی است که میان اهداف متوسط و مجموعه اعتبارات ناظر به هر یک از اهداف، سازگاری ایجاد می‌کند.

به همین دلیل است که بنابر آیه شریفه ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (انعام (۶): ۱۶۲) باید بگوییم که مطلق عبادات و زندگی با تمامی شئون آن، اعم از افعال و ترک‌ها و اوصاف و اهداف، رو به هدفی واحد و جهتی یکسان دارند؛ بنابراین نه تنها بین تمامی اهداف متوسط که مقدمه هدف عالی هستند، تنافر و تضادی وجود ندارد و اهداف اسلامی کلی تجزیه‌ناپذیر است (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۲۴، ص ۷۲)، بلکه بین اعتبارات عملی که رفتارهای اختیاری را برای رسیدن به هر یک از این اهداف تنظیم می‌کنند نیز انسجام و هماهنگی وجود دارد.

به بیان دیگر، هر مجموعه از اعتباراتی که برای 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 به‌صورت جداگانه و منفرد از هم بررسی کرد، مجموعه احکام اسلامی در اقتصاد اسلامی را نیز نمی‌توان بدون توجه به سیاست و فرهنگ و موضوعات دیگر اسلامی درک کرد. به بیان دیگر، هر حکم از احکام شرعی اقتصادی جزئی از نظام اقتصادی و نظام اقتصادی جزئی از نظام کلان اجتماعی اسلام به شمار می‌رود (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۳۷).

از باب تشبیه معقول به محسوس فرض می‌کنیم به تابلوی نقاشی زیبایی از منظره نگاه می‌کنیم. طرح این نقاشی از مجموعه‌ای از خطوط مستقیم و منحنی و کوتاه و بلند تشکیل شده است. روشن است شناخت ما از این خطوط هنگامی که آن‌ها را در نظامی مشخص و به‌عنوان جزوی از مجموعه خطوط که مجموعاً تصویر واحدی را شکل داده‌اند، متفاوت است با هنگامی که هریک از این خطوط را به‌صورت انفرادی و جدا از هم مورد ملاحظه قرار می‌دهیم (همان، ص ۳۳۷).

برای دستیابی به هریک از اهداف کمالی، مجموعه‌ای از اعتبارات شرعی نظام واحدی را ساخته‌اند. روشن است که هنگامی هدف مدنظر تأمین می‌شود که تمامی اجزا در کنار یکدیگر قرار بگیرند؛ حتی ممکن است در مثال مذکور، یک یا چند خط از این نقاشی در نقاشی دیگر و در طرح دیگر و نظام دیگر و احیاناً کودکانه استفاده شود و عملاً تصویر زشتی را به نمایش بگذارد و به ضد خود تبدیل شود.

در این فرض، ممکن است حکم یک جزء در یک نظام با حکم جزء به‌تنهایی و حتی حکم جزء در یک نظام و کل دیگر، متفاوت یا حتی متضاد باشد. به بیان دیگر، اگر اشیاء تنها و منفرد در نظر گرفته شوند، یک حکم دارند و اگر جزئی از یک نظام و به‌عنوان عضوی از اندام در نظر گرفته شوند، حکم دیگری پیدا می‌کنند که احیاناً ضد حکم اولی است (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۱۶۶)؛ به همین دلیل است که گفته‌اند زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند.

مسئله‌ای در قدیم دارای حکمی بوده است. همان مسئله ممکن است در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، به‌ظاهر حکم جدیدی پیدا کند؛ به آن معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از

نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را می‌طلبد (قسمتی از پیام امام خمینی به مراجع اسلام و روحانیان سراسر کشور در تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۳). این سخن به این معناست که یک مسئله در دو نظام ممکن است دو حکم مختلف داشته باشد.

فقه و تمدن

با نظر به گستره و نظام‌وارگی احکام شرعی می‌توان گفت اعتبارات شرعی نیز که به واسطه آن‌ها حیات اجتماعی تنظیم می‌شود، اعتباراتی نظام‌وار هستند. معنای نظام‌وارگی مجموعه احکام اجتماعی این است که این اعتبارات از یک سو با دیگر اعتبارات غیراجتماعی و فردی انسجام دارند و از سوی دیگر، این مجموعه از احکام که متضمن ابعاد مختلف کلان‌نظام اجتماعی هستند، در درون خود نیز احکامی منسجم و هماهنگ به شمار می‌روند. نظام تشریحی کل به‌عنوان کلان‌نظام تشریح یا کلان‌نظام عبودیت در تمامیت فقه ظهور یافته است و تنظیم تمامی شئون فردی و اجتماعی را بر عهده دارد. این نظام متضمن تنظیم حیات اجتماعی و تأسیس تمدن اسلامی و تنظیم حیات فردی انسان خواهد بود. روشن است که تمدن اسلامی 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. پذیرش این سخن به این معناست که علم فقه متوالی استنباط و تبیین وجه اعتباری تمدن اسلامی است یا به تعبیر دیگر، نظام شایسته نوع انسانی به علم فقه وابسته است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۳).

در تبیین این مسئله باید بگوییم براساس تحلیل معاشناختی مفهوم تمدن، این مفهوم به نظام اجتماعی پویا و پیش‌رو در تمامی ابعاد متنوع خود اشاره می‌کند. این نظام اجتماعی خود فراهم‌آمده از افراد اجتماع و اعتبارات مشترک میان آنان است؛ یعنی افراد اجتماع روابط میان خود را برای دستیابی به اهداف به‌طور خاصی تنظیم می‌کنند. تنظیم این روابط و تعاملات بر عهده احکام و اعتباراتی است که از سوی یک معتبر اعتبار شده و از سوی جامعه مورد پذیرش و عمل قرار گرفته است؛ همچنین گفتیم که

تمدن اسلامی نظامی اجتماعی است که هدف از استقرار آن دستیابی حداکثری به کمالات مادی و معنوی و در یک جمله، سعادت دنیا و آخرت است. در این تمدن، انسان و اجتماع انسانی به رشد حقیقی خود نائل می‌شوند. در این تمدن تعاون اجتماعی افراد اجتماع مبتنی بر اعتباراتی است که هدف از آن دستیابی به سعادت حقیقی است. به بیان دیگر، در این تمدن، اعتبارات اجتماعی رفتار اجتماعی افراد را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که افراد اجتماع به اهداف کمالی خود دست پیدا کنند. هدف عالی این تمدن قرب به خداوند متعال و استخلاف الهی فرد و اجتماع است؛ به این معنی که اعتبارات عملی در ساحت تعاملات اجتماعی به گونه‌ای صورت می‌پذیرد که بر اثر تعاملات انسانی و در تعاون میان افراد مختلف اجتماع، اهداف عالی خلقت درباره فرد و اجتماع محقق گردد. نظر به محدودیت شناخت انسان درباره دنیا و آخرت و رابطه این دو، معتبر این تمدن صرفاً عقل یا قرارداد اجتماعی انسان‌ها نخواهد بود. به همین دلیل است که بسیاری از فقها همچون حکمای الهی، تشریح الهی را که به واسطه سلسله مبارک انبیا به بشر ابلاغ می‌شود، متضمن سعادت دنیا و آخرت و تنظیم زندگی در ابعاد متنوع آن می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲).

احکام تمدن

گفتیم که تمدن نوع خاصی از نظام اجتماعی است و نظام اجتماعی حقیقتی است که قیام به اعتبارات اجتماعی دارد. در واقع، ماهیت و هویت هر تمدن به اعتباراتی وابسته است که در هر نظام اجتماعی رفتارهای افراد اجتماع را تنظیم می‌کند. به بیان دیگر، افراد اجتماع با پذیرش این اعتبارات و سامان‌دهی رفتار خود براساس این احکام، در واقع، جامعه خود را سامان می‌دهند و به وضعیت تمدن راه می‌یابند و به اهداف کمالی خود دست پیدا می‌کنند.

گفتیم که فقه با تنظیم روابط بین کنش‌گران اجتماعی، علم سامان‌دهنده نظام اجتماعی و در واقع، عهده‌دار معماری جامعه اسلامی است. این سخن به این معناست که تمامی اعتبارات اجتماعی لازم برای تنظیم اجتماع و تأسیس تمدن اسلامی در گستره علم فقه قرار می‌گیرند؛ به همین دلیل، ما در این قسمت انواع این اعتبارات و ارتباط

آن‌ها با علم فقه را معرفی می‌کنیم. احکام و اعتبارات تمدن اسلامی را می‌توانیم به احکام عام تمدن و احکام خاص تمدن تقسیم کنیم.

الف) احکام عام تمدن

گفتیم که ماهیت و نوع هر تمدنی به اعتباراتی وابسته است که با آن‌ها رفتارهای افراد اجتماع در برابر مسائل اجتماعی تنظیم می‌شود. به همین دلیل است که می‌توانیم به انواع مختلفی از تمدن اذعان کنیم. به بیان دیگر، تمدن‌ها از حیثیت‌های مختلف تقسیمات متنوعی می‌پذیرند. به‌رغم تنوعاتی که در میان احکام تمدن‌ها وجود دارد و عملاً ماهیت آن‌ها را دگرگون می‌کند، در میان احکام این تمدن‌ها می‌توان از عناصر مشترکی سراغ گرفت؛ یعنی مشاهده می‌کنیم تمامی تمدن‌ها در برخی از موضوعات، اعتبارات و احکام یکسانی دارند. دلیل این تشابه آن است که تمدن‌ها به‌رغم کثرت، از نوعی وحدت جنسی برخوردار هستند. جنس مشترک تمامی تمدن‌ها همان تمدن بما هو تمدن است؛ یعنی به حکم اینکه همه این تمدن‌ها تمدن هستند، از احکام مشترکی برخوردارند. این احکام خود به دو دسته احکام عقلایی و احکام عقلی — علمی تقسیم می‌شوند.

۱) احکام عقلایی

حقیقت آن است همان‌طور که اصل وجود هر اجتماعی به اعتبار وابسته است. بقای اجتماع و انتفاع از آن نیز به اعتباراتی وابسته است که اجتماع برای بقای خود وجود آن‌ها را ضروری می‌یابد. به بیان دیگر، این اعتبارات احکامی هستند که وجود هر نوع از تمدن به آن‌ها وابسته است. به همین دلیل است که عقلا، یعنی افراد اجتماع، از اعتبار آن‌ها گریزی ندارند و کمال خود و حیات اجتماع را به محترم‌دانستن این احکام وابسته می‌دانند. اعتباراتی همچون اعتبار حسن عدل و قبح ظلم، اعتبار ملک، قاعده ید، اصول اربعه، اعتبار ملک، اعتبار حق، اعتبار ریاست و اعتبار زوجیت از جمله این اعتبارات هستند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳۵۱). این چیزی است که در زبان اصولیون ما به بنای عقلا یا عرف عام شهرت یافته است. از همین بیان روشن می‌شود که عدم ردع معصومین از ارتکازات عقلا، هر چند نشان‌دهنده رضایت آنان از سیره عقلاست، خود مبتنی بر این

اصل است که احکام الهی ناظر به تنظیم حیات انسان هستند و اصولاً برای قوام نظام و معاش و تسهیل آن تشریح شده‌اند (عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۴)؛ بنابراین در صورت رد این ارتکازات، غرض از احکام شرعی که همان تنظیم حیات انسان‌هاست، نقض می‌شود و به همین دلیل است که فقها با تقسیم احکام شرعی به احکام امضایی و احکام تأسیسی، احکام و اعتبارات عقلاییه را در ضمن احکام امضایی شمرده و حتی برخی از آنان، احکام امضایی را مساوی اعتبارات عقلایی می‌دانند و در مقابل، احکام تأسیسی را احکام امضاشده شریعت‌های پیشین و احکام بی سابقه شریعت اسلامی معرفی می‌کنند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۶). برخی نیز احکام امضایی را احکامی می‌دانند که در همه جوامع انسانی جریان دارد و مورد امضای معصومین قرار گرفته است (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۳). به این ترتیب، باید بگوییم گستره احکام امضایی تمامی احکام وضعی و تکلیفی ناظر به اجتماع را دربرمی‌گیرد.

۲) احکام علمی — عقلی

برخی از فقها احکام عقلی را نیز در زمره احکام امضایی برشمرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۶۲). مقصود از احکام عقلی احکامی است که بر ادراکات عقل نظری مترتب است؛ اما چگونه می‌توان احکام عملی را بر ادراکات عقل نظری مترتب ساخت؟ باید گفت احکام منبعث از عقل استدلالی یا عقل تجربی^(۱) نیز با قاعده ملازمه به عنوان حکم شرعی مورد امضا و تأیید شارع واقع شده‌اند و متناسب با رشد علمی و عقلی دامنه آنان نیز گسترش می‌یابد؛ اما قوانین علمی و عقلی چگونه با احکام عملی فقه تمدن مرتبط می‌شوند؟

به نظر می‌رسد می‌توان با تبیین قاعده‌ای عقلایی به نام قاعده انتخاب اخف و اسهل، رابطه میان احکام علمی — عقلی و احکام عملی تمدن را نشان داد. قاعده عقلایی انتخاب اخف و اسهل را می‌توان از احکام عام تمدن‌ها و از جمله تمدن اسلامی دانست.

(۱). روشن است هنگامی می‌توان از احکام عقلی — علمی برای اهداف تمدنی استفاده کرد که پیش‌تر اعتبار این‌گونه احکام محرز شده باشد.

براساس قاعده عقلایی وقتی که دو فعل و دو کار بی‌رنج و بارنج فرض شوند، انتخاب بی‌رنج، معین خواهد بود؛ مثلاً زمانی مسافرت‌های طولانی را با چارپا یا کجاوه یا تخت روان انجام می‌دادند. کجاوه یا تخت روان یا چارپا برای پیمودن راه‌های دور و دراز لازم و خوب بود، ولی با پیدایش وسایلی تازه مانند اتومبیل و راه‌آهن و هواپیما، قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل وسیله تازه را به جای کهنه نشانده و صفت لزوم و خوبی را از آن گرفته و به این داده است. در هر گوشه‌ای از اجتماع امروز، صدها مثال برای این‌گونه تغییرات رسومی، آدابی، اخلاقی، معاملاتی و تماس‌های اجتماعی می‌توان پیدا کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۱)؛ به همین دلیل است که شارع مقدس می‌فرماید: «اگر دو راه انسان را به مقصدی می‌رساند، باید اسب و یا قاطر از راه نزدیک‌تر و یا صاف‌تر برده شود تا رنج کمتری را تحمل کنند» (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۳۱۰). به بیان دیگر، علم با کشف و توصیف روابط بین اجزای عالم و در نتیجه، کشف روابط عینی پدیده‌ها با اهداف تمدنی خود بنا بر قاعده اخف و اسهل، بر احکام عملی منبعث از عقل نظری و تحولات ناشی از رشد علم و تکنیک صحه می‌گذارد؛ به همین دلیل، استفاده از علم برای دست‌یابی به اهداف تمدنی یکی از مصداق استفاده از قاعده انتخاب اسهل و اخف به شمار می‌رود.

ب) احکام خاص تمدن

گفتیم که هر تمدن به حکم آنکه یک نظام اجتماعی است، متضمن احکام و اعتباراتی است که با این احکام و اعتبارات، نظام اجتماعی و درحقیقت، تمدن حفظ می‌شود و در سایه برپایی این نظام‌ها، آحاد اجتماع به اهداف کمالی خود نائل می‌شوند. درواقع، احکام عام تمدن احکام تمدن بما هو تمدن هستند. درمقابل، چنان‌که پیش از این گفتیم، بسته به مبانی و اهداف تمدن‌های مختلف و نیز مرجع اعتبارکننده در تمدن‌ها، برخی از احکام در تمدن‌ها با یکدیگر متفاوت می‌شوند. با تعریفی که از احکام عام تمدن ارائه کردیم، در ضمن تعریف، احکام خاص تمدن هم روشن شد. بنابر آنچه بیان شد، می‌توانیم بگوییم احکام یا اعتبارات خاص که مخصوص تمدن اسلام هستند و میان همه تمدن‌ها مشترک نیستند، درواقع، همان احکام تأسیسی هستند؛ یعنی احکامی

که مخصوص نظام اسلامی یا نظام‌های دینی پیشین بوده و به‌وسیله وحی الهی تشریح شده و پذیرفته شده‌اند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۶).

ممکن است بگوییم مواردی از عرف خاص نیز که مورد امضای شارع قرار گرفته‌اند، در واقع، احکام تأسیسی شریعت‌های پیشین بوده‌اند و بنا بر یک تعریف، این‌گونه احکام نیز تأسیسی شمرده می‌شوند؛ بر این اساس، بخش عمده‌ای از احکام عبادی از جمله احکام تأسیسی به شمار می‌روند؛ همچنین تعدادی از احکام ناظر به تنظیم روابط در نظام اجتماعی، مانند خیار مجلس، خیار حیوان، بیع منابذه، بیع حصاه، بیع ملامسه، معاملات ربوی، برخی از حدود مثل حد سرقت یا شرب خمر، احکام برخی از احکام مشروبات و مأكولات، ملکیت سادات و فقرا به خمس و زکات و احکام مربوط به حجاب در زمره احکام تأسیسی قرار می‌گیرند.

تعریف فقه تمدن

قبل از آنکه به معرفی فقه تمدن پردازیم، خوب است به نتایج بحث‌های پیشین به‌اختصار توجه کنیم. براساس تعریف دومی که از موضوع علم فقه ارائه کردیم، معلوم شد تمام احکام وضعی و تکلیفی بی‌شائبه مجاز یا استطراد، در زمره مسائل فقهی قرار می‌گیرند.

گستره احکام فقه اسلامی متضمن تمامی احکام اداره و بالندگی تمدن اسلامی در ابعاد متنوع خود است؛ به این معنا که تمدن اسلامی با برخورداری از احکام خاص و عام یا احکام امضایی و تأسیسی، مشتمل بر تمام اعتبارات لازم برای تأسیس تمدن و تحقق اهداف عالی آن است.

احکام و اعتبارات ناظر به تمدن اسلامی احکامی نظام‌واره هستند. این نظام‌وارگی به معنای الف) انسجام احکام نظام اجتماعی با احکام تشریحی غیراجتماعی و ب) انسجام درونی این احکام و اعتبارات شرعی در تمدن اسلامی است.

در تحلیل معنای تمدن گفتیم که تمدن‌ها از یک کل تشکیل شده‌اند که مجموعه اجزا به‌منظور دستیابی به هدف یا اهداف معینی در وضع خاصی نسبت به یکدیگر قرار دارند.

احکام تمدن اسلامی هم یک کل فراهم آمده از اجزاست. این نظام یک نظام اعتباری است که اجزای آن همان احکام شرعی اعتباریه هستند. این احکام به لحاظ خصوصیت نظام‌وارگی خود، در وضع خاصی نسبت به یکدیگر جعل شده‌اند و با تنظیم رفتارهای اختیاری مسلمانان، هدف واحدی را تعقیب می‌کنند که همان هدف تمدن اسلامی است.

تمدن اسلامی به‌رغم اشتراکاتی که با دیگر تمدن‌ها دارد، قابل تحویل و فروکاهش به هیچ‌یک از تمدن‌های عرفی و بشری نیست. تحقق و عینیت تمدن اسلامی تنظیم‌شدن رفتارهای عینی و اختیاری افراد جامعه اسلامی براساس احکام و اعتبارات شرعی مربوط به تمدن اسلامی است. روشن است که صرفاً تشریح این احکام و اعتبارات و در یک کلمه، شناخت این نظام اعتباری، برای دستیابی به اهداف کمالی متوقع از این احکام و اعتبارات کافی نیست؛ بلکه این نظام اعتباری باید در عمل با تنظیم رفتارهای اختیاری تحقق یابد.

بر این اساس، باید بگوییم از یک سو، تحقق نظام اسلامی و دستیابی به اهداف کمالی آن به معنی تنظیم رفتارهای عینی و خارجی آحاد جامعه اسلامی به واسطه این نظام اعتباری است. این نظام تشریحی تئوری اداره جامعه اسلامی (خمینی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۸۹) به شمار می‌رود و از سوی دیگر، تحقق عینی تمدن اسلامی فلسفه عملی مجموعه اعتبارات شرعی نظام اسلامی است؛ بنابراین می‌توانیم فقه تمدن را علم به احکام و اعتبارات شرعی اجتماعی از ادله تفصیلی آن بدانیم. از آنجاکه این احکام شرعی احکامی نظام‌واره هستند و در انسجام با یکدیگر یک هیئت اجتماعی را به نام تمدن اسلامی به وجود می‌آورند، باید بگوییم که فقه تمدن علم به تمدن اسلامی از ادله تفصیلی آن است.

موضوع فقه تمدن

گفتیم که احکام نظام اجتماعی با یکدیگر یک نظام اعتباری و یک کل تجزیه‌ناپذیر را شکل می‌دهند (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۳)؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم مجموعه اعتبارات و احکام ناظر به اداره و پیشرفت جامعه اسلامی یک نظام اعتباری کلان را

تشکیل می‌دهند. احکام شرعیه در واقع، اجزای این نظام کلان را تشکیل می‌دهند که برای دستیابی به اهداف کمالی فرد و جامعه اسلامی در نسبتی خاص با یکدیگر تشریح شده‌اند. تنظیم همه‌جانبه رفتارهای کنش‌گران اجتماعی به وسیله این نظام اجتماعی کلان و متضلع به معنی ظهور تمدن اسلامی است. نتیجه آنکه مجموعه احکام و اعتبارات هر خرده‌نظام اجتماعی جزئی از کل و شأنی از شئون تمدن اسلامی هستند که برای تأمین عدالت و دیگر اهداف نظام اسلامی جعل و تشریح شده‌اند. احکام و اعتبارات تمدن اسلامی کلی است که متضمن تمامی احکام و اعتبارات شرعی به‌عنوان جزء است. این نظام انشایی و اعتباری، در واقع، تئوری حفظ و اداره و پیشرفت تمدن اسلامی است. روشن است که موضوع اداره نمی‌تواند یک جزء به‌عنوان فعل مکلف باشد؛ بنابراین مناسب آن است که بگوییم فقه تمدن یک نظام با تمام شئون آن است و احکام اجتماعی شأنی از شئون نظام و جزئی از اجزای نظام اسلامی هستند؛ بر این اساس می‌توان گفت موضوع فقه تمدن مجموعه احکام نظام‌واره نظام اجتماعی اسلام یا نظام اعتباری تمدن جامعه اسلامی است؛ از آن جهت که این نظام زندگی اجتماعی را به‌صورت مستقیم اداره و تنظیم می‌کند.

ابواب فقه تمدن

با تعریفی که از موضوع فقه تمدن ارائه کردیم، ابواب فقه تمدن را می‌توان به شکل دیگری متفاوت با ابواب مرسوم در فقه معاملات صورت‌بندی کرد. گفتیم که موضوع فقه تمدن اعتبارات و احکام نظام‌واره تمدن اسلامی است. هر تمدن به‌عنوان نظام کلان اجتماعی، مشتمل بر خرده‌نظام‌های جزئی‌تر است؛ مثلاً نظام اقتصادی، نظام تعلیم و تربیت و نظام قضایی از جمله خرده‌نظام‌های تمدن اسلامی به‌شمار می‌روند. هریک از این خرده‌نظام‌ها خود متشکل از نظام‌هایی خردتر هستند؛ مثلاً نظام اقتصادی اسلام را می‌توان به نظام توزیع پیش از تولید، نظام تولید، نظام توزیع بعد از تولید، نظام مصرف و... تقسیم کرد. ممکن است هریک از این نظام‌ها نیز از نظام‌های کوچک‌تری تشکیل شده باشند. این تجزیه تا خردترین نظام‌ها ادامه پیدا می‌کند؛ بنابراین تمدن اسلامی مجموعه‌ای از خرده‌نظام‌ها، و نظام‌های خرد مجموعه‌ای از نظام‌های کوچک‌تر هستند.

همه این نظام‌ها دارای اهداف خاصی هستند؛ بنابراین در تمدن اسلامی با شبکه‌ای از اهداف و نظام‌های اجتماعی روبه‌رو هستیم؛ بر این اساس، باید بگوییم که ابواب فقه تمدن در واقع همان تمدن اسلامی و خرده‌نظام‌های مربوط به آن، مانند نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام سیاسی، نظام تعلیم و تربیت و مانند آن هستند. البته تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، در باب تعداد خرده‌نظام‌های نظام اجتماعی و نوع ارتباط این نظام‌ها با یکدیگر و ارتباط آن‌ها با تمدن اسلامی تحقیق درخور صورت نپذیرفته است و آنچه در میان برخی از رویکردهای جامعه‌شناختی و نظریات برخی از اندیشمندان علوم اجتماعی غربی^(۱) به عنوان تقسیمات ابعاد و اجزای نظام اجتماعی پیشنهاد شده است، به‌رغم برخورداری از برخی نکات درخور توجه و قابل استفاده، ما را از ارائه تحقیق مستقل بر اساس مبانی اسلامی و به‌منظور کالبدشکافی و ساختارشناسی تمدن اسلامی، بی‌نیاز نمی‌کند.

مسائل فقه تمدن

گفتیم که فقه تمدن علم به تمدن اسلامی به‌عنوان یک کلان‌نظام اجتماعی از ادله تفصیلی آن است و موضوع علم فقه همان احکام کلان‌نظام اجتماعی است. با این تحلیل، مسائل فقه تمدن نیز دستخوش دگرگونی می‌شوند؛ بر این اساس، کشف و استنباط اهداف نظام اجتماعی اسلام یا اهداف تمدن اسلامی شرط لازم برای استنباط مسائل فقه تمدن به شمار می‌رود؛ زیرا اصولاً شناخت هر نظامی و ازجمله نظام اجتماعی، به شناخت اهداف آن وابسته است.

در فقه تمدن کشف و استنباط احکام شرعی و اجتماعی اسلام، از آن جهت که جزئی از کل هستند، صورت می‌پذیرد. در واقع این‌گونه احکام به‌عنوان جزئی از یک

(۱). در این مورد، از جمله می‌توان به رویکرد جامعه‌شناسی نظم اشاره کرد که ساختار نظام اجتماعی را بررسی می‌کند؛ برای مثال، نک: ورسلی، پیتر (۱۳۸۸)، نظریه‌های جامعه‌شناسی نظم، ترجمه سعید معیدفر، تهران، جامعه‌شناسان؛ همچنین نک: چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران، نشر نی.

کل استنباط می‌شوند.

احکام شرعی و اجتماعی نظام اجتماعی گاهی خصوصیت کلی دارند؛ یعنی گاهی رابطه میان احکام شرعی در نظام اجتماعی، رابطه کلی و جزئی است؛ یعنی تفصیل احکام جزئی در ذیل یک حکم کلی واقع می‌شود. این احکام کلی که ما آن را قواعد تنظیمی تمدن اسلامی می‌نامیم، دسته دیگری از مسائل فقه تمدن را تشکیل می‌دهند.^(۱) ساختارهای متنوع کلان‌نظام اجتماعی را نیز می‌توان مجموعه‌ای از احکام دانست. در ساختارهای اجتماعی مجموعه‌ای از احکام گرد هم می‌آیند و به‌عنوان یک مجموعه و یک واحد اعتبار می‌شوند. البته نشان‌دادن ماهیت ساختارهای اجتماعی و ارتباط آن با مقوله حکم به تبیین بیشتری وابسته است که به تفصیل در جای دیگری به آن پرداخته‌ایم.^(۲)

اهداف فقه تمدن

گفتیم که فقه تمدن شناخت نظام احکام و اعتباراتی است که تمدن اسلامی را برای دستیابی به اهداف کمالی خود تنظیم و اداره می‌کند. روشن است که این تمدن همچون دیگر تمدن‌ها دارای هدف یا اهدافی است. برخی از فقهای معاصر بر این باورند که هدف نهایی از فقه اسلامی تربیت انسان به‌نحوی است که مظهر اسما و صفات الهی گردد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵۳). روشن است که این مظهریت محدود به حدی نیست. در واقع باید گفت هدف فقه اسلامی حرکت به‌سوی خداوند متعال است. به گفته برخی از اندیشمندان مسلمان، این حرکت به‌سوی کمال مطلق و صفات کمالی او هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۲۴). البته این سیر و

(۱). نک: عابدی‌نژاد، امین‌رضا (بی‌تا)، «روش استنباط قواعد تنظیمی با تأکید بر آرای شهید صدر»، مجله عیار پژوهش.

(۲). عابدی‌نژاد، امین‌رضا، (۱۳۹۶ش)، ماهیت و الزامات فقه پیشرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سلوک فقط به فرد منحصر نیست، بلکه می‌توان گفت مقصد جامعه انسانی نیز احراز خلافت الهی است. براساس آیات الهی باید بگوییم که جامعه انسانی و نظام اجتماعی نیز در امتداد تاریخی خود دارای این سیر بوده و هدف سیر و تکامل آن رسیدن به مقام خلافت الهی است: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (یونس (۱۰): ۱۴).

معنای خلافت الهی جامعه اسلامی آن است که صفات کمالی حق تعالی در جامعه ظهور حداکثری یابد و جامعه اسلامی در صفاتی همچون علم، قدرت، حیات، رحمت، حکمت، تدبیر، اتقان صنع، دفاع از مؤمنان و حمایت از محرومان، ربوبیت استخلافی عالم کون و مانند آن، به مقام خلافت الهی نائل شود. روشن است که دست‌یافتن به چنین اهداف والایی جز در سایه نظام‌های صحیح اجتماعی و تنظیم رفتارهای اختیاری آحاد جامعه ممکن نیست.

هریک از نظام‌های اجتماعی به‌عنوان بُعدی از ابعاد تمدن اسلامی، عهده‌دار هدفی از اهداف نظام اسلامی خواهند بود. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تمدن اسلامی به خرده‌نظام‌هایی تقسیم می‌شود. این خرده‌نظام‌ها و نیز نظام‌های خردتر دارای اهدافی هستند؛ بنابراین تمدن اسلامی دارای شبکه‌ای از اهداف است که همان اهداف فقه تمدن به شمار می‌رود. فقه تمدن با تنظیم الهی روابط و رفتارهای اجتماعی، جامعه انسانی را به اهداف کمالی خود می‌رساند. درواقع می‌توان گفت که هدف فقه تمدن تحقق اهداف خرد و کلان تمدن اسلامی است. درواقع اهداف تمدن اسلامی همان اهداف دین در ساحت اجتماع است. مأموریت فقه تمدن تحصیل این اهداف است.

نتیجه

به نظر می‌رسد که فقه تمدن رویکردی است که توجه به آن ممکن است به تحقق تمدن اسلامی منجر شود. اگر به این رویکرد در حوزه‌های فقه اسلامی توجه شود، شاهد حضور فقه اسلامی در عرصه‌های مختلف فقهی خواهیم بود؛ حقیقتی که معنایی جز تحقق احکام و ارزش‌های اسلامی در جامعه ندارد. در این رویکرد، ضمن حفظ عنصر حجیت در فقه اسلامی، کارآمدی آن نیز تأمین خواهد شد. در این رویکرد با

حفظ روش جواهری در استنباط احکام تأسیسی و امضایی، به آن‌ها به‌عنوان مجموعه‌ای منسجم و کلی تجزیه‌ناپذیر برای رسیدن به اهداف تمدن اسلامی می‌نگرند. روشن است که این نگرش نه تنها به تنزل اعتبار معرفت‌شناختی احکام اجتهادی منجر نخواهد شد؛ بلکه بنا بر انسجام واقعی و نفس‌الامری میان احکام شرعی، ارزش معرفت‌شناختی احکام استنباطی را نیز فرونی خواهد بخشید.

منابع

• قرآن کریم.

۱. ابن فهد حلی اسدی، جمال‌الدین احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. آقابخشی، علی‌اکبر و مینو افشاری‌راد (۱۳۷۹ش)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.
۳. آلن بیرو، (۱۳۷۰ش)، فرهنگ علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، تهران، مؤسسه کیهان.
۴. حائری یزدی، مرتضی‌بن عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، کتاب الخمس، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. حسنی، هاشم معروف (۱۴۱۱ق)، تاریخ الفقه الجعفری، قم، دار الكتاب الإسلامی.
۶. حسینی عاملی، جواد بن محمد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸ش)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۸. _____ (۱۳۶۷ش)، پیام امام خمینی به مراجع اسلام و روحانیان سراسر کشور، تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۳.
۹. _____ (۱۴۱۰ق)، الرسائل، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۰. _____ (۱۳۸۱ش)، حکومت اسلامی. تهران، بی‌نا.
۱۱. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، الخيارات، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. خویی، ابوالقاسم (بی‌تا)، مصباح الفقاهة (دوره هفت جلدی)، قم، بی‌نا.
۱۳. راسخ، کرامت‌الله (۱۳۹۱ش)، فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی، شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۳ش)، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۵. سبزواری، علی‌بن عبدالأعلى (۱۴۲۳ق)، الإستنساخ بین التقنیة و التشریح، قم، دفتر آیت‌الله سبزواری، چاپ دوم.
۱۶. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقہیة الأساسیة، قم، دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. سیوری حلی، مقدادبن عبدالله (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، عقیقی بخشایشی، قم، مکتب نوید اسلام.
۱۸. شاهرودی، محمود (۱۴۲۶ق)، جمعی از پژوهش گران زیر نظر محمود شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۹. شایان مهر، علیرضا (۱۳۷۷ش)، دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
۲۰. شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۷ش)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، بوستان کتاب.
۲۱. شهید اول، محمدبن مکی العاملی (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم، کتاب فروشی مفید.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد الأصولیة و العریبیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۳. صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الأصول، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۴. _____ (۱۴۲۲ق)، اقتصادنا، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات للشهید الصدر.
۲۵. _____ (۱۴۲۱ق)، الدروس فی علم الأصول (الحلقه الثالثه)، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات للشهید الصدر.
۲۶. _____ (۱۴۲۱ق)، الإسلام یقود الحیاة، موسوعه الشهید الصدر، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات للشهید الصدر.
۲۷. صدیقی، احمد (۱۳۸۰ش)، مفهوم تمدن و لزوم احیاء آن در علوم اجتماعی، تهران، مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، الإعتباریات: مجموع رسائل العلامة الطباطبایی، قم، مجمع رسائل العلامة الطباطبایی.
۲۹. _____ (۱۳۷۱ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۳۰. _____ (۱۳۸۷ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلی أحكام الإیمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۲. غزالی، محمد (۱۳۹۰ش)، المستصفي من علم الأصول، به تحقيق محمد سليمان اشقر، تهران، احسان، چاپ دوم.
۳۳. فخرالمحققين، محمد بن حسن بن يوسف (۱۳۸۷ق)، إيضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد، قم، مؤسسه اسماعيليان.
۳۴. محقق حلي، نجم الدين جعفر بن حسن (۱۴۱۲ق)، نکت النهایه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱ش)، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار، قم، صدرا.
۳۷. مکرم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، دایرةالمعارف فقه مقارن، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۸. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، با همکاری جمعی از پژوهشگران، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- یوسفی فاضل آبی، حسن ابن ابی طالب (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

| | |
|--|---|
| Andishe-e-Taqrrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 65-85 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۶۵ - ۸۵ |
|--|---|

اسلام نقلی و اسلام عقلی: جستاری در دستگاه فقهی داعش

سلمان صادقی زاده^(۱)

چکیده

در نخستین نگاه، داعش پدیده‌ای ژئوپلتیک به نظر می‌رسد که حاصل مناسبات پیچیده میان نیروهای اجتماعی از یک سو و نیروهای سیاسی و بین‌المللی از دیگر سو است. این تحلیل با واقعیات مشاهده‌پذیر تطبیق دارد؛ اما در این نوشتار بر آنیم که نشان دهیم داعش در ورای مناسبات سیاسی، پدیده‌ای عمیقاً اعتقادی و نص‌گرا در مقابله جدی با اسلام عقل‌گراست. اینجاست که تقابل داعش با مدرنیته مفهوم بهتری پیدا می‌کند. آشکارا در خواهیم یافت که از نگاه داعش، خوانش‌های عقل‌گرایانه از اسلام عامل اصلی کم‌رنگ‌شدن جایگاه نقل در خوانش دینی شده است. داعش با رویکردی سلفی تلاش می‌کند مطلقاً توجیهات خود را از درون منقولات دینی استخراج کرده و امر معقول را به تلاشی صرف برای درک امر منقول منقاد کند. با این حال، نمی‌توان داعش را پدیده جدیدی دانست؛ بلکه تلاشی جدید در مسیر احیای امری قدیم است و دست‌کم از هفت قرن پشتوانه مستقیم فکری و فقهی برخوردار است.

در این نوشتار به واکاوی مستندات فقهی دولت اسلامی داعش خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که معارفی نظیر جهاد، امامت، تکفیر، هجرت، ارتداد، دارالاسلام و دارالکفر و اعمالی مانند زنده‌سوزاندن و زجر دادن، قتل ایزدیان و به‌بردگی گرفتن زنان و کودکان، پیش از آنکه مقتضای سیاست باشد، نتیجه مستقیم استنباطات فقهی و ارجاع به امر منقول است.

واژگان کلیدی: داعش، اسلام نقلی، اسلام عقلی، دستگاه فقهی، سلفی‌گری

(۱) استادیار پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقدمه

در این مقاله به صورت مختصر به مفاهیم بنیادینی خواهیم پرداخت که توجیحات فقهی را برای رفتار پیروان داعش فراهم می‌آورد و آنان را مجاب می‌کند رفتارهای خود را در طول رفتارهای خدا تفسیر کنند و در برابر دشمنان خود سرسخت و بی‌پروا ظاهر شوند. البته این مفاهیم دارای پیشینه‌ای فقهی هستند که فقه معاصر داعش از آن‌ها سیراب می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، آموزه‌های داعش در مجموع تلاشی برای ارجاع اندیشه و عمل اسلامی به امر منقول است؛ تلاشی که به خودی خود با نوعی تسلیف و گذشته‌نگری پیوند می‌خورد؛ از این رو داعش فقط در بستر سلفی‌گری قابل توضیح است؛ با این تفاوت که وجه عمل‌گرایانه آن در قیاس با سایر نحله‌های سلفی پرننگ‌تر است. عبارت سلفی از ماده «سلف» به معنای گذشته گرفته شده است و به اهمیت و جایگاه سلف صالح، یعنی پیامبر و بعضاً اسلاف صالح، یعنی «السابقون» اشاره دارد. آن‌گونه که زمرلی بیان می‌کند، عبارت «پیروی از سلف» یا «ائمه سلف» را می‌توان در عبارت اصحاب حدیث در قرون دوم و سوم یافت (زمرلی، ۱۹۹۵م، ص ۳۷ و ۳۸).

سلفی‌گری با نام مالک‌بن‌انس، احمدبن حنبل و سفیان ثوری پیوند خورده است. اینان با پرهیز از تأویل، به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان داشتند و بر آن بودند به مسائلی نپردازند که سلف متعرض آن‌ها نشده‌اند (شهرستانی، بی‌تا، ص ۱۰۳ و ۱۰۷). به‌واقع سلفیون افرادی از حنابله بودند که در قرن چهارم ظاهر شدند و مدعی بودند عقایدشان به «احمدبن حنبل» برمی‌گردد. وی این عقاید و آرا را از «سلف صالح» برگرفته است. اینان از سویی با چالش‌هایی از جانب علمای حنبلی روبه‌رو بودند که چنین عنوانی را قبول نداشتند و از سویی با تضادهای اشاعره که خود را سلفی به معنای حقیقی می‌دانستند، درگیر می‌شدند. بعدها ابن تیمیه حرانی (م ۶۶۱-۷۲۶ق) با قرائتی جدید، به فقه سلفی احمدبن حنبل جانی دوباره بخشید و سپس این فقه با تلاش‌های محمدبن عبدالوهاب به سیاست کلان کشورهای اسلامی راه یافت. آن‌گونه که جعفر سبحانی بیان می‌کند، نقطه

عطف ارتباطات سیاسی محمدبن عبدالوهاب را می‌توان در همراه شدن محمدبن سعود — بزرگ آل سعود — با وی دانست (سبحانی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۵ و ۲۷).

با وجود این، سلفی‌گری آل سعود به سرعت و جوه بنیادین خود، از قبیل جهاد و تلاش برای تعیین مرزهای دارالاسلام و دارالحرب را از دست داد و درون‌مایه‌های بنیادگرایانه آن در سایه مصالح سیاسی ترقیق یافت.

در چنین وضعیتی، سلفیون که پس از فروپاشی خلافت اسلامی، جهان اسلام را طفلی یتیم و بی‌سرپناه یافتند، بر آن شدند پرچم سلفی‌گرایی را به دست گیرند و در این راه، عمدتاً ابن تیمیه را به مثابه نقطه عزیمت فکری و روشی خود برگزیدند.

ابن تیمیه عقل را نیز مؤید طریقت سلفی دانست و نوشت: «در عقل صریح و نقل صحیح چیزی که مخالف طریقه سلفیه باشد، وجود ندارد» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۴۶)؛ اما در اقامه دلیل، نقطه عزیمت خود را نقل صحیح قرار داد؛ امری که بعدها در توصیه پیروان این مکتب، مانند سیداحمد بریلوی، بر پیروی از «سنت محض» و «طریقت سلف» وجه آشکارتری یافت (فرمانیان، ۱۳۸۸ش، ص ۷۹ و ۸۱).

توجهات نقلی دانش داعش

در اینجا به مهم‌ترین اجزای دستگاه فقهی داعش اشاره خواهیم کرد که مبانی فکری و به عبارتی نظام دانش داعش را تشکیل می‌دهد؛ نظامی که برپایه توجهات نقلی مشخصی بنا شده است. پس از بیان این توجهات، به بیان توجهات نقلی کنش دانش با ذکر چند نمونه خواهیم پرداخت.

۱. جهاد

مفهوم جهاد یکی از مفاهیم کلیدی در آیات قرآن است و در دین اسلام یکی از واجبات الهی به شمار می‌رود: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره، ۲):

۲۱۶). با وجود این، صورت‌بندی مفهومی جهاد، به‌ویژه در میان اعضای حکومت اسلامی داعش، دارای ویژگی‌های خاص مفهومی است که البته یک‌شبه به وجود نیامده‌اند.

همچون سایر مفاهیم بنیادین در دستگاه فقهی داعش، مفهوم جهاد با قرائتی که داعش دارد، دست‌کم دارای پیشینه‌ای هفتصدساله است و نخستین مبادی آن را می‌توان در نظریه‌پردازی‌های «شیخ‌الاسلام ابن تیمیه» مشاهده کرد. وی اولین متأله مسلمان بود که به‌صورت منظم و منسجم به مسئله جهاد پرداخت و در تمامی آثار وی (حدود ۴۸ کتاب و رساله) مفهوم جهاد با یک تفسیر و دریافت منصوص به‌صورت مفهومی کلیدی تداوم دارد. وی حتی تا آنجا پیش رفت که مثله‌کردن کفار را نیز جایز می‌شمرد (نک: بن قاسم، ۱۴۱۸ق).

در دوران جدید نیز برخی از متفکران اسلامی، از جمله مودودی و قطب، به مقوله جهاد پرداختند. ابوالاعلی المودودی متفکری هندی بود که به جای نظریه حاکمیت دولت «ژان بدن»، از حاکمیت خدا دفاع می‌کرد. بنابر رویکرد وی، فقط خداست که حق قانون‌گذاری دارد نه مردم؛ لذا منبع اصیل برای قانون را باید از میان آیات و احادیث استخراج کرد. وی معتقد بود هرگونه قانونی که منبع جدا از دین داشته یا برگرفته از اقتدار دولت باشد، مردود است (Bagader, 2005, p.114). سید قطب تأثیر عمیقی از اندیشه‌های مودودی پذیرفت. وی با پذیرش ایده حاکمیت خدا به جای حاکمیت دولت، تمامی عمر خود را مصروف مبارزه با دولت‌های حاکم در مصر کرد و در نهایت نیز به دست جمال عبدالناصر اعدام شد. وی برای جوانان اسلام‌گرا به‌اسطوره مبدل شد؛ زیرا وی تندیس تمام‌عیار دشمنی با جامعه مدرن و نظام سیاسی مربوط به آن بود (همان).

سید قطب به‌صورت مبسوط واژه جهاد را بررسی و آن را وارد ادبیات گروه‌های نظامی اسلام‌گرا کرد. از نظر وی، اسلام جنبشی آزادی‌بخش است که برای نجات انسان‌ها و آزادی بشریت آمده است (سید قطب، ۱۳۶۸ش، ص ۲۱۸). وی می‌گوید:

«اسلام یا هست یا نیست. اگر هست که اسلام مبارزه و جهاد پیگیر و

دامنه‌دار و سپس شهادت در راه خدا و در راه حق و عدالت و مساوات است و اگر نیست، نشانه‌اش آن است که همه به ورد و ذکر مشغول‌اند و به تسبیح و سجاده چسبیده‌اند و صبح و شام منتظرند که خودبه‌خود از آسمان خیر و برکت و آزادی و عدالت بیارد» (همو، ۱۳۷۲ش، ص ۳۷).

وی درباره حکومت معتقد است به دلیل پیچیده بودن ابعاد مختلف انسان، بشر قادر نیست قانونی صحیح برای زندگی خود وضع کند؛ لذا نباید خود قانون‌گذاری کند و مجبور به تبعیت از احکام الهی است (همو، ۱۳۴۹ش، ص ۸۹). اندیشه‌های او تأثیر مستقیمی بر مجاهدان مسلمان پس از وی، از جمله شکری مصطفی داشت (کوپل، ۱۳۶۶ش، ص ۱۰۵).

اشاره به این سه متفکر از این رو بود که افکار دولت اسلامی داعش در زمینه جهاد با افکار این متفکران تقارن‌هایی دارد. نباید این نکته را فراموش کرد که اگر در برخی گزاره‌ها جهاد برای مودودی و قطب ماهیتی ابزاری دارد و برای تحقق آرمان‌های الهی ضرورت می‌یابد، در قاموس فقه داعش، جهاد حتی از این نیز فراتر می‌رود و خود به یک آرمان بدل می‌شود؛ تاجایی که از نظر داعش، اسلام دین جنگ و جهاد است نه صلح و دوستی. دولت اسلامی در مقاله‌ای با عنوان «اسلام دین شمشیر نه صلح» در نشریه سازمانی پیشین خود (دابق) بیان می‌کند که برخی از مسلمانان تحت تأثیر اندیشه‌ها و جریان‌های فکری عنوان می‌کنند که اسلام دین صلح است؛ حال آنکه اگر به سنت و قرآن مراجعه کنند، خواهند دید اسلام نه دین صلح که دین جنگ و جهاد فی سبیل‌الله است و هر مسلمانی که از آن روی گرداند، مرتد شده است (Dabiq, Issue 7, p. 20-25).

این نگرش به جهاد در ماهنامه جدید داعش، یعنی «رومیة»، چهره‌ای رادیکال‌تر به خود می‌گیرد. اگر پیش‌تر و در نشریه دابق جهاد ناظر بر وجه بنانهادن دارالاسلام بود، در اینجا جهاد فقط ناظر بر تخریب دارالکفر است.

در سایه این نگرش، جهاد بیش‌از پیش در دستگاه فقهی داعش مرکزیت یافته و شباهت

تاکتیکی بیشتری با هم کفو خود «القاعده» می‌یابد. این ماهنامه متعاقب سقوط شهر دابق و توقف چاپ نشریه آن، به منع اصلی تبلیغات دولت اسلامی بدل شد. از یک سو، انتخاب واژه «رومیه» که از نام شهر رم گرفته شده است، به محتوای مجله ربط دارد که خواستار کشتن افرادی از کشورهای غربی است که آنان را کافر توصیف می‌کند؛ همچنان که در این مجله راهکارها و شیوه‌های متعددی برای اجرای عملیات تروریستی به وسیله چاقو (عملیات لندن) و زیرگرفتن عابران پیاده توسط کامیون (عملیات برلین و نیس و استکهلم) که به کامیونیزم مشهور است، به صورت صریح و با جزئیات، به مخاطبان آموزش داده شده است. از سوی دیگر، انتخاب عنوان رومیه از آن روست که تاریخ جنگ‌های صلیبی برای مخاطب‌آوری شود (پورسعید، ۱۳۹۶ش، ص ۱۶۰).

در شماره سوم رومیه در اوج مباحث بر فضیلت‌های جهاد تأکید شده و پنج گزاره مشخص به عنوان فضایل جهاد آمده است: «هیچ عملی با جهاد برابری نمی‌کند»، «جهاد شعبه‌ای از ایمان است»، «مجاهد بهترین مردم است»، «جهاد قله اسلام است» و «جهاد مایه محافظت مجاهد در برابر آتش» (Rumiyah, Issue 3, p.13). به نقل از: پورسعید، ۱۳۹۶ش).

در شماره‌های دوم و سوم رومیه این نگرش به اوج خود می‌رسد و در عین حال، مشاهده می‌کنیم که منطق زیربنایی استدلال‌ات نیز همچنان صرفاً نقلی و ارجاعی است. در دومین شماره، شاهد نقل خبری از سیره صحابه هستیم که اشعار می‌دارد: «چاقو سلاحی است که صحابه در به‌کاربردن آن بسیار ماهر بودند.

عبدالرزاق صنعانی در مصنف خود روایت می‌کند که محمد بن مسلم در ترور طاغوت یهودی — کعب بن اشرف — که رسول‌الله دستور قتل وی را داده بود، از نوعی خنجر استفاده کرد. ممکن است کسی بپرسد چرا چاقو وسیله‌ای مناسب برای حمله است. چاقو تنها و بهترین وسیله برای حمله به کفار نیست، اما سلاحی است که در هرجا و به آسانی قابل تهیه است. در شماره سوم رومیه، ذیل عنوان تاکتیک‌های شوالیه‌های ترور، به آموزش حمله با استفاده از وسایل نقلیه پرداخته شده است.

در این آموزش، بر برتری وسیله نقلیه بر چاقو تأکید شده است: «برخلاف چاقو که حمل کردن آن گمان برانگیز است، رانندگی کردن در تمامی جهان یک امر عادی و کاملاً غیرمشکوک محسوب می‌شود.» همچنین تأکید شده است وسیله نقلیه ایده آل برای کشتار مردم عادی کامیون پر از بار است و اهداف مناسب برای این حمله نیز جشن‌ها و مراسم شلوغ در فضای باز، خیابان‌های دارای پیاده‌رو (خیابان‌های اصلی و بزرگ)، بازارهای فضای باز، فستیوال‌ها، پیاده‌روها و محل تظاهرات سیاسی است. در شماره چهارم رومیه نیز به آموزش مفصل حمله با چاقو پرداخته شده و محل‌های مناسب حمله، چاقوهای ایده آل و چاقوهای ممنوعه ذکر شده است (Rumiyah, Issue4, p.8-9) به نقل از: پورسعید، ۱۳۹۶ش).

گواهی سیاق بحث نقطه عزیمت جهاد با چاقو نقل حدیثی از صحابه است و سایر مباحث عمل‌گرایانه عقلی درباره چند و چون استفاده از این سلاح فقط وجه ابزاری و تبعی دارد. این الگو، الگویی است که در تمامی مباحث داعش دیده می‌شود؛ به این معنا که نقل از سلف صالح و صحابه به عنوان نقطه اتکای فکری و عملی در نظر گرفته شده و با اتکا به آن، هدف‌گذاری و سیاست‌گذاری می‌شود.

۲. امامت

دولت اسلامی در شماره نخست نشریه دابق که نشریه سازمانی خلافت اسلامی محسوب می‌شود، مقاله‌ای را با عنوان «مفهوم امامت از آن ملت ابراهیم است» منتشر کرد که خود مشتمل بر پنج بخش بود. در بخش نخست، حدیثی از پیامبر نقل می‌شود که می‌فرماید: «همانا ایمان انسان در درون وی کهنه می‌شود؛ همان‌گونه که جامه بر تن وی کهنه می‌شود؛ بنابراین از خدا بخواهید تا ایمان را در قلب شما احیا کند.» این حدیث را الحکیم نقل می‌کند و سند روایی آن را معتبر می‌داند (Dabiq, issue 1, p.20). در ادامه این بخش، ملت ابراهیم که ادعا می‌شود به دست داعش احیا شده است، به همان ایمان انسان به خدا که به احیا نیاز دارد، تشبیه گردیده و بیان شده است که داعش تجدید ایمان در قلب مسلمانان و جامه‌ای نو بر تن آنان است. در ادامه، به تفسیر آیه ۹۴ سوره نحل اشاره شده است که علما گفته‌اند منظور زن نادانی است که جامه‌ای

را می‌بافد و از نو پاره می‌کند؛ درحالی‌که ملت ابراهیم از این ابطال‌ها برکنار است. در بخش دوم از این مقاله با عنوان «امامت سیاسی» چنین بیان می‌شود: «عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما از پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نقل کرد که هر انسانی یک چوپان است و هر چوپانی در برابر دستۀ خود مسئول و امام نیز چوپان است و در برابر دستۀ خود مسئول است» (Dabiq, issue 1, p. 22-23)^(۱) و در ادامه بر اهمیت امامت سیاسی تأکید می‌شود. در بخش سوم این مقاله آمده است: «همانا مفهوم ملت ابراهیم از قلب بسیاری از مسلمانان زدوده و به یک مفهوم تزئینی بدل شده است. برای از میان بردن این وضعیت باید مسلمانان به یک امام واحد اقتدا کنند تا دوباره قانون خدا را در زمین ساری و جاری نمایند. همانا دلیل تضعیف مفهوم امامت در عصر حاضر، ریشه در تقویت مفهوم گمراه‌کنندۀ سکولاریسم و ایدۀ جدایی دین از سیاست دارد» (Dabiq, issue 1, p.24). در ادامه و در بخش چهارم این مقاله به دستورات خدا به حضرت ابراهیم دربارهٔ رسالت وی در قبال مردم اشاره شده است (Dabiq, issue 1, p.26) و در بخش پنجم و آخر این مقاله با عنوان «دولت اسلامی همان امامت اصیل است»، بیان شده است: «دولت اسلامی با توجه به اقامۀ فریضۀ امامت در مناطق تحت امر خود، بهترین مصداق برای مفهوم "ملت ابراهیم" به شمار می‌رود. داعش تا آنجا که در توانش بوده است — به بهترین شکل ممکن — احکام خدا را جاری کرده است.»

در ادامه به آیهٔ ۱۳۰ بقره اشاره شده است که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾: و چه کس از آیین

(۱). احتمالاً به این حدیث اشاره دارد: «الا کلکم راعٍ و کلکم مسئول عن رعیتہ، فالأمیر علی الناس راعٍ، و هو مسئول عن رعیتہ، و الرجل راع علی اهل بیتہ و هو مسئول عنهم، فالمرأه راعیة علی اهل بیت بعلها و ولده، و هی مسئولة عنهم، الا فکلکم راعٍ و کلکم مسئول عن رعیتہ» (دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۱ ص ۱۸۴).

پاک ابراهیم روی گرداند، به جز مردم بی خرد؟! زیرا ما ابراهیم را در دنیا (به شرف رسالت) برگزیدیم و البته در آخرت هم از شایستگان است.» در ادامه با استناد به آیه پیش گفته استدلال می‌کند: «همان‌طور که از متن آیه مشخص است، امامت از آن ملت ابراهیم علیه السلام است و اینکه هرکس از این امامت روی گردانی کند، از بخشی از این ملت بزرگ روی گردانی کرده است و بر هر دانشمند و فقیهی که از ملت ابراهیم تبعیت می‌کند، واجب است تا علیه امامت دولت اسلامی سخنی نگوید و در پی تضعیف یا نابودی آن نباشد و بر آن‌هاست که بدانند دولت اسلامی — که خداوند به آن وعده فتح و اتحاد و استقرار مذهب بر روی زمین را داده است — امامت بی‌چون‌وچرا را بر عهده دارد؛ بنابراین هرکس از اقتدار آن در قلمرو آن سرپیچی کند، مرتد شناخته می‌شود و می‌توان پس از اتمام حجت، با وی جنگید.» (Dabiq, issue 1, p.27)

۳. هجرت

آموزه هجرت تاریخی به قدمت دین اسلام دارد. با وجود این در دوران معاصر، برخی متفکران اسلامی تلاش کردند این مفهوم را به‌نوعی احیا کنند و به قلب کنش جامعه اسلامی بازگردانند؛ برای نمونه، آموزه‌های سید قطب و مودودی که جهاد را ناظر بر دو مرحله دانسته و مرحله نخست آن را هجرت می‌دانند و از آن به مرحله «استضعاف» یاد می‌کنند و مرحله پس از آن را «التمکین» می‌نامند، نمونه‌ای از همین امر است (کدیور، ۱۳۷۳ش، ص ۱۴۶). داعش نیز نمونه‌ای نوین برای احیای فریضه هجرت است؛ تاجایی که إشعار می‌دارد: «بدون جهاد، زندگی و بدون هجرت، جهاد معنایی ندارد» (Dabiq, issue 3, p.31). آن‌گونه که برای نگارنده از نگاشته‌های نشریه داعش مستنبط است، داعش تبلیغات خود را بر دو قسم هجرت متمرکز کرده است: هجرت آفاقی و هجرت انفسی؛ هجرت آفاقی از دارالکفر به دارالایمان و هجرت انفسی از تدلیس و ریا به صدق و صفا.

الف) هجرت آفاقی

همان‌گونه که پیش از این نیز گفته شد، هجرت نخستین حلقه از اجرای رسالت است؛ چراکه مفهوم هجرت در ادبیات سازمان خلافت اسلامی به‌طور مستقیم انعکاس یافته است. داعش در نشریه سازمانی خود – دابق – پنج مرحله اصلی را برای برپایی اسلام معرفی می‌کند:

هجرت ← جماعت ← سرنگونی طاغوت ← تمکین ← خلافت (Dabiq, issue 1, 38-39).
 در این باره و در بخش هفتم از مقاله هجرت با عنوان «نصایحی برای آنان که در صدد هجرت هستند» آمده است که پیش از هجرت، این حدیث از پیامبر ﷺ را فراموش نکنید که فرمودند: «اگر به خدا توکل کنید که هم او شایسته توکل است، آن‌گاه خداوند شما را همچون پرنندگان مهاجر محافظت خواهد کرد؛ پرنندگانی که صبح‌گاه گرسنه هجرت می‌کنند و شام‌گاه سیر بازمی‌گردند» (Dabiq, issue 3, p.33).

ب) هجرت انفسی

داعش در شماره سوم از نشریه دابق، مقاله‌ای با عنوان «هجرت از تدلیس و ریا به صدق و صفا» منتشر کرد که همچون اغلب مقالات این نشریه بدون ذکر نام نگارنده است. در بخش دوم این مقاله آمده است: «...ابوهریره رضی الله عنه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد که هرکس بدون شرکت در جهاد و یا بدون نیت برای شرکت در جهاد بمیرد، بر صفت تدلیس و ریا مرده است» (Dabiq, issue 3, p.26). در این باره الحسن البصری می‌گوید که هیچ‌کس از تدلیس و ریا نمی‌ترسد، مگر مؤمن و هیچ‌کس خود را از آن در امان نمی‌بیند، مگر کافر. در این مقاله آمده است که افراد باید در درون خود دانه‌های شوق را برای هجرت بکارند و باید مسلمانان از غرب به عراق، افغانستان، یمن، سومالی، چچن، الجزایر و وزیرستان هجرت کنند؛ حتی اگر حضور آن‌ها در سرزمین‌های یادشده مفید نباشد؛ زیرا تنها راه سعادت برای آنان این است (Dabiq, issue 3, p.27).

۴. ارتداد

این واژه مفهومی کلیدی در اندیشه و عمل داعش محسوب می‌شود. براساس استدلالات فقهی آنان، تمامی افرادی که با هر شیوه‌ای به دشمنان داعش کمک می‌کنند، خواه این افراد حاکمان دولت‌های عربی و اسلامی باشند یا حتی شهروندان ساده‌ای که به این دولت‌های ظالم به هر طریق یاری می‌رسانند، خواه با همکاری اداری یا سازمانی یا با استخدام‌شدن به دست این دولت‌ها، از دین خارج شده و مرتد هستند. سازمان دولت اسلامی کتابی را در این باره با عنوان «دلایل آشکار در کفر یاری‌کنندگان حمله صلیبیون بر علیه خلافت اسلامی» (نک: الدولة الإسلامية، ۱۴۳۶ق، ص ۲۱) در محرم ۱۴۳۶ مطابق با آبان ۱۳۹۳ و نوامبر ۲۰۱۴ به دست دولت خلافت اسلامی نشر کرد که در فصل دوم، به دلایل فقهی و شرعی کافر بودن آمریکایی‌ها و هم‌پیمانانشان در جنگ علیه دولت اسلامی پرداخته شده است. در ابتدای این فصل، نویسنده می‌گوید: «پس بدانید هرکس به آنان در این جنگ یاری رساند، جدای از آنکه این کمک با بدن باشد یا با سلاح یا با قلب یا قلم یا مال یا رأی یا هرچیز دیگری، کافر و مرتد شده است — و پناه بر خدا از شر آنان — و دلایل ارتداد آن‌ها بسیار زیاد است. این دلایل را می‌توان در قرآن و سنت، اجماع، اقوال صحابه و قیاس و در میان اقوال اهل علم و فتاوی‌ای ایشان مشاهده نمود» (الدولة الإسلامية، ۱۴۳۶ق، ص ۲۲).

مشاهده می‌شود نویسنده از عبارت «جدای از آنکه این کمک با بدن باشد یا با سلاح یا با قلب یا قلم یا مال یا رأی یا هرچیز دیگری، کافر و مرتد شده است» استفاده می‌کند. این گشاده‌دستی در اطلاق صفت مرتد و کافر بر پایه دلایل نقلی است، اما وجه بارز دستگاه فقهی داعش محسوب می‌شود.

توجیحات نقلی کنش داعش

در ادامه به بررسی توجیحات نقلی کنش داعش خواهیم پرداخت. در اینجا با ذکر چند نمونه از اقدامات داعش تلاش می‌کنیم نسبت این اقدامات را با مبانی عقیدتی یا

آنچه بدان نام توجیہات نقلی نهادہ ایم، تبیین کنیم.

۱. توجیہ فقہی کشتار یزیدیان یا ایزدیان

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ در تفسیر آیہ ۱۱۰ سورہ آل عمران می فرماید: «شما بہترین مردم در میان مردمانید. شما درحالی کہ زنجیر بہ گردن مردمان می اندازید، آنان را کشان کشان بہ اسلام وارد می کنید.»^(۱)

یزیدیان یا ایزدی‌ها یا بہ تعبیری دیگر «ایزدیان» اقلیت مذہبی کردی هستند کہ در شمال عراق، سوریه، جنوب شرقی ترکیہ و قفقاز زندگی می کنند. ایزدیان بہ زبان کردی با گویش کرمانجی صحبت می کنند. آیینشان یزیدیہ، شاخہ‌ای از بہ‌دینانہ است کہ آمیزہ‌ای از عقاید اسرارآمیز و ادیان پیش از اسلام و عقاید اسلامی است. نیروہای داعش در سال ۲۰۱۴ میلادی پس از تصرف مناطقی از استان نینوا در شمال و حملہ بہ منطقہ سنجار، صدها مرد و زن ایزدی را بہ اسارت گرفتند و بہ قتل رساندند.

داعش در شمارہ چہارم نشریہ دابق بہ بیان توجیہات دینی این عمل پرداختہ و در این بارہ گفتہ است: «زمانی کہ دولت اسلامی منطقہ سنجار را در ایالتینوا فتح کرد، با گروہی بہ نام یزیدیان روبہ‌رو شد کہ اقلیتی کافر هستند کہ مدت‌ہاست در شام و عراق زندگی می کنند. وجود آن‌ها برای مدت‌های مدیدی تا بہ امروز امری است کہ مسلمانان دربارہ آن باید روز قیامت پاسخگو باشند؛ چراکہ خداوند آیہ السیف را حدود ۱۴۰۰ سال پیش نازل کردہ و در آیہ پنج سورہ توبہ فرمودہ است: «پس از پایان ماہ‌های حرام، مشرکان را ہرجا کہ دیدید، بکشید...، مگر آنکہ توبہ کردہ، نماز گزارند و زکات دهند...».

در مقالہ در ادامہ آمدہ است: «اعتقاد کنونی یزیدیان — کہ البتہ در طول تاریخ

(1) . See: ISIS, the Revival of Slavery Before the Hour, Dabiq, Issue 4, 1435(2014CE) DhulHijjah, pp. 15.

تغییراتی داشته است — مبنی است بر پرستش ابلیس که آن‌ها وی را فرشتهٔ اخراج‌شده از بهشت، اما بخشیده‌شده می‌دانند؛ چراکه وی به دلیل پرستش انحصاری ذات اقدس الهی، در برابر انسان سجده نکرد و آنان این عمل سرکشانهٔ شیطان در عدم اطاعت از خداوند را عملی افتخارآمیز تلقی می‌کنند؛ بنابراین آنان ابلیس را که طاغوت اکبر است، نماد روشنائی و زهد تلقی می‌کنند و چه کفری می‌تواند از این بالاتر باشد؟»

(Dabiq, Issue 4, p.14)

از نظر داعش، اعتقادات این گروه آن قدر منحرف است که حتی مسیحیان تا سال‌ها آنان را شیطان‌پرست و ساتانیست می‌دانستند و چقدر معنادار و طعنه‌آمیز است که او با ما دلیل اصلی مداخلهٔ خود را در عراق و شام حمایت از این گروه فاسد و همکاری با پیش‌مرگ‌ها عنوان می‌کند که خود گروهی مارکسیست هستند و به پ.ک.ک. وابستگی دارند.

۲. توجه فقهی به بردگی گرفتن زنان

«به بردگی گرفتن زنان مرتد که به گروه‌های مرتدی مانند رافضی، نصیری و اسماعیلیه تعلق دارند، مسئله‌ای است که علما بر سر آن اختلاف نظر دارند. غالب فقها معتقدند زنان اینان نباید به بردگی گرفته شوند و تنها باید توبه کنند یا کشته شوند و این برگرفته از این حدیث است که "هرکس دینش را تغییر داد، بکشید" (نعمان مغربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۱)؛ اما برخی از علما، از جمله شیخ الاسلام ابن تیمیه و علمای حنفی معتقدند که می‌توان آن‌ها را به بردگی گرفت؛ چراکه صحابه رضی الله عنهم در جریان جنگ‌های ارتداد این کار را کردند. این نظر هم با شواهد صدر اسلام تأیید می‌شود؛ و الله اعلم.^(۱)

دولت اسلامی در بیان مواضع رسمی خود و پیش از آنکه بزرگ‌ترین نمونه

(1) . See: ISIS, the Revival of Slavery Before the Hour, Dabiq, Issue 4, 1435(2014 CE) DhulHijjah, pp. 15.

به بردگی گرفتن مشرکان پس از ترک شریعت اسلامی را به نمایش بگذارد، عنوان کرد ما پیش از آنکه به منطقه سنجار حمله کنیم و هزاران زن و کودک را به بردگی بگیریم، ابتدا طلاب دینی خود را مسئول کردیم تا درباره ایزدیان و دین آنها مطالعه کنند و ببینند آیا باید با آنها همچون مشرکان رفتار کرد یا آنان گروهی مسلمان هستند که بعدها مرتد شده‌اند؛ چراکه در مناسک آنها بسیاری از اعمال و اعتقادات اسلامی نیز به چشم می‌خورد؛ به همین دلیل، برخی علما آنها را گروهی اصالتاً مشرک برنشمرد و معتقدند آنها مسلمانانی هستند که مرتد شده‌اند. با تحقیقات بیشتری که طلاب دینی انجام دادند، مشخص شد آنها گروهی هستند که هسته‌های اولیه انتضاج آنان به دوران جاهلیت قبل از اسلام بازمی‌گردد؛ لذا نمی‌توان آنها را مسلمان مرتد شده دانست؛ بنابراین آنان اصالتاً فرقه‌ای مشرک‌اند.

در نهایت با توجه به این تحقیقات، دولت اسلامی با آنان براساس نظرات فقهای شهر رفتار کرد؛ چراکه بنابر نظر فقها، برخلاف یهودیان و ترسایان نمی‌توان از آنها جزیه گرفت؛ اما زنان آنان را می‌توان به بردگی اختیار کرد؛ درحالی‌که اگر آنان ابتدا مسلمان بودند و بعد مرتد شدند، بنابر نظر اغلب فقها، به بردگی گرفتن زنان آنان جایز نبود؛ بلکه فقط می‌شد آنان را به توبه از اعتقادشان وادار کرد و اگر نپذیرفتند، آنان را به حکم شمشیر وانهاد. (Dabiq, Issue 4, p.15)

دولت اسلامی درباره سرنوشت این زنان بیان می‌کند که پس از انتقال یک‌پنجم این برده‌ها به عنوان خمس به دولت اسلامی، مابقی به عنوان غنایم طبق شریعت اسلامی در میان مجاهدانی که در جنگ سنجار شرکت کرده بودند، تقسیم شدند و این بزرگ‌ترین مصداق احیای سنت اسلامی برده‌داری پس از ترک شریعت مقدس در میان مسلمانان به حساب می‌آید؛ هرچند این سنت چندی پیش در مقیاسی کوچک‌تر در فیلیپین و نیجریه به دست مجاهدان احیا شد. (Dabiq, Issue 4, p.14)

پس از این، برده‌ها به دست سربازان دولت اسلامی فروخته شدند؛ همان‌گونه که پیش از این صحابه رضی الله عنهم^(۱) این کار را انجام می‌دادند. البته در این باره اصول آشکار اسلامی به خوبی رعایت گردید؛ برای نمونه، هیچ فرزندی را از مادر خود جدا نکردیم و اکنون بسیاری از آنان با طیب خاطر اسلام را انتخاب کرده‌اند و در اجرای فرامین اسلامی از هم سبقت می‌گیرند. در ادامه، حدیثی از رسول‌الله به استناد بخاری به نقل از ابوهریره بیان می‌شود که فرمودند: «خداوند از اسلام آوردن مشرکان در حالی که در بند هستند، شگفت‌زده می‌شود». (Dabiq, Issue 4, 15)

۳. توجیه فقهی زنده‌سوزاندن معاذ الکساسبه^(۲)

«...اشکالی نیست بر آنان که نظیر مثله کردن را انجام دهند؛ پس هنگامی که در مثله‌کردنی که شایع و جاری است، دعوت آنان به ایمان باشد یا دورکردن آنان از دشمنی باشد، پس آن اقامه حدود و جهاد مشروع است.»^(۳)

داعش با استناد به آیه ۱۲۶ سوره نحل ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید [متجاوز را]، به عقوبت رسانید»، سوزاندن زنده خلبان اردنی را توجیه کرد؛ همچنین در بیانیه گروه تروریستی داعش به بهانه اینکه «معاذ الکساسبه» در فعالیت‌های نظامی غرب علیه این تشکیلات مشارکت داشته و در حملات خود علیه داعش از بمب‌های خوشه‌ای و مواد رادیواکتیو و بمب‌های سنگین استفاده کرده که موجب سوختن انسان‌های بی‌گناه در آتش شده است، سوزاندن معاذ الکساسبه توجیه شده است؛ بنابراین این موضوع و براساس آیه

(1) . The Companions(Radiallahu Anhum).

(۲). خلبان جوان اردنی که در سلسله حملات هوایی نیروهای ائتلاف هوپیمای وی سقوط کرد و به اسارت نیروهای داعش درآمد.

(۳). نقل از ابن تیمیه. ارجاع سخن در ادامه متن آمده است.

مذکور، همان‌طور که وی گروهی از مسلمانان را سوزانده است، این حق آنان است که وی را به همان شکل قصاص کنند.

در این باره داعش برای توجیه کار خود، علاوه بر آیه ۱۲۶ سوره نحل، به فتوایی از ابن تیمیه استناد کرده است که این فتوا در تیتراژ ویدئوی انتشاری از زنده‌سوزاندن معاذ الکساسبه نمایش داده و خوانده شده است. متن کامل این فتوا — که البته در فیلم مدّ نظر از جمله «فاما ان كان في التمثيل السائق...» به بعد قرائت می‌شود — در کتاب المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الإسلام آمده است:

فالمثلة حق لهم، فلهم فعلها للاستيفاء وأخذ الثأر، ولهم تركها، الصبر أفضل، وهذا حيث لا يكون في التمثيل بهم زيادة في الجهاد و لا نکال لهم عن نظيرها، فأما إن كان في التمثيل السائق لهم دعاء إلى الإيمان أو زجر لهم عن العدوان فإنه هنا من إقامة الحدود والجهاد المشروع، ولم تكن القصة في أحد كذلك:

مثله کردن حق مسلمانان است و می‌توانند آن را انجام دهند، برای انتقام و گرفتن حقشان و البته می‌توانند این کار را ترک کنند که صبر کردن بهتر است. این هنگامی است که در مثله کردن زیادتی بر جهاد نباشد و اشکالی نیست بر آنان که نظیر مثله کردن را انجام دهند؛ پس هنگامی که در مثله کردنی که جایز است، دعوت آنان به ایمان باشد یا دور کردن آنان از دشمنی باشد، پس آن اقامه حدود و جهاد مشروع است؛ ولی در قضیه احد چنین نمی‌باشد. (بن قاسم، ۱۴۱۸ق).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در سطر آخر، از این عمل به مثابه «اقامه حدود و جهاد مشروع» یاد شده است. در واقع زنده‌سوزاندن خلبان اردنی را می‌توان ذیل مفهوم جهاد مدّ نظر داعش درک کرد.

۴. توجیه فقهی تخریب موزه‌ها

داعش پس از تسلط بر بخش‌هایی از ایالت نینوا، به نابودی موزه‌های تاریخی اقدام کرد که در آن مجسمه‌ها و تماثیلی متعلق به بیش از هزار سال پیش وجود داشت.

دولت اسلامی در شماره هشت نشریه داعش در مطلبی با عنوان «پاک کردن میراث ملتی نابودشده» از نگه‌داری میراث آشوریان انتقاد کرده و عنوان می‌کند که برخی معاندان با تبلیغات گسترده می‌خواهند به مردم بقبولانند که این بخشی از تمدن آنهاست و آنان باید به این تمدن افتخار کنند.

در این مطلب به آیه‌ای اشاره شده است که می‌فرماید: «برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند، وجود داشت؛ در آن هنگامی که به قوم (مشرک) خود گفتند: "ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، بیزاریم. ما نسبت به شما کافریم و میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است؛ تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان بیاورید." — جز آن سخن ابراهیم که به پدرش (عمویش آزر) گفت (و وعده داد) که برای تو آمرزش طلب می‌کنم و در عین حال، در برابر خداوند برای تو مالک چیزی نیستم (و اختیاری ندارم) — پروردگارا، ما بر تو توکل کردیم و به‌سوی تو بازگشتیم و همه فرجام‌ها به‌سوی توست» (ممتحنه (۶۰): ۴).^(۱)

همچنین در ادامه به آیات ۳۵ و ۳۶ سوره ابراهیم و آیه ۹۲ سوره یونس نیز اشاره می‌شود و براساس آن عنوان می‌گردد که فقط برای عبرت‌آموزی بود که خداوند جسم فرعون را نگاه داشت؛ سپس به حدیثی از پیامبر اشاره می‌شود که می‌فرمایند: «از اماکن مربوط به ملل که دچار غضب الهی شده‌اند، دوری کنید و تولی این امر را بر عهده مگیرید و بر آنها وارد نشوید، مگر درحالی که بر حال ایشان تأسف می‌خورید. مبادا دچار آن چیزی شوید که آنها شده بودند!» درواقع، آنان این موزه‌ها را به‌مثابه مظاهر شرک نابود کردند. (Dabiq, Issue 8, p.22-24)

(۱) فَدَكَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

نتیجه

بنابر آنچه بیان شد، هم در نظام داعش و هم در نظام کنش داعش، تشبّث مصرّانه به رویکرد نقلی برای استنباط احکام بدون تطبیق عقلی و در نظر گرفتن اقتضائات متجددانه مشهود است. در واقع، دستگاه فقهی داعش در بر حذر داشتن خرد نقّاد (چه در وجه سنتی و چه در وجه مدرن آن) از ورود به چرخه استنباط، تبخّر مثال‌زدنی دارد؛ هر چند در نهایت، عقل به مثابه ابزار حل مسئله‌ای در خدمت نقل به کار می‌رود. در واقع، در جریان فهم اصول و مبانی، شاهد جای‌گزینی عقل منقاد با عقل نقّاد هستیم. این رویکرد به‌طور سنتی در نگرش‌های اسلامی مختلف وجود داشته است و نوع مواجهه نقلی داعش در نوع خود امری بدیع نیست؛ اما تلاشی جدید برای احیای این مواجهه قدیمی است.

یکی از نکات بارز این دستگاه فقهی آن است که در نهایت، نتیجه امر منقول را فوراً به امر واقع احاله می‌دهد؛ به این معنا که در پی تطبیق فوری و بلاواسطه امروز و دیروز است. همین امر این دستگاه فقهی را ناچار به پرش‌های بلند و عمل‌گرایانه کرده است؛ پرش‌هایی که در پی پرکردن تاریخ طولانی میان امروز مسلمین و دیروز آنهاست. برای امکان‌بخشی به چنین گذار سریع از گذشته دور به زمان حال، دستگاه فقهی داعش بیش از هر چیز بر دوگانه‌های مختلف، از قبیل دوگانه دارالاسلام و دارالکفر یا دوگانه دنیا و آخری استوار است؛ دوگانه‌ای که به‌خوبی می‌تواند احکام دوران سلف را به پهنه زندگی معاصر بکشاند؛ به علاوه، این دوگانه‌ها همگی در پیوند با هم معنا می‌شوند؛ به این معنا که دنیا و دارالکفر در کنار یکدیگر و در برابر آخری و دارالاسلام‌اند؛ همچنان‌که در شرح عذاب‌شدن ساکنان دارالکفر در همین دنیا، ابن‌رجب حنبلی می‌گوید: «در اسرائیلیات آمده است که خداوند متعال خطاب به دنیا می‌فرماید: "ای دنیا، هر آن کس به من خدمت کرد، بدو خدمت کن و هر آن کس به تو خدمت کرد، هلاکش گردان"» (Al-Hanbali, 1435, p.13)

به سخن کوتاه، در این مقاله تلاش شد برخی از جنبه‌های فکری و اعتقادی دولت اسلامی واکاوی شود و در این‌باره توجیهات نقلی اعضای این گروه هم در مقام عمل و

هم در مقام نظر تبیین شود؛ امری که نشان می‌دهد انسان داعشی کالای کارخانه‌های جدید نیست که به دست قدرت‌های جهانی یا منطقه‌ای ساخته شود؛ همچنین موجودیتی صرفاً سیاسی نیست که زائیده معادلات ژئوپولیتیک باشد؛ بلکه پدیده‌ای است که قدمتی به قدمت تاریخ اسلام دارد و در برهه‌های زمانی مختلف در طول تاریخ و با پوشش تاریخ‌مند خود جلوه‌گر شده است. در واقع، در تحلیل‌هایی که در تبیین ماهیت داعش به رویکردهای ژئوپولیتیک بسنده می‌کنند، درکی خبرنگارانه و تقلیل‌گرایانه دارند؛ هرچند نوشتار حاضر نیز فقط درآمدی کوتاه بر رویکرد معرفت‌شناسانه به پدیده داعش است و برای شناسایی نظام دانش گروه‌هایی از این قبیل، به مطالعاتی به‌مراتب دقیق‌تر و فراگیرتر نیازمندیم.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، الفتوی الحمویة الكبرى، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۲. الدولة الإسلامية (۱۴۳۶ق)، الأدله الجلیه: فی کفر مناصر الحملة الصلیبیه علی الخلافة الإسلامية، ریاض، مکتبة الهمم.
- ۳. المنصوری، لوی (۱۳۹۳ش)، ریشه های تفکر داعش: تاریخچه، نگاه های فقهی و استدلالات، ترجمه حسین آشوری، بی جا، بی نا.
- ۴. بن قاسم، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۸ق)، المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الإسلام عبدالحلیم بن تیمیة الحرانی، ریاض، بی نا.
- ۵. دلمی، حسن بن محمد (بی تا)، ارشاد القلوب، ترجمه سید عبدالحسین رضایی، تهران: اسلامیه.
- ۶. زمرلی، احمد (۱۹۹۵م)، عقائد أئمة السلف، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۷. سبحانی، جعفر (۱۳۶۴ش)، آیین وهابیت، قم، دارالقرآن الکریم.
- ۸. سید قطب (۱۳۴۹ش)، ادعای نامهای بر علیه تمدن غرب و دورنمایی از رسالت اسلام، ترجمه علی خامنه ای و هادی خامنه ای، مشهد، طوس.
- ۹. _____ (۱۳۶۸ش)، اسلام و صلح جهانی، ترجمه هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۰. _____ (۱۳۷۲ش)، ما چه می گوئیم؟، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۱. شب خیز، محمدرضا (۱۳۹۲ش)، اصول فقه دانشگاهی، قم، لقاء.
- ۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل و النحل، بیروت، دار الفکر.
- ۱۳. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۸ش)، «تاریخ و فرهنگ اسلامی: گرایش های فکری سلفیه در جهان امروز»، مجله مشکوة، شماره ۱۰۴، ص ۷۷-۱۰۴.
- ۱۴. کیل، ژیل (۱۳۶۶ش)، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- ۱۵. کدیور، جمیله (۱۳۷۳ش)، مصر از زاویه ای دیگر، تهران، اطلاعات.
- مغربی، نعمان (۱۳۸۵ش)، دعائم الإسلام، قم، مؤسسه آل البيت علیه.

1. Al-Hanbali, Ibn Rajab 14 (35), My Provision Was Placed for Me in the Shade of My Spear, Dabiq, Issue 4, DhulHijjah, pp. 10-13.
2. Al-Kinani, Abu Amr(1435 Ramadan), it's either the Islamic State or the Flood, Dabiq, Issue 2, Pp. 5-11.
3. Bagader, A. A. (2005), Contemporary Islamic Movements in the Arab World, Quoted in Islam, Globalization and Post Modernity, Edited by Akbar S.Ahmed and Hastings Donnan, Tailor and Francis e-library.
4. ISIS (1435 Ramadan), From Hijrah to Khilafah. Dabiq, Issue 1, Pp. 34-41.
5. ISIS (1435 Shawwal), Hijrah from Hypocrisy to Sincerity. Dabiq, Issue 3, Pp. 25-35.
6. ISIS (1435 Ramadan), the Concept of IMAMAH (leadership) is from MILLAH (path) of Ibrahim. Dabiq, Issue 1, Pp. 20-30.
7. ISIS (1435 DhulHijjah), the Revival of Slavery Before the Hour, Dabiq, Issue 4, pp. 14-18.
8. ISIS (1436 Rabi' Al-Akhar), Islam is the Religion of Sword not Pacifism, Dabiq, Issue 7, pp. 20-25.
9. ISIS (1436 Jumada Al-Akharah), Erasing the Legacy of a Ruined Nation, Dabiq, Issue 8, pp. 22-24.

| | |
|---|--|
| Andishe-e-Taqrrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 87-109 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۸۷ - ۱۰۹ |
|---|--|

اخلاق جنگ گروه‌های تکفیری با تأکید بر سنت نبوی

طهماسب زمانی زاده^(۱)

چکیده

معیار قرارداد سنت نبوی در ابعاد مختلف زندگی بشر ضرورتی ثابت و نیازی همیشگی برای تمامی فرقه‌ها و مذاهب اسلامی است. از آنجایی که گروه‌های تکفیری مدعی انطباق روش جنگی خود با سیره آن حضرت هستند و خود را منتسب به سنت آن بزرگوار می‌دانند، در این پژوهش تلاش می‌کنیم ضمن بیان ضابطه‌های اخلاق جنگ در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در نگاه تکفیری‌ها، به ارزش‌های اخلاقی در جنگ پردازیم و تفاوت این دو روش را با موضوعاتی چون ترحم و دلسوزی، صلح و مدارا، قساوت و بی‌رحمی، پایبندی به عهد و پیمان، مواظبت محیط‌زیست، رعایت حقوق اسیران و اخلاق انسانی درباره زنان و کودکان و کشتگان بررسی کنیم؛ در نتیجه این پژوهش، فاصله زیاد و انطباق‌ناپذیری روش گروه‌های تکفیری در پیکارهایشان با ارزش‌های اخلاقی سیره پیامبر گرامی اسلام، آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی: جنگ، اخلاق جنگ، گروه‌های تکفیری، سیره نبوی صلی الله علیه و آله.

(۱). سطح چهار حوزه و استاد سطوح عالی.

بیان مسئله و تبیین موضوع پژوهش

گروه‌های تکفیری با ادعای اقتدا به اخلاق و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سخت‌ترین و خشن‌ترین رفتارها را در برابر مسلمانان و نوع انسان انجام داده و اسلام راستین و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله را در اذهان عمومی خشن و ضد اخلاق جلوه می‌دهند. از آنجایی که سلفی‌ها ادعای پیروی از سلف صالح و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دارند، این سؤال مطرح می‌شود که اخلاق و رفتاری که گروه‌های تکفیری در جریان جنگ دارند، چه شباهتی با سیره و اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و آیا با این رفتارها می‌توانند خود را پیرو سیره پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کنند و اخلاق پیامبر در جنگ را این‌گونه ترسیم کنند؟ در این نوشته ضمن نگاه مقایسه‌ای به فرهنگ اخلاق مبارزه و جنگ میان مدعیان پیروی از سلف صالح و سنت نبوی، یعنی تکفیری‌ها، با سیره نبی اکرم صلی الله علیه و آله و بازشناسی تفاوت‌های روش این گروه‌ها با ارزش‌های نبوی و انحراف از آن، درصدد معرفی سیره واقعی نبی اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ و شناساندن اخلاق درست جنگ به دیگران هستیم.

اهداف و فواید تحقیق

۱. تمهیدی برای مباحث و هابیت‌شناسی به‌عنوان نمونه بارز گروه‌های تکفیری در بُعد اخلاقی، به‌ویژه اخلاق جنگ؛
۲. تقویت نگاه اعتقادی - معنوی و ارزشی به افعال مدافعان حرم در مواجهه با مدعیان سنت نبوی؛
۳. شناساندن حقیقت اسلام و سیره و اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله به دنیا و پرده‌برداری از افراطی‌گری‌های گروه‌های تکفیری؛
۴. ارشاد فریب‌خوردگان از گروه‌های تکفیری؛

ضرورت پژوهش

دیرزمانی است نیروهای استعمار برای از بین بردن اسلام و تفرقه بین مسلمین

برنامه‌ریزی کرده‌اند تا بتوانند اسلام را به‌طور کلی از بین ببرند یا حداقل تضعیف کنند. بی‌تردید یکی از برنامه‌های از پیش طراحی شده آن‌ها، ایجاد و تجهیز گروه‌های تکفیری است تا با ایجاد وحشت در دل‌ها اسلام‌هراسی را تقویت کنند. چون برنامه‌ها و اسلوب آن‌ها با بقیه گروه‌ها متفاوت است و با اعمال‌مکرگونه خود باعث تشخیص ندادن حق می‌شوند، لازم دیدیم رفتار این گروه‌ها را بررسی کنیم و آن را با سیره نبوی تطبیق دهیم و نتایج آن را در خدمت تمامی حق‌جویان قرار دهیم.

مفهوم‌شناسی

الف) مفهوم اخلاق

اخلاق جمع خلق است و ماده آن (خ، ل، ق) در سه لغت وضع و استعمال شده است: (خلق) و (قلخ) و (لحق)، که با توجه به اشتقاق کبیر،^(۱) در همه این لغات، معنای «اندازه و تقدیری معین و ثابت» نهفته است (هدایتی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۸). خلق به معنای صفت نفسانی است که قابل تغییر است (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۱) و در اصطلاح به معنای صفاتی است راسخ در نفس که صاحب آن بی‌درنگ کار متناسب و متنظر با آن را انجام می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۱).

ب) مفهوم جنگ

جنگ در لغت به معنای نبرد، پیکار، جدال و قتال است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ص ۵۲۶) و در اصطلاح به معنای نبرد مسلحانه بین دولت‌ها تعریف شده است (روسو، ۱۳۶۴ش، ص ۴۷۲). واژه جنگ هیچ بار ارزشی ندارد؛ درحالی که جهاد در اسلام بار ارزشی مثبت دارد و برای رضای خداست. (انفال(۸): ۷۴؛ توبه(۹): ۲۰، ۲۴، ۴۱) و شروط ویژه‌ای از طرف دین برای آن تعریف شده است. مراد از جنگ در این نوشته، همان جهاد با قید

(۱). اشتقاق کبیر برگرداندن قالب‌های مختلف یک کلمه است که یا با جابه‌جایی حروف یا تعویض آن‌ها به دست آمده است.

خاص، یعنی جهاد برای رضای خداست.

اخلاق جنگ

این مفهوم زیرمجموعه اخلاق حرفه‌ای است و اصول اخلاقی مربوط به جنگ را بیان می‌کند و در واقع بیان قوانین مربوط به جنگ نیست؛ بلکه بیان آن دسته از اصول اخلاقی است که هر رزمنده به هنگام جنگ، به‌عنوان یک فاعل اخلاقی ملزم به اجرای آنهاست. مراد از اخلاق جنگ، بیان بایدها و نبایدهای اخلاقی در امر جنگ است؛ بیان مسائلی که در جنگ بیان نشده است؛ یعنی به‌لحاظ قانونی انجام دادن یا ندادن آن اعمال جایز است، ولی به‌لحاظ اخلاقی ممکن است انجام آنها الزامی یا ممنوع باشد؛ اگر هم در قانون ذکر شده‌اند، مسائلی هستند که اصالتاً متعلق به اخلاق هستند و این اخلاق است که بایدها و نبایدهای آنها را تعیین می‌کند.

کفر و تکفیر

واژه تکفیر مصدر باب تفعیل است که از ریشه «ک. ف. ر» گرفته شده و ثلاثی مجرد آن «کفر» است. کفر در لغت به‌معنای پوشاندن شیء است. شب را کافر گویند، چون اشخاص را می‌پوشاند و زارع را کافر گویند، زیرا تخم را در زمین می‌پوشاند. بعد گویند کفر نعمت پوشاندن آن است با ترک شکر و بزرگ‌ترین کفر انکار وحدانیت خداوند یا نبوت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

زبیدی و جوهری کفر را به ضدایمان معنا کرده و در ادامه، تکفیر را به فروتنی، محوکردن و ازبین‌بردن چیزی معنا کرده‌اند (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۵۰؛ جوهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۰۷). زبیدی یکی از معانی تکفیر را کافردانستن دیگران دانسته است: «وکفره تکفیرا: نسبة إلى الكفر» (همان، ص ۴۵۶). در کتاب معجم اللغة العربية المعاصرة نیز آمده است: «كَفَّرَ الشَّخْصَ كَفَّرَهُ حَمَلَهُ عَلَى الْكُفْرِ وَ نَسَبَهُ إِلَيْهِ وَ قَالَ لَهُ كَفَرْتُ» (احمد، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۹۴۳). تکفیر شخص یعنی او را کافر بدانند یا نسبت کفر به او بدهند

یا به او گفته شود کافر شدی. وی در ادامه می‌گوید: «به عده‌ای جماعت تکفیری می‌گویند، به این سبب است که این گروه افراد سخت‌گیری هستند که اهل معصیت را به کفر متهم کرده و عده زیادی را تکفیر و به قتل می‌رسانند» (همان، ص ۱۹۴۴). عبدالمنعم نیز در ذیل ماده تکفیر می‌گوید: «تکفیر نسبت دادن یکی از اهل قبله به کفر است» (عبدالمنعم، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۷).

کفر در اصطلاح، عدم تصدیق پیامبر و انکار یکی از ضروریات دین است (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۴۴). ابن حزم نیز گوید: «کفر در دین صفت کسی است که آنچه که خدا ایمان به آن را واجب کرده است، بعد از اتمام حجت، انکار کند» (ابن حزم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۹). ابن تیمیه نیز معتقد است کفر ایمان‌ناداشتن به خدا و رسول است (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۳۵). وی در جای دیگر کفر را انکار ضروری دین و احکام متواتر دانسته است (همان، ج ۱، ص ۱۰۶). در کتاب دیگرش نیز می‌گوید: «همانا کفر عبارت است از تکذیب رسول خدا از آنچه خبر داده است و امتناع از پیروی حضرت در صورتی که علم به صدق پیامبر صلی الله علیه و آله دارد، مانند فرعون و یهود و مثل آن‌ها» (همان، ج ۱، ص ۲۴۲).

فخر رازی گفته است: «کفر به معنی عدم ایمان، یعنی عدم تصدیق ضروریاتی است که پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۶۷). ابن‌وزیر نیز می‌گوید: «اصل کفر تکذیب عمدی چیزی از کتاب خدا یا یکی از پیامبران است و یا تکذیب چیزی که پیامبران آن را آورده‌اند؛ البته در صورتی که آن چیز به طور مشخص ضروریات دین باشد» (ابن‌وزیر، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۳۷۶)؛ لذا کفر در اصطلاح عبارت از نداشتن ایمان به خدا و رسول و انکار ضروری دین است. طبق تعریفی که از علمای اهل سنت ذکر شد، کسی که منکر خدا و نبوت و ضروریات دین نباشد، از دایره کفر خارج است.

اخلاق جنگ نبوی صلی الله علیه و آله

اسلام به عنوان دینی کامل دارای جهان‌بینی است و باید و نبایدها و عقاید و اخلاقیات

خاصخود را داراست و سیره رفتاری نبی اکرم ﷺ بازتاب این جهان بینی است. گروه های تکفیری با ادعای پیروی از سیره پیامبر اکرم، هر روز جنایات بزرگی را علیه بشر انجام می دهند و سیره پیامبر را وارونه به نمایش می گذارند. مطالعه دقیق سیره پیامبر در جنگ، الگویی عالی و انسانی برای پیشبرد اهداف سیاسی و مذهبی ارائه می کند. در این بخش به نمونه هایی از رفتارهای اخلاقی پیامبر در جنگ اشاره می کنیم.

اخلاص و پاکی نیت

مسلمان باید همه کارهایش را برای خداوند خالص گرداند و هرگاه اخلاص نباشد و هدف غیر خدا باشد، نتیجه آنتباهیوزیانااست؛ از این رو وقتی رسول خدا سپاهش را برای جنگ روانه می کرد، سفارش می کرد: «اخرجوا بسم الله تقاتلون فی سبیل الله: با نام خدا خارج شوید و در راه خدا مقاتله کنید» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۰۰) و این سفارش رسول خدا همواره مورد توجه رزمندگان بود.

امام علی علیه السلام در گزارشی سخنان آغازین نبردهای پیامبر را بیان می کند. در این گزارش هشت خطی هشت بار نام «الله» آمده است و این بیان گر شیوه الهی پیامبر است. برپایه این گزارش، نبرد باید برای خدا و نام او و براساس قوانین وی اجرا شود (غلامی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۱). امام صادق علیه السلام فرمود:

«هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرماندهی را با لشکری گسیل می کرد، نخست او را به رعایت تقوای الهی درباره خود و عموم یارانش سفارش می کرد؛ سپس می فرمود: «به نام خدا و در راه خدا پیکار کنید و با منکران خدا بجنگید» (طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ص ۴۱).

ابن ابی سبره، از قول اسحاق بن عبدالله بن ابی طلحه، از رافع بن اسحاق، از زید بن ارقم نقل می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به فرماندهان مؤته چنین فرمود: «به شما وصیت می کنم که نسبت به خدا پرهیزگار و نسبت به مسلمانانی که همراه شمایند، خیراندیش باشید و هم فرمود: به نام خدا و در راه او جنگ کنید» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۷۸).

امهال و فرصت‌دهی

یکی از راه‌های مهم مدارا با دشمن قبل از شروع جنگ، فرصت‌دهی است. در کتب روایی شیعه و اهل سنت، مانند وسائل الشیعه و سنن ترمذی، بابی وجود دارد که دعوت قبل از قتال را واجب می‌داند (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۵، حدیث ۱۹۹۵۱ - ۱۹۹۵۴). دعوت به اسلام به صورت نصیحت و ارشاد، اتمام حجت و اقامه برهان و دلیل و در مواردی دادن فرصت مجدد به دشمن، طبق دستور خداوند متعال و سیره رسول اکرم ﷺ، از ضوابط مهم اخلاقی قبل از شروع جنگ است (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۱۹). پیامبر اکرم ﷺ در توصیه به لشکر اسلام می‌فرمودند:

«اگر با دشمن مسلمانان روبه‌رو شدید، از کشتن آن‌ها دست نگه دارید و آنان را در ابتدای امر به اسلام دعوت کنید. اگر اسلام آوردند، آنان را پذیرفته و از کشتن آن‌ها خودداری کنید» (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۷).

از ابن عباس روایت شده است که رسول خدا هرگز با گروهی نمی‌جنگیدند، مگر اینکه ابتدا آن‌ها را به اسلام دعوت می‌کردند (سیواسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۴۵). در روایتی دیگر آمده است که ایشان حضرت علی رضی الله عنه را برای جنگ با گروهی فرستاد و به ایشان امر کرد که با آن‌ها نجنگد، مگر آنکه قبل از جنگ آن‌ها را دعوت کند (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۸؛ ابن اشعث کوفی، بی‌تا، ص ۷۷). در نقل دیگری آمده است که آن حضرت پیش از جنگ با بنی قریظه، آنان را به پذیرش اسلام دعوت کرد (جعفریان، ۱۳۷۸ش، ص ۴۴۹)؛ نیز موقعی که کفار امان می‌خواستند، امانشان می‌داد تا خود پس از تحقیق، اسلام را آزادانه بپذیرند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۲۴۸ - ۲۴۹).

صلح و مدارا

یکی از رفتارهای مهم اخلاقی پیامبر اکرم ﷺ پیش از جنگ، صلح و مدارا با دشمنان بود. در این بخش، منظور ما از «صلح» دفع منازعه و جنگ و جدال است و منظور از «مدارا» نوعی برخورد همراه با سعه صدر و گذشت و تحمل است؛ معادل آنچه امروز از آن به

تساهل تعبیر می‌شود. بعضی به اشتباه، مدارا را با واژه «تولرانس»^(۱) غربی یکی می‌دانند؛ زیرا تولرانس نوعی برخورد همراه با تساهل و کوتاه آمدن از حق خود است که مورد قبول اسلام نیست (عبدالمحمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵؛ نوری، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۶).

قرآن کریم تأکید می‌کند که اگر در جنگ، طرف مقابل پیشنهاد صلح و سازش داد، باید آن را پذیرفت و از آن استقبال کرد (انفال (۸): ۶۱).

رسول خدا خطاب به طفیل بن عمرو دوسی که از وی برای راهنمایی قومش کمک طلبید، فرمودند:

«آنان را به اسلام دعوت کن و با آنان رفیق و مدارا داشته باش» (هیثمی،

۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۴۴).

در روایت دیگری از پیامبر آمده است:

«خدایم مرا به مدارا و ملایمت با مردم فرمان داد؛ چنان که به انجام دادن

واجبات مرا امر کرد» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۱۱۱۶).

حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از یهود که دشمن پیامبر بودند، عیادت می‌کردند (ابن اشعث کوفی، بی تا، ص ۸۲) و ورود بی اجازه به خانه‌های آنان (سیوطی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۸) و ستم بر ایشان را حرام کرده بودند.

برتراند راسل درباره تساهل در میان مسلمانان می‌گوید:

«بعضی از صفات برگزیده که امروز بر حسب عادت، آن‌ها را جزو عادات

حسنه به خصوص عیسویان می‌شماریم، پیش از این، در مشرق زمین بیشتر مستحسن

شمرده می‌شدند و به آن‌ها عمل می‌کردند تا در مغرب زمین. تساهل و تسامح در

اوایل ظهور اسلام، به ویژه حکومت اسلامی در مدینه و برخورد مسلمانان با

مسیحیان که کافر و مرتد تلقی می‌شدند، بسیار جوانمردانه‌تر از رفتار امپراتوران

بیزانس نسبت به عیسویان بود؛ زیرا پیامبر اسلام نه تشکیلات انگیزاسیون (تفتیش

(1)Tolerance.

عقاید) اروپا را به وجود آوردند و نه سیاه‌چاله‌های آن را که در قرون وسطا رایج بودند» (وشنوی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۱).

سلاح

پیامبر خدا استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را ممنوع می‌دانست. درباره حکم «المحاربة بالقاء السم» آمده است که علی علیه السلام می‌فرماید:

«پیامبر از ریختن سم در سرزمین مشرکان نهی فرمودند.»

خداوند متعال شب را وسیله آرامش و استراحت موجودات قرار داده است. پیامبر می‌فرمودند:

«هرگز آب مشرکان را زهر آلود نکنید» (حلبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶-۴۷).

پابندی به عهد و پیمان

یکی از مسائل مهم اخلاق جنگ، وفا به عهد و پیمان استو در مقابل کسانی که عهد را نگه داشته‌اند، باید عهدشان را نگه داشت (توبه(۹):۴). رسول خدا همواره به عهد و پیمان‌هایی که با دشمن می‌بستند، وفادار بودند (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۷۶). پیامبر اسلام در فتح مکه قریش را آزاد گذاشت و هیچ فردی را به قبول اسلام وادار نکرد تا خود ایشان دین صحیح را بشناسند و با مسلمانان عهد بست که در مکه کسی را جز چند نفر که کارشان اذیت و اخلال بود، نکشند (طبرسی، بی تا، ص ۱۱۰).

پرهیز از توهین به اجساد

یکی از آموزه‌های مهم اسلام درباره جنگ، نهی از تعرض به اجساد است و در هیچ صورتی اسلام اجازه نمی‌دهد که اجساد دشمن قطعه‌قطعه یا به اصطلاح مثله شوند و همه علمای اسلام از این کار منع کرده‌اند. مثله‌نکردن یکی از توصیه‌های مهم پیامبر به فرماندهان و سربازان بود و امیرمؤمنان در جنگ‌ها توصیه می‌فرمودند:

«عورتی را اظهار و کشته‌ای را مثله نکنید» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۴۸).

واقدی می نویسد:

«ابوجعفر از قول پدرش و جدش برایم نقل کرد: "پیامبر ﷺ هرگاه گروهی را به سریه ای می فرستاد، آن‌ها را از مثله کردن منع می فرمود"»

و همچنین می نویسد:

«ابن بلال هم از قول جعفر بن محمد از پدر و جدش برایم نقل کرد: "پیامبر اکرم هیچ گاه زبان کسی را نبریدند و هیچ گاه دستور نفرمودند که چشمی را میل بکشند و هرگز بر قطع دست و پا امر نفرمودند"» (واقدی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳۲).

امام صادق علیه السلام فرمود:

«هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرماندهی را با لشکری گسیل می داشت، می فرمود کشتگان را مثله نکنید (گوش و بینی و انگشتان آنان را نبرید)» (طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ص ۴۱).

مراقبت از اسیران

طبق آموزهای اسلامی، رفتارهای انسانی با اسیر عبارت‌اند از برخورد با نرمی، فراهم کردن مکان مناسب و دادن آب و غذای کافی به او. در این موارد فرقی بین کافر و مسلمان نیست. برخی از علما به طور مطلق کشتن اسیر را بدون اذن امام نهی کرده‌اند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۳).

پیامبر اکرم بعد از جنگ، رفتاری کاملاً اخلاقی و انسانی با اسرا داشتند. کشتن بعضی از اسیران هم به دلیل پایبند نبودن آن‌ها به پیمان‌هایی است که با رسول خدا داشته‌اند (همان، ص ۵۰۱).

پیامبر اکرم مردم را به خوش رفتاری با اسیران سفارش می کرد (طبری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۶۰). واقدی از ابوبکر بن ابی سبره روایت می کند که پیامبر دستور داد با اسیران با نرمی رفتار کنند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۵). درباره رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله با اسیران از زهری نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«شما را به رفتار نیکو با اسیران سفارش می‌کنم» (همان، ص ۱۱۹).

ابوعزیز، پرچمدار قریش در جنگ بدر، می‌گوید:

«از روزی که پیامبر سفارش اسیران را کرد، ما در میان آن‌ها خیلی محترم بودیم. آنان تا ما را سیر نمی‌کردند، خود دست به غذا نمی‌زدند» (سبحانی، ۱۳۷۰ش، ص ۵۰۱).

مقداد بن عمر می‌گوید:

«در سریه نخله، حکم بن کیسان را اسیر کردم و نزد پیامبر آوردم. پیامبر او را به اسلام دعوت کرد و با او صحبت طولانی کرد. عمر گفت: "او ایمان نمی‌آورد، اجازه بدهید وی را بکشیم" (واقلدی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۹). حضرت نپذیرفت تا اینکه مسلمان شد و از کسانی بود که در جنگ بثر معونه به شهادت رسید» (همان، ص ۱۵).

از یحیی بن ابی‌کثیر برایم روایت کردند که پیامبر ﷺ می‌فرمود:

"هیچ کس به اسیری که برادر مسلمانش گرفته است، دست‌درازی نکند و او را نکشد" (همان).

مواظبت از محیط‌زیست

یکی از مهم‌ترین راهکارهای اخلاقی اسلام بعد از جنگ، تخریب‌نکردن محیط‌زیست و زیرساخته‌های انسانی است. پیامبر اکرم درباره محیط‌زیست همواره به مجاهدان می‌فرمودند:

«جز در موارد اضطرار، درختی را قطع نکنید» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۷) و همچنین سفارش می‌کردند: «درخت خرمایی را آتش نزنید و آن را در آب غرق نکنید. درخت ثمردهی را قطع نکنید و زمین کشت‌شده‌ای را آتش نزنید» (همان، ص ۵۹).

درجایی دیگر این سفارش پیامبر این‌گونه نقل شده است:

«درختان را از بیخ نزنید، جز آنکه مظطر باشید و نخلستان را مسوزانید و

به آب غرق مکنید و درختان میوه‌دار را برنیاورید و حرث و زرع را مسوزانید؛ باشد که هم بدان محتاج شوید. و جانوران حلال گوشت را نابود نکنید، جز اینکه از بهر قوت لازم افتد و هرگز آب مشرکان را با زهر آلوده مسازید و حیلت میارید» (همان).

اخلاق جنگ تکفیری‌ها

گروه‌های تکفیری ادعای اسلام و مسلمانی و پیروی از سیره نبی اکرم (ص) دارند. اقتضای این ادعا سازگاری رفتارهای آن‌ها با قواعد اسلام و سیره نبوی است؛ اما رفتارهای عملی این گروه‌ها بدون توجه به مبانی اسلام و سیره پیامبر (ص) است. در این فصل برای روشن شدن ماهیت واقعی این گروه‌ها، رفتارهای اخلاقی آن‌ها را در جریان جنگ بررسی می‌کنیم.

عدم امهال و فرصت‌دهی

امهال و فرصت‌دهی قبل از جنگ به طرق گوناگونی صورت می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، اقامه دلیل و حجت برای مخالفان و فرصت‌دادن به آن‌ها و شنیدن حرف آن‌هاست. گروه‌های تکفیری بدون شنیدن حرف مخالفان و فرصت‌دهی به آن‌ها، بر ادعای خود پافشاری می‌کنند و به آنان هجوم می‌آورند. در ماجرای حمله وهابیان به شهر کربلا، مسئله مهمی که در پیروزی وهابیان نقش داشت این بود که مردم کربلا و بزرگان‌شان نتوانسته بودند حمله وهابیان را پیش‌بینی کنند و این امر باعث غافل‌گیری و نداشتن تدبیر در این باره شد؛ اما نکته اصلی اینجاست که در منابع تاریخی هم اصلاً گزارشی دال بر اینکه مردم در مقابل مهاجمان مقاومتی جانانه کرده باشند، نیامده است؛ مثلاً لوئیس دوکورانسی در این باره می‌نویسد:

«وهابیان بی آنکه مقاومتی جدی در برابرشان صورت گیرد، به سهولت

وارد شهر کربلا شدند» (دوکورانسی، ۲۰۰۳م، ص ۷۷).

در اتمام حجت نکردن با تکفیری‌ها همچنین می‌توان به رفتار ناگهانی اخوانی‌ها با

مردم کویت اشاره کرد (نصیف، ۲۰۱۴م، ص ۱۷۶؛ عارف مرضی الفتح، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۱).

قساوت و بی‌رحمی

گروه‌های تکفیری به نام گروه‌هایی خشن و قسی‌القلب شناخته می‌شوند. حافظ وهبه در این باره می‌نویسد:

«هرگاه نام گروه تکفیری اخوان بر ساکنان مرزهای عراق، شرق اردن و کویت برده می‌شد، رعب دل‌هایشان را فرامی‌گرفت» (ایلکسی، ۱۹۹۵م، ص ۲۸۵).

غالب اخوانی‌ها در مواجهه با دشمن هیچ رحمی نداشتند. آنان هنگام جنگ کسی را زنده نمی‌گذاشتند. در واقع آنان پیک مرگ بودند (همان، ص ۲۸۷). با آنکه امیر عبدالعزیز و علما همواره اخوان را به مدارا با مخالفان و پرهیز از قتل اسیران و پناهندگان سفارش می‌کردند، آنان به این توصیه‌ها توجهی نداشتند و به رفتار خود ادامه می‌دادند (همان، ص ۲۸۷).

اخوانی‌ها حتی به زنان و کودکان (وردی، ۱۳۷۱ش، ملحقات جلد ۶، ص ۲۲۶) و اسرا و پناهندگان رحم نمی‌کردند (وهبه، ۲۰۱۰م، ص ۳۷۷)؛ همچنین حامد الگار دربارهٔ خشونت اخوان‌التوحید گفته است:

«اخوان در شهرهایی مانند طائف، بریده و هدی مردم را علناً قتل عام کردند» (الگار، ۲۰۱۰م، ص ۴۱).

دربارهٔ قساوت گروه‌های تکفیری، همچنین می‌توان به رفتار گروه تکفیری طالبان اشاره کرد. نیروهای طالبان با تهاجم به شهرستان «سان چارک» از توابع استان سرپل و با ورود به روستاها و قصبات، منازل مسکونی و لوازم زندگی مردم این دیار را نابود کردند و به آتش کشیدند و بیش از یکصد تن از مسلمانان شیعه و اهل سنت و شماری از عالمان منطقه را قتل عام کردند و به طرز وحشیانه‌ای به شهادت رساندند (میرحسینی،

بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۰).

در اقدامی دیگر، گروه تکفیری طالبان با تصرف استان فاریاب و با ایجاد فضای وحشت و گرفتن زهر چشم از اهالی ازبک‌نشین منطقه، بیش از چهارصد زن و کودک بی‌دفاع را در نزدیکی فیض‌آباد قتل‌عام کرده و با ورود به هر خانه، همسر و بچه‌ها را درمقابل دیدگان پدر خانواده تیرباران کردند. سربازان طالب با پیشروی به‌طرف شهرستان اندخوی و استان جوزجان، مرکز شهر و مناطق اطراف را تصرف کردند و در اندخوی شش نفر را زنده‌زنده آتش زدند و در منطقه‌ی خواجه و دوکوه و شهر شبرغان، دست به قتل‌عام وحشیانه زدند و هزاران تن را کشتند (فرزان، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷۳؛ عصمت‌اللهی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۳). هیچ قانون جنگی کشتن مجروح را جایز نمی‌داند؛ اما گروه‌های تکفیری با قوانین ساختگی خود، اقدام به کشتن مجروحان می‌کنند (فرزان، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷۵).

رعایت نکردن حقوق اسیران

در نظام‌های اخلاقی اسیر دارای حقوقی است که همگان ملزم به رعایت آن هستند؛ اما گروه‌های تکفیری خود را ملزم به اجرای هیچ‌یک از این قوانین نمی‌دانند (فرزان، بی‌تا، ص ۲۷۴).

منابع عراقی اعلام کردند داعش ده‌ها نفر از اسیرانی را که ربوده، تیرباران کرده است. بیشتر این اسیران را افراد ارتش و پلیس عراق تشکیل می‌دهند. این منابع بیان کردند، این اقدامات داعش برای ترساندن افرادی است که در موصل هستند و نیز برای رهاشدن از اسیران است. منابع وابسته به سازمان ملل نیز ضمن تأیید این موضوع، تأکید کردند: «گزارش‌هایی مبنی بر اعدام ده‌ها نفر از سوی داعش در اطراف موصل طی هفته‌ی اخیر وجود دارد» <http://www.mehrnews.com/news/3808057>

توهین به کشتگان

گروه‌های تکفیری بعد از کشتن افراد بی‌گناه به اجساد آن‌ها توهین و جسارت می‌کنند. احمد زرکوشی مدیر ناحیه‌ی السعديه در استان دیاله تصریح کرد داعش قبل از دفن قربانیان در گورستان‌های دسته‌جمعی، اجساد آنان را مثله می‌کند

<http://www.presstv.ir/Detail/Fa/2015/04/14/406244/playing-football-severed-head-ISIL>.

نیروهای طالبان پس از ورود به شهر غم‌زده قزل‌آباد در ۲۵ کیلومتری شرق مزارشریف، حدود هفتاد زن و کودک و مرد سال‌خورده را به قتل رسانیدند. به گفته‌ی شاهدان عینی، تعداد زیادی از اجساد فاقد دست‌وپا بوده‌اند (همان).

رعایت نکردن عهد و پیمان

یکی دیگر از عملکردهای غیراخلاقی گروه‌های تکفیری، بی‌توجهی به پیمان‌های بین‌المللی بعد از جنگ و حتی نقض آن است. گروه تکفیری طالبان در دوران کنترلشان بر افغانستان، نشان دادند که یا معاهدات بین‌المللی را نمی‌دانند یا دست‌کم به آن پایبند نیستند؛ چون رفتار آن‌ها اعم از قتل دیپلمات‌های خارجی، کشتن اسیران، ربودن هواپیما و... اثبات‌کننده این مدعاست. طالبان با همان اندیشه تکفیری درباره شیعیان، به غرب کابل حمله کردند و برخی را اسیر کردند و سپس به قتل رساندند؛ درحالی‌که قتل اسیر، علاوه بر نقض معاهدات بین‌المللی، نقض اخلاق اسلامی نیز هست (مارزدن، ۱۳۷۹، ص ۵۷). گروه‌های تکفیری برای مدارا و تسامح جایگاهی قائل نیستند و بابت شرمی تمام بر مخالفان خود می‌تازند و به آن‌ها بی‌احترامی می‌کنند. براساس گزارش‌های مراکز خبری (پایگاه حضور روس‌ها در سوریه) از ابتدای برقراری آتش‌بس در سوریه، گروه‌های تکفیری ۱۹۹ بار آن را نقض کرده‌اند. <http://www.mehrnews.com>

استفاده از سلاح نامناسب

گروه‌های تکفیری برای رسیدن به پیروزی به تمامی روش‌ها متوسل می‌شوند. برای پیشبرد اهداف خود، استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را در رأس برنامه‌های خود قرار

می‌دهند. گروه تکفیری طالبان هنگام شکست در برابر نیروهای جهادی احمدشاه مسعود از دره شمالی، با ریختن سم در چاه‌های آب و تخریب سدها و جوی‌های آب، مانع بازگشت زودهنگام اهالی تاجیک‌نشین منطقه شدند (احمد رشید، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۶).

کارگروه سازمان ملل در امور سوریه تأیید کرد که گروه‌های مسلح در حملات خمپاره‌ای به منطقه الشیخ مقصودشهر حلب از گاز کلر استفاده کردند. براساس گزارش منابع مختلف خبری از سوریه، گفته می‌شود که گروه‌های مخالف این کشور ضمن استفاده از موشک‌های حاوی عوامل جنگی شیمیایی، از این سلاح‌ها علیه مردم غیرنظامی «خان‌العسل» واقع در بخش شمالی استان حلب سوریه استفاده کرده‌اند که این امر ده‌ها قربانی بر جای گذاشته است.

<http://www.shafaf.ir/fa/news/175014>

این در حالی است که قوانین و اخلاق اسلامی به پیروان خود اجازه نمی‌دهد در حین جنگ برای رسیدن به پیروزی به هر خشونت دست بزنند و مرتکب اعمال ضدانسانی شوند، چه رسد به اینکه از سلاح‌های کشتار جمعی یا شیمیایی استفاده کنند. پیامبر می‌فرمودند: «هرگز آب مشرکان را زهرآلود نکنید» (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۶-۴۷) تا بدین وسیله افراد زیادی از دشمن کشته شوند و از این طریق دشمن دچار ضعف شود.

مواظبت نکردن از محیط‌زیست

یکی از مهم‌ترین اقدامات گروه‌های تکفیری بعد از جنگ، تخریب محیط‌زیست و زیرساخت‌های انسانی با ریختن سم در چاه‌های آب و تخریب سدها و جوی‌های آب و از بین بردن مزارع است (احمد رشید، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۶).

بدین ترتیب، ابزار معیشتی و لوازم زندگی مردم را نابود و سرزمین‌های حاصلخیز آنان را به بیابان‌های متروکه تبدیل می‌کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰ش، ج ۶، ص ۸۵). تکفیری‌ها در شهرتکریت عراق میزان زیادی از نفت را در رود دجله خالی کردند و سپس آنجا را به آتش کشیدند تا آب را مسموم کنند و بتوانند با این کار

خبیث، میلیون‌ها نفر از مردم عراق را مسموم کنند و در ادامه کار، هزاران متر از زمین‌های زراعی و حیوانات را از بین بردند

<http://www.farhangnews.ir/content/72151>

ارزیابی اخلاق جنگ گروه‌های تکفیری براساس سیره نبوی ﷺ

برای رسیدن به هدف از مسیرهای مختلف می‌توان عبور کرد و به روش‌های گوناگون متوسل شد. مهم آن است که برای رسیدن به هر هدفی از راه مناسب آن وارد شد و بهترین روش را به کار گرفت. بینش‌ها و گرایش‌ها و روش‌ها زمانی که مبتنی بر اصول و مبانی صحیح اتخاذ شوند، راه رسیدن به هدف را برای انسان هموار می‌کنند. بدین منظور، لازم است روش‌ها مبتنی بر بینش‌ها و ارزش‌ها و گرایش‌های صحیح اتخاذ شوند. گروه‌های تکفیری خود را مسلمان و پیرو رسول اکرم و سلف صالح می‌دانند، اما روش‌های رفتاری آن‌ها در جنگ با مبانی اسلام و سیره نبوی تضاد آشکاری دارد. دربینش تکفیری خروجاز عدالت و برخورد براساس ارعاب، از اصول جدانشدنی جنگ است. در این فصل، رفتارهای اخلاقی این گروه‌ها را براساس سیره نبوی ﷺ پیش از جنگ در حوزه‌های اخلاق بینشی و گرایشی و روشی ارزیابی می‌کنیم.

اخلاق بینشی

مشکلی که دنیای اسلام با آن مواجه است، نتیجه بینش‌های خاصی است که رهبران گروه‌های تکفیری به پیروان خود القا می‌کنند. گروه‌های تکفیری به دلیل تعصب و خشکی عقیده‌ای که دارند، جنگ‌طلبی، نداشتن تسامح و هجوم همه‌جانبه به مخالفان را در رأس برنامه‌های خود قرار داده‌اند.

محمدبن عبدالوهاب، سرکرده گروه تکفیری وهابیت، به‌ظاهر ندای آزادی اندیشه و پذیرفتن اجتهاد مجتهدان سر می‌داد، ولی هر مجتهدی را که با او مخالفت می‌کرد، سرکوب و تکفیر می‌کرد. سرکوب‌گری‌ها، تکفیرها و توهین‌هایی که در سرتاسر

نامه‌های محمد بن عبدالوهاب دیده می‌شود، ما را به این نتیجه می‌رساند که وی در برخورد با مخالفان، اعم از سنی و شیعه و عالم و عامی، روشی افراطی و تنگ‌نظرانه داشت و به چیزی جز حذف رقیب و سرکوب او نمی‌اندیشید. این‌گونه عملکردهای خشن و سرکوب‌گرایانه در سنت پیامبر که رحمة للعالمین بود، جایی ندارد و مورد تأیید دین مبین اسلام نیست.

گروه‌های تکفیری با انتساب خود به سنت نبوی به راحتی مخالفان خود را کافر می‌شمرند و آن‌ها را از دایره اسلام خارج می‌دانند و سخت‌ترین جنایات را در حق افراد مظلوم و بی‌دفاع روا می‌دارند. عرب با جنگ اُسی دیرینه داشت و علاقه او به جنگ شهره آفاق بود. پیامبر جنگ دوستی آنان را مهار کرد و روحیه صلح‌طلبی را در آنان پروراند و به آنان آموخت که جنگ‌خواهی ارزش نیست (غلامی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶).

یکی از اقدامات بارز آن‌ها در این باره، ایجاد وحشت و عملیات انتحاری به اسم جهاد اسلامی و سیره نبوی است. اگر دلیل جهاد، از میان برداشتن توطئه فتنه‌گران و دفع تجاوز دشمنان باشد، که صحیح نیز همین است، نمی‌توان جهاد را دست‌آویز کرد و دست به ترور یا عملیات انتحاری زد (وهبة زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۸-۷۰).

اخلاق گرایشی

بینش‌های انسان‌گرایشی‌های او را جهت می‌دهند و شوق به انجام عمل خاصی را در وجود او تقویت می‌کنند. گروه‌های تکفیری در ابتدای امر برای جهاد و مبارزات خود اهدافی را تعریف می‌کنند و این اهداف را به آیات و روایات مستند می‌کنند. آنچه باعث می‌شود این گروه‌ها در هدف دچار تحریف شوند و از راه حق فاصله بگیرند، دو مسئله عمده است: اول اینکه این گروه‌ها در راه تحقق اهداف خود در شناسایی مصادیق دچار مشکل شده‌اند و با تعریف جدیدی که از شرک کرده‌اند، دایره شرک را گسترش داده و بسیاری از مسلمانان را در این دایره وارد کرده‌اند. دوم اینکه این گروه‌ها با

حرف‌شنویی‌های دقیقی که از استعمار دارند، به جای اینکه در مسیر اهداف خود گام بردارند، اهداف استعمار را پیش گرفته و از اهداف خود غافل شده‌اند یا آن‌ها را تغییر داده‌اند. این در حالی است که پیامبر خدا در مسیر اهدافی که برای خود تعریف کرده بودند، ثابت‌قدم بودند و اجانب نتوانستند در اهداف پیامبر خلل ایجاد کنند.

آنچه در نزد این گروه‌ها مهم است، اهداف شومی است که باید به آن دست پیدا کنند؛ اگرچه به دست افراد ناآگاه و کودکان و نوجوانان کم‌سن و سال انجام شود. گروه‌های تکفیری در انتخاب جنگجویان خود، بیشتر به انتخاب افراد ساده‌لوح و کودکان و نوجوانان کم‌سن و سال گرایش دارند و از حضور آن‌ها برای عملیات انتحاری بسیار بهره می‌برند.

<http://www.hamshahrionline.ir>

با چه توجیهی می‌توان از کودکان بی‌گناه این‌گونه سوءاستفاده ابزاری کرد. آنچه در سیره پیامبر خدا وارد شده، این است که رسول خدا برای تقویت جبهه‌های خود از کودکان استفاده نمی‌کردند و نوجوانان کمتر از پانزده سال را در سپاه نمی‌پذیرفتند و با جدیت تمام بر این امر نظاره می‌کردند. (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۴۲). کسانی که برخلاف سیره پیامبر خدا عمل می‌کنند، چگونه می‌توانند خود را پیرو سیره آن بزرگوار بدانند؟

اخلاق روشی

گروه‌های تکفیری در رفتارهای عملی براساس قانون خودنوشته شخصی عمل می‌کنند. زمانی که یکی از اسیران در دست تکفیری‌ها می‌پرسد «این رفیق شما چرا از ما این قدر کار می‌کشد؟ مگر نگفتید که سنت رسول‌الله این بوده که از اسیر کار نمی‌کشید است؟»، پاسخ می‌شنود که هرکدام از ما قانون خودش را دارد (لکزایی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۹۵). پس از این پاسخ آن‌ها معلوم می‌شود که در برخورد با اسیر، سنت پیامبر را نادیده گرفته‌اند و برخلاف سفارش‌های رسول خدا رفتاری کاملاً غیرانسانی با اسیران دارند.

<http://www.farhangnews.ir/content/76026>

این در حالی است که پیامبر خدا به اسیران بیشترین رحمت و شفقت را داشتند. گروه‌های تکفیری‌ها اتوبوس‌های اعزامی برای انتقال کودکان و مجروحان را آتش می‌زنند. این در حالی است که اقتضای مسائل اخلاقی بعد از جنگ این است که مجروحان پس از جنگ مداوا شوند؛ چنانچه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) پرورش‌یافته مکتب رسول خدا دستور دادند چهل نفر از خوارج که مجروح بودند، مداوا شوند؛ سپس فرمودند به هر شهری که می‌خواهند بروند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۴) و گروه‌های تکفیری بدون توجه به سیره نبوی (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۳۴) از رساندن دارو به شهرهای جنگ‌زده منع می‌کنند و گاهی اوقات حتی مجروحان را می‌کشند.

این گروه‌ها بعد از جنگ بدن قربانیان را قطعه قطعه و مثله می‌کنند (احمد رشید، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۴)؛ همچنین وقتی طالبان به کابل رسیدند دکتر نجیب‌الله را که آخرین رئیس جمهور افغانستان در دوره کمونیست‌ها بود، از مقر سازمان ملل بردند و اعدام کردند. بعد از سه روز نمایش به صورت آویزان از تیر برق، اجسادش را تکه‌تکه کردند (روزنامه کیهان، تاریخ ۱۳۹۳/۷/۶ش، ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۴، شماره ۲۰۸۸۴، صفحه آخر). این در حالی است که یکی از آموزه‌های مهم اسلام، نهی از تعرض به اجساد بعد از جنگ است و اسلام در هیچ صورت اجازه نمی‌دهد اجساد دشمن قطعه قطعه یا به اصطلاح مثله شوند و همه علمای اسلام از این کار منع کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹) و مثله‌نکردن یکی از توصیه‌های مهم پیامبر به فرماندهان و سربازان بود (همان).

نتیجه

تفاوت اخلاق جنگ نبوی (صلی الله علیه و آله) با اخلاق جنگ گروه‌های تکفیری تفاوتی بنیادی دارد و برگرفته از بینش فکری خودساخته خاص این گروه‌هاست. ادعای گروه‌های تکفیری مبنی بر پیروی از سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ادعایی کاملاً کذب و غیرمنطقی است. رفتارهایی که این گروه‌ها در پیش و حین و بعد از جنگ از خود بروز می‌دهند، کاملاً غیراخلاقی است و با روش پیامبر اکرم در پیش و حین و بعد از جنگ تفاوتی جدی

دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبل از شروع جنگ، اهداف جنگ را براساس آموزه‌های قرآن برای رزمندگان تشریح و مشخصی کردند تا مجاهدان با رفتاری کاملاً انسانی و مطابق ارزش‌های اخلاقی دین به ستیز پردازند؛ اما رفتار جنگی تکفیری‌ها برخاسته از نقشه‌های از پیش طراحی شده دشمنان دین و برای ضربه‌زدن به پایه‌های اسلام است. گروه‌های تکفیری با نقش ابزاری خود، روزبه‌روز استکبار را به هدف خود در نداشتن مقبولیت جهانی اسلام نزدیک می‌کنند و در پی آن، از ارزش‌های اخلاقی و اصول انسانی فاصله می‌گیرند؛ لذا با توجه به مسائل بیان‌شده، باید حقیقت این گروه‌ها را برای همگان تبیین کرده و اسلام واقعی را به دنیا معرفی کرد تا میان اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و اسلام گروه‌های تکفیری فرق گذاشته شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. مارزدن، پیتر (۱۳۷۹)، طالبان، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، مرکز.
- ۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۳. روسو، ژان ژاک (۱۳۸۴ش)، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، دریا.
- ۴. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰ش)، فروغ ابدیت، قم، دانش اسلامی.
- ۵. شفایی، اسدالله (۱۳۷۹ش)، طالبان، اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسدالله شفایی و صادق باقری، تهران، دانش هستی.
- ۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۰ش)، آداب، سنن و روش رفتاری پیامبر گرامی اسلام، قم، بی نا.
- ۷. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۸ ق)، تاریخ طبری، بیروت، اعلمی.
- ۸. عصمت‌اللهی، محمدهاشم و دیگران (۱۳۷۸ش)، جریان پرشتاب طالبان، تهران، نشر بین‌المللی الهدی.
- ۹. غلامی، مهدی (۱۳۸۸ش)، سیره اخلاق نظامی پیامبر، قم، کتاب طه.
- ۱۰. فروزان، احمدشاه (۱۳۸۹ش)، افغانستان از حکومت مجاهدین تا سقوط طالبان، مشهد، آهنگ قلم.
- ۱۱. _____ (بی تا)، افغانستان از حکومت مجاهدین تا سقوط طالبان، صفدرعلی موسوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- ۱۲. لک‌زایی، رضا (۱۳۹۱ش)، خاطرات یک گروگان، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- ۱۳. میرحسینی، علی نقی (بی تا)، سان چارک در بستر زمان، بی جا، بی نا.
- ۱۴. نمایی، احمد (۱۳۸۷ش)، وهابی‌گری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- ۱۵. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
- ۱۶. ابن سیدالناس، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، عیون الأثر، بیروت، دارالقلم.
- ۱۷. ابن مسکویه، (۱۴۱۱ق)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، قم، بیدار.
- ۱۸. ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۱۹. ابن اشعث کوفی، محمدبن محمد (بی تا)، الجعفریات، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
- ۲۰. ابن تیمیه حرانی حنبلی، ابوالعباس احمد عبدالحلیم (بی تا)، مجموعه الفتاوی، طبعه الشیخ عبدالرحمن بن قاسم.
- ۲۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن حزم (۱۴۰۴ ق)، الإحکام فی أصول الأحکام، قاهره، دار الحدیث، چاپ اول.

٢٢. ابن حنبل شيباني، احمد بن محمد (١٤٢١ق)، مسند احمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط و ديكران، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
٢٣. ابن وزير، محمد بن ابراهيم (١٩٨٧م)، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ دوم.
٢٤. احمدى ميانجى، على (١٤١٩ق)، مكاتيب الرسول ﷺ، قم، دار الحديث.
٢٥. ايجى، عضد الدين عبدالرحمن (١٤١٧ق)، كتاب المواقف، تحقيق عبدالرحمن عميره، بيروت، دار الجليل.
٢٦. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد فى علم الكلام، قم، الشريف الرضى.
٢٧. حافظ وهبة، (٢٠١٠م)، جزيرة العرب فى القرن العشرين، بيروت، الدار العربية للموسوعات.
٢٨. حسيني زبيدى حنفى، محمد مرتضى (بى تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، قم، دار الهداية.
٢٩. حلبى، على بن برهان الدين (١٤٠٠)، السيرة الحلبية فى سيرة الأمين المأمون، بيروت، دار المعرفة.
٣٠. دو كورانسى، لوييس (٢٠٠٣م)، الوهابيون تاريخ ما أهملته التاريخ، بى جا، بى نا.
٣١. راغب اصفهاني، ابو القاسم حسين بن محمد (١٤١٢ق)، المفردات فى غرائب القرآن، بيروت، دار المعرفة.
٣٢. سيد قطب (١٣٨٧ش)، تفسير فى ظلال القرآن، ترجمه مصطفى خرم دل، تهران، احسان.
٣٣. سيواسى، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (بى تا)، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر.
٣٤. سيوطى، جلال الدين (١٩٨١م)، الجامع الصغير، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٣٥. صالحى شامى، محمد بن يوسف (١٤١٤ق)، سبل الهدى و الرشاد فى سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣٦. طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٢ش)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.
٣٧. طوسى، ابو جعفر (١٣٧٦ش)، المبسوط فى فقه الامامية، تهران، دانشگاه آزاد اسلامى (واحد مركزى).
٣٨. عبد الحميد عمر، احمد مختار (١٤٢٩ق)، معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت، عالم الكتب.
٣٩. عبد الحميدى، حسين (١٣٨١)، تساهل و تسامح از دیدگاه قرآن و عترت ﷺ، قم، ظفر.
٤٠. عبد المنعم، محمود عبدالرحمان (بى تا)، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، بى جا.
٤١. عینی، بدرالدين ابو محمد محمود بن احمد (بى تا)، عمدة القارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٤٢. فاسيليف، ايلكسى (١٩٩٥م)، تاريخ العربية السعودية، بيروت، شركة المطبوعات.
٤٣. فيومى، احمد بن محمد (بى تا)، مصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، بيروت، المكتبة العلمية.
٤٤. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٦٥ش)، الكافي، تهران، دار الكتب الإسلامية.

٤٥. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
٤٦. محمد نصیف (٢٠١٤م)، اخبار نجد من مجلة لغة العرب البغدادية، تحقیق قاسم بن خلف الرویس، بیروت، بی نا.
٤٧. واقدی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن واقدی (١٤٠٩)، المغازی، تحقیق مارسدن جونسن، بیروت، عالم الکتب.

٤٨. وردی، علی (١٣٧١ش)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، قم، شریف الرضی.
٤٩. وشنوی، محمد قوام (١٤١٢ق)، حياة النبي و سيرته، قم، بی نا.
٥٠. هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر (١٤١٢ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالفکر.
٥١. سرخسی، محمد بن احمد شح (١٤١٥ق)، السير الكبير، ترجمه شبانی، بیروت، بی نا.
٥٢. هدایتی، محمد (١٣٩٥ش)، مناسبات فقه و اخلاق، قم، نگاه معاصر.
٥٣. حرّ عاملی، محمد بن حسن (١٤١٢ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٥٤. جعفریان، رسول (١٣٩٤ش)، سيرة رسول خدا ﷺ، قم، بوستان کتاب.
٥٥. طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٧ق)، أعلام الوری، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین
1. [www// :ppt/dirf24die/lavmorf.php.sliateda/bl.moc.ranamla877556](http://www.ppt/dirf24die/lavmorf.php.sliateda/bl.moc.ranamla877556).
 2. <http://www.mehrnews.com/news/3808057.141395>دی.
 3. <http://www.presstv.ir/Detail/Fa/20406244/14/04/15/playing-football-severed-head-ISIL>.
 4. <http://www.yjc.ir/fa/news/51029025>
 5. <http://www.mehrnews.Com>.
 6. <http://www.shafaf.ir/fa/news/175014>.
 7. <http://www.farhangnews.ir/content/72151>.
 8. <http://www.hamshahrionline.ir>.
 9. <http://www.farhangnews.ir/content/76026>.

| | |
|--|---|
| Andishe-e-Taqrrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 111-138 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۱۱۱ - ۱۳۸ |
|--|---|

بررسی و نقد اندیشه‌های جهادی تکفیری از نگاه علمای اهل سنت

سیدعباس نبویان حمزه کلائی^(۱)

چکیده

یکی از مشکلات جوامع بشری در عصرهای گذشته و حاضر، گروه‌های تکفیری هستند که با الهام از اندیشه‌های افرادی همچون ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، مشکلاتی را برای جامعه جهانی به طور عام و جامعه اسلامی و مسلمانان به طور خاص پدید آورده‌اند. بیشترین مشکلات به وجود آمده از سوی این گروه‌ها ناشی از اندیشه‌های سلفی و جهادی آنان است که از عمده‌ترین اندیشه‌های یادشده می‌توان به اندیشه اسقاط حکومت‌های کنونی و احیای خلافت اسلامی با زور و غلبه، عامیانه کردن مفهوم جهاد، بسط مفهوم جهاد و توسعه آن به دیگر حوزه‌ها، اولویت جهاد بر سایر فروع دین و محدود کردن مفهوم جهاد به جنگیدن و قتال اشاره کرد. در این پژوهش، درصددیم پس از معرفی اجمالی گروه‌های تکفیری عصر حاضر، اندیشه‌های جهادی آنان را از نگاه فقیهان مذاهب اهل سنت بررسی کنیم تا ضمن اثبات بطلان اندیشه‌های یادشده، این نکته را یادآوری کنیم که مخالفت با اندیشه‌های یادشده به فقیهان امامیه منحصر نیست، بلکه فقیهان مذاهب اهل سنت نیز با این اندیشه‌ها مخالف هستند؛ زیرا این دیدگاه‌ها هیچ تناسبی با شرع و عقل سلیم ندارند.

واژگان کلیدی: جهاد، گروه‌های تکفیری، فقه، اندیشه‌های جهادی، اهل سنت.

(۱). دکترای ادیان و مذاهب.

مقدمه

گروه‌های سلفی جهادی مانند طالبان، القاعده، داعش، جبهه‌النصره و... که امروزه در مناطق مختلف دنیا، به‌ویژه در غرب آسیا و شمال آفریقا، سر برآورده‌اند، مبانی نظری و فقه سیاسی خود را از عالمان سلفی تندرویی اخذ می‌کنند که با نگاهی نو به مبانی سلفیه و فقه اهل سنت می‌نگرند و بدون پایبندی به اصول و ضوابط اولیه نظریات علمای بزرگ اهل سنت و حتی سلف خویش، درصدد پایه‌گذاری بنیان‌های فکری جدیدی در عرصه‌های مختلف کلامی و فقهی و سیاسی هستند. در این میان، برخی از مفاهیم موجود در فقه اهل سنت، بیش از پیش محل عنایت این گروه‌ها قرار گرفته‌اند؛ از این رو به تئوری‌پردازی در این مفاهیم و موضوعات می‌پردازند و نظرات کلامی و فقهی سابق را به‌راحتی کنار می‌گذارند. یکی از این مفاهیم که نقشی محوری در شکل‌گیری و تداوم حرکت گروه‌های سلفی و تکفیری داشته، مفهوم جهاد است. تغییر در مفهوم جهاد از نظر فقه سیاسی اهل سنت از ابن تیمیه و سپس محمدبن عبدالوهاب پدید آمد و گروه‌های تکفیری یادشده از بازخوانی و اجرای این مفاهیم تغییر کرده، سر برآوردند.

سلفیان جهادی ابتدا در مفهوم توحید و شرک تغییر ایجاد کردند و راهی به جز سلف خود پی گرفتند و براساس تلقی خاص خود از مفاهیم مذکور، بسیاری از انسان‌ها و حتی مسلمانان را به شرک اکبر متهم کرده و آنان را تکفیر کردند و خون آنان را مباح شمردند.

آنان پس از این مرحله، به تکفیر تمامی حکومت‌ها و دولت‌ها در سرزمین‌های اسلامی — که اکنون آن‌ها را دارالشُرک می‌خوانند — پرداختند و تنها راه برای خروج از دارالشُرک را تشکیل خلافتی اسلامی، همانند خلافت اسلامی در سده اول هجری قلمداد کردند و برای رسیدن به این منظور، بهترین راه را جهاد برضد حکومت‌های یادشده دانستند.

آنان جهاد نظامی را در جایگاهی همانند اصول دین و حتی جلوتر از آن قرار داده و مفهوم جهاد را بسط دادند و فتوا به جهاد را در اختیار همگان نهادند. این جریان‌های سلفی جهادی، در اغلب روش‌های تفکر و استنباط و ابزار عملکرد، راهی برخلاف مبانی فقه سیاسی مذاهب اهل سنت و حتی سلف خود در پیش گرفتند. نتیجه چنین رویکردی فجایع و حوادث هولناک فراوانی است که این تفکرات ناراستین در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی به بار آورده‌اند.

در این پژوهش کوشش شده است افزون بر معرفی اجمالی گروه‌های تکفیری عصر حاضر، اندیشه‌های جهادی آنان از نگاه فقیهان مذاهب اهل سنت بررسی و نقد شود تا علاوه بر شناخت جریان‌های انحرافی عصر حاضر، فاصله میان اندیشه‌ها و رفتارهای جریان سلفی یادشده با فقه و فقهای اهل سنت نمایان گردد و از هم‌ردیف کردن سایر اهل تسنن با این جریان‌های سلفی جلوگیری شود.

جریان‌شناسی گروه‌های تکفیری

امروزه در جهان گروه‌های متعددی به نام اسلام و ادعای بازگشت به احکام و قوانین اصیل شریعت اسلامی اعلام وجود می‌کنند و با تکفیر سایر مسلمانان و رفتارهای خشونت‌آمیز در نقاط مختلف سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی به جنگ و خونریزی می‌پردازند که در این بخش از نوشتار به مهم‌ترین گروه‌های یادشده و منشأ پیدایش و برخی مبانی فکری آن‌ها اشاره می‌کنیم.

(۱) القاعده

جهاد در برابر ارتش کمونیستی شوروی موجب ائتلاف سه رهبر بزرگ سلفی حاضر «عبدالله عزام فلسطینی» و «اسامه بن لادن عربستانی» و «ایمن الظواهری مصری» در افغانستان گردید که این جریان یکی از مهم‌ترین وقایع جهاد در این کشور است. حضور این افراد در افغانستان علاوه بر تشویق و سامان‌دهی نیروهای جهادی غیربومی،

زمینه ساز پیدایش جریان جهادی فراگیری به نام «القاعده» شد (برگر، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۸)؛ همچنین باید به نقش پررنگ آمریکا در تأسیس القاعده توجه داشت (کمیل الطویل، ۲۰۰۷م، ص ۱۳-۱۴).

هیلاری کلینتون در مصاحبه با شبکه فاکس نیوز زمانی که جای خود را در وزارت خارجه آمریکا به جان کری تحویل می داد، در سخنانی که به صورت ویدئوی کوتاه منتشر شد، اعتراف کرد که این کشور برای مقابله با اتحاد جماهیر شوروی سابق، القاعده را ایجاد کرده است. وی در این ویدئو گفته است: «بیاید به خاطر آوریم که کسانی که هم اکنون با آنها در حال جنگ هستیم (شبکه القاعده)، همان کسانی هستند که بیست سال پیش به آنها کمک مالی کردیم. وزیر خارجه اسبق ایالات متحده، انگیزه این کمک را مقابله با درگیری اتحاد جماهیر شوروی در افغانستان ذکر کرده و تصریح کرد که آمریکا از این طریق می خواست اجازه ندهد که روس ها کنترل آسیای مرکزی را به دست گیرند» (کلینتون، مصاحبه با شبکه فاکس نیوز، می ۲۰۱۳).

مبانی فکری القاعده

تفکرات القاعده بر پایه های اندیشه های سلفی استوار است. القاعده و رهبران آن قرائتی افراطی و متعصبانه از اسلام دارند. آنها در طول حیات خود با جریان های گوناگونی در مصر، عربستان، پاکستان و افغانستان ارتباط داشته اند. اعضای عادی این گروه رادیکال گرایش های افراطی ضد شیعی با رگه های فکری وهابی و تفکر افراطی سلفی دارند (هوشنگی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۷۳)، ولی رهبران القاعده به طور خاص، بیشتر از تفکر حاکم بر جریان های اخوانی مصر اثر پذیرفته اند. بر این اساس، بسیاری از رهبران و جریان های سلفی مصری یا به عضویت رسمی القاعده درآمده اند یا از آن حمایت کرده اند؛ هرچند برخی از آنها در ادامه با فاصله گرفتن از این گروه و تألیف کتاب یا مقاله به شدت منتقد عملکرد القاعده شده اند. شالوده فکری القاعده را می توان در آرای سه نظریه پرداز اولیه این گروه، یعنی «عبدالله عزام» و «ایمن الظواهری» و «اسامه

بن‌لادن» جست‌وجو کرد.

سازمان القاعده پس از یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ میلادی و عملیات معروف آن، به سرعت گسترش یافت و در بسیاری از کشورها نفوذ کرد. مهم‌ترین شاخه‌های القاعده عبارت‌اند از:

الف) القاعده در جزیره العرب

القاعده در جزیره العرب اولین شاخه القاعده در خارج از مرزهای افغانستان است. رهبر این گروه یوسف العبیری متولد عربستان بود. مهم‌ترین شعار این گروه «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» بود. این گروه برای تحقق این شعار بین سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۸ میلادی عملیات متعددی را علیه خارجی‌ها در عربستان انجام داد (عماد، ۲۰۱۳م، ص ۱۴۱۷-۱۴۲۴).

ب) القاعده در یمن

ابوعلی الحارثی را اولین رهبر رسمی القاعده در یمن دانسته‌اند که در بمباران یکی از هواپیماهای بدون سرنشین آمریکایی در سال ۲۰۰۲ میلادی کشته شد و گروه تحت رهبری وی نیز در اقدامی تلافی‌جویانه، نفت‌کش فرانسوی لامبرگ را هدف قرار داد. در دسامبر ۲۰۰۹ میلادی، شاخه القاعده در جزیره العرب با القاعده یمن با عنوان «تنظیم القاعده فی جزیره العرب» تلفیق شد و با ابی‌بصیر ناصر الوحیشی به‌عنوان رهبر این جریان در جزیره العرب بیعت کرد (گروهی از نویسندگان، ۲۰۱۲م، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ عماد، ۲۰۱۳م، ص ۲۳۸۵-۲۳۸۱).

ج) القاعده در بلاد المغرب العربی

القاعده فی بلاد المغرب العربی یا فی بلاد المغرب الاسلامی از بطن گروه تروریستی «السلفية للدعوة والقتال الجزائرية» به وجود آمد که در سال ۲۰۰۶ میلادی پیوستن خود را به جمعیت القاعده با رهبری بن‌لادن اعلام کرد و سال بعد نام خود را به اسم کنونی تغییر داد. رهبر این گروه عبدالملک دروگدال است. ادعای این گروه آزادی مغرب اسلامی از وجود دولت‌های غربی، از جمله فرانسه و آمریکا و گروه‌های سرسپرده آنان است و در نهایت، هدف خود را تشکیل حکومتی بر مبنای شریعت

اسلامی می‌داند (عماد، ۲۰۱۳م، ص ۱۵۸۳-۱۶۰۰).

القاعده همچنین در عراق، پاکستان، سوریه، لبنان و برخی از کشورهای غربی نیز گروه‌هایی تشکیل داده است و سعی می‌کند اقدامات تروریستی خود را گسترش دهد. در این نوشتار، مجالی برای پرداختن به سایر شاخه‌های القاعده نیست.

۲) داعش

در ژانویه سال ۲۰۰۶، سازمان القاعده فی بلاد الرافدین (شاخه القاعده عراق) به سرکردگی زرقاوی با گروه‌های جهادی و سلفی کوچک‌تر ادغام شد تا «مجلس شورای مجاهدین» را تشکیل دهد. پس از آن، زرقاوی رهبر القاعده عراق باقی ماند؛ اما ابوعمر البغدادی ریاست مجلس شورای مجاهدین را بر عهده گرفت. در اکتبر ۲۰۰۶ با مرگ زرقاوی و نبود رهبر و سازمان سلفی قدرتمند، سازمان دولت اسلامی در عراق اعلام وجود کرد و رهبری این سازمان را ابوعمر البغدادی بر عهده گرفت که پیش از این، رئیس مجلس شورای مجاهدین بود. وی اسم گروه را به دولت اسلامی در عراق تغییر داد (عبدالرحیم جمال و ایمن الظواهری، بی‌تا، ص ۱۶۰؛ قاسمی ورجانی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۵).

دولت اسلامی عراق از این پس به‌نوعی نمایندگی القاعده را در عراق بر عهده داشت؛ چراکه اکثر عناصر اصلی آن، از جمله وزیر جنگ این گروه به نام «ابویوب مصری» معروف به «ابوحوزه المهاجر»، یکی از اعضای مهم القاعده در افغانستان بود. این امر باعث تشدید اختلافات میان سران القاعده گردید. درحالی‌که بن‌لادن این کار را امری مبارک می‌دانست، الظواهری معتقد بود اوضاع به‌گونه‌ای نیست که بتوان دولت تشکیل داد.

ابوعمر بغدادی در سال ۲۰۱۰ کشته شد و ابوحوزه المهاجر رهبر گروه شد و البته چند ماه بعد او نیز کشته شد و با کشته‌شدن وی ابوبکر البغدادی رهبر دولت اسلامی عراق و شام گردید. گروه‌های تکفیری در برخی کشورها همچون لیبی، مصر، افغانستان، نیجریه، سومالی و فیلیپین نیز با داعش بیعت کردند.

برخی تفکرات و اعتقادات داعش

ابوعمر البغدادی در سال ۲۰۰۷ میلادی با انتشار بیانیه‌ای در قالب وضع قوانین، عقاید گروه خود را در معرض افکار عمومی جهان قرار داد. با مطالعه دقیق این قوانین می‌توان به عقاید انحرافی و افراطی داعش پی برد. آنان فقط خود را مسلمان واقعی می‌دانند و مخالفان با این اندیشه‌ها را مرتد و مشرک و کافر می‌پندارند.

مطابق با بیانیه منتشر شده داعش، برخی از عقاید نوزده‌گانه این گروه به قرار زیر است:

۱. ما به نابودی تمام مظاهر شرک و تحریم ابزارهای آن اعتقاد داریم؛ به دلیل روایت صحیحی که مسلم از ابوالهیاج اسدی نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این روایت به حضرت علی علیه السلام فرمود:

«تو را به سوی چیزی می‌فرستم که من برای آن مبعوث شده‌ام و آن امر این است که تمام تمثال‌ها را نابود کنی و تمام قبرهایی را که بلند هستند، مسطح و صاف نمایی» (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۳، ص ۶۲).

۲. به اعتقاد ما، رافضی‌ها [شیعیان] طایفه‌ای مشرک و مرتد هستند که از تطبیق بسیاری از شعائر ظاهری امتناع می‌ورزند؛ بنابراین هیچ شیعه‌ای مسلمان نیست و قتل آن‌ها جایز، بلکه واجب است.

۳. به اعتقاد ما «ساحر» کافر و مرتد و قتلش واجب است و توبه او درباره احکام دنیوی بعد از تسلط بر او، پذیرفته نیست. عمر بن خطاب گفته است: «حدّ ساحر کشتن او با شمشیر است»؛ بنابراین ساحر بدون هیچ تأملی کشته می‌شود.

۴. مسلمانان گناهکار اهل سنتی که به سوی قبله نماز می‌خوانند و زنا و شرب خمر و سرقت انجام می‌دهند، تا زمانی کافر نیستند که آن‌ها را حلال ندانند.

۵. دیدگاه ما درباره ایمان، دیدگاهی بین خوارج غلوکننده و اهل مرجئه افراط‌کننده است. کسی که شهادتین بگوید و اسلام خود را آشکار کند و نواقض اسلام را انجام ندهد، با او معامله مسلمان می‌کنیم و باطن او را به خداوند متعال واگذار می‌کنیم.

۶. رجوع به محاکم شرعی در دولت اسلامی برای رفع اختلاف و تحاکم میان افراد، براساس شرع خداوند واجب بوده و در صورت جهل به حکم الهی، تحقیق برای علم پیدا کردن به آن نیز واجب است.

۷. تمام کسانی که اشغال‌گران را به هر نحوی (غذا، لباس، درمان و...) کمک کنند و باعث تقویت و قدرت آن‌ها شوند، کافر و مرتدند و خون آن‌ها مباح است.

۸. جهاد در راه خدا از زمان سقوط آندلس، برای آزادی شهرهای مسلمان‌نشین، بر تمام افراد واجب عینی است و بزرگ‌ترین گناهان بعد از کفر به خدا، نهی از جهاد در راه خداست؛ درحالی که جهاد واجب عینی است. ابن‌حزم می‌گوید:

«هیچ گناهی بعد از کفر به خدا، بزرگ‌تر از نهی از جهاد در راه

خدا نیست.»

۹. امروز گروه‌های اهل کتاب و صابئان و مانند این‌ها، در دولت اسلام حکم دشمن را دارند و اهل ذمه شمرده نمی‌شوند؛ زیرا عهد خود را به شکل‌های گوناگون شکسته‌اند؛ بنابراین اگر امنیت و امان بخواهند، باید پیمان جدیدی با دولت اسلامی ببندند و شروط مادام‌العمری که نقض کردند، متوقف خواهد شد.

۱۰. همانا فرزندان جهادی که در میدان عمل فعال‌اند، برادران دینی ما هستند و ما آن‌ها را به کفر و فسق متهم نمی‌کنیم؛ اما آن‌ها به دلیل تخلف از واجب زمانه که اجتماع زیر پرچم واحد است، دچار عصیان شده‌اند.

۱۱. به گروه‌ها و اشخاصی که پیمانی با اشغال‌گران متجاوز ببندند، هیچ تعهدی نداریم؛ بلکه از نظر دولت اسلامی آن‌ها باطل و مردود هستند؛ بنابراین اشغال‌گران را بر حذر می‌داریم از اینکه بدون اذن دولت اسلامی هرگونه پیمان سرّی یا علنی ببندند.

۱۲. تکریم و تعظیم علمای عامل و صادق واجب است و در مصیبت‌ها از آن‌ها حمایت می‌کنیم و کسانی که به شیوه طاغوت عمل کنند یا در دین خداوند فریب‌کاری کنند، رسوا خواهیم کرد.

۱۳. به حق کسانی که از ما در جهاد سبقت گرفتند، معرفت داریم و آن‌ها را در جایگاهشان قرار می‌دهیم و جانشین خوبی برای آن‌ها درباره خانواده و اموالشان هستیم (ابوعمر البغدادی، نخبه الاعلام الجهادی، نک:

www.nokbah.com/w3/?p=1264

نوار صوتی این سخنرانی هم در همین لینک وجود دارد و در یوتیوب با نام «هذه عقیده الدولة الاسلامیة فی العراق و الشام» موجود است (عابدی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶۰-۱۶۳).

۳) طالبان

جنبش تکفیری طالبان پس از شکست ارتش شوروی و سقوط آخرین نظام کمونیستی در آوریل ۱۹۹۲ میلادی و با انتقال قدرت به گروه‌های جهادی در اواخر سال ۱۹۹۶ میلادی (پاییز ۱۳۷۲ شمسی) پدید آمد.

با ظهور طالبان، اوضاع سیاسی و امنیتی کشور افغانستان وارد مرحله نوینی شد. این گروه افراطی با پیام بازگشت صلح و حاکمیت شریعت و دفاع از تمامیت ارضی افغانستان، با سرعتی تصورناپذیر توانست با تغییر موازنه قدرت به نفع خود، در زمان کوتاهی بیشتر استان‌های کشور را تسخیر کند و کابل را در اختیار خود بگیرد (سرافراز، ۱۴۲۹ق، ص ۸۱؛ امینی، ۱۳۹۳ش، ص ۵۲).

بدیهی است که اهداف اعلام شده از سوی این گروه در آغاز، برای ملت خسته از جنگ‌های طولانی در افغانستان بسیار امیدوارکننده بود؛ ولی با گذر زمان و تسلط طالبان بر بیشتر استان‌های کشور، ماهیت این گروه برای مردم آشکار شد. افغان‌ها رفتار وحشیانه این گروه با مردم و به‌ویژه شیعیان را با اهدافی که در ابتدای قدرت‌گرفتنشان بیان کرده بودند، در تعارض آشکار یافتند.

مبانی فکری طالبان

درباره خاستگاه و چگونگی شکل‌گیری اندیشه دینی طالبان ذکر دو نکته ضروری است:
الف) برخی پژوهش‌گران معتقدند که باورهای اعتقادی این جنبش از مدارس دینی

دیوبند نشئت گرفته است.

ب) برخی دیگر اعتقاد دارند اصول اندیشه و افکار این گروه متأثر از فرقه وهابیت است. با بررسی سیر تاریخی اندیشه دینی طالبان و واکاوی تفکرات مذهبی آنان مشخص می‌شود که سران و هسته مرکزی این جنبش تندرو در مدارس تحت پوشش عالمان دیوبندی آموزش دیده‌اند و تفکراتشان براساس عقاید این دسته از عالمان اسلامی شکل گرفته است؛ بر همین اساس، برهان‌الدین ربانی در سخنانش یکی از شیوه‌های شناخت اندیشه و روش طالبان را آشنایی با عقاید علمای سلفی دیوبندی پاکستان دانسته است (مهاجرانی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۰۶).

عوامل شکل‌گیری طالبان

تحلیل‌گران سیاسی درباره شکل‌گیری و ظهور طالبان و زمینه‌های آن، رویکردهای متفاوتی دارند. عده‌ای عامل شکل‌گیری این جنبش را دستگاه امنیتی پاکستان (ISI) می‌دانند (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲ش، ص ۳۵). گروهی دیگر، عملکرد نامطلوب رهبران جهادی و درگیری نیروهای داخلی را در ظهور طالبان مؤثر دانسته‌اند (پهلوان، ۱۳۷۰ش، ص ۲۳)؛ ولی با بررسی همه ابعاد این موضوع، روشن است که عوامل زمینه‌ساز ظهور طالبان، مجموعه‌ای از وقایع داخلی افغانستان و مؤلفه‌هایی چون فقر فرهنگی و اقتصادی، تعصب قومی و قبیله‌ای، فقدان قانون اساسی قابل قبول ملت، سنت‌های پایدار و انعطاف‌ناپذیر مذهبی، نبود نیروهای کاردان و اموری از این دست است (امینی، ۱۳۹۳ش، ص ۵۸).

۴) سپاه صحابه

این دسته یکی از گروه‌های فعال تکفیری در کشور پاکستان است. این گروه در تاریخ ششم سپتامبر ۱۹۸۵ با تلاش یکی از روحانیون سنی متعصب به نام «حق‌نواز جهنگوی» در شهر جهنگ از توابع ایالت پنجاب به فاصله حدود پنج سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران بنیان‌گذاری شد. حق‌نواز جهنگوی پیش از تأسیس

گروه «سپاه صحابه» معاون شاخه «جمعیت علمای اسلام» در پنجاب بود؛ سپس به همراه «ضیاء الرحمن فاروقی» و «ایثارالحق قاسمی» و «اعظم طارق»، با هدف جلوگیری از نفوذ ایران در پاکستان، دشمنی با شیعیان، مبارزه با مراسم مذهبی آنان و ادعای حفظ و پاسداری از حرمت صحابه، سپاه صحابه را تشکیل داد (جمالی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸).

مولوی جهنگوی که به ضدیت با شیعیان شهرت داشت، پس از پنج سال رهبری این گروه، در سال ۱۹۹۰ میلادی به قتل رسید. پس از او ایثار قاسمی و بعد از قتل وی در سال ۱۹۹۸ میلادی، ضیاء الرحمن فاروقی و سپس اعظم طارق مسئولیت این گروه تندر و را بر عهده گرفتند. اعظم طارق متهم است که در حدود ۱۰۳ مورد ترور مقامات شیعیان مسئولیت مستقیم داشته است.

سپاه صحابه به دنبال آن است که دولت پاکستان مذهب شیعه را رسماً اقلیتی غیرمسلمان اعلام کند (همان). به اعتقاد آنان، ۹۸ درصد جمعیت پاکستان را اهل سنت تشکیل می‌دهند و فقط ۲ درصد آن شیعیان هستند؛ پس این اقلیت صلاحیت ندارد که با تشکیل حزب و امثال آن در پاکستان به فعالیت بپردازد (همان، ص ۵۴). از نظر این گروه، مهم‌ترین وظیفه هر عضو سپاه صحابه مبارزه با شیعیان است (همان، ص ۶۸). این گروه و شاخه نظامی آن، یعنی لشکر جهنگوی، از خطرناک‌ترین گروه‌های تکفیری محسوب می‌شوند؛ به طوری که افزون بر ترور بسیاری از سیاست‌مداران پاکستانی، مسئولیت اصلی کشتار بسیاری از شیعیان پاکستان و مقامات و شهروندان ایرانی نیز متوجه آن‌هاست (رب‌نواز طاهر، بی‌تا، ص ۲۴؛ فاروقی، ۱۹۹۵م، ص ۱۳).

افزون بر گروه‌های یادشده، در برخی کشورهای دیگر اسلامی نیز جریان‌ها و گروه‌های افراطی و تکفیری دیگری همچون بوکو حرام در نیجریه، الشباب در سومالی، ابوسیف در فیلیپین و جیش العدل در ایران وجود دارند که تشکیل این گروه‌ها و مبانی فکری آنان همانند گروه‌های یادشده یا نزدیک به آنان است که در این نوشتار، امکان پرداختن به همه آن‌ها وجود ندارد.

اندیشه‌های جهادی گروه‌های تکفیری

گروه‌های یادشده افکار و اندیشه‌های جهادی متعددی دارند که براساس اندیشه‌های یادشده در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی به کشورگشایی و گاه پدیدآوردن فجایع و حوادث هولناک اقدام می‌کنند. این اندیشه‌ها گاه منحصر به یک گروه خاص و گاه مشترک میان دو یا چند گروه از آنهاست. برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های یادشده به قرار زیرند:

۱. اسقاط حکومت‌های کنونی و احیای خلافت اسلامی با زور و غلبه

خلافت نمونه آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت است (نک: شلیبی، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۳۶). اهل سنت دیدگاه سیاسی خاصی دارند. آنان معتقدند که صحابه میراث پیامبر ﷺ را حفظ و به نسل‌های آینده منتقل کرده‌اند. از نظر آنان صحابه در نظر اهل سنت در بالاترین درجه از صلاح و تقوا هستند و تردید در کردار آنها و نقل قول‌هایی که از پیامبر ﷺ دارند و نقد آنها به هیچ وجه روا نیست (اسعد قاسم، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸). از نگاه اهل سنت، دوران حکومت طلایی مسلمانان در اندلس اسلامی، یادآور شکوه و عزت صدر اسلام بود. تا قبل از فروپاشی امپراتوری عثمانی نیز پیروان مکتب خلفا خلأ حکومت اسلامی را احساس نمی‌کردند؛ اما با فروپاشی سلطنت عثمانی و استیلای دولت‌های غربی بر سرمایه‌های مسلمانان که همراه با نفوذ فرهنگ بیگانه به مرزوبوم اسلامی بود (محیطی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲)، تفکرات نویی درباره مسئله خلافت ایجاد شد.

به عبارت دیگر، خلافت عثمانی نه فقط آخرین دوره نظام حکومتی خلافت در جهان اسلام، بلکه نقطه پایانی بر رویکردهای سنتی و کهن به مفهوم خلافت بود. تحولات گسترده و پیچیده و سریع جهانی در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی، اعم از سیاسی و فرهنگی و اقتصادی، آرای اندیشمندان مسلمان را عمیقاً متأثر کرد و نگرش آنان به مفهوم خلافت را نیز تحت تأثیر قرار داد و امواج آنکه از اواسط قرن سیزدهم و

چهاردهم در خاورمیانه و شبه قاره هند نمایان شد، به تدریج ابعاد گسترده‌ای یافت (مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۷۱-۷۴، ذیل مدخل خلافت).

بعضی متفکران مسلمان مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و حسن البنا، در پی مبارزه با غرب‌زدگی و احیای حکومت اسلامی برآمدند و برای تحقق امت واحده اسلامی، گام‌هایی در جهت تقریب بین مذاهب اسلامی برداشتند و فعالیت سیاسی — حزبی را آغاز کردند، اما با غلبه تعصبات قومی بر ارزش‌های دینی در جامعه اسلامی، ناکام ماندند.

در نیمه دوم قرن بیستم، گروه‌هایی از جوانان مصری که اغلب گرایش‌های سلفی داشتند، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های انقلابی سید قطب، از فعالیت آرام حزبی فاصله گرفتند و با ایده ایجاد حکومت اسلامی، حرکتی افراطی را برپایه تکفیر و جهاد بنا گذاشتند؛ اما تلاش‌های این گروه افراطی نتیجه‌بخش نبود و بسیاری از رهبران فکری اخوان‌المسلمین به شیوه حسن البنا، یعنی مدارا با حکومت، بازگشتند و گروهی نیز بر اجرای عملیات نظامی برای احیای خلافت تأکید کردند که نتیجه‌ای جز ایجاد فضای ناآرام اجتماعی نداشت. این حرکت جهادی که گام‌های نخست خود را در مصر برداشت، در سال‌های اخیر به جریانی فکری تبدیل گردیده و با انتشار در بیشتر کشورهای اسلامی، باعث ناامنی و بروز مشکلات فراوانی شده است (محیطی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲).

گروه‌های جهادی یادشده براساس نظر سید قطب معتقد بودند که تمام سرزمین‌ها یا دارالاسلام هستند، یعنی دولتی اسلامی بر آن سرزمین حاکم است و شریعت و حدود خدا اقامه می‌شود و مسلمانان یار و دوست یکدیگرند (سید قطب، بی‌تا، ص ۲۴۷) یا جامعه‌ای غیر از این هستند که دارالحرب یا جامعه جاهلی نامیده می‌شود و بندگی‌شان ویژه پروردگار یگانه نیست (همان، ص ۱۶۹)؛ ازاین‌رو وظیفه مسلمانان در چنین جامعه‌ای پیکار یا صلح بر مبنای امان دادن و جزیه گرفتن است. براین اساس، تازمانی که

خلافت اسلامی احیا نشود، همه سرزمین‌ها دارالحرب هستند.

Virtual Caliphate. Yaakvy Lappin, exposing the Islamics' Internet. D.C.

در این تفکر، دفاع از دارالاسلام براساس قاعده نفی سبیل بر همگان واجب عینی است و در این دفاع، کودکان بدون اجازه پدر و مادر، و زنان بدون اجازه همسر می‌توانند به جنگ بروند.^(۱)

براساس تفکرات عالمان سلفیه، گروه‌های جهادی و تکفیری تلاش می‌کنند با کارهای انقلابی به سرعت جامعه کافر شده را به جامعه‌ای مسلمان تبدیل کرده و حکومت اسلامی را با جهاد مداوم احیا کنند. آنان به‌طور معمول با رهبر (ولی امر) خود بیعت می‌کنند و عملاً نوعی خلیفه‌گری کوچک شده را به نمایش می‌گذارند. اوج این نوع رفتار را می‌توان در بیعت گروه‌های مختلف جهادی و تکفیری در سراسر جهان عرب با اسامه بن لادن، رهبر تشکیلات القاعده، مشاهده کرد.

نقد و بررسی

سلفیان جهادی فقط شیوه زور و غلبه و تسلط بر مراکز قدرت — که یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ پیدایش مشروعیت حکومت می‌دانند — را به‌عنوان دستاویزی برای طرح مسئله تشکیل خلافت اسلامی مطرح کرده و براساس آن عمل می‌کنند؛ زیرا آنان قطعاً در اوضاع کنونی نه عقد بیعت از طرف عامه مسلمین را خواهند داشت و نه تأیید اهل حل و عقد را؛ زیرا در میان عامه مسلمانان مخالفان بسیاری در مقابل سلفیان جهادی از شیعه و سنی وجود دارد؛ بنابراین در بحث روش‌شناسی، سلفیان جهادی فقط به روش زور و غلبه می‌توانند تفکر تشکیل حکومت اسلامی را جامعه عمل ببوشانند که این مسئله خود اشکالاتی بس شگرف دارد و با مبانی فقه سیاسی اهل سنت در این زمینه همخوانی ندارد.

.(1).ibid.

نکته دیگر آنکه به نظر می‌رسد از میان مذاهب چهارگانه اهل سنت فقط احمدبن حنبل و طرفداران و متفکران و فقیهان حنبلی (حنبل‌ها) که از قضا محل توجه و استناد شدید سلفیان جهادی هستند، به شیوه سوم عنایت دارند (الفرا، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۵۲۶) و در کتب سایر مذاهب چهارگانه، امامت فقط به دو صورت منعقد می‌شود: ۱. انتخاب اهل حل و عقد. ۲. جانشین کردن امام قبلی (ماوردی، بی تا، ص ۲۱-۲۲).

قاضی عضد ایجی می‌گوید: «امامت با ۱. نص پیامبر یا امام سابق و ۲. با بیعت اهل حل و عقد نیز تعیین می‌گردد» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۵۱).
 دکتر وهبه الزحیلی در کتاب فقه الاسلامی و ادلته می‌گوید:

«فقهای اسلامی چهار طریق تعیین خلیفه اسلامی ارائه نمودند: نص، ولایت‌عهدی، تسلط با قهر و غلبه و بیعت، که تنها راه درست همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم می‌باشد؛ همچنین او معتقد است ادله فقها و علمای اهل سنت که به سایر مبانی مشروعیت خلافت فتوا داده‌اند، ضعیف و غیرقابل اعتماد است (زحیلی، بی تا، ج ۸، ص ۶۱۵۸).»

در تأیید نظرات فقهای اهل سنت باید گفت اساساً موضع شرع مقدس و دین مبین اسلام در برابر گروه‌های ستمگر و غاصب قدرت تسلیم و قبول نیست، بلکه قرآن کریم بر حرمت اطاعت از سلاطین جابر و فاسق و اعتماد نکردن به آنها تصریح کرده و حتی بر نفی و ردّ زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه با چنین حکومتی تأکید دارد؛ برای نمونه، خداوند متعال در سوره هود می‌فرماید: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ بر ظالمان تکیه نکنید که موجب می‌شود آتش شما را فراگیرد» (هود(۱۱): ۱۱۳). این آیه بر این امر اشعار دارد که جایز نیست ظالمان و ستمگران متصدی امر حکومت و خلافت شوند و مردم نیز نباید به آنها اعتماد کنند و از آنان پیروی کنند؛ بنابراین

استیلاي حاکم فاسق و ستمگر نه تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست، بلکه منشأ و جواز و حتی وجوب مبارزه و مقاومت و خلع وی از حکومت است. باید اعتراف کنیم که اگر نظریه غلبه و حکومت مبتنی بر زور به عنوان یکی از راه‌های مشروعیت حکومت، چنان‌که برخی از اهل سنت بدان معتقدند، پذیرفته شود، آنگاه حکومت در اسلام دچار هرج و مرج شده و قانون جنگل بر جامعه مسلمین حاکم خواهد شد؛ کما اینکه اکنون در جوامع اسلامی که با معضل گروه‌های تکفیری مواجه‌اند، شاهد چنین اوضاعی هستیم.

۲. عامیانه کردن اجرای حکم جهاد

گروه‌های تکفیری جهاد ابتدایی را برضد حکومت‌های اسلامی و دشمنان خویش و کسانی که با تفکرات خاص تکفیری آنان مخالفت دارند، برهمگان اعم از زن و مرد و کودک و بزرگسال واجب عینی می‌دانند و در این راه برای کودکان و نوجوانان و جوانان و زنان اذن ولی یا حاکم شرع را هم شرط نمی‌دانند؛ برای مثال، ایمن الظواهری رهبر کنونی القاعده در این باره در مقام فتوا اعلام می‌کند: «مسلمانان برای جهاد نباید منتظر اجازه گرفتن از کسی باشند؛ زیرا جهاد با آمریکایی‌ها، یهودیان و متحدانشان، یعنی منافقان مرتد، واجب عینی است» (الظواهری، بی تا، ص ۲۸).

گروه‌های تکفیری معتقدند برای رسیدن به هدف باید از هرگونه ابزاری، از جمله همه نیروهای انسانی موجود استفاده کرد و از همین رو، به عامیانه بودن اجرای حکم جهاد فتوا داده‌اند.

بررسی و نقد

در نقد این تفکر باید اشاره شود که در منابع فقهی اهل سنت، وجوب جهاد ابتدایی منوط به تحقق شروط خاصی شده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از بلوغ، عقل، آزادبودن (حریت)، مرد بودن و معذور نبودن؛ بنابراین، جهاد ابتدایی بر نابالغ، دیوانه، برده، زن، پیرمرد و معذور از شرکت در امر جهاد، مانند کور، زمین‌گیر، دارای نقص

عضو و بیمار ناتوان از سوارشدن بر مرکب و دویدن و همچنین فقیر ناتوان از تأمین مخارج خانواده خویش و هزینه‌های راه و تهیه سلاح، واجب نیست (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۱۰، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ مطیعی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۷۰-۲۷۲)؛ همچنین جهاد از عهده کسی که پدر و مادرش به شرکت کردن او در جهاد راضی نیست، برداشته شده است، مگر آنکه جهاد برای او واجب عینی باشد.

فقه‌ها درباره ضرورت اجازه گرفتن از پدر و مادر مشرک و نیز اجداد خود و نیز درباره لزوم اجازه گرفتن از طلبکار برای عزیمت به جهاد، اختلاف نظر دارند (مطیعی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۷۶-۲۷۷)؛ همچنین کشتن زنان، کودکان، دیوانگان و نیز ناتوانان از جنگیدن، مانند افراد پیر و نابینا و زمین گیر، در صورتی که از فکر و نظر آنان در جنگ استفاده نشود، حرام است، مگر در حال ضرورت؛ مانند آنکه کفار از وجود آنان به عنوان سپر استفاده کنند یا چیره شدن بر دشمن منوط به کشتن ایشان باشد (همان)؛ همچنین از نگاه علمای اهل سنت حکم جهاد باید با اذن امام یا حاکم شرع باشد (نک: عثیمین، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵، ص ۳۱۴)، نه با میل و اختیار خود و با هرگونه شرط.

۳. بسط مفهوم جهاد

سلفیه جهادی با تغییر و تبیین دوباره و بسط برخی از مفاهیم اسلامی، تئوری پردازی جدیدی در زمینه مسائل فقهی و اجتماعی و سیاسی اسلامی، از جمله مفهوم جهاد کرده‌اند. سید قطب معتقد است که فقط یک دارالاسلام وجود دارد و آن همان است که دولتی اسلامی در آن برپا شده و شریعت خدا بر آن حاکم است و حدود خدا اقامه می‌شود و مسلمانان دوست یکدیگرند (سید قطب، بی‌تا، ص ۲۴۷)؛ همچنین او می‌گوید لازم است جامعه‌ای به وجود آوریم که تمام اصول و فرمان‌های اسلام در آن اجرا شود و فقط قانون و شریعت خداوند در آن حاکم و داور باشد و بس (همان، ص ۲۶۱ و ۱۹۴). جامعه‌ای که دارای این خصوصیات نباشد، حتی با وجود ظاهر اسلامی و ادعای حکومت اسلامی، دارالحرب یا جامعه جاهلی است (همان، ص ۱۶۹).

بنابر تعریف سید قطب، جامعه جاهلی، علاوه بر یهودیان و مسیحیان و سایر ادیان، حکومت‌های اسلامی را که خصوصیات جامعه اسلامی ندارند نیز شامل می‌شود که باید با آنان جهاد کرد.

بررسی و نقد

در نقد این تفکر باید گفت که پیروان گروه‌های یادشده، درحقیقت، در مفهوم «جهاد و عدو» تصرف کرده و آنرا گسترش داده‌اند؛ درحالی‌که مفهوم جهاد در قرآن کریم روشن و معین است. قرآن جهاد با «عدو» را در جهاد با «کافران» و «منافقان» و «اهل بغی» خلاصه می‌کند و می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾: ای پیامبر، با کفار و منافقان پیکار کن و بر آنان سخت بگیر (توبه (۹): ۷۳)، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾: اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر پیکار کنند، میان آنان صلح برقرار کنید؛ پس اگر یکی از آن دو گروه بر دیگری ستم کند، با گروه ستمگر بجنگید تا به امر خداوند بازگردد» (حجرات (۴۹): ۹).

سلفیان متقدم نیز — که سلفیان جدید داعیه پیروی آنان را دارند — عقایدی متفاوت با سلفیان جهادی یادشده دارند که در ادامه به دیدگاه‌های برخی از آنان اشاره می‌کنیم:

۱. احمدبن حنبل که همه سلفیان با تفاوت‌هایی که دارند، او را پیشوای خود می‌دانند، خروج بر حکومت‌های منحرف را جایز نمی‌داند. ابوزهره در کتابش به حکمی از رساله احمدبن حنبل اشاره می‌کند: «وظیفه ما شنیدن و پیروی کردن از فرمان‌های حاکمان است، خواه نیکوکار باشند یا بدکار. هرکس از اطاعت حاکمی که مردم فرمان‌روایی او را با طیب نفس یا به‌زور پذیرفته‌اند، بیرون برود و برخلاف او قیام کند،

رشته وحدت را گسسته و اگر بمیرد، مرگ او مرگ جاهلیت است» (ابوزهره، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۳۲۲).

۲. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) اصول عقاید احمد را در بیش از پنجاه بند تنظیم می‌کند و در بند ۳۵ چنین می‌نویسد: «باید از خدا خواست تا به زمامداران صلاح و پایداری بخشد. آن‌گاه که از آنان کجی ظاهر گشت، خروج با شمشیر بر آن‌ها، ضلالت و گمراهی است» (اشعری، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲۰-۳۲۵).

۳. ابوالحسن ملطی (م ۳۷۷ق) که به تنظیم عقاید اهل حدیث پرداخته است، در این باره می‌گوید:

«شکیبایی زیر پرچم سلطان دادگر و یا ستمگر یکی از اصول ماست و نباید با امیران جائز به نبرد برخاست و بر روی آنان شمشیر کشید» (ملطی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲).

۴. احمد بن تیمیه (م ۷۲۸ق)، احیاگر سلفی‌گری در قرن هشتم، همین نظر را تأیید می‌کند و می‌نویسد:

«هرگاه شخصی مانند «یزید» و «عبدالملک» و «منصور دوانیقی» مسند خلافت را اشغال کرد، نباید آنان را از این مقام پایین کشید و با آنان جنگید تا دیگری جای آنان بنشیند؛ زیرا ضرر این کار بیش از نفع آن است و غالب قیام‌هایی که بر ضد خلفا انجام گرفته است، شرّ آن بیش از خیر آن بوده است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۲۷).

۴. اولویت جهاد بر سایر فروع دین

جهاد یکی از عناصر اصلی گفتمان اسلام‌گرایی افراطی معاصر بوده است. از دیدگاه سلفیون جهادی، جهاد از همه فروع دینی و اصول عملی اسلام همچون نماز و روزه و حج مهم‌تر و مقدم‌تر است و هر مسلمانی به جهاد نپردازد، اصل اسلام را درک نکرده است (زرقاوی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۴). در اندیشه تکفیری - جهادی، مسئله جهاد از یکی از

مباحث فروع دین اسلام، به یکباره به اصلی درجه اول بدل می‌شود. زرقاوی می‌گوید:
 «امروز جهاد فی سبیل الله دوی بسیاری از دردهایی است که
 امت اسلامی از آن‌ها رنج می‌برد. بدانید هیچ چیزی بعد از توحید با
 جهاد برابری نمی‌کند»

متن سخنرانی زرقاوی با عنوان ولتستین سبیل المجرمین،

www.paldf.net/forum/showthread.php?t=25470

اسامه بن لادن، مسئول گروه القاعده، طی سخنانی خطاب به مجاهدان، نجات و
 سعادت انسان‌ها را در دنیا و آخرت، عمل به اسلام و جهاد در راه خدا معرفی می‌کند
 (پیام ماهواره‌ای رهبران القاعده، منسوب به احمد الحذنوری العامری، روزنامه نوروز، ۵
 اسفند ۱۳۸۱).

بررسی و نقد

با مراجعه به کتب فقهای اهل سنت در می‌یابیم که آنان جهاد را نه تنها از فروع دین
 می‌شمردند، بلکه فرایضی همچون نماز را بر جهاد مقدم می‌دارند.
 محمد الامیر المالکی نماز را اعظم عبادات می‌داند؛ چون نماز ستون دین است
 (سیدی محمد امیر، ۱۴۲۶ق، ج ۱ ص ۴۷).

صالح فوزان می‌گوید:

«إن الصلاة هي الركن الثاني من أركان الإسلام بعد الشهادتين وهي الفارقة
 بين المسلم والكافر وهي عمود الإسلام وأول ما يحاسب عنه العبد. فإن
 صحت و قبلت قبل سائر عمله وإن ردت، رد سائر علمه: نماز دومین رکن از
 ارکان اسلام بعد از شهادتین است. نماز جداکننده مسلمان و کافر، عمود دین
 و اولین سؤال در قیامت است که در صورت مقبول واقع شدن، سایر اعمال
 مقبول می‌شود و در صورت مقبول واقع نشدن، سایر اعمال نیز مقبول واقع
 نخواهد شد» (فوزان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵).

طبق روایت کتاب صحیح بخاری، فضیلت نماز و نیکی به پدر و مادر، بیش از جهاد است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

باید به این نکته اشاره کرد که از دیدگاه برخی مؤلفان مسلمان، وجوب جهاد به معنای وجود تقابل همیشگی میان مسلمانان و غیرمسلمانان نیست، بلکه جهاد به منزله آخرین راه حل برای تثبیت مصالح اسلام و مسلمانان است (زحیلی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۷).

پیش از آغاز جهاد لازم است که طرف مقابل را به اسلام و تعالیم الهی آن و رهاکردن کفر و عصیان در برابر خدا و زیر پانگذاشتن حقوق انسان‌ها دعوت کرد و ابتدا به مناطق نزدیک‌تر به سرزمین اسلامی پرداخت (شافعی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۴، ص ۱۷۷؛ مطیعی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۸۵-۲۸۷). به نظر برخی فقها، به استناد سیره پیامبر اکرم، در اوضاع مناسب و آمادگی سپاه اسلام برای جهاد، انجام دادن آن حداقل یکبار در هر سال واجب است و فرار از میدان نبرد جایز نیست، مگر در موارد استثنایی (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۱۰، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ مطیعی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۶۶).

شیعه و اهل سنت به رغم اختلافاتی در باب مفهوم جهاد، بر این امر متفق‌اند که جهاد در اسلام تابع قواعد و احکامی است؛ همچنان‌که در اجرای استراتژی جهاد، قرآن نخست این حق را با دعوت استیفا می‌کند و در مرحله بعد، در دفاع از مسلمانان و اسلام به جنگ می‌پردازد. نهایتاً از کشتن مجروحان نهی می‌کند و به مداوای آنان می‌پردازد؛ چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَإِنْ اُعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْأَقْوَامُ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾: اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، خدا برای شما راهی (برای تجاوز) بر آنان قرار نداده است» (نساء: ۴: ۹۰).

۵. محدود کردن مفهوم جهاد به جنگیدن و قتال

عبدالله عزام، از علمای سلفی و رهبران جهادی در جنگ افغانستان که از او به عنوان

پدر معنوی القاعده یاد می‌شود، تأکید می‌کند که به نظر وی، فهمی نادرست از کلمه جهاد در میان مسلمانان شکل گرفته است که فکر می‌کنند جهاد هر نوع تلاش در راه خداست و آن را به سحرخیزبودن و خواندن خطبه و سخنرانی یا خدمت به خانواده و پدر و مادر تفسیر می‌کنند؛ درحالی که جهاد فقط به معنای «قتال» است (عمرآوی، ۱۴۲۱ق؛ جوکار، ۱۳۸۶؛ جمالی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲-۱۶۳).

بررسی و نقد

در نقد این تفکر خاص نیز می‌گوییم مفهوم لغوی و اصطلاحی جهاد با توجه به مبانی و استعمالات قرآن و همچنین تفسیر مفسران و روایت پیامبر اسلام، مفهوم عامی نسبت به قتال دارد و فقط شامل کشتن و جهاد نظامی نیست و این نوعی تصرف در معنای الفاظ بدون دلیل روشن است که سلفیان جهادی انجام داده‌اند؛ حتی یک عالم سلفی وهابی مانند شیخ ابن عثیمین نیز معنای جهاد را عام دانسته و بدین دلیل، جهاد با نفس را با جهاد با کفار مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«جهاد با نفس جلوتر از جهاد با کفار است؛ زیرا انسان با کفار جهاد نخواهد کرد، مگر اینکه قبلاً با نفس خویش مجاهدت کرده باشد؛ زیرا کشته شدن چیزی است که برای نفس آدمی ناپسند است (عثیمین، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۱).»

عبارت ماوردی نیز در ذیل روایت «أَنَّ قَالَ النَّبِيَّ ﷺ وَقَدْ رَجَعَ مِنْ بَعْضِ عَزَوَاتِهِ: "رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ: از جهاد اصغر به جهاد اکبر رجوع کردیم"» به عام بودن مفهوم جهاد اشاره دارد (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۱۳).

نتیجه

از مجموع مطالب بیان شده این نتیجه به دست می‌آید که در دوران معاصر در کشورهای متعدد اسلامی گروه‌ها و جریان‌های افراطی متعددی همچون القاعده، داعش، طالبان، سپاه صحابه، بوکوحرام، الشباب و... ایجاد شده‌اند که دارای اندیشه‌های جهادی

و افراطی همچون اسقاط حکومت‌های کنونی و احیای خلافت اسلامی با زور و غلبه، عامیانه‌کردن مفهوم جهاد، بسط مفهوم جهاد و توسعه آن به دیگر حوزه‌ها، اولویت جهاد بر سایر فروع دین و محدودکردن مفهوم جهاد به جنگیدن و قتال هستند و برپایه اندیشه‌های یادشده، به قتل و غارت و پدیدآوردن حوادث هولناک در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی می‌پردازند؛ لیکن اندیشه‌های یادشده نه تنها از نگاه فقیهان امامیه باطل و برخلاف عقل و شرع است، بلکه فقیهان مذاهب مختلف اهل سنت نیز دیدگاهی برخلاف اندیشه‌های یادشده دارند و در منابع متعدد فقهی و غیرفقهی خود با استناد به آیات قرآن و روایات و سیره پیامبر و صحابه به رد و نفی دیدگاه‌های یادشده پرداخته‌اند.

بنابراین، با مطالعه دیدگاه‌های جهادی این گروه‌ها و تطبیق آن‌ها با اندیشه‌های فقهی اهل سنت، درمی‌یابیم که ادعای آنان مبنی بر تطابق آرا و دیدگاه‌های آنان با دیدگاه‌های سلف نخستین نادرست بوده و این ادعا فقط برایتوجیه رفتارهای غیرشرعی و به‌دور از فطرت انسانی بوده است.

منابع

نهج البلاغه.

۱. ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، المحقق: محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه، الطبعة الأولى.
۲. ابن حجّاج، مسلم (بی‌تا)، کتاب الجنایز، بیروت، دار الفکر.
۳. ابن قدامه، موفق‌الدین حنبلی (۱۹۶۸م)، المغنی، قاهره، مکتبه القاهره.
۴. ابوزهره، محمد (۱۳۸۴ش)، تاریخ مذاهب اسلامی، مترجم: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. اخوان المسلمین (۱۹۳۸ق)، من خطب حسن البنا، دمشق، دوره الأولى، بی‌نا.
۶. اسعد القاسم (۱۴۱۷ق)، إزمه الخلافة و الامامة و آثارها المعاصرة، قم، دارالمصطفی.
۷. اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶ش)، القاعده از پندار تا پدیدار، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۱ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، صیدا، بیروت، المکتبه العصریه.
۹. امینی، عبدالمؤمن (۱۳۹۳ش)، جریان تکفیری طالبان در افغانستان و جنایت‌های آنان، قم، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، شماره شش.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى.
۱۱. برگر، پیتروال (۱۳۹۰ش)، اسامه بن لادن، ترجمه عباس قلی غفاری فرد، تهران، اطلاعات، چاپ اول.
۱۲. پهلوان، چنگیز (۱۳۷۰ش)، عصر مجاهدین و برآمدن طالبان، تهران، قطره.
۱۳. جمالی، جواد (۱۳۹۰ش)، افراط‌گرایی در پاکستان (مبانی، عملکرد و چشم‌انداز)، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
۱۴. _____ (۱۳۹۰ش)، «مدل تئوریک تحلیل افراط‌گرایی (با کاربست نظریه سازه‌نگاری)»، مجله آفاق امنیت، شماره ۱۲.
۱۵. جوکار، محمدصادق (۱۳۸۶ش)، «چیستی نوین‌ادگرایی اسلامی»، نقل شده از: سایت باشگاه

اندیشه.

<http://www.bashgah.net>

۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۷. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی، دانش نامه جهان اسلام (۱۳۸۶ش)، تهران.
۱۸. رب نواز طاهر، (بی تا)، نقوش جهنگوی، کراچی، مکتبه خلافت رشده.
۱۹. راجحی، عبدالعزیز بن عبدالله (۱۴۳۰ق)، الهدایة الربانیة فی شرح العقیدة الطحاویة، الرياض، دار التوحید.
۲۰. رشید رضا، محمد (۱۳۴۱ق)، الخلافة والإمامة العظمی، القاهرة، مطبعة المنار.
۲۱. رفعت، احمد (۱۳۷۹ش)، جنبش اسلامی و نظام سیاسی، ترجمه صغرا روستایی و مرضیه زارع، فصلنامه نهضت، سال ۱، شماره ۲.
۲۲. زحیلی، وهبة مصطفى (۱۴۰۱ق)، آثار الحرب فی الفقه الإسلامی، دمشق، بی نا.
۲۳. _____ (بی تا)، الفقه الإسلامی و أدلته، دمشق، دار الفکر.
۲۴. زرقاوی، ابومصعب (۱۴۲۷ق)، کلمات مزیئة: الكتاب الجامع لخطب و کلمات الشیخ المعتمز بدینه أبی مصعب الزرقاوی، بغداد، شبکه البراق الإسلامیة.
۲۵. سرافراز، محمد (۱۴۲۹ق)، حركة طالبان من النشوء الى السقوط، بیروت، دارالمیزان.
۲۶. سید قطب (۱۳۷۸ش)، نشانه های راه، ترجمه: محمود محمدی، تهران: امیر کبیر.
۲۷. _____ (بی تا) معالم فی الطریق، قاهره، الإتحاد الإسلامی العالمی.
۲۸. _____ (بی تا)، تفسیر فی ظلال القرآن، بی جا، بی نا.
۲۹. سیدی محمد امیر، (۱۴۲۶ق)، ضوء الشموع شرح المجموع فی الفقه المالکی، بی جا، بی نا.
۳۰. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳ق)، الأم، بیروت، بی نا.
۳۱. شلبی، احمد (۱۹۶۶م)، السیاسة و الإقتصاد فی التفكير الإسلامی، قاهره، مکتبه النهضة المصریة.
۳۲. عابدی، اکبر و دیگران (۱۳۹۵ش)، آشنایی با جریان های سلفی — تکفیری، تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی مرکز باقر العلوم ع.
۳۳. عبدالرحیم جمال و ایمن الظواهری (بی تا)، الولاء و البراء عقیدة منقولة و واقع مفقود، قاهره، مدبولی الصغیر.
۳۴. عبدالکریم، محمد (۲۰۱۳م)، تفکیک الإستبداد: دراسة مقاصدیة فی فقه التحرر من التغلب،

- بیروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
۳۵. عثيمين، محمد بن صالح (۱۴۱۵ق)، فتاوى منار الإسلام، رياض، دار الوطن.
۳۶. _____ (۱۴۱۳ق)، مجموع فتاوى و رسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، رياض، دار الوطن و دار الثريا.
۳۷. _____ (۱۴۱۵ق)، فتاوى منار الإسلام، رياض، دار الوطن.
۳۸. عماد، عبدالغنى (۲۰۱۳م)، الحركات الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۳۹. عمر اوى، خالد إبراهيم (۱۴۲۱ق)، «الجهاد من خلال النصوص الشرعية»، العدد ۱۵۶، السنة الرابعة عشرة، نقل شده در:
- www.al-waie.org/archives/article/3531
۴۰. فاروقى، ضياء الرحمن (۱۹۹۵م)، تاريخ دستاویز، جهنگ، سپاه صحابه.
۴۱. فدوى، عبدالقيوم (۱۳۷۸ش)، اسامه بن لادن و ماجراها، تهران، مفاخر.
۴۲. فراء، محمد بن الحسين (۱۴۰۶ق)، الأحكام السلطانية، قم، دفتر تبليغات اسلامى.
۴۳. فرج، محمد عبدالسلام (۱۹۸۱م)، الجهاد فريضة الغائبة، قاهره، بى نا.
۴۴. فيرحى، داوود (۱۳۸۷ش)، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامى در اسلام شيعى»، فصلنامه سياست، دوره ۳۸، شماره ۱.
۴۵. قاسمى ورجانى، مهدى (۱۳۹۴ش)، گفتمان داعش (تبيين ذهنيت سياسى سلفى تكفيرى)، تهران، ستوس، چاپ اول.
۴۶. قشيري نيسابورى، مسلم بن حجاج (بى تا)، صحيح مسلم، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۴۷. كريمى حاجى خادمى، مازيار (۱۳۹۲ش)، خاستگاه و مباني فكرى طالبان، تهران، كانون انديشه جوان.
۴۸. كميل الطويل (۲۰۰۷م)، القاعده و اخواتها، قصة الجهادين العرب، بيروت، دار الساقى، الطبعة الأولى.
۴۹. گروهى از نويسندگان (۲۰۱۲م)، القاعده بعد ابن لادن، امارات متحده عربى، المسبار، الطبعة الأولى.
۵۰. ماوردى، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، الحاوى الكبير فى فقه مذهب الإمام الشافعى، بيروت، دار الكتب العلمية.
۵۱. _____ (بى تا)، الأحكام السلطانية، قاهره، دار الحديث.

۵۲. محیطی، مرتضی (۱۳۹۴ش)، «خلافت از دیدگاه سلفیه جهادی»، نشریه سراج منیر، شماره ۱۹.
۵۳. مطیعی، محمدنجیب (بی تا)، التکمله الثانيه، المجموع: شرح المهذب، در نؤوی، یحیی بن شرف، المجموع: شرح المهذب، بیروت، دارالفکر.
۵۴. ملطی، ابوالحسین محمدبن احمد (۱۴۱۳ق)، التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، قاهره، مکتبه مدبولی.
۵۵. مهاجرانی، عطاءالله (۱۳۸۲ش)، اسلام و غرب، تهران، اطلاعات.
۵۶. نوروزی، نورمحمد و دیگران (۱۳۸۲ش)، چالش مشروعیت و بازسازی نظم سیاسی در خاورمیانه، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
۵۷. وینست، آندرو (۱۳۷۱ش)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هوشنگی، حسین و دیگران (۱۳۹۰ش)، بنیادگرایی و سلفیه بازشناسی طیفی از جریان‌های دینی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام

1. www.nokbah.com.
2. www.paldf.net.
3. <http://www.ilmway.com>, سایت منبر التوحید والجهاد.

| | |
|--|---|
| Andishe-e-Taqrrib.35 Vo1.13.No.4.Winter 2018 P 139-160 | اندیشه تقریب سال سیزدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶ پیاپی ۳۵ ص ۱۳۹ - ۱۶۰ |
|--|---|

راهکار ایجاد امت واحد اسلامی

سیدمصطفی حسینی رودباری^(۱)

چکیده

مقاله حاضر مشتمل بر طرحی است در جهت ایجاد امت واحد اسلامی که راهبرد مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی براساس آن پایه‌ریزی شده است. در بخش نخست این طرح، مباحثی در زمینه وحدت قرآنی، نیاز مبرم جهان اسلام، منازعات کلامی — فقهی و طایفه‌ای مذاهب اسلامی با یکدیگر، سیاسی بودن شکل‌گیری مذاهب اسلامی و نیز عدم قصد مرجعیت ائمه اربعه اهل سنت، مطرح گردیده و آن‌گاه به مسائل اساسی دیگری نظیر تأسیس مذاهب، خلاف آموزه‌های قرآنی، اسلام و مسلمانان، عناوین برگزیده خداوند برای جوامع اسلامی و نیز پیش‌گویی قرآن و پیامبر ﷺ در تجزیه امت اسلامی به فرقه‌ها و مذاهب پرداخته شده است. بخش دوم مقاله به راهکار ایجاد امت واحد اسلامی اختصاص داده شده است. در این مرحله مباحثی از قبیل جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن و روایات فریقین، جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در نگاه صحابه، جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در نگاه ائمه اربعه اهل سنت و نیز جایگاه آنان در نزد قاطبه اهل سنت بیان گردیده و در پایان چنین نتیجه‌گیری شده است که تنها راه ایجاد امت واحد اسلامی، قرائت دین بر مبنایی است که مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی باشد و آن چیزی جز تفسیر دین با قرائت اهل بیت علیهم‌السلام نخواهد بود.

واژگان کلیدی: امت واحد، تفرق مذاهب، قرآن، پیامبر ﷺ، اهل بیت علیهم‌السلام، مرجعیت.

(۱). سطح چهار حوزه.

مقدمه

امت واحده از برجسته‌ترین آرمان‌های قرآن کریم است که وعده تحقق آن به بشر داده شده است: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء (۲۱): ۹۲)؛ امتی که براساس آن همه مرزهای نژادی و جغرافیایی بین بشر فروخواهد ریخت و جامعه جهانی اسلامی و انسانی بر مبنای وحدت در ایمان و عقیده تجلی خواهد یافت. بدیهی است گام نخست دست‌یابی به چنین آرمانی، تحقق امت واحده در بین جوامع اسلامی است. متأسفانه با تفرقی که بین مسلمانان در اثر تجزیه دین واحد به مذاهب به وجود آمده است، امت اسلامی به امت‌های مختلف مبدل گردیده است که آثار زیان‌بار آن در ممالک اسلامی به‌وفور مشاهده می‌گردد.

هرچند برای عینیت‌بخشیدن به این آرمان متعالی قرآن، تلاش‌های گسترده‌ای در طول تاریخ از سوی رهبران الهی و اندیشمندان و منادیان وحدت صورت گرفته است، به دلیل نبود آسیب‌شناسی عمیق از بحران جوامع اسلامی و نیز اوضاع پیچیده نظام سلطه که راهبردش را در تجزیه کشورهای اسلامی و نفی هویت حقیقی مسلمانان قرار داده است، هنوز جهان اسلام فرسنگ‌ها از این آرمان مقدس فاصله دارد. فقدان راهبرد و راهکاری جامع که بتواند به تفرقات مذهبی کنونی پایان دهد و امت واحده اسلامی را در عرصه جهانی‌اش عینیت بخشد، از جمله آسیب‌هایی است که جهان اسلام به شدت با آن درگیر است.

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی که راهبردش را رسیدن به این هدف متعالی قرار داده، درصدد آن است که به کمک اندیشمندان و مصلحان دینی جهان اسلام، برترین راهبردها و راهکارهای مناسب را برای عملی‌ساختن آن به کار گیرد؛ همان‌طور که در حکم‌مقام معظم رهبری در انتصاب دبیر کلی فعلی آمده است: «...از مجمع تقریب مذاهب اسلامی در این برهه خطیر و حساس انتظار می‌رود با بهره‌گیری از تجربیات ارزشمند گذشته و نیز خلاقیت و ابتکارات موردنیاز شرایط کنونی، با همکاری و همدلی نخبگان

جهان اسلام، به ویژه اندیشمندان حوزه و دانشگاه، "دیپلماسی وحدت اسلامی" را راهبرد خود قرار داده و پایه گذاری تشکیل امت واحده اسلامی را در مقابل اردوگاه استکبار به عنوان چشم انداز آینده ترسیم نماید» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۴/۲۰).

طرح حاضر گامی است در رسیدن به این هدف متعالی قرآنی، که همان تشکیل امت واحده اسلامی است.

بخش اول: مباحث مقدماتی

۱. وحدت قرآنی نیاز مبرم جهان اسلام

الف) وحدتی که قرآن کریم به مسلمانان ابلاغ کرده و آنان را بدان مکلف کرده است، وحدتی است که برپایه دین واحد و صراط واحد استوار گردد: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران (۳): ۱۰۳)؛ ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام (۶): ۱۵۳).

ب) متأسفانه اختلافات مذهبی و سیاسی بین پیروان مذاهب اسلامی — اعم از سنی و شیعه — به رغم تلاش گسترده منادیان وحدت، تاکنون آن گونه که شایسته است، مرتفع نشده است. از دلایل عمده این امر، نداشتن شناخت دقیق و ریشه ای عوامل تفرقه و نیز راهکارهای واقع بینانه و جامع است.

ج) نگاهی هر چند کوتاه به تاریخ اختلافات بین پیروان مذاهب اسلامی نشان می دهد تازمانی که وحدت حقیقی — نه مصلحتی و تاکتیکی — بین مسلمانان شکل نگیرد، هیچ گاه مسلمین از خطر تفرقه رهایی نخواهند یافت. شاید بتوان نوعی وحدت مصلحتی برپایه وجود دشمنان مشترک و نظایر آن بین پیروان مذاهب اسلامی عینیت بخشید، اما بدیهی است چنین امری وحدت قرآنی و اسلامی نبوده و از استواری لازم نیز برخوردار نخواهد بود؛ چون وحدت قرآنی به معنای هم فکری و همدردی و همراهی است.

۲. اختلافات و منازعات تاریخی بین فرقه‌های اسلامی

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که از قرون گذشته اختلافات و منازعات مذهبی بین پیروان مذاهب اسلامی وجود داشته است که تاکنون نیز استمرار دارد. در این مرحله، به تبیین این منازعات در دو قسمت اختلافات بین پیروان مذاهب اهل سنت و نیز اختلافات بین اهل سنت و شیعیان می‌پردازیم.

الف) اختلافات و منازعات بین مذاهب اهل سنت

در نگاه کلی اختلافات مذاهب اهل سنت به شرح ذیل است:

۱. اختلافات فقهی؛

۲. اختلافات کلامی؛

۳. اختلافات طایفه‌ای و جنگ‌های مذهبی بین پیروان مذاهب اهل سنت.

تبیین اختلافات فقهی که بین مذاهب اهل سنت وجود دارد، مجال دیگری می‌طلبد و در این گفتار فقط به این امر بسنده می‌کنیم که از نظر فقهی، مذاهب فراوانی در طول تاریخ اهل سنت پدیدار شده‌اند که در عهد عباسیان به دلیل مشکلاتی که برای پیروان آنان از نظر کثرت فتاوی متعارض به وجود آمد، مذاهب فقهی را به چهار قسم محدود کرد و باب اجتهاد نیز منسد گردید.

تعداد فرقه‌ها و مذاهب فقهی بین اهل سنت از اوایل قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم هجری، حدود ۱۳۸ مذهب است که بسیاری از آن‌ها به تدریج منقرض شده‌اند، نظیر ۱. مذهب الحسن البصری، ۲. مذهب ابولیلی، ۳. مذهب الأوزاعی، ۴. مذهب سفیان الثوری، ۵. مذهب اللیث بن سعد، ۶. مذهب ابراهیم بن خالد الکلبی، ۷. مذهب ابن حزم داوود بن علی الأصبهانی الظاهری، ۸. مذهب محمد بن الجریر الطبری، ۹. مذهب سلیمان بن حران الأعمش، ۱۰. مذهب عامر بن شرحبیل السقی (تسخیری، ۱۳۸۵ش، ص ۳۷).

در زمینه تعداد مذاهب کلامی اهل سنت باید گفت که «اهل سنت در اعتقادات به سه دسته ماتریدی، اشاعره و اصحاب حدیث تقسیم می‌گردند. اکثر حنفی‌ها از نظر

کلامی (که در جهان اسلام نزدیک به ۳۵۰ میلیون پیرو دارند) از ابومنصور ماتریدی پیروی می‌کنند. این فرقه قائل به حسن و قبح عقلی بوده و به شیعیان دوازده‌امامی نزدیک‌ترند (اینترنت، سایت تبیان <https://article.tebyan.net>).

دربارهٔ منازعات طایفه‌ای و مذهبی بین مذاهب اهل سنت و پیروان آنان نیز باید گفت «طبق نقل برخی از منابع تاریخی، فتنه‌های بزرگی بین پیروان مذهب حنفی و شافعی و نیز بین پیروان مذهب حنبلی و شافعی واقع گردید که خسارات جانی و مادی فراوانی به دنبال داشت» (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵).

عبدالوهاب بن علی السبکی مؤلف کتاب *طبقات الشافعیه الکبری* دربارهٔ تکفیر حنابله در برابر اشاعره نقل می‌کند:

«خساراتی که این فتنهٔ مذهبی در جهان اسلام ایجاد کرد، به مناطق خراسان، شام، حجاز، عراق و... رسید. آنان در مجامع و مناظر عمومی به تکفیر و لعن یکدیگر می‌پرداختند» (السبکی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰).

در *سیر اعلام النبلاء* ذهبی آمده است:

«آن‌گاه که فردی حنبلی را نزد ابی حاتم حاضر کردند، او به مجرد آگاهی از مذهبش اظهار داشت که این شخص به دلیل حنبلی بودن، مسلمان نیست و حکم به کفر او نمود» (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۶۲۷).

مؤلف کتاب *و رکبت السفینه* به نقل از برخی کتب تاریخی، دربارهٔ گسترش فتنه و جنگ‌های داخلی بین دو فرقهٔ شافعی و حنفی در سال ۳۲۳ هجری در اصفهان از یاقوت حموی نقل می‌کند:

«در این جنگ‌ها پیروان مذهب شافعی، به‌رغم کمی نفرات، به مدد الهی در برابر پیروان حنفی پیروز شدند» (خلیفات، ۱۴۱۸ق، ص ۷۰).

وی در ادامه از منابع مختلف اهل سنت دربارهٔ تکفیر حنابله به دست علمای شافعی نقل می‌کند:

«ابن ابی حاتم حنبلی می‌گفت حنبلی‌ها مسلمان نیستند و ابوبکر المقری

حکم به تکفیر همهٔ حنابله نمود و ملاعلی قاری حنفی می‌گفت بین حنفی‌ها مشهور است که اگر کسی به مذهب شافعی بگردد، تعزیر خواهد شد و اگر از شافعی به حنفی برگردد، به او انعام داده می‌شود».

وی از قول قاضی حنفی دمشقی (م ۵۰۴ ق) نقل می‌کند که می‌گفت:

«اگر قدرت داشتم، جزیه را بر شافعی‌ها همانند کفار اهل کتاب واجب

می‌کردم» (همان).

در بارهٔ اختلاف بین شافعی‌ها و حنفی‌ها سخن ابن‌قدامه عجیب و درخور تأمل است: «سطح اذیت برخی متعصبین احناف نسبت به شافعی‌ها در طرابلس به حدی رسیده بود که برخی از شیوخ آنان از مفتی شهر خواستند که مساجد را بین آنان و احناف تقسیم کند؛ به دلیل آنکه برخی از فقهای حنفی ما را همانند اهل ذمه کافر می‌خوانند و حتی در زمینهٔ ازدواج مرد حنفی با زن شافعی تردید داشته و برخی از آنان این ازدواج را به دلیل اینکه ایمان شافعی‌ها مشکوک است، صحیح نمی‌دانند» (همان).

ب) اختلافات و منازعات بین پیروان مذاهب سنی و شیعی

هرچند مشترکات کلامی بین تسنن و تشیع گسترده و زمینه‌های تقارب فکری زیاد است، شکی نیست که در مسائلی نظیر عصمت انبیا، امامت معصومین و عدالت صحابه، بین آن‌ها اختلافاتی وجود دارد که تبیین آن‌ها به مباحث مبسوطی نیاز دارد و لازم است در جایگاه خودش مطرح گردد.

در بارهٔ اختلافات و منازعات بین پیروان مذاهب اهل سنت با مذاهب شیعی، به‌ویژه شیعهٔ امامیه، باید گفت این نوع منازعات از زمان خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس تشدید گردید. تقریباً تا پیش از روی کار آمدن حکومت بنی‌امیه، این اختلافات سبب به‌وجود آمدن نزاع عمده‌ای نشده بود، اما بنی‌امیه و به‌خصوص خود معاویه و جانشینانش، بنا را بر دشمنی آشکار و خشن با اهل بیت و شیعیان گذاشتند و همین باعث شد اختلافات عمیق‌تر شود.

بنی عباس هم با اینکه با شعارهای علوی و اندیشه‌های موافق شیعه روی کار آمدند، بعد از مدتی به دلیل مطامع سیاسی، بنای مخالفت با شیعیان را گذاشتند و راهی را رفتند که بنی امیه پیش‌تر رفته بودند؛ از این‌رو مذهب آنان را به رسمیت نشناختند و روند علوی‌کشی را پی گرفتند. همین امر باعث شد دامنهٔ اختلافات بیشتر شود و از شهرهای کوفه و بصره به سراسر جهان اسلام برسد.

درواقع، پیدایش دولت صفویه نقطهٔ عطفی در بروز جنگ‌های مذهبی بین دولت شیعی مذهب ایران و دولت سنی مذهب عثمانی به شمار می‌آید. تا قرن نهم هجری، یعنی پیش از روی کار آمدن دولت صفویه به‌عنوان مهم‌ترین حکومت شیعی، بیشتر منازعات به آزار شیعیان مختص می‌شود؛ درحالی‌که بعد از روی کار آمدن این دولت، شاهد بروز جنگ‌های مذهبی میان دولت شیعی ایران با دولت سنی عثمانی هستیم.

سلطان سلیم عثمانی در سال ۹۲۰ هجری به اسم مبارزه با حکومت شیعی صفوی به ایران حمله کرد و برای توجیه اقدام خویش که چطور نیروهایش را از ۱۵۰۰ کیلومتر به سوی ایران گسیل داشت، چه بهانه‌ای بهتر از این بود که به تعبیر خودش به مقابله با کافران شیعه که در همسایگی او قدرت گرفتند، آمده است. او حتی برای رسیدن به هدف خود از یک‌ها را نیز از سمت شرق ایران تحریک کرد و با صدور فتوای مقابله با رافضیان شیعه، آنان را به جنگ با صفویان کشاند؛ جنگی که صفویان با قدرت تمام مقابل آن ایستادند و آن‌ها را سر جای خود نشانده‌اند. با این حال، ماجرا ادامه یافت و آتش این اختلاف بعد از گذشت یک سده بار دیگر به چشم صفویه رفت؛ زیرا افغانان با بهانهٔ فتوای علمای اهل سنت مکه به ایران حمله کردند و در سال ۱۱۳۴-۱۱۳۵ صفویه را از میان بردند. (نک: جعفریان، ۱۳۹۲ش؛ سایت گروه تاریخ مجتمع آموزشی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، <http://www.sokhanetarikh.com>)

۳. سیاسی بودن شکل‌گیری مذاهب اربعه

نگاهی هرچند کوتاه به نحوهٔ رسمیت‌یافتن مذاهب اربعهٔ اهل سنت نشان می‌دهد که

حکومت‌ها نقش اساسی را در آن ایفا کرده‌اند؛ برای نمونه، مذهب حنفی به دلیل برخورداری پیروانش از امکانات دولت عباسی رواج بیشتری یافت و ابویوسف، قاضی القضاة دولت عباسی، به کسانی که به مذهب حنفی منسوب بودند، منصب قضاوت داد.

عالم بزرگ اهل سنت، شیخ سید سابق، در تحلیلی عمیق و ابستگی علمای مذاهب به حکومت‌ها و ارتزاق از طریق آن را یکی از عوامل مهم انسداد باب اجتهاد در بین اهل سنت و انتشار مذاهب اربعه می‌داند (نک: سید سابق، بی تا، ج ۱، ص ۱۱).

برای نمونه، «ابوزرعه از استادش پرسید: "گناه شیخ تقی‌الدین سبکی چیست که به‌رغم آنکه اجتهادش محرز است، اما چندان موردعنایت قرار نمی‌گیرد؟" استاد سکوت نموده و ابوزرعه اظهار داشت: "از نگاه من دلیلش امتناع او از اموری است که فقهای مذاهب اربعه را قادر به نشر مذاهبشان کرده و سلاطین وقت کسانی را که تن به خواسته‌های آنان ندهند، محروم از اموری نظیر قضاوت نموده و نسبت بدعت به آن‌ها می‌دهند." ابوزرعه می‌گوید: "وقتی این سخنان را گفتم، استاد با تبسمی که کرد، موافقتش را با دیدگاه من اظهار داشت" (همان، ص ۱۳).

گویا اوضاع کنونی پیش آمده از حصر مذاهب اسلامی به چهار مذهب معروف، نشئت گرفته از پیش‌گویی پیامبر ﷺ درباره انحراف امت اسلامی از صراط مستقیم الهی است؛ زیرا با تکیه جوامع اسلامی به تقلید از مذاهب خاص و فاصله‌گرفتن از هدایت‌های قرآنی و سنت نبوی و نیز انسداد باب اجتهاد، امت اسلامی به شرور و بلاها مبتلا گردید و به همان خطری که پیامبر گرامی ﷺ درباره آن به مسلمین هشدار داده بود، مبتلا گردید که از آثار آن، گستردگی اختلاف بین فرقه‌های اسلامی است که حتی برخی به تکفیر دیگران می‌پردازند و با آنان معامله کفار می‌کنند (همان، ص ۱۶).

مؤلف کتاب و رکبت السفینه نیز تحت عنوان «السیاسة أوجدت المذاهب» درباره نقش حکومت‌ها در پیدایش و به‌رسمیت‌شناختن مذاهب اربعه می‌نویسد: «سیاست

حاکمان سبب ظهور و افول مذاهب خاص گردید؛ به همین جهت، می‌بینیم حاکمان در عصر خویش سبب گسترش مذاهب اربعه اهل سنت و کنار گذاشتن مذاهب دیگر شدند» (خلیفات، ۱۴۱۸ق، ص ۷۷-۸۰).

وی سپس از قول مقریزی می‌نویسد:

«ولایت قضات مذاهب اربعه در سال ۵۶۶ هجری به حدی استمرار یافت که در مجموع شهرهای اسلامی، غیر از آن مذهبی دیده نمی‌شد و تأکید به تبعیت از مذاهب اربعه و نهی از غیر آنها می‌شد که تاکنون این امر ادامه دارد.»

آن‌گاه از عبدالمتعال صعیدی نقل می‌کند:

«من ادعا نمی‌کنم که انسداد باب اجتهاد به روش قهری و اجبار انجام گرفت؛ اما شکی نیست که اگر مجال به مذاهب دیگر داده می‌شد، آنها نیز اکنون همانند مذاهب اربعه حضور داشتند» (همان).

۴. ائمه اربعه مذاهب اهل سنت و عدم قصد مرجعیت

از مسائل مهمی که می‌تواند دلیلی روشن بر سیاسی‌بودن رسمیت‌بخشیدن به مذاهب اربعه و انحصار مذاهب اسلامی در آن باشد، گفتار امامان و رهبران این مذاهب است. اینان به انحاء گوناگون از مرجعیت خویش اجتناب می‌ورزیدند و معیار اصلی را در شریعت، تبعیت از قرآن و پیامبر ﷺ می‌دانستند و سخن خویش را در صورتی لازم‌الاتباع می‌دانستند که پیروان آنها گفتارشان را با قرآن و سنت پیامبر ﷺ تطبیق دهند.

عالم بزرگ اهل سنت شیخ سید سابق در مقدمه کتاب فقه السنه درباره تلاش امامان مذاهب اربعه در هدایت مردم به دین الهی و تأکید آنان در نداشتن مرجعیت خویش می‌نویسد:

«ائمه اربعه نهایت سعیشان را در هدایت‌های دینی به مردم انجام داده و به صورت مستمر آنان را از تقلید نمودن از خود نهی نموده و می‌گفتند جایز نیست کسی گفتار ما را بدون دلیل شرعی بپذیرد و تصریح می‌کردند که

مذهب اصلی‌شان تبعیت از حدیث صحیح است. آنان نمی‌خواستند همانند معصوم - پیامبر ﷺ - مورد تقلید و تبعیت قرار گیرند، بلکه فقط هدفشان این بود که مردم را در فهم دین یاری دهند» (سید سابق، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳).

تحلیل‌ها نشان می‌دهد ضعف مردم در فهم احکام الهی نقش مهمی در پایدارشدن مرجعیت ائمهٔ اربعه داشته است؛ زیرا روحیهٔ مردم بعد از امامان اربعه به سستی گرایید؛ لذا به تقلید از آن‌ها روی آوردند. هر جماعتی به مذهب خاصی گرایش پیدا کرده و گفتار امامان اربعه را به منزلهٔ سخن شارع تلقی کردند. باب انسداد علم به حدی بود که هیچ‌کس به خود اجازه نمی‌داد فتوایی مخالف ائمهٔ اربعه صادر کند؛ چنان‌که کرخی می‌گفت:

«هر آیه یا حدیثی که با سخن آنان مخالف باشد، مؤول یا منسوخ است»

(همان).

انحصار مرجعیت در ائمهٔ اربعه آثاری نیز داشته است. تعصب و تقلید از مذاهب خاص سبب ازین‌رفتن هدایت‌های قرآنی و سنت نبوی و انسداد باب اجتهاد گردید و شریعت معادل گفتار فقها و گفتار فقها همان شریعت تلقی گردید و هرچیزی که مخالف گفتار آنان بود، بدعت نامیده شد و اعتمادی به آن‌ها نبود (همان).

این سخنان از ائمهٔ مذاهب اربعه و عالمان اهل سنت، بیان‌گر آن است که رهبران این مذاهب قصد مرجعیت و تأسیس مذهب خاصی را نداشتند، بلکه مرجعیت آنان و انحصار مذاهب اسلامی در چهار مذهب، صبغهٔ سیاسی و حکومتی داشته است.

تجزیهٔ دین به مذاهب، مخالف آموزه‌های قرآنی

آیات متعددی از قرآن بر لزوم تبعیت از دین واحد - اسلام - و اجتناب از تجزیهٔ آن به فرقه‌ها و مذاهب مختلف دلالت دارند: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (روم (۳۰): ۳۱-۳۲)

در این آیه شریفه مسلمانان از پیروی سیرهٔ مشرکان - یهود و نصارا - تحذیر

شده‌اند و از آنان خواسته شده است که از تاریخ یهود و نصارا و سایر اهل کتاب عبرت بگیرند؛ کسانی که دین واحد را به مذاهب و فرقه‌های مختلف تبدیل کردند و سرانجام خود نیز به بیماری تفرقه مبتلا گردیدند، برای خود مبانی و عقاید و فقه خاصی برگزیدند و به همان بافته‌های خویش دل خوش کردند. از منظر قرآن کریم، اسلام حقیقت واحدی است که بزرگ‌ترین عامل انسجام و هم‌بستگی مسلمانان است و تفرق و انشعاب در آن موجب درگیری خواهد شد.

در تبیین آیه شریفه مذکور باید گفت نگاهی هرچند اجمالی به تاریخ یهود و مسیحیت، گویای آن است که دین یهود و مسیح در آغاز تأسیس توانستند بزرگ‌ترین عامل وحدت و شکوفایی استعدادهای پیروانشان در زمینه‌های گوناگون باشند. سقوط اینان از زمانی شروع شد که دین واحد را به مذاهب و فرقه‌های مختلف تبدیل کردند که این امر سبب شعله‌ور شدن فتنه‌های مذهبی و طایفه‌ای گردید.

نکته مهمی که در خطاب قرآنی به مسلمانان ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ درخور توجه و دقت است، به‌کارگیری واژه «مشرکین» در برابر واژه «موحّدین» است. از آنجاکه توحید منشأ وحدت حقیقی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست، بیش از یک صراط را بر نمی‌تابد؛ اما شرک به این دلیل که قرار گرفتن در بیراهه است، اقتضا و قابلیت قرار گرفتن در مسیرهای متعدد را دارد؛ از این رو مجاری شرک هیچ‌گاه به صراط و سبیل خاص محدود نبوده و همچنان قابلیت تزیید را داراست؛ به همین دلیل، در قرآن کریم از مسلمانان خواسته شده است که فقط از طریق توحید تبعیت کنند و از مسیرهای شرک‌آلود که حدی برایشان متصور نیست، تبعیت نکنند: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (انعام (۶): ۱۵۳).

در نظام‌های اقتصادی و اجتماعی نیز می‌بینیم جوامعی که بر مبنای توحید شکل گرفته‌اند، از انسجام و اتحاد و توانمندی خاصی برخوردارند؛ اما نظام‌هایی که بر مبنای غیرتوحیدی بنا شده‌اند، به تشتت و تفرقه و منازعات همیشگی مبتلا گردیده‌اند. نمونه

بارز جامعه توحیدی، مدینه فاضله نبوی بود که در مدت کم و با سپاهی اندک اما موحد، توانست بر نظام‌های شرک‌آلود عصر جاهلیت به‌رغم اقتدار پوشالی و فزونی سپاهیان‌ش غلبه یابد و آن‌گاه که روحیه توحیدی مسلمانان بعد از رحلت پیامبر ﷺ به تدریج رو به افول نهاد و دین واحد به مذاهب مختلف مبدل گردید، انحطاط و تشتت و منازعات مذهبی و طایفه‌ای گسترش یافت که متأسفانه تاکنون ادامه دارد.

گفتار مفسران در ذیل آیه ۳۲ سوره مبارکه روم بیان‌گر این است که ذات اسلام به دلیل ماهیت توحیدی‌اش منشأ وحدت و انسجام است؛ اما مسیحیت و یهودیت و ادیان دیگر فاقد چنین ویژگی هستند؛ زیرا از آنجاکه وادی شرک خاستگاه کثرت‌ها و منازعات است، بین پیروانشان منازعات مذهبی و طایفه‌ای همچنان — تا قیامت — استمرار خواهد یافت؛ چون برای تبعیت از اهواء و دورشدن از مسیر توحید انتهایی متصور نیست: ﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (مائده: ۱۴) (طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۸۱).

مفسرانی چون طبری (۱۴۱۵ق، ج ۲۱، ص ۵۱) و سمرقندی (بی تا، ج ۳، ص ۱۱-۱۲)، در ذیل آیه پیشین، بر این سخن تأکید دارند که دین یهود و مسیح منشأ تفرقه در دین هستند؛ همچنین در ذیل آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (انعام: ۶: ۱۵۹)، بسیاری از مفسران نظیر علامه طباطبایی (بی تا، ج ۷، ص ۳۸۹-۳۹۰) و طبری (۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۴۱) بر این نکته تأکید دارند که تهدیدهای متعدد در این آیه گواه آن است که خداوند هیچ‌گاه گناه تفرقه‌افکنی و تشتت را نخواهد بخشید.

اینکه خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ: هیچ انتسابی با این دروغگویان نداری» یا «إنما

أمرهم إلى الله: مؤاخذه إيمان مستقيم به دست خداست» يا «ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ: پیامدهای مخرب انشعابات دینی به بانیان تفرقه ارائه خواهد شد» همگی تهدیداتی هستند که خداوند در بیانی شدیدالحن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعلام فرموده است.

از مجموع اقوال و آرای مفسران فریقین به خوبی به دست می آید که دین اسلام به هیچ وجه کثرت پذیر نیست و انشعابات مذهبی به نام اسلام، پیروانشان را از مسیر اسلام ناب و پیامبر صلی الله علیه و آله جدا خواهد کرد و آنان را در وادی شرک قرار خواهند داد.

پیش گویی قرآن و احادیث نبوی

از بیانات متنوع قرآنی می توان استظهار کرد که خداوند متعال در ضمن آیات مختلف به مسلمانان هشدار می دهد که فتنه انشعابات مذهبی به امت های گذشته نظیر یهود و نصاری اختصاص نداشته، بلکه ممکن است در امت اسلامی نیز عینیت پیدا کند. آیات ۶۵ و ۱۵۹ سوره انعام، آیه ۴ سوره قصص، آیه ۳۲ سوره روم، آیه ۳۱ سوره شوری، آیه ۱۹ سوره آل عمران و آیه ۴ سوره بینه، نمونه هایی هستند که خطر تفرقه و انشعابات مذهبی را در اسلام گوشزد کرده اند.

علاوه بر قرآن، در روایات مختلفی که از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده، آمده است که امت اسلامی همانند امت های گذشته به فتنه انشعابات مذهبی — نظیر ادیان دیگر — مبتلا خواهد شد.

ابن عباس می گوید:

«آنچه در میان اقوام گذشته واقع شده، موبه مو واقع خواهد شد. از هر راهی که آن ها رفته اند، شما نیز وجب به وجب و قدم به قدم از آن راه خواهید رفت. اگر یکی از آن ها به لانه سوسماری وارد شده باشد، شما نیز بدان مبتلا خواهید شد. اگر یکی از آن ها با همسر خود در رهگذر تماس گرفته باشد، شما نیز انجام خواهید داد» (حاکم، بی تا، ج ۴، ص ۴۵۵).

سهل بن سعد انصاری نیز شبیه روایت پیشین را از رسول خدا نقل می کند، با این

زیادت که از رسول اکرم ﷺ سؤال شد: آیا مرادتان از سنن گذشتگان یهود و نصاراست؟ پیامبر ﷺ فرمود: آری، چه کسی غیر از یهود و نصارا؟ (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۶۱)؛ همچنین در خطبه‌ای که رسول گرامی اسلام ﷺ در حجه‌الوداع ایراد فرموده است «اللهم اشهد فلا ترجعن کفاراً...»، کفر و تفرقه را رجوع از اسلام حقیقی دانسته و تنها عامل وحدت را تمسک به کتاب و اهل بیت علیهم‌السلام معرفی کرده است (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴).

بخش دوم: راهکار ایجاد امت واحده اسلامی

در یک بیان جامع باید گفت از منظر قرآن و سنت پیامبر ﷺ، تنها روشی که می‌تواند تمامی جوامع اسلامی را به امت واحده اسلامی مبدل کند و انسجام و اتحاد حقیقی را بین آنان تحقق بخشد، تبیین اسلام به قرائت اهل بیت علیهم‌السلام است. بدیهی است اگر این روش مبنای اسلام‌شناسی و التزام عملی به آن قرار گیرد، تمامی قرائت‌های مختلف از صحنه خارج شده و اسلام به‌عنوان دین واحد، سبب وحدت حقیقی تمامی مسلمانان خواهد شد.

شایان ذکر است که صحابه رسول اکرم ﷺ — به‌صورت کلی — گرچه جایگاه ویژه و شایسته‌ای در بین مسلمانان دارند، به‌دلیل برخی از اختلافاتی که بعد از رسول اکرم ﷺ بین بسیاری از آنان واقع گردید، نمی‌توانند محور وحدت همه مسلمانان باشند.

اثبات ادعای مذکور مبتنی بر تبیین امور ذیل است:

۱. جایگاه اهل بیت در قرآن و سنت پیامبر ﷺ؛
۲. اهل بیت و مصادیق آن از منظر صحابه؛
۳. عظمت اهل بیت علیهم‌السلام در گفتار امامان مذاهب اربعه؛
۴. جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام نزد اهل سنت.

۱. جایگاه اهل بیت علیهم السلام در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله

براساس گفتار جمیع مفسران شیعی و سنی، اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن به شکل‌های گوناگون مورد تکریم قرار گرفته‌اند که آیات تطهیر (احزاب (۳۳): ۳۳)، مودت (شوری (۴۲): ۲۳)، اطعام (انسان (۷۶): ۸) و مباحله (آل عمران (۳): ۶۱) نمونه‌های آن هستند.

به‌علاوه در روایات مختلفی که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله رسیده، جایگاه ممتاز اهل بیت علیهم السلام معرفی شده است. در برخی از این روایات، اهل بیت همانند سفینه نوح به شمار آمده‌اند و کسانی که در این سفینه وارد شوند، نجات می‌یابند و آنان که خارج از سفینه باشند، غرق خواهند شد (حاکم، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۳).

در روایات دیگر، تعبیری چون

«أهل بیتی أمان لامتی من الإختلاف» (حاکم، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴۹)،

«لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۹)،

«و أساس الاسلام حبّی و حبّ أهل بیتی» (هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۰۵)،

«و هم أفضل الخلق...» (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۶۶)،

«نحن اهل البيت لا یقاس بنا أحد» (همان، ص ۱۰۴)،

«من أبغضنا أهل البيت حشره الله یوم القیامه یهودیا» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۰،

ص ۱۴۹)، «أذکرکم الله فی أهل بیتی...» (حجاج نيسابوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲۳)

وجود دارد که همه آنها نشان از اهمیت و الگوپذیری اهل بیت علیهم السلام در هدایت مسلمانان دارند. در این روایات، اهل بیت عامل وحدت، هم‌سنگ قرآن، پایه اسلام، افضل مخلوقات، غیرقابل مقایسه با مردم و محکوم به کفر بودن دشمنان ایشان، معرفی شده‌اند و در روایت اخیر، بر وجوب حفاظت از مقام اهل بیت تأکید شده است.

با جایگاهی که برای اهل بیت علیهم السلام در قرآن و سنت پیامبر ترسیم شده است، نقش ممتاز

اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان راهکاری مؤثر برای تقریب و تشکیل امت واحده، به‌خوبی روشن است.

۲. مصادیق اهل بیت علیهم السلام از منظر صحابه

باینکه برخی از صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله بعد از رحلت آن بزرگوار دچار اختلاف و منازعه گردیدند، همگی به جایگاه ممتاز اهل بیت علیهم السلام اعتراف داشتند و می‌توان اهل بیت علیهم السلام را محور اشتراک و وحدت همه آنان دانست. برخی از صحابه، همسران و برخی از نزدیکان دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله — غیر از امام علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام — را هم از مصادیق اهل بیت دانسته‌اند، اما براساس دیدگاه مفسران اهل سنت و شیعه، نقطه اشتراک اکثریت صحابه آن است که از مصادیق قطعی اهل بیت در آیات و روایات «امام علی، فاطمه، امام حسن و امام حسین علیهم السلام» هستند.

ابوسعید خدری در ذیل آیه تطهیر^(۱) به نقل از رسول خدا می‌گوید:

«نزلت هذه الآية في خمسة: في و في علي و حسن و حسين و

فاطمة» (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۲).

در حدیث دیگری از انس بن مالک آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگاه برای اقامه نماز صبح خارج می‌شد، از کنار منزل دخترش فاطمه عبور می‌کرد و آنجا به ساکنان خانه این گونه خطاب می‌کرد: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ...» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۵۲).

ده‌ها روایات دیگر که در منابع روایی و تفسیری فریقین ذکر شده که از جمله آن‌ها حدیث کساء (حاکم، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۰) و حدیث مباحله (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۲) است.

به هر حال، در اینکه صحابه رسول الله صلی الله علیه و آله مصادیق اصلی اهل بیت علیهم السلام را پنج تن می‌دانند، تردیدی نیست؛ لکن در برخی از تفاسیر اهل سنت، مصادیق

(۱). ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (أحزاب (۳۳)، ۳۳).

اهل بیت علیهم السلام منحصر در این پنج تن نیست، بلکه همسران پیامبر نیز در مجموعه اهل بیت قرار داده شده‌اند (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۳۱).

۳. عظمت اهل بیت علیهم السلام در گفتار امامان مذاهب اربعه

در نگاه امام ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) حضرت امام صادق علیه السلام فقیهی است که بزرگ‌تر از او دیده نشده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۸۹). به گفته ابوحنیفه، همه فقاهتش وابسته به دو سال شاگردی نزد جعفر صادق است (ابوعلم، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶).

امام مالک (م ۱۷۹ق) که از شاگردان امام صادق علیه السلام بود و یک بار در سفر حج او را همراهی کرد، شخصیت و عظمت حضرت صادق علیه السلام را بی‌بدیل دانسته و گفته است:

«تاکنون برتر از جعفر بن محمد الصادق در علم و عبادت و تقوی نه
چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه در ذهن کسی خطور کرده است»
(همان).

امام شافعی (م ۲۰۴ق) در حق اهل بیت می‌گوید:

«کفاکم من عظیم الفخر أنکم، من لم یصل علیکم لا صلاة له»
(قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۴).

احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) شخصیت امام علی علیه السلام را غیرقابل قیاس با دیگران معرفی می‌کند (ابوعلم، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶).

نکته مهم آن است که علاقه و محبت رهبران مذاهب اربعه به اهل بیت پیامبر علیهم السلام به حدی بود که حتی برخی آنان را به شیعه بودن متهم کردند؛ چنان‌که ابوزهره در تمایل ابوحنیفه به تشیع می‌گوید: «...إن أباحنیفه شیعی فی میوله وآماله فی حکام عصره ای أنه یری الخلافه فی أولاد علی من فاطمه» (ابوزهره، بی تا، ص ۱۸۵).

۴. جایگاه اهل بیت علیهم السلام نزد اهل سنت

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله از امام علی و حضرت زهرا تا امام عسکری علیه السلام در نزد قاطبه اهل سنت از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و گواه آن کتاب‌های متعددی است که شخصیت‌های بزرگ اهل سنت در عظمت اهل بیت علیهم السلام تدوین کرده‌اند؛ برای نمونه می‌توان از کتاب *الإمام الصادق علیه السلام* تألیف عالم بزرگ اهل سنت، شیخ الأزهر محمد ابوزهره نام برد. وی در مقدمه کتابش شخصیت امام صادق را از تمامی علمای عصر خویش برتر دانسته و نوشته است: «ابوحنیفه او را عالم‌ترین انسان‌ها نسبت به اختلافات علمی و بزرگ‌ترین فقیه عصر می‌دانست و امام مالک نیز به صورت پیوسته با او ارتباط علمی داشته است. آن‌گاه نسبت به عظمت اجداد طاهرین آن حضرت — امام زین‌العابدین و امام باقر علیهم السلام — جملات افتخارآمیزی نوشته و آنان را در علم و تقوا و نسب و شرف ستوده است» (ابوزهره، بی‌تا، مقدمه).

نتیجه

از مجموعه مباحثی که مطرح شد، می‌توان امور ذیل را استنباط کرد: تنها راهکاری که می‌تواند جوامع متفرق اسلامی را به امتی واحد مبدل کند، تفسیر و تبیین دین با قرائت اهلیت علیهم السلام است که قابلیت ایجاد وفاق و اتحاد را در بین همه مسلمانان داراست.

اگر اسلام آن‌گونه که اهل بیت علیهم السلام مبین آن بودند، محل توجه و عمل مسلمین جهان قرار گیرد، تفرقه بین مسلمانان به حداقل خواهد رسید و امت واحده اسلامی به معنای واقعی‌اش در جهان اسلام تحقق خواهد یافت؛ چون بی‌تردید همان‌گونه که قاطبه اهل سنت به اهل بیت علیهم السلام محبت و مودت دارند، شیعیان نیز خود را به تبعیت از ایشان ملتزم می‌دانند و هیچ‌گاه به رفتار و گفتاری که سبب فاصله‌گرفتن از آن بزرگواران گردد، تن نخواهند داد.

هرگاه به سیره ائمه علیهم السلام و نوع تعاملشان با خلفای عصر و نیز شیوه تعاملشان با اهل سنتِ عصر خویش به دقت توجه شود، قطعاً جوامع اسلامی از تعصبات و حرکات افراطی که ناشی از جهل به مکتب این بزرگواران است، رهایی خواهند یافت؛ همان‌گونه که امام رضا علیه السلام فرمود: «فان الناس لو علموا محاسن کلامنا لاتبعونا» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۵).

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن شعبه، حسن بن علي حرائي (١٣٦٣ش)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه، چاپ دوم.
٣. ابن عساکر، علي بن الحسن ابن هبة الله (١٤١٥ق)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفکر.
٤. ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل دمشقي (١٤١٢ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
٥. ابوزهره، محمد (بي تا)، الإمام الصادق عليه السلام، بي جا، مطبعة احمد علي مخيمر.
٦. _____ (بي تا)، ابوحنيفة، بيروت، دارالفکر العربي.
٧. _____ (بي تا)، الإمام الصادق (ع)، بي جا، بي تا.
٨. ابو علم، توفيق (١٣٨٦ش)، السيدة نفيسة، تحقيق شوقي شالباف، تهران، مجمع جهاني تقريـب مذاهب اسلامي.
٩. اراكي، محسن (١٤٣٧ق)، السنه النبويه في مصادر المذاهب الاسلاميه، با همكاري جمعي از محققين، بيروت، دارالولاء، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
١٠. انصاري، محمد علي (١٤١٥ق)، الموسوعه الفقهيـه الميسره، قم، مجمع الفكر الاسلامي.
١١. ترمذي، محمد بن عيسى (١٤٠٣ق)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
١٢. حاکم نيسابوري، ابو عبدالله (بي تا)، المستدرک علي الصحيحين، بيروت، دارالمعرفه.
١٣. حرّ عاملي، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسه آل بيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٤. حسيني، سيد شهاب الدين (١٣٨٦ش)، الوحدة الاسلاميه في الأحاديث المشتركه بين السنه والشيعة، تهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، چاپ دوم.
١٥. خليفات، مروان (١٤١٨ق)، و ركبت السفينه، بي جا، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، الطبعة الثانية.
١٦. ذهبي، شمس الدين محمد (١٤٠٩ق)، تاريخ الإسلام وفيات المشاهير و الأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، چاپ دوم.
١٧. _____ (١٤١٣ق)، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ نهم.

١٨. سبحاني تبريزي، جعفر (١٤١٠ق)، في ظل أصول الاسلام، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
١٩. _____ (١٤١٨ق)، موسوعه طبقات الفقهاء، تحقيق جمعي از محققان، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
٢٠. سبكي، تاج الدين ابونصر (بي تا)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي و عبدالفتاح محمد الحلو، بي جا، دار إحياء الكتب العربية،
٢١. سعدى، عبدالرحمن بن ناصر (١٤٢١ق)، تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان، بيروت، مؤسسه الرساله.
٢٢. سمرقندى، ابواليث (بي تا)، تفسير السمرقندى، تحقيق محمود مطرجى، بيروت، دار الفكر.
٢٣. سيد سابق (بي تا)، فقه السنه، بيروت، دار الكتاب العربي.
٢٤. صدوق، محمد بن علي بن بابويه (١٤٠٤ق)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح الشيخ حسين الأعلمى، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.
٢٥. طباطبايى، محمد حسين (بي تا)، تفسير الميزان، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه.
٢٦. طبراني، ابوالقاسم سليمان بن احمد (بي تا)، المعجم الكبير، حققه وخرج أحاديثه: حمدى عبدالمجيد السلفى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ دوم.
٢٧. طبرى، محمد بن جرير (١٤١٥ق)، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، ضبط و توثيق و تخريج: صدقى جميل العطار، بيروت، دار الفكر للطباعه و النشر و التوزيع.
٢٨. قشيرى نيسابورى، مسلم بن حجاج، الجامع الصحيح معروف به صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر.
٢٩. قندوزى حنفى، سليمان بن ابراهيم (١٤١٦ق)، ينابيع الموده لذوى القربى، تحقيق على جمال أشرف الحسينى، بيروت، دار الأسوة للطباعه و النشر.
٣٠. متقى هندى، علاء الدين البرهان فورى (١٤٠٩ق)، كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، تحقيق الشيخ بكرى الحيايى، بيروت، مؤسسه الرساله.
٣١. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، بيروت، مؤسسه الوفاء.
٣٢. هيشمى، نورالدين على بن ابي بكر (١٩٨٨م)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت: دار الكتب العلميه.
- سایت گروه تاريخ مجتمع آموزشى امام خمينى، جامعه المصطفى العالميه.

1. <https://article.tebyan.net>، سایت تبيان،

المفارقة بين الحضارة الإسلامية و الحضارة الحديثة

سيد محمود نبويان^(١)

الخلاصة

استعادت الشعوب الإسلامية هويتها مؤخراً وبخاصة بعد ظهور الثورة الإسلامية في إيران. وهذه الاستعادة هي أكبر تطوّر حصل واستمرّ في القرن العشرين في العالم الإسلامي. وهذا الانجاز العظيم لا يصل إلى هدفه إلا إذا انتهى إلى تأسيس حضارة إسلامية حديثة؛ لكنّ حضارة من هذا القبيل تحظى بأسس معرفية خاصة تتنافى بالكلية مع الأسس المعرفية للحضارة الإلحادية الحديثة. ولأجل هذا، فإنّ معرفة الأسس والمبانيّة لكلا الحضارتين سيحول دون تلاقح الحضارتين المتعارضتين. و سيلغى مساعي أعداء الحضارة الإسلامية لتفريغ هكذا حضارة عن محتواها. المقال تناول بنحو مجمل التعارض البنويّ للحضارتين الإسلامية و العلمانية الإلحادية الحديثة. الكلمات الرئيسية: الحضارة، الحداثة، التحديث، الإسلام.

(١). استاذ مؤسسة الإمام الخميني للبحوث و التعليم.

ماهية فقه التحضر

أمين رضا عابدي نجاد^(١)

الخلاصة

الحضارة عبارة عن نوع من أنواع النظام الاجتماعي الشمولي المتكامل تؤمن فيه متطلبات الإنسان المتنوعة بنحو مقبولة ومن خلال الأبعاد المتنوعة للنظام الاجتماعي وفق أحكام اعتبارية وعملية ومعرفية والنظام الاجتماعي يتأتى من خلال الأفراد والأحكام العملية. والأحكام العملية تنظم سلوكيات الفاعلين في المجتمع لأجل بلوغ أهداف النظام الاجتماعي. وبلحاظ سعة الفقه ينبغي القول بأن الفقه يتكفل بتنظيم السلوكيات الاجتماعية في نظام اجتماعي شامل وفاعل. وتحقيق نظام شمولي اجتماعي فاعل وفق أحكام الفقه الاعتبارية يعنى ظهور حضارة إسلامية. الفقه الإسلامي بأحكامه التأسيسية والعقلانية والعقلية- العلمية يتكفل بتنظيم العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين الأحكام الفقهية أحكام ذات أبعاد نظامية، و لذلك يمكن اعتبار فقه الحضارة والكشف عن هذا النظام الاعتباري هو الوجه الاعتباري للحضارة الإسلامية. كما أنه يمكن اعتبار أبواب الفقه هي النظم المتنوعة للحضارة الإسلامية. أهداف فقه الحضارة هي نفسها أهداف النظم الاجتماعية للإسلام و بعبارة أخرى، أهداف الحضارة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية: فقه، حضارة، النظام الاجتماعي

(١). يحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة المقارنة و استاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية بقم:

abedidavarani@gmail.com

الإسلام النقلي و الإسلام العقلي، دراسة في الجهاز الفقهي لداعش

سلمان صادقي زاده^(١)

في النظرة الأولى تبدو داعش ظاهرة جيوسياسية ناتجة عن الظروف والعلاقات المعقدة بين القوى الاجتماعية من ناحية والقوى السياسية والدولية من ناحية أخرى و برغم تطابق هذا التحليل مع الوقائع المشهودة؛ لكن ما يميل إليه صاحب هذا المقال هو أن داعش وفيما وراء العلاقات السياسية الموجودة، هو موجود عقدي بشدة واتخذ النصوص محوراً لحركته ويتقاطع مع الإسلام العقلي ومن هنا يتخذ داعش معنى أفضل في تقابله مع الحداثة ومن خلال هذا المقال سيتضح أن القراءة العقلية للإسلام هي العامل الأساس في أفول القراءات النقلية. يسعى داعش ومن خلال توجهاته السلفية لأن يبحث عن تبريراته من خلال المنقولات ويؤسس استنتاجاته عليها ويوظف المعقول لأجل فهم المنقول. رغم هذا لا يمكن عدّ داعش ظاهرة حديثة لكنّها تسعى جديد في سبيل إحياء أمر قديم ويحظى بدعم سبعة قرون من التفكير الفقهي مسعانا في هذا المقال هو دراسة الأدلة الفقهية للدولة الإسلامية (داعش)، وسينكشف أن معارف مثل الجهاد والإمامة والتكفير والهجرة والارتداد ودار الإسلام ودار الكفر وأعمالاً مثل الحرق والتعذيب وقتل الإيزديين واعتبارهم عبداً وإماماً هي نتاج الاستنباطات الفقهية والمنقولات الدينية قبل أن تكون من المقتضيات السياسية.

الكلمات الرئيسية: داعش، الإسلام النقلي، الإسلام العقلي، الجهاز الفقهي، السلفية

(١) استاذ مساعد في معهد الدراسات الاجتماعية التابع لأكاديمية العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية.

أخلاق الحرب لدى المجاميع التكفيرية مع التأكيد على السنّة النبوية

طهاسب زمانى زاده^(١)

الخلاصة

عدّ السنّة النبوية معياراً في مختلف أبعاد الحياة البشرية ضرورة ثابتة وحاجة أزلية لجميع الفرق والمذاهب الإسلامية وبما أنّ الفرق التكفيرية تدعى انطباق مناهجها الحربية مع سيرة الرسول، وينسبون أنفسهم وسلوكياتهم إلى السنّة فإنّ هذا المقال بصدد بيان ضوابط أخلاق الحرب لدى الرسول وتطبيقها مع ما نأثره عن التكفيريين من سيرة حرب، فتناول الكاتب مواضيع مثل: الترحّم والعطف والمداراة والتسامح والقسوة والالتزام بالعهد والأيمان والمحافظة على البيئة ورعاية حقوق الأسرى والأخلاق الإنسانية تجاه النساء والأطفال والمقتولين وقد خرج الكاتب بنتيجة هي وجود فاصل كبير و عدم انطباق واضح بين مناهج الفرق التكفيرية والقيم الأخلاقية للرسول. الكلمات الرئيسية: الحرب، أخلاق الحرب، الفرق التكفيرية، السيرة النبوية.

(١). المستوى الرابع من الحوزة واستاد السطوح العالية.

دراسة ونقد الفكر الجهادي التكفيري من وجهة نظر علماء أهل السنة

سيدعباس نبويان حمزة كلائي^(١)

الخلاصة

الفرق التكفيرية هي إحدى مشاكل المجتمعات البشرية في العصور الغابرة وفي الوقت الحاضر، فهي فرق استمدت أفكارها من أمثال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وبلورت تحديات للمجتمع البشري بنحو عام والمجتمع الإسلامي بنحو خاص. أهمّ تحدّ صدر من هذه الفرق هو الأفكار السلفية والجهادية، والتي تجلّت في أمور، منها: إسقاط الحكومات الحاضرة وإحياء الخلافة الإسلامية بالقوّة والغلبة، وبسط مفهوم الجهاد وتوسعته ليشمل جوانب غير قليلة، وأولوية الجهاد على باقي فروع الدين، وتحديد معنى الجهاد بالقتال. بعد ما همّ المقال بالتعريف الإجمالي بالفرق التكفيرية الحاضرة اليوم، تدارس موضوع إحياء الخلافة الإسلامية. وذلك من وجهة نظر علماء أهل السنة. ومن خلال هذه الدراسة أثبت بطلان رؤيتهم في هذا المجال لا من وجهة نظر علماء الإمامية فقط بل من وجهة نظر علماء أهل السنة كذلك؛ لكونها رؤية لا تنسجم مع الشرع والعقل السليم.

الكلمات الرئيسية: الفرق التكفيرية، الخلافة، فقه أهل السنة.

(١). طالب دكتوراه جامعة الأديان والمذاهب في قم.

الطريق إلى إيجاد أمة إسلامية واحدة

سيدمصطفى حسيني رودباري^(١)

الخلاصة

تضمّن المقال اطروحة في اطار إيجاد أمة اسلامية كاستراتيجية و مبنى عمل المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية و في القسم الأول من هذه الاطروحة أشار الكاتب إلى بحوث تخصّ الوحدة القرآنية التي هي الحاجة الملحة للعالم الإسلامي، والنزاعات الكلامية والفقهية، والدوافع السياسية التي ساعدت على تكوين المذاهب وأن أئمة المذاهب لم يقصدوا التصدي مرجعية للمسلمين وتأسيس مذاهب تخالف التعاليم القرآنية وأن الإسلام و المسلمين عناوين اختارهما الله للمجتمع الإسلامي وتنبؤ القرآن و الرسول في تمزق الأمة الإسلامية و تفرّقها إلى فرق و مذاهب. و في القسم الثاني تناول الكاتب الطرق التي تؤدّي إلى إيجاد الوحدة الإسلامية، و في هذا القسم تناول بحوثاً مثل: موقع أهل البيت عليهم السلام في القرآن و روايات الفريقين، و موقعهم عند الصحابة، و عند الأئمة الأربعة، و لدى المسلمين قاطبة. و النتيجة التي وصل إليها هي أن الطريق الوحيد لإيجاد الوحدة الإسلامية هو قراءة الدين على أساس تتفق عليه الفرق الإسلامية، وهو قراءته وفق ما أثرناه عن أهل البيت.

الكلمات الرئيسية: الأمة الواحدة، التفرّق المذهبي، القرآن، الرسول، أهل البيت، المرجعية

(١). المستوى الرابع من الحوزة.

Translator

Mohammad Reza Peysepar

Paradox of Islamic civilization and the Modern one

Sayyid Mahmoud Nabavian⁽¹⁾

Abstract

The Muslim ummah has already found his identity in the world particularly after the advent of the Islamic Revolution of Iran. This phenomenon has occurred in the twentieth century in the Muslim world and continues in the current century. This is an accomplishment, which achieves its goal when ending up the establishment of the modern Islamic civilization. However, such civilization needs some particular epistemic foundation, which quite differs from the secular ones. Hence knowing the two foundations help us to distinguish the contradictory civilizations : the Islamic and the modern secular one.

Keywords

Civilization, Modernity, Modernism, Modernization, Islam.

(1). Associate Professor of Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute .
Snabaviyan@gmail.com

Jurisprudence of Civilization : What and How

Aminreza Abedinejad⁽¹⁾

Abstract

Civilization is a type of developed social system in which Human's needs are met various aspects of social system based on practical and epistemic conventional rules. Social system is formed by people and practical rules as well. Practical rules control the behaviours of social activists in order to achieve the social system goals. Regarding the scope of fiqh, it is supposed to arrange it in an efficient macro social system. Islamic fiqh does it with established, rational and scientific- intellectual rules. Juristic injunctions and ruling is systematized; thus discovering the conventional system of it can be considered the subject of the jurisprudence of Civilization as the conventional aspect of Islamic civilization. Different sections of the jurisprudence of Civilization are considered various systems of Islamic civilization as well. The objectives of jurisprudence of Civilization are the same as the goals of the Islamic social systems and that of the Islamic civilization.

Keywords

Fiqh, Civilization, Social system.

(1). High Level Teaching Staff of Qom Seminary with PhD in Comparative Philosophy, abedidavarani@gmail.com.

Traditional Islam and Intellectual Islam : An Essay on Fiqh System of ISIS

Salman Sadiqzade⁽¹⁾

Abstract

At first glance, ISIS seems to be a geopolitical phenomenon, which is because of the sophisticated relationship of social system and international political system. While the idea is based on the observed facts, this essay finds ISIS theological and traditional which opposes intellectual Islam. That is why that ISIS considers the intellectual Islam in contrast to theirs. Through this salafi approach, ISIS tries to infer their views through religious traditions and suppresses the intellect. However, ISIS is not a new phenomenon and is backed by the last seven century of thought and fiqh.

This study examines jurisprudential background of ISIS including Jihad, leadership, takfir, migration, apostasy, Dar al-Islam, Dar al-kufr and actions like burying people alive, torturing, murdering Ezidi people, Slaving of women children, which are deducted from traditions and fiqh rather than politics.

Keywords

ISIS, Traditional Islam, Intellectual Islam, Fiqh system, Salafism.

(1). Associate professor, Research Institute of Social Studies, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.

War Ethics of Takfiri Groups based on Prophetic Traditions

Tahmaseb Zamanizade⁽¹⁾

Abstract

Having the Prophet's traditions as criteria in every aspect of life is an essential and firm need for every Islamic sect. As takfiri group claim that their war method is based on the Prophet's tradition the research studies the war ethics criteria in the Prophet tradition and their view. In this regard, the differences of the two methods particularly on issues like compassion, tolerance, cruelty, adherence to the covenant, environmental care, respect for the rights of the captives and human morality towards women, children and the victims are examined. Hence, the distance between the two methods is revealed.

Keywords

War, War ethics, Takfiri groups, Prophetic traditions

(1). Fourth level in Seminary and Seminary higher level lecturer .
tzamanizade@yahoo.com

Critical Survey of Revival Thought of Islamic Caliphate

Based on Jihad and dominance of Takfiri Groups in Sunni Scholars' view

Sayyid Abbas Nabavian, Hamze Kalaei⁽¹⁾

Abstract

Among the problems of human societies in the past and present is Takfiri groups that being inspired by the thoughts of people such as Ibn Taymiyyah, Muhammad ibn Abd al-Wahhab and Sayyid Qutb have challenged the world as well as the Muslim societies. The most problems presented by the groups are due to the Salafi and jihadi thoughts. These thoughts consist of the overthrow of the current governments and the revival of the Islamic caliphate by force, the popularization of the concept of jihad, the extension of the concept of jihad and its development into other areas, the priority of jihad against other secondary principles of religions, and the limiting the concept of jihad to fight. Introducing the takfiri groups briefly, this research examines the thought of the revival of Islamic caliphate from the Sunni scholars' view to demonstrate that it is rejected by both Imamiyah and Sunni scholars because of its contrast to the sharia and sound intellect.

Keywords

Jihad, Takfiri groups, Caliphate, Sunni Fiqh.

(1). PhD student, University of Religions and Sects.
Sam198689@yahoo.com

Approaches to Creating the Islamic United Ummah

Sayyid Mustafa Hosseini Roudbari⁽¹⁾

Abstract

This study consists of a model to create the Islamic united ummah on which the strategy of The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought (WFPIST) has been founded.

In the first part, issues like The Quranic unity as the necessary need of Muslim world, theological, jurisprudential and tribal arguments of Islamic sects, forming the Islamic sects in political environments and unintentional authority of the four Sunni Imam are examined. Then other substantial problems such as establishing sects in contrast to the teaching of the Quran, Islam and Muslim as selected titles for Muslim societies by God and foretelling of the Prophet regarding division of Islamic ummah into different sects are studied.

The second part of the article is allocated to the approaches to creating the Islamic united ummah. At this step the issues like the status of Ahl al-Bayt in the Quran and the Sunni-Shia scholars, among the companions of the Prophet, among the four Sunni Imams and before the Sunni brothers are presented. Then it concludes that the only way to creating the Islamic united ummah is interpreting the religion based on a common base which is exclusively the Ahl al-Bayt's interpreting.

Keywords

United ummah, Division of sects, Quran, The Prophet (S), Ahl al-Bayt (AS), Authority.

(1). Forth Level of Seminary, roudbari.

hosinh@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) ۲۴۰/۰۰۰ ریال می باشد.
- هزینه ارسال بر عهده مجله می باشد.
- مبلغ اشتراک به حساب جاری ۸۳۰۱۰۰۰۰۴۱۰۱۰۲۷۰۳۱۱۰۰۹۷۰ 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

