

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اندیشه‌نقریب

سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۴

۹۶

صاحب امتیاز: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

زیر نظر: آیه‌الله محمدعلی تسخیری

مدیر مسئول: علی اصغر اوحدی

شورای سردبیری

سید حسین هاشمی، عزالدین رضانژاد، مرتضی محمدی

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا اعرافی، عباس برومند اعلم، سید احمدرضا حسینی، سید منذر حکیم، سید هادی خسروشاهی،
محمدحسن زمانی، محمدرضا غفوریان، ناصر قربان نیا، نجف لک‌زایی، محمدهادی یوسفی غروی

مدیر اجرایی: محمدعلی ملاحاشم

حروف چینی و صفحه‌آرایی: سید محمود حسینی

- ✓ فصلنامه «اندیشه تقریب» با هدف استحکام بخشیدن به وحدت میان مسلمانان و نیز طرح مباحث اندیشه‌ای در زمینه مشکلات و چالش‌های فراروی جهان اسلام، در حوزه‌های گوناگون فقهی، حقوقی، کلامی، فلسفی، تاریخی و ... انتشار می‌یابد.
- ✓ فصلنامه در جهت اهداف یادشده، از مقالاتی که دارای موازین علمی باشند، استقبال می‌کند.
- ✓ فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.
- ✓ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: تهران، خ آیت‌الله طالقانی، نرسیده به چهارراه شهید مفتح، شماره ۳۵۷، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی و پژوهشی

تلفن: ۸۳۲۱۴۱۱ - ۸۸۲۲۵۲۲: دورنگار: ۸۳۲۱۴۱۴ - ۸۳۲۱۴۱۶

ق.م: خیابان ساحلی، نبش لوانانی ۱۷، پلاک ۱۶۱/کد پستی: ۳۷۱۳۶۶۳۶۵۷ / تلفن: ۷۷۵۵۴۴۴ / ۷۷۵۵۴۵۶

پست الکترونیک: andisheh@taghrib.org

فهرست مندرجات

- سرمقاله ۵
- ◀ **مقالات اندیشه‌ای**
- ♦ بحثی در ابتدای ماه‌های قمری / آیت‌الله محمد علی تسخیری ۱۰
 - ♦ از سرگیری جنبش تمدن و تقرب / دکتر محمدعلی آذرشب ۱۹
 - ♦ زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در ایران قاجاری و امپراتوری عثمانی / محمدحسین امیراردوش ۳۵
 - ♦ توحید در مذاهب کلامی / عزالدین رضائزاد ۴۸
 - ♦ ارتداد به مثابه امری اجتماعی نه مقوله فکری / علی محمدیان کبریا ۶۶
 - ♦ تعامل امام علی علیه السلام با خلفا در جهت وحدت اسلامی / اسماعیل دانش ۸۸
- ◀ **پیشگامان تقرب**
- ♦ ا. شیخ محمدرضا مظفر «اصلاح‌گر حوزه‌ها» / رحیم ابوالحسینی ۱۱۷
 - ♦ ب. شهید سید قطب «شاهد بیدار» ۱۳۰
- ◀ **سرزمین‌های جهان اسلام**
- ♦ اتیوپی از نخستین پایگاه اسلام تا جایگاه فعلی مسلمانان / ع - امیردهی ۱۴۸
- ◀ **گزارشی از یک کتاب**
- ♦ معرفی و نقد کتاب پایان دموکراسی / مرتضی شیرودی ۱۶۸
- ◀ **اخبار فرهنگی**
- ۱۷۹
- ◀ **مآخذشناسی اندیشه تقرب**
- ♦ ا. آثار منتشر شده به وسیله مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی ۱۹۰
 - ♦ ب. سایر آثار منتشر شده در زمینه اندیشه تقرب / سلمان حبیبی ۱۹۳
- ◀ **خلاصه مقالات به زبان عربی / انور رصافی** ۱۹۹
- ◀ **چکیده مقالات به زبان انگلیسی / محمد اخوی پور** ۲۰۶

سر مقاله

جلوه‌هایی از وحدت‌مسلمانان

۱. ماه رمضان تجسمی از همگرایی مذهبی

۱. رحمت و موهبت الاهی، همه عرصه وجود را فرا گرفته است. فرشته حق با نوایی دل‌انگیز رهروان حقیقت را فرا می‌خواند. از دهه آخر ماه شعبان همه خود را آماده می‌کنند. گویا مسافری در راه است. باید به استقبال وی رفت. این بار افزون بر تطهیر خانه و کاشانه، مهیای شست‌وشوی دل و زدودن زنگار وجود از هر نوع آلودگی معنوی هستیم.

همه در جنب و جوش و حرکتند. هر کدام به قدر معرفت و حکمت، همت گماشته است. عده‌ای از چند روز قبل، برخی از دو ماه قبل به استقبال رفته، و سرای وجودشان را پذیرای مهمانی «ماه رمضان» کرده‌اند.

اگر کسی میان این جمع نباشد، باورش نمی‌شود که چگونه همه مسلمانان از نژادها و رنگ‌های گوناگون، ملیت‌ها و قومیت‌های متفاوت، پیران و جوانان و گاهی کودکان هفت - هشت ساله برای استقبال از ماه رمضان صف کشیده‌اند و حلول این ماه عبادت و بندگی را با عبادت بیشتر و روزه داری جشن می‌گیرند. شرکت در این جشن، کارت ویژه مذهبی نمی‌طلبید؛ شیعه و سنی ندارد؛ جعفری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی و... همه با هم هستند. نه در یک روستا و شهر و کشور، بلکه در همه جای جهان، هر جایی که اسلام و «ماه رمضان» را درک کرده باشد.

۲. واژه شناسان می‌گویند: «رمضان» به معنای تابش گرما و شدت تابش خورشید است، و «ماه رمضان» تابش گرما از درون دارد؛ روزه داران از گرمی وصل می‌سوزند و به این سوزش افتخار می‌کنند؛ چه این که روزه، گناهان را می‌سوزاند و باعث مغفرت است. در قرآن کریم، یک بار «ماه رمضان» و چهارده بار واژه «صوم» و «صیام» و «صائمین» و «صائمات»... آمده است. ماه روزه برای مسلمانان ماهی است که درهای دوزخ بسته و درهای بهشت به رویشان باز خواهد بود.

دلا در روزه مهمان خدایی
درین مه چون در دوزخ بندی

طعام آسمانی را سرایی
هزاران در ز جنت برگشایی
(کلیات شمس، جزء ششم، ص ۳۵ و ۳۶۱۹)

ب. عید فطر، پاداش روزه داران

دهه آخر ماه رمضان با حضور گسترده‌تر مسلمانان در مراسم احیا، شب زنده داری، قرائت قرآن و دعا به تدریج سپری می‌شود. مسلمانان روزه دار احساس دیگری دارند. یک ماه عبادت ویژه، بندگی خدای بخشنده و اکنون در آستانه دریافت «عیدی» اند. خدای متعالی به وعده‌اش عمل خواهد کرد. پایان ماه رمضان، بخشش گناه عاصیان تائب و افزایش درجات و تقرب صالحان و اولیای الهی است. بخشی از پاداش ماه رمضان در اول شوال عطا می‌شود. عید فطر، حضور در سفره پاداش و هدایا. مگر نه این است که با آمدن عید فطر هزاران اسیر آزاد می‌شدند؛ چرا اسیران نفس آزاد نشوند؛ آزاد از بندگی شیطان و رهایی از عذاب و قهر خداوند.

همه مسلمان در سراسر جهان به شادمانی می‌پردازند و چه شکوهی عظیم که دین وحدت بخش اسلام پدید آورده است. پیروان همه مذاهب شادمان و خوشحالند که عیدی از اعیاد اسلامی را جشن می‌گیرند.

ج. عید اضحی، جلوه ایثار

جلوه دیگر وحدت، پاسداشت عید اضحی است. هر ساله بیش از دو میلیون حاجی در سرزمین وحی گرد هم می‌آیند و با انجام مراسم حج، نمودی دیگر از روح اجتماعی و همبستگی عمومی را به نمایش می‌گذارند. آنان به صورت ویژه با قربانی گوسفند، گاو یا شتری در سرزمین عشق و ایثار، فداکاری را اعلام می‌کنند.

مسلمانانی که موفق نشدند در «منی» حاضر شوند، سنت ابراهیمی را در هر کوی و برزن بر پا می‌دارند و با انجام قربانی و هدیه گوشت آن به فقیران و همسایگان، همدلی و رأفت و مهربانی را گسترش می‌دهند.

* * *

مسلمانان با برخورداری از چنین جلوه‌هایی، همگرایی دینی و مذهبی را سرلوحه زندگیشان قرار خواهند داد. این جلوه‌ها از جاودانگی و جهانی‌نگری دین اسلام حکایت دارد. دینی که مؤمنان را برادر

یک‌دیگر معرفی کرده و برتری را در تقوا و پاکدامنی قرار داده است، انتظار دارد در سراسر جغرافیای زیست محیطی مسلمانان، ندای وحدت شنیده شود؛ گر چه بدخواهان و کینه توزان، با دسیسه‌های گوناگون درصدد تفرقه و اختلافند و به آتش نفاق و فتنه دامن می‌زنند. آگاهی، هوشیاری، دشمن‌شناسی و حفظ وحدت صفوف و توحید کلمه در سایه کلمه توحید، مایه پیروزی و سربلندی مسلمانان است.



لا يمشى تقرب

اندریشه‌های
مقالات

بحثی در ابتدای ماه‌های قمری

محمد علی تسخیری*

چکیده

بحث اصلی آن است که هرگاه دوره طبیعی ماه جدید آغاز شده باشد، ولی ما نتوانیم آن را ببینیم یا در شهری رؤیت ماه حاصل شود، اما در شهر دیگری دیده نشود، چه باید کرد. اگر ندیدن ماه در شهری فقط به سبب ابری بودن هوا باشد، رؤیت ماه در شهر دیگری برای ساکنان شهر اول کافی خواهد بود. گاهی علت اختلاف رؤیت، اختلاف افق دو شهر است که باید متون دینی را بررسی کنیم. در این زمینه هم میان اهل سنت و هم شیعه اختلاف است.

عالمان شیعی معتقدند رؤیت ماه در شهر هم‌افق یا قریب‌الافق برای اثبات هلال کفایت می‌کند؛ اما برای شهرهای بعیدالافق مشهور، عدد کفایت است؛ اما افراد قابل توجهی از فقیهان متأخر باز آن را کافی می‌دانند. میان عالمان سنی، در کتاب **معنی** آمده که حنفیه، مالکیه و حنبلی‌ها رؤیت را هر کجای زمین کافی می‌دانند؛ اما شافعیه، معتقد به عدم کفایت است و قریب‌الافق بودن را شرط کفایت می‌داند.

ادله طرفداران کفایت رؤیت برای شهرهای بعیدالافق از این قرار است: طبق سوره قدر، شب قدر برای همه اهل زمین یکی است. احادیثی که با تعابیر گوناگون، ملاک را رؤیت گرفته‌اند، اطلاق آن باعث کفایت رؤیت در مورد یک منطقه دارد، و تعبیر به کفایت دیدن در شهر دیگر، شامل همه شهرها می‌شود.

ادله مخالفان از این قرار است: از تعبیر کفایت دیدن در شهری برای شهر دیگر، اطلاق استفاده نمی‌شود؛ بلکه انصراف عرفی به شهرهای هم‌افق و یا قریب‌الافق دارد، و نیز چگونه تعبیر شهر دیگر، شامل حتی شهری است که در دورترین نقطه زمین ما قرار دارد.

در هر حال نمی‌توان برهان قاطعی بر وحدت زمان هلال اقامه کرد؛ پس نمی‌توان فرد یا دولتی را به تعیین هلال واداشت و نباید در این مباحث از جهانیان واهمه داشته باشیم؛ بلکه باید طبق اصول و ادله خود حرکت کنیم.

یگانه راه قطعی، دستور ولی امر مسلمانان بر تعیین وقت هلال است که ادله شرعی کافی برای پذیرش آن وجود دارد.

کلید واژه‌ها: وحدت اسلامی، امت اسلامی، ماه‌های قمری، رؤیت هلال، اختلاف افق، اختلاف رؤیت.

* دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

ابتدا سه مطلب که در روشن شدن موضوع بحث مؤثر است، ذکر می‌شود:

۱. ما مسأله وحدت اسلامی را از مهم‌ترین ویژگی‌های امت اسلامی می‌دانیم؛ یعنی همان اموری که قرآن کریم بر آن اصرار ورزیده و سنت شریف بر آن تأکید کرده است. ما هر گامی را که به شکل درست و شرعی برای تحقق این هدف اسلامی بزرگ برداشته شود، تأیید می‌کنیم؛ هدفی که همگان به آن تمایل دارند؛ چرا که تمام مسلمانان از این نظر در حالت واحدی قرار دارند و در صدند در مسیر تکامل، خود را به رها شدن از قید و بندهای دنیایی بکشانند و از جهت دیگر با متجاوزان و غربی بستیزند.

۲. بر این نکته تأکید می‌کنیم بسیاری از کسانی که در جوامع اسلامی در حال حاضر بر امور مسلطند، درصدد سودجویی از مسأله تعیین ابتدای ماه‌های قمری و مناسبت‌های اسلامی هستند تا در مسیر اهداف کوچک خود، از آن استفاده کنند. این امر باید باعث آن باشد که خود را از این حاکمان کنار زنیم و این مناسبت‌ها را به دست افراد مستقل بسپاریم تا این مناسبت‌ها تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار نگیرند و ما فقط خدا را مراقب خود قرار دهیم.

۳. هر ماه با خارج شدن از جایگاه خود که میان زمین و خورشید است، آغاز می‌شود (همان وقتی که جهت تاریک ماه، در مقابل زمین قرار می‌گیرد و بدین سبب برای ساکنان زمین دیده نمی‌شود). ماه با خارج شدن از این محل آغاز می‌شود که ناحیه نصف روشن آن به شکل هلال، شروع می‌شود (و این حالت، شروع حرکت اقترانی نام دارد) و ماه هر قدر از زمان پنهان شدن خود فاصله بگیرد، مساحت قسمتی که برای ما ظاهر شده، افزون‌تر می‌شود تا جایی که همه نصف آن به شکل «بدر» برای ما آشکار خواهد شد که زمین در این زمان میان ماه و خورشید قرار می‌گیرد.

در ابتدای ماه، ظهور هلال در محل غروب خورشید حاصل می‌شود و در این حالت مدّت اندکی در بالای افق قرار دارد و پس از آن پنهان می‌شود؛ به همین علت، گاهی رؤیت ماه دشوار یا غیر ممکن است؛ مانند موارد ذیل:

أ: هلال ماه بعد از غروب خورشید بالای افق غربی، در زمان کمی ظاهر، و پس از آن در زیر افق غربی پنهان شود که در این صورت ظهورش آشکار نخواهد بود و چه بسا رؤیت آن مشکل یا غیر ممکن باشد.

ب. قسمت روشن هلال در مقابل زمین قرار گیرد و پس از آن در زیر افق، قبل از غروب خورشید پنهان شود که در این هنگام، تا زمانی که خورشید پیدا است، امکان رؤیت هلال وجود ندارد.

ج. ناحیه نورانی ماه که مقابل زمین است، بسیار اندک باشد؛ به سبب آن که در ابتدای خروج از حالت پنهان شدن است که در این وقت با چشم غیر مسلح دیده نمی‌شود.

در تمام حالات سه گانه پیشین، در واقع دوره طبیعی ماه آغاز شده است و فقط ما نتوانسته‌ایم آن

را نگاه کنیم؛ اما ماه شرعی با مفهومی که دارد، هنوز شروع نشده است و شروع ماه شرعی فقط بر دو امر توقف دارد:

امراول. ماه از محل پنهان شده خود شروع به خارج شدن کند و قسمت روشن آن مقابل زمین قرار گیرد.

امردوم. با چشمان عادی و غیر مسلح، منطقه روشن ماه دیده شود؛ به همین علت، گاهی ماه شرعی از ماه فلکی و طبیعی به تأخیر می‌افتد.

در شریعت اسلامی، معیار دیدن ماه فقط با چشم است، نه دیدن به هر شکل؛ گرچه با ابزار باشد که در این صورت وجود مانع از رؤیت هلال مانند ابر و مه ضرری به آن نخواهد رساند. همچنین معیار، رؤیت ماه با ابزار علمی نیست. معیار فقط دیدن با چشم معمول و بدون ابزار است.

مسأله اختلاف شهرها در رؤیت ماه

گاهی هلال ماه در شهری دیده می‌شود؛ اما در شهر دیگری دیده نمی‌شود. در چنین وضعی حکم چیست؟

در پاسخ این پرسش گفته می‌شود که ندیدن ماه، گاهی به سبب وجود مانعی مانند ابری بودن هوا است. در این صورت، شکی نیست که رؤیت هلال در یک شهر، برای شهری که دارای آسمانی ابری است، کفایت می‌کند.

گاهی عدم رؤیت هلال به علت اختلاف افق است؛ چه اختلاف در طول یا عرض و یا هم طول و عرض باشد.

چون در گذشته یادآور شدیم که رؤیت ماه از نظر شرعی فقط به دو امر بستگی دارد: خروج ماه از حالت پنهان خود و امکان دیدن آن با چشم عادی، آغاز ماه به مفهوم شرعی آن، امری نسبی خواهد بود. چه ما معتقد شویم که در واقع، خارج شدن ماه از حالت پنهانی خود امری نسبی است یا امری طبیعی و واحدی است که تکرار نمی‌شود (چون در مفهوم محاق و حالت پنهان شدن ماه دو نظریه است). برخی می‌گویند: این حالت در اثر قرار گرفتن مرکز ماه بر روی خطی است که بین مرکز زمین و خورشید تصویر می‌شود که در این صورت، ماه از دید همه اهل زمین پنهان خواهد شد و برخی نیز معتقدند که حالت پنهان شدن (محاق) ماه بر اساس قرار گرفتن جهت تاریک ماه با منطقه‌ای از زمین است که امری نسبی خواهد بود.

در هر حال، نسبیت در دیدن ماه، بر آمده از امکان رؤیت ماه با چشم معمول و غیر مسلح است؛ به همین علت، لازم است به متون شرعی رجوع شود تا بدانیم که آیا شارع مقدس امکان دیدن ماه را

در مکانی از زمین برای مکان‌های دیگر در شروع ماه جدید کافی می‌داند یا چنین رؤیتی را برای مکان‌های دیگر معتبر نمی‌داند.

در این عرصه، اختلاف مهمی میان دانشمندان بزرگ، در بررسی متون پدید آمده است. سرّ اختلاف این بزرگان ممکن است به علت «انصراف» متون باشد که در جمله «دیدن ماه در شهر دیگری»، برخی گفته‌اند درست است. این تعبیر مطلق است؛ اما این اطلاق، به شهری انصراف دارد که در افق با شهری که رؤیت هلال انجام گرفته، نزدیک است.

برخی این انصراف را نپذیرفته، و گفته‌اند: تعبیر «شهر دیگری» شامل هر شهر دیگری می‌شود؛ گرچه هم افق یا قریب‌الافق نباشند؛ چرا که مطلق و بدون قید ذکر شده است.

دیدگاه عالمان شیعه

دانشمندان شیعه همگی بر این نکته توافق دارند که رؤیت ماه در شهری برای شهرهای قریب‌الافق نیز کفایت می‌کند؛ چون در چنین حالتی علم پیدا می‌شود که ندیدن ماه در شهرهای قریب‌الافق، به علت مانعی بوده است؛ اما درباره شهرهای دور که دارای افق‌های گوناگونی هستند، گفته شده که عالمان گذشته به این مسأله نپرداخته‌اند؛ اما رأی مشهور عالمان متأخر آن است که رؤیت هلال در شهری برای شهرهای دیگر که در افق با آن شهر مختلف است، کافی نیست و نمی‌توان آن را ابتدای ماه شرعی برای شهرهای دیگر برشمرد؛ البته تعدادی از عالمان و محققان شیعه به کفایت رؤیت در یک شهر برای شهرهای دیگر معتقد شده‌اند. این کفایت را مرحوم علامه حلی در کتاب *التذکره* از برخی عالمان نقل کرده، و خود با صراحت تمام در کتاب *المنتهی* آن را برگزیده است؛ چنان که شهید اول در کتاب *الدروس*، این قول را محتمل دانسته و نیز مرحوم محدث کاشانی در کتاب *الوافی* نیز با صراحت آن را برگزیده و روایت ذیل را در این باب ذکر کرده است:

بصری می‌گوید: از امام صادق ع درباره هلال رمضان که در ۲۹ شعبان آن گاه که هوا بر ما ابری می‌شود پرسیدم. امام پاسخ داد: روزه نگیر، مگر هلال را ببینی و اگر اهل شهر دیگری شهادت بر رؤیت آن در آن روز دادند، روزه آن روز را قضا کن. (الاستبصار، ج ۲، ص ۶۴، ح ۲۰۶)

مرحوم فیض کاشانی در حاشیه‌ای بر این روایت می‌گوید: این که امام فرمود: اگر ماه را اهل شهر دیگری در آن روز دیده باشند، تو روزه آن روز را قضا کن، به علت آن است که اگر فردی در شهری ماه را دیده باشد، در واقع حدود هزار نفر آن را دیده‌اند؛ چنان که گذشت و به ظاهر، فرقی نیست شهری که در آن ماه دیده شده است، به شهری که دیده نشده، نزدیک یا دور باشد؛ چون اولاً بنای تکلیف بر خود رؤیت است، نه بر امکان رؤیت و ثانیاً نزدیک و دور بودن برای عموم مردم مشخص نیست و ثالثاً لفظ مطلق است و تعبیر «شهر دیگر» بدون قید ذکر شده؛ پس این که میان فقیهان متأخر ما مشهور شده:

شهر قریب الافق یا بعید الافق با یکدیگر فرق دارند و به دنبال این، کلام فقیهان در تفسیر دور و نزدیک بودن هم به واسطه اجتهاد با یکدیگر مختلف شده، بی اساس است (ص ۲۰).

مرحوم شعرانی بر کلام فیض کاشانی تعلیقه‌ای دارد که می‌گوید: خود شریعت، ماه قمری را به امکان رؤیت مرتبط کرده است. حال باید توجه کنیم که آیا ماه را در هر منطقه‌ای به امکان رؤیت در همان منطقه ربط داده یا ماه را به همه مناطق در صورت امکان رؤیت در هر مکانی ربط داده. بر اساس آنچه ما از ادله شرعی می‌فهمیم، نزدیک‌تر به واقع آن است که در یک مکان که امکان رؤیت باشد، برای همه مناطق کافی است؛ پس اگر هلال در شهری رؤیت شود، در شهرهای دیگر هم ثابت می‌شود. همین قول را صاحب کتاب حدائق در *الحدائق* تأیید کرده و نیز صاحب جواهر به آن متمایل شده؛ گر چه به اختیار این قول تصریح نکرده است و نیز نراقی در *المستند* و سید ابوتراب خوانساری در شرح *نجات العباد* و سید حکیم در *المستمسک* خود به این قول متمایل شده‌اند. متن کتاب چنین است: با علم به متساوی بودن دو شهر در افق طولی، اشکالی در حجیت بیینه رؤیت هلال در یکی از دو شهر برای شهر دیگری نیست، و همین طور است اگر هلال در شهرهای شرقی رؤیت شده باشد که در این صورت، برای شهرهای غربی به طریق بهتری اثبات می‌شود؛ اما اگر رؤیت هلال در شهرهای غربی باشد، تمسک به اطلاق متن روایت (شهر دیگر) بعید نیست. (مگر این که علم به عدم رؤیت در شهرهای دیگر باشد که در این حالت مجال برای حکم ظاهری وجود ندارد) و ادعای انصراف لفظ و منحصر کردن آن به دو شهر که قریب الافق هستند ثابت نیست. (المستمسک، ج ۸، ص ۴۸۱)

آقای خوبی در کتاب *منهاج الصالحین* همین قول را گفته؛ زیرا تصریح کرده است: و این قول [=کافی بودن رؤیت در شهری برای ثبوت هلال در شهر دیگری گرچه با اختلاف افق آن دو] قوی‌تر و روشن‌تر است. (منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۲۷۴)

مرحوم سید محمد باقر صدر در *الفتاوی الواضحة* این قول را پسندیده است، (الفتاوی الواضحة، ص ۵۱۹) و مرحوم شیخ کاشف الغطاء در کتاب *الفردوس الاعلی* می‌گوید:

سؤال: آیا اگر در آسمان مانعی نباشد، بیینه در شهر برای ثابت شدن هلال حجّت است یا حجیت ندارد؟ جواب: در این سؤال، نوعی اجمال وجود دارد؛ اما ضابطه کلی آن است که ادله حجیت بیینه مطلق است و به دور نبودن یا شک نکردن در بیینه بعد از تحقق موضوع آن مقید نیست، مگر آن که انسان، به اشتباه بودن بیینه یا خطا بودن آن علم یابد؛ پس فرقی نیست بیینه‌ای که بر رؤیت هلال قائم شده در خود شهر یا خارج شهر باشد و دور از شهر یا نزدیک آن باشد...

رای دیگر، عدم کفایت است که این قول نیز طرفدارانی دارد. امام خمینی رحمته به این قول تصریح کرده؛ آن‌جا که می‌گوید: اگر هلال در شهری ثابت شده، اما در شهر دیگری ثابت نشده

باشد، اگر هر دو شهر از نظر افق نزدیک هم یا هم افق باشند، کفایت می‌کند در غیر این صورت کافی نیست. (تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۲۹۷)

دیدگاه عالمان غیر شیعه

علامه مغنیه در کتاب خود (فقه در مذاهب پنجگانه) نقل کرده که حنفیه، مالکیه و حنبلی‌ها گفته‌اند: هرگاه رؤیت هلال در ناحیه‌ای از زمین ثابت شود، بر سایر نواحی زمین نیز ثابت می‌شود و در این مسأله فرقی میان دور و نزدیک و غیر آن به واسطه اختلاف افق هلال نیست. امامیه و شافعیه گفته‌اند: اگر اهل شهری هلال را رؤیت کنند، اما اهل شهر دیگری آن را رؤیت نکنند، اگر در افق قریب باشند، حکمشان یکی است و اگر در افق و زمان طلوع ماه اختلاف داشته باشند، هر شهری حکم خاص خود را دارد (الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۱۶۲)؛ اما ما دیدیم که در صورت اختلاف افق، عالمان شیعه اختلاف دارند؛ گرچه آنچه در مغنیه گفته، مشهور میان عالمان شیعه است. امام محمد غزالی در کتاب *احیاء الدین* گفته است: هرگاه هلال در شهری دیده شود، اما در شهر دیگری دیده نشود و بین آن دو از نظر مسافت، کمتر از مسیر دو روز فاصله باشد، روزه بر اهل دو شهر واجب است؛ ولی اگر مسافت بیشتری باشد، هر شهری حکم خاص خود را دارد و در این صورت، وجوب روزه از شهری به شهر دیگر سرایت نمی‌کند. (ج ۱، ص ۲۳۲)

ادله طرفداران کفایت رؤیت هلال در شهری برای شهرهای دیگر

پیش از هر چیزی، سوره قدر را یادآور شده‌اند که دلالت می‌کند شب قدر فقط یک شب برای اهل زمین است با اختلافی که در افق‌های شهرهای ساکنان آن وجود دارد؛ به علت آن که قرآن کریم در یک شب نازل شده و این شب همان شب قدر است که بر هزار ماه برتری دارد و در آن امور بر اساس حکمت الاهی تدبیر و جدا می‌شود (دخان (۴۴)، ۴)، و همه مناطق کره زمین را در بر می‌گیرد.

بعد از شاهد قرآنی پیشین، روایاتی ذکر می‌شود که برخی از آن‌ها از این قرار است:

۱. گفتار پیامبر ﷺ که فرموده است: تا رؤیت ماه روزه بگیری و با رؤیت ماه [جدید] نیز افطار کنی (بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۳۵۶). این روایت، خطابی کلی برای همه امت است؛ پس هر کس در هر مکانی آن را ببیند، رؤیت او همانند رؤیت برای همه است.
۲. صحیح هاشم بن حکم که از امام صادق ع نقل کرده. حضرت در مورد کسی که ۲۹ روز را روزه گرفته بود فرمود: اگر برای این فرد بینة عادل [= شهادت دو عادل] از اهل شهر بود که آنان بر اساس رؤیت هلال، سی روز روزه گرفته‌اند، باید یک روز را قضا کند. (الوسائل، ج ۱۰، ص ۲۶۵)
۳. روایت صحیح ابو بصیر از امام صادق ع. از امام صادق ع درباره روزی از ماه رمضان که

روزه‌اش قضا می‌شود، پرسیده شد. در پاسخ فرمود: آن را قضا نکن، مگر آن که دو شاهد عادل از نمازگزاران بر هنگامه ابتدای ماه شهادت دهند و نیز امام صادق علیه السلام فرمود: آن روز را که قضا می‌شود، روزه مگیر، مگر اهل شهرها آن روز را قضا کنند؛ پس اگر آنان چنین کردند، تو هم روزه آن روز را بگیر. (تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۵۷)

۴. روایت صحیحہ اسحاق بن عمار که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام از هلال ماه رمضان در حالی که در روز ۲۹ شعبان هستیم و آسمان هم ابری است پرسیدم. امام علیه السلام پاسخ داد: این روز را روزه مگیر، مگر هلال را رؤیت کنی؛ اما اگر ساکنان شهر دیگری بر رؤیت هلال گواهی دادند، تو آن روز را قضا کن. (همان، ص ۱۷۸، ح ۴۹۳)

۵. روایت صحیحہ عبدالرحمان بن ابی عبدالله که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره هلال ماه رمضان در حالی که در روز ۲۹ شعبان آسمان بر ما ابری است، پرسیدم. امام پاسخ داد: روزه مگیر، مگر آن را ببینی؛ اما اگر اهل شهر دیگری بر آن گواهی دادند، روزه آن روز را قضا کن. (الاستبصار، ج ۲، ص ۶۴، ح ۲۰۶)

۶. و نیز به روایات دیگری تمسک کرده‌اند؛ مانند آنچه در کتاب تهذیب از امام باقر علیه السلام آمده: فطری روزی است که مردم افطار می‌کنند، و عید قربان روزی است که مردم قربانی می‌کنند، و روزه وقتی است که مردم روزه می‌گیرند. (تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۳۱۷، ح ۹۶۶)

روایتی نیز از طریق ابی الجارود نقل شده و می‌گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرماید: روزه بگیر زمانی که مردم روزه می‌گیرند و افطار کن؛ آن‌گاه که مردم افطار می‌کنند؛ چرا که خداوند، هلال‌ها را زمان تعیین وقت‌ها برای مردم قرار داده است. (همان، ص ۱۶۴، ح ۴۶۲)

به آنچه در دعای روایت شده در قنوت نماز عید ذکر شده تمسک کرده‌اند: خدایا! از تو مسألت دارم به حق این روز که برای مسلمانان عید قرار داده‌ای (مصباح المتجهد، ص ۶۴۵)، و نیز دعای روایت شده از امامان معصوم را ذکر کرده‌اند که در آن آمده است: و رؤیت آن را برای همه مردم، رؤیت یکسان قرار داده‌ای.

استدلال‌های آنان به سکوت همه روایات ختم شده که هیچ یک، وحدت افق را در مسأله رؤیت معتبر نکرده و حتی در روایات ضعیف هم از وحدت افق ذکر نشده است.

ادله مخالفان کفایت رؤیت هلال در شهری برای شهرهای دیگر

آنچه در گفتار این مخالفان ظهور دارد، از همان ابتدا تأکید بر مسأله «انصراف» عرفی است که از تعبیر «رؤیت در شهر دیگر» استفاده کرده‌اند به شکلی که تعبیر «شهر دیگر» درست، و مطلق است و شامل همه شهرهای دیگر می‌شود؛ اما منصرف و متمایل به شهری است که با شهری که رؤیت

حاصل شده از نظر طول و عرض، قریب‌الافق هستند؛ پس در این حالت، قاعده فقط در خصوص شهرهای نزدیک به هم، رأی به وحدت حکم می‌دهد و آن گاه که دقت کنیم، می‌بینیم این انصراف عرفی با توجه به مسائل ذیل مورد تأکید واقع می‌شود:

أ. بعید پنداشتن این مسأله که در روایتی که تعبیر «شهر دیگر» را دارد، نظر به شهرهایی هم داشته باشد که در دورترین نقطه زمین باشد.

ب. تأکید عرف بر تشبیه و قیاس اختلاف اوقات طلوع قمری بر اوقات مختلف طلوع‌های خورشیدی، به‌رغم بطلان این قیاس، اما در هر حال، این باور عرفی باعث منصرف کردن ظهور کلام از شمول همه شهرها می‌شود و این مسأله سبب می‌شود که اگر به واقع منظور از «شهر دیگر» اعم از شهرهای نزدیک و دور بوده، لازم بود در خود روایات تصریح می‌شد که فرقی میان شهر نزدیک یا دور نیست و چون چنین تصریحی در روایات موجود نیست، همان باور عرف و فهم عرفی که از تعبیر «شهر دیگر» فقط شهر نزدیک را می‌فهمد، پذیرفته شده است.

از استدلال طرفداران کفایت رؤیت به سوره قدر پاسخ داده می‌شود که شاید آن شب در علم خداوند فقط یک شب است و این مسأله با حکم ظاهری این شهر با دیگری فرق دارد. نیز شاید از استدلال آن‌ها به گفتار پیامبر ﷺ (روزه بگیرید تا رؤیت، و افطار کنید با رؤیت) چنین پاسخ داده شود که حکم گرچه کلی و عمومی است، به اندازه افراد و شهرهای متعدد، این حکم نیز منحل و متعدّد می‌شود به ویژه آنکه که قاعده «انصراف» ذکر شده را هم مدّ نظر قرار دهیم.

به این طریق نیز از شواهد دیگری که ذکر کرده بودند، پاسخ داده می‌شود و افزون بر این‌ها در سند روایات نیز ضعف وجود دارد؛ اما این که گفتند روایات از اعتبار وحدت افق ساکت است، همین سکوت می‌تواند دلیلی ضدّ طرفداران کفایت رؤیت باشد؛ زیرا این روایات از بیان عدم فرق میان شهرهای دور و نزدیک ساکتند به‌رغم آن که متعارف میان مردم، وجود این فرق است؛ پس اگر روایات در صدد عدم فرق شهر نزدیک با دور بود، می‌بایست این عدم فرق را بیان می‌کرد.

در هر حال، منشأ این مسأله و بازگشت آن به فهم ظاهر کلام برمی‌گردد؛ پس نمی‌توان برهان قاطعی اقامه کرد؛ چرا که در مسأله، متن صریحی نداریم. بر این اساس، ما معتقدیم که مسأله یگانه کردن ماه‌های قمری، امری است که با این اختلاف‌ها تا زمانی که وجود دارند، سازگاری ندارد و امکان بهره‌برداری و رسیدن به نظامی کلی نیست؛ حال چه قائل به انفتاح باب اجتهاد یا بسته بودن آن باشیم؛ زیرا با عرضه کردن آرا می‌یابیم که مذاهب در این مسأله مختلفند و نیز آرای مجتهدانی هم که طرفدار انفتاح باب اجتهاد هستند نیز متعدّد و پراکنده است و طبیعی است تا وقتی اوضاع چنین است، امکان اجبار فرد یا دولتی به نظام خاصی که گاهی هم آن را باور ندارد، ممکن نیست؛ پس چگونه امکان دارد بیانه‌ای بر وحدت ابتدای ماه صادر شود. بله، مگر ولیّ امر مسلمانان در این زمینه، دستوری صادر کند.

به‌رغم آنچه در این نوشته گذشت، می‌یابیم که کوشش‌های انجام گرفته شده گاهی در جهت تقریب آرا بسیار مفید بوده، و در مسیر تشخیص شهادت‌های صحیح از باطل گاهی مؤثر شده است؛ بلکه این کوشش‌ها در متحد کردن بخش بزرگی از افرادی که به وحدت افق‌ها ایمان دارند، مفید واقع می‌شود؛ اما با این همه، ما از سودجویی سیاسی پست از این مسأله شریف ترسانیم.

در پایان می‌گوییم: هرگاه ما به شریعت خود تمسک جوییم و به حق و همراه دقت سخن جوییم، پیروزیم و آنچه جهانیان درباره ما می‌گویند چندان مهم نخواهد بود و به همین سبب است که اعتراض خویش را به استناد برخی از عالمان به «دیدگاه جهانی» یادآور می‌شویم؛ پس مهم نزد ما تحقق بخشیدن به خواست شریعت اسلامی است و دانستیم که مسأله رؤیت هلال مسأله‌ای اختلافی است و در آن اجماعی نیست.

(مترجم: محمد علی اسدی نسب)

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- الاستبصار، ج ۲.
- ۳- المستمسک، ج ۸.
- ۴- منهج الصالحین، ج ۱.
- ۵- الفتاوی الواضحة.
- ۶- تحریر الوسيلة، ج ۱.
- ۷- الفقه علی المذاهب الخمسه.
- ۸- احیاء الدین، محمدغزالی، ج ۱.
- ۹- بحار الانوار، ج ۵۵.
- ۱۰- الوسائل، ج ۱۰.
- ۱۱- تهذیب الاحکام، ج ۴.
- ۱۲- مصباح المتہجد.



از سرگیری جنبش تمدن و تقریب

دکتر محمدعلی آذرشب*

چکیده

درگیری‌های مذهبی باعث توقف جنبش و حرکت تمدن اسلامی شد. پیش از اسلام، قبایل عرب به علت نزاع‌های گوناگون فاقد تمدن بودند؛ اما اسلام با حل اختلاف‌ها، بستری مناسب برای شکوفایی تمدن اسلامی پدید آورد و تاریخ بحث‌های کلامی و غیره خود نشانه تقریب و در نتیجه زمینه تمدن بود.

بهترین الگو که هم بتواند باعث تقریب شود و هم ما را به تمدن واقعی برساند، خداوند و روحیه و عزت عرفانی است. اگر مکتب عرفانی به درستی میان ما تحقق یابد، هم عزت خواهیم داشت و هم دارای زبان بین‌المللی خواهیم بود و هم به جنبش تکاملی خود واصل می‌شویم و نیز ماهیت دین را فرا گرفته‌ایم. عرفان می‌خواهد ماهیت حقیقی انسان را بیابد که مشترک میان همه بشر، و پرهیز از حیوانیت است که مورد تنفر همگان است و سبب تحوّل درونی کمال خواهان انسان می‌شود که خواهان آن هستند. با عرفان می‌توان به اهداف مقدّس دنیایی و آخرتی در تمام ابعاد نایل شد.

کلید واژه‌ها: جنبش تمدنی، تقریب، الگوی برتر، عزت، ذلت، عرفان.

مقدمه

تقریب میان مذاهب اسلامی، هدف همه کسانی است که به عزت، کرامت و سعادت و آقایی امت خود توجه دارند، به آن چشم دوخته‌اند؛ ولی داشتن آرزوها به تنهایی برای تحقق این هدف بزرگ کافی نیست؛ بلکه باید در جست‌وجوی ریشه‌های این پدیده و بررسی اساسی برای آن بود تا کوشش‌ها در مسیری که فایده‌ای ندارد، هدر نرود.

به عقیده ما پدیده کشمکش مذهبی یکی از عوارض بیماری بدخیمی است که جهان اسلام دچار آن شده که در توقف جنبش تمدنی آن تجسم می‌یابد.

* استاد دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

این بیماری، عوارض بسیاری دارد که مهم‌ترین آن از هم گسیختگی و پراکندگی است که به شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شود. گاهی به گونه مذهبی و زمانی به شکل قومیتی و وقتی هم به گونه قبیله‌ای یا کشوری یا منطقه‌ای و... نمایان می‌شود. مهم وجود از هم گسیختگی است؛ حال به هر شکلی تحقق یابد؛ از این‌رو درمان اختلاف‌های مذهبی بدون توجه به ریشه‌های این پدیده همانند درمان جوش‌های پوستی ناشی از بیماری کبیدی با روش پانسمان است؛ در حالی که باید سراغ کبد رفت و آن را درمان کرد.

جنبش تمدن

اگر بگوییم دین به معنای حرکت جامعه بشری به سوی جنبش تمدنی است، گزارف نگفته‌ایم؛ چون تمدن، همان مقدار دستاوردهای بشر در زمینه‌های پیشرفت مادی و معنوی آن است و همه آموزه‌های اسلام به نجات دادن انسان از رکود، رخوت و جمود توجه دارد تا او را به سوی حرکت نامتناهی در زمینه تحقق پیشرفت‌ها در زمینه تسخیر طبیعت و تلاش در فرایند روند خلافت خدا در زمین و در عرصه تعالی روانی و روحی و بیرون آمدن از لاک‌های خود خواهی و انگیزه‌های پست بکشاند.

شبه جزیره عربی پیش از ظهور اسلام فاقد پروژه تمدنی بود؛ از این رو قبایل عرب سرگرم کشمکش‌ها و درگیری‌های قبیله‌ای بوده‌اند، و روزگاران عرب گواه این مطلب است و اشعار دوران جاهلیت عرب این کشمکش‌های فراگیر را به تصویر کشیده؛ به گونه‌ای که اعراب دوران جاهلیت نمی‌توانستند آن را در زندگی خود رها سازند؛ چرا که بخشی از زندگی روزانه آن‌ها بوده است. شاعران، این روح جاهلیت را که در دوران حکومت بنی امیه هم آرزوی بازگشت به آن وجود داشت بیان می‌کنند.

یکی از شاعران زندگی شهری را مورد نکوهش قرار داده، بادیه نشینی را برای خود افتخار می‌داند و غارتگری و یورش را در زندگی خود اصل می‌داند که همیشه باید وجود داشته باشد. حتی اگر دشمنانی وجود نداشت، باید با مجاوران و دوستان و حتی بستگان ستیز کرد.

قابل توجه است که شاعر در ابیات، از واژه «حضاره» یعنی تمدن در برابر «بادیه» استفاده کرده که این تقابل در احادیث اسلامی که مردم را از بدویت پس از هجرت یعنی از انتقال به بدویت پس از هجرت به شهر نهی می‌کند، وجود دارد، و این نهی در این زمینه شدید و نزدیک به تکفیر بوده است. چون تمدن نیاز به زندگی شهری دارد و نمی‌توان آن را فقط در زندگی بادیه‌نشینی فراهم کرد و نیز

مسأله مورد توجه در این ایبات، دوری از زندگی با تمدن را با درگیری با کسی به سبب چپاول او جایز می‌داند و چنانچه قبیله ثروتمندی را برای حمله به آن نیابند، به قبیله ضعیف یورش می‌برند و اگر قبیله ضعیف را نیابند، آن‌گاه به برادرانشان از قبیله بنی‌بکر یورش برده، آن را غارت می‌کردند. مسأله مهم جنگ و درگیری بود.

هنگامی که اسلام پروژه تمدنی خود را به این قبایل در حال نزاع و کشمکش ارائه کرد، هدف‌های این قبایل را به رسالت جهانی تبدیل کرده، آن‌ها را در راه هدف‌های بزرگ قرار داد، و به همان میزانی که اسلام توانست جنبش تمدن را در جامعه پدید آورد، به چیره شدن بر از هم گسیختگی و کشمکش میان قبایل عرب موفق شد. همه پدیده‌های کشمکش که در جامعه اسلامی در ابتدای رسالت یا پس از آن ظاهر شده بود از رسوبات اختلاف قبیله‌ای سرچشمه می‌گرفت که مخالف حرکت تمدن بود.

با وجود مشکلات، موانع قبیله‌ای، قومی و سیاسی که برای زندگی اسلامی در دو قرن اول و دوم پدید آمده بود، حرکت تمدنی بزرگی که اسلام در دل‌های مردم به وجود آورده بود، همچنان ادامه داشت و در حال گسترش بود و پیوسته منافع خود را داشته، به ایجاد تمدنی انجامید که هیچ‌کس منکر آن نیست و باعث ایجاد جنبش پیشرفت علمی و اجتماعی در زمینه‌های گسترده‌ای شد.

تقریب در پرتو جنبش تمدن خواهی

چنانچه برخی پدیده‌های نامطلوبی که میان نادانان دور از جنبش تمدن خواهی در قرن‌های نخست اسلام وجود داشت مستثنا بدانیم، خواهیم دید که جامعه اسلامی متمدن سرشار از پدیده‌هایی بود که نشان دهنده سیادت روح گفت‌وگو و تفاهم و پذیرفتن نظر طرف دیگر و همزیستی قومی و مذهبی بوده که این موضوع با بهترین جلوه‌های خود در روابط میان پیشوایان مذاهب و عالمان و ادیبان با اندیشه‌های گوناگون وجود داشته است. ما این‌جا نمی‌توانیم همه گونه‌های مربوط به آن را بازگوییم؛ ولی به نوشته مسعودی در مورد یکی از مجالس برامکه در عصر جنبش تمدنی برای شما بسنده می‌کنیم:

در کتاب *مروج الذهب* آمده است: یحیی بن خالد شخصیتی با دانش و معرفت و اهل بحث و نظر بود. وی مجلسی داشت که در آن متکلمان از اهل اسلام و صاحب‌نظران مذاهب گوناگون شرکت می‌کردند. روزی که در این مجلس نزد او گرد آمده بودند، به آن‌ها گفت: شما درباره پنهانی و ظهور، قدمت و حدوث، اثبات و نفی و حرکت و سکون و همراهی و جدایی، وجود و عدم، کشش و خیزش،

اجسام و اعراض، تعدیل و جرح، نفی صفات و اثبات آن‌ها، توانایی و افعال، کمیت و کیفیت و مضاف و امامت که آیا بحث نقلی است یا وابسته به اختیار مردم است، سخن بسیار گفته‌اید و سخن‌های دیگری در اصول و فروع می‌آورید. اکنون شما بی منازعه درباره عشق بگویید و هر یک از شما نظر خود را و آنچه به ذهن خود درباره عشق خطور کرده است بفرمایید.

علی بن هیثم که امامی مذهب و از متکلمان معروف شیعیان بود گفت:

ای وزیر! عشق ثمره همگونی و دلیلی بر آمیزش دو روح و آن دریایی از لطافت و رقت صنعت خدا و صفای گوهر و گزند آن حد و مرزی ندارد و افراط در آن موجب نقصان بدن می‌گردد. ابو مالک حضرمی که خارجی مذهب (که به آن‌ها «شراه» می‌گفتند) بود، گفت: ای وزیر! عشق دمیدن جادو است و پنهان‌تر و داغ‌تر از اخگر است و تنها با ازدواج دو طبع و آمیختگی دو گونه میسر می‌شود و نفوذ آن در دل همچون نفوذ دانه‌های باران در لابه‌لای شن است و پادشاه خصلت‌ها است. عقل‌ها را اسیر خود می‌کند و نظرها با آن آرام می‌گیرند.

نفر سوم که محمد بن الهذیل العلاف بود و مذهب معتزلی داشت و شیخ بصری‌ها بود، گفت: ای وزیر! عشق چشم‌ها را می‌بندد و بر دل‌ها مهر می‌زند و در بدن‌ها حلول می‌کند و با شتاب در کبدها قرار می‌گیرد و صاحب آن دچار بدگمانی و اوهام می‌شود. هیچ موجودی برای او باقی نمی‌ماند و هیچ وعده‌ای از او سالم نمی‌ماند. گرفتاری‌ها با شتاب سراغ او می‌آیند و او جرعه‌ای از دم کرده مرگ و بقیه‌ای از مرزهای داغدیدگی است؛ ولی باعث شور و نشاط در طبع و طراوتی در شمایل آدمی می‌شود و صاحب آن گوشی به دعوت منع و اجازه‌ای به خصم سرزنش‌دهنده نخواهد داد.

نفر چهارم که هشام بن الحکم کوفی است و شیخ امامیه در آن زمان و هنرمند بزرگ بود گفت: ای وزیر! عشق دامی است که تنها صاحبان اخلاص در مصیبت‌ها را شکار می‌کند و چنانچه عاشق گرفتار تور آن شود و در لابه‌لای آن گیر کند، خیلی بعید است که از آن جا جان سالم به در ببرد و یا به زودی از آن رها شود و عشق فراهم نخواهد شد، مگر از اعتدال چهره و میانه‌روی در روش و ملایمت در همت، مقتلی در درون جگر و خلوص عقل دارد. زبان فصیح را گره می‌زند. مالک را مملوک می‌کند و سرور را برده می‌کند تا برده برده خود شود.

النظام ابراهیمی بن یسار معتزلی که از مناظره‌کنندگان اهل بصره در زمان خود بود) گفت: ای وزیر! عشق رقیق‌تر از سراب و نافذتر از شراب و از گل معطری است که در ظرف شکوه عجین گردیده و ابری سنگین است که بر فراز دل‌ها می‌بارد و موجب رویش شادی و شعف می‌گردد و میوه سخن به بار می‌آورد و قربانی آن همیشه از عشق بیمار و دچار ناآرامی [است] و با زمان

رجز خوانی می‌کند و دارای اندیشه‌ای بلند است و چنانچه شب فرا رسد، دچار بی‌خوابی و به هنگام فرارسیدن روز نگران می‌گردد و روزه او گرفتاری و افطار او شکوه است؛ آن‌گاه نفر ششم و هفتم و هشتم و نهم و دهم و غیره پس از آن‌ها در این باره سخن گفتند تا این سخن از عشق با واژگان گوناگون و معانی نزدیک و متناسب به هم به درازا کشید، و آنچه گذشت دلیلی بر همین مطلب بود (مروج الذهب، ۱۳۸۱: ۳۷۹/۲).

موضوعی که سخن درباره آن بود (عشق) شبیه آن میان یونانی‌ها وجود دارد و پس از آن این موضوع تبلور یافت و به وسیله عارفان ایرانی همچون سنایی و عطار و حافظ و مولوی به اوج خود رسید.

این داستان نشان دهنده دو حقیقت است: نخست گردهمایی صاحبان مذاهب گوناگون در مجلس گفتمان آزاد و دوم اشاره به توان «عشق» بر وحدت بخشیدن به دل‌ها است که درباره آن سخن خواهیم گفت.

از سرگیری تمدن

مسئله از سرگیری تمدن از آن دسته مسائلی است که باید مورد توجه همه کسانی که به مسائل جهان اسلام توجه دارند، قرار گیرد و آن را در صدر توجه و کارهای خود قرار دهند و چون یگانه عامل برطرف کردن عوامل عقب افتادگی در جامعه‌های ما است، بهترین راه برای بازیابی عزت و شرف خواهد بود.

شاید مسلمان اهل تحقیق می‌تواند به آسانی از محتوای اسلام و از روند تاریخی آن بی‌ببرد که تمدن اسلامی هر چند که از قرن‌ها پیش در آستانه توقف قرار گرفت، دارای ریشه‌های عمیق در خاک، در عقیده، در اندیشه‌ها، عاطفه‌ها و احساسات است که آن را برای از سرگیری حرکت خود در صورت فراهم شدن وضعیت مناسب مهیا می‌کند.

وضعیت مناسب را باید همه عناصر تأثیرگذار در جامعه اسلامی همچون مدارس و دانشگاه‌ها و مراکز اطلاع‌رسانی تصویری و صوتی و نوشتاری و هنرهای زیبا و از همه مهم‌تر خانواده و به ویژه مادران که نقش بزرگی در تربیت فرهنگی فرزندان دارند و تربیت فرهنگی انرژی جنبش فرهنگی را تشکیل می‌دهد، فراهم سازند.

ما معتقدیم: مهم‌ترین محورهایی که عناصر تأثیرگذار به سوی آن در حرکتند، عبارت از احیای الگوی والای حق و احیای روحیه عزت و تربیت عرفانی است.

الگوهای برتر

هر شخص و گروهی دارای یک الگو و سرمشق والا است. این الگوی والا یا به تعبیر قرآن معبود، باید یا مطلق باشد که خداوند متعالی یکتای بی‌همتا است یا سرایی است همچون الگوهای مهمی که در تاریخ قدیم و معاصر نمایان شده؛ سپس فروپاشیده‌اند؛ چون بشر تشنه، آن را آب تصور می‌کرد؛ ولی هنگامی که به آن نزدیک شد، چیزی را ندید یا اینکه الگو و سرمشق چیزهای پستی هستند همچون هوا و هوس‌هایی که برخی آن را دنبال می‌کنند.

هنگامی که سرمشق والا خداوند متعالی باشد، کاروان بشری را در راه بی‌نهایت از علم، عزت، توان، بخشش، رحمت، خیر و برکت قرار می‌دهد؛ چون همه این‌ها از ویژگی‌های الگوی والای حق تعالی است و هنگامی که الگوی والا همچون سراب باشد، گروه بشر را اندکی به سوی خود می‌کشد و پس از آن فرو می‌پاشد و آن گروه دچار ناکامی و قهقرا خواهد شد؛ ولی اگر الگو پست باشد، گروه بشری درجا خواهد زد و پیشرفتی نخواهد کرد و هر یک از افراد آن در اندیشه‌های کوچک و منافع ویژه خود که به طور معمول با منافع دیگران برخورد می‌کند، به سر خواهد برد و به دنبال آن کشمکش و درگیری روی خواهد داد. جامعه‌های اسلامی ما با یک نگاه واقع‌گرایانه، بیشتر این الگوی پست را دنبال کرده‌اند (محمد باقر صدر، التفسیر الموضوعی).

رویکرد تربیتی و تبلیغاتی در جامعه‌های ما اغلب این سقوط در منافع شخصی را تحقق بخشیده‌اند. مثل این‌که هدف آدمی در این جوامع و در این زندگی، دستیابی هر چه بیشتر به این منافع است. فیلم‌ها و مجموعه‌های تلویزیونی و ادبیات ما، در موارد اندکی به سوی الگوی برتری که از منافع فردی بالاتر باشد، رو دارد؛ بلکه اغلب این وسایل بر خویشتن به نام «واقعیت» تأکید، و آن را به معبودی تبدیل می‌کند که در پرستشگاه آن همه ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی قربانی می‌شوند. خداوند متعالی فقط یک نام نیست که ورد زبان ما باشد، و میان ما و او فاصله جغرافیایی وجود ندارد که به سوی او حرکت کنیم؛ بلکه حرکت به سوی خداوند همان حرکت به سوی این الگوی والا و صفات جلالیه و جمالیه او است، و بدین سان حرکت مسلمانان متمدن به سوی خداوند سبحان خواهد بود؛ از این رو ما نیازمند نهضتی فراگیر برای حرکت به سوی خدا با معنای تمدن هستیم. ما نیاز داریم به نسل خود معانی توحید و عبادت و سیر و سلوک به سوی الله را در این چارچوب پیام‌وریم تا عبادت و بندگی ما در مقابل خداوند، نیروی محرکه‌ای باشد که ما را در حرکت خود به رستگاری و مدنیت و کامیابی کمک کند. ما نیاز داریم جامعه‌های خود را از حرکت به سوی الگوهای سرایی برهانییم با توجه به این‌که این الگوها با شعارهای پر زرق و برق، خود مصیبت‌های فراوانی

برای امت ما داشته است. ما نیاز داریم تا جوانان خود را از فرو رفتن در منجلاب خودخواهی و خودپرستی و گم کردن هدف‌های بزرگ و شکست روانی نجات دهیم که همه این مسائل با هدایت امت به سوی خداوند به گونه‌ای که با نیازهای عصر و زبان عصر متناسب باشد، فراهم خواهد شد.

عزت

عزت، مفهوم انسانی و اسلامی بسیار مهمی است، و مخالف آن ذلت است که اسلام آن را مردود و باعث مرگ شخص و جامعه می‌داند و خداوند بزرگ همه کارهای انسان را به جز ذلیل شدن به خود انسان وا گذاشت؛ همان‌گونه که در متون اسلامی وارد شده است. اسلام هنگامی که انسان را خلیفه الله دانست و خدا را به او نزدیک‌تر از رگ گردن معرفی، و جایگاه والاتر از فرشتگان و با شرافت‌تر از کعبه به او اعطا کرد، در حقیقت روح عزت را در دل فرزندان خود دمید.

مهم‌ترین کاری که مصلحان اسلامی در طول تاریخ انجام داده‌اند، همان بازگشت روح عزت به جامعه هنگام بروز عوامل ذلت در آن است. عزت نیز موضوعی است که فیلسوفان قدیم و نو درباره آن سخن گفته‌اند؛ به طوری که افلاطون آن را «التیموس»، و تمایل فرد و گروه انسانی به کسب به رسمیت شناختن دانست و معتقد بود که انسان به سبب این احساس نیرومند درونی‌گاهی خود را قربانی می‌کند و چنانچه ما به توضیحاتی که درباره التیموس می‌دهد دقت کنیم، خواهیم دید که التیموس همان عزت نفس است.

افلاطون حرکت تاریخ را انگیزه التیموس می‌داند که شخص و گروه می‌اندیشند و کار می‌کنند تا جایگاهی داشته باشند و مردم آن را به رسمیت بشناسند.

در روزگار ما نیز «فوکویاما» آمده است تا التیموس را پایه سخن خود که پایان تاریخ نامگذاری کرده قرار دهد، و بر این باور است که این التیموس به بهترین گونه‌های خود در لیبرال دموکراسی تحقق می‌یابد؛ از این رو این لیبرالیسم دموکراسی طبق ادعای ایشان پایان تاریخ است. (ر.ک: فوکویاما، پایان تاریخ). ما نمی‌خواهیم درباره این ادعا بحث کنیم، ولی می‌خواهیم اهمیت عزت را در جنبش تمدنی روشن سازیم؛ بنابراین، عزت مظهر زندگی است و جامعه عزیز همان جامعه زنده‌ای است که اعضای آن به هم پیوسته باشد تا جایی که هر عضوی به درد آید برای بقیه بدن با بیداری و تب، قراری باقی نماند:

چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

جامعه ذلیل همان جامعه مرده و غیر متحرک است که میان اجزای آن هیچ‌گونه همبستگی

عضوی وجود نداشته باشد و بقیه اعضا در برابر گرفتاری یک عضو، هیچ‌گونه واکنشی از خود نشان نمی‌دهند.

ایجاد روح عزت در آدمی از مادر و خانواده آغاز می‌شود و پس از آن جامعه و ابزارهای اثرگذار و فرهنگ عمومی آن، نقش بعدی را ایفا می‌کنند. مسأله نخست در عزت، هدایت مردم به عزت واقعی است به طوری که خداوند می‌فرماید: من کان یرید العزة فله العزة جمیعاً. کسی که دنبال عزت باشد، همه عزت از آن خدا است، و پرهیز امت از عزت‌های دروغین است. خداوند می‌گوید: بیتغون عندهم العزة. آن‌ها عزت را میان خودشان دنبال می‌کنند.

مسأله دیگر، دور نگهداشتن جامعه از مسائلی است که باعث احساس ذلت و سستی و ناتوانی آن می‌شود؛ از این رو ما باید از هر گونه سخنی که زمینه‌های تزلزل روحیه گرامی داشتن هویت، شخصیت، فرهنگ، میراث و تاریخ را فراهم آورد، بپرهیزیم و به سوی هر چیزی که باعث تقویت احساس به شرافت انسانی و عظمت و مسؤولیت بزرگ آن در این وجود شود، حرکت کنیم.

بسیاری از سخنان تبلیغاتی ما با کمال تأسف باعث تقویت روحیه ذلت، شکست، ناامیدی، و ناتوانی در دل‌ها می‌شود؛ از این رو باید در تبلیغات و برنامه‌های درسی و تربیت خانوادگی خود روحیه عزت، شرافت، شخصیت، گرامی داشتن هویت و وابستگی به امت اسلامی را تقویت کنیم که این موضوع مقدمه‌ای لازم و حیاتی برای از سرگیری خیزش و جنبش تمدنی ما خواهد بود.

عرفان

من در سخن خود درباره مجلس برامکه که جریان‌های گوناگون را گرد هم آورده بود، به «عشق» اشاره کردم که می‌تواند دل‌ها را وحدت بخشد و نگرش انسان را به افق‌های والا ببرد و به زندگی انسان برکت و پاکی ببخشد.

این «عشق» مفهوم ویژه‌ای در مکتب عرفانی دارد که به وسیله ابن عربی تبلور یافت و با عارفان بزرگی در صحنه تمدن اسلامی همچون مولانا جلال الدین رومی و عطار و حافظ و سعدی شیرازی ادامه یافت.

این مکتب دارای پیام انسانی بزرگی است که در صورت ارائه خوب آن می‌تواند همه بشر را گرد خود جمع کند.

این پیام همچنین توانسته است عزت امت اسلامی را که قرن‌ها در معرض عوامل ذلت از درون و برون قرار گرفته بود، محافظت کند؛ از این رو احیای این مکتب و ارائه آن به زبان معاصر می‌تواند

پیام ما را جهانی سازد و نیز می‌توانیم فرزندان خود را بر مبنای دوستی واقعی و زیبایی واقعی و جنبش تکامل‌بخش واقعی تربیت کنیم که این کار آغازگر حرکت تمدنی ما خواهد بود. بدیهی است که احیای این مکتب به ایجاد همکاری تازه‌ای و در سطح معاصر میان ادبیات عرب و ادبیات فارسی و دیدار فرهنگی تازه‌ای میان ایرانی‌ها و عرب‌ها نیاز دارد.

حال اندکی درباره ویژگی‌های این مکتب سخن می‌گوییم:

با دیدی روشمند باید گفت که انسان یگانه موجود روی زمین است که تمایل بسیاری برای ایجاد تغییر در زندگی خود دارد و امتیازهایی که انسان بر بقیه موجودات دارد، در این تمایل‌ها خلاصه می‌شود و این تمایل‌ها انسان را به سوی حرکت در جهت تحقق الگوهایی که در او وجود دارد، هدایت می‌کند.

این حرکت که به سوی هدف مشخصی توجه دارد، همان «عبادت» به مفهوم زبان دینی است و برنامه این حرکت دین است و جلوه‌ والای آن «خدا» است.

متون قرآن کریم هنگامی که درباره انواع عبادت‌ها سخن می‌گویند، این معنا را تأکید می‌کنند: «لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ؛ چیزی که شما می‌پرستید، نمی‌پرستم»، و نیز تعدد انواع ادیان «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِي؛ شما دین خود را داشته باشید و من هم دین خود را» و تعدد معبودها «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». ادیان خواهان انتخاب خدای یگانه و حق از میان خدایان هستند.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ ما میان هر امتی پیامبری فرستادیم که از آن امت بخواهد خدا را پرستند و از طاغوت بپرهیزند و به دینی دعوت می‌کنند که با فطرت الاهی سازگار باشد: فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. این فطرت خداوند است که مردم را با آن فطرت آفرید و در آفرینش خداوند تغییری نیست و آن همان دین با ارزش است، و نیز از انسان خواسته است که در برنامه کار خود به سوی حقیقت برود و نه به سوی سراب: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ. مَثَلِ كَسَانِي كِه كَارِهَائِي خُود رَا بَا كُفْرِ اَنْجَام دَادَنْد، هَمْچُون لَكِه سَرَابِي اَسْت كِه تَشْنِه گِمَان مِي كَنْد اَب اَسْت؛ ولى هَنْگَامِي كِه بِه اَن نَزْدِيك مِي شُود، چيزِي نَمِي بِيَنْد و خُدا رَا اَن جَا مِي يَابْد؛ بِنَابْرَايْن، دِيْن حَقِ اِلَاهِي نَخَسْت اِيْن تَمَائِلْ هَائِي تَكَامِل بَخْش رَا دَرُون اِنْسَان بَا تَكِيَه بَر جَنْبِه هَائِي وَاِلَايْ اَن بِه حَرَكْت دَر مِي اُورْد: «اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً؛ مَن دَر زَمِيْن خَلِيْفَه قَرَار دَادِهَام». «و لَقَدْ كَرَمْنَا بَنِي اَدَمَ؛ مَا بَنِي اَدَمَ رَا شِرَافْت بَخْشِيْدِيْم». «فَنَنْخُذُ فِيْهِ مِنْ رُوحِنَا؛ و اَز رُوحِ خُود دَر اُو دَمِيْدِه اِيْم»، و اُو رَا بِه حَرَكْت دَر دَرُونش و مَحِيْطِ خَارْجِي اُو بَرَاي رِهاسازِي اُو اَز هَرْ گُونِه مَانَعِي بِه سُوِي تَحَقِّق تَمَائِلَاتَش

و داشته است و او را به ایمان و پرهیزکاری و رهایی از تنگ نظری درونی و از دلبستگی به مال و متاع دنیا دعوت می‌کند که همه این‌ها انگیزه‌هایی برای حرکت جهت رهایی از تنگناهای درونی، یعنی جهاد اکبر است و رهایی از موانع خارجی همچون طاغوت‌ها و مستکبران و فراعنه... که جهاد اصغر به شمار می‌رود و نیز او را به حرکت تکامل بخش بی‌پایان که در هیچ یک از مراحل راه توقف نخواهد داشت دعوت می‌کند...؛ یعنی او را به حرکت به سوی خدا می‌خواند؛ از این رو حرکت یا سیر و سلوک ماهیت دین است، و عرفان، چیزی جز حکایتگر ماهیت دین نیست و نیز این تحرک یا حرکت مکانی نیست؛ همان‌گونه که اشاره کردیم؛ بلکه حرکت ماهوی در راه متخلق شدن به اخلاق خدا همچون خلاقیت و آفرینش و ابتکار است.

یادآور می‌شود که «عرفان» اصطلاح معمول و به کارگرفته شده در ایران به جای تصوف است که واژه تصوف گرفتار تبعات تاریخی ناشی از تأثیرهایی شده که هیچ‌گونه ارتباطی به تمدن اسلامی ما ندارد.

مهم‌ترین محورهای عرفان عبارتند از:

۱. تکیه بر جایگاه «انسان» در جهان، و آن چیزی است که روح عزت و شرافت را درون آدمی می‌آفریند و باعث آن می‌شود که انسان مأموریت خود را در روی زمین که خلاقیت و ابتکار است، به خوبی درک کند.

انسان موجودی است که از سوی آفریننده خود شرافت یافته و شرافت او صرف نظر از دین و عقیده او ثابت است. ابن عربی در این زمینه به سیرت پیامبر در برخاستن جهت تعظیم و احترام به جنازه یهودی اشاره می‌کند به دلیل «انسان» بودن او... که می‌گوید آیا شما پیامبر صلی الله علیه و آله را نمی‌بینید که برای جنازه یهودی بر می‌خیزد. به حضرت گفته شد که جنازه از آن فردی یهودی است. پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: آیا او یک نفس نیست؟ بنابراین چه انگیزه‌ای جز آن وجود داشت که پیامبر برای تکریم و تعظیم شرف و جایگاهش از جا برخاست؟ جز شرف چه چیزی می‌تواند باشد که همان دمیدن روح خدایی در او است؟ این نفس از همان جهان با شرافت ملکوتی و روحانی و پاکی است.^۱

خداوند پس از دمیدن روح خود به انسان با نفس ناطقه، او را شرافت بخشید، و همه نام‌ها را به او یاد داد و این نفس با شرافت است و امکان ندارد روز قیامت در معرض عذاب قرار گیرد؛ بلکه آنچه در

۱. الفتوحات المکیه، ج ۶، ص ۲۶۲. این همان نگرش اسلام به دیگر ادیان است؛ ولی صهیونیسم حتی به دین یهود زیان وارد کرد و از آن برای تحقق هدف‌های تجاوزکارانه خود به همه بشر سود جست.

معرض عذاب قرار می‌گیرد، نفس حیوانی او است که در انسان منحرف از راه خدا، بزرگ و ضخیم شده، و نفس ناطقه را پنهان می‌سازد.

ابن عربی درباره انسان می‌گوید: انسان فقط با نفس حیوانی خود وارد جهنم می‌شود؛ چون جهنم جایگاهی برای نفس ناطقه نخواهد بود و چنانچه نفس ناطقه بر آن آتش اشراق کند، زبانه آتش را خاموش خواهد کرد؛ چون نور آن عظیم‌تر است (الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۶۰).

گرایش انسانی عارفان آن‌ها را از اندیشه مردگرایی دور کرده و چنین گرایشی باعث شده است برای امکان رسیدن به کمال انسانی، مرد و زن را برابر بدانند. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: انسانیت چون حقیقتی است که شامل مرد و زن می‌شود؛ پس در اصل انسانیت، مردان بر زنان برتری ندارند (همان، ص ۴۴۷)

این گرایش در فقه آن‌ها نیز انعکاس یافته است؛ چون امامت زن را برای مردان در نماز جایز دانسته‌اند (محمد تقی جعفری، ج ۱۵، ص ۲۰۴).

عارفان روی همت تأکید دارند، و آدمی باید از توانایی‌های خود آگاه باشد و قدر خود را کم نداند. در این زمینه، مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید:

بس به ظاهر عالم اصغر تویی	بس به معنا عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ، اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست

(مثنوی چهارم، ص ۳۰۹، ابیات ۵۲۱ و ۵۲۲)

تو در ظاهر عالم کوچکی؛ اما در معنای عالم بزرگ هستی. در ظاهر شاخه، اصل میوه است و در باطن، شاخه برای میوه ایجاد شده است.

این مفهوم از شعری که به امیر عارفان حضرت علی بن ابی‌طالب منسوب است، گرفته شده که می‌گوید:

درمان تو درون تو است که احساس نمی‌کنی. بیماری تو نیز از تو است که نمی‌بینی. تو گمان می‌کنی که جسم کوچکی هستی؛ در حالی که جهان بزرگ در تو خلاصه شده (دیوان الامام علی، ص ۵۷).

۲. از نظر عارفان، بزرگ‌ترین چیزی که مانع حرکت تکاملی انسان می‌شود، همان «خود او است» و چنانچه آدمی از خود خواهی‌های خود فراتر رود، آن‌گاه در فضاها بی حد و حصر حرکت خواهد کرد، و در غیر این صورت ماهیت انسانی خود را از دست خواهد داد. همان ماهیتی که وی را به سوی کمال سوق می‌دهد؛ یعنی نفخه رب العالمین را از دست خواهد داد.

مولانا در این زمینه می‌گوید:

آن یکی با شمع بر می‌گشت روز
والفضولی گفت او را کای فلان
گرد هر بازار دل بر عشق و سوز
هین چه می‌جویی به پیش هر دکان؟
در میان روز روشن چیست لاغ؟
من نیابم هیچ و حیران گشته‌ام
گفت من جویای انسان گشته‌ام

(محمدتقی جعفری، ج ۱۵، ص ۴۰۱)

شخصی چراغی را در دست داشت و در روز روشن دنبال چیزی می‌گشت و در هر بازاری دل بر عشق می‌سوزاند. فضولی سراغ او آمد و گفت شما در هر دکانی به دنبال چه هستی و در این روز روشن با این چراغ روشنی که در دست داری چه چیزی را می‌خواهی؟ آیا شعر می‌گویی؟ پاسخ داد من همه جا دنبال آدم هستم که با آن دمیدن الاهی زنده باشد. من جویای انسانم که نمی‌یابم و اکنون متحیر مانده‌ام.

عارفان شخصی را که در خودخواهی‌های خود غرق شده، همانند الاغی می‌دانند که در گل و لای مانده باشد که باید خود را از آن برهاند و نباید درون آن حرکت کند؛ چون حرکت او بیشتر باعث غوطه ور شدن او در آن گل و لای می‌شود که مولانا در این باره می‌گوید:

چون خری در گل فتد از گام تیز
دمبدم جنبد برای عزم خیز
جای را هموار نکند بهرباش
داند او که نیست آن جای معاش

(همان، ص ۲۹۸)

همانند الاغی می‌ماند که به سبب یک جهش تیز در گل مانده. او همیشه حرکت می‌کند تا از آن جای خود خیز بردارد؛ در حالی که باید بکوشد جای خود را آن‌جا گسترش ندهد؛ چون می‌داند که آن‌جا جای ماندن او نیست.

عارفان بر این باورند: کسی که در دایره ذات خود زندگی می‌کند نمی‌تواند جهان‌های گسترده را درک کند و نمی‌تواند ابعاد گسترده حرکت خود را که برای آن آفریده شده است بفهمد. مولانا می‌گوید:

ای که اندر چشمه شور است جات
تو چه دانی شط جیحون و فرات

(همان، ص ۲۷۶)

عارفان بر این باورند که انسان باید همیشه در حرکت مستمر باشد و در این حرکت عزم و اراده جدیت داشته باشد. او در واقع حرکت می‌کند؛ ولی این حرکت باید با هدف آینده باشد نه این‌که به دنبال رفع نیازهای آنی رود. جلال‌الدین در این باره می‌گوید:

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم	می‌نبینی قاصد جای نویم؟
بحر حالی می‌نگیری رأس مال	بلکه از بهر غرض‌ها در مأل
پس مسافر این بود ای ره‌پرست	که مسیر و روش در مستقبل است

(همان، ص ۲۷۶)

خوب نگاه کن که ما نشسته حرکت می‌کنیم. آیا شما نمی‌بینید که قصد ما جای تازه‌ای است؟ و تو سرمایه را به سبب وضع حاضر نمی‌گیری؛ بلکه آن را به جهت هدف‌هایی که در آینده وجود دارد می‌گیری؛ بنابراین، ای رونده راه وضع مسافر چنین است و مسیر و جهت‌گیری او به آینده است، و این همان هدایت دین است که دوست ندارد انسان آرام بگیرد و ساکن بماند و تسلیم وضع موجود شود. در قرآن کریم نیز آمده است که اگر انسان خود را ببیند که نمی‌تواند در جایی حرکت کند، وظیفه‌اش این است که به مکان دیگری مهاجرت کند تا خود را از حالت استضعاف برهاند که در غیر این صورت به خود ستم کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؛ گروهی که ملائکه قبض روحشان کرد در حالی که به خود ظلم کرده بودند، به آنان گفته شد: در چه کاری بودید؟ پاسخ دادند ما در زمین مستضعف بودیم. به آنان گفتند: آیا زمین خدا آن قدر وسعت نداشت که کوچ کنید؟»

۴. عارفان بر این باورند: عمر آدمی در صورتی که آدم در راهی جز راه کمال انسانی حرکت کند، بی‌ارزش است. چنین آدمی در گمراهی به سر خواهد برد، از این‌رو او باید بیدار شود و خود را از افتادن در گل و لای خودخواهی و خودپرستی برهاند و آن‌ها به این بیداری و رهایی از گل و لای خود «می» می‌گویند و اشتباه می‌کنند کسانی که گمان کنند که این «می» همان می‌گساری است که آدم را بی‌هوش می‌کند؛ بلکه بر عکس می‌از نظر عارفان، حیات انسان است که از نور خدا و از آتش موسی برگرفته و جایگاه آن در دل است و ظهور آن در طور سینا است «و آدمی که از این باده مست می‌شود، به ملامت ملامت‌کنندگان پول‌پرست و طالب مال و منال دوست توجهی ندارد. شیخ بزرگ بهاء‌الدین عاملی (متوفای ۱۰۳۰ ق) هر چند از متأخران است، بهترین تعبیر را از این می‌در قطعه شعری که در سفر ادای فریضه حج خود به نظم در آورد، داشته است.

یا ندیمی ضاع عمری و انقضی	عمر ما تباه شد و گذشت ای ندیم
قم لادراک زمان قد مضی	برخیز تا بهوش باشیم ای ندیم
واغسل الانسان عنی بالمدام	هر چه گناه کرده‌ام با باده بشوی
وامالاً الاقداح منها یا غلام	جام‌ها را پر کن باز از او

واسقنی كأساً فقد لاح الصباح
 والثريا غریت والدیک صاح
 زوج الصهباء بالماء الزلال
 واجعلن عقلی لها مهراً حلال
 هاتها من غیر مهل یا ندیم
 خمرة یحیا بها العظم الرمیم
 بنت کرم تجعلن الشیخ شاب
 من یذق منها عن الکونین غاب
 خمرة من نار موسی نورها
 دنها قلبی و صدری طورها
 قم و لا تهمل فما فی العمر مهل
 لا تصعب شربها فالامر سهل
 قل لشیخ قلبه منها نفور
 لا تخف فالله تواب غفور
 یا مغنی إن عندی کل غم
 قم وألق النای فیها بالنغم
 غن لی دوراً فقد دار القدح
 و الصبا قد فاح و القمری صدح
 واذکرن عندی أحادیث الحیب
 إن عیشی من سواها لا یطیب
 واحذروا ذکری أحادیث الفراق
 إن ذکر البعد مما لا یطاق
 رد لی روحی بأشعار العرب
 کی یتم الحظ فینا و الطرب
 وافتتح منها بنظم مستطاب
 قلته فی بعض ایام الشباب
 قد صرفنا العمر فی قیل و قال
 یا ندیمی قم فقد ضاق المجال

ساغر ده بامدادان سر رسید
 پروین غروب کرد و بانگ خروس رسید
 بیامیز باده را با آب زلال
 هوش خود را برایش داده‌ام مهری حلال
 جام را زودی بده یار ندیم
 که از او زنده شود استخوان رمیم
 باده به وجد آورد پیر و جوان
 هر که نوشد بی خبر شد از کون و مکان
 آن می ناب که زآتش موسی نور گرفت
 آن را بده که قلب و سینه‌ام جای طور گرفت
 برخیز در عمر ما جایز نیست درنگ
 دشوار نباشد نوشیدن باده چو شرنگ
 به شیخی بگو که دلش نفرت از او است
 از خدا مترس که گذشت از او است
 ای ترانه خوان در وجودم همه جور غم است
 از نای خود هر چه نغمه سرایی باز کم است
 دور زد پیاله دوره‌ای آواز خوان
 پگاه رسید و قمری هم آواز خواند
 یادم آرید آن سخن‌های رفیق
 زندگی‌ام نیست غیر از آن لطیف
 پرهیز کن از یاد هجران و افتراق
 هجران به یاد میار داغش چون افتراق
 زنده کن جان ما را با شعر عرب
 تا شود در کام ما عیش و طرب
 با نظم مستطاب آن را آغاز کنید
 آنچه در ایام شباب گفته بودم باز کنید
 صرف کردیم همه عمر را در قیل و قال
 برخیز ای دوست دگر نیست مجال

ثمَّ أَطْرَبْنِي بِأَشْعَارِ الْعَجْمِ
 واطردن هما علی قلبی هجم
 وابتدئ منهنجا بیت المثنوی
 للحکیم المولوی المعنوی
 بشنو از نی چون حکایت می‌کند
 قم و خاطبني بکل الألسنة
 علّ قلبی ینتبه من ذی السنة
 إنه فی غفلة عن حاله
 خاطب فی قیله مع قاله
 کل أن فهو فی قید حدید
 قائلاً من جهله هل من مزید
 تائها فی الغی قد ضل الطریق
 قط من سکر الهوی لا یستفیک
 عاکفا دهرا علی اصنامه
 تهزأ الکفار من إسلامه
 کم أنادی و هو لا یصغى التناد
 وا فوادی وا فوادی وا فوادی
 یا بهائی اتخذ قلباً سواه
 فهو ما معبوده الا هواه

خاتمه

شاد کن ما را به اشعار عجم
 دور بران از قلب من، لشکر غم
 شعر خود را با مثنوی آغاز کن
 و از حکیم مولوی معنوی آغاز کن
 و از جدایی‌ها شکایت می‌کند^۱
 برخیز و بگو با من با هر زبانی
 تا دلم هشیار باشد با زبانی
 این دل ما از حال خود غافل است
 مضطرب نالان و هم آشفته است
 باشد او هر آن در بند حدید
 زندانی باز گوید هل من مزید
 در تباهی از راه خود گمراه شد
 کی همی از خواب خود بیدار شد
 جمله یک دهر شیفته بت‌های خویش
 کافران را همی خندانند بر اسلام خویش
 هر چه گویم گوش کی دارد دلم
 ای دلم وای ای دلم و ای دلم
 ای بهایی قلب دیگر را طلب
 چون که نیست معبود آن را جز هوس

لازم است راهبرد تقریب بین مذاهب اسلامی، از ضرورت برنامه‌های متمدنانه، غفلت نوزد؛ چرا که چنین برنامه‌ای، پایه اصلی حل همه مظاهر اختلاف همان اسلام است و در محدوده این برنامه فقط می‌توان بر تعصب طایفه‌ای و انواع تعصب‌های دیگر که میان فرزندان امت اسلامی ما است غالب آمد.

۱. بشنو از نی چون حکایت می‌کند و از جدایی‌ها شکایت می‌کند و این نخستین بیت از کتاب «مثنوی» عظیم مولانا جلال الدین رومی که در آن همه عشق‌هایی را که در سینه انسان موج می‌زند که اشتیاق به بازگشت به خدا و پیوستن به او است، با روش رمز و سمبلیک باز می‌گوید.

منابع و مأخذ

۱. الفتوحات المكيه، ج ۳ و ج ۶
۲. ديوان الامام على، مصر [بى تا]، ص ۵۷.
۳. فوكوياما، پايان تاريخ.
۴. مثنوى چهارم، ص ۳۰۹، ابیات ۵۲۱ و ۵۲۲.
۵. محمدباقر صدر، التفسير الموضوعى.
۶. محمدتقى جعفرى، تفسير و نقد و تحليل مثنوى جلال الدين رومى، ج ۱۵.
۷. مروج الذهب، ۱۳۸۱: ۳۷۹/۲.



زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در ایران قاجاری و امپراتوری عثمانی

محمد حسین امیرادوش*

چکیده

دستیابی و تحقق امت واحده در جهان اسلام، نیازمند شناخت زمینه‌های تاریخی و استفاده از تجربه‌های تلخ و شیرین این مسأله در اعصار گذشته است؛ از این رو، نگارنده به بررسی وضعیت دو کشور بزرگ یعنی ایران و عثمانی که در تعمیق ناهم‌سازگری‌های جهان اسلام نقش قابل توجهی داشتند، می‌پردازد و زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی را بررسی می‌کند. در این نوشته ابتدا وضعیت ایران در عصر قاجار و عوامل انحطاط تبیین، و زمینه‌های بروز اصلاح‌طلبی بیان شده، و پس از آن فرایند مزبور در امپراتوری عثمانی مورد بحث قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: وحدت اسلامی، امت واحده، عصر قاجار، عثمانی، انحطاط.

بی‌تردید برای تبیین فرایند تاریخی وحدت اسلامی در عصر قاجار، از بررسی وضعیت ایران و عثمانی در جایگاه دو کشوری که مؤثرترین نقش را در امر توسعه و تعمیق ناهم‌سازگری‌های جهان اسلام ایفا کرده‌اند، ناگزیریم. در این دوران، سرنوشت جهان اسلام در پایتخت این دو کشور رقم می‌خورد. آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، بررسی پس‌زمینه‌ها و زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در این عصر و پیامدهای آن دست از رویدادها و دگرگونی‌هایی است که در این مسیر تأثیر داشته است.

۱. وضعیت ایران عصر قاجار

۱-۱. انحطاط کلی

اوج شکوه ایران در عصر صفوی و از سوی دیگر، آغاز انحطاط آن، در دوران فرمانروایی شاه عباس اول جست‌وجو می‌شود (عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۵۳ و ۵۴). این انحطاط با سقوط اصفهان در دامن شورشیان قندهار آشکار شده، به طور فراگیر ادامه می‌یابد. فاصله میان فرو افتادن اصفهان و برآمدن

* دکترای تاریخ.

تهران، در روایات اروپایی، عصر انقلابات ایران و به تعبیر زرین کوب «عصر وحشت» خوانده می‌شود (همان، ص ۹۵)، و سرانجام قاجارها، وارث ایرانی ویران می‌شوند. گزارش‌ها و سفرنامه‌های بیگانگان درباره ایران، از تفاوت فاحش ایران پیش و پس از عصر وحشت حاکی است. ظاهراً دولت قاجار، چنانچه هم می‌خواستند نمی‌توانست روند این انحطاط و زوال را تغییر دهد؛ زیرا قاجارها افزون بر مشکلات مألوف سلسله‌های گذشته ایران، بی‌هیچ تمرینی، از تجربه دنیای جدیدی ناگزیر شدند که معادلات آن برای آن‌ها ناشناخته بود؛ از این رو اوج دوران انحطاط ایران را می‌توان در عصر قاجار مشاهده کرد؛ روزگاری که ایران به حکم ویژگی‌های اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی، عملاً بازیچه نقشه‌ها، تکنیک‌ها و معاملات گسترش خواهانه عوامل جهانی استکبار شد.

در تقسیم‌بندی‌های قراردادی ادوار تاریخی، به طور معمول، عصر جدید ایران در دوران قاجاریه آغاز می‌شود (ایرامروین لاپیدوس، ص ۳۷). قاجاریه، برخلاف ادعای انتساب به زاد و رود طایفه چنگیزخان، از ترکان غربی و از خویشاوندان طوایف بیات بوده‌اند (سعید نفیسی، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۵-۲۸). نقش آفرینی‌های ایشان با نهضت صفویه در تاریخ ایران، آغاز می‌شود. سرانجام پس از کشاکش‌های طولانی با افشاریه و زندیه، آقامحمدخان قاجار، به خواسته‌های نهفته ایلات قدرتمند در تاریخ ایران جامه عمل می‌پوشاند و سلطنت قاجاریه را در سال ۱۱۹۳ قمری / ۱۷۷۹ میلادی بنیان می‌نهد.

قاجاریه با وجود تظاهر به شعائر مذهبی شیعی نتوانست از پشتوانه مشروعیت مذهبی مایه‌داری بهره‌مند شود. آنچه نه تنها مشروعیت، بلکه اعتبار دولت قاجار در دورن و بیرون از مرزهای ایران را مخدوش کرد، درماندگی این دولت در برقراری رفاه، امنیت و عدالت نسبی در داخل کشور، مقابله با تجاوزها و زیاده‌طلبی‌های قدرت‌های اروپایی و بهره‌برداری مناسب از دستاوردهای فرهنگ و تمدن غرب بود. تنزل چشمگیر وضعیت اجتماعی، اقتصادی، علمی و فرهنگی ایران در عصر قاجار حتی طبق معیارهای متعارف تاریخ ایران، گویای نابسامانی‌هایی بود جدا از آنچه به ساختار حاکمیت‌های ایرانی بر می‌گردد. دولت قاجار با وجود درماندگی در سامان داخلی و دفاع از صیانت و استقلال کشور، دولتی غیر مستعجل به شمار می‌رفت. برجسته‌ترین وجه تمایز ایران عصر قاجار با ادوار پیش از آن، یعنی حضور و نفوذ غرب در شرق، جهان اسلام و ایران و پیامدهای این هیمنه غربی و به عبارت دیگر مُعادلات جدید جهانی بود.

رشد گسترده تجارت جهانی، عوامل سنتی داخلی، ضعف اساسی اداره اقتصادی، نظام پادشاهی و فردی و دسیسه‌ها و ترفندهای قدرت‌های استعماری غرب، ایران سده سیزدهم قمری / نوزدهم میلادی را به سوی ورشکستگی اقتصادی و سرانجام به وابستگی خارجی سوق داد. در سرتاسر

این دوره، ایران نه تنها با مرکزیت امپراتوری عثمانی، بلکه حتی با مصر که ولایت تابع قسطنطنیه بود نیز به شدت تفاوت داشت. ایران در مقایسه با آن‌ها جمعیت کمتری داشت و حاکمیت قاجار نمی‌توانست اراده خود را بر اتباع متمرّد، به ویژه عشایر، تحمیل کند (پیرآمده ژویر، ص ۲۸۹). نیروهای نظامی بسیار ضعیف، تشکیلات اداری ناکارآمد و نظام مالی بسیار فرسوده و کهنه از ویژگی‌های بارز این دوره است.

در دوران فرمانروایی ناصرالدین شاه که نیم سده بر ایران فرمان راند، آرامش نسبی در مملکت برقرار بود و تجارت، رونق بیشتری یافت. بی‌تردید عقب‌ماندگی ایران قاجاری از امپراتوری عثمانی، از چشم زمامداران اروپایی پنهان نبود. این انحطاط ژرف و همه‌جانبه در ایران عصر قاجار، ایران را نه فقط در قیاس با امپراتوری عثمانی و حتی ولایت‌های تابعه آن مانند مصر و عراق، در موقعیت پایین‌تری قرار می‌داد، بلکه حتی در پاره‌ای از جهات، از همسایه جدید شرقی خود (افغانستان) که از سال ۱۱۶۰ قمری / ۱۷۴۷ میلادی، در پی قتل نادرشاه افشار و تجزیه ایران، میان جویندگان فرمانروایی، روند جدایی آن از ایران مرکزی آغاز شد و در بستر معادلات استعماری قدرت‌های غربی در سال ۱۲۷۳ قمری / ۱۸۵۷ میلادی، استقلال آن از ایران رسمیت بین‌المللی یافت نیز فرومانده بود.

معضل اساسی جانشینان آقا محمدخان قاجار این بود که در سده سیزدهم قمری / نوزدهم میلادی که دنیا ترتیب و ترکیب گذشته خود را از دست داده بود، می‌خواستند به همان اسلوب سلاطین مقتدر گذشته حکم برانند. از سوی دیگر، محکومان ایشان یعنی مردم ایران از فرادست و فرودست، با محکومیت سلف ایشان، تفاوت یافته بودند. می‌توان گفت: این وضعیت، انحطاط معنوی را که یکی از پیشرفته‌ترین انواع انحطاط در جامعه ایرانی این دوران بوده است تشدید کرد. آنچه مسلم است، انتقاد از انحطاط معنوی در ایران عصر قاجار، به بیگانگان منحصر نبوده و ایرانیان، خود به ویژه از عهد ناصری به این سو، انتقادهای تندی از این نوع انحطاط در جامعه ایرانی به ویژه، هیأت حاکمه داشته‌اند. اگر چه استعمار غرب را نمی‌توان مسبب اصلی در انحطاط کلی ایران و دیگر اجزای جهان اسلام شمرد، بدیهی است که قدرت‌های غربی به دلیل ماهیت استعماری در بهره‌جویی از مزایای انحطاط جهان اسلام، و زوال قدرت سیاسی در آن، به خود تردید، راه نداده و در تقویت و استمرار انحطاط و زوال فروگذار نبوده‌اند. کوشش‌های اصلاح‌طلبانه که همانند امپراتوری عثمانی به طور طبیعی از درون حاکمیت آغاز شد و به تحصیل فن‌آوری غرب به ویژه در زمینه نظامی معطوف بود، به بیرون از حاکمیت کشیده، و به تدریج بر تنوع گستره و ژرفای مطالبات اصلاح‌طلبانه، افزوده

شد (چنگیز پهلوان، ص ۲۴۹). در این میان، جنبش اتحاد اسلام، جدا از آن که یکی از جریان‌های اصیل اصلاح‌طلب در ایران عصر قاجار به شمار می‌آید، در بیداری ایرانیان و جوشش اصلاح‌طلبی بیرون از حاکمیت، نقش مؤثری داشت.

۱-۲. دو ویژگی عصر قاجار

عصر قاجار، همانند هر دوره دیگری دارای وجوه مشترک و مابه‌الامتیاز فراوانی با سایر دوره‌ها است. مهم‌ترین ویژگی این دوره، زنده بودن تاریخ آن است؛ به گونه‌ای که جامعه امروز ما، همچنان از این عصر اثر می‌پذیرد (همان، ص ۲۳۷ و ۲۳۸) (اظهارات عباس زریاب خوئی و جواد شیخ الاسلامی). از میان این ویژگی‌های متعدد، دو ویژگی همسایگی با غرب و اصلاحات، در پیوندی مستقیم با حوزه این پژوهش قرار دارد.

۱-۲-۱. همسایگی با غرب

گسترده‌گی و میزان تأثیرگذاری مناسبات غرب با ایران عصر قاجار به حدی است که می‌توان مهم‌ترین مابه‌الامتیاز ایران قاجاری با دیگر ادوار تاریخی ایران را در مناسبات ایران و غرب جست. یکی از پژوهشگران معاصر، از وجوه گوناگون به بیان تمایز این دوره با سایر ادوار تاریخی ایران پرداخته است. اولاً به اعتقاد وی، آغاز روابط منظم ایران با دولت‌های خارجی در این دوره است. فعالیت روس‌ها و فرانسوی‌ها و نیز انگلیسی‌ها که ضد هم بوده‌اند، این دوره را جذاب می‌کند (همان، ص ۲۳۷). ثانیاً امر دیگری که سلسله قاجاریه را از سایر سلسله‌های سلطنتی ایران متمایز می‌سازد، برخورد و بلکه درگیری این سلسله با سیاست بین‌المللی است؛ زیرا تا آن روزگار، ایران از صحنه سیاست‌های اروپایی دور بوده است. ثالثاً دولت قاجاری در سال‌های آخر قرن هجدهم پایه‌گذاری، ولی گسترش و درخشش آن، تقریباً از آغاز قرن نوزدهم آغاز شد بدین معنا که اقدام‌های آقا محمدخان در جهت ایجاد دولت جدید از سال ۱۷۷۹ / ۱۱۹۳ پا گرفت و تاجگذاری وی در سال ۱۷۹۵ / ۱۲۱۰ انجام شد و سال ۱۸۰۰ مصادف با سال ۱۲۱۵، یعنی سومین سال سلطنت فتحعلی شاه است. سالیان آخر قرن هیجدهم و رخدادهای بزرگ آن، سبب دگرگونی‌های شتابزده و شگفت‌انگیز در حیات سیاسی و اقتصادی اروپا و در نتیجه در عرصه سیاست و اقتصاد دیگر مناطق جهان شد. رابعاً بر خلاف گذشته، ایران از نخستین سال‌های سلطنت قاجاریه مورد نظر سیاست‌مداران و استعمارگران قرار گرفت. در آغاز قرن نوزدهم، دولت انگلستان، شبه قاره هندوستان را تصرف کرده، و به صرف منابع ثروت این کشور

دست زده، و دولت روسیه نیز به هندوستان چشم دوخته بود. سیاست بریتانیای کبیر در سراسر قرن نوزدهم، حفظ هندوستان از تجاوز افغانستان و ایران و روسیه و فرانسه بود. نفوذ دولت روس، باعث وحشت انگلستان شد و به همین جهت، در سراسر عصر قاجاریه، این دو کشور بزرگ و قدرتمند، ایران را میدان اعمال نفوذ خود قرار داده بودند.

باز شدن جا پای اروپائیان در منطقه، پاهایی که صاحبان آن، دیگر فقط سفیر و سیاح و تاجر و راهب نبود و بیشتر به نظامیان تعلق داشت و به ویژه حضور و نفوذ خزنده بریتانیا در هندوستان، هوشیاری ایرانیان را درباره حضور غرب در شرق برانگیخته بود. حضور و هیمنه قدرت‌های غربی در منطقه به مناسبات بین آنان و دولت قاجار، قالبی متفاوت از مناسبات میان واحدهای سیاسی مستقل داده، و چگونگی تعاملشان با ایران، بیش از هر چیز، متأثر از مناسبات آنان با یک‌دیگر بود. ماهیات مناسبات غرب با ایران در عصر قاجار، بیشتر جنبه سلطه‌جویانه و ادبیاتی آمرانه داشته است.

مناسبات آلمان با ایران به دلیل معادلات سیاسی که در اوایل قرن چهاردهم قمری / بیستم میلادی رقم می‌خورد و رعایت آداب در مناسبات سیاسی این کشور با ایران با دیگر قدرت‌های اروپایی، به ویژه انگلستان و روسیه متفاوت بود؛ از این رو، ذهن ایرانیان درباره آلمان، عاری از نفرتی بود که درباره روسیه و انگلستان در آن انباشت می‌شد. همچنین پیامدهای منفی نقش‌آفرینی فرانسه در ایران عصر قاجار، قائم به ذات نبوده، در حوزه مناسبات دو همسایه جدید شمالی و جنوبی، یعنی روسیه و انگلستان، پیامدهایی تخریبی می‌یابد. از سوی دیگر، مناسبات دو همسایه جدید شمالی و جنوبی ایران، روسیه و انگلستان که از بزرگ‌ترین قدرت‌های استعماری اروپا به شمار می‌آمدند، با ایران قاجاری به گونه‌ای متفاوت از مناسبات میان واحدهای سیاسی مستقل بود؛ مناسباتی که از همسایگی آغاز، و به هم‌خانگی کشیده شد و چیزی نمانده بود که به صاحب‌خانگی بینجامد. جان کلام آن که مناسبات روس و انگلیس با ایران در دوره قاجار، عبارت از اشغال نظامی و تجزیه اراضی، اغتشاش آفرینی، نفوذ مسالمت‌آمیز با امتیازهای گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و... و هر گونه اختلال در اقدام و تلاش اصلاح‌طلبانه، درون و بیرون حاکمیت بود. نوسانات این مناسبات، بیش از هر چیز، از رقابت‌های این دو قدرت استعماری با یک‌دیگر اثر می‌پذیرفت.

سلطه‌جویی‌های استعماری غرب و انحطاط کلی در ایران این عصر، یک‌دیگر را تغذیه می‌کردند و بدین ترتیب، چرخه‌ای ویرانگر از تباهی را تشکیل داده بودند. میان آثار متعدد و در مواردی متفاوت که فرایند همسایگی ایران با دو قدرت سلطه‌جوی اروپایی در شمال و جنوب ایران بر جامعه ایرانی

عصر قاجار گذاشت، پدیداری و رشد حس نفرت از غرب و میل به اصلاح، تغییر و تجدد که ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر داشتند در جامعه ایرانی بود، و نفرت از غربیان میان ایرانیان با توسعه‌طلبی‌های ارضی روسیه تزاری در اوان عصر قاجار پدید آمد.

۱۲-۲. اصلاحات

اصلاحات در ایران عصر قاجار با رویکرد به غرب و کمابیش مترادف با مفاهیم تجدد^۱ و توسعه است. نخستین تکاپوهای اصلاح‌طلبانه در عصر قاجار، هنگامی آغاز می‌شود که کمابیش دوره اصلاحات جدید در امپراتوری عثمانی آغاز شده بود. در ایران نیز همانند امپراتوری عثمانی انگیزه و اندیشه اصلاحات در تصادم با غرب، بروز می‌کند. فراز و نشیب مناسبات غالباً خصم‌آلود ایران و غرب در عصر قاجار، نوساناتِ نبضِ اصلاحات را تعیین می‌کرد. از طرف دیگر، آشنایی ایرانیان با تمدن غرب و مشاهده مظاهر آزادی و حکومت‌های مردمی و جلوه‌های گوناگون دموکراسی باعث شد تا مردم ایران در مقابل استبداد سلاطین و امیران اعتراض، و از طریق اجتماع و اعتصاب مقاومت کنند؛ بدین جهت، سلسله قاجاریه واپسین سلسله سلاطین مطلقه ایران است. نهضت اصلاح‌طلبانه با رویکرد به غرب در ایران عصر قاجار، همانند امپراتوری عثمانی از درون حاکمیت آغاز شد و بیش از آن‌که متوجه زیرساخت‌های تمدن و فرهنگ غرب باشد، به دستیابی به فنون و مظاهر تمدن غربی به ویژه در عرصه نظامی توجه داشت. نخستین اقدام‌های محسوس اصلاح‌گرایانه در ایران، در حوزه حکمرانی شاهزاده خوشنام قاجار، عباس میرزا نایب‌السلطنه یعنی آذربایجان روی داد. عباس میرزا همانند سلیم سوم و محمود دوم که از امپراتوران اصلاح‌طلب شمرده می‌شوند، به پطر کبیر، تزار تجدد طلب که توانست روسیه را به سطح دولت‌های مقتدر اروپا برساند و به تهدید جدی برای جهان اسلام درآورد، به مثابه الگویی برای طرح‌ها و برنامه‌های خود می‌نگریست (ر.ک.: ولادیمیر باراسوویچ، ص ۴۳).

نهضت اصلاحات در ایران عصر قاجار همانند امپراتوری عثمانی همان گونه که به تدریج از درون حاکمیت به بیرون آن بسط می‌یافت، از لایه‌های روبین به زیر ساخت‌ها معطوف، و در رویکرد به غرب، از شکل‌گرایی و اقتباس مظاهر تمدن جدید، به مذاقه در علل پیشرفت غرب و بنیان‌های توسعه اجتماعی آن متوجه می‌شد. ناخشنودی از وضعیت موجود، فزونی، و مطالبات اجتماعی عمق می‌گرفت و اعتراض‌های عمومی به دو سوی چرخه تباهی یعنی استعمار غرب و استبداد مفلوک، نشانه می‌رفت.

1- Modernity.

در تقابل فرهنگی - تمدنی جهان اسلام با غرب در سده سیزدهم قمری، سه جریان پدید آمد: ۱. غرب‌گریزی و حالت افراطی آن، غرب ستیزی با انکار اهمیت تمدن و ترقیات جدید نظامی، اقتصادی و فنی غرب و تمام مظاهر آن؛ ۲. غرب‌گرایی و حالت افراطی آن، غرب‌زدگی با استقبال از مظاهر و تمدن غرب با چشم‌پوشی از جنبه‌های منفی و رویه‌استعماری آن یا تسلیم بی‌درنگ و بی‌قید و شرط در برابر فرهنگ و تمدن غرب و پشت پا زدن به باورها، فرهنگ و تمدن اسلامی؛ ۳. غرب‌شناسی، شناسایی واقع‌بینانه و همه‌جانبه غرب و اتخاذ موضع دفاع از حیات تمدنی فرهنگی جهان اسلام با تجهیز به دستاوردهای جدید فرهنگ و تمدن غرب.

عباس میرزا را می‌توان نمونه بارز اصلاح‌طلبان جریان غرب‌گرا، سپهسالار را شخصیت بارز طیف افراطی غرب‌زدگی، و امیرکبیر را نمونه برجسته اصلاح‌طلبانه جریان غرب‌شناسی برشمرد (مقصود فراستخواه، ۱۳۷۲: ص ۸). بی‌تردید مهم‌ترین دستاورد نهضت اصلاحات در عصر قاجار، مشروطیت است. فرجام تلاقی مطالبات پاره‌ای از اصلاح‌طلبان درون و به ویژه بیرون از حاکمیت و اعتراض‌های جایگزین کردن آن با حکومت قانون در قالب سلطنت مشروطه: و سلطه‌جویی‌های قدرت‌های استعماری غرب چه به صورت مداخله و چه به صورت ستیزه‌جویی‌های نظامی، در ایجاد تحولات ناخواسته و مسخ مشروطیت و به طور کلی، ناکارآمدی‌های اصلاحات، نقشی مؤثر داشت.

۲. وضعیت عثمانی

۲-۱. دوران انحطاط و زوال

این هنگام، یعنی اوج صعود و آغاز سقوط در تاریخ لبریز از فراز و نشیب امپراتوری عثمانی، دوران سلطنت سلیمان اول است. سلطان سلیمان که یگانه فرزند ذکور پدرش بود، بی‌نیاز از به‌کارگیری قانون «برادرکشی»، بر سریر امپراتوری جلوس کرد. نیم قرن فرمانروایی این سلطان، عثمانی عهد سلیمان را تا سالیان دراز که سال‌های انحطاط و زوال بود، در اذهان عثمانیان به صورت عصری طلایی در آورد که همواره تجدید آن را آرزو می‌نمودند و بسیاری از ایشان، علل نابسامانی‌های امپراتوری را در تخطی اخلاف وی از روش و منش و قواعد و قوانین او می‌دیدند (ر.ک: برنارد لوئیس، ص ۱۰۴ و ایراماروین لاپروس، ص ۶۹). دوره حاکمیت سلیمان، با پیروزی طبقه دو شیرمه، کناره‌گیری سلطان از اداره فعال حکومت، افزایش قدرت زنان حرم، عدم کامیابی در حل

مشکلات اقتصادی و اجتماعی که سبب ناخشنودی بیشتر مردم شده بود و به دنبال آن قیام‌های توده‌ای در روملی و آناتولی مصادف بود. این مسائل، میراثی بود که جانشینان سلیمان طی قرن بعدی، با آن روبه‌رو بودند (همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

روند فروپاشی ساختار پیچیده حکومت و جامعه عثمانی از نیمه سلطنت سلیمان با شکوه آغاز شد و تقریباً تا پایان قرن هجدهم قمری / نوزدهم میلادی ادامه یافت. طی این دوره، قدرت امپراتوری رفته رفته رو به ضعف نهاد؛ سرزمین‌هایی از قلمرو امپراتوری جدا شد؛ سلطه امپریالیسم اروپا فزونی گرفت و سرانجام، طی قرن سیزدهم قمری / نوزدهم میلادی امپراتوری را در آستانه ورود به دنیای جدید، به چنان وضعی دچار کرد که به مرد بیمار اروپا شهرت یافت (استا نفوردجی، شاول، ج ۱، ص ۲۴۲). شکست عثمانیان در نبرد دریایی لپانتو یا انیدبختی از قوای اتحاد مقدس (اتحاد سه گانه پاپ نشین، اسپانیا و ونیز)، اسطوره شکست‌ناپذیری عثمانیان را در هم فرو ریخت. برای نخستین بار، اروپا به تدریج دریافت که عثمانی‌ها به اندازه گذشته قدرتمند نیستند و با این تغییرات، احساس پیروزی، همه اروپا را در خود فرا گرفته بود (همان، ص ۳۰۸).

سیر زوال اقتدار و عظمت امپراتوری عثمانی را می‌توان در معاهده‌های آن و قدرت‌های اروپایی مشاهده کرد. اروپا با آگاهی از شدت ضعف نیروهای عثمانی، در موضع تهاجمی قرار گرفت (همان، ص ۳۷۵). و نبردی بی‌امان را با امپراتوری عثمانی دنبال کرد تا این که سرانجام، معاهده صلح کارلو وتیز یا کارلونجه^۱، به این سلسله از نبردها پایان داد. این عهدنامه، مشخص‌کننده پایان یک دوره و آغاز دوره‌ای دیگر بود. این نخستین بار بود که امپراتوری عثمانی، پیمان اصلی را در جایگاه قدرتی مغلوب در جنگی کاملاً قطعی امضا می‌کرد و به واگذاری سرزمین‌های گسترده‌ای که مدت‌ها تحت نظر حکومت عثمانی قرار داشت، به دشمنان کافر وادار می‌شد.

در عهدنامه دیگری تحت عنوان پاسارووتیز که با میانجیگری انگلستان و هلند به یک دور دیگر از نبردهای عثمانی با اتریش و ونیز پایان داد، بخش‌های گسترده‌تری از متصرفات اروپایی - عثمانی را از آن جدا ساخت. معاهدات کارلووتیز و بیشتر از آن، پاسارووتیز که هر دو بر اساس قانون بین‌المللی و عرف دیپلماسی غربی منعقد شده بود، موقعیت امپراتوری عثمانی را با غرب در جایگاه قدرت رو به قهقرا و دیگر، نه رو به توسعه، مهر کرده بود.

از طرفی، معاهده کوچک کینارجا^۲ تحقیر جدیدی بود که بر امپراتوری عثمانی تحمیل شد. این

۱. کارلووتیز یا کارلونجه، واقع در ساحل راست رود دانوب در نزدیکی بلغراد.

۲. کوچک کینارجی یا کوچک کینارجا، شهری واقع در جنوب شرقی سیلستریا در بلغارستان.

معاهده که از زیانبارترین سندهای تاریخ عثمانی است، گویای آن بود که از این پس، خطرناک‌ترین و بی‌ملاحظه‌ترین خصم این امپراتوری پیر، امپراتوری جوان روسیه است. طبق این عهدنامه، سلطان نه تنها به صرفنظر از سرزمین‌های فتح شده‌ای مجبور بود که ساکنان آن مسیحی بودند، بلکه اجبار داشت از سرزمین‌های قدیم مسلمان نشین در کریمه نیز صرفنظر کند (برنارد لوئیس، ص ۴۸). به تعبیر دیگر، این معاهده، نقطه آغاز سیاست نو تجزیه از داخل بود. در زمینه‌های مذهبی، بذره‌های آن، اختلال داخلی را که روس‌ها در آینده، خود را در آن، استاد نشان می‌دادند، افشاند. دیگر معاهده‌های دولت عثمانی و قدرت‌های اروپایی نظیر معاهده سیستووا، صلح یاسی، پیمان بوخارست و... کمابیش معاهده‌های پیشین را تعقیب می‌کرد. در مجموع، دولت عثمانی به صورت دولتی مغبون و مغلوب در آمده بود که مرزهایش تحدید می‌شد و مداخله‌های قدرت‌های اروپایی در امور داخلی آن، رویه وسعت می‌نهاد تا جایی که در قرن سیزدهم قمری تا سالیان دراز، بقای امپراتوری عثمانی به میزان بسیاری مرهون رقابت قدرت‌های غربی با یک‌دیگر و هراس این قدرت‌ها از سرنوشت سرزمین‌های امپراتوری عثمانی در صورت سقوط قسطنطنیه بود.

۲-۲. عوامل انحطاط و زوال

عوامل انحطاط و زوال این امپراتوری جهانی (لردکین راس، ص ۶۳۲) که بیش از شش قرن (از میانه تاریخ، آغاز و در تاریخ معاصر پایان می‌گیرد)، در سه قاره پیر حاکمیت داشت، بی‌تردید عاری از تعدد، تنوع و پیچیدگی نیست. در طبقه‌بندی کلی، این عوامل به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم می‌شوند. به سه عامل از مهم‌ترین عواملی که فرجام امپراتوری عثمانی را رقم زدند می‌توان اشاره کرد. از این سه عامل، عامل درونی (سلاطین ضعیف - سلطنت حرمسرا)، دیگری بیرونی (روسیه) و سومی، درونی، بیرونی (عقب‌ماندن از غرب) را می‌توان نام برد. شایان ذکر است که از صفویه در جایگاه عامل دیگری که کمابیش هم‌وزن سه عامل پیش‌گفته در تضعیف عثمانی مؤثر بوده است می‌توان نام برد.

۲-۲-۱. سلاطین ضعیف، سلطنت حرمسرا

قلب نظام عثمانی یا نهاد سلطنت از دوره حکومت سلیم دوم، سلیم زرد^۱ یا سلیم دائم الخمر به بعد، بیشتر بیمار بود. غالب مورخان، سلاطین عثمانی را به دو دوره یا مجموعه تقسیم کرده‌اند:

۱. «به سبب رنگ چهره‌اش به او ساری سلطان سلیم (به معنای زرد و بو: نگارنده) می‌گفتند (اوزون چارشحال، تاریخ عثمانی، ج ۳، ص ۴۷ و ر. ک.: استانفوردجی، شاول، تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید، ج ۱، ص ۳۰۳).

مجموعه‌ای دهگانه، زنجیره‌ای از پادشاهان توانمند و بیست و ششگانه و سلسله‌ای از پادشاهان ضعیف با استثنائاتی چند. سلاطین مجموعه اول که از عثمان اول آغاز می‌شود و با سلیمان قانونی پایان می‌پذیرد، نزدیک به سه قرن فرمانروایی، دولت عثمانی را از امیرنشینی کوچک به امپراتوری عظیم و بزرگ‌ترین قدرت عصر تبدیل ساخت. در دوران سلاطین مجموعه دوم که از سلیم دوم آغاز می‌شود و با سلطان محمد ششم، وحیدالدین پایان می‌پذیرد، امپراتوری از پیشروی باز ایستاد و مراحل اضمحلال آن، یعنی دوران انحطاط و زوال طی می‌شود؛ البته در این مجموعه، استثنائاتی چند می‌توان یافت؛ اما در این ادوار مستثنا که عثمانی به پیروزی‌هایی محدود دست می‌یابد و فتوحاتی نیز صورت می‌گیرد، روند اضمحلال کلی امپراتوری متوقف نمی‌شود؛ البته نباید از دیده دور داشت که خارج از قلمرو امپراتوری، وضعیت و تحولات دیگری نیز در کار بود که حتی مقتدرترین سلاطین و کارآمدترین کارگزاران حکومتی، برای کنترل یا چاره‌اندیشی در باره آن‌ها توانا نبود. از جمله، قدرت فزاینده کشورهای مستقل ملی در اروپا که پیشرفت‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و خاصه فرهنگی، آنان را در موضعی بسیار قدرتمندتر از آنچه تا آن زمان سلاطین بزرگ سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی با آن مواجه شده بودند، قرار داد (استانفورد جی. شاول، ج ۱، ص ۲۹۳؛ عبدالعزیز محمد الشناوی، ج ۱، ص ۳۴۶). در این میان، حرمسرای سلطان، نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کرد. فقدان قانونی نهادینه در تعیین جانشین سلطان، دورنمای وسوسه‌انگیزی برای زنان متعدد حرم ترسیم می‌کرد تا تمام تلاش خود را به منظور فراهم ساختن زمینه‌های صعود فرزند خود یا محبوب‌ترین فرزندش به تخت سلطنت فراهم آورد. این تکاپوی زنانه، همواره با جناح‌بندی‌های قدرت میان دیوانیان یا نهاد دبیری (قلمیته)، نظامیان یا نهاد نظامی (سیفیته) و عالمان یا نهاد علمی (علمیته) گره می‌خورد. فتنه از در سعادت برمی‌خاست و در دولت را فرا می‌گرفت (هامر پور گشتال، ج ۱، ص ۶۷۵).

دسیسه چینی‌های حرم سلطان، با همکاری جناحی از دیوان‌سالاران در به تخت نشاندن سلیم دوم را می‌توان آغازی رسمی و مؤثر برای مداخله‌های حرمسرا در امور دولت عثمانی شمرد (ر.ک: استانفورد جی. شاول، ص ۱۷۹) و در دوران سلطنت سلیم دوم است که نفوذ زنان حرمسرا به اوج خود می‌رسد و سلطنت زنان را برقرار می‌کند که تا یک قرن پس از آن ادامه یافت (همان، ج ۱، ص ۳۰۹). در همین دوره، سنت برادرکشی که به منظور پرهیز از بروز اختلاف و درگیری در خانواده سلطنتی مرسوم شده بود، از بین رفت. نظام جانشینی کارآمدترین فرزند سلطان، جای خود را به نظامی داد که طی آن، بزرگ‌ترین منسوب یا عضو ذکور خاندان سلطنتی، زمام امور را در دست می‌گرفت.

به تدریج، از نیمه دوم قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی از قدرت دیرینه حرمسرا بر امور

سیاسی استانبول کاسته، و معادلات جدید و پیچیده‌تری بر سرنوشت دربار عثمانی چیره شد که دایره آن در سده‌های سیزدهم قمری / نوزدهم میلادی، دسته‌بندی‌های سیاسی بیرون از باب عالی را نیز فرا می‌گرفت.

۲-۲-۲. امپراتوری روسیه

تا پیش از آن که روسیه در قالب امپراتوری مقتدر و ستیزه‌جو ظاهر شود، عثمانی در غرب، در خشکی جز امپراتوری هابسبورگ و در دریا جز مجموعه ناوگان چندین قدرت اروپایی هم‌اموردی نداشت. از سوی دیگر، اکثریت اتباع متصرفات اروپایی سلطان، پیروان کلیسای ارتدوکس بودند که پس از جدایی از کلیسای رم در سال ۱۰۵۴ میلادی به رغم مساعی گاه خشونت بار اسقف رم، به پیروی از کلیسای کاتولیک^۱ و پذیرش سالاری پاپ حاضر نشدند. کلیسای ارتدوکس در سایه فتوحات عثمانیان، جانی تازه گرفت و عثمانیان از جامعه ارتدوکس تا سده نوزدهم به نام ملت صدیقه یاد می‌کردند.

اوج‌گیری روسیه که همزمان با عصر انحطاط عثمانی و از عوامل مؤثر در زوال اقتدار آن بود، از دوران زمامداری پتر کبیر تا انقلاب اکتبر ۱۳۳۶ قمری / ۱۹۱۷ میلادی به صورت تهدیدی مهیب و مستمر برای امپراتوری عثمانی درآمد. روسیه نه تنها عثمانیان را از منتهای شمال شرقی تا شمال غربی امپراتوریشان، متوقف و محدود کرد و به عقب‌نشینی متوالی واداشت، بلکه با مداخله‌های گسترده مبتنی بر دعاوی متعدد، باعث درهم ریختن معادلات دولت عثمانی در قبال رعایای مسیحی آن شد و زمینه تجزیه متصرفات اروپایی امپراتوری و جدایی‌طلبی اتباع ارمنی آن را در سده ۱۳ قمری / ۱۹ میلادی فراهم ساخت.

روس‌ها که تا اواخر قرن پانزدهم میلادی به صورت امیرنشین‌هایی خود مختار و پراکنده، باجگذار خان‌نشین آلتون اردو بودند، در دوران زمامداری ایوان سوم (ایوان کبیر)، از نفوذ تاتارها رهایی یافته، پایه‌های دولت خود را بنانهادند.

روسیه از دوران پتر کبیر، تزار^۲ غربگرا (ر.ک.: رحیم رئیس‌نیا، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳)، به این سو، در نبردهایش با عثمانی، چه به تنهایی و چه به اتفاق دیگر قدرت‌های مسیحی، بیشتر طرف پیروز بود

۱. Catholique به معنای اصیل و جامع.

۲. گراندوک‌های مسکو از عهد سلطنت ایران چهارم ملقب به سخوف، لقب تزار را بر خود گذاردند (اوزون چارشحال، تاریخ عثمانی، ج ۲، ص ۵۱۴).

تا آن جا که اخبار شکست‌های پیاپی عثمانی از روسیه، زنگ خطر را در همه‌ خاورمیانه به صدا در آورد. پیشروی‌ها و مداخله‌جویی‌های پیاپی روسیه در امپراتوری عثمانی، دیگر قدرت‌های اروپایی را نیز نگران کرده، به واکنش وا می‌داشت. مجموعه‌ای از این کنش‌ها و واکنش‌ها، مسأله شرق را پدید آورد که بروز برجسته آن، نبرد کریمه است. رؤیای دیرینه روسیه برای تسلط بر بالکان و آسیای صغیر، افزون بر حکایت کهنه جانشینی بیژانس و مسؤولیت تزارها در برابر کلیسای ارتودکس، در سده نوزدهم، حربه تازه‌ای نیز یافته بود و آن، پان اسلاویسم یا اتحاد تمام اسلاوها تحت رهبری روسیه بود. واپسین نزاع دیرپای روسیه تزاری و امپراتوری عثمانی، در جنگ جهانی اول رقم خورد. بر اساس توافقات پنهان میان «متفقین»، امپراتوری عثمانی می‌بایست فرو می‌پاشید و در این میان، طبق قرارداد استانبول یا آستانه میان روسیه، انگلیس و فرانسه، روسیه به آرزوی دیرین خود یعنی تملک استانبول دست می‌یافت؛ اما با پیروزی انقلاب بلشویک، روسیه تزاری که ظاهراً فاصله بسیاری با دستیابی بر آرزوی دیرینه‌اش نداشت، از میان رفت و بخش مهمی از نقشه‌های متفقین برای شرق میانه درهم ریخت.

افشای قراردادهای سزای متفقین از سوی بلشویک (نوامبر تا دسامبر ۱۹۱۷ م / ۱۳۳۶ ق) که با سیاست‌های اعلان شده ایشان و پاره‌ای از وعده‌ها در تعارض بود، متفقین و به ویژه انگلستان را نگران ساخت و سرانجام اگر چه با سقوط روسیه تزاری، استانبول از آن تزارها نشد، برای خلفای عثمانی نیز پس از آن، دیر زمانی باقی نماند.

منابع و مآخذ

۱. استا نفوردجی، شاه، تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید.
۲. اوزون چارشحال، تاریخ عثمانی، ص ۵۱۴.
۳. ایراماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، قرن نوزدهم و بیستم.
۴. برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین.
۵. پیرآمده ژویر، مسافرت به ارمنستان و ایران.
۶. چنگیز پهلوان، علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت.
۷. رحیم رئیس نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، ج ۱.
۸. سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر.
۹. عبدالحسین زرین‌کوب، روزگاران، روزگاران دیگر از صفویه تا عصر حاضر.

۱۰. عبدالعزیز محمد الشناوی، الدولة العثمانيّة، دولة اسلامية مقتری علیها، ج ۱.
۱۱. لردکین راس، قرون عثمانی.
۱۲. مقصود فراستخواه، تضاد در اندیشه‌های توسعه در دوران قاجار، فرهنگ توسعه، ماهنامه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، س ۲، ش ۸، تهران، مهر و آبان ۱۳۷۲.
۱۳. ولادیمیر باراسوویچ، تاریخ جدید کشورهای عربی.
۱۴. هامر پور گشتال، تاریخ امپراطوری عثمانی، ج ۱.



توحید در مذاهب کلامی

عزالدین رضانژاد*

چکیده

مسلمانان در بسیاری از موضوعات اعتقادی، فقهی و اخلاقی آرای مشترک دارند. برخی می‌کوشند موارد اختلافی را بزرگ نشان دهند و در نتیجه راه وحدت و همدلی را دشوار یا ناممکن تلقی کنند. این مقاله کوشیده است به یکی از اصول مشترک مذاهب کلامی بپردازد و با ارائه تفسیر و تبیین مذاهب از مهم‌ترین مسأله اعتقادی یعنی توحید، این حقیقت را گوشزد کند که همه شرایع آسمانی بر توحید و یکتاپرستی استوار بوده، و مسلمانان نیز با ندای توحید از هرگونه شرک و دوگانه پرستی تبری می‌جویند. در این مقاله، دیدگاه معتزله، اشاعره، ماتریدیه، سلفیه، فیلسوفان، عارفان و امامیه درباره توحید و اقسام آن آمده، و اهتمام هر یک از مذاهب کلامی به برخی از انواع توحید بیان شده است. در بخش پایانی مقاله برای نشان دادن اهتمام مذاهب اسلامی به توحید و شناخت ذات و صفات باری تعالی، به کتابشناسی وصفی «توحید» پرداخته شد. معرفی بیش از بیست اثر علمی ماندگار از نویسندگان و عالمان شیعه و اهل سنت، نشان دیگری از وحدت اندیشه‌وران مسلمانان در «توحید» است.

کلید واژه‌ها: توحید، توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید تشریعی، توحید ربوبی، شرک، مذاهب کلامی، امامیه، معتزله، اشاعره، ماتریدیه، معتزله، فلسفه، عرفان.

مقدمه

بارزترین ویژگی اعتقادی که در شرایع آسمانی یکسان مطرح است، اعتقاد به وجود خدا است. در حقیقت اصل مشترک میان همه آیین‌هایی که پیامبران الهی آورده‌اند و می‌توان آن را فصل ممیز انسان الهی از فرد مادی به شمار آورد، مسأله اعتقاد به وجود خدا است. برای اثبات وجود خداوند، راه‌هایی از سوی خداپرستان ارائه شده است که در جای خود باید دنبال شود.

پیامبران پس از فراخوانی مردم به اعتقاد به خدا، نکته مهم دیگری را سرلوحه دعوت خود بیان داشتند که اصل توحید بوده است. توجه به مسأله توحید، افزون بر آن که حقیقت غیر قابل تغییر

* محقق و مدرس حوزه و دانشگاه، استادیار، عضو هیأت علمی مرکز جهانی علوم اسلامی.

است، لازمه بازداشت مردم از ورود به عرصه‌های شرک و دوگانه پرستی به شمار می‌رود؛ به همین جهت، همه شرایع آسمانی بر اساس توحید و یکتاپرستی استوار، و تبری از هر گونه شرک و انحراف از شعارهای اصلی پیام آوران الهی بوده است.

یکی از راه‌های وحدت میان مسلمانان، توجّه به اصول مشترک مذاهب اسلامی است. در این مقاله کوشیده شده اهمیت توحید به صورت محور اصلی و تکیه‌گاه اعتقادی همه مسلمانان مورد توجه قرار گیرد و اختلافات جزئی و تفسیرهای مهم‌ترین فرقه‌های اسلامی گزارش شود.

۱. تعریف توحید

واژه «توحید»، مصدر باب «تفعیل» به معنای یگانه دانستن به کار رفته؛ به گونه‌ای که در مفهوم آن انفراد و یگانگی لحاظ شده است.

ریشه توحید که «وحد» است و «وحدت» از آن مشتق می‌شود به معنای انفراد است؛ از این رو، «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (مفردات راغب، ص ۵۵۱). و با توجه به همین معنا، توحید یعنی تنها قرار دادن یک چیز (تاج العروس، ج ۵، ص ۲۹۸). در مباحث خداشناسی، توحید به معنای یکتاپرستی، یگانگی خدا، تنها و بدون شریک بودن خدا است.

۲. توحید در مذهب معتزله

معتزله در مباحث کلامی برای مسأله توحید اهتمام بسیاری قائلند. آنان، توحید را نخستین اصل از اصول پنجگانه قرار داده، و در تفسیر توحید، به بسط و تفصیل بیشتر در مورد توحید صفاتی پرداخته‌اند. با همین نگاه است که یکی از اندیشه‌وران معتزله، قاضی عبدالجبار در تبیین توحید فقط به دو مرتبه توحید ذاتی و صفاتی پرداخته است. وی می‌گوید: توحید در اصطلاح متکلمان آن است، که ما به یگانگی خداوند اعتقاد داشته باشیم و غیر او را در صفاتی که فقط وی مستحق آن است، شریک قرار ندهیم (شرح الاصول الخمسه، ص ۸۰).

معتزله می‌گفتند: خداوند نه جسم است و نه عرض؛ بلکه خالق اعراض و جواهر است و به هیچ یک از حواس پنجگانه در نیاید و در دنیا و آخرت دیده نشود. خداوند در حیز و مکان در نمی‌آید و لم یزل و لایزال است و هر چیز غیر از ایزد تعالی «ممکن الوجود» است و خداوند «واجب الوجود» می‌باشد و وجود او به خود او است و وجود غیر او از او. وی خالق موجودات است و دیگر موجودات «ممکن الوجود» و حادثند. آنان برداشت برخی از مسلمانان در توحید افعالی را که در افعال انسان به جبر ختم می‌شد، مورد انتقاد قرار داده‌اند و مسأله تفویض را طرح کرده‌اند که در حقیقت، یک نوع

موضعگیری در برابر آنانی بود که اصرار داشتند: «خداوند خالق تمام کارهای [خوب و بد] انسان است» (اشعری، ص ۴۶). معتزله این تفسیر از توحید افعالی را با عدل الهی در تنافی دانسته، به تبیین اصل آزادی و اختیار انسان در انجام افعال پرداخته‌اند و عدل الهی را هم جزء اصول اعتقادی قرار داده‌اند تا کیفر و پاداش انسان از سوی خداوند به خاطر افعال آدمی، قابل توجیه باشد و در صورت مؤاخذة و مجازات با فرض نسبت فعل انسان به وی، از سوی حق تعالی ظلمی روا دانسته نشده تا با عدل ناسازگاری داشته باشد. عدل در دیدگاه معتزله، یعنی خداوند، شر و فساد را دوست ندارد و افعال بندگان را خلق نمی‌کند؛ بلکه بندگان، افعال خود را به وجود می‌آورند؛ از این جهت مسؤول رفتار و کردار خویشند. اوامر الهی برای مصلحت خلق و نواهی او برای جلوگیری از فساد و کارهای ناپسند می‌باشد. خداوند تکلیف ما لا یطاق به بندگان نمی‌کند؛ زیرا فرموده: لا یكلف نفساً إلاً وسعها ... (بقره ۲)، (۲۸۶) و هیچ‌گاه از میزان عدل و داد خارج نمی‌شود و امر او به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا او عادل است و اگر چنین کاری کند، بر خلاف عدل رفتار کرده است (محمدجواد مشکور، ص ۴۱۷ و ۴۱۸).

توحید در مذهب اشاعره

اشاعره مانند سایر مذاهب کلامی، در تعریف توحید به توحید ذاتی تصریح دارند و بر خلاف معتزله، به توحید افعالی اهتمام می‌ورزند و توحید صفاتی را آن گونه که سایر مذاهب کلامی قائلند، قائل نیستند؛ به ویژه مباحث صفات ذاتی و عینی، و تأویل صفات خبریه که عدلیه به آن می‌پردازند، نه تنها مورد اهتمام اشاعره نیست، بلکه تفسیر آنان مخالف تفسیر دیگران است.

ابوالحسن اشعری که در حقیقت ناشر علم کلام جدیدی میان اهل سنت (در پایان قرن سوم و ابتدای قرن چهارم) شده بود، در مقابل روش «معتزله» که شیوه برهان و کلام بود، طریقه «اهل سنت» را تأیید و تقویت کرد، و بر خلاف معتزله به قدم قرآن و تفاوت بین «ذات» و «صفات» خدا و ضرورت رؤیت خداوند در آخرت معتقد شد.

وی کلام خود را بر چهار رکن، و هر رکن را بر ده اصل نهاده است. غیر از رکن چهارم که در باره قیامت و امامت است، سه رکن «ذات»، «صفات» و «افعال» باری تعالی را به شرح ذیل بیان می‌کند. رکن اول: در ذات الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خداوند وجود دارد؛ واحد است؛ قدیم است؛ جوهر نیست؛ جسم نیست؛ عرض نیست؛ مخصوص به جهتی که در مکانی باشد نیست؛ ممکن است دیده شود و همیشه باقی است.

رکن دوم: در صفات الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خدا، حی، عالم، قادر، صاحب اراده، سمیع، بصیر، متکلم است؛ محل حوادث نیست؛ کلامش قدیم است؛ علم و اراده‌اش ازلی و قدیم است. رکن سوم: در افعال الهی اصول دهگانه آن از این قرار است: خدا خالق افعال بندگان است؛

افعال بندگان مکتسب از خود آنها است؛ صدور آن افعال را خدا خواسته؛ خلق و اختراعی که خدا کرده، از روی احسان است؛ برای خدا تکلیف ما لا یطاق معنا ندارد و جایز است؛ خداوند می‌تواند مردم بی‌گناه را عذاب کند؛ خدا پایبند مصالح بندگان خود نیست؛ واجب آن را گویند که شرع واجب دانسته است؛ نبوت محمد ﷺ رسول الله از معجزات ثابت خداوند است (همان، ص ۵۵ و ۵۶).

عبدالکریم شهرستانی، دیدگاه هم مسلکان اشعری‌اش را در تبیین توحید چنین بیان می‌کند: اصحاب ما می‌گویند که «واحد» به آن شیء گفته می‌شود که در ذات خود قسمت‌پذیر نبوده، شرکت را نمی‌پذیرد؛ از این رو، خداوند در ذاتش واحد است. هیچ کس مثل او نیست و در صفاتش واحد است. هیچ کس شبیه او نیست و در افعالش واحد است. هیچ کس شریک او نیست (نهایة الاقدام، ص ۹۰). یکی از متأخران اشاعره هم، با همین نگاه در تعریف توحید آورده است: توحید یعنی این که ما به یگانگی خداوند در ذات و افعالش اعتقاد یابیم و برای او شریک قائل نشویم (محمد عبده، ص ۶۲). بر اساس آیه «الله خالق کل شیء»؛ (زمر ۳۹، ۶۲) خدا آفریدگار هر چیزی است، همه مسلمانان به توحید در خالقیت معتقدند؛ اما در فهم و اطلاق آیه اختلاف دارند. اشاعره به سبب حفظ توحید در خالقیت و نظام سبب و مسبب، علت و معلول را نفی کرده، اعتقاد دارند که افعال انسان، مستقیم فعل خداوند است.

پیشوای اشاعره، شیخ ابوالحسن اشعری می‌گوید:

هیچ آفریننده‌ای جز خدا نیست و کارهای بندگان مخلوق او است. ... بندگان قادر نیستند تا چیزی را بیافرینند؛ در حالی که خود آنان مخلوق خداوند هستند (الإبانه عن اصول الدیانه، ص ۴۶). این نظریه، مورد نقد برخی دیگر از مذاهب همانند معتزله و امامیه قرار گرفت با این تحلیل که اگر آدمی فاعل فعل خویش نبوده، از خود اراده و اختیاری نداشته باشد، پاداش و کیفر وی، لغو خواهد بود و با عدل الاهی سازگاری نخواهد داشت.

۴. توحید در مذهب ماتریدیه^۱

مسئله توحید و مسائل مربوط به آن نزد ماتریدیه اهمیت ویژه‌ای دارد. ابومنصور ماتریدی که آثار مهمی درباره تفسیر، کلام، اصول فقه و سایر علوم اسلامی از خود به یادگار گذاشته، کتاب مستقل و

۱. مؤسس مذهب ماتریدیه، ابومنصور محمد بن محمد بن محمد بن محمود ما تریدی سمرقندی متوفای سال ۳۳۳ قمری است. ماتریدی، منسوب به ماترید یکی از روستاهای سمرقند است. وی صاحب مکتب کلامی بود و تألیفات و شاگردان خوبی را پس از خود به جای گذاشت. اهمیت مکتب کلامی ماتریدیه به اندازه‌ای است که افزون بر وجود طرفداران عقاید وی در بخشی از سرزمین‌های اسلامی، شیخ محمد عبده (متوفای ۱۳۲۳) یکی از پیشوایان نهضت جدید اصلاح‌طلبی در اسلام در کوشش‌های خود برای تأسیس مجدد کلام اسلامی از ماتریدی پیروی کرده است (ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳).

تا حدودی مفصل به نام **التوحید** نگاشته که پس از وی مورد توجه شاگردان و پیروان مذهب ماتریدی قرار گرفته است.

ماتریدی در آغاز کتاب **توحید**، نخست، نادرستی تقلید در عقیده و ایمان را یادآور شده و سپس به بیان ادوات و منابع معرفت پرداخته است (ر.ک: کتاب التوحید، ص ۹۳).

ماتریدی یکی از فصل‌های کتاب **توحید** را به نقد نظریه متکلم معتزلی معاصرش ابوالقاسم کعبی (متوفای ۳۱۷ ق) درباره تقسیم صفات خدا به صفات ذات و صفات فعل اختصاص داده است. بر این اساس، وی صفات فعل را نیز مانند صفات ذات، ازلی و قدیم می‌داند.

وی در سه فصل جداگانه از کتاب **التوحید** درباره اسما و صفات الاهی بحث کرده است؛ ولی در هیچ یک از این فصول درباره عینیت و زیادت صفات بحث نکرده است؛ گرچه نظریه مشهور میان پیروان ماتریدی همان قول به صفات زاید بر ذات است؛ چنان که در کتاب عقاید نسفی (متوفای ۵۳۷) به این مطلب تصریح شده است (عمر النسفی، ص ۲؛ سعدالدین التفتازانی، ص ۳۶ و نیز علی ربانی گلپایگانی، ص ۲۳۲ و ۲۳۳).

ماتریدی می‌گوید: اعتقاد به رؤیت خدای متعالی لازم و حق است، بدون درک حقیقت یا تفسیر آن (کتاب التوحید، ص ۷۷).

وی ضمن این که فقط به استناد دلیل نقلی عقیده به رؤیت خدا را مطرح کرده، در پاسخ این سؤال که خدا چگونه دیده می‌شود، گفته است: رؤیت خدا بدون کیفیت است؛ زیرا کیفیت مربوط به شیء دارای صورت است. خدا دیده می‌شود بدون وصف قیام و قعود و اتصال و انفصال و مقابله و مدابره و نور و ظلمت و بدون هیچ معنای دیگری که توهم شود یا عقل فرض کند (همان، ص ۸۵ و نیز ر.ک: فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).

۵. توحید در مذهب سلفیه (وهابیت)

مدعیان سلفی‌گری بر خلاف دو گروه پیشین، برای توحید عبادی اهمّیت ویژه‌ای قائلند؛ به گونه‌ای که توحید را به «عبادت» تفسیر می‌کنند.

محمد بن عبدالوهاب، در تعریف توحید می‌گوید: توحید، پرستش خداوند یکتا است (کشف الشبهات، ص ۳).

گاهی از توحید در الوهیت به توحید عبادی تعبیر می‌کنند و توحید الوهیت را به این معنا می‌گیرند که «فقط خداوند را عبادت کنیم و غیر او را نپرستیم» (همان). نیز تصریح می‌کنند «توحید الوهیت آن است که فقط خداوند را عبادت کنیم همین معنای «لا اله الا الله» است؛ یعنی هیچ معبودی جز الله نیست» (ابن باز، ج ۱، ص ۳۸).

تفسیر خاص وهابیت از توحید عبادی و توحید الوهی، باعث شد تا اعمال مسلمانان که قرن‌ها میان آنان رواج داشته و جزء فضایل به شمار می‌رفت، مورد سؤال قرار گیرد و محکوم به شرک شود. یکی از مفتیان آنان می‌نویسد: اعمالی را که مردم در کنار... رأس الحسین در مصر و یا کارهایی که بعضی حجاج نزد قبر رسول خدا ﷺ انجام می‌دهند، همگی پرستش غیر خدا به شمار می‌رود (همان، ج ۲، ص ۲۱).

قسم دیگری از توحید که وهابیت در انواع توحید نام برده‌اند، توحید در اسما و صفات است. توحید در اسما و صفات یعنی که خداوند را با همان اسما و صفاتی که در قرآن و سنت ذکر شده بخوانیم و همان اسما و صفاتی را که در قرآن برای خدا به اثبات رسیده، اثبات، و آن اسما و صفاتی را که در قرآن و سنت نفی شده، نفی کنیم (العثیمین، ص ۲۱).
ظاهر این کلام مورد پذیرش سایر مذاهب کلامی است؛ اما نمی‌توان سخن زیر را از آنان پذیرفت:

روش سلف در باب صفات این بوده که آن‌ها را بدون تحریف و تأویل و با همان معنای حقیقی آن‌ها به خداوند حمل می‌کردند (ابن تیمیه، ج ۳، ص ۶).
غیر قابل پذیرش‌تر، سخنی است که درباره صفات خبری ابراز داشته است. وی معتقد است: کلماتی مانند «ید» در «یدالله» و مانند آن که در قرآن آمده، باید بدون تحریف، تأویل و با همان معنای واقعی آن‌ها به خداوند حمل شود (همان، ص ۹۸ و ۱۷).

در این دیدگاه، تأکید می‌شود که باید در همه موارد، الفاظ را به همان معنای حقیقی و لغوی آن‌ها حمل کرد؛ زیرا معنای مجازی بر خلاف اصل است (محمد بن صالح العثیمین، ص ۱۱).
بدیهی است چنین دیدگاهی، تجسیم و تشبیه خداوند را به دنبال دارد که متأسفانه برخی از اهل حدیث و فرقه‌هایی چون کزامیه و مشبّهه و... به این انحراف عقیدتی دچار شدند و اکثر متفکران مسلمان و مذاهب کلامی از آنان تبرّی جسته‌اند.

۶. توحید در مذهب امامیه

چنان که پیش از این یادآور شدیم، «توحید» از اصول مشترک همه مذاهب اسلامی است. برداشت‌ها و تفسیرهایی که در این باره ارائه می‌شود، نشان‌دهنده دیدگاه مذاهب و اهتمام آنان به مسأله و همچنین مبانی کلامی آنان است. به نظر می‌رسد بتوان حقانیت و درستی دیدگاه‌ها را همراه با استدلال‌های نقلی و عقلی آن‌ها ملاحظه کرد.

امامیه اثنا عشریه، توحید را از اصول دین و عدل الهی را از اصول مذهب می‌داند و در کتب

کلامی (به ویژه کتاب توحید شیخ صدوق) از توحید و مراتب گوناگون آن سخن گفته است که گزارش اجمالی آن را ملاحظه می‌کنیم:

۱. توحید ذاتی: توحید ذاتی دو تفسیر دارد:

أ. ذات خداوند یکتا و بی‌همتا است و برای او مثل و مانندی متصور نیست.

ب. ذات خداوند بسیط است و هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در آن راه ندارد.

سوره توحید (در قرآن کریم) که بیانگر عقیده مسلمانان در باره توحید است، به هر دو مرحله اشاره دارد: به قسم نخست با آیه *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*، و به قسم دوم با آیه *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* پرداخته است.

۲. توحید در صفات ذاتی خداوند: خداوند واجد همه صفات کمالی است و وحی و عقل بر وجود این کمالات در ذات باری دلالت می‌کنند. خداوند؛ عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و ... است. این صفات از نظر مفهوم با یک‌دیگر تفاوت دارند؛ اما در واقعیت خارجی، یعنی در وجود خدا مغایرت ندارند و در مقام عینیت، وحدت دارند. به دیگر تعبیر، ذات خداوند در عین بساطت، همه این کمالات را دارا است؛ بنابر این صفات ذاتی خداوند، در عین قدیم و ازلی بودن، عین ذات او است.

۳. توحید در خالقیت و آفریدگاری: جز خداوند، آفریدگار دیگری وجود ندارد و آنچه لباس هستی می‌پوشد، مخلوق و آفریده او است. افزون بر تأکید که در این باره در آیه ۱۶ سوره رعد و آیه ۶۲ غافر (و آیات دیگر) آمده، خرد نیز بر توحید در «خالقیت» گواهی می‌دهد؛ زیرا «ما سوی الله» ممکن و نیازمند است و رفع نیاز و تحقق خواسته‌های وجودی او به طور طبیعی از جانب خدا خواهد بود. توحید در خالقیت، البته به معنای نفی اصل سببیت در نظام هستی نیست؛ زیرا تأثیر پدیده‌های امکانی در یک‌دیگر، منوط به اذن الاهی است، و وجود سبب و نیز سببیت اشیا (هر دو) از مظاهر اراده او به شمار می‌روند.

۴. توحید در ربوبیت و تدبیر جهان و انسان: توحید ربوبی دو قلمرو دارد: ۱. تدبیر تکوینی؛ ۲. تدبیر تشریحی.

مقصود از تدبیر تکوینی، کارگردانی جهان آفرینش است بدین معنا که اداره جهان هستی (به سان ایجاد و احداث آن) فعل خداوند یکتا است.

تاریخ انبیا نشان می‌دهد که مسأله توحید در خالقیت، مورد مناقشه امت‌های آنان نبوده و اگر شرکی در کار بوده است، نوعاً به تدبیر و کارگردانی عالم و به تبع آن عبودیت و پرستش مربوط می‌شده است. مشرکان عصر ابراهیم خلیل عَلَيْهِ السَّلَام فقط به یک خالق اعتقاد داشتند؛ ولی به غلط می‌پنداشتند که ستاره، ماه یا خورشید ارباب و مدبّر جهانند، و مناظره ابراهیم نیز با آنان در همین

مسأله بوده است (انعام ۶)، (۷۶-۷۸)؛ البته باید توجه داشت که توحید در تدبیر، با اعتقاد به مدبرهای دیگر که با «اذن خدا» انجام وظیفه می‌کنند، و در حقیقت جلوه‌ای از مظاهر ربوبیت خدا هستند، منافات ندارد؛ بدین جهت قرآن در عین تأکید بر توحید در ربوبیت، به وجود مدبران دیگر تصریح کرده، می‌فرماید: فالمدبرَاتُ أُمْرًا (نازعات ۷۹، ۷۹).

«تدبیر در تشریح» هم اهمیت بسیاری دارد به این معنا که هر نوع امور مربوط به شریعت نیز (اعم از حکومت و فرمانروایی، تقنین و قانونگذاری، اطاعت و فرمانبرداری، شفاعت و مغفرت گناه) همگی در اختیار او است، و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در این امور را ندارد؛ از این رو، توحید در حاکمیت، توحید در تشریح، توحید در اطاعت و ... از شاخه‌های توحید در تدبیر شمرده می‌شوند که در آیه ۶۶ و ۸۰ نساء و آیه ۴۴ مائده و آیه ۲۵۵ بقره و آیه ۲۸ انبیاء به اقسام مذکور دلالت صریح دارد.

۵. توحید در عبادت: این قسم از توحید هم اصل مشترک میان تمام شرایع آسمانی است، و به یک معنا، هدف از بعثت پیامبران الهی یادآوری این اصل بوده است؛ چنان که می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل ۱۶، ۳۶)؛ میان هر امتی پیامبری را برانگیختیم تا به مردم بگوید خدا را بپرستید و از پرستش طاغوت دوری گزینید.

همه مسلمانان در نماز به توحید در عبادت گواهی داده، می‌گویند: اَيَّاكَ نَعْبُدُ (الفاتحه ۱، ۵). فقط تو را می‌پرستیم؛ البته باید توجه داشت که «عبادت» غیر از «تکریم» است؛ پس تکریم پدر و مادر، بزرگان و اولیای الهی، عبادت به شمار نمی‌رود. پرستشی که از غیر خدا نفی و نهی شده، آن است که انسان در مقابل موجودی خضوع کند با این اعتقاد که او به طور مستقل سرنوشت جهان یا انسان یا بخشی از سرنوشت آن دو را در دست دارد و به تعبیر دیگر، «رب» و «مالک جهان و انسان» است؛ ولی اگر خضوع در مقابل موجودی از این نظر صورت گیرد که وی بنده صالح خدا و صاحب فضیلت و کرامت یا منشأ نیکی در مورد انسان است، چنین عملی تکریم و تعظیم خواهد بود، نه عبادت؛ پس بوسیدن ضرایح مقدسه یا اظهار شادمانی در روز ولادت و بعثت پیامبر ﷺ جنبه تکریم و اظهار محبت به حضرت را دارد، و هرگز از اموری چون اعتقاد به ربوبیت او سرچشمه نمی‌گیرد (جعفر سبحانی، بخش دوم؛ الإلهیات، ج ۱ و ۲؛ منشور عقاید امامیه، ص ۳۸-۵۲).

توحید در فلسفه و عرفان

در فلسفه و عرفان اسلامی، مباحث مبسوطی در موضوع «توحید» طرح شده است. گرچه می‌توان از توحید در هر یک از این دو علم به طور جداگانه سخن گفت، برای دوری از اطاله و با توجه به قرابت فلسفه و عرفان نظری، به گزارشی مختصر از دیدگاه فیلسوفان و عارفان بسنده می‌کنیم.

توحید در اصطلاح فلسفی و عرفانی، تفرید وجود محض است (رشید الدین، ص ۶۱، به نقل از دکتر سید جعفر سجادی، ج ۱، ص ۶۰۲). بر همین اساس، به قول منصور، نخستین گام در توحید، فنای تفرید است.

هجویر می‌گوید: حقیقت توحید، حکم کردن بر یگانگی خدا است و چون خدا یکی است، بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی‌شریک و بدیل اندر افعال خود؛ موحدان وی را بدین صفت دانند و دانش و علم آن‌ها را به یگانگی خدا توحید خوانند.

توحید بر سه گونه است: یکی علم حق مرحق را و آن علم او بود به یگانگی خود، و دیگر توحید حق مرخلق را و آن حکم وی بود به توحید بنده و آفرینش توحید اندر دل وی، و سوم توحید خلق باشد مرحق را و آن علم ایشان بود به وحدانیت خدای عزوجل؛ پس چون بنده به حق عارف بود بر وحدانیت وی حکم تواند کرد (کشف المحجوب، ص ۳۵۷، به نقل سجادی، ص ۶۰۲-۶۰۳).

برخی از اهل حکمت و ذوق، مراتب توحید را چهار مرتبه دانسته‌اند: اول توحید ایمانی، دوم توحید علمی، سوم توحید حالی و چهارم توحید الاهی. در شرح و تعریف هر یک از مراتب چهارگانه چنین آورده‌اند:

أ. توحید ایمانی آن است که بنده به تفرّد و صفت الاهی است و توحید استحقاقی معبودیت حق را بر مقتضای اشارت آیات و اخبار تصدیق کند و این نتیجه تصدیق مجرد و اعتقاد صدق خبر است.
ب. توحید علمی، مستفاد از باطن علم است که آن را علم یقین خوانند و آن چنان است که بنده در بدایت طریق تصوف از سر یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق، ذات خداوند است و از روی علم در ذات و صفات او محو گردد و هر ذاتی را فرع نور او داند که این مرتبت، مرتبت توحید متصوفه است.

ج. توحید حالی آن است که حال توحید وصف لازم ذات موحّه گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او در غلبه اشراق نور توحید متلاشی گردد و نور علم توحید در نور حال او مستنیر و مندرج گردد و موحد در مشاهده جمال حق چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات واحد در نظر شهود او نیاید و غرق جمع شود که چون بگرید، آسمان گریان شود.
عطار گوید:

گر تو خلوت خانه توحید را محرم شوی تاج عالم گردی و فخر بنی آدم شوی
سایه شو تا اگر خورشید گردد آشکار تو چو سایه محو خورشید آبی و محرم شوی
و منشأ این توحید نور مشاهده است و منشأ توحید علمی نور مراقبت است و بدین توحید بسیاری از رسوم منتفی گردد.

د. توحید الاهی آن است که حق سبحانه از ازل ازال به نعت خود نه به توحید دیگری همیشه به وحدت وحدانیت و نعت فردانیت موصوف بود و اکنون همچون بر نعت ازلی واحد و فرد است و تا ابدآباد هم بدین صفت بود و این توحید است که از وصمت نقصان بری است، و این آخرین مرتبت توحید است که مرتبت کاملان و متوسطان در بحر وحدت است و در این مقام، سالک مقام، محو در ذات و صفات کبریایی حق گشته و از رسوم و عادات رخت بر بسته، زبان حال جانشین گفتار گردیده و جان ندارد تا جامه خواهد، جامه بدرد و تن رها کند؛ اسباب از میان برخاسته و از باده وحدت سرمست گشته [است] (مصباح الهدایه، ص ۱۴ و ۴؛ مقدمه نجات الانس، ص ۱۲۹؛ به نقل: سجادی، ص ۶۰۳ و ۶۰۴).

توحید شهودی یکی دیگر از اصطلاحات عرفانی است. برای توحید شهودی عینانی و وجدانی ذوقی، سه مرتبه ذکر شده است:

مرتبه اول آن که حضرت حق به تجلی افعالی بر سالک متجلی شود و سالک صاحب تجلی جمیع افعال و اشیا را در افعال حق یابد و در هیچ مرتبت، هیچ شیء را غیر حق فاعل نبیند و غیر از او مؤثر نشناسد و این مقام را «محو» می‌نامند.

مرتبه دوم آن که حضرت حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی گردد و سالک صفات تمام اشیا را در صفات حق فانی یابد و صفات اشیا را صفات حق ببیند و غیر حق را مطلقاً هیچ صفت نبیند و اشیا را مظهر و مجلای صفات الاهی بشناسد که این مقام را «طمس» گویند.

مرتبه سوم آن که حضرت حق به تجلی ذاتی بر او متجلی شود و سالک تمام ذوات اشیا را در پرتو نور تجلی ذات خدا فانی یابد و تعینات عدمی و وجودی، به فنا در توحید ذاتی مرتفع شود و هیچ شیء را به غیر حق موجود نبیند و نداند و وجود را حق داند و به جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند که این را «محق» گویند که صاحب این مقام تمام اشیا و صفات و افعال را متلاشی در ذات حق داند (شرح گلشن راز، ص ۲۶۸؛ به نقل همان، ص ۶۰۵).

چنان که ملاحظه شد، حکیمان متأله و عارفان واصل، مراتبی را برای توحید قائلند که افراد عادی و عامی بدان نرسند و جز صاحبان حکمت و معرفت، کسی را به آن راهی نباشد.

نتیجه گیری

با نگاه گذرایی که به مسأله توحید در دیدگاه مذاهب کلامی و عرفانی شده است، امور ذیل به دست آمد:

۱. مسلمانان از هر گروه و طایفه‌ای که باشند، مسأله توحید برایشان مهم بوده است و آن را در رأس مباحث اعتقادی قرار داده‌اند.

ب. تفسیر و تبیینی که از توحید ارائه شده، همگی یک هدف اساسی را دنبال می‌کند و آن وحدت کلمه مسلمانان در نفی هرگونه نقص و نیازمندی و شریک داشتن از ذات اقدس الاهی است و این که غیر او، وجود مستقلی ندارد تا انباز وی شود.

ج. همه فرق‌ها و مذاهب کلامی بر توحید اعتقادی تأکید دارند و به طور گسترده کوشیده تا از انحراف فکری و افراط و تفریط نجات یابند.

ه. تجربه پیشین برخی از پیروان ادیان آسمانی نشان داده است که تحریف و برداشت نادرست از «توحید» به سادگی میسر است؛ از این رو، پذیرش توحید به صورت اصلی از اصول اعتقادی، مورد اتفاق همه مسلمانان است و عالمان دین باید به زبان قابل فهم برای قشرهای مختلف به گونه‌ای توحید را تفسیر و توجیه کنند تا از کجروی و انحراف فکری جلوگیری شود.

۷. کتابشناسی «توحید» در مذاهب اسلامی

هدف از طرح کتابشناسی «توحید» تأکید بر وجود هدف مشترک میان مسلمانان است. به عبارتی دیگر، عملکرد مشترک دانشمندان مذاهب اسلامی، اهتمام به تفسیر و تدوین این اصل مهم اعتقادی است. جمع آوری و دسته‌بندی روایات و ابراز دیدگاه‌ها در ارائه درست «توحید» نقطه مشترک مذاهب کلامی است. در این بخش، مهم‌ترین کتاب‌هایی که در موضوع توحید از سوی فریقین تألیف شده، معرفی می‌شود.

ا. مذهب امامیه

۱-۱. التوحید: کتاب التوحید، تألیف شیخ صدوق (محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی) متوفای سال ۳۸۱ قمری است. این کتاب به توحید صدوق یا توحید ابن بابویه مشهور است. موضوع کتاب، روایات حضرت رسول خدا ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام درباره توحید، شناخت ذات، صفات، اسما و افعال خداوند متعالی و دیگر مباحث مهم کلامی متعلق به آن، و مشتمل بر ۵۸۳ حدیث است که مؤلف آن را در ۶۷ باب تنظیم کرده. کتاب توحید، پیوسته مورد توجه عالمان و فقیهان شیعه قرار داشته و از معتبرترین اصول روایی شیعه به شمار می‌آید.

شیخ صدوق درباره انگیزه نگارش این کتاب می‌گوید: نکته‌ای که باعث شد تا این کتاب را بنویسم، این بود که دیدم برخی از مخالفان، به عالمان شیعه نسبت تشبیه و جبر می‌دهند. دلیل آن‌ها، معانی غلط برای آن‌ها بیان می‌کردند و با این کار، چهره مذهب ما را در برابر مردم، زشت و ناپسند نشان می‌دادند. من هم به قصد قربت به درگاه الاهی به نگارش این کتاب، توحید و نفی تشبیه و جبر اقدام کردم.

این کتاب دارای چند شرح و تعلیقه است از جمله:

- شرح قاضی محمد بن سعید قمی، شاگرد فیض کاشانی که در سال ۱۰۹۹ قمری نوشته شده است؛

- شرح امیر بن محمد علی نائب الصداره؛

- شرح فارسی مولا محمد باقر سبزواری متوفای ۱۰۹۰ قمری؛

۲- تمهید الاصول فی علم الکلام: این کتاب تألیف شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی متوفای ۴۶۰ قمری است. کتاب چهار بخش دارد که بخش اول آن در توحید و اثبات صفات خداوند (از جمله عدل الاهی) است. ترجمه فارسی این کتاب، به همت انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۵۸ شمسی چاپ شده است.

۳- تجرید الاعتقاد: تألیف محمد بن محمد حسن طوسی، معروف به خواجه نصیرالدین طوسی متوفای ۶۷۱ قمری. این کتاب با حجم کمی که دارد، از با ارزشترین کتابهای کلامی به شمار می‌رود که تا کنون تصنیف شده است. تجرید الاعتقاد، حاوی شش مقصد و مقصد سوم آن در اثبات صانع است و سه فصل دارد: ۱. در وجود خداوند تعالی؛ ۲. در صفات باری تعالی؛ ۳. در افعال خداوند. هر یک از فصول سه گانه به چندین مسأله تقسیم می‌شوند و هر کدام به موضوعی جزئی می‌پردازد. برخی از دانشمندان نامدار شیعی مانند علامه حلی و از دانشمندان بزرگ اهل سنت همانند ملا علی قوشچی بر این کتاب شرح نوشته‌اند. این دو شرح با حواشی معروف آنها که جلال الدین دوانی و سیدصدرالدین دشتکی نگاشته‌اند، سال‌ها است در حوزه‌های علمیه شیعه و سنی به صورت کتاب درسی، مورد استفاده دانش‌پژوهان است.

تا کنون بیش از شصت شرح بر این کتاب نوشته شده است (مقدمه شرح تجرید، ص ۷).

۴- شرح باب حادی عشر: تألیف مقداد بن عبدالله سُیوری، متوفای ۸۲۸ قمری. این کتاب در اصول عقاید شیعه است و به شرح کتاب باب حادی عشر، نوشته علامه حلی که ضمیمه منهج الصلاح فی المختصر المصباح است پرداخته و سالیان متمادی جزء متون درسی حوزه‌های علمیه بوده است.

فصل اول کتاب به مسأله توحید و فصل دوم به صفات ثبوتیه و فصل سوم به صفات سلبيه و فصل چهارم به مسأله عدل الاهی می‌پردازد.

۵- توحید مفضل: جمع‌آوری و گزارش از ابو محمد مفضل بن عمر جعفی کوفی. وی از چهره‌های سرشناس و از شاگردان امام جعفر صادق و امام موسی کاظم و امام رضا علیهم‌السلام است. این کتاب، امالی امام جعفر صادق علیه‌السلام بر مفضل بن عمر جعفی کوفی است که امام آن را در چهار جلسه و در چهار روز، از صبح تا ظهر بر وی املا کرد.

مفضل تدوین آن را چنین گزارش می‌کند: یک روز عصر من در مسجد مدینه در کنار قبر مطهر حضرت رسول خدا ﷺ نشسته بودم و در مقام و منزلت آن حضرت فکر می‌کردم که ناگهان ابن ابوالعوجا و یارانش وارد شدند و در کناری نشستند و شروع به صحبت کردند. آنان از پیامبر اکرم ﷺ به عنوان یک فیلسوف که با زیرکی فراوان نام خود را در جهان زنده نگه داشت، نام بردند و گفتند: این جهان خدایی ندارد و همه چیز خود به خود به وجود آمده و این جهان همیشه بوده و خواهد بود. من نتوانستم خشم خود را فرو بنشانم و بر سر آن‌ها فریاد زدم و گفتم: ای دشمنان خدا! آیا کافر شده‌اید؟! آنان در پاسخ من گفتند: اگر تو از یاران جعفر بن محمد رضی الله عنه هستی، او این گونه با ما سخن نمی‌گوید. من از نزد آن‌ها خارج شدم و به نزد امام جعفر صادق رضی الله عنه رفتم و ماجرا را برای آن حضرت تعریف کردم. آن حضرت فرمود: فردا صبح به نزد من بیا و قلم و کاغذی بیاور تا برای تو از حکمت خداوند متعال در آفرینش جهان سخن بگویم من هم فردا صبح به نزد آن حضرت رفتم و ایشان نیز این کتاب را به من املا فرمود (محمد رضا ضمیری، ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

۱- ۶. *الابحاث المفیده فی تحصیل العقیده*: تألیف علامه حلّی، متوفای ۷۲۶ قمری. فصول هشتگانه این رساله، شامل مباحث عمده کلامی است. فصل چهارم آن، شانزده مبحث دارد که به اثبات واجب الوجود و بررسی صفات ثبوتی و سلبی حق تعالی می‌پردازد. نسخه خطی این رساله در کتابخانه ملی به شماره ۱۹۴۶ وجود دارد و اخیراً در مجله تخصصی کلام اسلامی (شماره مسلسل ۶) چاپ شده است.

۲- ۷. *مبدأ و معاد*: تألیف ملا صدرا شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق). ترجمه فارسی مبدأ و معاد در سال ۱۲۴۲ قمری به وسیله سید احمد بن محمد حسینی اردکانی صورت گرفته است. کتاب مبدأ و معاد که پس از کتاب *اسفار* از بزرگ‌ترین کتاب‌های ملا صدرا است، دو فن دارد: یکی در ربوبیات، مشتمل بر بحث در اقسام وجود و ماهیت و مبحث معرفت باری تعالی و صفات و افعال او، و دومی در مباحث نفس‌شناسی و معاد و نبوات. بخش ربوبیات در سه مقاله آمده است که مقاله اول، دوازده فصل، و مقاله دوم (با موضوع صفات واجب تعالی)، هم دوازده فصل و مقاله سوم (با موضوع افعال باری تعالی) هیجده فصل دارد. موضوع مقاله اول چنین است:

اشاره به مبدأ وجود و به آن که کدام وجود است که به مبدأ اول اختصاص دارد و آن که حق سبحانه واحد است که هیچ کثرت در آن نیست و بسیط است که ترکیب درباره او تحقق ندارد؛ یعنی وحدتش غایت وحدت است و بساطتش نهایت بساطت.

این کتاب را مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۶۲ به کوشش عبدالله نورانی در ۵۹۰ صفحه منتشر

کرد.

۸- گوهر مراد: تألیف حکیم ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی (۱۰۷۲-۲۰۰۰ ق). این کتاب به زبان فارسی و با مشرب فلسفی - عرفانی نگاشته شده است. گوهر مراد در سه مقاله و یک خاتمه تدوین شد. مقاله اول در علم خودشناسی و مقاله دوم در علم خداشناسی و مقاله سوم در فرمان خداشناسی است. در بخش علم خداشناسی، سه باب آورده شده: باب اول در اثبات واجب الوجود و بیان توحید و یگانگی او (شامل هفت فصل)، باب دوم در بیان صفات واجب الوجود (شامل شش فصل)، و باب سوم در افعال واجب الوجود که حاوی پانزده فصل است.

این کتاب با تصحیح و تعلیق و با مقدمه‌ای از استاد زین‌العابدین قربانی لاهیجی به مناسبت بزرگداشت کنگره حکیم لاهیجی در بهار سال ۱۳۷۲ منتشر شد.

۹- شرح الأسماء: تألیف حکیم متاله ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق). نام دیگر این کتاب، شرح دعاء الجوشن الکبیر است. یک دوره معارف توحیدی با ذوق تفسیری، روایی، فلسفی و عرفانی در شرح الأسماء آمده است. عناوین توحیدی که در شرح اسماء و صفات باری تعالی آمده، چنین است: التوحید إسقاط الإضافات، توحید الآثار، توحید الأفعال، توحید الإیجادی، توحید الخاصی، توحید الخاص الخاصی، توحید الذات، توحید الصفات، توحید العامی، توحید الفعل، توحید الوجودی. این کتاب با تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی از سوی مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران در فرودین ماه ۱۳۷۲ در ۹۰۳ صفحه منتشر شد.

۱۰- رسائل التوحیدیه: تألیف مفسر گرانقدر، استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی است. سه رساله از هفت رساله کتاب در موضوع توحید و اسماء الله است: ۱. رساله فی التوحید (حاوی پنج فصل و نیز مقاله‌ای که به رساله التوحید ملحق شده که خود سه فصل دارد)؛ ۲. رساله فی اسماء الله تعالی (شامل چهار فصل) و سرانجام رساله سوم از کتاب توحید که دارای ده فصل است. این کتاب، از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی - عرفانی در موضوع توحید شمرده می‌شود که در عصر ما تدوین، و از سوی بنیاد علمی و فکری استاد سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب قم، در خرداد ۱۳۶۵ در ۳۱۴ صفحه منتشر شده است.

۷- عقائد الامامیه: تألیف شیخ محمدرضا مظفر، متوفای ۱۳۹۲ قمری. فصل اول این کتاب که در برخی از مجامع علمی به صورت کتاب درسی مورد بهره برداری قرار گرفته، درباره الاهیات است. ۸- عدل الاهی: تألیف شهید مرتضی مطهری (۱۳۵۸ ش). این کتاب مجموعه‌ای از مسائل و شبهات مرتبط با عدل الاهی را در بردارد.

۹- محاضرات فی الاهیات: تألیف استاد جعفر سبحانی (معاصر). چاپ اول این کتاب در دو جلد قطور نشر یافت که جلد اول آن در اثبات ذات حق تعالی و مسائل مربوط به صفات و توحید

است. این کتاب از مفصل‌ترین کتاب تدوین یافته در این بخش است که با استفاده از آیات قرآن کریم و روایات پیامبر ﷺ و ادله عقلی به طرح مباحث و پاسخ به شبهات توحیدی است.

ب. مذاهب اهل سنت

ب-۱. *الفقه الأكبر*: تألیف امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی، متوفای ۱۵۰ قمری. این کتاب رساله‌ای کوچک در علم کلام و عقاید است که شامل بعضی مسائل علم کلام مانند بحث از ایمان، معجزه، کرامات، قَدْر و غیره می‌شود. بسیاری از عالمان و بزرگان اهل سنت توجه خاصی به این کتاب داشته‌اند و چندین شرح و تعلیقه بر آن نگاشته شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از *شرح علی قاری*، *شرح ابوليث سمرقندی*، *شرح عطاء بن علی جوزجانی*.

ب-۲. *الإبانه عن اصول الديانة*: تألیف امام علی بن اسماعیل ابوالحسن اشعری، متوفای ۳۲۴ قمری. وی که خود مؤسس مذهب اشاعره است، در این کتاب، دیدگاه مذهب اهل سنت و جماعت را در مورد علم توحید بیان، و اعتقادات فرقه‌هایی همچون جهمییه، حشویه، معتزله، قدریه و ... را نقد می‌کند. وی عقیده اهل سنت را در ذات و صفات الهی و ادله‌ای از قرآن و سنت در اثبات مدعایش ذکر، و آن‌ها را با ادله عقلی تأیید می‌کند و سپس با بیان دیدگاه مخالفان به پاسخ آن می‌پردازد.

ب-۳. *کتاب التوحید و اثبات صفات الرب*: تألیف محمد بن اسحاق بن خزیمه (از علمای قرن چهارم هجری). این کتاب یکی از کتاب‌های معتبر حنبله به شمار می‌رود که به روش اهل حدیث و با استناد به ظواهر روایات به بیان توحید و صفات حق تعالی پرداخته است. اخذ به ظواهر و تأکید بر آن، کار را به جایی کشید که فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ ق) که اشعری مذهب است، کتاب «توحید ابن خزیمه» را به «کتاب الشرك» وصف کرده و مؤلف آن را مضطرب الکلام، قلیل الفهم و ناقص العقل دانسته است (ر.ک: التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۵۰).

ب-۴. *التوحید*: تألیف ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی، متوفای ۳۳۳ قمری. این کتاب، نخستین مرجع کلام ماتریدی به شمار می‌رود و پیوسته مورد توجه استادان و شاگردان مکتب ماتریدی بوده است. این کتاب را با مقدمه و تحقیق دکتر فتح‌الله خلیف، در ۴۱۲ صفحه انتشارات دارالمشرق بیروت در سال ۱۳۹۰ قمری چاپ کرده است.

ب-۵. *شرح الاصول الخمسه*: قاضی القضاة ابوحنسین عبدالجبار بن احمد معتزلی، متوفای ۴۱۵ قمری این کتاب در علم کلام و اصول دین از نگاه مکتب معتزله است. نویسنده در ابتدا اصول پنجگانه (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر) را به اجمال

بیان کرده؛ سپس به شرح و بسط هر کدام پرداخته و در خاتمه فصلی را به مسأله توحید اختصاص داده است.

ب- ۶. *اصول الدین*: تألیف ابومنصور عبدالقادر بن طاهر تمیمی بغدادی، متوفای ۴۲۹ قمری این کتاب در موضوع علم کلام و مسائل اعتقادی همچون توحید، عدل، وعد و وعید طبق مذهب اهل سنت و جماعت است. افزون بر آن، اقوال و دیدگاه‌های مذاهب دیگر هم به اختصار در آن آمده است.

ب- ۷. *الشامل فی أصول الدین*: تألیف امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی، متوفای ۴۷۸ قمری. این کتاب که گویا پنج مجلد بوده و فقط جلد اول آن در دسترس است، عناوین ذیل را دارد: کتاب النظر، کتاب التوحید و کتاب العلل. ابن امیر الحاج در قرن هشتم این کتاب را تلخیص کرده و *الکامل فی اختصار الشامل* نامیده است. الشامل به تحقیق مستشرق آلمانی هلموت کلو، در سال ۱۳۸۱ قمری چاپ شده است.

ب- ۸. *عقائد النسفیة*: تألیف شیخ نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی، متوفای ۵۳۷ قمری این کتاب در علم توحید و عقاید اسلامی است که مورد توجه و عنایت بسیاری از عالمان قرار دارد. *عقائد النسفیة* در بسیاری از حوزه‌های علمیه اهل سنت و به ویژه در دانشگاه الازهر جزو کتب درسی است. از شروح و حواشی بسیاری که بر این کتاب نوشته شد، مهم‌ترین و مشهورترین آن‌ها شرح علامه سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی متوفای ۷۹۱ قمری است.

ب- ۹. *تبیین کذب المفتری*: تألیف حافظ ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة‌الله بن عساکر، متوفای ۵۷۱ قمری این کتاب در موضوع توحید و صفات خدای متعالی از دیدگاه مذهب اشاعره است. اثر مذکور، مورد توجه فراوان اهل سنت است که افزون بر مطالب کلامی، بهترین مرجع درباره زندگینامه مشاهیر عالمان اشعری است تا جایی که گفته شده است: *کلّ سنی لا یكون عنده کتاب التبیین لابن عساکر فلیس من أمر نفسه علی بصیرة* (طبقات الشافعیة الكبرى، ج ۳، ص ۳۵۱).

شیخ محمد زاهد کوثری به تحقیق و تعلیقه بر کتاب مذکور پرداخته و کتاب به همت شیخ استاد حسام الدین القدسی در قاهره چاپ شده است.

ب- ۱۰. *طوالع الأنوار*: تألیف قاضی ناصر الدین عبدالله بن عمر بیضاوی، متوفای ۶۸۵ قمری. این کتاب، در موضوع علم کلام و درباره توحید و اصول دین به بحث و بررسی پرداخته است. متن مختصر و دقیق آن، از بهترین کتاب‌ها در علم کلام به شمار می‌رود.

شرح علامه محمود بن عبدالرحمن الاصفهانی (م ۷۴۹ ق)، حاشیه شریف جرجانی (م ۸۱۶ ق) و شرح قاضی عبیدالله بن محمد معروف به عبری (م ۷۴۳ ق) از جمله شروح و حواشی معروف این کتابند. کتاب مذکور با شرح اصفهانی، در قاهره به سال ۱۲۲۳ قمری چاپ شده است.

ب- ۱۱. **المواقف**: تألیف عبدالرحمن بن احمد بن عضدالدین ایجی، متوفای ۷۵۹ قمری این کتاب در موضوع علم کلام، و از زمان تألیف تا به حال، مورد توجه و عنایت دانشمندان بوده و جزو کتاب‌های درسی حوزه‌های علمیه است.

سید شریف علی بن محمد جرجانی (م ۸۱۶ ق) و شمس‌الدین محمد بن یوسف کرمانی (م ۷۸۶ ق) هر یک جداگانه بر این کتاب شرح نوشته است.

ب- ۱۲. **شرح الطحاویة فی العقیة السلفیة**: تألیف قاضی علی بن علی بن محمد بن ابوالعزّ متوفای ۷۹۲ قمری. موضوع کتاب، عقاید، علم اصول دین و توحید، و در واقع شرح کتاب **العقیده السلفیة** نوشته حافظ ابوجعفر احمد بن محمد (م ۳۲۱ ق) است. دیدگاه سلفی در آن بیان شده و مورد تأیید قرار گرفته و آرا و افکار مذاهب دیگر مانند معتزله و قدریه نیز بیان شده است. این کتاب به تحقیق شیخ احمد شاکر، در سال ۱۳۷۳ قمری در مصر چاپ شده است.^۱

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. **مفردات راغب**.
۳. **تاج العروس**.
۴. **شرح الاصول الخمسه**.
۵. اشعری، **الإبانه**.
۶. **فرهنگ فرق اسلامی**، محمدجواد مشکور، با مقدمه و توضیحات استاد کاظم مدیرشانه‌چی.
۷. **نهاية الاقدام**.
۸. محمد عبده، **رسالة التوحيد**.
۹. **الإبانه عن اصول الديانة**.
۱۰. **کتاب التوحيد**.
۱۱. عمر النسفی، **العقائد النسفیة**.
۱۲. سعدالدین التفتازانی، **شرح العقائد النسفیة**.
۱۳. علی ربانی گلپایگانی، **فرق و مذاهب کلامی**.
۱۴. **کشف الشبهات**.

۱. بخش معرفی کتاب‌ها، از کتابشناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، نوشته محمدرضا ضمیری، چاپ مؤسسه آموزشی - پژوهشی مذاهب اسلامی، پاییز ۸۲ بهرہ گرفته شده است.

۱۵. ابن باز، مجموعه فتاوی.
۱۶. العثیمین، شرح کشف الشبهات.
۱۷. ابن تیمیه، مجموعه فتاوی.
۱۸. محمد بن صالح العثیمین، فتاوی العقیده.
۱۹. جعفر سبحانی، العقیده الإسلامیه، بخش دوم.
۲۰. جعفر سبحانی، الإلهیات، ج ۱ و ۲.
۲۱. جعفر سبحانی، مشور عقاید امامیه.
۲۲. سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱.
۲۳. شرح گلشن راز.
۲۴. مقدمه شرح تجرید.
۲۵. محمد رضا ضمیری، کتابشناسی تفصیلی مذاهب اسلامی.
۲۶. التفسیر الکبیر.
۲۷. طبقات الشافعیة الکبری، ج ۳.



ارتداد به مثابه امری اجتماعی نه مقوله فکری

علی محمدیان کبریا*

چکیده

یکی از موضوعات بحث‌انگیز در تمام ادوار فقهی به‌ویژه در زمان حاضر، بحث ارتداد است. اصل عدم اجبار در دین و تأکید فراوان قرآن کریم به تفکر در آفاق و انفس از یک طرف و شدت مجازات مرتد از طرف دیگر، شائبه وجود یک تناقض را پدید آورده است. در این نوشتار، نگارنده برای تبیین دقیق محل نزاع، بین تردید که مقدمه هر تحقیقی است و لجاجت و انکار دین از سر دشمنی یا توطئه ضد دین و ملت، تفکیک قائل شده است و با بررسی نظریات فقیهان و سیره مسلمانان و روایات وارده در خصوص شک و شبهه در دین به صورت تطبیقی و با نگاهی به مذاهب مختلف اسلامی و سیره زمامداران گوناگون اسلامی با این مسأله، به این نتیجه می‌رسد که شک و شبهه در دین که مقدمه یقین است، مشمول تعریف ارتداد نیست.

کلیدواژه‌ها: تردید، شک، شبهه، مرتد، ارتداد.

مقدمه

اسلام، دین خواندن به نام رب، تفکر و دانستن است. اسلام، دین تعلیم و تعلم، و توجه به کلمه توحید و نظاره به آفاق و انفس است. اسلام، اجبار در دین را نپذیرفته، و از سویی دیگر رد دین خاص در قرآن منع شده است.

در قرآن، رد دین خروج از ملت اسلام شناخته، و در فقه اسلامی اهل سنت و شیعه برای رد دین اسلام مجازات تعیین شده است و در نوعی از ارتداد، شدت این مجازات تا مهدور الدم بودن مرتد نیز کشیده می‌شود.

موضوع ارتداد با توجه به تأکید اسلام به تفکر در آفاق و انفس و عدم پذیرش دین آبا و اجدادی در قرآن، در نگاه‌های نخست با تناقضی روبه‌رو می‌شود که چگونه اسلام، امری را برای خود پذیرفته

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق.

است که همان را برای دیگر ادیان نمی‌پذیرد و از این مهم‌تر چرا اسلام برای رد دین به ویژه اسلام آبا و اجدادی این همه تأکید به خرج می‌دهد.

آنچه اهمیت ارتداد را بیشتر می‌کند، این است که سیر تحقیق و تأمل، همیشه با تردید روبه‌رو است و رسیدن به علم فقط با گذر از تجربه‌های مکرر که همراه با شک است، محقق می‌شود. استقرار ایمان در هر حالت و رتبه‌ای همواره با وسوس شیطانی روبه‌رو است و همین مسأله باعث می‌شود پیچیدگی ارتداد اگر در حوزه ایمان وارد شود، بسیار فزونی یابد.

ارتداد در تمام ادوار فقهی، یکی از موضوعات محل مناقشه فقیهان اسلامی بوده، و در بعضی از ادوار نیز به علل خاص و مقتضیات زمان، موضوع اصلی مناقشه آنان می‌شده است. در حال حاضر با توجه به فضای گسترش ادیان توحیدی، ارتداد نه تنها بحث درون دینی است، بلکه به موضوع محل مناقشه برون دینی نیز تبدیل شده؛ از همین رو منقح کردن ارتداد افزون بر پرداختن به موضوع فقهی که برای رسیدن به فتوایی استوار و مصاب با ما وقع عندالله است، موضوعی فکری در چالش ادیان گوناگون و نحله‌های غیر دینی به شمار می‌رود.

پرداختن به موضوع ارتداد در صورتی که با مواجهه علمی روبه‌رو باشد می‌تواند به انسجام درونی دین، و اگر دستخوش برخوردی غیر علمی شود به تصویری غیر قابل قبول از دین بینجامد. این ادله، نگارنده را واداشت تا به این بحث در وسعت اطلاعات خویش بپردازد و می‌خواهد این موضوع را اثبات کند که ارتداد، لجاج و انکار دین از سر دشمنی است و مرتد کسی است که از ملت خویش، از سر دشمنی خارج می‌شود و چه بسا در مقام توطئه ضد دین و ملت خویش است. در چنین صورتی برخورد با ملت افزون بر این که حکم فقهی و شرعی است، حکمی عقلانی به شمار می‌رود. در مقابل تمام کسانی که از روی تحقیق و تأمل به هر دلیلی غیر از انکار و دشمنی به ورطه تأمل و تردید می‌افتند، نه تنها مرتد نیستند که واجب است با کمک به آن‌ها پس از طرح شبهه، شبهه آن‌ها رفع شود.

شک و ارتداد

همواره این پرسش و شبهه وجود دارد که اگر فردی بر اثر تحقیق و ایجاد شبهه در ضرور بودن حکمی، آن را انکار یا در آن تردید کند، مرتد خواهد بود یا نه یا اگر مسلمانی در بعضی از موضوعات که باید بدان معتقد باشد دچار تردید شد بدون این که آن را انکار کند، مرتد اطلاق می‌شود یا نه. آیا اگر کسی بدون عناد و توطئه فقط با توجه به وضعیت جغرافیایی و فضای خاص و القائات، دارای

عقیده‌ای دیگر شد، حکم مرتد را می‌یابد؟ آیا کسانی که از سر استضعاف معنوی و مادی دینی دیگر را می‌پذیرند، مرتدند و آیا احکام ارتداد در حق آنان جاری می‌شود یا خیر؟
در این باره دو نظریه وجود دارد.

نظریه اول. بعضی تردید را باعث ارتداد می‌شمارند و معتقدند که تقابل اسلام و کفر تقابل «عدم و ملکه» است بدین بیان که معنای کفر، نبودن اسلام در هر جایی است که وجود اسلام ممکن است. کافر هر غیرمسلمانی است که قابلیت مسلمان بودن را دارد؛ ولی هم‌اکنون به هر دلیلی به اسلام و آنچه لازمه مسلمانان است، معتقد نیست. طبق این مبنا شخصی که در اصول دین دچار تردید شده، در حقیقت به آنچه برای مسلمان بودن لازم است عقیده ندارد و گرچه به کفر نیز نگرویده باشد، اطلاق مرتد بر او درست است (محمد محمدی‌گیلانی، ص ۲۵۰).

با وجود این نظر، انسانی که در مسائل اعتقادی، شبهه و تردید دارد، حکمش از نظر کیفری قتل است.

نظریه دوم. طرفداران این نظریه معتقدند که شک و شبهه باعث ارتداد نیست؛ زیرا رابطه بین اسلام و کفر، «تضاد» است؛ یعنی همان‌گونه که اسلام امری وجودی شمرده می‌شود، کفر هم امری وجودی است. در این صورت، ارتداد در صورتی محقق می‌شود که انکار اسلام یا یکی از اصول اساسی صورت گیرد.

طبق این نظریه، کافر، غیرمسلمانی است که عقاید اسلامی را انکار کند؛ بنابراین، شخصی که در اصول دین اسلام دچار شبهه و تردید شده، تا هنگامی که به انکار اسلام نپرداخته است، کافر نیست و ارتداد بر او اطلاق نمی‌شود (مجله حوزه، ش ۴۱، ص ۷۶).

این جا رأی سومی به نظر می‌رسد و آن تفصیل بین شک در نیت بدون داشتن آثار و لوازم بیینی است که مثبت اظهار و انکار هستند و حکمی بر آن مترتب نیست و بین شک اظهار و بازگفتن آن که حکم ارتداد در آن جریان می‌یابد.

مدعیان نظریه سوم ادله خود را به شرح ذیل توضیح می‌دهند.

۱. همه عالمان اسلام پذیرش اصول دین را با استدلال مورد قبول می‌دانند و می‌گویند: مسلمان نمی‌تواند در اصول دین تقلید نماید؛ یعنی بدون دلیل گفته کسی را قبول کند (توضیح المسائل مراجع عظام در باب احکام تقلید)؛ زیرا اصول دین از احکام اعتقادی است و پذیرش آن برای هر کس به فراخور درک او براساس منطق و برهان ایجاد می‌شود.

۲. روایاتی که از معصومان علیهم‌السلام صادر شده، با نظریه سوم سازگارتر است که عبارتند از:

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: **من بذل دینه فاقتلوه** (محدث نوری، ج ۱۸، ص ۱۶۸، باب ۱ از ابواب حدالمرتد، ح ۲). کسی که دین خود را تغییر داد، او را به قتل برسانید.

بر اساس این حدیث، اگر کسی دینش را تغییر داد، باید او را به قتل رساند؛ ولی کسی که در شک و شبهه است و هنوز دینش را تغییر نداده و نظر قطعی خود را با تغییر دین بیان نکرده، مرتد نیست.

۲. ابوبصیر از امام صادق علیه السلام پرسید: ما تقول فیمن شک فی الله تعالی؟ قال: کافر یا ابامحمد. قال فشک فی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فقال: کافر ثم التفت الی زرارة و قال: انما یُکفر اذا جحد... (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۵۶۹). درباره کسی که در خدای تعالی شک کند، چه می فرماید؟ امام فرمود: کافر است. دوباره پرسید: اگر در رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شک کند چه؟ امام فرمود: آن هم کافر است؛ آن گاه امام فرمود: فقط اگر انکار کند، کافر است.

این روایت، حکم شاک را به دو گونه مطرح می کند که عبارتند از:

۱. کسی که خود در خدا و رسول الله شاک باشد، در واقع کافر است.

۲. موقعی به کفر منتسب می شود که خدا و رسول الله را انکار و آن را اظهار کند؛ پس مادامی که انکار را ظاهر نکند، کافر نیست؛ مانند منافقان که در ظاهر به اسلام محکومند؛ پس روشن می شود که میان حکم ظاهری و واقعی فرق است و تا زمانی که انکار ضروریات در خارج محقق نشود، به ارتداد حکم نمی شود؛ اگرچه شخص در واقع مرتد باشد.

۳. امام به همین مضمون در کلام دیگر فرموده است: **ان العباد اذا جهلوا و توقفوا ولم یجحدوا لم یکفروا...** (مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۳۸۸، ح ۱۹). اگر مردم در آنچه آگاهی نداشتند توقف می کردند و انکار نمی کردند، کافر نمی شدند.

این روایت نیز مانند روایت پیشین بر این دلالت دارد که شک تا موقعی که به حد انکار نرسد، باعث کفر نمی شود.

۴. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این باره می فرماید: **ان الله عفی لامتی عما و شؤست او حدثت به انفسها ما لم تعلم به او تتکلم** (عوده، عبدالقدر، ج ۲، ص ۷۱۱). خداوند متعالی آنچه امتم را به شک و اداشته یا اوهامش در او چیزی ایجاد کرده باشد تا زمانی که بدان یقین نیابد و آن را بازگوید، بخشیده است.

این حدیث نشان می دهد که اگر کسی درباره خلقت خداوند و جهان فکر کند و در دلش وسوسه ای پدیدار شود تا هنگامی که در حال تحقیق و جست و جو است و انکار نکرده، مجازات ندارد؛ بلکه بر روی تردید او قلم عفو کشیده می شود.

۳. نظر سوم با حکم عقل مناسبت دارد؛ زیرا از آن جا که شک امر غیر ارادی و از امور قلبی است با فراهم آمدن اسباب گوناگونی حاصل می‌شود و اختیاری نیست؛ پس حکم ارتداد بر آن بار نخواهد شد؛ زیرا به اتفاق همه عالمان، یکی از شرایط حکم ارتداد این است که شخص با اختیار مرتد شود و اگر از شخصی با اکراه، حرف رده‌ای سر زند، مرتد به شمار نمی‌رود؛ همان‌طور که امام خمینی در تعریف مرتد فرموده است: ...المرتد هو من خرج عن الاسلام واختار الكفر (امام خمینی رحمته الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۶۶)، و افزون بر این اگر این شک و شبهه از جهت کنجکاوی فرد محقق و آغازی برای تحقیق و جست‌وجو باشد، نه به جهت شیطنت و توطئه و اخلال به نظام حکومت، این تردید نه تنها از نظر اسلام ناپسند نیست، بلکه اسلام خود در پذیرش مسائل اعتقادی بر تحقیق و کاوش تأکید می‌کند؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ شخصی که درباره‌ی خداوند تردید کرد و با این تردید خودش را نابود شده می‌پنداشت فرمود: **ذلك والله محض الايمان**. به خدا سوگند! این تردید ایمان خالص است (محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۴۵۲).

۴. نظریه سوم با حدیث رفع مطابقت دارد.

حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: **وُضِعَ عن امتي تسع خصال: الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يعطقون وما اضطرُّوا اليه وما استكروها عليه والطيرة الوسوسة في التفكير والخلق والحسد ما لم يظهر لسان أو يد** (همان، ص ۴۶۳).

از امت من نه چیز برداشته شده است: ۱. خطا؛ ۲. فراموشی؛ ۳. چیزی را که نمی‌دانیم، وسوسه‌ای که در طریق تفکر است و از این قبیل روایات که تردید و وسوسه را رافع مسؤولیت کیفری می‌دانند. در قرآن نیز آمده است: ما را بر آنچه از یاد برده، و خطا کرده‌ایم، مؤاخذه نکن: **رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا...** (بقره (۲)، ۲۸۶).

۵. نظریه سوم به قاعده «درء» نزدیک‌تر است.

قاعده درء یکی از قواعد فقهی در حدود است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: در صورت وجود شبهه از اجرای حدود خودداری کنید.^۱ در روایت دیگری از عبدالله بن مسعود به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: از اعمال حدود به سبب شبهات خودداری کنید و تا آن جا که می‌توانید، قتل را از مسلمانان دفع کنید.^۲

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، حدیث ۲، چاپ تهران «إدرؤوا الحدود بالشبهات، ولاشفاعة ولا كفالة ولايمين في حد».

۲. عوده، عبدالقادر، التشریح الجنائی، ج ۲، ص ۳۵۹، باورقی. «أدرؤوا الحدود بالشبهات، اذفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم».

از نظریه سوم با ادله‌ای که ذکر شده است، استفاده می‌شود: آنان که از دین خارج شده‌اند، وقتی مجازات می‌شوند که بی‌اعتقادی خود را به دیگران منتقل کنند؛ یعنی همان اظهار کردن شک و این که در تبلیغ بی‌دینی و خدشه‌دار کردن باور مردم بکوشند؛ مانند یهودیان مدینه که برای از بین بردن دین نوپا و برگرداندن مسلمانان از دینشان و خدشه‌دار کردن باورهای مردم، با توطئه از پیش پیریزی شده، صبح به دین اسلام روی می‌آوردند و شب از دین برمی‌گشتند (آل‌عمران (۳)، ۷۲ و ۷۳) و با این برگشت سریع آن‌ها، میان مسلمانان شبهه ایجاد می‌شد؛ زیرا آن‌ها تازه مسلمان شده بودند و دین در جانشان نفوذ نکرده بود و دشمنان نیز برای توجیه و معقول جلوه دادن بازگشت خودشان می‌کوشیدند شبهاتی درباره اسلام مطرح کنند تا با این عمل بتوانند نیات قلبی و اعتقادی مسلمانان را دستخوش تردید و بی‌ثباتی کنند.

برای تبیین بیشتر آرای سه‌گانه پیش‌گفته لازم است به طور گذرا به آرای عالمان نگاهی بیفکنیم.

آرای عالمان درباره شک و شبهه

نظر علامه حلی

علامه حلی می‌گوید: اگر قائل باشیم که اعتقاد به وجود و عدم وجود چیزی در دین یا مخالفت با حکم اجماعی باعث ارتداد می‌شود، باید بگوییم که بسیاری از عالمان مرتد هستند؛ در حالی که همینان در نسل‌های بعد، از بزرگان دین شمرده شده‌اند.

نظر علامه در مورد ارتداد چنین است: اما شخص جاهل و کسی که در مسأله شک و شبهه دارد، حکم ارتداد بر او جاری نمی‌شود، مگر این که جهل، شک و شبهه او زائل شود. در این صورت اگر انکار کند یا افعال و اقوالی را که بر ارتداد صراحت دارد انجام دهد، مرتد است (علامه حلی، ج ۲، ص ۲۳۶). مرحوم کاشف الغطاء می‌گوید: کسی که درباره آنچه انکار آن باعث ارتداد است، شبهه داشته باشد، مرتد نیست؛ اما از او خواسته می‌شود توبه کند. [او گفته است که] کافر دو قسم است: یکی کافر بالذات و او کسی است که به خداوند متعالی، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا معاد کافر باشد... و دوم، کفر به طریق استلزام است؛ مانند این که برخی از ضروریات اسلامی یا متواترات از پیامبر اکرم را منکر شود؛ مثل قول به جبر، تفویض، ارجاء، ثبوت زمان و مکان... و در این موارد اگر به ملازمه هر یک از این اقوال با انکار خدا و رسول تصریح کند یا به آن اعتقاد داشته باشد، کافر است و حکم مرتد فطری را دارد؛ ولی چنان که از روی شبهه‌ای آن‌ها را باور داشته باشد و ادعای او در شبهه داشتن احتمال صدق داشته باشد، توبه داده می‌شود (کاشف الغطاء، ص ۱۷۳).

فخرالمحققین و سید کاظم طباطبایی نیز انکار ضروری دین را در صورتی که به انکار رسالت و ... منتهی شود، شرط ارتداد می‌دانند؛ پس در می‌یابیم که این صاحب نظران نیز بحث ارتداد را بر داشتن شبهه و تزلزل اعتقادی حمل نمی‌کنند.

سیره عملی امام خمینی علیه السلام در اول انقلاب با گروه‌های الحادی و چپ‌گرا نیز شاهد این مُدعا است که گرچه مسلمان بوده‌اند و بعد ملحد شده‌اند، آنان را به ارتداد فطری محکوم نکرده است و با آن‌ها از موضع هدایت و ارشاد برخورد می‌کند و می‌فرماید: وصیت من به چپ‌گرایان مثل کمونیست‌ها و چریک‌های فدایی خلق و دیگر گروه‌های متمایل به چپ آن است که شماها بدون بررسی صحیح از مکتب اسلام نزد کسانی که از مکتب‌ها و خصوص اسلام اطلاع صحیح دارند، با چه انگیزه خودتان را راضی کردید به مکتبی که امروز در دنیا شکست خورده رو آورید. ... من به ... احزاب و گروه‌ها ... وصیت می‌کنم که به ملت پیوندند ... و مطمئن باشند که اسلام، برای آنان هم از قطب دیکتاتوری شرق بهتر است و آرزوهای انسانی خلق را بهتر انجام می‌دهد (امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۹۷).

نظر امام در مورد ملحدان اول انقلاب

و در مقابل، امام در مورد جبهه‌ملی که مخالفت خود را با لایحه قصاص اعلام کرده بود و جریان سلمان رشدی که هیچ کدام از این دو با صراحت اصول دین را منکر نشده بودند، آن‌ها را مرتد می‌شناسد و در مورد سلمان رشدی چون توطئه دشمن کاملاً روشن است، حکم قتل او را صادر می‌کند.

در مورد سلمان رشدی این توضیح لازم است که کتاب آیات شیطانی او اگر چه قصه‌پردازی است و شخصیت‌های داستان با اسامی غیر از اسامی شخصیت‌های اصلی مورد توهین قرار گرفته‌اند، در جیش داستان به اسلام و مقدسات اسلامی و پیامبر بزرگوار اسلام و یارانش توهین می‌کند. در این باره قابل توضیح است که سلمان رشدی از باب سَابِ النَّبِیِّ محکوم به قتل شده، و درباره مرتد ملی نیز عنوان خاص مرتد سیاسی مد نظر امام است.

نخستین دادستان جمهوری اسلامی می‌گوید: در صورتی انکار ضروریات دین موجب ارتداد خواهد شد که شخص منکر به چنین پیامدی آگاه باشد؛ از این رو مسلمان ناآگاه به مسائل اسلامی (مانند مسلمانی که در محیط‌های غیر اسلامی یا ممالک مسلمان‌نشین ناآشنا به مسائل اسلامی زندگی می‌کند) اگر منکر مسائل ضروری اسلام شود، مرتد شمرده نمی‌شود (آیت‌الله موسوی اردبیلی،

ص ۸۴۰). همچنین شخصی که بر اثر تحقیق و ایجاد شبهه، ضروریات دین را انکار یا تردید نماید، مرتد نخواهد بود؛ زیرا چنین فردی در واقع ضروری دین را منکر نشده تا لازمه آن را پذیرا باشد (مجله حوزه، ش ۴۱، ص ۸۰). تمام فقیهان گذشته مانند محقق اردبیلی، فاضل اصفهانی، کاشف الغطاء و سید عاملی، محقق همدانی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی و امام خمینی، انکار ضروری دین و اصول دین را باعث ارتداد می‌دانند و بین قاصر، مقصر در فهم دین تفصیل قائل می‌شوند و حتی شیخ انصاری که منکر اعتقادات ضرور مانند اعتقاد به خدای تعالی و ... را کافر می‌داند، بین قاصر و مقصر فرقی نمی‌شناسد؛ اما زمانی که در مورد قاصر صحبت می‌کند، می‌گوید: در خروج قاصر از اسلام باید تأمل کرد و مسأله از «مشکلات» است. او در *فرائدالاصول* آورده است که انکار ضروری به اصل پذیرش اسلام و دین نمی‌زند، مگر این که منکر ضرور، به آن علم داشته باشد.

مقدس اردبیلی نیز می‌فرماید: مراد از ضروری که منکر او کافر می‌شود، ضروری است که نزد مرتد ثابت شده باشد به این که از ضروریات است.

با بیان پیشین در می‌یابیم انسانی که در فهم دین خود، به شک و شبهه افتاده و ضروریات دین را انکار نکرده است، مرتد شناخته نمی‌شود.

پرسی که این‌جا مطرح می‌شود، این است که حکم چنین شخصی تا هنگام حل شبهاتش چیست. آیا باید به او مهلت داده شود که شبهاتش را برطرف کند یا حکم ارتداد بر آن جاری خواهد شد؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا به آرای عالمان فریقین نگاهی می‌اندازیم.

حکم مرتدی که ارشاد یا حل شبهه بطلبد رأی عالمان امامیه در مورد حل شبهه مرتد

اکثر عالمان امامیه از جمله شیخ طوسی، محقق حلّی، علامه حلّی و فخر المحققین، حل شبهه مرتد را واجب می‌دانند. مقدس اردبیلی، فاضل هندی، محمد حسن نجفی (صاحب جواهر)، شیخ عبداللّه مامقانی نیز اتفاق نظر دارند که اگر مرتدی بعد از ارتدادش حل شبهه‌ای را بخواهد که باعث ارتداد او شده است، باید شبهه او را حل کرد؛ اما چون حلّ شبهه به مهلت و زمان نیاز دارد، درباره مدت این مهلت بین عالمان اختلاف وجود دارد. برای تبیین مطلب، اقوال آن‌ها را یادآور می‌شویم:

۱. شیخ طوسی گرچه کلامش در مورد حل شبهه مرتد صراحت ندارد، در مقدار و مدت استتابه، قول کسانی را که به مهلت ۳ روز جهت استتابه قائل هستند احوط می‌داند؛ زیرا معتقد است که مرتد

در این مدت می‌تواند در شبهه‌ای که بر او وارد شده تأمل کند و متنبه شود (شیخ طوسی، ج ۷، ص ۲۸۳)، و این بیان می‌رساند که به مرتد باید مهلت داد تا شبهه باعث ارتداد وی حل شود.

۲. محقق حلّی می‌گوید: نیکو است که مرتد ۳ روز استتابه شود تا برای از بین بردن عذر و شبهه‌اش تأمل و تائی کند (محقق حلّی، ج ۴، ص ۱۸۴).

۳. علامه حلّی در قواعد الاحکام می‌نویسد: مرتد اگر حل شبهه‌اش را درخواست کند، احتمال داده می‌شود که به او مهلت داده شود تا این‌که شبهه‌اش از بین برود و در این زمان نیز باید او را واداشت تا توبه کند (علامه حلّی، ج ۲، ص ۲۷۵).

علامه در ارشاد الأذهان می‌گوید: اگر مرتد، ارشاد [و حل شبهه] را بطلبد، احتمال داده می‌شود درخواستش اجابت نشود؛ بلکه مکلف می‌شود به اسلام گردن نهد و توبه کند و بعد ارشاد شود [و شبهه‌اش حل شود].

۴. فخر المحققین، فرزند علامه حلّی ضمن واجب دانستن حل شبهه مرتد، مهلت دادن به مرتد را به اندازه‌ای که عذرش برطرف شود واجب دانسته، می‌فرماید: اگر چه رجوع و اقرار به اسلام واجب فوری و مضیق است، این فوریت و مضیق بودن با وجوب حل شبهه منافات ندارد؛ زیرا امکان آن است که اسلام بپذیرد؛ سپس شبهه‌اش حل شود و این قول نزد من اقوا است (فخر المحققین (ابن علامه)، ج ۴، ص ۵۵۰).

۵. شهید ثانی، پس از بیان روایتی از امام صادق (ع) که به نقل از جد بزرگوارش حضرت علی (ع) مدت استتابه مرتد را ۳ روز دانسته، می‌فرماید: اگر چه این روایت ضعیف است، عمل به آن برای حفظ دماء [نفس] و از بین رفتن شبهه که بر مرتد عارض شده، نیکو است (شهید ثانی، ج ۲، ص ۳۵۸).

۶. مقدس اردبیلی، وی برخلاف عالمان دیگر که کلامشان اطلاق داشت، با قید ملّی می‌گوید: مرتد ملّی که ارشاد و کشف و پرده برداشتن از حق و رفع شک و شبهه و اظهار حق را بطلبد، هر آینه باید شک و شبهه‌اش برطرف شود و نیز از آن عملی که باعث ارتدادش شده، برگشت داده شود. وی بعد از این بیان، احتمال دیگری را ذکر می‌کند که اصلاً به او التفات نمی‌شود و کلامش نیز شنیده نخواهد شد و وجه این احتمال را به دلیل قول مشهور رسول اکرم (ص) «من بدل دینه فاقتلوه» مضیق دانستن اسلام می‌داند.

بعد می‌فرماید: اگر [مرتد] به سبب شبهه‌ای که بر او وارد شده و قبل از انقضای مدت استتابه، ۳ روز یا به مقداری که امکان رجوع در آن باشد مناظره بطلبد، بهتر است به درخواستش پاسخ مثبت داده شود؛ ولی اگر درخواست بعد از آن مدت [ذکر شده] باشد، بهتر است به خواست وی جواب منفی

داده شود؛ و گرنه مدّت کفر او استمرار می‌یابد و او در این مدت از طلب و یاری فرو گذاشته شده؛ زیرا مدتی را که می‌توانست متنبّه و آگاه شود، گذشته است.

نیز می‌فرماید: ممکن است به مدتی که احتمال ارشاد وجود دارد، مهلت داده شود. اگر [در آن مدت ممکن] ارشاد حاصل شد هیچ؛ و گرنه کلامش [از این که شبهه مرا حل یا ارشادم کنید] شنیده نمی‌شود.

مؤید این کلام که باید ارشاد شود، عقل است که حکم می‌کند به حُسن اجابت کسی که ارشاد و هدایت را طلبیده و همچنین به دلیل عقل و روایت،^۱ ناپسند است انسان کسی را که هدایت و ارشاد خواسته، رد کند؛ اگرچه [آن شخص] معاند باشد، مگر این که بداند این ارشاد فایده‌ای [به حال مرتد] ندارد و این نیز ظاهر است (احمد مقدس اردبیلی، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۶).

۷. فاضل هندی، درباره مرتدی که بگوید شبهه مرا حل کنید، دو احتمال را یادآور می‌شود: احتمال اول این است که به او مهلت داده شود تا شبهه‌اش حل شود؛ زیرا حل شبهه واجب است و نیز به دلیل این که تکلیف کردن به ایمان با وجود شبهه از مصادیق تکلیف به ما لا یطاق است [و تکلیف به ما لا یطاق نیز محال است].

احتمال دوم این است که او را به توبه کردن در همان لحظه [ارتداد] واداریم؛ سپس شبهه‌اش برطرف شود؛ زیرا توبه واجب فوری است و برطرف کردن شبهه اگر چه واجب فوری است، مقتضی مهلت است و چه بسا زمانش طولانی شود و توبه ظاهری، در حکم کردنش به اسلام کفایت می‌کند؛ اگر چه شبهه مانع احتیاط است و همچنین چه بسا مقررات محدود کننده‌ای را در جهت توسعه انسانی و بالاتر از آن، توسعه پایدار قرار داده و پذیرفته‌اند؛ بدین لحاظ دیده می‌شود که امروزه موضوع حقوق انسان‌ها کنار حقوق حیوانات و حقوق منابع زیست محیطی مطرح می‌شود و این بدان معنا است که به هیچ وجه برای آزادی تعریفی که انسان می‌تواند بر اساس امیال خود هر گونه که بخواهد عمل کند نکرده‌اند.

انسان در پناه آزادی دارای معنا می‌شود؛ بدین سبب که اختیار خصوصیت ممیزه انسان از دیگر مخلوقات است؛ اما آنچه انسان را از توحش دور می‌کند، این است که انسان افزون بر این که آزاد و مختار آفریده شده، خصوصیت برجسته دیگری نیز دارد که آن خصوصیت جامعه‌پذیری، و مدنی‌الطبع

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱: «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قرأت فی کتاب علی علیه السلام ان الله لم يأخذ علی الجّاهل عهداً بطلب العلم حتّی اخذ علی العلماء عهداً ببذل العلم للجّاهل لانّ العلم کان قبل الجهل» امام جعفر صادق می‌فرماید: در نوشته‌ای از علی علیه السلام خواندم [که فرمود] خدا از نادانان و بی‌سوادان پیمان برای کسب کردن دانش نگرفته، مگر این که از علما برای تعلیم دادن به نادانان و بی‌سوادان پیمان و تعهد گرفت؛ زیرا علم قبل از جهل است.»

بودن او است. انسان بدون محبت به دیگران و طلب چنین محبتی به یقین می‌میرد و نسل او از بین می‌رود.

خصوصیات آزادی و اختیار و محبت و شعور استفاده از تجربیات هم‌نوعان و منابع طبیعی و اندوختن این تجربه‌ها انسان را دارای ابعادی می‌سازد که کنار هم قرار گرفتن این ابعاد به معنای تن دادن به مقررات و پذیرفتن تکالیف است. انسان مختار، انسان بدون وظیفه نیست. چه بخواهیم آزادی را در چنبره و سیطره‌های خودخواهی و نژاد پرستی محدود کنیم و چه بخواهیم فراتر بیندیشیم و نوعیت انسان و مخلوقات جهان را حرمت نهمیم، آزادی با تکلیف و حق و حقوق متقابل معنا می‌یابد.

یکی دیگر از خصوصیات انسان حب ذات است. اگر حب ذات نباشد، انسان نمی‌تواند زندگی کند. برای استقرار وجود انسان و تضمین حب ذات، انسان قوای دفاعی دارد که در خلیقات انسانی از آن به غضب تعبیر می‌کنند. بحث ارتداد به صورت اصل دفاعی در هر دینی مطرح شده است. ما در تعریف ارتداد آورده‌ایم: مرتد به کسی می‌گویند که از اصول مسلم هر دین اشراف و آگاهی داشته باشد و به علل شخصی و نفسانی آن اصول را انکار کند و باعث صدمه به دیگران شود و از این طریق به دنبال متلاشی کردن دین و افراد جامعه باشد. در این صورت، هر عاقلی و هر عقل سلیمی برای حفظ خود و جامعه خویش تحفظها و راههای دفاعی را می‌جوید تا به سادگی نتوانند به شخص و گروه وابسته به آن صدمه و ضرر برسانند.

رعایت چنین اصولی، با اصل اختیار و آزادی انسان هیچ منافاتی ندارد. به دلیل این‌که انسان در پذیرش اصول یک دین به طور تکوینی مختار است و آیات متعدد قرآنی نیز این مدعا را تأیید می‌کند؛ اما بعد از این‌که انسان در یک دین و گروه به طور آگاهانه قرار گرفت و اصول آن را کاملاً آگاهانه پذیرفت و در قبال آن صاحب حق و تکلیف و وظیفه شد، هرگز نمی‌تواند به علل شخصی و نفسانی آن اصول را یک جانبه نقض کند و برای رسیدن به مشتهیات خویش باعث ضرر به دیگران شود.

همه می‌پذیرند که تا وقتی قراردادی منعقد نشده است، حقوق و وظیفه‌ای برگردن دو طرف قرارداد نمی‌آید، اما اگر قراردادی پذیرفته شد، آن‌گاه یک طرف قرارداد نمی‌تواند بدون جلب نظر طرف دیگر قرارداد، آن را نقض کند و اگر چنین کند، به طور قطع او را مستحق پرداخت خسارت وارده خواهد ساخت.

بحث ارتداد با تفصیلی که پیش‌تر گفته شده نیز چنین حکمی دارد و اگر هم عالمان اسلام، مرتد

را به فطری و ملی تقسیم می‌کنند، به چنین قراردادهای مشخصی نظر دارند؛ زیرا در مرتد فطری پذیرفته شده است که زمینه‌ها برای قبول اسلام هیچ‌گونه ناصافی ندارد و به طور کامل آماده است و اگر کسی از پدر و مادر مسلمان متولد شده باشد و با توجه به زمینه‌های آماده هدایت، بدون هیچ شک و شبهه‌ای اسلام را بپذیرد، به طور طبیعی اگر بخواهد از وظایف خویش سرباز زند، باید مجازات و جریمه شود و این امر به هیچ وجه با هیچ یک از تعاریف آزادی منافات ندارد.

شروط آگاهانه ارتداد

در ارتداد، شرایطی از قبیل بلوغ، عقل، اختیار، قصد و شعور شرط شده است. همه این شروط از این حکایت دارد که ارتداد امری آگاهانه است و اگر کسی به وسیله شبهه و وسوسه، عقل و اختیار و شعور او متزلزل شود، دیگر شروط ارتداد در او محقق نمی‌شود تا بتوان او را مرتد قلمداد و احکام او را بر او صادر کرد. به عبارت دیگر، ارتداد در مقام ثبوت به چه چیزهایی تحقق می‌یابد. در این جهت، آیات و روایات و فتاوی عالمان و فقیهان شیعه و اهل سنت تحقیق شده است. آنچه در تحقق ارتداد اعتبار دارد، شروط عامه تکلیف (عقل، بلوغ قصد و اختیار و شعور) است. با در نظر گرفتن این شروط، ارتداد صبی، مجنون، مست، بیهوش، مُکْرَه، غافل، نائم و انسان در حال غضب معتبر نیست.

در این باره عالمان و فقیهان شیعه تقریباً متفق‌القول هستند. شهید اول و شهید ثانی و علامه حلی می‌گویند: کسی که در حال غضب چیزی بگوید یا افعالی را انجام بدهد که اقتضای ارتداد دارد، حکم مرتد بر او جاری نمی‌شود و اگر ادعای عدم قصد کند، از او پذیرفته می‌شود و همچنین دلیل قبول ادعای مرتد را به شبهه، مانع جاری شدن حد می‌دانند.

در روایتی از امام صادق علیه السلام علی بن عطیه می‌گوید:

من نزد امام صادق نشسته بودم که مردی از حضرت پرسید: شخصی با غضب کاری را انجام می‌دهد آیا خداوند او را مؤاخذه می‌کند؟ حضرت فرمود: خداوند کسی را که از خودش اختیار ندارد می‌بخشد (نجفی، محمدحسن، ج ۴۱، ص ۶۱۰).

همه روایات و نظریات فقهی متذکر شده، بر این دلالت می‌کند که حکم ارتداد بر کسی صادر می‌شود که آن فرد اولاً به اصول و مبانی دین و ضرور بودن آن علم داشته باشد و ثانیاً بخواهد آن را از روی اختیار و تعمد به عللی انکار کند؛ پس هیچ‌گاه کسی که در حال تحقیق و جست‌وجو برای استقرار ایمان و اعتقاد است اگر تردید کند، مرتد نیست و احکام ارتداد بر او بار نمی‌شود.

فاضل هندی در کشف اللثام آورده است که شبهه مانع اعتقاد تقلیدی نمی‌شود و باید در مهلت سه روزه استتابه بکوشد شبهه‌اش برطرف شود و اگر برطرف نشد، باید تقلیداً اعتقاد بیاورد و پس از آن شبهه‌اش برطرف شود (فاضل هندی، ج ۲، ص ۴۳۶).

۸. شیخ عبدالله مامقانی می‌گوید: اگر [مرتد] بگوید: شبهه‌ام را حل کنید، گفته می‌شود: حالا به توبه ظاهری ملتزم شو؛ سپس شبهه‌اش تبیین، و به او مهلت داده می‌شود تا شبهه‌اش حل شود و اگر سه روز گذشت و قانع نشد [= شبهه‌اش حل نشد] بعد از آن [سه روز] کشته می‌شود (مامقانی، شیخ عبدالله، ص ۵۰۵).

از بیان اقوال عالمان و فقیهان امامیه در این مسأله دو قول به دست می‌آید:

۱. مهلت دادن به مرتد واجب است؛
 ۲. مهلت دادن به مرتد واجب نیست.
- برای قول اول سه دلیل وجود دارد:
- أ. رفع اشکال و شبهه مرتد واجب است؛
 - ب. از بین بردن عذر در حق مرتد واجب است؛
 - ج. تکلیف به ایمان با وجود شبهه، ما لا یطاق، و محال است.
- محقق اردبیلی ادله عدم مهلت به مرتد، و مضیق کردن وی بین اختیار اسلام یا مجازات (قتل) را چنین آورده است:
۱. اطلاق قول رسول اکرم ﷺ که می‌فرماید: «من بدل دینه فاقتلوه».
 ۲. زیرا خیال‌ها محدود نیست؛ پس به طولانی بودن بر بقا در کفر می‌انجامد.
 ۳. از این که آن عذر برای تأخیر در توبه است، او را ارشاد می‌کند [به نظر می‌رسد این دلیل عدم مهلت دادن نیست].
 ۴. زیرا استتابه از احکام مدت‌دار است: یا از جهت مقدار [سه روز] یا بر حسب مدتی که در آن مدت با از بین رفتن شبهه‌ها با فکر کردن یا تذکر دادن انتظار برگشت می‌رود (محقق اردبیلی، ج ۱۳، ص ۳۴۵).

رأی عالمان اهل سنت درباره حل شبهه مرتد

بیشتر عالمان اهل سنت نظیر شافعیه، حنبلیه و حنفیه نیز گفته‌اند: اگر مرتد ادعای شبهه کند، باید به او مهلت داده شود تا توبه کند و شبهه او را رفع کنند؛ هر چند در میزان مهلت دادن

و فوریت توبه آرای گوناگونی را ارائه می‌دهند. برای تبیین موضوع، اقوال آنان را یادآور می‌شویم:

حنفی‌ها

سرخسی در کتاب مبسوطش می‌نویسد: اگر مرتد، مهلت و مدت طلبید ۳ روز به او مهلت داده می‌شود؛ زیرا ظاهر این است که بر اساس شبهه‌ای که بر او وارد شده مرتد شده؛ پس بر ما واجب است آن شبهه را برطرف کنیم یا نیاز به فکر کردن دارد تا حق برایش روشن شود و این امکان ندارد، مگر با مهلت دادن؛ پس اگر [مرتد] مهلت بخواهد، بر امام واجب است به او مهلت بدهد و مدت مهلت نیز در شرع معین است که ۳ روز است. اگر [مرتد بعد از ارتدادش] مهلت نخواهد، به دلیل ظاهر روایت همان لحظه‌ای که مرتد شد، کشته می‌شود (سرخسی، شمس الدین، ج ۱۰، ص ۹۹ و ۹۸).

صاحب *بدایع الصنائع* می‌نویسد: اگر به توبه کردن [مرتد] امید است یا اگر خودش مهلت خواست، به او سه روز مهلت داده می‌شود؛ زیرا امکان دارد بر او شبهه‌ای وارد شده که او را به ارتداد واداشته است؛ پس ۳ روز به او مهلت داده می‌شود. شاید در این مدت، شبهه برایش حل شود. ۳ روز استتبابه وسیله‌ای است برای اسلام آوردن [مجدد] و چه بسا از ارتدادش پشیمان شود؛ پس اگر کسی او را قبل از استتبابه بکشد، بر آن شخص کراهت دارد؛ ولی چیزی بر گردن او نیست [= دیه و قصاص ندارد] برای این که مصونیتش با مرتد شدن از بین رفته است (کاشانی، ج ۷، ص ۱۹۹).

مالکی‌ها

از قاضی ابن عبدالوهاب روایت شده:

اگر [شخص] مرتد شد. بعد توبه کرد؛ سپس مرتد شد و پس از آن توبه کرد، در مرتبه اول تعزیر می‌شود، در مرتبه دوم و سوم و چهارم نیز جایز است تعزیر شود اگر به اسلام برگردد و در این باره نصی نمی‌شناسم؛ ولی نزد من جایز است. فرق بین مرتبه اول و غیر مرتبه اول این است که امکان دارد در بار اول شبهه‌ای بر او عارض شده باشد و مرتد شود و بعد به سبب از بین رفتن شبهه [به اسلام] برگردد؛ پس اگر بعد از حل شبهه به ارتداد برگردد سپس توبه کند زده می‌شود [= تعزیر می‌شود]؛ زیرا برای او شبهه‌ای باقی نمانده بود و از تعزیر بیشتر نمی‌شود و زندانی و کشته نخواهد شد (موهب الجلیل، ج ۶، ص ۲۸۲).

شافعی‌ها

شربینی در این باره می‌نویسد: اگر مرتد، از بین بردن شبهه را بخواهد، ابتدا باید اسلام (ملتزم به قرارداد دین) بیاورد و پس از اسلام، رفع شبهه شود؛ زیرا شبهه محدود نیست و

این فتوایی است که غزالی آن را درست دانسته؛ همان طور که در نسخه رافعی وجود دارد و این درست است...

اصح نزد غزالی مهلت دادن در مرتبه اول است؛ در حالی که آن چه از نص حکایت شده، عدم وجوب مهلت دادن در مرتبه اول است و اگر قبل از مهلت دادن از گرسنگی شکایت کند، به او قبل از مناظره [= مهلت دادن] غذا می دهند؛ سپس مهلت داده می شود (شرینی خطیب، ج ۴، ص ۱۴۰).

نووی می گوید: اگر مرتد بگوید: به من مهلت دهید و برای من دلیل بیاورید، آیا مهلت داده می شود؟

مسعودی می گوید دو وجه دارد: یکی از دو وجه این است که به او مهلت داده می شود؛ زیرا انصاف و عدالت است، و وجه دوم این است که به او مهلت داده نمی شود (النروی، ج ۱۹، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

حنبلی ها

ابن قدامه می گوید: [مرتد] کشته نمی شود تا این که ۳ روز به او مهلت دهند و در آن مدت او را به اسلام بخوانند...؛ زیرا ارتداد به طور معمول به سبب شبهه ای است که بر او [= مرتد] عارض شده؛ پس اگر به او مهلت داده، و شبهه اش نیز برطرف شود و به اسلام برگردد، جایز نیست با امکان اصلاحش از بین برود؛ بنابراین، در مدت استتبابه بر او سخت گرفته و زندانی می شود و به اسلام خوانده خواهد شد تا شبهه اش برطرف و روشن شود؛ یعنی فساد و بطلان آنچه در آن قرار گرفته [و باعث ارتداد وی شده] برایش آشکار شود (ابن قدامه، ج ۴، ص ۶۱ و ۶۰).

صاحب مغنی مدت استتبابه را ۳ روز بیان می کند: دلیل ما بحث عمر است؛ زیرا ارتداد فقط به سبب شبهه است و همان زمان [ارتداد] از بین نمی رود؛ پس واجب است به او مهلت دهند تا در آن مدت خود را از شبهه دور کند و اولاً نزد من این است که آن مهلت ۳ روز تأثیرگذار است؛ برای این که آن ۳ روز مدت نزدیکی است و به دلیل گفته عمر (که چرا او را زندانی نکردید و در هر روز یک قرص نان به او ندادید) شایسته است در مدت استتبابه بر او [= مرتد] سخت گرفته و زندانی شود (همان، ج ۱۰، ص ۷۸).

برخورد خلیفه دوم و سوم با مرتدها

عثمان بن عفان می گوید: هر وقت مسلمانی شرارت ورزد، سه بار به سوی اسلام خوانده می شود. اگر نپذیرفت، گردنش زده می شود. عمر نیز در روایاتی که از انس بن مالک از او نقل شده، گفته

است: هنگامی که ابو موسی اشعری، ججینه کذاب و یاراتش را کشت، انس گفت: پیش عمر بن خطاب رفتم. عمر گفت: ججینه و اصحابش چه کرده‌اند؟ انس گفت: سه بار خودم را به تجاهل و غفلت زدم؛ سپس گفتم: ای امیر مؤمنان! راه دیگر به غیر از کشتن بود؟ عمر گفت: اگر آن‌ها را می‌آوردی اسلام را بر آن‌ها عرضه می‌داشتم یا توبه می‌کردند؛ و گرنه آن‌ها را زندانی می‌کردم (ابن حزم اندلسی، ج ۱۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

سیره عملی خلفا نیز در برخورد با مرتد از این حکایت دارد که مرتد را در صورتی که شرارت می‌کرده و می‌خواسته امنیت جامعه اسلامی را به هم بریزد، مجازات می‌کرده‌اند و مشاهده نمی‌شود کسی را به سبب اظهار شبهه، مرتد بدانند.

مفهوم ارتداد در قرآن و سیره مسلمانان

ارتداد در مفهوم قرآنی به معنای برگشتن از راه‌های روشن است و کسانی که از راه روشن برگردند، مرتد و کافر شمرده شده‌اند و چنین کسانی مستحق عذاب آخرتی هستند و در قرآن، حکمی برای مجازات مرتد به جز وعده عذاب آخرت چیزی ذکر نشده است.

برای روشن شدن مفهوم ارتداد، کافی است به آیاتی که در این باره صحبت کرده‌اند، رجوع کنیم که می‌فرماید: ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی الشیطان سول لهم و املى لهم (محمد (۴۷)، ۲۵).

خداوند در این آیه کسانی را مرتد می‌شمارد که راه‌های هدایت برای آن‌ها کاملاً تبیین و روشن شده است؛ اما بعد از روشن شدن و شناختن راه‌های هدایت، به عللی نفسانی و لجاجت از آن‌ها اعراض می‌کنند و هیچ‌گاه در این آیه تعریف مرتد در مفهوم کسی که راه هدایت برای او روشن نشده است نمی‌گنجد.

در سیره مسلمانان، ارتداد به زمان ابوبکر و جنگ‌هایی می‌رسد که وی برای زکات با کسانی که از پرداخت زکات سرباز می‌زده‌اند داشته است و این جنگ‌ها به حروب الرده معروف هستند.

مفهوم ارتداد از نظر امام خمینی علیه السلام

امام خمینی مرتد را این‌گونه تعریف می‌کند: مرتد کسی است که بعد از اسلام آنچه را که از ضروریات دین است انکار کند؛ به طوری که انکارش به انکار رسالت یا تکذیب نبی یا تنقیص شریعت حضرت برگردد یا از او قول و فعلی صادر شود که مقتضی کفر باشد.

با تعمیق در بیان امام خمینی، مبنای اظهار کفر و اظهار شعار کفر روشن می‌شود. امام، مرتد را کسی می‌داند که بعد از اسلام یعنی شناختن راه‌های روشن دین اسلام، آن‌ها را انکار کند. انکار آن راه‌ها به معنای اظهار شعار کفر است. انکار، امری سلبی است و شخص در صورتی می‌تواند موضوعی را انکار کند که بتواند به طور روشن از نبودن آن خبر دهد. چگونه ممکن است کسی بدون وقوف به امر وحی و پیامبر ﷺ آن را انکار کند؟ از این رو اگر کسی رسولی را منکر شود یا آن را تکذیب کند، در واقع لجاج و عناد با امری حقیقی است که خود هیچ اطلاعی از آن و هیچ وقوفی به آن ندارد، و در این صورت، فعل منکر نوعی مبارزه قلمداد می‌شود.

در تمام مواردی که ذکر شد، هیچ‌گاه بحث از اندیشه برای پذیرش واقعیت نیست؛ بلکه بحث از بازگشت از راه‌های روشن، پوشاندن و انکار حقیقت و لجاجت بر پایه ظلم و تعدی و جهل است. در تعریف ما از شبهه و کفر، این موضوع به روشنی بیان شده است بدین صورت که رده یعنی آشکار و اظهار کردن شعار کفر بعد از ایمان... . شبهه پدیده‌ای است که به وسیله وسوسه‌های گوناگون درونی و بیرونی ایجاد شده یا به وسیله نقص علم فرد در عقیده‌ای پدید می‌آید که رفع آن باعث تعالی و استقرار عقیده و ایمان جدید می‌شود؛ اما کفر، امری ذهنی است که شخص برای تقابل با حقیقت استقرار یافته، معانداً در رفتار و گفتار خود ظاهر می‌سازد.

تفاوت اظهار کفر و اظهار شعار کفر

اگر کفر را به معنای متعدی آن قلمداد نکنیم و از آن پوشاندن حقیقت را بیرون نکشیم و فقط با توجه به معنای لازم آن معنا کنیم، به معنای پوشاننده حقیقت نخواهد شد؛ بلکه کافر کسی است که امری بر او پوشیده است و اگر امری بر کسی پوشیده باشد، با توجه به اصل اصولی قبح عقاب بلا بیان هرگز کسی که بدین معنا کافر است، در قالب مرتد نمی‌آید.

اگر در کفر تعدد و عناد وجود نداشته باشد و فقط اعلام پوشیدگی موضوع بر کافر باشد، اظهار کفر، اظهار ارتداد نیست؛ از این رو ما بین اظهار کفر و اظهار شعار کفر تفاوت قائل می‌شویم. در واقع اظهار کفر اعلان پوشیدگی حقیقت بر کفر است که می‌خواهد بعد از رفع پوشیدگی اعلان ایمان کند و اما اظهار شعار کفر در حقیقت اعلان کسانی است که حقیقتی را می‌پوشانند و بر پایه آن پوشش، علمی را بلند می‌کنند تا در مقابل حقیقتی به مخالفت و مقابله بپردازند کسانی که شعار کفر را می‌دهند، به طور طبیعی به دنبال پذیرش حقیقت پس از رفع کفر (پوشش) از آن حقیقت نیستند و افزون بر شعار کفر، حقیقت دیگری را نیز انکار می‌کنند. در این صورت هم عناد و لجاج شکل گرفته است و هم

مبارزه‌ای برای انهدام گروهی دیگر صورت می‌گیرد. در این صورت، هر عقل سلیمی دفاع گروه مقابل را برای جلوگیری از انهدام آن گروه امری ضرور می‌شمارد. ملاحظه می‌شود با تفاوت اظهار کفر و اظهار شعار که در اولی به رفع شبهه می‌انجامد و در دومی اصراری بر موضوع باطل است، در می‌یابیم که اظهار کفر ارتداد نیست؛ اما اظهار شعار کفر در مقوله ارتداد است.

مؤیدهای روایی ارتداد به وسیله انکار

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: اگر مردم در برابر آنچه آگاهی نداشتند توقف می‌کردند و انکار نمی‌کردند، کافر نمی‌شدند (کلینی، ج ۲، ص ۳۸۸).

همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این باره می‌فرماید: خداوند متعالی آنچه امت را به شک واداشته یا با اوهامش در او چیزی ایجاد کرده باشد بخشیده تا زمانی که به آن یقین نیابد و آن را باز نگوید. در حدیث رفع، حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: از امت من نه چیز برداشته شده است: خطا، فراموشی، چیزی را که نمی‌دانیم، وسوسه‌ای که در طریق تفکر است (همان، ج ۲، ص ۴۶۳). همه این ادله از این حکایت دارد که اگر کسی شبهه و وسوسه‌ای در او ایجاد شود، مرتد نمی‌شود و اظهار این شبهه برای رفع آن نیز امری ضرور است؛ از این رو بحث ارتداد نه تنها نافی حقوق انسانی و آزادی بیان و عقیده نیست؛ بلکه می‌توان ادعا کرد که اگر بحث مرتد را دقیقاً مورد توجه قرار دهیم، در تقویت حقوق انسان‌ها و آزادی بیان کوشیده‌ایم؛ زیرا بین کسانی که می‌خواهند با تمسک به حقوق انسانی، حقوق انسان‌های دیگر را مورد تجاوز قرار دهند و کسانی که می‌خواهند در تقویت حقوق انسان‌ها بکوشند، فرق گذاشته‌ایم.

این پرسش وجود دارد: آیا با کسی که امر مسلمی را (که خود به آن امر مسلم واقف است) انکار کند و انکار آن را سبب ضرر و صدمه به دیگران، بلکه بالاتر به یک امت قرار دهد، چگونه باید برخورد شود؟ آیا کسانی که مورد تجاوز قرار گرفته‌اند، باید به متجاوز اجازه دهند حیات آن‌ها و حیات معنوی آن‌ها را از بین ببرد و آن‌ها هم هیچ عکس‌العملی نشان ندهند؟ آیا با این اندیشه، غریزه حب ذات و دفاع فردی مورد سؤال قرار نمی‌گیرد؟ البته با این بهانه هرگز نباید اسباب تعدی به دیگران را فراهم کرد و به آزادی بیان و حقوق انسانی به دلیل اظهار (و نه انکار و اقدام در جهت تلاش‌های دیگران) خدشه وارد کرد و از بین بُرد.

تشتت معانی ارتداد در روایات

در روایت‌هایی که درباره مرتد آمده، آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، واژه‌های عناد، انکار، براءت، و «رغب عن» است که همگی بار معنایی نوعی مبارزه و مقاومت در مقابل راه حق را دارد. به روشنی قابل قبول است که این واژگان هیچ بار لغوی در جهت ایجاد شبهه یا تزلزل در عقیده یا وسوسه‌های شیطانی در ذهن ندارد؛ از همین رو به خوبی درمی‌یابیم که حکم ارتداد برای حفظ کیان مسلمانان و وحدت آن‌ها است نه این که اسلام خواسته باشد به زور خود را بر دیگران تحمیل کند و مانع آزادی انتخاب آن‌ها در دین یا هر انتخاب دیگری باشد.

یکی از عالمان معاصر می‌گوید: ^۱ به نظر ما "ارتداد در قرآن" با ارتداد در روایات متفاوت است؛ [زیرا] ارتداد در زمان پیامبر که آیات قرآن ناظر به آن است، با ارتداد در زمان امام باقر و امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام که روایات ناظر بر آن است، تفاوت دارد.

ارتداد در صدر اسلام، ارتداد و بازگشت از دین بود و شخص مسلمان پس از گرایش به اسلام، مشرک یا مسیحی یا یهودی می‌شد. در این دوره، ارتداد فکری مطرح نبود؛ بلکه به طور معمول، ارتداد با انگیزه سیاسی یا اقتصادی یا قومی همراه بود. ... خلاصه سخن [این که] در هیچ یک از آیات ارتداد، احکام ارتداد بیان نشده و فقط سخن از وعید و عذاب آخرت است (آیت الله اردبیلی، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۳، ص ۱۴ و ۱۵). حکایت یهودیان خیبر در نقشه‌ای که برای مبارزه با اسلام کشیده بودند و شأن نزول آیات ۷۲ و ۷۳ آل عمران ^۲ در این باره مؤید آن مدعا است که مرتد عنوان کسی است که برای مبارزه از دین دست می‌کشد و به دین دیگری در می‌آید: ماجرای عبدالله بن جحش و شأن نزول آیه ۱۰۰ آل عمران نیز از این حکایت دارد که ارتداد، ارتباطی به عقیده و تفکر ندارد. در آیه ۸۶ آل عمران نیز بحث از آمدن بیانات و نشانه‌های روشن شده است و آن‌هایی که نشانه‌های روشن را کنار می‌گذارند، ستمکار خوانده و گفته است: آن‌ها به دلیل ستمی که بر خود می‌کنند، هدایت نخواهند شد. شأن نزول این آیه نیز درباره یکی از انصار به نام حارث بن سوید

۱. آیت الله اردبیلی.

۲. «و قالت طائفة من اهل الكتب ءامنوا بالذی انزل علی الذین امنوا وجه النهار وا کفروا اخره لعلهم یرجعون * و لا تومنوا الا طبع لمن تبع دینکم قل ان الهدی هدی الله ان یؤتی احد مثل ما اوتیتم او یحاجوکم عند ربکم قل ان الفضل بیدالله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم».

۳. «یا ایها الذین ءامنوا ان تطیعوا فریقاً من الذین اوتوا الكتاب یردکم بعد ایمانکم کافرین».

۴. «کیف یردی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البینت و الله لا یردی القوم الظالمین».

است که می‌خواسته از مجازات اسلامی بگریزد. در آیات دیگر مثل آیه‌های ۱۳۷ و ۱۳۸ نساء نیز اشعار به راه‌های هدایت و روشنی آن و کسانی که از این راه‌های روشن برگشته‌اند، مستوجب عذاب و عدم بخشش خداوند می‌شود و در این دو آیه نیز شناخت راه‌های روشن و بینه‌های مشخص کاملاً روشن است.

همان‌طور که گفته شد، ارتدادهای صدر اسلام با انگیزه‌های گوناگون از جمله سیاسی، اقتصادی و قبیله‌ای بوده و آیات پیش‌گفته نیز به ارتداد فکری و عقیدتی دلالت ندارد؛ پس برای اثبات مجازات ارتداد فقط روایاتی که از رسول اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده، ملاک است و آیات قرآن بیانگر احکام ارتداد نیست؛ چه این آیات ناظر به ارتدادهای سیاسی، اقتصادی، قومی و قبیله‌ای و چه اعم از آن، یعنی ارتداد فکری باشد. در هر صورت، آیات، مستند احکام ارتداد نیست. افزون بر این، در بعضی از آیات قرآن از مطلق ارتداد سخن گفته شده است که ظاهراً هر نوع ارتداد از دین با هر انگیزه‌ای را شامل می‌شود و شأن نزول آن‌ها نیز سبب نشده که مفسران آیات را به ارتداد خاصی حمل کنند.

تعریف ارتداد در دو بیان فلسفی

اگر تقابل بین کفر و اسلام را تقابل عدم و ملکه بدانیم، آن‌گاه هر کس که نسبت به اصول دین اسلام شبهه داشته باشد، کافر و اطلاق مرتد بر او صحیح است؛ اما اگر تقابل بین اسلام و کفر را، تقابل تضاد بدانیم یعنی همان‌گونه که اسلام امر وجودی است، کفر هم امر وجودی است؛ از همین رو انکار اسلام در صورتی موجب کفر است که کافر منکر عقاید اسلامی باشد. در این صورت، شخصی که در اصول دین اسلام دچار شبهه تردید گشته است تا هنگامی که به انکار اسلام نپردازد، کافر شمرده نمی‌شود و ارتداد بر او اطلاق نمی‌گردد (اقتباس از مجله حوزه، ش ۴۱، ص ۷۶).

منابع و مأخذ

۱. آیت الله اردبیلی، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۳.
۲. آیت الله موسوی اردبیلی، *فقه الحدود و التعزیرات*.

۱. «ان الذین ءامنوا ثم کفروا ثم امنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلاً * بشر المنافقین بان لهم عذاباً الیماً».

۳. ابن حزم اندلسی، المحلى بالآثار، ج ۱۲.
۴. احمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۳ و ج ۱۳.
۵. المقدسی، موفق الدین عبدالله بن قدامه، الکافی فی فقه الامام احمد، ج ۴.
۶. المقدسی، موفق الدین عبدالله بن قدامه، المغنی و بلیه الشرح الکبیر، ج ۱۰.
۷. النووی، ابوزکریا محیی الدین بن شرف، المجموع شرح المهذب، ج ۱۹.
۸. امام خمینی رحمته الله، تحریر الوسيله، ج ۲.
۹. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱.
۱۰. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، المكتبة الاسلامیه، چاپ طهران، (بی تا).
۱۱. سرخسی، شمس الدین، المبسوط، ج ۱۰.
۱۲. شریبینی خطیب، شیخ محمد، مغنی المحتاج، ج ۴.
۱۳. شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۲.
۱۴. شیخ طوسی، المبسوط، ج ۷.
۱۵. علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۲.
۱۶. علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲.
۱۷. عوذة، عبدالقدر، التشریح الجنائی، ج ۲.
۱۸. فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۲.
۱۹. فخر المحققین (ابن علامه)، ایضاح الفوائد، ج ۴.
۲۰. قرآن کریم.
۲۱. کاشانی، مسعود، بدائع الصنائع، ج ۷.
۲۲. کاشف الغطاء، کشف الغطاء.
۲۳. مامقانی، شیخ عبدالله، مناهج المتقین.
۲۴. (محدث نوری)، میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، باب ۱ از ابواب حد المرئد، ح ۲.
۲۵. محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴.
۲۶. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲.
۲۷. محمد محمدی گیلانی، حقوق کیفری در اسلام.
۲۸. مرحوم کلینی، اصول کافی، ج ۲.
۲۹. مواهب الجلیل، ج ۶.

۳۰. موسوی اردبیلی، مقاله آزادی بیان (ارتداد)، مجله حوزه، ش ۴۱.
۳۱. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، ج ۴۱.



تعامل امام علی علیه السلام با خلفا در جهت وحدت اسلامی

اسماعیل دانش

چکیده

ضرورت وحدت امت اسلامی بر هیچ کس پوشیده نیست. افزون بر قرآن کریم، و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخنان و راه و روش پیشوایان معصوم علیهم السلام ندای روح بخش و طراوت آفرین «وحدت» را به طنین انداختند. در این مقاله، با توجه به ضرورت و هدف طرح موضوع، به مفهوم شناسی وحدت پرداخته شده و از تعامل امام علی علیه السلام با خلفا در جهت وحدت اسلامی با تأکید بر پاسبان و حافظ وحدت بودن حضرت سخن به میان آمده است.

موضوعاتی همانند مشاوره سیاسی، مشاوره اقتصادی و نظامی، همکاری علمی و قضایی و ارائه راهنمایی‌های لازم در امور دیوانی از موارد تعامل امام علی علیه السلام با خلیفه اول بر شمرده شده و در دوران خلیفه دوم، افزون بر همکاری و مشورت نظامی امام علی علیه السلام در نبرد جسر، جنگ با رومیان و نبرد بیت المقدس و... پیروان حضرت هم در جنگ‌ها و مسائل حکومتی با خلیفه همکاری داشته‌اند. این همکاری‌ها در زمان خلیفه سوم هم ادامه داشت؛ اما به سبب مسائل ویژه این دوران، امام در برابر ناراضیان خلیفه، نقش وساطت و میانجیگری را به عهده داشته است و هنگام محاصره خانه خلیفه، مشک‌هایی از آب را از طریق فرزندان حسن و حسین علیهم السلام برای خلیفه فرستاد. این رفتارها، از روح بلند وحدت و یکپارچگی حکایت دارد که همواره (به ویژه در عصر حاضر) امت اسلامی سخت به آن نیازمند است. عملکرد امام علی علیه السلام، سراسر اهتمام به مصالح اسلام و پایداری وحدت امت اسلامی بوده است.

کلید واژه‌ها: تعامل، خلفا، وحدت اسلامی، اتحاد، مشاوره سیاسی، مشاوره نظامی، همکاری قضایی، امور دیوانی، میانجیگری.

وحدت و همبستگی مسلمانان، از مسائل بسیار مهم و اساسی بوده که کلام خدا و سنت نبوی، بر آن تأکید فراوان کرده است.

ندای روح بخش و طراوت آفرین وحدت، زمانی بر زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب وفادارش جاری شد که زمزمه‌های تفرقه ریشه‌دار در آداب و عادات و کینه‌های دیرین جاهلی، به گوش می‌رسید.

با رحلت پیامبر ﷺ زمینه مناسب برای بازگشت برتری‌های قومی و نژادی فراهم شد و نخستین شکاف میان مسلمانان بر سر مسأله جانشینی پدید آمد. هر کدام به ادله گوناگونی در این باره تمسک می‌کردند. پس از ماجرای سقیفه و تعیین نخستین خلیفه، بسیاری از اصحاب پیامبر ﷺ با همه اختلاف سلیقه و بینشی که داشتند، به سبب مصالح اسلام و وحدت امت اسلامی سکوت اختیار کردند و مانع از هم پاشیدگی و تفرقه در جامعه اسلامی شدند.

امام علی علیه السلام برای حفظ وحدت مسلمانان، اطراف خویش از هر گونه حرکتی که به تضعیف اسلام و از هم پاشیدگی صفوف مسلمانان بینجامد، بر حذر می‌داشت و از هیچ گونه مساعدت فکری با خلفا کوتاهی نکرد. گزارش تاریخی حاکی از آن است که مشاوره خلفا با علی علیه السلام در امور مهم، دستگاه خلافت را از لغزش اصولی باز داشت؛ به ویژه سازمان قضایی حکومت را بر استیفای حقوق مردم وامی‌داشت.

ضرورت موضوع

امروزه که استکبار جهانی با تمام توان، جهان اسلام را نشانه گرفته، و برخی کشورهای اسلامی را عملاً تسخیر و جولانگاه خود قرار داده، وحدت امت اسلامی را بیش از پیش ضرور ساخته است، و یگانه راه بیرون رفت از معضلات کنونی، وحدت و اتحاد مسلمانان خواهد بود.

قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز وحدت امت اسلامی را امری ضرور خوانده و بدان توصیه کرده است: و اعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا. همگی به ریسمان خداوند چنگ زنید و پراکنده نشوید (آل عمران (۳)، ۱۰۳).

از دیدگاه امام صادق علیه السلام کسی که به اندازه یک وجب از جماعت مسلمانان دوری گزیند، رشته اسلام را از گردن خود پاره کرده است (کلینی، ج ۱، ص ۴۰۵)؛ بنابراین وحدت و اتحاد، اولاً ضرورت عقلی است. ثانیاً آیات فراوان و احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز آن را اصل ضرور دانسته است.

هدف

ایجاد وحدت و اتحاد پیروان مذاهب اسلامی و امت اسلام، از اهداف اصلی بحث مورد نظر است که با رعایت وتوجه به سیره و شیوه‌های برخورد امام علی علیه السلام با خلفا و مشاوره و مساعدت‌های گوناگون حضرت با آنها، رسیدن به این هدف مقدس، ممکن و آسان خواهد بود.

مفهوم شناسی

از مباحث مطرح در مسائل گوناگون علمی و اجتماعی، تبیین مفاهیم و واژه‌هایی است که در آن‌ها به کار می‌رود؛ از این رو نخست لازم است برخی واژه‌ها تعریف شود.

أ. وحدت و اتحاد

۱. معنای لغوی: وحدت در لغت عبارت است از یگانه شدن، یگانه بودن و اشتراک گروهی در یک مرام و مقصد، اشتراک همه افراد ملت در آمال و مقاصد که مجموعه‌ای واحد به شمار آیند (معین، ج ۴، ص ۴۹۸۹).

اتحاد عبارت است از یکی شدن^۱ (طریحی، ج ۴ ص ۴۷۶)، یگانگی کردن، یکرنگی، یکدلی، یک جهتی و هماهنگی.

۲. معنای اصطلاحی: وحدت و اتحاد در اصطلاح عبارتند از این که چند چیز با حفظ خاصیت شخصی خود، با هم یگانه و یکی شوند (سعید بند علی، ص ۱۴)؛ بنابراین، مقصود از وحدت و اتحاد امت اسلامی، همبستگی و دست به دست هم دادن کلیه مسلمانان با حفظ هویت مذهبی در برابر دشمنان مشترک است. امامان معصوم علیهم‌السلام نیز که حاکم منصوب و منصوص از طرف خداوند بر امت مسلمان بودند، با حاکمان زمانه خود در جهت حفظ وحدت تعامل و همکاری داشتند.

ب. تعامل

تعامل عبارت است از معامله کردن و داد و ستد مردم با یکدیگر (خلیل، سید حمید طیبیان، ج ۱، ص ۵۹۵). بدین لحاظ، تعامل طرفینی است و حتماً باید دو نفر باشد، در غیر این صورت، تعاملی صورت نمی‌گیرد؛ البته قلمرو و گستره‌ای تعامل به داد و ستد اشیای مادی منحصر نیست، و کمک‌های فکری و علمی را نیز در بردارد.

پاسبان مصالح

در زمان حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، جامعه نو بنیاد اسلامی هر لحظه از ناحیه روم، ایران و منافقان تهدید می‌شد. خطر امپراتور روم، پیوسته فکر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به خود مشغول می‌ساخت و حضرت تا دم مرگ از فکر روم بیرون نرفت.

نخستین برخورد نظامی مسلمانان با ارتش روم که در سال هشتم هجرت در سرزمین فلسطین رخ داد، به شکست ارتش اسلام منتهی شد، و هر لحظه بیم آن بود که به مرکز اسلام حمله شود.

۱- صیرورة الشیثین الموجودین شیئاً واحداً.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سال نهم هجرت با ارتشی مجهز به سوی کرانه‌های شام حرکت کرد و سرانجام توانست حیثیت دیرینه خود را باز یابد (ابن هشام، ج ۴، ص ۲۸؛ طبری، ج ۳، ص ۴۲-۳۶). این پیروزی، پیامبر را قانع نکرد و چند روز قبل از بیماری خود، ارتش اسلام را به فرماندهی اسامه مأمور کرد تا به کرانه‌های شام برود (همان، ص ۲۸۸؛ علی بن اثیر، ج ۲، ص ۵؛ طبری، ج ۳، ص ۱۸۳).

خطر دوم، امپراتوری ایران بود. خسرو ایران پس از دریافت نامه پیامبر صلی الله علیه و آله از شدت ناراحتی، آن را پاره و سفیر ایران را با اهانت بیرون کرد و به استاندار یمن نامه نوشت که پیامبر را دستگیر کرده، در صورت امتناع او را بکشد (محمد ابن سعد، ج ۱، ص ۲۶۰؛ مجلسی، ج ۲۰، ص ۳۸۹)؛ ولی عمر او دیری نپایید و خسرو پرویز در زمان پیامبر کشته شد.

خطر سوم، حزب منافق بود که افراد آن پیوسته به صورت ستون پنجم میان مسلمانان مشغول کار و تلاش بودند تا آن جا که قصد جان پیامبر صلی الله علیه و آله را کرده، خواستند در راه تبوک به مدینه، حضرت را ترور کنند.

قدرت تخریبی منافقان به اندازه‌ای بود که قرآن کریم از آن‌ها در سوره‌های بقره، آل عمران، نساء، مائده، انفال، توبه، عنکبوت، احزاب، محمد صلی الله علیه و آله، فتح، مجادله، حدید، منافقین و حشر یاد می‌کند (آیت الله سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۳۰، پی نوشت).

پس از رحلت جانکاه پیامبر اکرم، امت اسلامی بر سر مسئله خلافت و رهبری دچار اختلاف شدیدی شدند. شیعیان بر این باور بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله در موارد بسیاری به ویژه غدیر خم، علی علیه السلام را به جانشینی خود برگزید؛ اما اهل سنت اعتقاد داشتند که حضرت فرد خاصی را برای چنین منصبی هنوز معین نفرموده است.

در هر صورت، در جریان سقیفه، عده‌ای پس از بحث و گفت‌وگوی فراوان، سرانجام خلیفه‌ای را برای مسلمانان برگزیدند؛ در حالی که جمع بسیاری از صحابه و نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله حضور نداشتند^۱ و پس از آن، کشمکش میان مسلمانان اوج گرفت و اسلام در چنین وضعی هر لحظه از ناحیه دشمنان خارجی و داخلی تهدید می‌شد.

امام علی علیه السلام که خود را در این مسئله صاحب حق می‌دانست، برای حفظ مصالح جامعه اسلامی

۱. ابوذر، سلمان، مقداد، عمار، ابویوب انصاری، عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله فروة ابن عمرو، ابی ابن کعب، براء ابن عازب، ابوالهیثم ابن التیهان، خالد بن سعید و بریده اسلمی، خزیه ابن ثابت و... بیعت نکردند (ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۴، ص ۲۴۷).

از حق مسلم خود دست برداشت و در برابر وضعیت پدید آمده سکوت اختیار کرد. اگر حضرت علیه السلام با توسل به قدرت و قیام مسلحانه برای گرفتن حق خود اقدام می‌کرد، نتایج ذیل را به دنبال می‌داشت:

۱. در قیام مسلحانه، امام علیه السلام بسیاری از یاران خود را که از دل و جان به امامت او معتقد بودند از دست می‌داد. شهادت و جانفشانی در راه خدا امری مطلوب است؛ ولی با کشته شدن این افراد باز حق به صاحبش باز نمی‌گشت.

۲. افزون به از دست دادن بهترین عزیزان، قیام بنی هاشم و دیگر یاران حضرت سبب می‌شد تا بسیاری از صحابه پیامبر که به خلافت امام راضی نبودند نیز کشته شوند و در نتیجه قدرت مسلمانان در مرکز تضعیف می‌شد. این گروه هر چند در مسأله رهبری در مقابل امام موضع گرفته بودند، در امور دیگر با حضرت اختلافی نداشتند و قدرتی در برابر شرک، مسیحیت و یهودیت به شمار می‌رفتند.
۳. بر اثر ضعف مسلمانان، قبایل دور دست که اسلام به طور کامل در اندیشه آنان ریشه ندوانیده بود، به گروه مرتدان و مخالفان اسلام پیوسته، صف واحدی تشکیل می‌دادند و چه بسا بر اثر قدرت مخالفان و نبود رهبری صحیح در مرکز، چراغ توحیدی برای ابد به خاموشی می‌گرایید (سبحانی، فروغ ولایت، ص ۱۶۶).

امیر مؤمنان خطر دشمنان و این حقایق تلخ را از نزدیک به خوبی حس کرده بود؛ بدین لحاظ برای حفظ مصالح، سکوت را بر قیام مسلحانه ترجیح داد.

حافظ وحدت

وحدت امت اسلامی برای علی علیه السلام از اصول بسیار مهم و اساسی بود. حضرت، حکومت و رهبری را نیز برای حفظ این اصل می‌خواست و تمام مصیبت‌ها و رنج‌های زمانه را هم بدان سبب تحمل می‌کرد.

هنگامی که علی علیه السلام مشغول تجهیز پیامبر صلی الله علیه و آله بود، عده ای در سقیفه برای انتخاب خلیفه اجتماع کردند. ابوسفیان که شم سیاسی نیرومندی داشت، زمانی که خبر بیعت مردم را با ابوبکر شنید، زمینه اختلاف مسلمانان را آماده‌تر دید. افزون بر خطر ارتداد، اختلاف مهاجران و انصار در پایتخت کشور اسلام، امری نمایان بود موضعگیری‌های انصار و مهاجران در جریان سقیفه که به طرح شعار «ما امیر و منکم امیر» شد، نشانی از زمینه اختلاف بین این دو گروه بود.

به رغم این که پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته برای ایجاد برادری و الفت بین مهاجران و انصار، فراوان کوشید (انفال (۸)، ۶۳)، حس عصبیت و نژاد پرستی برخی افراد، باعث شد بعد از رحلت پیامبر گرامی، مهاجران و انصار دائم همدیگر را به جنگ تهدید کنند.

ابوسفیان که زمینهٔ اختلاف را به خوبی دریافته، و ابراز کرده بود که «إِنِّي لَأَرَى عِجَاجَةَ لَا يَطْفُوْهَا إِلَّا الدَّمُّ؛ طوفانی می‌بینم که جز خون چیز دیگری نمی‌تواند آن را خاموش سازد» (ابن ابی الحدید مدائنی، ج ۲، ص ۴۵؛ احمد بن عبد الرب اندلسی، ج ۴، ص ۲۴۵؛ محمد بن جریر بن یزید، ج ۳، ص ۲۰۹)، برای رسیدن به هدف شوم خود، «درِ خانه» امام علی علیه السلام را زد و به وی پیشنهاد کرد که «دستت را بده تا من با تو بیعت کنم و دست تو را در جایگاه خلیفهٔ مسلمانان بفشارم که اگر من با تو بیعت کنم، هیچ کس از فرزندان عبد مناف با تو به مخالفت بر نمی‌خیزد و اگر فرزندان عبد مناف با تو بیعت کنند، کسی از قریش از بیعت تو سر نمی‌پیچد و سرانجام همهٔ عرب تو را به فرمانروایی می‌پذیرند» (ابن شهر آشوب، ص ۷۷).

امیر مؤمنان در این لحظه جملهٔ تاریخی خود را دربارهٔ ابوسفیان گفت: مازلت عدواً للاسلام و اهله؛ تو بر دشمنی خود با اسلام باقی هستی (یوسف بن عبد البر قرطبی مالکی، ج ۲، ص ۶۹۰). ابوسفیان ساکت ننشست و برای تحریک احساسات امام علی علیه السلام و یارانش اشعاری بدین مضمون سرود: نباید در مقابل حق مسلم‌تان که غارت شده است سکوت کنید!

بنی هاشم لاتطمعوا الناس فیکم
و لا سیما تیم ابن مرّة او عدی
فما الامر الا فیکم و الیکم
و لیس لها الا ابو حسن علی

(ابن شهر آشوب، ص ۸۷)

فرزندان هاشم! سکوت را بشکنید تا مردم به ویژه قبیله‌های تیم و عدی در حق مسلم شما چشم طمع ندوزند. امر خلافت به شما و به سوی شما است و برای جز حضرت علی کسی شایستگی ندارد. علی علیه السلام که از هدف شوم ابو سفیان در ایجاد فتنه و آشوب برای خشکاندن نهال نوپای اسلام و بازگرداندن جاهلیت به خوبی آگاه بود، ضمن رد این پیشنهاد به وی فرمود: تو به جز فتنه و آشوب، هدف دیگری نداری. تو مدت‌ها بدخواه اسلام بوده‌ای. مرا به نصیحت و سپاهیان تو نیازی نیست (طبری، ج ۳، ص ۲۰۹؛ ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۴۵؛ علی ابن اثیر، ج ۲، ص ۷).

در نهج البلاغه نیز حضرت در پاسخ این اقدام ابوسفیان و آگاه کردن مردم از عواقب بد اختلاف می‌فرماید: موج‌های فتنه را با کشتی‌های نجات بشکافید. از ایجاد اختلاف و دو دستگی دوری گزینید و نشانه‌های فخر فروشی را از سر بردارید. ... اگر سخن بگویم، می‌گویند بر فرمانروایی حریص است و اگر خاموش بنشینم، گویند از مرگ می‌ترسد. به خدا سوگند! علاقهٔ فرزند ابوطالب به مرگ بیش از علاقهٔ کودک به پستان مادر است. اگر سکوت می‌کنم، به سبب علم و آگاهی خاصی است که در آن فرو رفته‌ام و اگر شما هم مثل من آگاه بودید، به‌سان ریسمان چاه، مضطرب و لرزان می‌شدید (نهج البلاغه، خطبه ۵).

علمی که حضرت از آن سخن می‌گوید، آگاهی از نتایج وحشت آور اختلاف و دو دستگی مسلمانان است؛ زیرا حضرت به خوبی می‌دانست که قیام برای احقاق حق، به قیمت از بین رفتن اسلام و بازگشت مردم به عقاید جاهلی، تمام می‌شود؛ بدین جهت، ترجیح می‌دهد برای حفظ اسلام و وحدت امت اسلامی سکوت کند.

در نامه‌ای هم که به مردم مصر نوشته، علت سکوت خود را همین مسأله بیان کرده است: به خدا سوگند! من هرگز گمان نمی‌کردم که عرب خلافت را از خاندان پیامبر ﷺ بگیرد یا مرا از آن باز دارد. مرا به شگفتی و انداختن جز توجه مردم به دیگری [= ابوبکر] که دست او را برای بیعت می‌فشارند؛ از این رو من دست نگاه داشتم. دیدم گروهی از مردم از اسلام بازگشته اند و می‌خواهند آیین محمد ﷺ را محو کنند. ترسیدم که اگر به یاری اسلام و مسلمانان نشتابم، در پیکر آن رخنه و ویرانی مشاهده کنم که مصیبت و اندوه آن بر من بالاتر و بزرگ‌تر از حکومت چند روزه ای است که به زودی مانند سراب یا ابر از میان می‌رود؛ سپس به مقابله با این حوادث برخاستم و مسلمانان را یاری کردم تا آن که باطل محو شد و آرامش به آغوش اسلام [و جامعه اسلامی] بازگشت (همان، نامه ۶۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این نامه حضرت تصریح می‌کند که نخست خود را کنار کشیدیم هنگامی که اسلام و امت اسلامی را در معرض خطر دیدم و با این‌که حق من غصب شده بود، آن‌را نادیده گرفتیم و به کمک دین و مسلمانان شتافتیم.

حفظ وحدت امت اسلامی، برای جلوگیری از آسیب‌های دینی و ارتداد مسلمانان در سخنان دیگری از امام علیؑ نیز جلوه گر است. حضرت می‌فرماید: قریش پس از پیامبر ﷺ، حق ما را گرفت و به خود اختصاص داد. بعد از تأمل به این نتیجه رسیدم که صبر کردن [بر غصب حق خود] بهتر از ایجاد تفرقه بین مسلمانان و ریختن خون آن‌ها است. مردم تازه مسلمانند و کوچک‌ترین سستی دین را تباه می‌کند و کوچک‌ترین فردی ممکن است دین را از بین ببرد (ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۳۰۸).

علیؑ در روزهای اولیه حکومت خود ضمن بازگفتن اوضاع پس از وفات پیامبر ﷺ که حق‌شان تلف شده و در ردیف توده بازاری‌ها قرار گرفته است فرمود: پس از پیامبر ﷺ حق ما را غصب کردند و در ردیف توده بازاری‌ها قرار گرفتیم. چشم‌هایی از ما گریست و ناراحتی‌ها پدید آمد. به خدا قسم! اگر بیم وقوع فتنه میان مسلمانان و بازگشت کفر و تباهی دین نبود، رفتار ما با آنان طور دیگری می‌بود و با آن‌ها می‌جنگیدم (همان، ص ۳۰۷؛ شیخ مفید، مصنفات، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

حضرت نه تنها هنگام رحلت پیامبر ﷺ مردم را از اختلاف باز داشت، بلکه در شورای شش

نفری نیز که بیعت عبدالرحمن با عثمان را نیرنگی بیش نمی دانست، بیعت کرد و عملاً جلو اختلاف مردم را گرفت و خطاب به اعضای شورا فرمود: گرچه رهبری، حق من است و گرفتن آن از من، ظلم بر من شمرده می شود، مادامی که کار مسلمانان رو به راه باشد و فقط به من جفا شود، مخالفتی نخواهم کرد (نهج البلاغه، خ ۷۴؛ محمدبن جریر بن یزید، ج ۴، ص ۲۲۸).

پیش از ورود به جلسه شورا، عباس عمومی پیامبر ﷺ از علی ﷺ می خواهد در جلسه حضور نیابد؛ زیرا نتیجه آن را که عثمان انتخاب خواهد شد، به طور قطع می دانست. امام ﷺ ضمن تأیید عباس در مورد نتیجه آن جلسه، پیشنهاد وی را رد کرد و فرمود: انی اکره الخلاف. من اختلاف را دوست ندارم (ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۱؛ احمد بن عبد الرب اندلسی، ج ۴، ص ۲۶۰).

روزی که علی ﷺ دست روی دست گذاشته بود، بانوی گرامی حضرت، فاطمه ﷺ، او را به قیام دعوت کرد. در همان هنگام صدای مؤذن به ندای «اشهد ان محمد رسول الله» بلند شد. امام ﷺ رو به همسر گرامی خود فرمود: آیا دوست داری این صدا در روی زمین خاموش شود؟ فاطمه ﷺ فرمود: هرگز. امام ﷺ گفت: پس راه همان است که من پیش گرفته ام (ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۱۱۳).

در جنگ صفین مردی از قبیله بنی اسد از امام ﷺ پرسید که قریش چگونه شما را از مقام خلافت کنار زد؟ حضرت از این سؤال بی مورد او ناراحت شد؛ زیرا گروهی از سربازان او به خلفا اعتقاد داشتند و مطرح کردن چنین مسائلی در آن هنگام باعث دو دستگی میان صفوف آنان می شد؛ بدین لحاظ، امام ﷺ پس از ابراز ناراحتی فرمود: به احترام پیوندی که با پیامبر ﷺ داری و به سبب این که هر مسلمانی حق پرسش دارد، پاسخ تو را به اجمال می گویم. رهبری امت از آن ما، و پیوند ما با پیامبر ﷺ از دیگران استوارتر بود؛ اما گروهی بر آن بخل ورزیدند و گروهی از آن چشم پوشیدند. داور میان ما و آن ها خدا، و بازگشت همه به سوی او است (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷)؛ بنابراین، امام علی ﷺ برای حفظ اسلام و وحدت امت اسلامی سکوت کرد؛ زیرا به خوبی از خطرهایی که جامعه اسلامی و اسلام نو پا را تهدید می کرد، آگاه بود؛ البته مقصود از سکوت امام ﷺ ترک مبارزه مسلحانه است؛ و گر نه حضرت هیچ گاه از حق خود دست بر نداشته، در تمام دوران حکومت خلفا و پس از آن، دائم به آن، به صورت انتقاد اشاره می کند^۱ و گاهی هم با انجام اعمالی، ناخشنودی خود را بیان داشته^۲ و البته از همکاری با آنان نیز کوتاهی نکرده است.

۱. در خطبه سوم نهج البلاغه، چهار مرتبه از خلیفه اول انتقاد شده است. در خطبه سوم بخش ۶۸ از خلیفه دوم انتقاد شده است. در خطبه ۳ بخش ۱۱ از خلیفه سوم انتقاد شده است.

۲. این که علی ﷺ همسر خود را در شب غسل داده و دفن کرده است، ناخشنودی خود و دختر پیامبر ﷺ را اعلان کرد. (محمد بن جریر بن یزید، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۰۸؛ اسماعیل البخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۴۲).

همکاری علی علیه السلام با خلفا

پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله، مشکلات بسیاری بر دین نوپا هجوم آورد که غفلت از آن‌ها می‌توانست اساس اسلام و جامعه اسلامی را با خطر مواجه سازد.

علی علیه السلام در این برهه حساس تاریخی، بیشتر در تلاش بود تا وظیفه الهی و انسانی خود را در قالب مشاوره و همکاری‌های گوناگون فکری برای حفظ دین و ثبات جامعه اسلامی، به انجام رساند. او نمی‌توانست در برابر معضلات عمده‌ای که دامنگیر اسلام و امت اسلامی شده، و بقا و حیات مسلمانان و دین تازه را به خطر انداخته بود، بی‌تفاوت بماند آن هم به بهانه این که حق شان را گرفته‌اند.

تعامل علی علیه السلام با خلیفه اول

أ. مشاوره سیاسی

عده‌ای از فرصت‌طلبان، پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله در پی بازگشت به آیین پدران خود شدند. آنان از روزهای اول پذیرش اسلام نیز متزلزل بودند. خلیفه اول برای سرکوبی آنان به حمایت‌های بزرگان صحابه از جمله علی علیه السلام و بنی هاشم نیاز مبرم داشت؛ زیرا اگر علی در این جهت به حمایت از خلیفه برمی‌خاست، بسیاری از مشکلات به سرعت قابل حل بود؛ چون علی علیه السلام صرف نظر از شخصیت و اعتبار و جایگاه خاص در جامعه، در رأس طایفه ای بزرگ و معتبری چون بنی هاشم قرار داشت و بیشتر از وی پیروی و حمایت می‌کردند.

بسیاری از یاران امام علی علیه السلام از بزرگان صحابه بودند و در جامعه، مقبولیت و جایگاه ویژه‌ای داشتند. کسانی مثل عمار یاسر، مقداد، ابوذر غفاری، سلمان و ... نمونه‌های از آن‌ها هستند. در صورت حمایت علی علیه السلام از خلیفه، به طور طبیعی خیل عظیمی از این دسته به همراه قبایل و طوایف خود می‌توانستند اهرم و قدرت قابل توجهی برای خلیفه به شمار آیند؛ البته پس از حضور محتاطانه امام علی علیه السلام در صحنه، پیروان و شیعیان حضرت نیز تا آنجا که حمایت از اسلام را با ورود محتاطانه علی علیه السلام به صحنه واجب دانستند، به میدان فعالیت آمده، در نابودی مرتدان نقش بسزایی ایفا کردند؛ چنان‌که مؤلف تاریخ الزده از حذیفه بن یمان و عدی بن حاتم طایی (از یاران علی علیه السلام) که می‌کوشیدند از ارتداد قبایل خویش جلوگیری کنند، نام برده است (کلاعی البلسی و هذبه، اقتبسه من الاکتفا، خورشید احمد فاروق، ص ۱۷).

دیگر یاران علی علیه السلام از جمله عبدالله بن مسعود، طلحه و زبیر نیز از کسانی بودند که از سوی

خلیفه اول بر دروازه‌های مدینه گماشته شده بودند تا به دفاع از شهر در مقابل تهاجم قبایل مرتدان بپردازند، و هنگامی که به مرتدان شبانه به مدینه هجوم بردند، آنان جوانمردانه به دفاع از مدینه پرداختند (همان، ص ۵).

از همه مهم تر پیشنهاد خیرخواهانه امام علی علیه السلام به خلیفه است. زمانی که وی جهت نبرد با مرتدان مسلح، سوار بر اسب در ذوالقصره (محل وقوع در یک میلی مدینه) موضع گرفته بود، علی علیه السلام او را از این تصمیم جدی منصرف ساخت و گفت اگر خلیفه خود به جنگ آنان رفته، از منطقه خارج شود، نظم و انضباط هرگز به قلمرو جامعه اسلامی باز نخواهد گشت. ابوبکر نصیحت و پیشنهاد حضرت را پذیرفت و خالد بن ولید را به نبرد با اهل رده فرستاد (ابن کثیر القرشی دمشقی، ج ۶، ص ۳۱۵).

ب. مشاوره نظامی

بیش از یک سال از دوران خلافت ابوبکر، نبرد با مرتدان، پیامبران دروغین^۱ و مانعان زکات^۲ سپری شد. ابوبکر پس از ختم غائله رده که یک سال بیشتر زنده نماند نتوانست به فتوحات همانند دوران پس از خود دست یابد و لشکرکشی وی فقط در مصاف با رومیان در شام و سوریه خلاصه شد؛ البته خلیفه به خوبی از تجربه و مهارت جنگی، فداکاری و شجاعت‌های علی علیه السلام آگاه بود و می‌دانست که نقش سرنوشت‌ساز او در نبرد با کافران از وی مرد جنگی تمام عیار و بلامنازع ساخته است و نمی‌شود از نقش مؤثر او غافل بود. از طرفی، عدم شرکت او در جنگ‌ها و فتوحات و انزوای وی می‌توانست در جامعه سؤال برانگیز باشد که «چرا علی با کافران مثل روم، بی‌تفاوت یا منزوی است؟» به طور قطع برای همه روشن بود که ترس او از مرگ^۳ یا سستی و کاهلی از جهاد، عامل این مسأله نبوده است؛ پس چه چیزی می‌تواند پیکارگر و قهرمان صحنه‌های نبرد را این گونه به انزوا کشانده باشد؟! این پرسشی بود که برای جامعه آن روز می‌توانست مطرح باشد؛ بدین سبب، خلیفه و یارانش می‌کوشیدند با ورود و شرکت دادن علی علیه السلام در جنگ و فتوحات، از یک طرف میدانی برای طرح چنین ابهامی فراهم نسازند و از طرف دیگر، با ورود علی علیه السلام به عرصه جنگ

۱. این عده کسانی چون مسیلمه کذاب، طلحه بن خویلد، سجاح بنت سلمی و ... بودند که قبایلی چون اسد، بنی سلیم و غطفان را گرد خود فراهم ساخته بودند (احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ابراهیم آیتی، ج ۲ ص ۴).
۲. از این عده قبایل کنده، حضر موت، بنی یربوع و رئیس آنان مالک بن نویره، قیس بن عاصم، حارثه بن سراقه و ... هستند (کلاعی البلسنی، تاریخ الرده، ص ۳ و ۱۰).
۳. علی علیه السلام فرمود: «و الله لو تظاهرت العرب علی قتالی...؛ به خدا سوگند! اگر عرب تماماً در کارزار با من رویه‌رو شوند، به آنان پشت نمی‌کنم (نهج البلاغه، عبده، نامه ۴۵، ص ۸۱).

و فتوحات، اعتبار و مشروعیت چنین اقدامی را در اذهان بسیاری از هواخواهان، به ویژه بنی هاشم مستحکم کند.

فتوحات و گسترش اسلام در سرزمین‌های دیگر، خواست و مطلوب هر مسلمان است و علی‌علیه در این نبردها و فتوحات شخصاً حضور نیافت و فقط به مشاوره و کمک فکری در این خصوص پرداخت.

قزوینی می‌گوید: به حل و عقد احکام شریعت و حل مشکلات و بیان معضلات جامعه برای حفظ شریعت اسلام در مدینه پرداخت (قزوینی رازی، سید جلال الدین محدث، ص ۳۱۰).

طبق گزارش‌های تاریخی، پس از درگذشت پیامبر ﷺ و پس از آن‌که فضای سیاسی مدینه که دچار بحران شده بود، به آرامش گرایید و ابوبکر زمام امور را به دست گرفت، خلیفه در اجرای فرمان پیامبر ﷺ در نبرد با رومیان به طور کامل دو دل بود. با گروهی از صحابه مشورت کرد و هر یک نظری داد که او را قانع نکرد. سرانجام با علی‌علیه به مشورت پرداخت و حضرت او را بر اجرای دستور پیامبر ﷺ تشویق کرد و افزود که اگر با رومیان نبرد کند، پیروز خواهد شد. خلیفه از تشویق امام خرسند شد (ابن عساکر علی بن حسن الشافعی، ص ۴۴۴؛ ازدی بصری، تصحیح ولیام ناسیولینس، ص ۳)؛ سپس به مردم رو کرد و گفت: ای مسلمانان! این علی وارث علم پیامبر است. هرکه در راستی او شک کند، منافق است. سخن او، مرا در جهاد با روم تحریص و تشویق کرد و دل مرا بسیار شاد ساخت (ابن اعثم کوفی، ج ۱، ص ۹۷).

در این نبرد جانانه، سپاه اسلام با تلاش‌ها و فداکاری‌های فراوان که تعدادی از یاران علی‌علیه نیز در آن حضور داشتند، به پیروزی بزرگی دست یافت.

ج. همکاری علمی

مناظره با دانشمندان یهود

پس از درگذشت پیامبر ﷺ و روی کار آمدن ابوبکر در جایگاه خلیفه، گروه‌هایی از دانشمندان یهود و نصارا برای تضعیف روحیه مسلمانان به مرکز اسلام روی آورده، پرسش‌های علمی خود را از خلیفه مطرح می‌کردند.

از جمله، گروهی از احبار یهود وارد مدینه شدند و به خلیفه گفتند: در تورات چنین می‌خوانیم که جانشینان پیامبران، دانشمندترین امت آن‌ها هستند. اکنون که شما خلیفه پیامبر خود هستید، پاسخ دهید که خدا کجا است: آیا در آسمان‌ها است یا در زمین؟

ابوبکر پاسخی گفت که آن گروه را قانع نساخت. او برای خدا مکانی در عرش قائل شد که انتقاد دانشمندان یهودی را در پی داشت و گفتند: در این صورت، باید زمین از خدا خالی باشد! در این لحظه حساس، علی علیه السلام به داد اسلام رسید و آبروی جامعه اسلامی را حفظ کرد و فرمود: مکان‌ها را خداوند آفرید و او بالاتر از آن است که مکان‌ها بتوانند او را فراگیرند. او همه جا هست؛ ولی هرگز با موجودی تماس و مجاورتی ندارد. او بر همه چیز احاطه عملی دارد و چیزی از قلمرو تدبیر او بیرون نیست (شیخ مفید، الارشاد، ص ۱۰۸، الباب الثانی، فصل ۵۸).

امیر مؤمنان در این پاسخ عالمانه، با روشن‌ترین برهان، بر پیراستگی خدا از محاط بودن در مکان استدلال کرد و دانشمندان یهودی را چنان غرق در شگفتی کرد که بی‌اختیار به حقانیت گفتار علی علیه السلام و شایستگی او برای خلافت اعتراف کردند.

نقل است که شخصی یهودی وارد مدینه شد و سراغ رهبر مسلمانان را گرفت. مردم وی را نزد ابوبکر آوردند. وی رو به خلیفه کرد و گفت: من از تو چند سؤال دارم که پاسخ آن را جز پیامبر یا وصی او نمی‌داند؛ آن‌گاه سه سؤال مطرح کرد: ۱. آن چیست که خدا ندارد؟ ۲. آن چیست که در بارگاه خداوند نیست؟ ۳. آن چیست که خدا نمی‌داند؟ ابوبکر که پاسخی نداشت گفت: این سؤالات را دشمنان و منکران خدا مطرح می‌کنند؛ آن‌گاه تصمیم گرفت او را شکنجه کند. ابن عباس که در جلسه حضور داشت اعتراض کرد و گفت: «شما با این مرد عادلانه برخورد نکردید. یا پاسخ او را بدهید یا او را نزد علی علیه السلام ببرید».

ابوبکر و حاضران در جلسه نزد علی علیه السلام آمدند و خلیفه به امام علیه السلام گفت: این یهودی سؤالات کفرآمیزی را مطرح می‌کند. حضرت در پاسخ سؤالات وی فرمود: آنچه خدا نمی‌داند، سخن شما یهودیان است که می‌گویید: «عزیر» پسر خدا است. خدا فرزندی ندارد و چنین پسری را برای خود نمی‌شناسد. آنچه در بارگاه الهی وجود ندارد، ظلم به بندگان خویش است و آنچه خدا ندارد، شریک است.

در این هنگام، یهودی شهادتین را بر لب جاری و امام علیه السلام را وصی پیامبر معرفی کرد. ابوبکر و مسلمانان نیز علی علیه السلام را «مفرج الكرب» (برطرف کننده اندوه) نامیدند (محمد بن درید ازدی، ص ۴۴).

د. همکاری قضایی

امام علی علیه السلام در دوران خلافت خلیفه اول درباره مسائل قضایی نیز کوتاهی نکرد و به یاری اسلام شتافت که این‌جا به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

نقل شده است که در زمان خلافت ابوبکر، مردی را به اتهام شرب خمر نزد وی بردند. مرد به گناه خویش اقرار کرد و گفت: «در جایی زندگی می‌کنم که نوشیدن خمر و خوردن مردار را حلال می‌شمرند و اگر می‌دانستم حرام است، نمی‌نوشیدم». خلیفه از عمر بن خطاب درباره حکم او پرسید. عمر گفت: «مشکلی است که جز ابوالحسن کسی آن را حل نتواند کرد»؛ آن‌گاه هر سه روانه خانه امام علیه السلام شدند.

امام فرمود: کسی را همراهش بفرستید تا او را به مهاجران و انصار نشان دهد و معلوم شود که آیا کسی آیه تحریم شراب را برای او خوانده است یا نه». آنان چنین کردند و چون کسی از مهاجران و انصار به خواندن آیه تحریم شراب بر او شهادت نداد، رهایش کردند (محمد بن حسن طوسی، ج ۱۰، ص ۱۰۸، کتاب الحدود، ح ۳۵۹).

علی علیه السلام در دوران خلیفه دوم

گسترش آیین اسلام و حفظ کیان جامعه اسلامی، از اهداف بزرگ و بلند امام علی علیه السلام بود. وی خود را وصی بر حق و منصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانست و در عین حال که می‌دید حق مسلمش به یغما رفته و کرسی خلافت غصب شده است، هرگاه گرهی در کار خلافت پدید می‌آمد، با فکر و نظر بلند خود، آن را می‌گشود و همانند دوران خلیفه اول، در دوران خلیفه دوم نیز مشاور و گره‌گشای بسیاری از معضلات نظامی، سیاسی، علمی، قضایی، اقتصادی و ... بود.

۱. همکاری نظامی

جنگ‌ها و فتوحات در دوران خلیفه دوم، دامنه گسترده تری داشت، نقش علی علیه السلام در مقایسه با دوران خلیفه اول در این خصوص محسوس‌تر بود. با توجه به دلاوری‌ها و تجربیات جنگی علی علیه السلام خلیفه دوم نمی‌توانست از راهنمایی‌ها و همکاری‌های او غافل بماند. او می‌دانست که علی علیه السلام به طور مستقیم به همکاری و شرکت در جنگ‌ها حاضر نیست؛ ولی برای استفاده از مشورت‌ها و همکاری‌های فکری او می‌کوشید. و حضرت نیز از آن جا که درباره سرنوشت مسلمانان و اسلام نمی‌توانست بی‌تفاوت باشد، فقط در قالب مشورت و ارائه اندیشه‌های خویش او را یاری می‌کرد که به مواردی از مشورت‌ها و همکاری‌های فکری حضرت با خلیفه دوم اشاره می‌شود:

۱. نبرد جسر

در این نبرد، مسلمانان شکست خوردند. خلیفه دوم مسلمانان را فراخواند و آنان را به جهاد ترغیب کرده، با اصحاب از جمله علی علیه السلام به مشورت پرداخت که «آیا خود به کمک سپاه بروم یا کسی را بفرستد؟» علی علیه السلام نظر داد که خلیفه خود به نبرد نرود (مسعودی، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۲. جنگ با رومیان

در زمان روبه‌رو شدن سپاه اسلام با سپاه هراکلیوس (قیصر روم) ابو عبیده، طی نامه‌ای، از خلیفه کسب تکلیف و تقاضای نیروی امداد کرد. خلیفه دوم میان بزرگان صحابه به مشورت نشست و از علی علیه السلام در این مورد نظر خواست. علی علیه السلام به خلیفه گفت: به ابو عبیده [= فرمانده سپاه] اعلام کن مقاومت کند که پیروزی نصیب مسلمانان خواهد شد (واقعی، ص ۱۰۸).

۳. نبرد بیت المقدس

در جنگ و فتح بیت المقدس نیز خلیفه دوم، با اصحاب، از جمله امام علی علیه السلام به مشورت پرداخت. از شنیدن سخنان علی علیه السلام و مشورت با او شاد شد و به اصحاب گفت: من جز به مشورت و سخن علی رفتار نخواهم کرد و او را در مشورت می‌ستایم و پیشانی‌اش را سفید می‌بینم (همان، ص ۱۴۸).

۴. جنگ خراسان

در جنگ خراسان، امام علی ویژگی‌ها و امتیازات یک یک شهرهای خراسان را برشمرد و خلیفه دوم را به فتح آن‌جا تشویق کرد (ابن اعثم، ج ۲، ص ۷۸).

نقش پیروان علی علیه السلام در جنگ‌ها

نقش مؤثر یاران و پیروان علی علیه السلام در نبردهای عصر خلیفه دوم، برجستگی ویژه‌ای دارد. پیروزی اسلام در فتح سرزمین‌های مجاور، مرهون کوشش‌های بی‌وقفه و فرماندهان دلیر و یاران حضرت بود؛ البته حضور مستقیم یاران علی علیه السلام در نبردهای فاتحانه بدون اجازه پیشوا و رهبرشان نبود؛ چنان‌که سلمان فارسی از سوی خلیفه به حکومت مدائن گماشته شد و او نپذیرفت تا این‌که علی علیه السلام به او اجازه داد (مرتضی عاملی، فصلنامه تاریخ، س اول، ش ۳، ص ۳۷۸).

مالک اشتر در جنگ قادسیه حضور داشت (دینوری، ص ۱۲۰) و «آمد» و «نصیبین» به دست او فتح شد (ابن اعثم، ج ۱، ص ۳۴). حذیفه بن یمان، در جنگ نهانند جزو فرماندهان سپاه بود (ابن عثمان ذهبی، ج ۱، ص ۲۵). به روایت دینوری، او پس از نعمان بن مقرن، فرماندهی سپاه اسلام را به عهده گرفت (احمد بن داوود دینوری، ص ۱۳۵). عمار یاسر در فتح مصر، فرماندهی سواره نظام را به عهده داشت (ابن اعثم، ج ۲، ص ۳۶). او در فتح دیار بکر نیز به اتفاق مقداد بن اسود حضور یافت (همان، ص ۵۹). هاشم بن عتبہ مرقال، برادرزاده سعد بن ابی وقاص و از یاران باوفا و فداکار علی علیه السلام بود. وی به فرماندهی سپاه پنج هزار نفره در عصر خلیفه دوم منصوب شد و در فتح بیت المقدس نیز حضور یافت (واقعی، ص ۱۴۴). او در فتح آذربایجان، در رأس گروهی از سپاهیان قرار داشت (طاهر بن مطهر

مقدسی، ج ۵ ص ۱۸۲). جریر بن عبد الله بجلی در جنگ قادسیه جزو فرماندهان سپاه بود و در جولاء نیز حضور یافت و در حمله به عراق و حیره، فرماندهی سپاه به عهده او قرار داشت (احمد بن یعقوب، ج ۲، ص ۱۲۰)؛ البته حضور یاران علی علیه السلام در جنگ‌های زمان خلفا به سبب علاقه آنان برای گسترش و توسعه اسلام در خارج از مرزهای کشور اسلامی بوده است.

یاران علی علیه السلام و حکومت

حضور برخی یاران علی علیه السلام در صحنه سیاسی و امور حکومتی در جهت حفظ وحدت، به اجازه رهبرشان امام علی علیه السلام فعالانه بوده است؛ چنان که سلمان فارسی پس از فتح مدائن به وسیله سعد بن ابی وقاص، از طرف خلیفه به ولایت و حکومت مدائن منصوب شد (ابن اعثم کوفی، ج ۱، ص ۲۸۶)، و خلیفه عمار یاسر را به ولایت کوفه گماشت (طاهر بن مطهر مقدسی، ج ۵، ص ۱۸۰).

حضور علی علیه السلام در حکومت

وحدت امت اسلامی برای علی علیه السلام چنان مهم بود که خلیفه دوم هنگامی که می‌خواهد مدینه را به مقصد رسیدگی به امور مهم مسلمانان ترک گوید، علی علیه السلام را جانشین خود در مدینه قرار می‌دهد و مردم را به پیروی از وی ملزم می‌کند. با این که امام علی علیه السلام حقیقتاً غصب شده می‌بیند، درباره آنچه به وحدت و سرنوشت امت اسلامی مربوط می‌شود، کوتاهی نمی‌ورزد؛ بنابراین، امام علی علیه السلام در طول خلافت عمر بن خطاب سه بار به جانشینی وی در مدینه و اداره این شهر منصوب شده است: ۱. یکی از مواردی که خلیفه علی علیه السلام را به طور رسمی در مدینه جانشین خود کرد، هنگامی بود که به حرکت به سوی شام تصمیم گرفت.^۱ خلیفه در این زمان میان لشکریان مدینه خطبه‌ای را قرائت کرد و پس از حمد خدا گفت: ایها الناس إني خارج إلى الشام للامر الذي قد علمتم، ولو لا أني أخاف على المسلمين لما خرجت، و هذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالمدينة، فانظروا ان حزبكم امر عليكم به و احتكموا اليه في اموركم و اسمعوا له و اطيعوا، أفهمتم ما امرتكم به؟ فقالوا: نعم سمعاً و طاعة (احمد بن اعثم کوفی، ج ۱، ص ۲۲۵).

ای مردم! من به سوی شام می‌روم و اگر ترس از تهدید و خطر برای مسلمانان نبود، هرگز از مدینه خارج نمی‌شدم. این علی بن ابی‌طالب در مدینه است. به سوی او نظر کنید و من امر شما را به

۱. «كان سبب قدوم عمر الى الشام ن ابا عبيدة حصر بيت المقدس فطلب اهله منه ن يصلحهم على صلح اهل مدن الشام و أن يكون المتولى للعقد عمر بن خطاب، فكتب اليه بذلك فسار عن المدينة واستخلف عليه علي بن ابي طالب» (ابن اثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، ج ۲، ص ۳۴۸، ذکر فتح بيت المقدس، عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ، ج ۲، قسمت ۲، ص ۹۱؛ محمد طبری، ج ۳، ص ۴۸۰).

او می‌سپارم و او حاکم میان شما است. حرف او را بشنوید و از او اطاعت کنید. آیا دانستید آنچه را به شما گفتیم؟! مردم همه گفتند: بله شنیدیم و اطاعت می‌کنیم.

۲. مورد دیگر زمانی اتفاق افتاد که خلیفه پس از مشورت با علی علیه السلام در خصوص اعزام لشکریان برای کمک به سپاه مسلمانان در نبردهای قادسیه و جسر، تصمیم به خروج از مدینه گرفت؛ بدین سبب علی علیه السلام را در مدینه جانشین خود ساخت.^۱

۳. مورد دیگر این است که خلیفه پس از مشورت با علی علیه السلام تصمیم گرفت خود به بیت المقدس برود تا شرط صلح اهالی این شهر را که جز با آمدن خلیفه به بیت المقدس صورت نمی‌گرفت، برقرار سازد. در این زمان، خلیفه امام علی علیه السلام را در مدینه جانشین خود ساخت؛ سپس جهت سفر به فلسطین عازم شد (واقعی، ص ۱۴۹).

آنچه تاکنون در مورد حضور موقت علی علیه السلام در حکومت ملاحظه شد، طبق منابع معتبر اهل سنت بود. برخی مورخان شیعه مثل شریف رضی نیز مسأله حضور موقت علی علیه السلام را در حکومت به نحوی ذکر کرده است: هنگامی که خلیفه به سوی شام می‌رفت، عباس نیز همراه او بود. خلیفه به عباس گفت: شاید تو گمان می‌کنی در این امر از من محق تر هستی؟ عباس نیز پاسخ داد: محق تر از من و تو کسی است که در مدینه جانشین تو شده است؛ همان که ما را با شمشیر زد تا به اسلام گرویدیم؛ یعنی علی بن ابی طالب (شریف رضی، ص ۷۷).

ب. مشاوره سیاسی

خلیفه دوم در امور سیاسی نیز به ارشادات علی علیه السلام نیاز داشت. ژرف نگری و خیراندیشی علی علیه السلام در امور گوناگون از جمله مشورت‌های سیاسی، باعث تقویت و استحکام جامعه اسلامی می‌شد.

۱. نقل شده است که برخی دانشمندان اظهار می‌کرده‌اند: عجم یعنی اهل شهرهای همدان، ری، اصفهان، نهاوند و ... به شهرهای یک‌دیگر نامه فرستاده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله از دنیا رفت. پس از او ابوبکر که حاکم آنان بود نیز هلاک شد. بعد از او، عمر که عمر طولانی خواهد داشت شهرهای شما را مورد تجاوز قرار می‌دهد. لشکریان عمر را از شهرهای تان بیرون برانید و با آنان به نبرد برخیزید. عمر، پس از شنیدن این خبر هراسان به مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و با گروهی از مهاجر و انصار مشورت کرد. هر یک به گونه‌ای سخن گفت و خلیفه قانع نشد. سرانجام علی علیه السلام فرمود: من چنین

۱. «ثم جمع وجوه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله [و اعلام العرب] و ارسل الی علی علیه السلام و کان استخلفه علی المدینه فاتاه» (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲ ص ۳۰۹ « ذکر ابتداء امر القادسیه »).

رأی می‌دهم که مردم شام، یمن، مکه و مدینه را از جایش حرکت ندهی و به مردم بصره هم بنویسی که سه گروه شوند: گروهی از آنان برای نگهبانی از زنان و فرزندان خود در بصره بمانند و گروهی دیگر بر سر اهل ذمه باشند تا عهد شکنی نکنند و گروهی دیگر به کمک برادران خویش روند. عمر گفت: آری رأی درست و صواب همین است. من دوست دارم پیرو این رأی بمانم و پشت سر هم سخنان علی علیه السلام را بر زبان جاری می‌کرد و با شگفتی آن سخنان [حکیمانه] را ردیف می‌کرد (شیخ مفید، الارشاد، الباب الثانی، فصل ۶۰).

۲. خلیفه پس از فتح مدائن در ربیع الاول سال شانزدهم هجرت، تصمیم به ثبت تاریخ گرفت. سرانجام خلیفه نظر امام علی علیه السلام را پذیرفت و تاریخ را از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله مقرر کرد (ابن عساکر، ج ۱، ص ۳۶؛ حاکم نیشابوری، ج ۲، ص ۱۴).

ج. مشاوره اقتصادی

بدون شک، درایت و بینش امام علی علیه السلام از تمام اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بیشتر بوده است؛ از این رو خلفا در موارد متعددی که دچار مشکل می‌شدند، به حضرت رجوع کرده، راه‌حل نهایی را از او می‌خواستند. از آن جمله معضلات اقتصادی و اراضی حکومت و جامعه بود که خلیفه با مراجعه به علی علیه السلام و مشاوره با وی، به حقیقت رهنمون می‌شد.

۱. میزان دریافت از بیت المال: فردی که در جامعه مسؤولیت رهبری را به عهده می‌گیرد، برای او حقوقی را در نظر می‌گیرند که صرف تأمین زندگی وی شود.

عمر در عصر خلافت، با صحابه از جمله امام علی علیه السلام در این موضوع مشورت کرد و سرانجام دیدگاه حضرت را پذیرفت که فرمود: به میزانی که زندگی خود و خانواده‌ات تأمین شود، از بیت‌المال بردار (ابن ابی الحدید، ج ۱۲، ص ۲۲۰؛ ابوالفرج جوزی، ص ۹۷).

۲. مصرف جواهر کعبه: عمر می‌خواست جواهرات کعبه را به مصرف سپاه اسلام برساند. امام علی علیه السلام فرمود: چون پیامبر صلی الله علیه و آله به آن‌ها دست نزنده است تو نیز به آن دست نزن! عمر سخن حضرت را پذیرفت و شعار «لو لاک لافتضحنا» سر داد (امینی، ج ۱، ص ۱۷۷؛ سید محسن امین، ج ۱، ص ۴۳۶).

۳. تقسیم سرزمین‌های عراق: خلیفه دوم در مورد سرزمین‌های حاصلخیز اطراف کوفه که در دست مسلمانان قرار گرفته بود، نظر علی علیه السلام را جویا شد. حضرت به او فرمود: اگر زمین‌ها را بین ما نسل کنونی مسلمانان تقسیم کنی، برای مسلمانان آینده سودی ندارد؛ ولی اگر در دست صاحبان

آن‌ها باقی‌گذاری تا در آن کار کنند و به دولت اسلامی مالیات بپردازند، برای هر دو نسل کنونی و آینده مفید خواهد بود. خلیفه دوم با جمله «این نظر بسیار خوبی است»، موافقت خود را اعلام کرد (احمد ابن یعقوب، ج ۲، ص ۱۵۱).

د. علی‌علیه‌السلام و امور دیوانی

علی‌علیه‌السلام در این دوران در پاره‌ای امور دیوانی به ارائه راهنمایی‌ها و پاسخگویی به معضلات مورد ابتلای خلیفه هم می‌پرداخته است که نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

۱. زنی دیوانه را که زنا کرده بود، نزد عمر آوردند. وی پس از مشورت با مردم، دستور داد او را رجم کنند. امام‌علیه‌السلام پس از آگاهی از این حادثه دستور داد، زن را بر گردانند و خود نزد عمر آمد و فرمود: آیا نمی‌دانی که قلم تکلیف از سه طایفه برداشته شده است: از مجنون تا بیهود یابد. از خوابیده تا بیدار شود و از کودک تا بالغ گردد! عمر در حالی که تکبیر می‌گفت، دستور داد زن را باز گردانند و وحدی بر او جاری نسازند (محمد اوس قلعه چی، ج ۱، ص ۲۹).

۲. نقل شده است: زنی را که در حال عده ازدواج کرده بود، نزد عمر آوردند. او مهر زن را ستاند و به بیت المال سپرد و دستور داد زن و مرد برای همیشه از یک‌دیگر جدا شوند و به کیفر برسند. امام‌علیه‌السلام این داوری را نادرست خواند و فرمان داد از یک‌دیگر جدا شوند و زن عده اول را کامل کند و سپس عده دیگری برای ازدواج دوم بگیرد و شوهر دوم را به دلیل نزدیکی با زن به پرداخت مهر المثل مکلف کرد (بیهقی، ج ۱۱، ص ۴۳۶).

۳. عمر شارب الخمر را با چهل ضربه شلاق حد می‌زد تا این که شراب خواری رواج یافت. با اصحاب پیامبر ﷺ در این زمینه مشورت کرد. علی‌علیه‌السلام نظر داد که شراب خوار را ۸۰ ضربه شلاق بزنند و چنین استدلال کرد: شخص شراب خوار مست شده و عقل خود را از دست می‌دهد و در این هنگام هذیان خواهد گفت و به تهمت زدن به دیگران خواهد پرداخت؛ پس مجازات او به میزان مجازات افترا خواهد بود. خلیفه دوم نظر امام‌علیه‌السلام را پذیرفت و از آن به بعد، حد شارب الخمر به میزان ۸۰ ضربه معین شد (محمد ابن ابی یعلی، الفراء، ص ۲۲۸).

ه. علی‌علیه‌السلام مرجع علمی

گسترش اسلام پس از پیامبر ﷺ و گذشت زمان باعث شد تا مسلمانان با برخی پدیده‌های تازه روبه‌رو شوند که حکم آن‌ها در قرآن و روایات پیامبر ﷺ وجود نداشت. مسلمانان در حل چنین

مسائلی با مشکلاتی مواجه شدند. برخی از اصحاب در برخورد با این گونه موارد به جای تمسک به قرآن و روایات به ظن و گمان یا به رأی خود عمل می‌کردند. علی‌علیه السلام که اعلم امت اسلام و دروازه شهر علم پیامبر ﷺ بود (متقی هندی، ج ۱۱، ص ۶۰۰ و ۶۱۴؛ به ابن ابی الحدید، ج ۷، ص ۲۱۸؛ محمدباقر مجلسی، ج ۳، ص ۱۱۸)، به کمک خلفا از جمله عمر که از حل پدیده‌های تازه ناتوان می‌شد، می‌شتافت و حکم الهی را بیان می‌کرد تا آن جا که شعار «لو لاعلی لهلک عمر» (امینی، ج ۳، ص ۹۷) شنیده شد.

تاریخ، بسیاری از همیاری‌های امام علی‌علیه السلام را در این باره بیان کرده، و از زبان معاویه نیز آمده است که هرگاه برای عمر مشکلی پیش می‌آمد، نزد علی‌علیه السلام می‌رفت (همان، ص ۹۸؛ احمد طبری، ص ۷۹) و حضرت نیز عالمانه پاسخ می‌داد؛ البته خلفا از پرسیدن احکام شرعی از امام‌علیه السلام ابایی نداشتند تا آن جا که گاهی در حضور مردم از امام‌علیه السلام سؤال کردند و پاسخ می‌گرفتند و حتی در برخی موارد، مورد سرزنش اطرافیان قرار می‌گرفتند؛ برای مثال، دو نفر، از خلیفه دوم در مورد طلاق پرسیدند. عمر به عقب نگریست و پرسید: «ای علی! نظر تو در این مورد چیست؟» امام‌علیه السلام با دو انگشت خود اشاره کرد و به این وسیله پاسخ داد. عمر جواب امام‌علیه السلام را به پرسشگران رسانید آن‌ها اعتراض کردند که «ما از تو می‌پرسیم، آن‌گاه تو از دیگری می‌پرسی؟» عمر گفت: آیا پاسخ‌دهنده را می‌شناسید؟ وی علی بن ابی طالب‌علیه السلام است و من از پیامبر ﷺ شنیدم که ایمان علی‌علیه السلام از وزن آسمان‌ها و زمین سنگین تر است (مجلسی، ج ۴۰، ص ۱۱۹).

گروهی از عالمان یهود در زمان عمر به مدینه آمده، گفتند: «ما سؤال‌هایی داریم که اگر جواب ما را دادی روشن می‌شود اسلام حق، و محمد ﷺ پیامبر خدا است؛ و گرنه معلوم می‌شود اسلام باطل است». قفل آسمان چیست؟ کلید آسمان‌ها چیست؟ کدام قبر صاحب خود را با خود به اطراف برد؟ کدام کس قوم خود را ترسانید، ولی از جن و انس نبود؟ و چند سؤال دیگر. عمر که پاسخی نداشت، سر به زیر انداخت و گفت: «بر عمر عیب نیست که از وی سؤالی بشود و چون پاسخ آن را نداند، بگوید نمی‌دانم». عالمان یهود حرکت کرده، گفتند: «معلوم شد اسلام باطل است». سلمان که شاهد جریان بود، نزد علی‌علیه السلام آمد و با شعار «أغث الاسلام» از حضرت کمک خواست. علی‌علیه السلام لباس پیامبر ﷺ را به تن کرد و به مسجد آمد. چون نظر عمر به امام‌علیه السلام افتاد، بلند شده و گفت: «هرگاه مشکلی پیش آید، نزد تو می‌آیند». امام‌علیه السلام با عالمان یهود شرط کرد که اگر جواب آن‌ها را مطابق تورات داد، مسلمان شوند. آن‌ها نیز پذیرفتند. امام‌علیه السلام فرمود: قفل آسمان‌ها شرک است که عمل انسان با وجود آن بالا نمی‌رود و قبول نمی‌شود و کلید آن شهادتین است. قبری که صاحب خود را

حمل می‌کرد، همان ماهی است که یونس را بلعید و موجودی از غیر جن و انس که قوم خود را ترسانید، مورچه‌ای است که به مورچه دیگر گفت: به لانه‌ها وارد شوید تا سلیمان و سپاهش شما را پایمال نکند. هر سه تن از عالمان یهود ایمن آورده، علی‌علیه‌السلام را اعلم امت اسلامی معرفی کردند (امینی، ج ۶، ص ۱۵۴).

امام علی‌علیه‌السلام و خلیفه سوم

همکاری‌های علمی و فکری امام علی‌علیه‌السلام با خلفا، فقط به دوران خلافت خلیفه اول و دوم خلاصه نشد. حضرت که تمام کوشش او وحدت و حفظ جامعه نوبینان اسلامی بود، نیازهای علمی و سیاسی اسلام و مسلمانان را در زمان خلیفه سوم نیز بر طرف می‌کرد و خلیفه سوم هم پیوسته از افکار و راهنمایی‌های امام علی‌علیه‌السلام بهره‌مند شد. این‌جا برخی از همکاری‌های امام علی‌علیه‌السلام با خلیفه سوم بیان می‌شود.

۱. پناهگاه علمی

امام علی‌علیه‌السلام به گسترش اسلام در جهان و تثبیت بنیان آن در داخل کشور اسلامی می‌اندیشید و با آشنا ساختن مردم با معارف و احکام الهی به دفاع از اسلام نو پا می‌پرداخت؛ از این رو هرگاه خلیفه سوم دست نیاز به سوی امام علی‌علیه‌السلام می‌گشود، حضرت او را یاری می‌کرد.

شخصی نزد عثمان آمد و از وی درباره خریدن دو کنیز و آمیزش با هر دوی آن‌ها که با هم خواهر هستند پرسید. عثمان در پاسخ گفت: یک آیه قرآن، آن را مجاز می‌داند در حالی که آیه دیگر، آن را تحریم کرده است. گر چه دوست ندارم به چنین کاری دست زنم، حلال بودن آن بر حرمت آن ترجیح دارد. آن شخص از مجلس بیرون آمد و در راه با امام علی‌علیه‌السلام روبه‌رو شد و همین مطلب را از حضرت پرسید و حضرت پاسخ داد: من تو را از این کار بر حذر می‌دارم. اگر حکومت در دست من باشد و تو یا شخصی دیگری را بیایم که مرتکب آن شود، او را مجازات خواهم کرد (بیهقی، ج ۷، ص ۱۶۴؛ قرطبی، ج ۵، ص ۱۱۷؛ سیوطی، ج ۲، ص ۱۳۶؛ زمخشری، ج ۱، ص ۵۱۸؛ ابن حزم، ج ۹، ص ۱۳۳؛ فخر رازی، ج ۱۰، ص ۳۶؛ شیخ مفید، الارشاد، الباب الثانی، فصل ۶۰).

ظاهر آیه قرآن کریم «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم ... و ان تجمعوا بین الاختین» (نساء، ۴)، (۲۳) آمیزش با دو کنیز که با همدیگر خواهر باشند را تحریم می‌کند؛ زیرا عموم و اطلاق آیه، انسان آزاد و برده را شامل می‌شود؛ به همین جهت، امام علی‌علیه‌السلام سؤال‌کننده را از ارتکات آن بر حذر داشت. صحابه و فقیهان نیز بر حرمت آن تأکید می‌ورزیدند (فخر رازی، ج ۱۰، ص ۳۶-۳۷؛ سیوطی، ص ۱۳۷؛ قرطبی، ص ۱۱۷).

حال ببینیم مقصود عثمان از آیه تحلیل چیست. زمخشری (زمخشری، ج ۱، ص ۵۱۸) معتقد است که خلیفه به آیه ذیل نظر داشته است: و الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ماملکت ایمانهم (مؤمنون ۲۳)، ۵: معارج (۷۰)، ۲۹). نمازگزاران واقعی پا کدامن هستند و جز به همسران یا کنیزان خود چشم طمع ندارند.

اگر مقصود خلیفه این باشد، استدلال وی به آیه صحیح نخواهد بود؛ زیرا این آیه در مقام بیان حریم عفت مؤمنان است و این که انسان مؤمن جز در مدار زوجیت یا ملک یمین با هیچ زنی نزدیکی نمی‌کند و این مطلب با وجود شروط یا قیدهایی که عموم این دو را تخصیص زند، منافاتی ندارد. آیه ۲۲ نساء که می‌فرماید « حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاة و امهات نسائکم و ربائکم اللاتی فی حجورکم.... و ان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف» (نساء ۴)، ۲۳ می‌تواند منحصص آیه یاد شده باشد و آن گاه با کنار هم گذاشتن این دو آیه، نتیجه می‌گیریم که آمیزش با دو کنیز که با هم خواهر باشند، حرام است.

ب. امام علی (ع) و داوری‌های عثمان

۱. زنی پس از گذشت شش ماه از زمان ازدواج، وضع حمل کرد. عثمان دستور رجم او را صادر کرد. امام علی (ع) به او فرمود: «آیا قرآن نخوانده ای؟!» عثمان گفت: «خوانده‌ام». امام علی (ع) فرمود: «آیا نشنیده ای که خداوند می‌فرماید: «حملة و فصاله ثلاثون شهراً» (احقاف ۴۶)، ۱۵) و در جایی دیگر می‌فرماید: «حولین کاملین» (بقره ۲)، ۲۳۳). با این حساب مدت حمل می‌تواند شش ماه باشد « عثمان گفت: به خدا سوگند! تاکنون به این حقیقت آگاه نشده بودم (بیهقی، ج ۱۱، ص ۴۲۸)؛ البته برخی عالمان اهل سنت قضیه پیشین را با اندکی تفاوت، هم به عثمان و هم به عمر بن خطاب نسبت داده‌اند.

۲. از جمله حقوق زن در اسلام این است که اگر مردی همسر خود را طلاق دهد و پیش از آن که عده زن سپری شود مرد در گذرد، زن هم چون ورثه دیگر، از شوهر خود ارث می‌برد؛ زیرا تا عده زن سپری نشده، پیوند زناشویی برقرار است.

در زمان خلافت عثمان، مردی دارای دو زن یکی از انصار و دیگری از بنی هاشم بود. از قضا آن مرد، زن انصاری خود را طلاق داد و پس از مدتی در گذشت. زن انصاری نزد خلیفه رفت و گفت: هنوز عده من سپری نشده است و من میراث خود را می‌خواهم. عثمان در داوری فرو ماند و جریان ر

ابه اطلاع امام علی علیه السلام رساند. حضرت فرمود: اگر زن انصاری سوگند یاد کند که پس از در گذشت شوهرش سه بار قاعده نشده است می تواند از شوهر خود ارث ببرد. عثمان به زن هاشمیه گفت: این داوری مربوط به پسر عمت علی است و من در این باره نظری ندارم. وی گفت: من به داوری امام علی علیه السلام راضی هستم. او سوگند یاد کند و ارث ببرد (نوری طبرسی، ج ۱۷، ص ۲۰۰، ح ۲۱۱۴۵).

ج. امام علی علیه السلام و ناراضیان خلیفه

امام علی علیه السلام با سه حاکم در سه دوره متفاوت رو به رو بود که هر کدام موضوعی متفاوت و فراخور خود را می طلبید. در دوران خلیفه اول و دوم مردم به طور نسبی آرام و راضی بودند. در عصر خلیفه سوم مردم از وضعیت موجود به ستوه آمده، نتوانستند چنین وضعیتی را تحمل کنند.

۱. وساطت و میانجیگری

امام علی علیه السلام بین خلیفه و ناراضیان جامعه، نقش میانجیگری و موضع مصلحانه را اتخاذ کرد. این بدان معنا نبود که اعمال خلیفه مورد رضا و قابل دفاع برای حضرت باشد. علی علیه السلام می کوشید تا با وساطت خود، از وقوع فتنه و آشوب در جامعه جلوگیری کند.

زمانی که ناراضیان مصر برای بار اول، اطراف منزل عثمان جمع شدند، خلیفه که بارها با وساطت امام علی علیه السلام از ناراضی ناراضیان نجات یافته بود، فردی را نزد امام علی علیه السلام فرستاد و احتمال کشته شدن خود را به وی گوشزد کرد و از امام خواست تا ضمن صحبت و تعهد به قبول خواسته های آنان از طرف وی، ناراضیان را بازگرداند. امام علی علیه السلام میان ناراضیان حضور یافته، قول و تعهد خلیفه را گوشزد کرد و مردم نیز با شرط نوشتن عهد نامه کتبی و ارائه سه روز مهلت به خلیفه، همان گونه که او خواسته بود، اطراف منزل خلیفه را ترک کردند (طبری، ج ۳، ص ۳۹۴ ح ۳۷۷).

۲. فرستادن آب

هنگامی که انقلابیان، خانه عثمان را محاصره کردند، کوشش های امام علی علیه السلام به نتیجه ای نرسید. محاصره کنندگان با جدیت تمام، خواستار تحویل مروان و برکناری خلیفه شدند؛ ولی خلیفه، مروان را تحویل نمی داد؛ زیرا می ترسید وی را به قتل برسانند و خود نیز حاضر به برکناری نمی شد.

عثمان این بار نیز برای امام علی علیه السلام پیام فرستاد که «این قوم او را خواهند کشت، و آب را بر او بسته اند» و از امام علی علیه السلام تقاضای آب کرد (بلاذری، ج ۵، ص ۶۸ و ۶۹). امام، مشک هایی از آب را از

طریق فرزندانش حسن و حسین علیهما السلام برای خلیفه فرستاد و محاصره کنندگان چون دیدند اینان فرزندان امام علی علیه السلام هستند، ممانعتی از بردن آب نکردند. خلیفه شعری برای امام علی علیه السلام فرستاد که « فان كنت ما كولا فكن انت أکلی ...؛ اگر بنا است من خورده شوم، تو خورنده‌ی من باش، و گرنه مرا دریاب» (ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۴۷).

۳. جلوگیری از قتل خلیفه

هنگامی که به امام علی علیه السلام خبر می‌رسد مردم تصمیم گرفته‌اند عثمان را بکشند، حضرت به فرزندان خود حسن و حسین علیهما السلام دستور می‌دهد «شمشیرهای خود را بردارید و بر در خانه عثمان بایستید و اجازه ندهید کسی به خلیفه دست یابد»^۱ (سیوطی، ص ۱۵۹؛ بلاذری، ج ۶، ص ۱۸۵). فرزندان امام علی علیهما السلام به سرعت تمام، خود را به خانه عثمان رساندند و با مهاجمان نبرد کردند به حدی که سر و صورت امام حسن علیه السلام خونین و سر قنبر غلام امام علی علیه السلام به شدت مجروح شد (سیوطی، ص ۱۶۰، علی بن الحسین مسعودی، ج ۲ ص ۳۴۸).

۴. به خاک سپاری عثمان

هنگامی که خبر قتل خلیفه به امام علی علیه السلام رسید، حضرت شتابان به سوی منزل وی شتافت و در این هنگام به محافظان منزل از جمله دو فرزندش حسن و حسین علیهما السلام اعتراض کرد. سرانجام با وساطت و میانجیگری امام علی علیه السلام و فرستادن فرزندش حسن علیه السلام خواست تا اجازه دهند خلیفه دفن شود. آنان حرمت امام علی علیه السلام را نگاه داشتند و امام به همراه چند تن از صحابه، او را به خاک سپردند (ابن اعثم کوفی، ج ۲ ص ۲۴۲، طبری، ج ۳، ص ۴۳۸، ذکر بعضی سیر عثمان بن عفان).

نتیجه

پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در جریان سقیفه، عده‌ای فرصت طلب، جهت ایجاد اختلاف، برای بیعت به در خانه علی علیه السلام آمدند و حضرت دست رد به سینه آنان کوبید و برای مصالح برتر و وحدت امت اسلامی سکوت، و در جهت وحدت اسلامی با خلفا همکاری کرد.

علی علیه السلام در دوران ۲۵ ساله سکوت خویش بیشتر می‌کوشید وظیفه الهی و انسانی خود را در قالب مشاوره‌های نظامی، سیاسی، علمی، قضایی، اقتصادی و .. برای حفظ دین و ثبات جامعه نوپای اسلامی به انجام رساند. او نمی‌توانست در برابر معضلات گوناگون که دامنگیر اسلام و امت اسلامی شده بود و بقای دین و حیات مسلمانان را به خطر جدی انداخته بود، بی تفاوت بماند آن هم

۱. اذهب بسیفکما حتی تقوما علی باب عثمان فلا تدعا احداً یصل الیه.

به بهانه این که حقش را گرفته‌اند؛ البته همکاری علی‌علیه با خلفا به حدی بود که خلفا از آن به نفع خویش بهره‌نگیرند و مشروعیت خود را مطرح نسازند.

علی‌علیه در سه دوران با سه شخص متفاوت روبه‌رو بود که هر کدام از این دوران، موضع مناسب با خود را می‌طلبید؛ بدین سبب حضرت در عصر خلیفه سوم، افزون بر این‌که در جایگاه مرجع علمی و قضایی مورد مشورت خلیفه قرار گرفت، در برابر ناراضیان خلیفه نیز نقش میانجیگری را به عهده داشت و هنگام محاصره خانه خلیفه و بستن آب بر وی، به خلیفه آب رساند و فرزندان او را برای حفاظت از او به در خانه‌اش گماشت. مراسم خاک سپاری خلیفه را نیز علی‌علیه انجام داد.

منابع و مآخذ

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، دارالتعارف، الطبعة الرابعة.
۲. محمد ابی‌علی الفراء، الاحکام السلطانیة، ایران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ هـ.
۳. خواجه احمد بن محمد بن اعثم کوفی، الفتوح، هند، حیدرآباد دکن، دایرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولى، ۱۳۸۸ هـ؛ همو، بیروت دار الکتب العلمیة.
۴. محمد بن النعمان مفید، الارشاد، قم، انتشارات بصیرتی.
۵. محمد بن الحسن بن درید ازدی بصری، المجتبی، دوم، هند، حیدرآباد ۱۳۶۲ ق.
۶. مجد الدین بن الاثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ش.
۷. عبدالملک ابن هشام، السیرة النبویة، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ / ۱۹۸۹.
۸. علی بن اثیر جزری، الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۴۰۹ / ۱۹۸۹.
۹. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
۱۰. شریف رضی، الخصایص الائمة خصائص امیر المؤمنین علی‌علیه، تحقیق، الدكتور محمد هادی امینی، مشهد، مؤسسه طبع و النشر آستانة الرضویة المقدسه، ۱۴۰۶ ق.
۱۱. احمد بن حسینی بیهقی، السنن الکبری، اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. عبدالحسین امینی، الغدیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۳. سید محسن امین، اعیان الشیعه، چاپ حسن امین، بیروت، ۱۹۸۶ م / ۱۴۰۶ ق.
۱۴. طاهر بن مطهر مقدسی، البدؤ التاریخ، مکتبة الاسلامیة، ۱۹۶۲ م.

١٥. حاكم نيشابوري، المستدرک علی الصحیحین، تلخیص، ریاض، مكتبة النصر الحديث.
١٦. شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان ذهبي، العبر في خبر من عبر، تحقيق فؤاد سعيد، كويت، دارالكتب، ١٩٦١ م.
١٧. ابوحنيفة احمد بن داوود دينوري، الاخبار الطوال، طبع بنفقة المكتبة العربية، نعمان الاعظمي، بغداد [بي تا].
١٨. محمود زمخشري، الكشاف، بيروت، ١٤٠٧ ق.
١٩. جلال الدين سيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، ١٤٠٤ ق.
٢٠. محمد بن احمد قرطبي، الجامع لاحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٥ م / ١٤٠٥ ق.
٢١. محمد بن عمر فخر رازي، التفسير الكبير، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٢٢. يوسف بن عبدالبر قرطبي مالكي، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، بيروت ١٣٢٨ ق.
٢٣. احمد بن يحيى بن بلاذري، انساب الاشراف، حققه، محمد باقر المحمودي، لبنان، منشورات مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٩٧٤ م.
٢٤. ابوزيد عبدالرحمان بن محمد بن خلدون، العبر و ديوان المبتدا و الخبر في ايام العرب ...، بيروت، دار كتب اللبناني، ١٩٥٦ م / ١٠٦١ ق.
٢٥. عبد الله بن مسلم بن قتيبه، الامامه و السياسه، اول، قم، شريف رضى، ١٣٦٣ ش.
٢٦. احمد بن عبدربه اندلسي، العقد الفريد، بيروت، ١٤٠٩ ق / ١٩٨٩ م.
٢٧. ابن كثير القرشي الدمشقي الشافعي، البدايه و النهايه في التاريخ، مصر، مطبعة السعاده، ١٣٥١ ش.
٢٨. محمد باقر مجلسي، بحار الانوار، تهران، ١٣٦٢ ش.
٢٩. نصير الدين عبد الجليل قزويني رازي، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضايح الروافض، سيد جلال الدين محدث، ١٣٧١ ش.
٣٠. محمد بن جرير بن يزيد طبري، تاريخ الامم والملوك، تاريخ طبري، بيروت، چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم. دار التراث.
٣١. كلاعي البلنسي و هذبه خورشيد احمد فارق، تاريخ الردء، اقتبسه من الاكتفاً، معهد الدراسات الاسلاميه، هند، ١٩٢٠ م.
٣٢. عبد الرحمان بن جوزي، تاريخ عمر بن خطاب، قدم له و علق عليه عبد الكريم الزماعي، دمشق.

۳۳. غزالی، احیاء علوم الدین، دوم، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.
۳۴. عبد الرحمن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، بیروت، ۱۳۹۱ / ۱۰۷۱.
۳۵. یوسف ابن جوزی، تذکره الخواص، تهران، کتابخانه نینوا.
۳۶. احمد ابن یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۹ ق، ترجمه ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. جلال الدین سیوطی، تاریخ خلفاء، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۷۱ ق.
۳۸. علی بن حسن بن عساکر، تاریخ مدینه، دمشق، مجمع اللغة العربیه، ۱۳۹۸ ق.
۳۹. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، اول، نشر صدوق، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. احمد بن عبد الله طبری، ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره، ۱۳۵۶ ق.
۴۱. ازدی بصری، فتوح الشام، صححه ویلیام ناسولیس ایرلندی، طبع فی کلکته، ۱۸۵۴ ق.
۴۲. محمد معین، فرهنگ معین، چهارم، ۱۳۶۰ ش.
۴۳. خلیل جز، سید حمید طبیبیان، فرهنگ لاروس، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۴. جعفر سبحانی، فروغ ولایت، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۶ ش.
۴۵. واقدی، فتوح الشام، الطبعة الثانیة، بالمطبعة العثمانیه، شیخ عثمان عبدالرزاق، ۱۳۰۴ ق.
۴۶. یحیی بن جابر بلاذری، فتوح البلدان، تعلیق رضوان محمد رضوان، مصر، المطبعة المصریه بالازهر، الطبعة الاولى ۱۳۵۰ / ۱۳۱۹ ق.
۴۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. مرتضی عالمی، فصلنامه مطالعات تاریخی، سال اول، ش ۳، ۱۳۶۸ ش.
۴۹. متقی هندی، کنز العمال، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م.
۵۰. محمد رواس قلعه چی، موسوعة فقه علی بن ابی طالب (ع)، اول، دارالنفایس، بیروت ۱۴۱۷ ق.
۵۱. محمد بن النعمان، مفید، مصنفات، قم، ۱۴۱۳ ق.
۵۲. ابوالحسن علی بن الحسین مسعودی، مروج الذهب، مصر، مطبعة البهیه المصریه، ادارة الملتزم ۱۳۴۶ ق.
۵۳. جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه و نگارش داوود الهامی، مؤسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء، ۱۳۷۰ ش.

۵۴. میرزا حسین النوری الطبرسی، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۷ ق.

۵۵. فخر الدین طریحی، مجمع البحرین.

۵۶. عبده، صبحی صالح، نهج البلاغه.

۵۷. وحدت جوامع در نهج البلاغه، برگرفته از آثار آیت الله جوادی آملی، سعید بند علی، مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۸۰ ش.



تقریب
بیشگامان

چکیده

یکی از راه‌های قدرتمندی اسلام، وحدت و همدلی است و معرفی عالمانی که در اصلاح امت اسلامی کوشش‌هایی کرده، و تلاش خود را در این راه وجهه همت خود قرار داده‌اند، نقش بسزایی در تحقق این آرمان دارد. در عصر حاضر سکوت در برابر حمله‌های فرهنگی و اعتقادی دشمنان، اسلام را از هر زمان دیگر آسیب‌پذیرتر می‌سازد؛ چنان‌که در گذشته نیز در اثر بی‌کفایتی زمامداران حکومت‌های اسلامی و دامن زدن آنان به اختلافات فرقه‌ای، بسیاری از آثار ارزشمند اسلامی را از دست داده‌ایم و سال‌های درازی سرمایه‌های فکری و هنری خویش را صرف اختلافات بی‌اساس کرده‌ایم.

برای اسلام با همه غنا و دارایی بی‌نظیرش، هیچ‌گاه این موقعیت پیش نیامده که آرزوهای خود را آن‌طور که شایسته است میان مسلمان محقق سازد. اکنون وقت آن است که نگاهی واقع‌بینانه‌تر و بی‌پیرایه‌تر به اسلام بیفکنیم و با بازگشتی دوباره به اخلاص و ایمان صدر اسلام، مشترکات مذاهب گوناگون اسلامی را در دستور کار خود قرار دهیم تا شاید اسلامی یکپارچه، قدرتمند و قوی را به ارمغان آوریم.

رسیدن به این هدف، عوامل گوناگونی را می‌طلبد که معرفی عالمان و فرهیختگان کشورهای اسلامی یکی از این عوامل است. در ادامه به معرفی دو تن از عالمان مسلمان می‌پردازیم که نقش مهمی در تقریب مذاهب اسلامی، دعوت مردم به وحدت و همدلی و بیداری اسلامی ایفا کرده‌اند.

شیخ محمدرضا مظفر «اصلاح‌گر حوزه‌ها»

(۱۳۲۲-۱۳۸۳ق / ۱۲۸۰-۱۳۴۲ش)

رحیم ابوالحسنی

مقدمه

شناساندن عالمان و اندیشه‌وران اصلاح‌گرا و آنان که در اندیشه تقریب مذاهب اسلامی بوده‌اند، یکی از مهم‌ترین هدف‌های مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی است. در این مقاله، شرح حال اندیشه‌ور اصلاح‌گرا و پیشگام نوآوری در علوم سنتی حوزه‌های علمیه، یعنی آیت‌الله شیخ محمدرضا مظفر از نظر می‌گذرد. آیت‌الله مظفر اگرچه یکی از صاحبان رأی و اندیشه در نزدیک کردن شیعه و سنی بوده است و در این راه گام‌هایی نیز برداشته، آنچه شخصیت او را از جهات دیگر ممتاز می‌سازد، شیوه‌های نو او در بازسازی فضای علمی جامعه است. در واقع راهی که او برای نزدیک کردن دل‌های ملل مسلمان اعم از شیعه و سنی پیش گرفته، برگرفته از همین شیوه‌های علمی و تألیف کتاب‌هایی روان و محکم در این زمینه است. وی که فرصت چندانی برای تحقق این آرمان بزرگ نداشته، بخشی از این راه بلند را پیموده و نخستین کارش را با سامان دادن به حوزه‌های علمیه و بالا بردن سطح آگاهی دانشجویان علوم دینی آغاز کرده است. وی در این راه گام‌های مؤثری برداشته که امید است آشنایی با شخصیت این مرد بزرگ، راه را برای برنامه‌های اصلاحی حوزه‌ها و دیگر مؤسسات علمی هموارتر سازد.

تولد و زادگاه

شیخ محمدرضا مظفر در پنجم شعبان سال ۱۳۲۲ قمری در یکی از محله‌های نجف اشرف به نام «براق» چشم به جهان گشود و پنج ماه پیش از آن که از مادر متولد شود، پدرش را از دست داد و نام «محمدرضا» که پیش از این به پدرش تعلق داشت، بر وی نهاده شد (آقای بزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۷۷۲؛ محمدمهدی آصفی، ص ۶۰). آری، تقدیر این بود که وی به دیدار پدر موفق نشود؛ اما روح بزرگ و همت بلند پدر همواره با وی بود، و از آن پس تحت سرپرستی برادر بزرگ‌ترش شیخ عبدالنبی که جای خالی پدر را برای او پر کرده بود توانست حیات علمی سودمندی را برای خود رقم بزند.

پدر و مادر

«آل مظفر» در نجف، افرادی خوشنام بودند و در دانش، مرتبه بلندی داشتند. از سده دوازدهم هجری قمری در حوزه علمیه نجف، شخصیت‌های برجسته‌ای از این خاندان در عرصه‌های متعدد و رشته‌های متنوع علوم اسلامی درخشیدند (ماضی النجف و حاضرها، ج ۳، ص ۳۶۰؛ محمد مهدی آصفی، ص ۵۹). پدرش آیت‌الله محمد بن عبدالله مظفر از سلسله «آل مظفر» و در زمره فقیهان و مجتهدان نجف بود. مادرش دختر علامه، شیخ عبدالحسین طریحی (م ۱۲۹۳ق) است و او در دامان آن زن با فضیلت و با سرپرستی برادر بزرگش شیخ عبدالنبی مظفر (م ۱۳۳۷ق) پرورش یافت. پس از درگذشت شیخ عبدالنبی، برادر دیگرش، شیخ محمدحسن مظفر (م ۱۳۷۵ق) سرپرستی او را به عهده گرفت و راهنمای زندگی‌اش شد (علی الخاقانی، ج ۸، ص ۴۵۱). وی در ایام تحصیل به همراه برادر دیگرش، شیخ محمدحسین مظفر در درس برادر بزرگشان، شیخ محمدحسن مظفر شرکت می‌کردند و فضای خانواده آن‌ها از مباحثات علمی و مذهبی آکنده بود.

دوران تحصیل

محمد رضا پس از فراگیری خواندن و نوشتن، در سیزده سالگی راهی مکتبخانه علوم دینی شد و به آموختن مبانی و اصول ادبیات عرب پرداخت و در این مقطع از استاد، شیخ محمد طه حویزی بسیار بهره برد (همان، ص ۴۵۲). او سپس با عزمی راسخ دوره سطح فقه و اصول را سپری کرد و آن‌گاه دروس عالی این دو علم را در محضر استادانی چون شیخ محمدحسن مظفر (م ۱۳۷۵ق)، میرزا محمد نائینی (۱۳۵۵ق)، شیخ آقا ضیاء عراقی (۱۳۶۱ق)، میرزا عبدالهادی شیرازی (۱۳۸۲ق)، سیدعلی قاضی طباطبایی (م ۱۳۶۶ق) و شیخ محمدحسین اصفهانی (م ۱۳۶۱ق) فرا گرفت. وی همچنین دوره فلسفه و عرفان را در محضر برخی از همین استادان به انجام رساند و به تدریج به حد کمال رسید (محمد مهدی آصفی، ص ۶۳؛ نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۲، ص ۷۷۲).

وی میان استادان خود بیشترین بهره را از شیخ محمدحسین اصفهانی برد. این استاد را می‌توان از معماران بزرگ علمی شیخ محمد رضا دانست که در شکل‌دهی شخصیت او تأثیر بسزایی داشت؛ به طوری که خط مشی اصولی، فقهی و فلسفی او بیشتر متأثر از دیدگاه‌های این استاد بوده است. احترام و تجلیل فراوان مظفر از مقام شیخ محمدحسین اصفهانی، گواه ارتباط تنگاتنگ و علاقه او به این استاد است (حاشیه مکاسب، شیخ محمدحسین اصفهانی، مقدمه به قلم محمد رضا مظفر). مظفر در سیر کسب دانش، افزون بر علوم دینی به فراگیری دانش‌هایی چون حساب، هندسه، جبر، هیأت و عروض

روی آورد و در ۲۱ سالگی کتابی در علم عروض نوشت (گلشن ابرار، زیر نظر پژوهشکده باقر العلوم وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، قم، نشر معروف، ج ۲، ص ۶۸۱).

شیخ محمدرضا، کنار تحصیل و تحقیق، به تدریس معارف حوزه نیز اشتغال داشت و نخست به تدریس رسائل^۱ و مکاسب^۲ پرداخت؛ آن‌گاه به تدریس دوره خارج فقه و اصول اهتمام ورزید. وی همچنین فلسفه اسلامی را به علاقه‌مندان این فن آموخت و از آن جمله کتاب *اسفار ملاحدر* را در منزل خود تدریس می‌کرد (محمد مهدی آصفی، ص ۶۴؛ خلیلی، ج ۲، ص ۱۹). با این همه، روح تشنه و افکار نوگرایی او با شیوه‌های سنتی آموزش در حوزه‌های علمیه سیراب نشد و اندیشه طرح جدیدی در نظام آموزشی مدارس علمیه را در سر داشت.

ضرورت دگرگونی در شیوه‌های آموزشی مدارس علمیه

استاد مظفر که اکنون دارای موقعیت ممتازی در حوزه علمیه نجف شده بود و می‌توانست مانند مجتهدان دیگر با برپایی بحث‌ها و درس‌های گوناگون و گام نهادن در مسیر اجتهاد و مرجعیت، شهرت بالایی کسب کند، از این کار دست کشید و با فدا کردن موقعیت سنتی حوزوی، در پی اصلاح حوزه با استفاده از شیوه‌های بهینه آموزشی برآمد. به اعتراف بسیاری از شخصیت‌های علمی و دینی، اگر آیت الله مظفر سرمایه عمر خود را در پی اصلاح حوزه نمی‌گذاشت، بی‌شک جزو مراجع تقلید می‌بود. به هر حال، وی اوضاع حوزه نجف را از همه جوانب مطالعه، و نواقص آن را تجزیه و تحلیل کرد؛ ولی با این حال می‌دانست که فقط بررسی مشکل، آشفته‌گی حوزه را سامان نمی‌دهد و باید در عمل، کوشش‌های صادقانه و مخلصانه‌ای در راه جبران این نواقص و حل نارسایی‌های موجود انجام دهد. به همین منظور، در سال ۱۳۴۹ قمری هنگام هجوم فرهنگی کتاب‌های دشمنان، به همراه چند تن از شخصیت‌های بزرگ مانند شیخ محمدجواد حجامی، شیخ محمدحسین مظفر، سیدعلی بحر العلوم و شیخ علی ثامر، هیأتی تشکیل داد و به تأسیس جمعیتی دست زد که در آغاز کار، نشر و تألیف کتاب‌های درسی و اسلامی را جزو اهداف این جمعیت قرار داد و تألیف کتاب *تفسیر آلاء الرحمن* به وسیله شیخ محمدجواد بلاغی، از ابتکارات همین جمع بوده است.

۱. کتاب رسائل از تألیفات محقق بی‌نظیر شیخ مرتضی انصاری است که در موضوع اصول فقه بحث می‌کند و طلاب علوم دینی پس از شش سال تحصیل، هنگامی که به مرحله سطح متوسط رسیده‌اند، آن را می‌خوانند.
۲. کتاب مکاسب نیز از جمله تألیفات محقق نام‌آشنای حوزه‌ها شیخ مرتضی انصاری است که در باره فقه شیعه بحث می‌کند و طلاب حوزه‌ها در مرحله سطح متوسط و عالی، آن را می‌خوانند.

تأسیس جمعیت «منتدی النشر»

منتدی از ریشه «نداء» به معنای فریاد است و زمانی که در قالب باب افتعال در آید، به معنای فراخوانی همدیگر است (اسماعیل بن حماد جوهری، ج ۶، ص ۲۵۰۵، ذیل ماده ندا)؛ بنابراین، «منتدی النشر» به معنای فراخوانی یکدیگر در گسترش فرهنگ و علوم اسلامی است. مرحوم مظفر با تشکیل جمعیت «منتدی النشر» کم‌کم به اهداف اصلاحی خود نزدیک‌تر شد. این نهاد کاملاً علمی و مذهبی در سال ۱۳۵۳ قمری، مجوز تأسیس را از دولت عراق گرفت و بهترین حرکت اصلاحی در حوزه‌های علمیه بود. آیت الله مظفر و همفکران او، خطر تهاجم فرهنگی غرب را دریافته بودند و برای سالم نگهداشتن جوانان و پیشگیری از شیخون دشمن، آنان را زیر چتر اندیشه‌های ناب اسلام جای دادند و مراکز عالی آموزشی را تأسیس کردند. در ماده ۴ اساسنامه جمعیت چنین آمده است:

اهداف منتدی النشر عبارت است از عمومیت دادن فرهنگ اسلامی و علمی، و اصلاح اجتماعی به وسیله نشر، تألیف، و آموزش، با استفاده از شیوه‌های مشروع.

استاد محمدرضا مظفر ریاست این جمعیت را به عهده داشت و حمایت آیت الله العظمی سیدابوالحسن اصفهانی از این نهاد نوپا، بسیار راهگشا بود. برنامه‌ها و فعالیت‌های اصلاحی استاد مظفر در این جمعیت، نام او را در زمره یکی از احیاگران عصر حاضر در تاریخ کهن حوزه علمیه نجف در آورد. وی با گردآوردن مشاوران و متخصصان توانست شاخه‌های متعددی برای این مرکز علمی تشکیل دهد و با تأسیس دانشکده‌های فقه و تبلیغ، و ساخت مدارس علمیه و تدوین کتاب‌های درسی برای آن‌ها، دگرگونی بزرگی را در نظام حوزه نجف پدید آورد.

دانشکده منتدی

آیت الله مظفر در سال ۱۳۵۵ قمری به دنبال تحقق اهداف جمعیت منتدی النشر، مدرسه علوم دینی را تأسیس کرد که در آن، دروس فقه استدلالی، تفسیر، اصول فقه و فلسفه تدریس می‌شد. علامه شیخ محمدجواد بلاغی، شیخ عبدالحسین دشتی و شیخ عبدالحسین حلی از استادان این دانشکده بودند (گلشن ابرار، ج ۲، ص ۶۸۲).

مدارس منتدی

تأسیس مدارس منتدی النشر گام بعدی استاد مظفر بود که با استقبال بزرگان حوزه نجف و خاندان‌های مشهور این شهر مواجه شد و این اقبال عمومی در توسعه این مدارس کارگشا بود. در این مدارس، در طول چند دهه، مقاطع تحصیلی ابتدایی، متوسطه (ثانویه) و پیش‌دانشگاهی (اعدادیه) دایر

بود و در مجموع، دروس جدید با گرایش ترویج فرهنگ دینی آموزش داده می‌شد(نظام مبتدی النشر، ص ۲۳، به نقل از گلشن ابرار، ج ۲، ص ۶۸۲).

دانشکده فقه

آیت الله مظفر در سال ۱۳۷۶ قمری دانشکده فقه را در نجف اشرف تأسیس کرد و وزارت فرهنگ عراق در سال ۱۳۷۷، آن را به رسمیت شناخت. مواد درسی این دانشکده عبارت از فقه امامیه، فقه تطبیقی، اصول فقه، تفسیر، حدیث، درایه، علوم تربیتی، روان‌شناسی، ادبیات، تاریخ ادبیات، جامعه‌شناسی، تاریخ اسلام، فلسفه اسلامی، فلسفه جدید، منطق، تاریخ جدید، اصول تدریس، نحو و صرف و یک زبان بیگانه بود.

شیخ محمدرضا، خود در دانشکده فلسفه اسلامی را تدریس، و همزمان با آن، مجلات کتاب *اصول الفقه* را آماده می‌کرد تا در دانشکده فقه تدریس شود. او همچنین سرپرستی دانشکده و نظارت بر کارهای تألیفی آن را بر عهده داشت. مظفر، زندگی خود را به طور کامل در اختیار این مرکز علمی نهاده بود و همه توانایی‌ها و امکاناتش را در این دانشکده بذل کرد (محمد مهدی آصفی، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

تدوین کتاب‌های درسی

در قرن اخیر، گروهی از اندیشه‌وران حوزه، تغییر برخی متون درسی و کوتاه کردن طول مدت آموزش را به منظور دستیابی سریع به اهداف متعالی پیشنهاد کرده، و برخی از مصلحان نیز تحدید بنای علمی و تدوین کتاب‌های روزآمد را (با حفظ اصالت مطالب آن‌ها) وجهه نظر خود قرار داده‌اند که این تغییر و جایگزینی، همواره با مقاومت برخی دیگر مواجه بوده است.

آیت‌الله مظفر، میان دو دوره سطح و خارج، دوره نخست را به دلیل نقص در مواد درسی و سبک تحصیل و تدریس، نیازمند اصلاح می‌دانست؛ از این رو در پی تأسیس مبتدی النشر و دانشکده فقه، تنظیم وضعیت آموزشی و افزودن متون آموزشی جدید را هدف کار خویش قرار داد. تدوین کتاب‌های *المنطق*، *اصول الفقه و عقاید الامامیه* گونه‌ای نوسازی در نگارش کتاب‌های درسی است که هم اکنون این کتاب‌ها از متون درسی حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه مقدسه قم به‌شمار می‌آید (همان، ص ۱۱۹ و ۱۲۰).

ترمیم امر تبلیغ

استاد مظفر، خطابه و تبلیغ متداول در نجف را در شأن آن حوزه کهن نمی‌دانست؛ زیرا امروزه هیچ خطیبی بدون آگاهی از افکار زمان و موضوعات علوم جدید از یک طرف، و احاطه کامل به آموزه‌ها و

معارف اسلامی از فقه و تفسیر و تاریخ از سوی دیگر نمی‌تواند رسالت اسلامی خود را در سطح عالی و گسترده انجام دهد. او خطابه حسینی را یکی از مهم‌ترین وسائل تبلیغ می‌شناخت و وضع موجود حوزه را رسا نمی‌دانست و افتتاح مؤسسه و مدرسه‌ای برای تربیت خطیب را یگانه راه نجات از آن نارسایی تلقی می‌کرد.

گشودن دانشکده و عطا و ارشاد از آرزوهای شیخ محمدرضا بود. در سال ۱۳۶۳ قمری مجموعه‌ای به ریاست خطیب برجسته عراق، شیخ محمدعلی قسام و با نظارت آیت الله مظفر تشکیل شد و کار آزمایشی خویش را (پیش از افتتاح رسمی دانشکده) با برپایی یک کلاس آغاز کرد و درس‌هایی چون فقه، علوم عربی، اصول دین و اصول حدیث (علم درایه) در آن تدریس می‌شد. مدت کوتاهی از عمر آن نگذشته بود که حمله‌های پیاپی بر آن وارد آمد و اتهام‌های ناروایی بر آن زده شد؛ در حالی که این مؤسسه با اهدافی عالی و انگیزه‌ای مخلصانه تأسیس شده بود و هدفی جز زدودن پیرایه‌ها نداشت (گلشن ابرار، ج ۲، ص ۶۸۳؛ خلیلی، ص ۲۴)؛ اما افسوس که مصلحان همیشه در معرض اتهام، و ناآگاهان سدی در مقابل اندیشه‌های والای ایشانند.

استادان و شاگردان او

علامه مظفر در مدت حیات علمی خود، استادان بسیاری را دیده و در حلقه درس آن‌ها حاضر شده؛ اما نزد برخی از آنان بیشتر درنگ داشته است. وی چنان‌که پیش از این گفته شد، دروس مقدماتی و ادبیات عرب را نزد استاد، شیخ محمد طه حویزی فراگرفت؛ سپس به اتفاق برادرش شیخ محمدحسین مظفر و هم‌بحثان دیگرش، نزد برادر بزرگ‌ترش، شیخ محمدحسن مظفر دروس سطح فقه و اصول را پشت سر گذاشت و پس از آن در درس خارج فقه و اصول شرکت کرد و در حلقه درس بزرگانی چون میرزا محمد نائینی (۱۳۵۵ق)، شیخ آقا ضیاءالدین عراقی (۱۳۶۱ق)، میرزا عبدالهادی شیرازی (۱۳۸۲ق)، سیدعلی قاضی طباطبایی (۱۳۶۶ق) و شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۳۶۱ق) حضور یافت. وی همچنین افزون بر فقه و اصول، ریاضیات و علوم غریبه را از شیخ محمدحسین اصفهانی فراگرفت و جزو شاگردان موفق وی به شمار می‌آمد.

علامه مظفر که اکنون به مقام استادی رسیده بود و بیان شیوایی نیز داشت، کرسی تدریس راه انداخت و شاگردان متعددی دور او حلقه زدند که ذکر نام همه آن‌ها با هدف این مقاله سازگار نیست. از شاگردان متعددی که او تربیت کرده می‌توان کسانی چون شیخ احمد قیسی، شیخ احمد وائلی، سیدجواد شبر، شیخ جواد قسام، سیدحسین خرسان، شیخ عبدالهادی فضلی، شیخ غلامرضا عرفانیان، دکتر سیدمحمد بحرالعلوم، شیخ محمدحسن طریحی، سیدمحمد صدر، شیخ محمدعلی تسخیری، شیخ محمد مهدی آصفی، دکتر محمود مظفر و دکتر محمود بستانی را نام برد.

شعر سرایی استاد مظفر

استاد مظفر از جوانی به شعر روی آورد و جرقه‌های آغازین آن نزد شیخ محمد طه حویزی زده شد. او در پرتو راهنمایی‌های استادش به سرودن شعر پرداخت و به خوبی از عهده ظرافت‌ها و نکات دقیق آن بر آمد. هر کس به سروده‌های مظفر نظری کند، در آن فنون شعری لطیف و ظریفی می‌یابد و به افق‌های ادبی روشنی بر می‌خورد. در «دیوان شعر» وی حدود پنج هزار بیت وجود دارد^۱ که برخی از آن‌ها در کتاب‌های شعراء الغری، مدرسه النجف و أدب الطف آمده است (شعراء الغری، ج ۸، ص ۴۶۱-۴۸۴؛ محمدمهدی آصفی، ص ۷۰-۷۳؛ سیدجواد شبر، ج ۱۷۰، ۱۰).

افکار استاد مظفر در برابر اختلاف‌های فرقه‌ای

بی تردید، اختلاف‌های قومی و مذهبی از ریشه‌دارترین مشکلات حیات اسلامی است که از زمان رحلت پیامبر اسلام ﷺ تا کنون بر جوامع اسلامی سایه افکنده. بدیهی است که متفکران و روشنفکران مسلمان هیچ‌گاه در برابر این مشکل، بی‌تفاوت نبوده و در پی راه حل اساسی برای آن بوده‌اند.

این نکته نیز نباید فراموش شود که ریشه جدایی بین صفوف مسلمانان صرفاً به سبب رویایی و برخورد افکار در داخل مجتمع اسلامی نیست؛ بلکه از روزگاران پیشین، استعمار و استکبار جهانی در صدد تفرقه بین مذاهب اسلامی بوده و در این راه کامیابی‌هایی هم کسب کرده است. جامعه اسلامی نیز در این مدت نتوانسته مردان مصلحی برای درمان درست این معضل تربیت، و راه حل درستی ارائه کند. با نگاهی گذرا به تاریخ تفکر اسلامی درمی‌یابیم که متفکران اسلامی در برابر مشکلات فرقه‌ای و اختلاف‌های مذهبی، دو راه را پیش گرفتند یا دست‌کم دو نوع عقیده در این باره ابراز کرده‌اند:

برخی معتقدند که در برابر مذاهب منحرف اسلامی باید مقاومت کرد و کوتاهی یا هر نوع مدارا هیچ نتیجه‌ای نخواهد بخشید. اینان اعتقاد دارند که باید به حقیقت اسلام چنان‌که پیامبر ﷺ و قرآن کریم عرضه کرده، به صورت تعصب‌آمیز ایمان داشت و مخالفان را در برابر نقدهای شدید و کوبنده قرار داد.

در برابر این دسته، گروهی دیگر راه تفریط و سهل‌انگاری را پیش گرفتند و معتقدند که معالجه اصلی اختلاف‌های مذهبی، از طریق اغفال و نادیده گرفتن برخی مسائل اعتقادی است. اگر ملل مسلمان، اختلاف‌های رایج بین خود را فراموش کنند و برای وحدت کلمه از اعتقاداتشان کوتاه بیایند،

۱. دیوان شعر او به همت آقای محمدرضا قاموسی گردآوری و تنظیم شده؛ ولی هنوز به چاپ نرسیده است.

تنش‌های موجود از بین خواهد رفت و جوامع اسلامی، یکپارچه با آرامش و مسالمت زندگی خواهند کرد.

بدیهی است که هیچ یک از راه‌حل‌های ارائه شده عملی نیست؛ چرا که در راه حل اول، تجربه نشان داده هر گونه کوشش ستیزجویانه و تعصب‌آمیز، جز افتراق و به بار آوردن مشکلات جدید، ثمره‌ای دیگر نداشته است؛ زیرا بسیاری از فتنه‌هایی که اکنون در کشورهای اسلامی مانند هند، پاکستان، ایران و عراق مشاهده می‌کنیم، از تعصب و جمود فکری فرقه‌های مسلمان در این کشورها سرچشمه می‌گیرد. همچنین در راه حل دوم نیز هیچ‌گاه نباید از کسی که به چیزی ایمان دارد، انتظار داشته باشیم به آسانی از آن دست بردارد و آن را به ورطه فراموشی بسپارد؛ زیرا عقیده و تفکر چیزی نیست که انسان در برابر آن، به راحتی کوتاه بیاید و بیان فکری خود را با اعتقادات منحرف دیگران درهم آمیزد. تحقق این موضوع، ممکن است در کوتاه مدت میسر باشد؛ اما تجربه نشان داده که هیچ‌گاه مستدام نخواهد ماند.

مرحوم مظفر که از شیوه‌های افراطی و تفریطی یادشده، به طور کامل آگاهی داشت، کوشید راه معتدلی را در حل اختلاف‌های مذهبی و وحدت بین شیعه و سنی پیش گیرد و خود در مناظره‌ای با دکتر احمد امین که در مجله رساله نیز چاپ شد، تصریح کرد که نادیده گرفتن اعتقادات و کوتاه آمدن از شوون مذهبی چیزی است که نمی‌توان با آن موافقت کرد. در این دیدار، مرحوم مظفر یادآور شد که حتی اگر بپذیریم این سهل‌انگاری و تنازل، بین اندیشه‌وران شیعه و سنی ممکن است، چه کسی این موضوع را بین توده مردم و آرای عمومی تضمین می‌کند؟ (محمد مهدی آصفی، ص ۱۴۲)

شیوه‌ای که مرحوم مظفر در نظر داشت و به آن نیز عمل کرد، بالابردن سطح آگاهی توده مردم به وسیله اهل قلم و اندیشه‌وران با انصاف شیعه و سنی بود. وی معتقد بود که در این راه می‌بایست مباحثه‌ها و مناظره‌های سودبخش در فضایی آزاد به راه انداخت، و نویسندگان منصف اعم از شیعه و سنی، حقایق اسلامی را آن‌طور که هست، بنگارند تا بدین وسیله گرایش‌های تعصب‌آمیز از بین برود و مردم از تقلید بی‌اساس رهایی یابند.

کاری که علامه مظفر در این جهت انجام داد، تألیف کتاب *السقیفه* بود که به دور از تعصب و در فضایی کاملاً دوستانه، رویداد شورای سقیفه را تحلیل و ارزیابی کرد. وی در ابتدای کتاب، ضمن این‌که «هوای نفس» و «ابهام وقایع تاریخی» را دو عامل مهم اشتباه مورخان در تحلیل و ارزیابی وقایع تاریخی معرفی کرد، بارها به خواننده کتاب *السقیفه* هشدار داد که این دو عامل را همیشه مد نظر داشته باشد و به دور از هر گونه تعصب و پیش‌فرض‌ها، کتاب یادشده را مطالعه کند (اسرار سقیفه، ص ۲۲).

آثار و تألیفات

آیت الله شیخ محمدرضا مظفر، یکی از نویسندگان چیره دست و نامدار معاصر است که زیبایی تعبیر، رسایی متن، حسن انسجام و بیان جذاب همراه با استحکام مطالب و دقت نظر در نوشته‌هایش آشکار است. این امتیاز مرهون کوشش‌های دوران جوانی او در آشنا شدن با متون ادبی و ادبیات معاصر و ممارست بر روزآمد کردن تألیفات خود است. ساده‌نویسی در مطالب علمی از هنرهای ادبی او است و آن بر بال قلم نشسته، شیفتگان علم را به آسمان فلسفه و منطق و اصول و کلام پرواز می‌داد و دانش‌های دقیق را به شیوه‌ای روان به ایشان عرضه می‌کرد و بر خلاف دیگران که با شیوه سنتی انس داشتند، مرحله جدید تدوین آثار اسلامی را با بهره‌گیری از اسلوب نثر فنی جدید، به حوزه ارائه داد. از میان نوشته‌های ارزنده او سه اثر مهم، نظر بزرگان حوزه را به خود جلب کرده و هم اکنون جزو کتاب‌های درسی حوزه است. این کتاب‌ها عبارتند از:

۱. **اصول الفقه:** این اثر زیبا که سال‌ها جزو متون درسی حوزه‌های علمیه است،^۱ به حقیقت نوعی نوسازی در نگارش کتاب‌های درسی دوره سطح شمرده می‌شود و مؤلف فرزانه، آن را به منظور تدریس در دانشکده فقه نجف نوشته است. نوآوری علمی، اتقان و عمق مطالب، اصول فقه را اثری جاودان ساخته و استاد به منظور رفع خلأ موجود بین دو کتاب **معالم**^۲ و **کفایه**^۳ و با تأسی از ابتکار استاد خویش، شیخ محمدحسین اصفهانی در دسته‌بندی مطالب، آن را تنظیم کرده است. تاکنون شرح‌های بسیاری به ویژه به زبان فارسی بر این کتاب نوشته شده است.

۲. **المنطق:** این اثر، مجموعه درس‌های ارائه شده استاد از سال ۱۳۵۷ قمری در دانشکده منتدی النشر است و در جایگاه متن مهم درسی، مقامی ویژه را به خود اختصاص داده. این کتاب هم اکنون برای طلاب سال دوم و سوم حوزه تدریس می‌شود.

۳. **عقاید الامامیه:** این کتاب مجموعه‌ای از عقاید اسلامی است که بر پایه تفکر شیعی نوشته، و به صورتی فشرده و رسا تنظیم شده است. این اثر بر خلاف کتاب‌های کلامی پیشینیان، از هرگونه پیچیدگی عاری، و برای همگان قابل فهم است. استاد مظفر پیش‌تر، این مطالب را در سال ۱۳۶۳ قمری در دانشکده منتدی النشر ارائه کرده بود؛ سپس آن را با این نام و همچنین با نام **عقاید الشیعه** چاپ کرد و هدف عالی او از نگارش آن، تقریب بین مذاهب اسلامی بود (گلشن ابرار، ج ۲، ص ۶۸۴).

۱. و هم اکنون این کتاب برای طلاب سال پنجم و ششم حوزه تدریس می‌شود.

۲. کتاب معالم الدین در زمان علامه مظفر جزو کتاب‌های دوره مقدماتی حوزه بود که برای طلاب سال سوم تدریس می‌شد؛ ولی اکنون از متون درسی حوزه حذف شده و به جای آن کتاب الموجد قرار گرفته است.

۳. کتاب کفایه الاصول، جزو متون سطح عالی حوزه است که برای طلاب و فضلاء سال نهم و دهم حوزه تدریس می‌شود و نویسنده آن از شاگردان ممتاز شیخ انصاری بوده است.

کتاب حاضر را ناشران گوناگونی در کشورهای مختلف اسلامی چاپ کرده‌اند؛ اما در بعضی از این چاپ‌ها که در قاهره به وسیله انتشارات مطبوعات النجاح در ۱۳۸۱ قمری و همچنین در ایران به وسیله انتشارات انصاریان و انتشارات رضی در قم و انتشارات مکتبه النینوی در تهران صورت گرفته، مقدمه حامد حفنی داوود در آن درج شده که بسیار سودمند است. مقدمه‌ای که محمدجواد طریحی بر آن نگاشته و انتشارات مؤسسه امام علی علیه السلام در قم آن را چاپ کرده نیز بسیار مفید است. گفتنی است کتاب حاضر با مقدمه حامد حفنی داوود را کاظم خلخالی به زبان فارسی ترجمه، و انتشارات حضور آن را در قم چاپ کرده است.

از آثار دیگر او که به صورت کتاب و مقاله چاپ شده‌اند، عبارتند از:

۴. احلام الیقظه؛
۵. تاریخ الاسلام؛
۶. تتمه احلام الیقظه؛
۷. حاشیه المکاسب؛
۸. حرية الانسان و ارتباطها بقضاء الله؛
۹. دیوان شعر: دیوان شعر او به همت آقای محمدرضا قاموسی گردآوری و تنظیم شده؛ ولی هنوز چاپ نشده است؛
۱۰. رساله عملیه فی ضوء المنهج الجدید؛
۱۱. الزعیم الموهوب السید ابوالحسن اصفهانی؛
۱۲. السقیفه: این کتاب که ترجمه فارسی و اردو نیز دارد، بارها چاپ شده و در انتهای آن، پاسخ ردیه‌های عبدالله ملاح موصلی نیز آمده که با نام علی هامش السقیفه، به کتاب ملحق شده است. کتاب یادشده به کوشش دکتر محمود مظفر (استاد دانشگاه نجف و برادرزاده علامه محمدرضا مظفر) به وسیله مؤسسه انتشارات انصاریان و همچنین انتشارات دلیل ما در قم چاپ شده است؛
۱۳. شیخ الطوسی مؤسس جامعه النجف؛
۱۴. فلسفه ابن سینا؛
۱۵. الفلسفه الاسلامیه: کتاب حاضر را محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، آن را در سال ۱۳۷۵ در ۲۱۵ صفحه چاپ کرده است؛
۱۶. فلسفه الامام علی علیه السلام؛
۱۷. النجف بعد نصف قرن (برای اطلاع از بقیه آثار او، ر. ک: نباء البشر، ج ۲، ص ۷۷۳).

تألیف این کتاب‌ها و مقالات با موضوعاتی متنوع، حاکی از وسعت بینش و نشان از درک او درباره نیازمندی‌های جامعه علمی معاصر است.

در حاشیه کوشش‌های علمی

آیت الله مظفر زندگی‌اش را فقط به فعالیت‌های فرهنگی و علمی حوزه محدود نساخت؛ بلکه اندیشه نافذش، مسائل و موضوعات اجتماعی و سیاسی جامعه و امت اسلامی را درنوردید و هر پدیده مهم را به دقت دنبال می‌کرد. بحران‌ها و مشکلات تحمیل شده بر مسلمانان، او را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌داد و استاد را به کوشش وامی‌داشت. آیت‌الله مظفر، عضو اصلی جامعه روحانیان نجف اشرف (جماعه العلماء فی النجف الاشرف) بود و اعضای این جامعه، عالمان بزرگی چون شیخ مرتضی آل یاسین، شیخ محمدرضا آل یاسین و شهید سیدمهدی حکیم (فرزند آیت الله سید محسن حکیم) بودند. شهید سیدمحمدباقر صدر (م ۱۴۰۱ق) که در ساماندهی جامعه العلماء نقش بسزایی داشت، به سبب سن کم،^۱ از عضویت آن محروم بود؛ ولی بیشتر جلسات و بیانیه‌های آن‌ها را او تنظیم می‌کرد (گلشن ابرار، ج ۲، ص ۸۳۳). تأسیس و پایه‌گذاری جامعه روحانیت نجف از سوی آیت الله مظفر، گواه آن است که دغدغه‌های علمی و پژوهشی، هرگز او را از مشکلات اجتماعی و سیاسی مردم دور نساخت. وی با همکاری گروهی از اندیشه‌وران مسؤولیت‌شناس، برای مقابله با افکار الحادی شرق و غرب، «جماعه العلماء» را در نجف اشرف پی‌نهاد تا این نهاد برخاسته از حوزه، مبارزه با بی‌دینی و تهاجم فرهنگی دشمنان را دنبال کند و جلو گسترش افکار کمونیسم را بگیرد. بیانیه‌های منتشر شده این گروه، شاهد بینش و بلندنظری مؤسسان آن است (محمد مهدی نجف، ص ۹۰).

افکار بلند علامه مظفر فقط به ساماندهی فرهنگ مردم عراق محدود نبود؛ بلکه فشارهای روزافزون فرانسویان بر مردم الجزایر و زورگویی‌های صهیونیست‌ها به مردم فلسطین، حوادث ناگواری است که از دید نافذ او پنهان نمی‌ماند و رنج می‌برد و گاهی در برخی از نشریات، مقالات مفیدی می‌نگاشت (گلشن ابرار، ج ۲، ص ۶۸۶). وی همچنین در جنگ بین مصر و اسرائیل در سال ۱۹۵۶ میلادی، تلگرافی خطاب به شیخ الازهر فرستاد و همدردی خود را با ملت مصر اعلام داشت. (محمد مهدی نجف، ص ۸۷) وی صهیونیسم را خطر بزرگی برای جامعه اسلامی (اعم از شیعه و سنی) می‌دانست و اصولاً انحراف سردمداران کشورهای اسلامی را عامل بدبختی مسلمانان و ریشه رشد صهیونیست‌ها بر می‌شمرد.

علامه مظفر همچنین در پی مخالفت امام خمینی علیه السلام و دیگر مراجع بزرگ ایران با فعالیت‌های

۱. شهید صدر در آن زمان تقریباً ۳۰ ساله بود.

ضد اسلامی شاه ایران، با ایشان هم‌صدا شده، از حرکت انقلابی روحانیان حوزه علمیه قم حمایت و پشتیبانی کرد و به همراه عالمان دیگر نجف، ضمن صدور اطلاعیه، مخالفت خود را با تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی اظهار داشته، انزجار خود را از اقدام ظالمانه رژیم پهلوی در فاجعه خونبار مدرسه فیضیه اعلام کرد (اسناد انقلاب اسلامی، ج ۳، ص ۴۱، ۶۶ و ۶۵ و ۷۷).

غروب زندگی

سرانجام، آیت‌الله شیخ محمدرضا مظفر پس از عمری خدمت خالصانه در شانزدهم ماه مبارک رمضان سال ۱۳۸۳ قمری در ۶۲ سالگی مرگ را در آغوش کشید و پرستوی آسمان شد و به سوی حق پرواز کرد. پیکر مطهر او با حضور مراجع بزرگ، عالمان و مردم نجف تشییع شد و در مقبره خانوادگی واقع در جاده کوفه کنار مرقد برادرش، شیخ محمدحسن مظفر به خاک سپرده شد (نقباء البشر، ج ۲، ص ۷۷۳).

امید است حرکت اسلامی استاد را اندیشه‌وران مصلح و پرتوان حوزه‌ها ادامه دهند.

منابع و مآخذ

۱. سیدجواد شبّر، *ادب الطف*.
۲. آقابزرگ طهرانی، *نقباء البشر فی القرن الرابع عشر*.
۳. اسماعیل بن حماد جوهری، *صحاح اللغة*، ج ۶ ص ۲۵۰۵، ذیل ماده ندا.
۴. *اسناد انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵. جعفر الخلیلی، *هكذا عرفتهم*.
۶. جعفر خلیلی، *هكذا عرفتهم: خواطر عن اناس افذاذ عاشوا بعض الاحیان لغيره اکثر مما عاشوا لانفسهم*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۷. سید جواد شبّر، *ادب الطف او شعراء الحسين (علیه السلام)*، بیروت، دار المرتضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. شیخ علی الخاقانی، *شعراء الغربی او النجفیات*، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۹. شیخ علی خاقانی، *شعراء الغری*.
۱۰. شیخ محمدحسین اصفهانی، *حاشیه مکاسب*، مقدمه به قلم محمدرضا مظفر.
۱۱. گلشن ابرار، *زیر نظر پژوهشکده باقر العلوم وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی*، قم، نشر معروف، ۱۳۷۸ ش.

۱۲. ماضی النجف و حاضرها.

۱۳. محمدرضا مظفر، اسرار سقیفه یک بحث جالب تاریخی، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، قم، انصاریان، دوم، ۱۳۷۶ ش.

۱۴. محمدمهدی آصفی، مدرسه النجف، نجف اشرف، مطبعه النعمان، ۱۳۸۵ ق.



شهید سید قطب «شاهدیدار»

(۱۹۰۶ - ۱۹۶۶ م)

مقدمه

در دنیای اسلام، شخصیت‌های بزرگی ندای آزادی و عدالت‌خواهی سر داده و مردم را به بازگشت به اسلام راستین و مبارزه با ستم دعوت کرده‌اند. یکی از این شخصیت‌های بزرگ، «سید قطب» است که فریاد اسلام‌خواهی و مبارزات او با استعمار کهنه انگلیس، شایسته مطالعه و درخور تأمل است. وی در طول نیم قرن زندگی و جهاد، خدمات فراوانی در راه اعتلای اسلام و تحقق حکومت اسلامی انجام داد. دشمنان اسلام که تا امروز زیرکانه‌تر از مسلمانان عمل کرده‌اند، رفتار سیدقطب و دوستانش را به طور کامل زیر نظر گرفته و سرانجام پس از مدت‌ها حبس و زندان، وی را شهید کرده‌اند. گرچه بدخواهان نگذاشتند او به هدف مهمش که ایجاد حکومت واحد اسلامی در سراسر جهان است برسد، فریاد رسای او اکنون پرده گوش‌ها را در کشورهای اسلامی به لرزه در آورده و چراغ فروزانی که او برافروخته، مشعل هدایت جوانان مؤمن و انقلابی سراسر عالم اسلام شده است.

کتاب‌ها و مقالات نافذ او که بارها به زبان‌های گوناگون دنیا چاپ، و در سراسر جهان منتشر شده، همچون خورشید، روشنگر دل‌های مسلمانان وحدت‌گرا و جوانان انقلابی است. اکنون مرکز تحقیقات مجمع جهانی تقریب مذاهب که اصلی‌ترین وظیفه خود را گسترش ادبیات تحقیقی تقریب و شکل‌دادن به پژوهش‌های کاربردی و علمی پیرامون این مقوله می‌داند، معرفی طلایه‌داران تقریب و شناساندن اندیشه‌های پیشتاز و تجربه‌های به جای مانده از آنان را یکی از نخستین گام‌ها و پیش‌نیازها قرار داده است. در این مقاله، شرح حال «شهید سید قطب» یکی از اندیشه‌وران اصلاح‌گرا، از نظر می‌گذرد. امید است آشنایی با شرح حال این مرد بزرگ، راه را برای مبارزان و مصلحان مسلمان هموارتر سازد.

تولد و زادگاه

سید قطب در سال ۱۹۰۶ میلادی در روستای «موشه» از توابع استان اسیوط مصر که به روستای عبدالفتاح نیز معروف است، دیده به جهان گشود. روستای موشه یا موشا از نظر جغرافیایی در یکی از سرزمین‌های مرتفع مصر و کنار رود خروشان نیل واقع است. اکثر اهالی روستای موشه مسلمانند و اقلیتی پیرو دین مسیحیت در روستا زندگی می‌کنند.

محیط خانواده

پدرش حاج قطب ابراهیم سر سلسله خاندان قطب بود که پس از وفات پدر ریاست این خاندان را برعهده گرفت. از خصوصیات بارز وی این بود که بسیار انفاق می‌کرد. بخشش وی به قدری بود که وقتی دارایی‌اش تمام شد، زمین‌های کشاورزی را یکی پس از دیگری فروخت تا این که مجبور شد منزل بزرگ و زیبایش را نیز بفروشد. از عادات هر ساله او این بود که روزهای عید سعید فطر، قربان، عاشورا، نیمه شعبان، سالروز معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ماه مبارک رمضان، همه اهالی روستا را برای تلاوت قرآن به مناسبت روزهای یادشده در منزل خود جمع می‌کرد و پس از مراسم دوره‌خوانی قرآن، بهترین طعام‌ها را به مهمانان می‌داد. از ویژگی‌های دیگر پدرش که سید قطب از آن یاد می‌کرد، تواضع او است.

سید قطب در این باره می‌نویسد:

کارگرانی برای پدرم کار می‌کردند. طبق رسم همیشگی او را «سیدی» خطاب می‌کردند؛ اما او بسیار ناراحت می‌شد و می‌گفت: کوچک‌ترها بگویند عمی الحاج و بزرگ‌ترها بگویند حاجی.^۱

حاج ابراهیم از نظر سیاسی عضو حزب اللوای مصر و منزلش مرکز امور سیاسی روستا بود. در جریان انقلاب ۱۹۱۹ میلادی در مصر، اجتماعات علنی و سری تشکیل داد و راه انقلاب را به مردم می‌آموخت. حاجی قطب ابراهیم دوبار ازدواج کرد که حاصل ازدواج اول یک دختر و حاصل ازدواج دوم سه دختر و دو پسر بود که همگی وقتی به سن رشد رسیدند، با دولت وقت درگیر شدند و همه آن‌ها طعم تلخ زندان را چشیدند. هنگامی که سید قطب به جرم اسلام‌خواهی، به زندان افتاد، خواهرش نفیسه و خواهرزاده‌هایش رفعت و عزمی نیز دستگیر و روانه زندان شده، مورد اذیت و آزار قرار گرفتند. پس از مدتی نفیسه آزاد شد؛ ولی فرزندان نفیسه یعنی رفعت و عزمی در

۱. مطالب این قسمت و صفحات بعد عمدتاً ترجمه و اقتباس از کتاب الطفل فی القرية، تألیف سید محمد قطب می‌باشد.

زندان ماندند. دولت از رفعت خواست ضد دایی‌اش سید قطب شهادت بدهد تا آزاد شود؛ ولی او نپذیرفت و زیر شکنجه‌های شدید مأموران زندان شهید شد؛ ولی عزمی پس از مدتی رهایی یافت (خالدی، ص ۴۲).

خواهران دیگر سید به نام‌های آمینه و حمیده و همچنین برادرش محمد قطب سرنوشتی شبیه آن‌ها داشتند. محمد قطب که در سال ۱۹۱۹ میلادی چشم به جهان گشود و به دلیل مبارزات سیاسی و دوران حبس، در پنجاه سالگی ازدواج کرد، هم‌اکنون در عربستان به سر می‌برد و به کار تحقیق و تألیف اشتغال دارد.^۱

مادر سید قطب، زنی پاکدامن و از خاندانی بلند مرتبه بود و قبل از ازدواج با حاج ابراهیم در قاهره زندگی می‌کرد. دو تن از برادرانش در دانشگاه الازهر مصر تدریس می‌کردند. از خصوصیات مادرش این بود که استماع قرآن را بسیار دوست می‌داشت و پسرش سید قطب را به این نیت به مدرسه فرستاد تا قرآن بیاموزد و برای مادر تلاوت کند. مادر سید قطب در سال ۱۹۴۰ میلادی در روستای موشه درگذشت.

دوران تحصیل

پس از گذراندن دوران کودکی، پدر و مادر سید قطب تصمیم گرفتند او را به مدرسه بفرستند؛ ولی او تمایلی به مدرسه رفتن نداشت؛ اما با تشویق پدر و مادر در سال ۱۹۱۲ میلادی به مدرسه رفت. بعضی اهالی روستا درباره مدارس دولتی حس بدی داشتند و آن را مخالف قرآن آموزی می‌دانستند. وقتی سید در سال دوم ابتدایی مشغول تحصیل بود، صاحب مکتبخانه که با حاجی ابراهیم رابطه دوستی داشت، از او خواهش کرد فرزندش را از مدرسه به مکتبخانه انتقال دهد تا قرآن حفظ کند و مسائل اسلامی را فرا گیرد. صبح روز بعد سید به توصیه پدر به مکتب رفت. سید تصمیم گرفت هم درس بخواند و هم قرآن حفظ کند و بنابراین تصمیم، در سال دوم ابتدایی حفظ قرآن را آغاز کرد و در سال چهارم ابتدایی یعنی در ده سالگی حافظ کل قرآن کریم شد. سید از همان کودکی اهل دقت بود و هر حرفی را بدون دلیل نمی‌پذیرفت. خود وی می‌گوید: روزی عالمی از دانشگاه الازهر قاهره برای تبلیغ به روستای ما آمد. شبی از شب‌ها که بر روی منبر سوره کهف را تفسیر می‌کرد، این آیه را خواند: ذلک ما کنا نبغ (کهف (۱۸)، ۶۴). من از پایین منبر پرسیدم: «یا شیخ! چرا حرف یاء در کلمه نبغ بدون جازم حذف شده است؟»^۲

۱. در باره فوت محمد قطب تاکنون گزارشی نقل نشده است.

۲. این سؤال حاکی از دقت نظر سید در مسائل ادبی است؛ زیرا سؤال مذکور، پرسشی است که جواب قانونمندی برای

وی به کتاب و کتابخوانی بسیار علاقه داشت؛ به طوری که بین مردم روستا به این صفت معروف شده بود. پس از مدتی با خرید کتاب‌هایی که هر هفته کتابفروش محله به نام عمو صالح، به روستا می‌آورد، کتابخانه شخصی کوچکی که دارای ۲۵ جلد بود، فراهم کرد و این کتابخانه کوچک، یگانه کتابخانه روستای موشه بود. وی کنار آموزش‌های قرآنی توانست پس از ۶ سال در سال ۱۹۱۸ میلادی دوره ابتدایی کلاسیک را نیز با کامیابی به انجام برساند. پس از این دوره، وی در جلسات هفتگی پدرش پیرامون اوضاع اجتماعی و سیاسی مصر حضوری مستمر یافت و این در حالی بود که سیزده سال داشت (همان).

سفر به قاهره و ادامه تحصیل

سید قطب به مدت دو سال به سبب اوضاع آشفته داخلی نتوانست تحصیلات خود را ادامه دهد؛ اما در سال ۱۹۲۰ میلادی برای ادامه تحصیل به قاهره سفر کرد و در منزل دایی‌اش، احمد حسین عثمان سکونت گزید. حدود ۱۶ سالگی وارد دانش‌سرای عبدالعزیز قاهره شد. او بعد از اتمام دوره دانش‌سرا و دریافت گواهینامه تدریس در مدارس ابتدایی به استخدام وزارت تعلیم و تربیت درآمد. زمانی که دانشجوی دانشگاه دارالعلوم بود، ریاست دانشگاه را دکتر طه حسین به عهده داشت. در سال سوم دوره دانشجویی، کنفرانسی به وسیله ریاست دانشگاه ترتیب داده شد تا سید در آن سخنرانی کند. او با مقاله‌ای تحت عنوان «مهمه الشاعر فی الحياه، شعر الجيل الحاضر» همگان را به شگفتی واداشت.

وی در زمان دانشجویی بسیار با نشاط و آگاه بود و با شجاعت از اوضاع علمی و فرهنگی دانشگاه انتقاد می‌کرد. با وجود این که هنوز جوان بود، از بحث با استادان در زمینه‌های علمی، اقتصادی، و اجتماعی هراسی نداشت. استادان دانشگاه نیز از تلاش و پشتکار سید، متعجب و در عین حال خوشحال بودند. به گفته استادش، محمدمهدی علام، جرأت و استقلال سید باعث شده تا محبوب دل‌ها و از مفاخر دارالعلوم باشد. سید در ۱۹۳۲ میلادی با مدرک لیسانس در رشته ادبیات عرب، از دانشکده دارالعلوم فارغ التحصیل شد و همان سال در تشکیل جماعتی به نام جماعت دارالعلوم مشارکت کرد. هدف این جمعیت که از بین فارغ التحصیلان دارالعلوم انتخاب می‌شدند، دفاع از ادب و لغت عربی بود. این جماعت پس از مدتی مجله‌ای به نام «دارالعلوم» منتشر می‌کرد.

آن وجود ندارد. یگانه پاسخ سؤال مذکور آن است که حرف یاء بر خلاف قیاس حذف شده است. (ترجمه و اقتباس از کتاب الطفل فی القرية، تألیف سید محمد قطب.)

سیدقطب در سال ۱۹۳۳ میلادی به استخدام وزارت تعلیم و تربیت مصر درآمد و همان سال در مدرسه داوودیه مصر در جایگاه معلم ابتدایی به امر مقدس تدریس پرداخت. او سپس در مدارس دمیاط، بنی سویف و مدرسه ابتدایی حلوان به تدریس مشغول بود تا این که پس از شش سال تدریس در مدارس گوناگون، در تاریخ ۱۹۴۰ در جایگاه کارمند، به اداره مرکزی وزارت تعلیم و تربیت مصر انتقال یافت و به ترتیب در بخش‌های روابط عمومی، آمار، بازرس مدارس ابتدایی مشغول فعالیت شد. در سال ۱۹۴۵ میلادی دوباره به بخش روابط عمومی برگشت و تا سال ۱۹۴۸ میلادی در این قسمت مشغول به کار بود.

اعزام به امریکا

سیدقطب به همراه دوستانش^۱ در دانشگاه با فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی بیشتر آشنا شد و با آشنایی پیشین که به وسیله دایی خود از حزب «وفد» داشت، به عضویت این حزب درآمد و مقالات خود را در نشریه این حزب منتشر کرد.

بعد از انتشار مقالاتی در باره مشکلات مصر، دولتمردان مصر تصمیم گرفتند سید قطب را برای مأموریتی‌کاری به امریکا اعزام کنند. وزارت تعلیم و تربیت مصر سید را به بهانه تحقیق در شیوه تربیت در مدارس امریکا اعزام کرد؛ اما آن‌ها از این تصمیم‌گیری دو هدف را پی می‌گرفتند: ۱. سید قطب از جامعه علمی - فرهنگی مصر دور شود تا دیگر نتواند اذهان عمومی را متوجه حرکت اسلامی کند؛ ۲. در مدت اقامت خود در امریکا تحت تأثیر فرهنگ غرب قرار گیرد و به اصطلاح نظرش از غرب‌ستیزی، به غرب‌زدگی برگردد. وی در سال ۱۹۴۸ میلادی سفرش را با کشتی از بندر اسکندریه به نیویورک آغاز کرد. پس از ورود به نیویورک به انجام مأموریت محوله پرداخت و هر روز به مدارس امریکا می‌رفت و از نحوه آموزش در آن‌جا اطلاعاتی کسب می‌کرد. او حدود دو سال در امریکا اقامت داشت و در این مدت از طریق جراید، رادیو و تلویزیون و با شمه سیاسی بالایی که داشت، فهمید امریکا می‌خواهد از سلطه انگلیس بر دنیا بکاهد و خود، استعمار کشورهای عربی و اسلامی را ادامه

۱. سید قطب در دانشگاه دارالعلوم دوستان و هم‌بختانی داشت که مهم‌ترین آن‌ها اینانند: ۱. سعید اللبان: وی پس از اتمام تحصیلات و اخذ لیسانس، به ریاست دانشگاه دارالعلوم برگزیده و بعدها وزیر تربیت و تعلیم شد؛ ۲. محمد ابراهیم جبر: وی معلم و سپس مدیر مدرسه شد و از عزیزترین و مخلص‌ترین دوستان سیدقطب بوده است؛ ۳. فایده العمدوسی: ادیب، شاعر، نویسنده و مورخ مصری. وی سلسله کتاب‌هایی در باره تاریخ و اعلام مسلمانان نگاشته است؛ ۴. عبدالعزیز عتیق: وی ادیب، شاعر و نویسنده بود و دیوان عتیق که با مقدمه سیدقطب به چاپ رسیده از آثار او است.

دهد؛ بدین سبب تصمیم گرفت هنگام بازگشت به مصر با نوشتن مقاله، به مردم به ویژه نسل جوان آگاهی بخشد و طرح آمریکا را آشکار سازد.

بازگشت به مصر

سید قطب در سال ۱۹۵۰ میلادی به مصر بازگشت و در جایگاه دستیار دفتر وزیر تعلیم و معارف مصر، مشغول کار شد. سفر به آمریکا نه تنها او را از اهداف و آرمان‌هایش دور نکرد، بلکه مصمم شد با استعمار بجنگد؛ اما چون نبرد فرهنگی را از درون حکومت مقدور ندید، در ۱۹۵۲ میلادی استعفانامه خود را تقدیم وزارت کرد و اعلام داشت دیگر حاضر به همکاری با آن‌ها نیست. تا دو سال استعفای او مورد قبول واقع نشد؛ ولی سرانجام در اوایل سال ۱۹۵۴ با استعفای وی موافقت شد (خالدی، ص ۸۸).

در سنگر مطبوعات

سید قطب از سنین جوانی در مطبوعات مصر مقاله می‌نوشت و به روزنامه‌نگاری علاقه وافری داشت. نخستین مقاله وی در ۱۶ سالگی در مجله «صحیفه بلاغ» در سال ۱۹۲۲ میلادی چاپ شد. وی ابتدا با نشریات معروفی چون البلاغ، البلاغ الاسبوعی، الجهاد، الاهرام، و غیره همکاری می‌کرد و مرتب برای این نشریات مقاله می‌نوشت (همان، ص ۹۸).

سید قطب در چهل سالگی همزمان با آغاز تفکر در باره حرکت اسلامی و انقلابی با نشریاتی چون الکتاب المصری، الکتاب السوادی، الشؤون الاجتماعیه و غیره همکاری داشت. پس از چند سال در مجله «اللواء الجدید» نیز که شاخه جوانان حزب وطنی مصر آن را چاپ می‌کرد، مقاله نوشت؛ اما پس از اندک‌زمانی به علت انتقاد شدید سید از استعمار و اتهام همکاری دولت با آنان، تعطیل شد. وی پس از تعطیلی مجله اللواء الجدید، دست از مبارزه نکشید و در جایگاه سردبیر و نویسنده مجله «الدعوه» کار خود را ادامه داد. مقالات وی در این نشریه، دعوت از مردم برای انقلاب، تشکیل حکومت اسلامی و تغییر حاکمیت بود؛ اما این مجله را نیز پس از مدتی رژیم مصر تعطیل کرد. سید باز هم ناامید نشد و با همکاری یوسف شمانه، نشریه‌ای به نام «العالم العربی» را منتشر ساخت. یوسف شمانه در جایگاه مدیر مسؤول و سید قطب در مقام سردبیر مشغول فعالیت شدند (همان، ص ۱۰۳).

سید در نشریه العالم العربی بر خلاف همه نشریات مصری که تاریخ روز را به میلادی درج

می‌کردند، بر اساس تاریخ هجری قمری می‌نوشت. وی همچنین در سال ۱۹۴۸ میلادی با همکاری جمعیت اخوان المسلمین، مجله «الفکر الجدید» را تأسیس کرد و در این مجله نیز طرفداری از اصلاحات و تغییر حاکمیت موجود را جزو اهداف خود قرار داد. مقالات سید در این مجله از تندترین و در عین حال قوی‌ترین مقالات به شمار می‌رود.^۱ با ادامه موضع انقلابی در مقالات سید، این نشریه هم تعطیل شد.

در سال ۱۹۵۴ جمعیت اخوان المسلمین مجله‌ای به نام «اخوان المسلمین» چاپ کرد و سید قطب را در جایگاه رئیس هیأت تحریریه آن برگزید. این هفته‌نامه روزهای پنجشنبه منتشر می‌شد و نخستین شماره آن در ۱۷ رمضان ۱۳۷۳ قمری به چاپ رسید. سید در این هفته‌نامه افکار اسلامی و انقلابی خود را بیش از گذشته منتشر کرد؛ از این رو پس از چاپ دوازده شماره در تاریخ ۶ ذی‌الحجه ۱۳۷۳ از انتشار آن جلوگیری شد و این واپسین فعالیت مطبوعاتی سید قطب به شمار می‌رفت؛ زیرا در همین سال دستگیر و روانه زندان شد.

سید قطب در طول حیات ۲۵ ساله مطبوعاتی خود، ۴۵۵ مقاله و قصیده در مجلات و روزنامه‌های گوناگون مصر چاپ کرد (خالدی، ص ۱۰۹). وی که نیمی از زندگی خود را با نشریات مختلف سپری کرد، در این مدت پی برد که رفتار و عملکرد بعضی از این مطبوعات مشکوک است و از چاپ مقالات وی خودداری می‌کنند و دریافت که بعضی از آن‌ها با بیگانگان در ارتباطند؛ به همین سبب مقاله‌ای تحت عنوان «الدوله تخفق الأدب» ضد این دسته از نشریات نگاشت و آن‌ها را رسوا کرد (همان، ص ۱۱۱).

استادان و افراد تأثیرگذار بر سید قطب

افراد متعددی بر سید قطب تأثیر عقیدتی داشتند که این‌جا به اسامی دو تن از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. ابوالاعلی مودودی (م ۱۹۷۹م): مودودی، یکی از متفکران بزرگ پاکستانی معتقد به ضرورت تشکیل جامعه اسلامی و مبارزه با استعمار بود. وی در سال ۱۹۴۱ میلادی در هندوستان، حزب «جماعت اسلامی» را تأسیس کرد که شباهت بسیاری به تشکیلات اخوان المسلمین مصر داشت (پیامبر و فرعون، ص ۴۸). وی نویسنده کتاب‌های *الاسلام الیوم*، *منهاج الانقلاب الاسلامی*، *الحکومة الاسلامیه*، *الاسلام و المدینه*، *تدوین الدستور الاسلامی و المصطلحات الاربعه فی القرآن* است و سید قطب در زندان با افکار و آثار او آشنا شد (سیری در اندیشه‌های سید قطب، ص ۹).

۱. مقالاتی نظیر «تحرروا یا عبید الامریکا و الروس و الانجلیز»، «یا شباب الوادی تأهبوا و استعدوا»، «فلنؤمن بأنفسنا» و «أفخاد و نهود» از جمله این مقالات هستند.

از نظر ابوالاعلی مودودی، اسلام دین کاملی است و اگر کسی به بخشی از اسلام عمل کند و بخش دیگری را رها سازد، مرتکب ارتداد جزئی می‌شود. وی اسلام بدون حاکمیت را اسلام نمی‌داند. آثار ابوالاعلی تأثیر شگرفی بر فکر و ذهن سید قطب داشته است. هنگامی که سید دستگیر شد، در پاسخ این پرسش که آیا افکار او را از مودودی گرفته‌ای، پاسخ داد: فکر و نظر من همان اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی است.

۲. عباس محمود عقاد: سید قطب پس از ورود به قاهره به واسطه دایمی‌اش، احمد حسین عثمان با او آشنا شد و به دلیل مشترکاتی که سید با او داشت،^۱ تحت تأثیر افکار او قرار گرفت. سید مدتی در مدرسه عقادیه که زیر نظر عقاد اداره می‌شد، درس خواند و در این مدت با افکار و عقاید او آشنا شد؛ اما پس از مدتی آثار ادبی او را نقد کرد. زمانی که سید در سال ۱۹۵۱ میلادی به طور رسمی به اخوان المسلمین پیوست، عقاد که با اخوان المسلمین به شدت مخالف بود، از سید قطب انتقاد کرد و تحت مقاله‌ای با عنوان «ارادة الغفلة» به سید بی‌حرمتی کرد (خالدی، ص ۱۴۶).

اندیشه‌ها و اعتقادات سید قطب

سید قطب در جایگاه مغز متفکر جمعیت اخوان المسلمین بین سال‌های ۱۹۵۲ تا ۱۹۶۴ میلادی مطرح بود و همواره مقابل کسانی که از این جنبش ضد استعماری انتقاد می‌کردند، می‌ایستاد. وی در باره «اخوان المسلمین» می‌گوید: خداوند اخوان المسلمین را زنده بدارد که مصر را زنده نمود و مفهوم جهاد را که از نظر مردم فقط شعار دادن و کف‌زدن بود، تغییر داد و مفهوم اصلی آن را که کار و فداکاری است، به آن بازگردانید و چگونگی نبرد را که منحصر به تبلیغات بود، به قربانی شدن و شهادت در راه خدا تبدیل کرد (سید قطب، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷).

سید قطب معتقد است هر گروه و دولتی که به یکی از کشورهای اسلامی حمله نظامی می‌کند، باید تحریم سیاسی و اقتصادی شود. وی می‌گوید: انگلستان و امریکا با همکاری روسیه در بیرون راندن ما مسلمانان از فلسطین شرکت نمودند. فرانسه در شمال آفریقا بر ضد ما جنگید و در آزار و شکنجه ما شرکت کرد و هنوز هم دسته جمعی بر ضد ما و دین ما کوشش می‌کنند؛ به همین دلیل، هر

۱. نظیر این‌که هر دو مصری هستند؛ هر دو ادیب، شاعر و نقاد هستند؛ هر دو نویسنده هستند؛ هر دو تا پایان عمر ازدواج نکردند و سرانجام هر دو مدتی طولانی عضو حزب وفد بودند.

گونه معاهده و هر گونه همکاری با این کشورها از نظر اسلام نامشروع است و البته مردم مسلمان حق ندارند که در عمل نامشروعی با دولت همکاری کنند؛ بلکه باید به هر وسیله‌ای که مقدور باشد دولت را از ارتکاب هر عمل حرامی بازدارند (همان، ص ۱۰۰).

سید قطب از تمام شرکت‌های اسلامی می‌خواهد روابط اقتصادی خود را با دشمنان اسلام قطع کنند و معتقد است که همکاری شرکت‌ها و مؤسسات تجاری با دشمنان اسلام نامشروع است (همان، ص ۱۰۱). وی همانند دیگر متفکران متعهد جهان اسلام به شدت با فرهنگ غرب مخالفت، و از اندیشه و اخلاق غربی انتقاد می‌کرد و مقاله‌ای به نام «عود الی المشرق» از مجله العالم العربی در این زمینه چاپ کرد.

سید قطب جامعه را به دو نوع جاهلی و اسلامی تقسیم می‌کند. او در این زمینه می‌گوید: امروز در جاهلیتی به سر می‌بریم که هنگام ظهور اسلام وجود داشت و بلکه تاریک‌تر از آن. تمامی آنچه در اطراف ما است، جاهلی است. وظیفه ما این است که اولاً تحولی در درون خود به وجود آوریم تا بر اساس آن بتوانیم جامعه را دگرگون کنیم. اسلام بیش از دو جامعه نمی‌شناسد. جامعه جاهلی و جامعه اسلامی. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که در تمامی ابعاد عقیده و عبادت، شریعت و احکام، سلوک و اخلاق اسلامی در آن تحقق یافته است و جامعه جاهلی جامعه‌ای است که به اسلام عمل نمی‌کند. این اندیشه سیاسی سید قطب ما را به یاد حضرت امام خمینی علیه السلام می‌اندازد که فرمود: حکومت یا طاغوت است یا اسلام. در واقع سید قطب معتقد است: اسلامی که دشمنان معرفی می‌کنند با اسلامی که رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم آورد، تفاوت عمیق دارد. سید قطب نخستین اندیشه‌ور جهان اسلام است که کلمه «اسلام امریکایی» را مطرح کرده بود. به اعتقاد او، این روزها امریکایی‌ها نیازمند اسلام هستند تا در خاورمیانه و کشورهای اسلامی با کمونیسم بجنگند (ما چه می‌گوییم، ص ۹۱). وی معتقد است جامعه‌ای که مردمش مسلمانند اما احکام آن را رعایت نمی‌کنند، هرچند نماز بخوانند، روزه بگیرند و به حج بروند، به هیچ‌وجه جامعه اسلامی نبوده، در ردیف جامعه جاهلی قرار دارد؛ چنان که به اعتقاد او جامعه‌ای که خدا را قبول دارد، ولی به مردم اجازه نمی‌دهد دین را به جامعه سرایت دهند، بلکه فقط اجازه می‌دهد مردم خدا را در مساجد عبادت کنند، جامعه جاهلی است.

سید قطب به جنبش یهود و صهیونیسم نیز به شدت بدگمان بود و آن را عامل انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی می‌دانست. وی هدف صهیونیسم را تضعیف عقیده اسلامی می‌داند و می‌گوید: نقشه‌های صهیونیسم و استعمار از لابه‌لای کتاب‌ها و برنامه‌ها و سخنرانی‌های سردمداران و نیز بازی‌های عمال آن‌ها بیانگر این حقیقت است که آن‌ها درصدد تضعیف عقیده اسلامی و محو

اخلاق در جامعه اسلامی هستند و می‌خواهند اسلام را از این‌که مصدر و منبع قانونگذاری باشد، دور سازند. سید در کتاب *معالم فی الطریق* ضرورت جهاد ضد دشمن را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید: برقراری حکومت خداوند بر روی زمین و محو حکومت بشری، گرفتن قدرت از دست بندگان غاصب و برگرداندن به خدا، اقتدار بر اساس قانون الهی و از بین بردن قوانین ساخته بشر فقط از طریق موعظه و حرف صورت نخواهد گرفت. سید قطب، اسلام را یگانه دین رهایی‌بخش از مشکلات جوامع بشری می‌داند و معتقد است که هیچ نظامی غیر از نظام اسلام نمی‌تواند سعادت بشر را فراهم سازد (عدالت اجتماعی در اسلام، ص ۲۳، ۲۷ و ۱۳۰).

سید در باره آزادی اندیشه معتقد است که آزادی یعنی رهایی از همه قیود، غیر از بندگی خدا (مسجدجامعی، ص ۱۶۳). او آزادی را در عبد خدا بودن می‌داند و می‌گوید: کلمه «لا إله إلا الله» شاه‌فرد و اساس طرز فکر اسلامی است. هدف از این جمله، طریقه کاملی است برای یک زندگانی که بر پایه آزادی وجدان از هر گونه بندگی غیرخدایی پی‌ریزی شده است (همان، ص ۵۲). بر پایه همین آزاداندیشی، وی از جمله عالمان اهل سنت است که از برخی خلفای صدر اسلام به ویژه از بنی‌امیه به شدت انتقاد می‌کند و احترام به خلفای صدر اسلام و صحابه را که از نظر اهل سنت واجب است، لازم نمی‌داند. وی در باره ابوسفیان می‌گوید: او کسی است که از روی میل اسلام نیاورد تا این‌که اسلام غلبه کرد. او از اسلام و مسلمین کینه داشت و شادی خود را هنگام شکست مسلمین ابراز کرد. [همچنین در باره یزید بن معاویه می‌گوید:] او اسلام را نمی‌شناخت. از قومیت خود دفاع می‌کرد. از نظر دوری روحش از حقیقت اسلام، شبیه‌ترین مردم به بنی‌امیه بود و از عثمان به دلیل این‌که در شب عروسی دخترش به دامادش حارث بن حکم دویست هزار درهم از بیت‌المال مسلمانان هدیه کرد، انتقاد می‌کند و می‌گوید: رفتار عثمان ناعادلانه بود. او به صورت غیر قانونی [از بیت‌المال] انفاق می‌کرد (مطاعن سید قطب، فی أصحاب رسول‌الله، ص ۱۵۹)؛ چنان‌که تبعید ابوذر به وسیله عثمان، بی‌عدالتی دیگری بوده است (همان، ص ۳۷۶).

اندیشه وحدت در کلام سید قطب

سید قطب متفکر و دانشمند بزرگ مصری، آفت بزرگ جوامع اسلام را ملی‌گرایی می‌داند و معتقد است تا وحدت میان مسلمانان جهان حاصل نشود، امپریالیسم غرب بر منابع مالی مسلمانان چنگ خواهد انداخت. علت مخالفت سید با ملی‌گرایی این است که ملی‌گرایی در مقابل وحدت مسلمانان قرار گرفته. همین اندیشه سید، یکی از مواردی بود که باعث تیرگی روابط او با جمال عبدالناصر شد؛

زیرا جمال عبدالناصر به ناسیونالیسم عربی معتقد بود؛ در حالی که سید قطب با ملی‌گرایی به شدت مخالفت می‌کرد.

وی در نوشتاری می‌نویسد: بی‌تردید، اندیشه تنگ و تاریک ملی‌گرایی در درون مسائل داخلی ما اندیشه ویرانگری بود؛ اندیشه‌ای که نیروهای میهن بزرگ اسلامی را پراکنده ساخت و آن را به دولت‌های کوچک ناتوان بی‌ارزشی که با هیچ چیزی، قدرت مقابله ندارد، تبدیل نمود. اندیشه‌ای بود که به امپریالیسم غربی اجازه و امکان داد روزانه یک کشور اسلامی را بَدَرَد و بخورد؛ در حالی که اطمینان دارد این مرزهای ساختگی به هیچ دولت کوچکی اجازه کمک به دیگری را نخواهد داد (تاریخ فرهنگ معاصر، ش ۶، ص ۲۷۸، به نقل از مصر الفتاه، ۶ سپتامبر ۱۹۵۱م).

سید قطب همچون سیدجمال الدین اسدآبادی مرزهای جغرافیایی را در هم شکست. وی معتقد بود هر جا مسلمانی هست، آن جا قلمرو اسلام است. در جریان ملی شدن صنعت نفت ایران، وی نامه‌ای به آیت الله سیدابوالقاسم کاشانی نوشت و از نهضت ملی شدن صنعت نفت حمایت کرد. سید قطب در این نامه نکات بسیار مهمی را بیان می‌کند. به اعتقاد او، نهضت ملی شدن صنعت نفت، نهضت ملی نیست؛ بلکه نهضتی اسلامی به رهبری شخصی روحانی است. وی این گام را قدمی در راه استقرار نظام اسلامی و کوتاه کردن دست اجانب از کشور ایران می‌داند. همچنین در این نامه مسلمانان را به وحدت و دوری از تفرقه فرا می‌خواند.

مبارزات سیاسی سیدقطب

مهم‌ترین دوران مبارزه سیدقطب به زمانی مربوط می‌شود که به جمعیت اخوان المسلمین پیوست. جمعیت اخوان المسلمین یکی از جمعیت‌های مبارز در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ میلادی بود که در بیشتر کشورهای عربی فعالیت می‌کرد و مقر اصلی آن در مصر قرار داشت. این جمعیت را حسن البنا (۱۳۶۸ق) در شهر اسماعیلیه مصر در ذی‌القعدة سال ۱۳۴۷ پایه گذاشت و فعالیت خود را در مدرسه «التهدیب» با تعلیم قرآن، تجوید، حدیث، تفسیر و دیگر علوم اسلامی، آغاز کرد. حسن البنا در سال ۱۳۵۰ قمری، رساله‌ای دربردارنده اهداف جمعیت اخوان المسلمین منتشر کرد و در جایگاه دبیرکل جمعیت برگزیده شد. هنگام جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۴۸ میلادی جمعیت اخوان المسلمین به یاری ملت فلسطین شتافت و بسیاری از اعضای آن در این جنگ شرکت کردند. پس از این وقایع، از طرفی محبوبیت اخوان المسلمین بین مسلمانان به شدت افزایش یافت و از طرف دیگر، دربار مصر و استعمار پیر انگلیس از آنان عصبانی و ناراحت شدند؛ از این رو به فرمان ملک فاروق در سال ۱۳۶۸

قمری فرمان انحلال جمعیت صادر شد و به تلافی این فرمان، جمعیت اخوان المسلمین نخست وزیر مصر (نقراشی پاشا) را کشتند و حکومت وقت نیز به تلافی این اقدام، دبیر کل این جمعیت یعنی «حسن البناء» را در سال ۱۳۶۹ ق ترور کرد (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۷۱). ترور حسن البناء زمانی بود که سیدقطب در امریکا به سر می‌برد. او می‌دید که نشریات امریکایی به شدت از کشته‌شدن حسن البناء ابراز خوشحالی می‌کنند؛ بدین جهت همان‌جا تصمیم گرفت پس از بازگشت از امریکا در سال ۱۹۵۱ میلادی به طور رسمی به اخوان المسلمین بپیوندد. وی چنان به این گروه علاقه داشت که همیشه می‌گفت: من در سال ۱۹۵۱ میلادی متولد شدم (پیامبر و فرعون، ص ۳۹).

سیدقطب پس از عضویت در جمعیت اخوان المسلمین، ابتدا عضو مکتب ارشاد، سپس در جایگاه رئیس هیأت تحریریه نشریه اخوان المسلمین منصوب شد. مقالات تند و صریح او در این نشریه و روزنامه‌های دیگر، سبب شد تا وی در سال ۱۹۵۴ به همراه حسن الهضیبی^۱ دستگیر و به پانزده سال زندان محکوم شود. پس از صدور حکم، وی را به زندان قدیم «لیمان طره» که قدمتی پانصدساله دارد، منتقل کردند. وی در زندان به نوشتن کتاب ادامه داد و تفسیر نفیس *فی ظلال القرآن* را در زندان نگاشت. پس از پنج سال محکومیت، سید در زندان بیمار شد و بیم مرگ وی می‌رفت؛ از این رو مسؤولان اخوان المسلمین مصر با دبیر این جمعیت در عراق به نام أمجد زهاوی تماس گرفتند و به او توصیه کردند عبدالسلام عارف، رئیس جمهور وقت عراق را واسطه قرار دهد که جمال عبدالناصر را قانع کند تا سید از زندان آزاد شود. عبدالسلام عارف پیغام را فرستاد و به واسطه این پیغام، سیدقطب در سال ۱۹۶۴ میلادی از زندان آزاد شد.

پس از آزادی از زندان بر سر ادامه کار جمعیت، اختلاف نظر حاصل شد. عبدالفتاح اسماعیل، عضو ارشد این جمعیت و همفکرانش بر این عقیده بودند که باید جهاد را ادامه داد؛ ولی بعضی از اعضا با این نظر موافق نبودند. سیدقطب که روحیه انقلابی و جهادی داشت، به عبدالفتاح اسماعیل پیوست و مطالبی در باره لزوم تغییر حاکمیت و برپایی نظام اسلامی نگاشت که بعدها با عنوان کتاب *معالم فی الطریق* چاپ شد. با ادامه فعالیت‌های سیدقطب و تأثیر افکار و آرای وی بر مردم به ویژه جوانان مصر و جهان عرب، در سال ۱۹۶۵ میلادی دوباره دستگیر و زندانی شد. گروه‌های کمونیستی مصر که به شدت با افکار سید مخالف بودند، آن‌جا شعار می‌دادند: جمال، ذبح کن. ذبح کن. در این دوره از زندان که حدود چهارماه طول کشید، سید را در زندان انفرادی حبس کردند و پیش چشم او خواهرزاده‌اش، رفعت را کشتند. محاکمه سیدقطب در جایگاه متهم ردیف اول به فرمان جمال

۱. دبیر کل جمعیت اخوان المسلمین بعد از حسن البناء.

عبدالناصر در دادگاه نظامی در تاریخ ۱۲/۴/۱۹۶۶ میلادی آغاز شد و به مدت ۳۶ روز ادامه یافت و پس از اتمام محاکمه، آن‌ها منتظر صدور حکم بودند (الشهید سید قطب من المیلاد الی الاستشهاد، بخش اخوان المسلمین).

شهادت سید قطب

چهارماه از زمان محاکمه گذشت و سرانجام قاضی مصر، فؤاد الدجوی احکام صادره را چنین اعلام کرد: سید قطب و محمد یوسف هوش و عبدالفتاح اسماعیل محکوم به اعدام و بقیه اعضای اخوان المسلمین از ۱۰ سال تا حبس ابد زندانی می‌شوند. سید در پاسخ دوستانش که پرسیدند حکم اعدام را چگونه یافتی؟ پاسخ داد: شکر خدا من پانزده سال است که آرزوی شهادت دارم (ما چه می‌گوییم، ص ۲۲). بعضی از دوستانش از او خواستند که از اعمالش عذر بخواهد تا شاید از اعدامش صرف‌نظر کنند؛ اما وی در پاسخ گفت: من از عملی که برای خدا انجام دادم، عذر نمی‌خواهم. سرانجام روز اعدام فرا رسید و در تاریخ ۹ آگوست ۱۹۶۶ هنگام طلوع خورشید، سید قطب و دوستانش به سوی جوخه اعدام هدایت شدند. سید سربلند و با روی گشاده و خندان جمله‌ای به سربازان گفت که ترجمه شعر اقبال لاهوری است: «نشان مرد مؤمن با تو می‌گویم که چون مرگش رسد خندان بمیرد». روحش شاد و راهش پر رهرو باد.

آثار و تألیفات سید قطب

سید قطب آثار ارزنده‌ای به جهان اسلام عرضه کرد و بسیاری از تألیفات او به زبان فارسی ترجمه شده است. آثاری که از او تاکنون به زبان فارسی ترجمه شده، چنین است:

۱. آفرینش هنری در قرآن، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۷ش، ۱۹۰ص.
۲. آئینه در قلمرو اسلام، ترجمه علی خامنه‌ای، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ش، ۱۴۱ص.
۳. اسلام و صلح جهانی، ترجمه و توضیح هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ش، ۲۴۸ص. (این کتاب ترجمه السلام العالمی و الاسلام است که با عنوان زیر بنای صلح جهانی نیز به وسیله همین ناشر چاپ شده است).
۴. ترجمه تفسیر فی ظلال القرآن، ترجمه علی خامنه‌ای و تصحیح حسن نبوی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۲ش.
۵. ترجمه فارسی فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان،

۱۳۷۸ ش، ۱۵ جلد.

۶. چرا اعدام کردند؟ ترجمه مصطفی اربابی، سراوان، کتابفروشی خالدین ولید، ۱۳۶۹، ۸۶ ص.
۷. دورنمای رستاخیز در ادیان پیشین و قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، مقدمه از جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۳، ۴۹۶ ص.

۸. عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت، ترجمه و توضیحات سیدهادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران، کلبه شروق، ۱۳۷۹، ۵۲۰ ص.
۹. فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، مشعل دانشجو، ۱۳۷۶ ش، ۲۵۵ ص.

۱۰. فی ظلال القرآن، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران، مرکز نشر انقلاب، ۱۳۶۲ ش.

۱۱. ما چه می‌گوییم، ترجمه و تفصیل از هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش، ۱۱۰ ص.

۱۲. نامه سید قطب به خواهرش آمنه، ترجمه جلال معروفیان، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۱ ش، ۴۵ ص.

۱۳. نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۸، ۲۵۶ ص.

۱۴. ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، تهران، کیهان، ۱۳۶۹، ۳۶۸ ص.
همچنین کتاب‌های:

۱. امریکا از دیدگاه سید قطب، ترجمه مصطفی اربابی، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۰ ش، ۲۶۵ ص.

۲. سید قطب و اشعار او، تألیف عبدالله رسول نژاد، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۹ ش، ۲۷۱ ص.

۳. سید قطب از ولادت تا شهادت، نوشته صلاح عبدالفتاح خالدی، ترجمه جلیل بهرامی‌نیا، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۰ ش، ۷۱۲ ص.

۴. بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت از دیدگاه مطهری، شریعتی و سید قطب، مؤلف علی‌رضا مرامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۹۷ ص.

۵. متفکر نابغه اسلام، سیف الله رحیمی مزرعه شیخ، مشهد، مؤسسه انتشارات خاتم، ۱۳۷۷ ش، ۸۲ ص.

از جمله کتاب‌هایی هستند که در باره سید قطب نوشته شده و به زبان فارسی هستند. سید قطب افزون بر این آثار، کتاب‌های دیگری نیز نوشته که در زمان زندگی او چاپ شده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. الاسلام ومشكلات الحضارة، سید قطب، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۲ ق، ۱۹۹ ص.

۲. *التصوير الفنى فى القرآن*، سيد قطب، قم، دارالكتاب الاسلامى، ۱۴۱۲ق، ۲۰۸ص. (وى در این کتاب به بیان زیبایی‌های هنری و ادبی قرآن می‌پردازد. این اثر با نام *آفرینش‌های هنری در قرآن* به فارسی ترجمه شده است. سيد قطب تتمه‌ای بر این کتاب با نام «مشاهد القیامه فى القرآن» نوشته که انتشارات دارالسعد در قاهره آن را جداگانه چاپ کرده است).
۳. *هذا الدين*، سيد قطب، قم، ادب، ۱۳۷۱ش، ۹۶ص.
۴. *خصائص التصور الاسلامى و مقوماته*، سيد قطب، قم، دارالكتاب الاسلامى، ۱۴۱۰ق، ۲۳۶ص.
۵. *مهمة الشاعر فى الحياه و شعر الجيل الحاضر*، سيد قطب، قاهره، بی‌نا، ۱۹۳۳م. (این کتاب همان نوشته‌ای است که سيد در دانشکده دارالعلم در کنفرانسی قرائت کرد).
۶. *الشاطئ المجهول*، سيد قطب، قاهره: بی‌نا، ۱۹۳۵م، ۲۰۸ص. (این کتاب، نخستین دیوان شعر سيد قطب است که فقط یک‌بار چاپ شده و به سبب این‌که بعضی از قصاید این کتاب با حرکت اسلامی هماهنگ نبود، سيد در مقدمه کتاب از بعضی قصاید انتقاد کرد و اجازه چاپ مجدد آن را نداد. این کتاب در کتابخانه کنگره امریکا و کتابخانه ملی لندن موجود است).
۷. *نقد کتاب مستقبل الثقافة فى مصر*، سيد قطب، قاهره، ۱۹۳۹م. (این کتاب نقد کتاب *مستقبل الثقافة*، نوشته طه حسین است).
۸. *الأطياف الاربعه*، سيد قطب، قاهره، نشر جامعین، ۱۹۴۵م. (این کتاب مجموعه خاطرات برادران و خواهرانش حمیده، أمینه، محمد و خاطرات خود او است).
۹. *طفل من القرية*، سيد قطب، قاهره، نشر جامعین، ۱۹۴۶م. (این کتاب شرح حال سيد از کودکی تا سفر به قاهره است).
۱۰. *المدينة المسحوره*، سيد قطب، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۴۶م. (در باره داستان عشق بین شهریار و شهرزاد است).
۱۱. *العدالة الاجتماعية فى الاسلام*، سيد قطب، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۴م. (این کتاب با عنوان *عدالت اجتماعی در اسلام* به زبان فارسی ترجمه و تا کنون ۲۵ مرتبه تجدید چاپ شده است).
۱۲. *معركة الاسلام و الرأسماليه*، سيد قطب، بیروت، (این کتاب توسط آیت‌الله سيد محمد شیرازی به زبان فارسی ترجمه شده و به نام «اسلام و سرمایه‌داری» در تهران به چاپ رسیده است).
۱۳. *السلام العالمى و الاسلام*، سيد قطب، قاهره، دارالكتاب العربى، ۱۹۵۰م. (در این کتاب،

مشکلات صلح جهانی بررسی شده است).

۱۴. تفسیر فی ظلال القرآن، سید قطب، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۵ ق، عجلد. (سید در ادامه تألیف کتاب *التصویر الفنی فی القرآن* تصمیم گرفت تمام قرآن را با رویکردی جهادی تفسیر کند. نگارش این تفسیر چهار مرحله دارد. مرحله اول: سلسله مقالاتی با عنوان «فی ظلال» که در مجله «المسلمون» نوشته شد و تا سال ۱۹۵۲ میلادی ادامه یافت و سید توانست تا آیه ۱۰۳ از سوره بقره را تفسیر کند. مرحله دوم: زمانی بود که سید تصمیم گرفت تمام قرآن را به این صورت تفسیر کند و آن‌ها را به صورت کتاب مستقل در آورد که نخستین جزء آن را دار احیاء الکتب العربیه در قاهره چاپ کرد و تا سال ۱۹۵۴ میلادی، ۱۶ جزء از آن چاپ شد. مرحله سوم: مربوط به دوران حبس و زندان او می‌شود که توانست کل قرآن را تفسیر کند. مرحله چهارم: مربوط به تغییراتی است که سید در این تفسیر داده است. وی در زندان با خود اندیشید که چرا او را زندانی کرده‌اند و سرانجام علت آن را در حرکت انقلابی و جهادی خویش دید؛ از این رو تصمیم گرفت در همان زندان قرآن را با رویکردی جهادی تفسیر کند. در ابتدا سه جزء آخر قرآن و سپس ۱۰ جزء اول را با این رویکرد نوشت و انتشارات دار احیاء الکتب العربیه آن را چاپ کرد. پس از آزادی از زندان، جزء ۱۱ تا ۱۳ را هم دوباره با همین رویکرد نوشت، ولی بقیه را نتوانست بنویسد؛ زیرا در زندان حکم اعدام او صادر، و شهید شد. تفسیر *فی ظلال القرآن* تا کنون بارها تجدید چاپ، و به زبان‌های انگلیسی، فرانسه، ترکی، فارسی، اردو و اسپانیایی ترجمه شده است).

منابع و مآخذ

۱. *آینده در قلمرو اسلام*، ترجمه علی خامنه‌ای، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۲. ترجمه مصطفی اربابی، *چرا اعدام کردند؟*، سراوان، کتابفروشی خالد بن ولید، ۱۳۶۹ ش.
۳. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش، ج ۷.
۴. ربیع بن هادی عمیری، *مطاعن سید قطب، فی أصحاب رسول الله*، عربستان، ۱۹۹۷ م.
۵. ژیل کوپل، *پیامبر و فرعون*.
۶. سید قطب، *قاهره، طفل من القریه*، نشر جامعین، ۱۹۴۶ م.
۷. سید قطب، *ما چه می‌گوییم*، ترجمه و تفصیل از هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

۸. سید قطب، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
۹. سیدهادی خسروشاهی، فصلنامه تاریخ فرهنگ معاصر، ش ۶
۱۰. صلاح عبدالفتاح خالدی، الشهيد سید قطب من المیلاد الی الاستشهاد، دمشق، دارالفکر، ۱۹۹۹م، ص ۴۲.
۱۱. عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت، ترجمه و توضیحات سیدهادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران، کلبه شروق، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. محمد مسجدجامعی، زمینه تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن.



جهان اسلام
سرزمین‌های

اتیوپی

از نخستین پایگاه اسلام تا جایگاه فعلی مسلمانان

ع- امیردهی*

چکیده

سرزمین «حبشه» نامی آشنا برای مسلمانان است. در این مقاله سعی شده ابعاد تاریخی - سیاسی حبشه به اجمال گزارش شود. سبب نام‌گذاری اتیوپی، ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی و برخی از ویژگی‌های تاریخی و تقسیمات کشوری و ویژگی‌های سیاسی این سرزمین، بخشی از مباحث این مقاله است. در بخش دیگر با بیان ظهور دین و آیین مسیحیت و چگونگی ورود و رواج سه مذهب ارتدوکس، کاتولیک و پروتستان، به مسأله اسلام و مسلمانان در حبشه پرداخته شده است. گزارش وضعیت مسلمانان اتیوپی در قرن بیستم با تأکید بر ا. مسلمانان اتیوپی در زمان‌ها کمیت ایتالیا؛ ب. اسلام و مسلمانان اتیوپی در زمان‌ها کمیت سوسیالیست‌ها؛ ج. رشد فعالیت مسلمانان در سه دهه پایانی قرن بیستم، بخش دیگر این نوشتار است. در بخش پایانی به وضعیت حاضر مسلمانان اتیوپی و مناسبات اقتصادی ایران و اتیوپی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: حبشه، اتیوپی، اسلام، مسیحیت، هجرت، مذاهب مسیحی، ویژگی جغرافیایی، تاریخی، سیاسی، ایتالیا، حکومت سلطنتی هایله سلاسی، روابط اقتصادی.

از حبشه تا اتیوپی

«حبشه» نام آشنایی برای مسلمانان است. حبشه نخستین پایگاه اسلام و مامن برخی از صحابی بزرگ پیامبر اسلام ﷺ است. پیش از آن که اسلام در جزیره العرب بسط یابد، در جریان نخستین هجرت مسلمانان به حبشه وارد شد.

حبشه به علت پذیرایی از مسلمانان مهاجر، از جهاد اسلامی مستثنی شد. نجاشی، نخستین پادشاهی بود که به اسلام گروید و مزار وی اکنون زیارتگاه مسلمانان این کشور است. در منابع عربی،

* محقق و مدرس حوزه و دانشگاه.

«حبشه» سرزمینی گسترده‌تر از «اتیوپی» امروزی را شامل می‌شود. مرزهای این کشور در ادوار تاریخ دستخوش دگرگونی بوده است. در اوایل دوره اسلامی، کشور حبشه تا کناره‌های دریای احمر امتداد داشت. حتی در زمان‌های اخیر که برخی از سواحل اطراف آن ضمیمه کشور عثمانی شده بود، ایالت‌های جداگانه به نام «حبش ایالتی» پدید آمده بود؛ سپس سواحل آن به ایالت جده و زمانی به ایالت مصر ملحق می‌شد. هر چند مسلمانان طی قرون ۱۵ تا ۱۷ میلادی دولت شهرهای مستقل را در شرق فلات اتیوپی تأسیس کردند، به علت اختلاف‌های قومی با یک‌دیگر اتحاد نداشته، مجبور بودند برای در امان ماندن از تهاجم حکومت مسیحی، جزیه سنگینی را به حکومت حبشه بپردازند (نعت نامه دهخدا، ج ۱۹، ص ۲۱۱).

ساختار سیاسی و حکومتی کشور اتیوپی در ادامه مقاله خواهد آمد.

سبب نام‌گذاری

نام اتیوپی از آتیوپای (Aethiopia) لاتین، از واژه اتیوپای (Ethiopia) یونانی وارد زبان‌های اروپایی شده است. این نام به معنای سرزمین تیره پوستان یا صورت سوختگان است؛ چنان که «حبشه» را کشور سیاهان گویند که با تلفظ آبیسینیا (Abyssinia) به زبان‌های اروپایی نیز راه یافته و در اصل، عنوان طایفه‌ای بوده است که از سرزمین‌های عربی به شاخ افریقا کوچ کرده‌اند (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، واژه‌ی «اتیوپی»).

امروز در اتیوپی، نام «حبشه» به طور رسمی منسوخ شده است.

ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی

اتیوپی دومین کشور پر جمعیت در منطقه زیر صحرای افریقا (SUB SAHARA) و سومین کشور پر جمعیت در قاره افریقا است. این کشور در شمال شرق این قاره واقع شده است و در محدوده مدار استوا قرار دارد و در مجموع ۵/۳۱۱ کیلومتر مربع مرز دارد.

اتیوپی در غرب و شمال غربی یک میلیون و ۱۲۷ هزار کیلومتر با سودان، از سمت جنوب غربی به طول ۸۳۰ کیلومتر با کنیا، از سمت شرق و شمال شرقی به طول ۹۱۲ کیلومتر با اریتره و جیبوتی و در جنوب شرقی با سومالی مرز مشترک دارد.

مساحت کل اتیوپی ۱/۱۲۷/۱۲۷ کیلومتر مربع، مساحت خاک آن ۱/۱۱۹/۶۸۳ و حداقل ۷۴۴۴ کیلومتر مربع از خاک این سرزمین را آب دریاچه‌های گوناگون فرا گرفته‌اند. بخش گسترده‌ای از اتیوپی را بیابان‌هایی تشکیل می‌دهد که گسترش آن‌ها به سمت مرزهای شرقی است.

پست‌ترین منطقه این سرزمین در گودال «دنکیل» [Denakil] حدود ۱۲۵ متر پست‌تر از سطح آب‌های آزاد بین‌المللی است و بلندترین بخش آن در «رأس داشان» ۴۶۲۰ متر ارتفاع دارد. اتیوپی عموماً سرزمین خشک، صحرایی و در بعضی مناطق کوهستانی است. مناطق جنگلی و مرتعی کمتر از ۲۰ درصد خاک این کشور را شامل می‌شوند. دمای هوا در مناطق بیابانی اتیوپی و در فصل تابستان گاهی از ۵۵ درجه سانتیگراد نیز فراتر می‌رود و سردترین منطقه این کشور در فصل زمستان دمایی حدود صفر درجه سانتیگراد دارد. اتیوپی به معاهده‌های بین‌المللی بیابان‌زدایی، تغییرات آب و هوا و حفاظت از لایه اوزون پایبند است.

نژاد اصلی مردم اتیوپی Afro Asiatic نامیده می‌شوند که خود به چندین نژاد دیگر تقسیم می‌شود:

۱. Semites در منطقه شمالی؛

۲. Cushtes در مناطق شرقی؛

۳. Nilosaharan در مناطق شرق و جنوب شرقی؛

۴. Omotic در مناطق جنوبی.

جمعیت اتیوپی بر اساس جدیدترین آمار بانک جهانی در پایان سال ۲۰۰۱ میلادی حدود ۶۵ میلیون و ۸۹۱ نفر تخمین زده شده است که حدود ۴۷/۱۸ درصد از آن را افراد کمتر از ۱۵ سال، ۵۰/۳ درصد تا ۶۴ سال، و ۲/۷۹ درصد دیگر را افراد بیشتر از ۶۵ سال تشکیل می‌دهند.

عمده مردم اتیوپی از نژاد اورومو (Oromo) ۴۰ درصد و آمهارا (Amhara) ۳۲ درصد هستند که از قبایل سیاهپوست افریقای شرقی به شمار می‌روند. دیگر تیره‌های نژادی این سرزمین از قبایل «سیدامو» ۹ درصد، «شانکلا» ۶ درصد، «سومالی» ۶ درصد، «عفار» ۴ درصد و «گوراگی» ۲ درصد و ۱ درصد سایر گروه‌ها هستند.

نیمی از اتیوپی را مسلمانان تشکیل می‌دهند و مسیحیان ارتدوکس نیز حدود ۳۲ درصد از جمعیت این کشور هستند. آنیمیست‌ها (پیروان ادیان اولیه) و یهودیان نیز اقلیت مذهبی این کشورند. ساکنان این سرزمین افزون بر لهجه قبایل بومی خود از زبان عربی نیز استفاده می‌کنند؛ ولی زبان انگلیسی به صورت زبان اداری در مدارس اتیوپی تدریس می‌شود.^۱

برخی ویژگی‌های تاریخی

اتیوپی دارای تاریخی بسیار کهن، و یکی از قدیم‌ترین مناطق زیستی انسانی است. کوشی‌های جنوبی افریقا در هزاره دوم قبل از میلاد از طریق اتیوپی به قسمت‌هایی که امروزه کنیا و

۱. مقاله بازارشناسی افریقا، بخش چهارم، جمهوری فدرال اتیوپی، گردآوری و ترجمه از کامران نرجه؛ اتیوپی (مباحث کشورها و سازمان‌های بین‌المللی / ۴۱) تنظیم و گردآوری: رضا ابهری و محمدرضا الموتی، ص ۱-۴.

تانزانیای خوانده می‌شود، وارد شده‌اند. این عده در آغاز مسیحیت به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی به زندگی مبتنی بر گردآوری خوراک و شکار ادامه داده‌اند؛ اما گروه دیگر که از لحاظ فرهنگی غلبه داشته‌اند، ارتفاعات را به اشغال خود در آورده و به نگهداری دام و تا حدی کشاورزی پرداخته‌اند (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، واژه اتیوپی، ص ۵۷۰ به نقل از:

.(East Africa: its Peoples and Resources, ed, W.T.W.Morgan, London, 1984,P.23.

ظاهراً در هزاره اول قبل از میلاد، عنصر سامی به این گروه‌ها ملحق و با آن‌ها ترکیب شده است (ویل دورانت، ج ۴، ص ۱۹۹). مهم‌ترین اینان حبشی‌ها بودند که پس از تصرف قسمت‌های ساحلی به قسمت‌های دیگر نیز نفوذ کردند. این حرکت‌ها تا سده‌های ۳ و ۴ میلادی ادامه یافت و احتمالاً یهودیان نیز در همین دوره به سرزمین اتیوپی آمده‌اند. درباره این‌گونه مهاجرت‌ها افسانه‌هایی نیز وجود دارد، تا جایی که هایله سالاسی (Haile Salassie) پادشاه پیشین اتیوپی خود را از اعقاب منلیک (Menelik) اول، پسر ملکه سبا و سلیمان نبی به شمار می‌آورد و این امر را در قانون اساسی ۱۹۹۵ میلادی کشور نیز گنجانده بود (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۷۰).

در پایان هزاره اول قبل از میلاد در اتیوپی به سبب ترکیب نژادی حامی و سامی، تمدنی پدید آمد که می‌توان آن را به طور اخص تمدن اتیوپیایی به شمار آورد. این کشور، صاحب تمدن معروفی به نام «آکسوم» است.

پادشاهی آکسوم در پیش از میلاد در شمال اتیوپی پدید آمد و در سده‌های ۳ و ۴ به اوج شکوفایی خود رسید. عزان (Azana) پادشاه آکسوم در ۳۲۴ میلادی به مسیحیت گروید. در این دوره، میان بیزانس و اتیوپی مسیحی روابط دوستانه‌ای برقرار شد؛ اما تمدن آکسوم برای مدت طولانی از قرن هشتم تا دوازدهم رو به افول گذاشت. افزون بر آن، دولت آکسوم هنگام ورود مسلمانان در سده ۷ میلادی به اتیوپی، به سبب قدرت گرفتن ایرانیان در دریای سرخ رو به ضعف نهاده بود.

اسلام در آغاز میان عشایر ساحل دریای سرخ رایج شد؛ سپس به سمت شمال و بلندی‌های شرقی گسترش یافت. گسترش اسلام با عربی شدن ساکنان اتیوپی همراه نبود؛ بلکه سازمان‌های اجتماعی آنان به همان صورت محفوظ ماند؛ هر چند از این زمان به بعد، آثار مسیحیت در سواحل دریای سرخ از میان رفت و راه‌های ارتباطی آکسوم به دست مسلمانان افتاد (همان، ص ۵۷۱).

تقسیمات کشوری و ویژگی‌های سیاسی

جمهوری فدرال دمکراتیک اتیوپی یکی از قدیم‌ترین سرزمین‌های مستقل در جهان است. این کشور از حدود ۲ هزار سال قبل که حبشه نام داشت، تا کنون به صورت مستقل اداره شده است. این کشور

دارای ۹ بخش مجزا و ۲ شهر بزرگ خودمختار است. شهرهای خود مختار این کشور عبارتند از آدیس آبابا (Addis Ababa) و دیر دعا (Dire Dawa) و از سایر بخش‌های اتیوپی می‌توان به آفر (Afar)، امهره (Amhara)، قومس (Gumaz)، جمبله (Gambela)، حرار (Harar)، ارومیه (Oromia) و سومالی (Somali) اشاره کرد.

پرچم اتیوپی از سه رنگ سبز، زرد و قرمز تشکیل شده است. سبز علامت حاصلخیزی، زرد علامت وجود آزادی مذهبی در کشور، و قرمز علامت کسانی است که جانشان را در راه حمایت از تمامیت ارضی قربانی کرده‌اند. همچنین در وسط پرچم ستاره‌ای وجود دارد که این ستاره نشانه‌ای از آینده روشن و خطوطی که در اطراف آن وجود دارد حاکی از برابری تمام اقوام و ملیت‌های اتیوپی است.

در دوران حضور دو ابر قدرت امریکا و اتحاد جماهیر شوروی و به ویژه دوره جنگ سرد، کشور اتیوپی به لحاظ موقعیت جغرافیایی‌اش مورد توجه خاص این دو ابر قدرت بود. اتیوپی به جهت قرار گرفتن کنار ساحل دریای سرخ و نزدیکی با تنگه باب‌المندب موقعیت راهبردی ویژه‌ای داشت؛ اما با جدایی اریتره تا حدودی از اهمیت سوق‌الجیشی اتیوپی کاسته شده است با این حال، اتیوپی کماکان با توجه به سابقه دیرینه تاریخی و فرهنگی‌اش و همچنین وجود مقر سازمان وحدت آفریقا و کمیسیون اقتصادی سازمان ملل برای آفریقا اهمیت ویژه‌ای در آفریقا و به ویژه منطقه شاخ دارد (اتیوپی، ص ۶۶ و ۷).

در این کشور، احزاب سیاسی متعددی مانند سازمان مردمی الامهره، ائتلاف نیروهای مشتق برای صلح و دموکراسی، اتحادیه دموکراتیک اتیوپی، جنبش دموکرات اتیوپی، حزب ملی دموکرات و حرکت انقلابی اتیوپی فعالیت دارند. اتیوپی افزون بر سازمان ملل متحد، در بانک توسعه آفریقا، کمیسیون اقتصادی آفریقا، سازمان خواروبار جهانی، گروه ۲۴ گروه ۷۷، آژانس بین‌المللی انرژی اتمی، بانک بین‌المللی ترمیم و توسعه، سازمان بین‌المللی هواپیمایی کشوری، صندوق توسعه کشاورزی سازمان ملل متحد، سازمان بین‌المللی کار، صندوق بین‌المللی پول، سازمان بین‌المللی هواشناسی، سازمان بین‌المللی ارتباطات دور ماهواره‌ای، سازمان بین‌المللی پلیس جنایی، سازمان بین‌المللی استاندارد، اتحادیه جهانی ارتباطات، جنبش عدم تعهد، کنگره ملی آفریقا، سازمان جهان منع سلاح‌های شیمیایی، کمیسیون توسعه و تجارت سازمان ملل متحد، کمیسیون توسعه فرهنگی سازمان ملل متحد، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، سازمان توسعه صنعتی، اتحادیه جهانی پست، سازمان جهانی بهداشت، سازمان جهانی مالکیت معنوی و سازمان جهانی گردشگری عضویت دارد.

ظهور دین و آیین مسیحیت در حبشه

چنان‌که پیش از این یادآور شدیم، حبشه در قبول آیین دینی سابقه دیرینه دارد. قبل از اسلام، آیین مسیحیت، دین اکثریت مردم به شمار می‌رفت. در موضوع ظهور دین و آیین مسیحیت در حبشه، به اجمال از سه مذهب رایج در مسیحیت گزارش می‌شود.

ا. مذهب ارتدوکس

در زمان امپراتوری عزانا ۳۳۰ الی ۳۶۰ بعد از میلاد حضرت مسیح علیه السلام که مدت سی سال به طول انجامید، دو نفر از مسیحیان اهل سوریه به نام‌های فرومنتیوس (Frumentius) و آئده سیوس (Aedesius) به حبشه آمدند و به حضور امپراتور رفتند. در آن زمان، عزانا به علت پیری و ناتوانی پدرش که در بستر بیماری بود، به جای وی بر تخت نشسته بود و حکمرانی می‌کرد. ملاقات عزانا با دو نفر کشیش پیش‌گفته باعث ایجاد زمینه‌های ورود مسیحیت به حبشه شد و سرانجام در سال ۳۳۱ بعد از میلاد، امپراتور عزانا که پس از فوت پدر به طور رسمی بر تخت امپراتوری جلوس کرده بود، دین حضرت مسیح را پذیرفت.

پذیرش مسیحیت از طرف یکی از امپراتوران آکسوم باعث نزدیکی حبشه به روم و مصر شد؛ ولی سبب پذیرش این دین از سوی قاطبه مردم نبود و آن‌ها تا مدت‌ها، همچنان بت‌پرست باقی ماندند. از طریق امپراتور، بزرگان قوم و نجیبان و نزدیکان وی به وسیله کشیشان مذکور مسیحی شدند و در حقیقت فرومنتیوس نخستین کسی بود که به حبشه آمد و مسیحیت ارتدوکس وابسته به کلیسای اسکندریه را به این کشور معرفی کرد.

شایان ذکر است که در حال حاضر، آبونه پائولس پاتریاک کلیسای ارتدوکس اتیوپی است.

ب. مذهب کاتولیک

زمانی که مسلمانان حبشه به رهبری امام احمد بن ابراهیم القاضی ضد امپراتوری حاکمان مسیحی این کشور قیام کرده بودند، حکومت پادشاهی پرتغال، مسؤولیت کمک‌های نظامی و تسلیحاتی به حبشه را به عهده گرفت و پذیرفت که از هرگونه کمک و یاری برای پیروزی امپراتوری حبشه دریغ نرزد و به همین سبب مستشاران و سربازان فراوانی را به همراه تسلیحات و ادوات جنگی پیشرفته از طریق دریای سرخ که در آن زمان زیر سلطه نیروی دریایی پرتغال بود، به سوی حبشه گسیل داشت که سرانجام باعث شکست و سرکوبی مسلمانان شد.

برای جلوگیری از قیام‌ها و نهضت‌های احتمالی ضد امپراتوری حبشه، عده‌ای از افراد ارتش پرتغال در این کشور ماندند که میان آنان اسقف‌ها و کشیش‌هایی از سوی کلیساهای کاتولیک

مسیحی پرتغال نیز حضور داشتند و در جهت تغییر مذهب مسیحیان ارتدوکس حبشه به کاتولیک تلاش و تبلیغ می‌کردند. یک گروه از آنان به سرپرستی اسقف پدروپائز (Pedropaez) موفق شدند که مذهب امپراتور حبشه را از ارتدوکس به کاتولیک تغییر دهند. اسقف مذکور اسپانیایی و از اعضای فعال «انجمن عیسی» بود.

در سال ۱۶۰۷ میلادی امپراتور سوس نیوس (Susneyos) به قدرت رسید و در سال ۱۶۲۲ میلادی تحت تأثیر اسقف پدروپائز، مذهب کاتولیک را پذیرفت و از طریق وی درباریان و اقوام وی نیز به این مذهب گرویدند.

ج. مذهب پروتستان

تاریخ ورود این مذهب به حبشه به طور دقیق معلوم نیست؛ اما از شواهد وقراین چنین بر می‌آید که پس از ورود مذهب کاتولیک یعنی در نیمه دوم قرن هفدهم میلادی، مذهب پروتستان به وسیله میسیونرهای سوئدی به حبشه آمد و به مسیحیانی در استان تیگره معرفی شد (اتیوپی، ص ۲۱ و ۲۲).

اسلام و مسلمانان در حبشه

ظهور و طلوع دین اسلام نه تنها نقطه عطفی در تاریخ ادیان، بلکه نقطه عطفی در تاریخ جهان و معادلات حاکم بر آن است. تولد این دین به طور عمیق بر اشکال سیاسی - مذهبی و ساختار اجتماعی کشورهای خاورمیانه و همسایگانش اثر گذاشت. در این جهت کشور حبشه که از نظر جغرافیایی در نزدیکی محل تولد اسلام قرار گرفته و همسایه کشور حجاز است، پس از ظهور و حضور دین اسلام دچار دگرگونی‌هایی شد که بررسی و تحقیق در مورد چگونگی حوادث واقعه پس از معرفی اسلام در این کشور بسیار اهمیت دارد.

در قرآن کریم به دو قضیه اشاره شده است که به سرزمین حبشه ارتباط می‌یابد. ابتدا داستان «اخذود» که در سوره بروج از آن یاد شده است، و به قتل عام مسیحیان به دست ذنوناس پادشاه یهودی مربوط می‌شود. پادشاه مسیحی اتیوپی، ابرهه یکی از سران ارتش خود را برای سرکوب ذنوناس و حمایت از مسیحیان به جزیره‌العرب اعزام می‌کند. در سوره فیل نیز داستان ابرهه و اصحاب فیل که قصد تخریب کعبه را داشتند، ذکر شده است. قضیه دوم به مهاجرت مسلمانان به حبشه مربوط می‌شود که شرح آن خواهد آمد.

«حبشه» داستان‌های ماندگاری در روابط با اسلام و مسلمانان دارد که به برخی از آن‌ها اشاره

می‌شود.

ا. وجود زمینه خداپرستی: از ورود مسیحیت به حبشه پیش از این سخن گفتیم. نفوذ مسیحیت در حبشه، دولت آن را به جنبش اسلام مساعد کرده بود. پادشاه مسیحی حبشه به نهضت خداپرستی میان بت‌پرستان جزیره العرب به نظر احترام می‌نگریست؛ به ویژه در آغاز ظهور اسلام که با شعار «لا اله الا الله» و مبارزه با بت‌پرستی همراه بود و این رویکرد با ادیان ابراهیمی مخالفتی نداشته و حتی در مواردی روابط پیامبر اسلام ﷺ با یهودیان مدینه تا وقتی که به توطئه و پیمان‌شکنی دست نزدند، از سویی و مسیحیان حبشه از سوی دیگر نیکو بوده است.

ب. کودکی پیامبر اسلام و روحانیان مسیحی حبشه: ایام کودکی زندگی پیامبر اسلام ﷺ حادثه‌های مهمی را به یاد داشت. در جریان شیرخوارگی کودک عبدالمطلب به وسیله حلیمه سعیدیه از قبیله «بنی‌سعد» که تا مدت پنج سال در آن قبیله بود، دو یا سه بار به مکه برگشت داده شد تا مادرش را ببیند.

دومین بار که حلیمه سعیدیه، کودک عبدالمطلب را به مکه آورده بود، موقعی بود که دسته‌ای از روحانیان حبشه به حجاز آمده بودند، محمد ﷺ را در قبیله «بنی‌سعد» مشاهده کردند. آنان علایمی را که در کتاب‌های آسمانی، برای پیامبری که پس از عیسی ﷺ خواهد آمد، به طور کامل در این طفل دیدند. از این نظر تصمیم گرفتند او را به هر شکلی که ممکن است برابند و با خود به حبشه ببرند تا این افتخار نصیب آنان شود (سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۱۶۷).

این مطلب هیچ استبعادی ندارد؛ زیرا به تصریح قرآن، علایم پیامبر در انجیل بیان شده بود. هیچ مانعی ندارد که دانشمندان وقت، از روی آن علایم، دارنده آن را تشخیص داده باشند (جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۱۶۵).

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (صف (۶۱)، ۶).

و یاد آور هنگامی که عیسی‌ای مریم به بنی‌اسرائیل گفت: من همانا رسول خدا به سوی شما هستم، و بر حقانیت کتاب تورات که مقابل من است، تصدیق می‌کنم و نیز شما را مژده می‌دهم که بعد از من، رسول بزرگواری که نامش [در انجیل من] احمد است، بیاید. چون آن رسول با آیات و معجزات به سوی خلق آمد، گفتند: این [معجزات و قرآن وی] سحری آشکار است.

ج. هجرت صحابه به حبشه: با آغاز دعوت رسالت پیامبر اسلام ﷺ، مشرکان قریش یاران حضرت را آزردهند. با افزایش گروندگان به اسلام، خشم قریش فزونی یافت و شکنجه مسلمانان بیشتر شد. پیامبر اکرم ﷺ به مسلمانان دستور داد در شهرها و زمین‌های دیگر پراکنده شوند. آنان پرسیدند:

کجا رویم؟ حضرت به سمت حبشه که آن را بسیار دوست می‌داشت، اشاره کرد. دو گروه از مسلمانان که نام سی تن از آنان در مصادر تاریخی آمده است، به حبشه مهاجرت کردند، و در هجرت، ضمن حفظ دین خود، به تبلیغ اسلام پرداختند و بسیاری از آنان در سال هفتم هجرت به مدینه آمدند (ر.ک: طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ ابن عبدربه، ج ۲، ص ۲۷۷).

د. پذیرش دعوت پیامبر: سال ششم هجرت، هشت فرستاده از سوی پیامبر اکرم ﷺ به سرزمین‌ها و حاکمیت‌های اطراف جزیره‌العرب فرستاده شدند و پادشاهان را به دین اسلام دعوت کردند. طبق نقل ابن سعد، عمرو بن امیه الضمری از سوی پیامبر ﷺ به اصحم جهت دعوت پادشاه حبشه فرستاده شد و وی اسلام را با آغوش باز پذیرفت و به آن نامه پاسخ نیکو داد و تحفه‌ها و هدایایی فرستاد (ر.ک: طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابن عبدربه، ج ۱، ص ۲۱۱) و نیز آن‌گاه که خبر درگذشت نجاشی پادشاه حبشه به مدینه رسید، پیامبر ﷺ در مدینه بر وی نماز میت غایب خواند. ه. بلال حبشی: بلال، جوانی که با خلوص ایمان و استقامت کم نظیر، نام حبشه را ماندگار کرده و الگویی برای همه شده است. پدر و مادر وی از کسانی بودند که از «حبشه» به حالت اسارت وارد جزیره‌العرب شده بودند. بلال که بعد مؤذن رسول گرامی شد، غلام امیه بن خلف بود. امیه از دشمنان سرسخت پیشوای بزرگ مسلمانان به شمار می‌رفت و چون عشیره رسول خدا دفاع از حضرت را بر عهده گرفته بودند، برای انتقام، غلام تازه مسلمان خود را پیش چشم مردم شکنجه می‌داد و او را در گرم‌ترین روزها با بدن برهنه روی ریگ‌های داغ می‌خوابانید، و سنگ بسیار بزرگ و داغی را روی سینه او می‌نهاد و او را با این جمله مخاطب می‌ساخت: «دست از تو بر نمی‌دارم تا این که به همین حالت جان بسپاری یا از اعتقاد به خدای محمد برگردی، و «لات» و «عزی» را بپرستی»؛ ولی بلال در برابر آن همه شکنجه، گفتار او را با دو کلمه که روشنگر پایه استقامت او بود، پاسخ می‌داد و می‌گفت: «أحد، أحد» یعنی خدا یکی است! و هرگز به آیین شرک و بت پرستی بر نمی‌گردد. استقامت این غلام سیاه که در دست سنگدلی اسیر بود، باعث شگفتی دیگران شد. حتی ورقه بن نوفل، بر وضع رقت‌بار او گریست و به امیه گفت: به خدا سوگند! هرگاه او را با این وضع بکشید، من قبر او را زیارتگاه خواهم ساخت (ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۸).

گاهی امیه شدت عمل بیشتری نشان می‌داد؛ ریسمانی به گردن بلال می‌افکند و به دست بچه‌ها می‌داد تا او را در کوچه‌ها بگردانند (ر.ک: طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۲۳۳).

در جنگ بدر، نخستین جنگ اسلام، امیه با فرزندش اسیر شدند. برخی از مسلمانان به کشتن امیه رأی نمی‌دادند؛ ولی بلال گفت: او پیشوای کفر است و باید کشته شود؛ و بر اثر اصرار او، پدر و پسر به کیفر اعمال ظالمانه خود رسیدند و هر دو کشته شدند (فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۲۷۷ و ۲۸۸).

مسلمانان اتیوپی در قرن بیستم

تاریخ پر فراز و نشیب اتیوپی، چه آن زمانی که یکی از ممالک قدرتمند دنیا بود و چه هنگامی که به اشغال استعمارگرانی چون پرتغال و ایتالیا درآمد، خواندنی و عبرت‌آموز است. اکنون بر وضعیت اسلام و مسلمانان اتیوپی در قرن بیستم با موضوعات ذیل مروری خواهیم داشت:

ا. مسلمانان اتیوپی در زمان حاکمیت ایتالیا

در آستانه قرن بیستم، یعنی سال ۱۸۶۹ میلادی، اتیوپی موفق شد ایتالیایی‌ها را شکست دهد. در سال ۱۹۳۰ میلادی پس از درگیری‌هایی، هایلله سلاسی روی کار آمد. در سال ۱۹۳۵ میلادی ایتالیا دوباره این کشور را اشغال کرد؛ اما با شکست در جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۱ میلادی، اتیوپی و سایر کشورهای آفریقای شرقی را تخلیه کرد.

ایتالیا برای تأمین منافع نظامی - سیاسی خود از آگاهی مسلمانان از قربانی شدنشان به وسیله نظام ستم‌پیشه حکومت امپراتوری اتیوپی استفاده کرد تا به اهداف خود دست یابد. منافع چند جانبه‌ای که ایتالیا برای مسلمانان فراهم کرد، به شرح ذیل است: آزادی کامل مذهبی به مسلمانان اعطا شد. قاضی (قاضی مسلمان) جانشین دادرس آنها شد. زبان عربی در مدارس مسلمانان به طور رسمی تدریس شد. تمام روزنامه‌ها در قلمروی امپراتوری ایتالیا دارای بخش عربی بود و رادیو ایتالیا نیز به زبان عربی برنامه پخش می‌کرد. رؤسای جدیدی برای مسلمانان انتخاب، و در مراسم رسمی برای آنان جایگاه مخصوص در نظر گرفته شد. تقسیمات اداری و کشوری جدیدی به منظور ایجاد وحدت دینی و قومی میان مردم مسلمان تشکیل شد.

ایتالیایی‌ها هر جا که مسلمانان حضور داشتند، مساجد جدیدی را ساخته، مساجد قدیم را تعمیر و احیا کردند. شخص موسولینی توجه خاصی به بنای مسجد جامع در آدیس آبابا به صورت پاداش سیاسی برای همکاری مسلمانان در جنگ ایتالیا با اتیوپی داشت.

مسلمانان اتیوپی از دیرباز از جهان اسلام منزوی مانده بودند و از سوی دیگر این سیاست ایتالیا را با وضعیت داخلی کشور در سال‌های پیشین مقایسه می‌کردند. در آن سال‌ها مسلمانان بیگانه تلقی شده، از تبعیض آشکار و پنهان و انواع گوناگون ستم و سرکوب آزورده خاطر بودند.

با پایان یافتن دوران اشغال ایتالیا در سال ۱۹۴۱ و بازگشت رژیم سلطنتی به قدرت، بار دیگر دوره جدیدی از تعقیب رسمی مسلمانان آغاز شد. مسلمانان، خائنان و همدستان دشمن خوانده می‌شدند تا جایی که اقدام‌های کیفری ضد عده‌ای از رهبران و جوامع مسلمان اجرا شد. به منظور حفظ وحدت ملی، پادشاه جدید با اقدام‌های ریاکارانه خود می‌کوشید خشنودی مسلمانان اتیوپی را جلب کند؛ به ویژه که مسلمانان، پیش‌تر نمونه حکومتداری ایتالیا را آزموده بودند.

پیش از این، ایتالیایی‌ها، دادگاه‌های شریعت را تاسیس کرده بودند که این دادگاه‌ها صلاحیت داشتند به دعوای حقوقی در زمینه ازدواج، طلاق، ارث و وقف رسیدگی کنند. هر چند پادشاه هایله سلاسی اجازه داد این دادگاه‌ها عملاً فعالیت کنند، دستور داد مقررات مربوط به مسلمانان از قانون مدنی سال ۱۹۶۰ حذف شود. همچنین در زمان تشکیل کمیسیون تدوین قوانین در سال ۱۹۴۵ به مسلمانان اجازه مشارکت داده نشد و قانون مدنی سال ۱۹۶۰ در خصوص مقررات مربوط به مسلمانان هرگز تعدد زوجات را قانونی نشناخت و در تمام امور ازدواج و مسائل خانوادگی، رویه‌ها و سنت‌های دین مسیحیت در آن متبلور بود. در حالی که کمیسیون با مقام‌های دینی مسیحی و دانشوران سنتی آنان مشاوری داشت، از هیچ مسلمانی نخواست تا نظریاتش را درباره پیش نویس قانون مزبور اظهار کند. هرچند در پیش نویس قانون مدنی، فصلی تحت عنوان مقررات ویژه مسلمانان درج شده بود، این فصل در زمان انتشار قانون مدنی حذف شد.

دادگاه‌های شریعت (اسلامی) در اعلامیه سال ۱۹۶۲ در بخش دادگاه‌ها و قانون آیین دادرسی مدنی، قانونی شناخته نشدند؛ هر چند فعالیت آن‌ها در عمل استمرار یافت. دولت امیدوار بود با تجویز وجود آن‌ها، بدون اعطای وضعیت قانونی، این دادگاه‌ها هم سرانجام مانند خود مسلمانان پزمرده و منقرض شوند.

با وجود این‌که پادشاه هایله سلاسی همواره در سخنرانی‌های خود تأکید می‌کرد که دین، امر شخصی است و کشور به همه تعلق دارد، در عمل به حمایت از پارادایم سنتی که ملت اتیوپی را با مسیحیت برابر می‌دانست پرداخت. وی به دلیل این‌که اسلام، به صورت آنتی تز ملی‌گرایی اتیوپی مطرح بود می‌کوشید با کم شمردن تعداد جمعیت مسلمان کشور، این اندیشه متعلق به قرون گذشته را که اتیوپی جزیره مسیحیت در دریای اسلام است، جاودانه سازد.

در این بین، برخی از ملی‌گرایان معتقدند که هیچ‌گونه سیاست رسمی و آشکارا مبنی بر سرکوب مسلمانان یا تبعیض ضد آنان وجود نداشته (مانند اقدام‌هایی که در سال ۱۸۸۰ ضد مسلمانان انجام شد) بلکه مسلمانان فقط از گردونه حیات ملی منزوی شده یا مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند!

مارکاکیس (MARKAKIS) در خصوص این‌که چرا مسلمانان اتیوپی انگیزه ای برای شرکت در آموزش‌های جدید نداشتند و مشارکت آن‌ها بسیار پایین بود، حقایق ذیل را ذکر می‌کند: ممنوعیت استفاده از زبان عربی در مدارس دولتی، تبلیغ دین مسیحیت تحت پوشش آموزه‌های اخلاقی، استمرار فعالیت مدارس در روزهای جمعه و اعیاد و تعطیلات دینی مسلمانان، استفاده از آموزش برای تبلیغ و گسترش ملی‌گرایی مورد نظر دولت و سرانجام این حقیقت که آموزش و پرورش همواره وسیله ای برای استخدام در اداره‌های دولتی بوده است.

علت دیگر ناخرسندی مسلمانان از نظام آموزشی این بود که تاسیس مراکز آموزشی اسلامی از حمایت مالی دولت بهره مند نبود. هرچند دولت ادعا می‌کرد آموزش‌های مذهبی برعهده نهادهای دینی است و مدارس سنتی باید خودبسا و خودگردان باشند، در حقیقت غیر مستقیم از طریق اعطای زمین، معافیت اموال کلیسا از پرداخت مالیات و تخصیص بخشی از مالیات‌های آموزشی به کلیسا، مدارس دینی مسیحی را تحت حمایت خود قرار می‌داد.

به هر حال، به ویژه در سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ بروز تحولات جدید در افریقا، جهان اسلام و اتیوپی، به کاهش شدت کنترل در فرصت‌های آموزشی، ثبت نام در خدمات دولتی و سفرهای خارجی انجامید و اوضاع به تدریج به نفع مسلمانان اتیوپی تغییر یافت.

ب. اسلام و مسلمانان اتیوپی در زمان حاکمیت سوسیالیست‌ها ۱۹۷۵-۱۹۹۱ میلادی

به رغم طوفان‌های تحولی که در سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ در سراسر کشور جریان داشت، اسلام در آستانه بروز جنبش مردمی سال ۱۹۷۴ همچنان داغ قدیم همکاری با تجاوز خارجی را بر پیشانی خود داشت و مسلمانان اتیوپی فقط بیگانگانی که اقلیت ناچیزی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، شمرده می‌شدند. مسلمانان از حقوق مدنی خود محروم، و در مرداب رکود و تسلیم غوطه ور بودند. هر چند اهمیت حیاتی مسلمانان در اقتصاد کشور، به ویژه در تجارت داخلی از دیر باز به وسیله حکومت و مردم مسیحی شناخته شده بود، این اهمیت نمی‌توانست استثمار سیاسی و تبعیض اجتماعی حکومت مسیحی را جبران کند. مناسبات تاریخی مسیحیان اتیوپی با همسایه‌های مسلمانان آمیزه‌ای از خصومت شدید و همکاری عملی بوده است؛ با وجود این، واکنش به چندین دهه ستم و بی‌مهری به مسلمانان اتیوپی را باید در شورش انقلابی ۱۹۷۴ که در نهایت طومار نظام سلطنتی و اقتدار سیاسی و معنوی آن را در هم پیچید، ارزیابی کرد.

تظاهرات مسلمانان اتیوپی ساکن آدیس آبابا در آوریل ۱۹۷۴ که از قبل برنامه ریزی و سازماندهی شده بود، یکی از نخستین و بزرگ‌ترین نشانه‌های ظهور اعتراض‌های مردمی و درخواست بهبود وضعیت و جبران مظالم گذشته بود.

طبق گزارش‌های منتشر شده در روزنامه آدیس زمن، نخست وزیر وقت عندلکاچوما کنون (Endalkachaw Makonnen) در تاریخ ۹ آوریل ۱۹۷۴ با نمایندگان و بزرگان مسلمانان دیدار و گفت‌وگو کرد. اعضای نمایندگان مذکور، پیش‌تر موضوعاتی را برای بحث و گفت‌وگو ارائه کرده بودند که نخست وزیر اطمینان داد به این مسائل توجه خواهد شد.

نه روز بعد در تاریخ ۱۹ آوریل، عندلکاچو دوباره با نمایندگان جامعه مسلمان ملاقات کرد و درباره

۱۳ موضوع که در عریضه ۹ آوریل ارائه شده بود، بحث و مذاکره صورت پذیرفت. متن و محتوای این عریضه به روشنی در روزنامه‌ها ذکر نشده بود و مطبوعات فقط به طور کلی مفاد تقاضاها را گزارش کرده بودند. در این عریضه درخواست‌هایی به شرح ذیل مطرح شده بود:

۱. حمایت دولت از دین اسلام باید در قانون اساسی بیان، و در عمل اجرا شود؛ ۲. دولت به مسلمانان اجازه دهد که تشکیلات دینی تأسیس کنند؛ ۳. دادگاه‌های شریعت باید با بودجه معین موجودیت مستقل داشته باشند و این موضوع در قانون اساسی اصلاحی ذکر شود؛ ۴. تعطیلات و اعیاد اسلامی به طور رسمی مراعات شوند؛ ۵. تشکیل انجمن جوانان مسلمان و انجمن زنان مسلمان رسمیت یابند؛ ۶. مسلمانان اجازه داشته باشند زمین تملک کنند؛ ۷. مسلمانان اتیوپی از حق تملک زمین محروم هستند و این موضوع غیر واقعی بودن این جمله پادشاه را ثابت می‌کند که همواره تکرار می‌کند: کشور به همگی تعلق دارد و دین امر شخصی تلقی می‌شود؛ بنابراین، کابینه جدید باید به این مطلب جامه عمل بپوشاند؛ ۸. مسلمانان اتیوپی باید اجازه داشته باشند در امور اداری، قضایی، خدمات سیاسی، ارتش و خدمات دولتی اشتغال داشته، فعالیت کنند؛ ۹. دولت باید از تبلیغ و ترویج اسلام حمایت و برای امور تبلیغی بودجه‌ای تخصیص دهد. همچنین مبلغان مسلمان مجاز باشند به کشور وارد شوند؛ ۱۰. تعلیم و تبلیغ اسلام باید از طریق پخش برنامه‌هایی در رسانه‌های گروهی صورت پذیرد؛ ۱۱. عبارت «مسلمانان اتیوپی» باید جایگزین اصطلاح «مسلمانان مقیم اتیوپی» شود؛ ۱۲. آموزه‌های اسلام باید در تمام مدارس تدریس شود؛ ۱۳. دولت به مسلمانان اجازه دهد مسجد بسازند و کالاهای مورد نیاز برای این منظور معافیت گمرکی داشته باشد.

هرچند کمیسیون تدوین قانون اساسی ۱۹۷۵ از لحاظ تعداد اعضا بسیار گسترده بود، از جامعه مسلمان اتیوپی فقط یک نماینده در آن منصوب شد. کلیسای ارتدوکس اتیوپی در مقام اعتراض به حضور یک عضو مسلمان در کمیسیون تدوین قانون اساسی و به دلیل مخالفت با خواسته‌های مسلمانان، اعلام کرد: در حالی که از ابقای زبان امهری به صورت زبان رسمی کشور به نحوی که در ماده ۴ پیش نویس قانون اساسی پیش بینی شده است استقبال می‌کند، این کلیسا اصرار دارد قانون اساسی باید به این مطلب تصریح کند که مذهب ارتدوکس اتیوپی، مذهب رسمی کشور خواهد بود.

همزمان در یک جوابیه آشکار به ادعاهایی که از سوی برخی کشورهای عربی همسایه مطرح می‌شد، کلیسا این مطلب را که پیروان ادیان دیگر غیر از مذهب ارتدوکس از مسافرت آزادانه در داخل کشور محروم هستند، تکذیب کرد. کلیسا همچنین اعلام کرد هرگز دستور نداده که باید قوانین جزایی و مدنی بر قوانین کلیسایی مبتنی شوند. کلیسا از ساختن مکان‌های عبادت به وسیله غیر مسیحیان

جلوگیری نکرده و افرادی را که خواهان تابعیت اتیوپی هستند به پذیرش مسیحیت ارتدوکس و انداخته است و بر خلاف حکومت اسرائیل، کلیسای ارتدوکس خواهان این نیست که در آن غیر مسیحیان، اتباع درجه دوم تلقی شوند.

ج. رشد فعالیت مسلمانان

در ۱۵ سپتامبر ۱۹۷۵ میلادی هیأتی به سرپرستی حاج محمد ثانی حبیب، امام مسجد انور به همراه نمایندگان مسلمانان استان‌های گوناگون کشور با سرهنگ امان میکائیل عاندوم رئیس شورای نظامیان (DERG) و وزیر دفاع ملاقات کردند. در این دیدار، امام مسجد انور از طرف مسلمانان اتیوپی حمایت خود را از تحولات جاری اعلام کرد.

در ۲۲ سپتامبر ۱۹۷۵ حکومت جدید اعلام کرد که تعطیلات مذهبی و ملی را برای مسیحیان و مسلمانان رعایت خواهد کرد و بر همین اساس برای نخستین بار عید قربان (الاضحی) به صورت تعطیل رسمی در نظر گرفته شد.

همچنین سالروز ولادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای نخستین بار روز سه شنبه ۲۴ مارس ۱۹۷۵ به صورت تعطیل رسمی اعلام شد. نخستین مقاله روزنامه آدیس زمن که پس از انقلاب فردی مسلمان به نام عبدالله طیب آن را نوشت، با عنوان «اسلام و سوسیالیسم» به چاپ رسید.

در مقاله وی آمده بود: برخی افراد از این حقیقت آگاهی ندارند که اسلام در واقع مقررات کاملی است که پیامبر در عصر خود آن‌ها را به اجرا درآورده است. وی سپس به شرح نظریات اسلام درباره زمین و مالکیت خصوصی پرداخت.

اعلامیه اصلاحات ارضی مارس ۱۹۷۵ در ابتدا به نظر می‌رسید که به سود دهقانان جنوب اتیوپی باشد؛ چرا که دهقانان این ناحیه را که عموماً مسلمان بودند، از استثمار قبیله آمهارا (Amhara) در جایگاه صاحبان زمین آزاد کرده بود؛ با وجود این، اقدام‌های بعدی دولت برای ایجاد مزارع اشتراکی باعث شد که حمایت اولیه از اصلاحات ارضی از دست برود. اصلاحات ارضی در شمال، به ویژه برای دهقانان مسلمان نحس بود؛ زیرا قانون اصلاحات ارضی استخدام نیروی کار را ممنوع می‌کرد و همین باعث شد که مالکان زمین، دهقانان را از زمین خود بیرون کنند. طی دو ماه از زمان صدور اعلامیه، دولت مجبور شد اردوگاه‌هایی برای دهقانان مسلمان گجام (Gojjam) بر پا کند و ناخواسته آنان را در جای دیگری مستقر سازد.

با ملی شدن زمین‌های شهری و منازل مسکونی اضافی در ژوئیه ۱۹۷۵ بسیاری از افراد به ویژه

بازرگانی که در زمینه واحدهای مسکونی اجاره‌ای سرمایه‌گذاری کرده بودند، از مهم‌ترین منبع درآمدشان محروم شدند.

در دسامبر ۱۹۷۴ کمیته‌ای تشکیل شد و از مسلمانان خواست تا پوست‌های گوسفندهای قربانی خود را در عید قربان به این کمیته تحویل دهند. همچنین در ژانویه ۱۹۷۵ مسلمانان اتیوپی مبلغ قابل توجهی به قربانیان قحطی کمک کردند. در فوریه ۱۹۷۹ نیز به مناسبت عید فطر، امام مسجد جامع انور، به طور رسمی از مؤمنان خواست تا در اقدام‌های کمیته کمک به قحطی زدگان مشارکت کنند.

با این حال، از آغاز سال ۱۹۷۹ گزارش‌های رسمی درباره اعیاد اسلامی که در روزنامه دولتی آدیس‌زمن به چاپ می‌رسید، به تدریج کوتاه‌تر می‌شد. این امر نشان‌دهنده این مطلب بود که دولت به امور مذهبی بی‌توجهی می‌کند. در سال‌های بعد، از ذکر گزارش‌های تفصیلی در خصوص اعیاد اسلامی به طور کلی پرهیز می‌شد و فقط برای آگاهی عموم اطلاعیه‌هایی به چاپ می‌رسید؛ با وجود این، انتصاب مسلمانان به مقام‌های بلند دولتی، هیأت‌های دیپلماتیک و ارتش در مقایسه با دوران‌های پیشین قابل توجه می‌نمود.

طبق نظر کلاپهام (Clapham) طی دوران سلطنتی حتی یک وزیر مسلمان در دولت وجود نداشت و از میان ۱۳۸ مقام بلندپایه دولتی، فقط شش پست از آن مسلمانان بود. این حقیقت به روشنی نشان‌دهنده آن است که مسلمانان به میزان اندکی در کشور پست‌های مهم دولتی را در اختیار داشتند.

در اوایل روی کار آمدن رژیم نظامی، محمد عبدالرحمان به وزارت بازرگانی، صنعت و جهانگردی منصوب شد. همچنین ناخدا حسن سعید به مدیریت شرکت کشتیرانی اتیوپی، یوسف احمد به وزارت راه و ترابری، و حسین اسماعیل، به ریاست وزارت آموزش و پرورش تعیین شدند. میان اعضای دائم کمیته مرکزی کمیسیون تشکیل‌دهنده حزب کارگران اتیوپی چهار مسلمان وجود داشتند که عبارت بودند از عبدالحافظ یوسف، مدیر سیاسی دانشکده فوریه ۱۹۷۶، علی موسی، نماینده منطقه گاموگوا (Gamo Gofa)، یوسف احمد، وزیر راه و ترابری، و حسین اسماعیل، مسؤول کمیسیون امور ایدئولوژی در منطقه کافا (Kafa)، در اوایل سال ۱۹۸۰ علی موسی، یگانه عضو مسلمان (Derg)، و حسین اسماعیل از کمیته مرکزی حزب کارگران اتیوپی کنار گذاشته شدند.

کوشش‌های مستمر مسلمانان برای تأمین شناسایی قانونی مجلس اعلا‌ی امور اسلامی اتیوپی در طول دوران حکومت نظامیان به نتیجه نرسید. هرچند این مجلس عملاً موجودیت و فعالیت داشت، موجودیت و فعالیت آن از پایه‌های قانونی یا شناسایی رسمی ناشی نمی‌شد؛ بلکه فعالیت

مجلس مدیون تصمیم جدی، پیگیری و قدرت کسانی بود که آماده بودند به هر قیمتی موجودیت آن را حفظ کنند.

در دوران جدید به نظر می‌رسید که تشکیل مجلس اعلاهی امور اسلامی، دستاورد مهم و نتیجه مبارزات مسلمانان اتیوپی بوده است. با وجود چالش‌های مبارزات داخلی برای به دست گرفتن قدرت در میان رهبران مسلمانان و تقسیم شدن آن‌ها به سبب مجموعه‌ای از مسائل مانند درگیری‌های شخصی و مشکلات گوناگونی از قبیل نداشتن تجربه مدیریتی و تشکیلاتی، اختلاف بر سر موضوع تخصیص بودجه و میزان کنترل بر بخش‌های تشکیل دهنده، مجلس در مجموع توانسته است رهبری مؤثری در امور مسلمانان به ویژه در زمینه مناسبات خود با حکومت و جهان اسلام از خود نشان دهد.

در سپتامبر ۱۹۹۱ تجدید ساختار اساسی مجلس آغاز شد. پیش از آن در انتخاباتی که برای ریاست مجلس در اکتبر ۱۹۹۰، حدود شش ماه بعد از فوت بنیانگذار آن، عالم معروف و محبوب حاج حبیب ثانی صورت گرفته بود، عمر حسین عبدالواحد، رئیس دادگاه‌های شریعت تا برگزاری انتخابات سراسری و قانونی به ریاست موقت مجلس برگزیده شد. این دومین باری بود که اعضای مجلس، خودشان رئیس مجلس را برمی‌گزیدند.^۱

وضعیت حاضر مسلمانان اتیوپی

با توجه به مطالبی که گذشت، وضعیت حاضر مسلمانان اتیوپی را به اجمال گزارش می‌کنیم: مسلمانان اتیوپی طی دوران حکومت‌های حاکم بر این کشور موقعیت خوبی نداشته و دارای حداقل حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بودند. با این حال هنگام اشغال اتیوپی به وسیله نیروهای ایتالیایی، تغییراتی در وضعیت آن‌ها پدید آمد و آزادی‌های بیشتری برای مردم مسلمان آن کشور فراهم شد؛ اما همان‌طور که صباچی (Sbacchi) مورخ مهم ایتالیایی، سیاست ایتالیا در اتیوپی را وصف کرده، حمایت از مسلمانان برای رسیدن به اهداف و منافع نظامی و سیاسی‌اش بوده است. در هر حال، با روی کار آمدن دولت هایله ماریام، تغییر عمده‌ای در وضعیت رسمی کلیسای ارتدوکس اتیوپی و سایر مذاهب پدید آمد. در سال ۱۹۷۵ رژیم منگیستو، کلیسا را که مالک اصلی

۱. برای توضیحات بیشتر، ر.ک: مقاله گفتمان تاریخی مسلمانان اتیوپی، نوشته دکتر حسین احمد (استادیار دانشگاه آدیس آبابا) ترجمه محمدحسین مظفری، و نیز روزنامه آدیس زمن Addis Zaman بین سال‌های ۱۹۷۴-۱۹۹۳ و نیز مقاله‌های تحقیقاتی پیرامون تاریخ سیاسی اتیوپی که از سال ۱۹۷۰ به بعد منتشر شده است و نیز هدهد، گزارش ویژه اتیوپی ۹۸، سال دوم، ش ۲۰، بهمن ۱۳۷۷، محمدحسین مظفری، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران-آدیس آبابا.

زمین‌ها در دوران پادشاهی بود، کنار زد و در اوایل سال ۱۹۷۶ پاتریک کلیسا را از کار برداشت. حکومت منگیستوها یله ماریام اعلام داشت تمام مذاهب با یک‌دیگر برابر هستند و تعدادی از روزهای مقدس مسلمانان نیز در تعطیلات رسمی کشور گنجانیده شد. به‌رغم تمام این تغییرات، دولت مرکزی برای ایجاد اختلاف میان مسلمانان و مسیحیان می‌کوشید.

با روی کار آمدن حزب PRDEF در سال ۱۹۹۱ اجماع قاطعی وجود دارد که دورانی با آزادی‌ها و نتایج به نسبت مهمی برای مسلمانان آغاز شد. یکی از دستاوردها این بود که محدودیت وضع شده برای سفر به مکه رفع شد؛ با وجود این، باید اشاره کرد که این موضوع امتیاز خاصی برای مسلمانان نبود؛ بلکه بخشی از سیاست لیبرالی و آزادسازی بود که رژیم فعلی درباره سفرهای خارجی به طور کلی اعم از سفرهای تجارتي، زیارتی یا سیاحتی داشته است. دستاورد دیگر، پایان یافتن سانسور و رفع ممنوعیت واردات متون دینی و به ویژه قرآن کریم بود. برپایی جشن‌های مربوط به اعیاد اسلامی در محل استادیوم و اجازه تکمیل ساختمان مساجد نیز از تغییرات مهم بود. با این حال، شایان ذکر است در قانون اساسی جدید اتیوپی که در سال ۱۹۹۴ به تصویب رسید، بر جدایی مذهب از سیاست تأکید شده است.

در حال حاضر، مجلس اعلاى امور اسلامی اتیوپی و آدیس آبابا که در سال ۱۹۹۵ تأسیس شدند، مهم‌ترین سازمان‌های اسلامی هستند که مسؤولیت رسیدگی به امور مسلمانان اتیوپی را به عهده دارند. همچنین تعداد سه وزیر مسلمان، شامل وزیران کار و امور اجتماعی، دارایی و توسعه اقتصادی و انرژی و معدن در کابینه دولت اتیوپی حضور دارند (اتیوپی، ص ۲۴-۲۵).

مناسبات اقتصادی ایران و اتیوپی

پیشینه مناسبات رسمی سیاسی و اقتصادی دو کشور به چند دهه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران باز می‌گردد. اتیوپی یکی از نخستین ممالک افریقایی بود که جمهوری اسلامی ایران را به رسمیت شناخت. در دوران جنگ تحمیلی نیز اتیوپی بارها و بارها مواضع جنگ طلبانه و سلطه‌جویانه عراق ضد ایران را محکوم کرد و بر حقانیت دفاع مردم ایران از مرزهای خود تأکید ورزید.

با گشایش سفارت ایران در آدیس آبابا و ملاقات‌های متعدد مقام‌های سیاسی و اقتصادی دو کشور، سطح مناسبات دو جانبه ایران و اتیوپی به گونه شایسته‌ای رشد کرد تا این که آقای تامیرات لاینه نخست وزیر پیشین اتیوپی در زمان ریاست جمهوری حضرت آیت ا... خامنه‌ای به تهران سفر کرد. در جریان این سفر، نخستین قراردادهای اقتصادی دو کشور در زمینه همکاری‌های نفتی، فولاد

و مصالح ساختمانی به امضا رسید؛ البته مناسبات اقتصادی ایران و اتیوپی به تبع روابط سیاسی دوجانبه، با برکناری دولت سرهنگ منگیستو هایله ماریام و روی کار آمدن دولت موقت آقای ملس زنادی در این کشور رشد بیشتری یافت و با آغاز دوران ریاست جمهوری آقای نگاسو گیدادا بهتر شد تا این که نخستین اجلاس کمیسیون همکاری‌های مشترک دو کشور در ۲۶ بهمن ماه ۱۳۷۸ در شهر آدیس آبابا برگزار شد.

در جریان این اجلاس، هیات‌های نمایندگی تجاری و صنعتی ایران و اتیوپی مصمم شدند تا به منظور شناخت هرچه بهتر دو طرف از وضعیت اقتصادی و ظرفیت‌های خالی همکاری با یکدیگر، به تبادل اطلاعات بازرگانی و هیات‌های کارشناسی بخش خصوصی اقدام کنند. اندکی بعد آقای آشالوهایله رئیس اتاق بازرگانی و صنایع و معادن اتیوپی در دیدار با مهندس خاموشی، همتای ایرانی خود در تهران تاکید کرد که بانک مرکزی اتیوپی برای واردات مواد شیمیایی و منسوجات و ماشین آلات از ایران، اسناد اعتباری تاجران اتیوپیایی را تأیید خواهد کرد. با اعطای این تسهیلات، نخستین محموله کامیون‌های ولوو F21 شامل ۵۰ دستگاه کامیون ساخت شرکت ایران کاوه به ارزش ۵/۳ میلیون دلار به اتیوپی صادر شد. از سوی دیگر، دو کشور ارتباطات تجاری خود را در مورد خرید سایر اقلام مانند خشکبار، فرآورده‌های نفتی، مواد آلی، فرآورده‌های غذایی و مصنوعات فلزی توسعه دادند.

دومین اجلاس کمیسیون همکاری‌های مشترک ایران و اتیوپی، اندکی قبل در دی ماه ۱۳۸۰ در تهران برگزار شد و در خلال آن یادداشت تفاهم همکاری‌های علمی و فنی دو کشور به امضا رسید. براساس این یادداشت تفاهم‌ها، ایران و اتیوپی متعهد شدند که در زمینه کشاورزی، دامپزشکی، رادیو و تلویزیون، بهداشت و درمان، توسعه جهانگردی، تشویق سرمایه‌گذاری گردشگری و بانکداری با یکدیگر همکاری کنند. از سوی دیگر، کارشناسان دو طرف موظف شده‌اند که راهکارهای همکاری دوجانبه برای احداث کشتارگاه‌های صنعتی و صنایع پایین دستی، طراحی کارخانه‌های نیشکر، پودر شیر و آب پنیر و همچنین خط صنعتی نمک طعام و استحصال روغن از دانه‌های گیاهی را ارزیابی کنند. طی سال‌های اخیر، لوازم و ظروف پلاستیکی، قیر، موم، پارافین، گوگرد، پارچه، مخمل، بیسکویت و آدامس، لبنیات، سینک ظرفشویی، کشمش، برگه زردآلو، خشکبار، میلمان چوبی، رزین، شیشه، فولاد ممزوج، کفش‌های ضد آب، ساچمه خودکار، ماشین‌آلات و قطعات یدکی، فنر، قلاب، چنگک و سایر مصنوعات فلزی مهم‌ترین تولیدات ایرانی بوده‌اند که به اتیوپی صادر شده‌اند. در این مدت، حجم واردات ایران از اتیوپی بسیار ناچیز بوده و بیشتر شامل برخی قطعات ماشین‌آلات و خودرو شده است. چنین به نظر می‌رسد که دو کشور افزون بر تقویت مناسبات

اقتصادی گذشته باید برای توسعه صادرات خدمات فنی و مهندسی، به ویژه در زمینه سدسازی، راهسازی، احداث نیروگاه‌های گوناگون، زه کشی انهار کشاورزی و توسعه سازه‌های فلزی گام‌های جدی‌تری را بردارند.

در بُعد روابط تجاری و اقتصادی میان دو کشور، کوشش‌های فراوان دیگری به عمل آمده و سعی شده تا امکانات و ظرفیت‌های اقتصادی جمهوری اسلامی ایران به تاجران و بازرگانان اتیویایی شناسانده شود و زمینه لازم به منظور همکاری و ارتباط میان بخش‌های خصوصی دو کشور پدیدآید (اتیوی، بخش هفتم، ص ۸۹-۹۵).

منابع و مأخذ

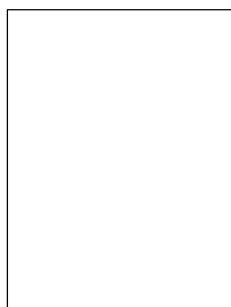
۱. ابن عبد ربه، عقد الفرید، ج ۲.
۲. اتیوی.
۳. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۱.
۴. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶.
۵. سیره ابن هشام، ج ۱.
۶. طبقات ابن سعد، ج ۳ و ۱.
۷. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۹.
۸. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴.



گزارشی از یک کتاب

معرفی و نقد کتاب «پایان دموکراسی»

مرتضی شیرودی



نویسنده: ژان ماری گنو
محل نشر: تهران
سال چاپ: ۱۳۷۸ ش

نام کتاب: پایان دموکراسی
ترجمه: عبدالحسین نیک گوهر
ناشر: انتشارات آگاه
تعداد صفحات: ۱۵۰ صفحه.

مقدمه

متن پیش رو، خلاصه و نقدی از کتاب پایان دموکراسی (La Fine De La Democratie) اثر ژان ماری گنو (Jean Marie Guehenno) است که در ۱۵۰ صفحه از سوی انتشارات آگاه چاپ شده. این کتاب، اندکی پس از انتشارش، یعنی چند سال پس از فروپاشی اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی و فرو ریختن دیوار برلین، بازتاب گسترده‌ای در محافل روشنفکری غرب داشته است؛ از آن رو که به عقیده گنو، دموکراسی حد کمال هر جامعه انسانی نیست که ناگزیر همه جوامع بخواهند به آن دست یابند؛ چون دموکراسی هم در کشورهای شمال (جهان اول = غرب) و هم در کشورهای جنوب (جهان سوم = شرق) با چالش‌های جدی روبه‌رو است؛ از جمله:

جامعه سیاست‌زده

اکنون در پایان عصر دولت‌ها قرار داریم. پایان این عصر، در بطن خود حامل پایان سیاست به معنای خدعه و نیرنگ است. به بیان دیگر، این سیاست‌گریزی، ناشی از بدسرشتی سیاست در دموکراسی‌های امروزی است؛ به طور مثال، دیوان‌سالاری امریکا، سی هزار کارگزار لابی (LOBBY) در خود دارد.

این مسأله، بیانگر زیرروشدن عمیق فرایند تصمیم‌گیری در بزرگ‌ترین دموکراسی به اصطلاح مدرن دنیا؟! است؛ زیرا مثلاً کارگزار لابی، برای مدیران شرکت، اطلاعاتی فراهم می‌کند که شرکت‌ها به یاری آن می‌توانند از دیدگاه و منافع خویش، به صورت نادرست و نامشروع دفاع کنند فقط از آن رو که لابی‌ها اطلاعات مهمی دارند، و آن را در اختیار تراست‌ها و کارتل‌ها قرار می‌دهند. روشن است که کارگزاران لابی بی‌مزد کار نمی‌کنند؛ بلکه از منافی که به دست می‌آید، سهم می‌برند. میل به سهم‌بری بیشتر، آنان را بیش از پیش به سوی دفاع از سرمایه‌داران می‌کشاند؛ به این دلیل می‌توان گفت که در امریکا، فقط از ثروتمندان به خوبی دفاع می‌شود؛ بنابراین، نباید تعجب کرد که در محافل لابی‌ها گفته می‌شود، آنچه برای جنرال‌موتور خوب است، برای امریکا هم خوب است. این به معنای آن است که سیاست دیگر برآیند منافع عمومی نیست؛ بلکه به معنای راهکاری برای دستیابی به منافع خصوصی (صنفي شدن منافع=سیاست) است. اقتضای منطق صنفي شدن منافع، انشعاب بی‌حد و حصر آن است؛ پس خیلی طبیعی خواهد بود که هر کس برای کسب منافع یا به حداکثر رساندن مطلوبیت شخصی، به هر شیوه ممکن دست بزند؛ یعنی که نیروی محرکه این دنیا، به رسمیت شناختن نفع مشترک نیست؛ بلکه نبرد همه با همه است؛ نبردی که در آن میزان (اراده) قدرت هر فرد، مرزی جز میزان (اراده) قدرت همسایه نمی‌شناسد.

ماحصل چنین فضایی، دنیایی است که دیگر با اجتماعات و تعریف انسانی تعریف نمی‌شود؛ بلکه وجه ممیزه آن مشکلاتی‌اند که باید آن‌ها را فقط به شیوه‌ای که بیشترین منافع شخصی را در برداشته باشد، اداره یا حل کرد؛ پس وظیفه اصلی سیاستمدار، مدیریت صنفي است. در این وضعیت، اولاً سیاستمدار، بشارت دهنده است؛ ولی وسایلی که در اختیار دارد، نومیدکننده‌اند. ثانیاً سیاستمدار دست در دست خبرنگاران و رسانه‌ها، ادراک جامعه را به طرق نادرست سازمان می‌دهد. ثالثاً این‌گونه تلقین می‌شود: فقط آن چیزی را که سیاستمدار درباره آن سخن می‌گوید، وجود دارد، و نیز داوری او، یگانه داوری درست است. رابعاً یگانه شناختی که شایستگی عمیق شدن را دارد، شناخت نشانه‌ها است، نه کشف حقایق تازه؛ یعنی که شناخت، رمزگشایی از قواعد جدید است که باعث پیشرفت‌های شخصی، صنفي یا گروهی، و نه ملی، عمومی و سراسری می‌شود. برآیند این سیاست‌ها، جامعه‌ای بدون شهروند و بدون هویت است. می‌توان نتیجه گرفت که امریکا در جایگاه نماد برتر دموکراسی؟! دچار انسداد سیاسی است، به آن علت که پاره پاره شدن جامعه و صنفي شدن منافع، گروه‌های متعدد و ائتلاف‌های گوناگونی را پدید آورده که هر یک، سنگ خود را به سینه می‌زنند؛ چون زنجیره‌ای از تصمیم‌های کوچک از سوی گروه‌های کوچک‌تر برای نیل به کوچک‌ترین هدف‌ها شکل گرفته و در این میان، منافع عمومی ناپدید می‌شود؛ در نتیجه، جای شگفتی نیست که در دموکراسی‌های

پیشرفته، رأی‌دهندگان کمتری در انتخابات شرکت می‌کنند، و سیاستمداران هر روز منزلت‌شان را نزد هموطن‌شان از دست می‌دهند.

گسیختگی اجتماعی

دموکراسی، به برقراری امپراتوری جهانی میل دارد؛ اما انسجام لازم برای نیل به این مقصود (ابرقدرتی جهانی) را دارا نیست؛ زیرا دموکراسی یک مفهوم نظری و عملی واحدی را ندارد؛ برای مثال، بین دموکراسی امریکایی و اروپایی تفاوت‌های متعددی وجود دارد؛ مانند این‌که دموکراسی اروپایی بر عنصر همبستگی تاکید می‌کند؛ ولی دموکراسی امریکایی بر آزادی اصرار می‌ورزد. شاید از این رو است که هر فرانسوی، هر آلمانی، و هر انگلیسی، کامیابی ایرباس را بیش از بوئینگ آرزو می‌کند؛ البته بین خود اروپایی‌ها هم تضاد به چشم می‌خورد؛ برای مثال، فرانسوی‌ها عادت دارند، منافع ملی را مورد سؤال قرار دهند؛ اما آلمانی‌ها که به خود بدگمانند، به گونه‌ای دیگر واکنش نشان می‌دهند. این تضاد منافع و عدم انسجام که دموکراسی و کشورهای صاحب آن را پیریشان می‌سازد، حتی در سطح ملی، چون درون جامعه امریکا هم دیده می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت: واشنگتنی که موفق نمی‌شود منافع متضاد تگزاسی‌ها، کالیفرنایی‌ها و نیویورکی‌ها را ترکیب کند، چگونه می‌تواند منافع سوئدی‌ها، لهستانی‌ها، ایتالیایی‌ها، فرانسوی‌ها، پرتغالی را با هم و با منافع خود ترکیب کند؟! بنابراین، نه امریکا و نه اروپا، به یک قدرت جهانی تبدیل نخواهند شد؛ پس بهتر است در سطح جهانی، از تجمع شبکه‌های به هم متصل یا جهان چند ساحتی سخن به میان آورند.

در واقع، آنچه اکنون، در حال ایجاد شدن است، توانایی دموکراسی برای خلق بدنه سیاسی جهانی واحد نیست؛ بلکه بافتی بدون دوخت آشکار است؛ ولی این دوخت هرچه باشد، ابرقدرتی جهانی دموکراسی نخواهد بود؛ در نتیجه، فضایی در حال پدید آمدن است که هر واحد سیاسی (کشور) در شبکه محلی و منطقه‌ای‌اش به قدر کافی ریشه‌دار است، و به این دلیل می‌تواند نقش جهانی خود را ایفا کند و نیز به قدر کافی، با سایر کشورها یا واحدهای سیاسی دیگر متصل باشد تا بتواند نقش خنثای خود را کاهش دهد.

ایفای نقش‌ها باید با آگاهی از این مسأله صورت گیرد که سلسله مراتب هرمی شکل قدرت که دموکراسی در پی گستراندن جهانی آن است، در شرف نابودی و الگوی درختی قدرت در حال جایگزینی است. ساختار سلسله مراتبی هرمی شکل که در آن قدرتمند بودن، به معنای کنترل کردن و فرمان دادن است، جای خود را به ساختار پخش قدرت با حلقه‌های اتصال متعدد می‌دهد که در آن قدرتمند بودن، معنایش در تماس بودن و ارتباط داشتن با سایر واحدهای سیاسی است. ساختاری که در آن قدرت با میزان نفوذ داشتن تعیین می‌شود، نه با مهار کردن این یا آن کشور.

در هرم درختی قدرت، دنیایی سیال پدید می‌آید که ثبات آن دیگر، نه بر پایه نهادها، بلکه بر شیوه تغییرها استوار خواهد بود، و چون دنیایی است که انعطاف پذیرتر است؛ با ثبات‌تر است؛ دنیایی که باید آن را طبق طرح زیست‌شناسی بنا کرد و نه طبق فیزیک؛ دنیای قواعد، نه دنیای اصول یک سویه دموکراسی که می‌کوشد اصول واحد و غیرمنعطفش را به شکل هماهنگ در جهان بگستراند.

فرایند تصمیم‌سازی ناکارآمد

اندیشه دموکراسی را به آزادی مرتبط می‌سازند؛ اما آزادی به معنای حق انتخاب سرنوشت یا وسیله‌ای برای مهار قدرت، در حال زوال است. عصر نظارت بر اعمال قدرت، خاتمه یافته و همراه با آن، اندیشه حاکمیت دموکراسی بر جهان، جاذبه‌اش را از دست داده است.

در حقیقت، اعمال اراده جمعی، تهدیدی برای آزادی اقلیت بوده؛ حفظ قاعده بازی، یگانه معیار درستی اعمال دموکراسی شده؛ به حساب و کتاب و کتاب تصمیم سیاسی رسیدگی نمی‌شده؛ کثرت آیین رسیدگی، از رشد خودکامگی جلوگیری نکرده و ستیزه‌های اجتماعی افزایش یافته است؛ در حالی که نظام سیاسی اجتماعی ژاپن بهتر از دموکراسی پرمدعای امریکایی عمل می‌کند؛ زیرا در روزهای قبل از تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی، جلسات رایزنی بسیاری برپا می‌شود، و طی آن جلسات، همه دیدگاه‌ها فرصت می‌یابند مطرح شوند بدون آن‌که ترسی از اظهار نظر داشته باشند. پرشمار برگزارشدن جلسات رایزنی، به منظور دست‌یافتن به توافق آرای فرضی نیست؛ بلکه در پایان گفت‌وگوها، عقاید ابراز شده صیقل می‌خورد و بهترین‌ها نمایان می‌شود. تصمیم‌گیری نهایی عبارت است از گرفتن مجموعه‌ای از تصمیم‌های کوچک. همچنین همه آن‌هایی که در جریان نشست‌ها مشارکت دارند، سهمی از مسؤولیت‌های آینده تصمیم‌های خود را بر عهده می‌گیرند، و به این وسیله، به درستی یا نادرستی تصمیم‌های خود پی‌برده، در صدد اصلاح آن بر می‌آیند. ژاپن از این دیدگاه، درست در مقابل امریکا قرار دارد؛ زیرا منطق امریکایی به همه حکم می‌کند که از همه امکانات خود برای پیروزی در نبردی که قانون قرارداد اجتماعی آن را داوری می‌کند، استفاده کنند؛ ولی منطق ژاپنی، اعتدال و احتیاط را توصیه می‌کند. در چنین فرایند تصمیم‌گیری، نه مرکزی وجود دارد و نه قدرت برتری. فقط تعداد بسیاری گروه به چشم می‌آید که در صددند بدون لطمه زدن به قدرت گروه مجاور، قدرت تصمیم‌گیری و اجرای آن را افزایش دهند. هر یک از این دو، در بازی تصمیم‌گیری، به دو اصل وابستگی متقابل و محدود سازی خویش پایبند هستند؛ بنابراین، دیگر قدرت تابعی وجود ندارد؛ بلکه آنچه وجود دارد، قدرت کاملاً پخش شده‌ای است که بیشتر تکثیر شده تا تکه تکه. پخش قدرت، ستیزه‌ها را بی‌اثر کرده است؛ ولی در شبکه تصمیم‌گیری امریکایی،

اگر در هر نقطه‌ای قدرت مهمی سربلند کند، یا به‌فوریت سرکوب می‌شود یا شبکه آن را از هم می‌پاشانند.

ساختار سلسله مراتبی

در دموکراسی، ساختار سلسله مراتبی وجود دارد و نیز دموکراسی، مدل رفتار ماشینی را تولید می‌کند که در آن، همسانی، قاعده است، و تفاوت، هنجار شکنی و نیز قدرت از آن هرم قدرت سیاسی است، نه ناشی از بدنه اجتماعی. این مدل، نه به شاهان فیلسوف و نه به ثروتمندان روشنفکر، بلکه بیشتر به افراد همسان نیاز دارد؛ البته هم‌سان‌گرایی در جوامع صنعتی پیشرفته، نه یک عارضه است، و نه ضعف مایه تأسف؛ بلکه شرط ضرور کارکرد مطلوب نظام لیبرال دموکراسی غرب، و آن به معنای انقیاد همه از طبقه حاکم و مسلط جامعه است که فقط او، شیوه‌های تفکرش را به همه جامعه تحمیل می‌کند؛ بدین سبب، ضد همسان‌گرایان در جایگاه اخلاص‌گر حرفه‌ای طرد می‌شوند.

همسان بودن در همه جا، از اغذیه فروشی تا خیاطی دیده می‌شود. همه می‌خواهند فقط خلاقیت مبتکر را عرضه کنند، نه این که خود تولیدکننده خلاقیت باشند. در واقع، ارزشمندترین دارایی شرکت، لزوماً فرایند تولید و صنعتش نیست؛ بلکه نام آن است پس از آن که توانسته باشد، آن را تحمیل کند؛ از این رو است که می‌توان عصر دموکراسی را عصر سرهم‌بندی نامید. در عصر دموکراسی، خلاقان احترام درخورشان ندارند؛ جامعه، جامعه‌ای تحکمی است که در آن قدرت هر روز بیش از گذشته، متمرکزتر می‌شود؛ هر کنشگر بی‌نام و نشان، خود را با کنشگران دیگر، هم‌تراز نمی‌بیند؛ داده‌ها و راهکارها به او تحمیل می‌شود؛ گسیختگی و تکرر که گام‌ها را برای رسیدن به هدف کند می‌کند، در آن به چشم می‌آید؛ هر تصمیمی با تصمیم‌های دیگر در تعامل قرار ندارد، و فقط برخی تصمیم‌ها بازتاب گسترده‌ای در جامعه می‌یابد.

مثال فرانسه، در بیان همسان‌نگری بسیار گویا است. فرانسوی‌ها در ۱۹۴۰ باورکردند که در برابر آلمانی‌ها مقاومت نشان دادند، نه این که شکست خوردند و نیز با خروج از فرماندهی مشترک ناتو در ۱۹۶۶، استقلال‌شان را در مقابل امریکا حفظ کردند. این باورهای یکسان و در عین حال تسکین‌بخش به آنان کمک کرد که زندگی کنند و همچنین به آنان اعتماد به نفس داد؛ ولی این موضوع، چیزی بیش از صحنه‌پردازی ماهرانه نبوده؛ زیرا چنین تصویری از فرانسه به واقع نمی‌گذارد آلمان را آن‌طور که در ۱۹۴۰ بود، و امریکا را در ۱۹۶۶ و نیز آلمان را در ۱۹۹۳ و امریکا را در ۲۰۰۴ دید. این باورهای قالبی، اسباب زحمت برای درک درست است. همسان‌گرایی، همانند لباسی است که در اثر کثرت پوشیدن، قالب تن را به خود می‌گیرد، و بازتابی تمامیت خواه می‌یابد، و همه انعطاف خود را از دست می‌دهد. بنابراین است که می‌توان گفت: دموکراسی نظامی تقریباً غیر منعطف است.

ستیز با ادیان

علائق دینی، از قلب انسان غربی، در عصر دموکراسی ناپدید شده است. به ظاهر، پیش‌بینی دو قرن و نیم پیش مونتسکیو که گفته بود: پویایی برآمده از عصر روشنفکری به مرگ ادیان می‌انجامد، اتفاق افتاده است. اکنون، از دین، برای انسان غربی جز مناسک و دلبستگی‌های سحرآمیز که برای معنا دادن به زندگی پرحادثه امروزی لازم است، چیزی باقی نمانده. سیاست خاستگاه دینی‌اش را رها کرده، و از این رو، از درد رهاسازی دین به خود می‌پیچید.

بنیادگرایی‌های جدیدی که به دنبال انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران در غرب پدید آمده است؛ به همین دلیل، خواهان مناسبات اجتماعی گرم در روابط شخصی، تأسیس اجتماع همگن یا بازگرداندن دین به صحنه اجتماعند.

جامعه عادلانه‌ای که بنیادگرایان می‌خواهند پدید آورند، از بالا و باجلوس شاهزاده‌ای خوب ایجاد نخواهد شد؛ بلکه از پایین و با به قدرت رسیدن مستضعفان ساخته می‌شود. این بلندپروازی معقول، فقط بر پایه شکست پیوند دین و سیاست بنا می‌شود. در کشورهای ثروتمند دموکراتیک غربی، تمایل دینی به شیوه‌های متفاوت ابراز می‌شود؛ اما همه جا با سرخوردگی از سیاست روبه‌رو است.

با ناامید شدن از یافتن چاره شوربختی انسان‌ها در سیاست، عده‌ای، اقدام‌های بشردوستانه را بستری برای فعالیت یافته‌اند. فعالیت بشردوستانه، بیانگر ناامیدی و سرخوردگی از نهادهای سیاسی در قبال ناتوانی در ایجاد همبستگی واقعی است. اقدام بشردوستانه وسیله‌ای برای فرار از رویارویی با انسان تنها است. به بیان دیگر، مسأله پیش‌روی انسان دموکراتیک، هنوز هم تنهایی است. تنهایی این انسان، تنهایی انسان گم شده در انبوه جماعت است؛ یعنی انسان رها شده و در عین حال، بدون همبستگی. در دنیای متکثر امروزین غرب، نه نظم سیاسی حکومت می‌کند، و نه نظم فلسفی و دینی؛ بدین لحاظ، زندگی همچون نمایش سایه‌ها رژه می‌رود. برای انسان غربی، وظیفه‌ای نمانده، جز پرستش ساقه‌ای عطف یا کرنش تابش نور ماه و یا هیجانی که زود می‌گذرد.

انقلاب کوپرنیکی، مثال خوبی برای تبیین چنین وضعیتی است؛ زیرا انقلاب کوپرنیکی زمین را از موقعیت مرکزی‌اش بیرون کشیده و خورشید را جایگزین آن کرده است؛ یعنی اندیشه‌ی ضرورت وجود یک مرکز را حفظ کرده. این همان اندیشه‌ای است که در حال مردن است. این ایده همان دین است؛ از این رو انسان غربی تهی شده از دین، در پی بازگشت مجدد به دین است؛ دینی که فقط به معنای مجموعه‌ای از مناسک و عادت‌ها نیست؛ بلکه به قول آلکسی دوتوکویل، اندیشه‌ور بزرگ فرانسوی، رفتار اجتماعی انسان را شکل می‌دهد؛ پس فقط به معنای اعتقاد به امری متعالی نیست که معنایی فردی بیابد.

فساد مالی

قدرت در دموکراسی‌ها، فقط مجازی نیست؛ بلکه خودش را در پول به رخ می‌کشاند و در این جهت، ثروت خصوصی را از اموال عمومی تمیز نمی‌دهد. شاید از این رو است که رشوه دادن و دیگر فسادهای مالی، انسان غربی را نگران نمی‌کند و وقتی که فساد مالی در کشورهای قدیم اروپایی چون آلمان و فرانسه بروز می‌کند، یگانه پاسخی که در چنته دارند، اصرار ورزیدن درباره خصوصیت طماع انسانی است، و هیچ‌گاه این فسادهای مالی را از ویژگی‌های جامعه صنعتی تلقی نمی‌کنند؛ البته در دولت‌های غربی، اراده مبارزه با فساد وجود دارد؛ ولی ساختارهای تصمیم‌گیری و اجرایی، این نظارت و اقدام ضد فساد را هر روز دشوارتر می‌کند؛ زیرا افراد دخیل در اتخاذ یک تصمیم فراوانند؛ پس قدرت رزمایش و بیرون‌رفت فساد کنندگان نیز زیاد می‌شود.

در نظام لیبرال دموکراسی غربی، انواع گوناگون فساد مالی اداری دیده می‌شود؛ برای مثال، قدرت کارمند، بیشتر از ظرفیت ارتباطی او با دیگران ناشی می‌شود تا ناشی از دانش، و همین قدرت ناشی از ارتباطات است که فساد می‌آفریند. همچنین وعده دادن به کارمندان عالی‌رتبه، به امید استخدام با حقوق مکفی در بخش خصوصی، پس از بازنشستگی نیز فسادآفرین است؛ از این رو، حتی در فرانسه، کشوری که اندیشه‌ارائه خدمات عمومی یا ضرورت خدمت به مردم، بیش از سایر کشورهای صنعتی دوام داشته است، مشاغل عالی دولتی جاذبه و منزلت اجتماعی خود را از دست داده‌اند، و کارمندان با آگاهی از این وضعیت، گاه فساد مالی را وسیله و شیوه مطبوعی برای متقاعدکردن و تایید عرضه خود تلقی می‌کنند. به هر روی، انحطاط شأن مشاغل عمومی، ناشی از مناسبات غلط حوزه عمومی و خصوصی است؛ بنابراین، جای شگفتی نیست که نخبگان ملی، کارشان را با دستگاه دولتی آغاز می‌کنند، و در بخش خصوصی خاتمه می‌دهند؛ در حالی که دولت، وقتی قابل احترام است که شبیه بنگاه یا شرکت خصوصی عمل کند.

در این راه، استعانت از چهره‌های سرشناس دنیای کسب و کار، برای تصدی فلان پست وزارت، شاید به انتقال کارایی بنگاه خصوصی به دولت نینجامد؛ ولی به زینت دادن دولت در انظار عمومی مدد می‌رساند؛ اما دولت‌های مدرن غربی، با از دست دادن اقتدار منجر به امانتداری منافع عمومی و... بیش از گذشته، در معرض این سوء ظن قرار دارند که فساد مالی را فقط به این سبب محکوم می‌کنند تا بتوانند آنچه را از قدرت و ثروت بادآورده برایشان مانده است، حفظ کنند؛ بنابراین، افزایش افتضاحات مالی در دموکراسی‌های بزرگ، هنجارشکنی نیست؛ بلکه نتیجه منطقی پیروزی نهاد پول در جایگاه یگانه معیار کامیابی، و به مثابه یگانه وسیله ارتباطی با دیگران جهت کسب قدرت و ثروت بیشتر است.

خشونت

برخورد هسته‌ای پنجاه سال گذشته، عالی‌ترین نمونه خشونت در عصر دموکراسی است. به بیان دیگر، وسعت کشتار انسانی در دهه‌های اخیر، نشان از آن دارد که به نام ملت و دموکراسی، بسی شادمانه‌تر می‌کشند که پیش‌تر از آن به نام شاه می‌کشند. جالب آن‌که در جنگ‌های امروزی دموکراسی ضد سرزمین‌های فاقد دموکراسی، دیگر شکست دادن ارتش کافی نیست؛ بلکه باید پایه‌های قدرت ملت را نیز نابود کرد.

بازدارندگی هسته‌ای، در این جهت، مرحله نهایی کشتار یا اسارت انسانی در نظام‌های دموکراسی است؛ زیرا در آن، قدرتی را که زندگی همه انسان‌ها در گرو آن است، در دستان فقط یک نفر بی‌اعتقاد به اصول دموکراتیک متمرکز می‌شود. به این معنا، با تفویض اختیار مرگ و زندگی یک ملت، به رئیس یک دولت به ظاهر دموکراتیک، برابری انسان‌ها در برابر بازدارندگی، به برابری بردگان شبیه‌تر می‌شود و نیز رابطه میان مردمی که متعهد می‌شوند این وضعیت را تحمل کنند، و فردی که بار مسؤولیت دفاع از آنان را به دوش می‌کشد، برخلاف اصول دموکراتیک است.

از زاویه دیگر هم می‌توان به این موضوع نگریست و آن این‌که آیا درست است انسان غربی، با چشم پوشیدن از جهانشمولی ارزش‌هایی که گفتمان دموکراتیک را پی می‌ریزند، چنان نگرشی را در خود پدید آورد، یا تقویت کند که در پرتو آن، جمعیت غیرنظامی دشمن را نه به صورت شهروندان ملتی دیگر، بلکه فقط کسانی ببیند که باید نابود شوند؛ بنابراین می‌توان گفت که این عصر، عصر تمرکز مفرط و هولناک خشونت بود؛ به همین دلیل، بشر امروزی عصری را پی می‌جوید که نه این‌که در آن خشونت نباشد، بلکه خشونت در آن، منتشرتر و کمتر افراط‌آمیز باشد، و نیز در آن، بین خشونت عمومی، دولتی و پلیسی با خشونت فردی یا خصوصی تمیز داده شود. اهمیت این تمیز دادن به آن دلیل است که در دنیای امروز، گاه بین جنایی بودن سیاست یا سیاسی بودن یا در واقع، میان جنگ و جنایت نمی‌توان تمیز داد، و شاید از این‌رو، جنایتکاران تأثیری قاطع در کار دولت دارند و بر این پایه، هواپیمای مسافربری را ساقط، و امنیت را بازیچه اغراض شخصی می‌کنند و پلوتونیوم را می‌دزدند و البته ثروت به این گرگ‌ها، امکان می‌دهد که در شقاوت کارآمدتر شوند. حتی آن‌ها نمی‌گذارند که فقیران با سوء تغذیه‌ای که دارند، بمیرند؛ بلکه آنان را با رگبار مسلسل می‌کشند.

در حقیقت، دموکراسی نتوانسته است خشونت را در محله‌های فقیرنشین محدود یا خارج، و روبان سلامت را از نو زنده کند؛ زیرا جهانی شدن مبادله‌ها، جنبش‌های جمعیتی، وجود سلاح‌های کشتار جمعی، و در یک جمله، ناتوانی دموکراسی، چنین اقدام‌هایی را به شکست محکوم کرده است.

مصرف هرزگی

در عصر دموکراسی، انسان را نه از آزادی، بلکه از فکر آزادی محروم می‌سازند؛ از این رو، دموکراسی آمریکایی در طول جنگ با عراق در سال ۱۹۹۱، یکی از عمده‌ترین دغدغه‌هایش، تر و خشک کردن یا در واقع، فریب افکار عمومی داخلی بود؛ به همین دلیل، برای نخستین بار در تاریخ جنگ، فرماندهان نظامی آمریکایی با درس گرفتن از جنگ ویتنام، به مدیریت افکار عمومی، به همان قدر اهمیت دادند که به مدیریت نبرد. به بیان دیگر، این جنگ، مثل عملیات حفظ نظم اداره شد؛ یعنی به وسیله اشخاص حرفه‌ای، با برخورداری از برتری عظیم فنی؟! اما به واقع تا چه مدت آمریکا برتری فنی خود را حفظ خواهد کرد؟ در نتیجه، اگر از زاویه دیگر به این موضوع بنگریم، می‌بینیم که حاصل نظام سیاسی غرب آن است که می‌گوید: آزادی بله، اما دموکراسی نه. این دموکراسی، عرصه عرضه باشکوه مصرف توأم با هرزگی است. این همان است که ژان ماری گنو، نام آن را استبداد پیشرفت می‌گذارد. با این وصف، دموکراسی مدعی خاتمه دادن به تاریخ است؛ ولی دنیایی که جست‌وجوی حقیقت‌های تاریخی در آن، بی‌فایده است.

شاید به این جهت است که ژان ماری گنو معتقد است: غربیان یا کوچ‌نشینان مدرنیته، خسته از پیمودن بی‌وقفه راهی‌اند که طی چند قرن گذشته، اندیشه پیشرفت را تحمیل کرده است؛ به این جهت اکنون، آنان آرزو دارند، لختی بیاسایند، و با زمین گذاشتن این بار (پیشرفت کردن) از مسابقه دو دیوانه‌وار بی‌پایانی که آن‌ها را با خود می‌کشاند، رهایی یابند. آنان انقلابی در پیش دارند که باید آن را به انجام برسانند، و این انقلاب، معنوی است و نه سیاسی؛ زیرا طی چند قرن اخیر، توسعه بی‌سابقه‌ای اتفاق افتاده؛ بنگاه‌ها بزرگ‌تر شده؛ سندیکاها توسعه یافته...؛ اما همه این‌ها، ساختمان‌های روی شن بوده‌اند؛ پس باید گفت: دموکراسی در خطر است، و برای نجات آن باید یکی از این دو رهیافت را برگزید: اول. به سرچشمه‌های نابودی برگردیم و براساس توافق همگانی بر روی چند اصل جهانشمول، به جست‌وجوی مبانی نو حقوق طبیعی که بدون آن حقوقی وجود ندارد، مبادرت کنیم. دوم. رهیافت دیگر، نگاه کردن به واقعیت از روبه‌رواست؛ یعنی درس گرفتن از عاقبت عصر روشنگری؛ سپس بکوشیم، آنچه را نجات‌یافتنی است، نجات دهیم.

نتیجه

با فروپاشی بلوک شرق، عصر جدیدی که از سال ۱۹۱۷ (انقلاب کمونیستی شوروی)، و به اعتقاد برخی، از سال ۱۹۴۵ (خاتمه جنگ جهانی دوم) آغاز شد، به پایان نرسیده؛ بلکه آنچه به پایان آمده، عصر دولت‌ها است؛ از این رو، امروز جهان شاهد بازگشت ملت‌ها به عرصه سیاست و حاکمیت

است، و این نه به معنای پایان تاریخ، بلکه به معنای آغاز دور جدیدی از تاریخ یا عصر امپراتوری ملت‌ها است. اندیشه امپراتوری ملت‌ها، دنیایی را وصف می‌کند که بدون داشتن مرکز، یکپارچه است.

به اعتقاد ژان ماری گنو، این همان دوره‌ای است که دانیال نبی چنین وعده داد: و پس از آن، سلطنت چهارم به ظهور خواهد رسید، و [آن] همچون آهن قوی خواهد بود، و همه چیز را در هم کوبیده، خرد خواهد کرد.^۱ ملتی را که ژان ماری وعده امپراتوری آن را می‌دهد، نه به مفهوم قدیم، بلکه به معنای مدرن آن است که برخی از ویژگی‌هایش عبارت است از: اول. در ملت مدرن، عنصر سرزمینی مایه قوام مفهوم ملت نیست؛ یعنی در آن، در کنترل داشتن سرزمین مهم نیست. دوم. ملت مدرن، بر خلاف دموکراسی‌های امروزی، در تحصیل مالیات و در مدیریت آن، نقش مهمی ایفا می‌کند. سوم. ملت فردا می‌داند که هیچ ملتی حتی در قد و قواره ملت امریکا نمی‌تواند منابع لازم برای زندگی انسانی عزتمند را تأمین کند. چهارم. ملت فردا، مسالمت‌جوتر است؛ بدین سبب بودجه کمی را به امور دفاعی و بودجه بیشتری را به سازندگی اختصاص می‌دهد. پنجم. ملت فردا می‌داند که هیچ ملتی، هر اندازه قدرتمند باشد نمی‌تواند ثبات جهانی را برقرار سازد؛ در حالی که در دموکراسی امروز غرب، سرزمین عنصر اصلی قوام ملت است؛ تحصیل و مدیریت مالیات، در دست دولت است؛ منابع لازم برای نیل به حیات انسانی را دولت تأمین می‌کند؛ دولت‌ها بیشترین پول را در امور دفاعی هزینه می‌کنند، و ملت‌هایی چون ملل غربی خود را در برقراری ثبات جهانی توانمند می‌دانند؛ ولی اکنون، ناتوانی و غیرکارآمدی چنین نظام‌های سیاسی آشکار شده است، و این امر، نوید دهنده پایانی بر عصر دموکراسی است که بیش از آن که مردم‌سالار باشند، دولت‌سالار است.

نقد

وصف برخی از بحران‌های امروزی دموکراسی، از سوی یک اندیشه‌ور غربی (ژان ماری گنو فرانسوی) جالب توجه است؛ اما این وصف، یا در واقع نقد، بیش از آن که مبانی نظری دموکراسی غرب را مد نظر قرار دهد، به نتایج عملی آن در جوامع غربی، به‌ویژه در جامعه امریکا می‌پردازد؛ در حالی که در تحلیل و نقد علمی، نخست مبانی نظری و سپس نتایج عملی اندیشه یا نظریه، بررسی می‌شود تا با آشکار ساختن عیوب آن، نخست در عرصه نظر، و سپس در بعد عمل، امکان داوری درست‌تری پدید آید؛ ولی آنچه در اثر ژان ماری گنو، توجه بیشتری را جلب می‌کند، راه نجاتی است که وی برای برون‌رفت دموکراسی از بحران‌های موجود ارائه می‌کند. در حقیقت، او دموکراسی را رد

۱. کتاب مقدس، دانیال نبی، باب دوم.

نمی‌کند؛ بلکه آینده‌ای را ترسیم می‌کند که در آن، نوع جدیدی از دموکراسی که وی نام آن را ملت مدرن یا عصر امپریال می‌گذارد، شکل می‌گیرد.

مشخصه بارز این دموکراسی، بازگشت به معنویت توأم با بازگشت ملت به عرصه سیاست و حاکمیت است؛ ولی این معنویت او بیش از آن که آسمانی و ناشی از ادیان الاهی باشد، از نوعی معنویت زمینی یا ایدئولوژی‌های جدید بشری ناشی می‌شود؛ از این رو، وی بنیادگرایی‌های مذهبی را که به تأثیر از انقلاب اسلامی برخاسته‌اند، آلت‌رناتیو مناسبی برای دموکراسی مریض امروزی نمی‌داند؛ اما دلیلی نیز برای اثبات این که معنویت زمینی که او پیشنهاد می‌کند، گرفتاری ایدئولوژی‌های بشری، چون لیبرالیسم را حل و فصل می‌کند، ارائه نمی‌دهد. نوعی تضاد ماهرانه با دین در اثر انتقادی ژان ماری گنو به چشم می‌خورد که نه از نگاه عالم‌مدارانه، بلکه با نگاه سیاست‌مدارانه به تصویر کشیده شده است؛ ولی این امر بدون آن که خود او بخواهد، تضاد سنتی بخش روشنفکری فرانسوی را با آموزه‌های دینی آشکار می‌سازد. بی‌شک جهان نیازمند معنویت است؛ اما معنویت از نوع آسمانی که از کژی‌های زمینی و شیطانی میرا و در به کمال رساندن به سعادت دنیایی و آخرتی توانا است.



فرہنگی
اخبار

فراخوان دومین دوره انتخاب کتاب سال تقریب

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی به یاری خداوند متعال و به منظور تجلیل از اندیشمندان اهل قلم که به نشر فرهنگ تقریب و تقویت اخوت و وحدت در میان مسلمانان جهان می‌پردازند دومین دوره انتخاب کتاب سال تقریب را برگزار می‌نماید. از همه نویسندگان و محققان صاحب اثر در این حوزه و نیز ناشران گرامی دعوت می‌شود آثار خود را ارسال نمایند.

راهنمای ارسال کتاب:

۱. در دومین دوره مراسم انتخاب کتاب سال تقریب آثار دریافتی در سه بخش تألیف، ترجمه و تصحیح مورد ارزیابی و داوری قرار خواهد گرفت.
 ۲. موضوع اثر باید متناسب با مباحث مورد نظر مجمع تقریب بوده و هدف عالی همگرایی اسلامی را تأمین نماید.
 ۳. زبان کتاب به یکی از زبانهای فارسی، عربی و انگلیسی باشد.
 ۴. سال انتشار کتاب از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۴ هجری شمسی برابر با (۱۴۰۰ تا ۱۴۲۶ هجری قمری) و (۱۹۷۹ تا ۲۰۰۵ میلادی) باشد.
 ۵. دو نسخه آثار مورد نظر به ضمیمه گزیده سوابق علمی مؤلف، مترجم یا مصحح و آدرس و شماره تماس از طریق پست سفارشی به دبیرخانه مراسم ارسال گردد.
 ۶. مهلت ارسال آثار حداکثر تا تاریخ ۸۴/۹/۳۰ می‌باشد و دبیرخانه درباره آثار رسیده پس از این تاریخ مسؤلیتی نخواهد داشت.
- بخش ویژه:

الف - تجلیل از پیشگامان تقریب: در این برنامه از یکی از پیشگامان تقریب در سراسر جهان با اهداء لوح تقدیر و هدایایی تجلیل و به عنوان پیشگام تقریب معرفی خواهد شد.

ب - تقدیر از ناشران فرهنگ تقریب: در این برنامه یکی از ناشران جهان اسلام به عنوان ناشر فرهنگ تقریب در میان امت اسلامی با اهداء لوح تقدیر و هدایایی ویژه تقدیر به عمل خواهد آمد. از همه ناشران گرامی که حداقل پنج اثر در موضوعات مرتبط با تقریب مذاهب اسلامی و اتحاد امت اسلامی به چاپ رسانده‌اند دعوت می‌شود با ارسال آثار خود در این برنامه شرکت نمایند.

دومین دوره مراسم انتخاب کتاب سال تقریب همزمان با هفته وحدت اسلامی در بهار سال ۱۳۸۵ برگزار خواهد شد.

آدرس دبیرخانه: تهران، خ آیت‌الله طالقانی، نرسیده به چهارراه شهید مفتح، شماره ۳۵۷، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی و پژوهشی. تلفن: ۱۳-۱۱۱۴۱۱۳۲۱۴۸۳۲۵۳۲ و ۸۸۸۲۲۵۳۲

فاکس: ۸۸۳۲۱۶۱۶ و ۸۸۳۲۱۴۱۴
WWW.taghrib.ir [Emil:taghrib@taghrib.org](mailto:taghrib@taghrib.org)

عالمان ازهر: «ما شیعه هستیم».

در تأکید جدیدی از سوی دانشگاه ازهر که در بردارنده موافقت روشن و صریح درباره مذهب شیعه (مذهب اهل بیت) است، دبیر کل مجمع پژوهش‌های اسلامی، شیخ وفا ابو عجورثانی، بالاترین مقام بعد از شیخ ازهر، برای استاد عبد مغربی، نویسنده سیاسی مجله «صوت الأمة» تصریح کرد: دانشگاه ازهر، ضمن روش‌هایش، تدریس مذهب جعفری را برای دانشجویان دانشگاه ازهر قرار داده است؛ زیرا مذهب جعفری، یکی از مکاتب اسلامی و مذهبی صحیح از مذاهب اسلامی به شمار می‌رود.

دبیر کل مجمع پژوهش‌های اسلامی، هنگام بحث در مورد کتاب شیعه مصر همان کتابی که آقای عبده مغربی در حال حاضر در شرف اتمام دستنویس آن است، افزود: برای دانشگاه ازهر، مانعی بر سر راه آماده‌سازی کتاب و اجازه چاپ آن نیست. وی اشاره کرد: خود شخصاً شیعی مزاج و سنی مذهب است.

این مسؤول ازهری نیز گفت: به طور کلی مصر، شیعی مزاج و سنی مذهب است و مصر نخستین مکانی است که تشیع اهل بیت علیهم‌السلام را شناخته است.

برپایی همایش بین‌المللی «میانه روی شیوه زندگی و بررسی آن از دیدگاه اسلام» در کویت

اجلاس بین‌المللی «میانه روی شیوه زندگی و بررسی آن از دیدگاه اسلام» به مدت سه روز ۳۱ اردیبهشت الی ۲ خرداد ماه سال جاری و با سخنان عبدالله المعتوق، وزیر اوقاف و شؤون دینی، در کویت برگزار شد.

در این کنفرانس، اندیشه‌وران و شخصیت‌های گوناگون کشورهای اسلامی به بررسی مسائلی همچون افراطی‌گری در اسلام، معیارهای میانه روی در فتوا و جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و نقش مؤسسه‌ها در تحکیم میانه روی میان افراد جامعه پرداختند.

این کنفرانس پس از سه روز بحث و بررسی، با صدور بیانیه ای ۲۱ ماده ای که در آن بر دعوت جهان اسلام به میانه روی و اعتدال اسلامی با تعمیم منطق گفت‌وگو بین ادیان و گرایش‌ها از سوی حاضران در کنفرانس تأکید شد، به کار خود پایان داد. در این بیانیه، به کمک و همیاری به اجرای برنامه‌های توسعه ای در جهان به گونه ای که عدالت اجتماعی را محقق سازد، تأکید شد.

کنفرانس خواستار تقویت مؤسسات اسلامی و خیریه و مؤسسات آموزشی و تبلیغاتی در جهان اسلام شد.

در بخش دیگری از این بیانیه با فعال ساختن نقش سیاسی کنفرانس اسلامی و تشویق افراد جامعه جهت مقابله با افراط و تفریط، هر گونه جهل، تعصب و کوشش در راه ظلم، استبداد و خشونت نفی شد. همچنین در این بیانیه به کوشش در جهت موضعگیری واحد و وحدت روش در برابر مسائل فراروی جهان اسلام و تقویت ارزش‌های اخلاقی و نقش دین در تمام جنبه‌های زندگی بشر تأکید شد.

برگزاری «همایش بین المللی وحدت اسلامی» در سوریه

دومین همایش بین المللی «وحدت اسلامی» با حضور بیش از صد شرکت کننده از قطر، مصر، لبنان، ایران، و سوریه در دمشق، پایتخت سوریه امروز ۱۹ اردیبهشت ماه برگزار شد.

به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، دومین همایش بین المللی «وحدت اسلامی» تحت عنوان «راه‌های وحدت مسلمین و راهبردهای تقریب» با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و مجمع فرهنگی شیخ احمد کفتارو از بزرگ‌ترین مؤسسات فرهنگی اهل تسنن و مجتمع فرهنگی محسنیه سوریه به مدت دو روز نوزدهم و بیستم اردیبهشت ماه در سوریه برگزار شد.

در مراسم افتتاحیه، دکتر شیخ صلاح الدین کفتارو، آیت الله تسخیری دبیر کل مجمع، دکتر شیخ یوسف قرضاوی، رئیس اتحادیه علمای مسلمان قطر، حجت الاسلام والمسلمین سید عبدالله نظام از سوریه، دکتر محمد سلیم العوا، دبیر کل اتحادیه علمای مسلمان و رئیس انجمن گفت‌وگو و فرهنگ مصر و وزیر اوقاف سوریه نیز سخنرانی کردند، و بر وحدت اسلامی، لزوم تقریب مذاهب اسلامی، عدم اهتمام به اختلاف‌های فرعی و ضرورت نیازهای جهان اسلام تأکید ورزیدند.

گفتنی است که آیت الله تسخیری در دیدار با آقای زهیر مشارقه، نائب رئیس جمهوری سوریه در امور فرهنگی درباره روابط فرهنگی و تبلیغاتی و ایجاد مؤسسات مناسب فرهنگی و تأکید بر روابط فی ما بین دو کشور ایران و سوریه بحث و تبادل نظر کردند. همچنین دبیر کل مجمع در دفتر نمایندگی مقام معظم رهبری و در جمع مبلغان مذهبی در دمشق نیز سخنرانی داشتند.

برپایی اجلاس «اتحادیه جهانی علمای اسلام» در بیروت

سومین اجلاس هیأت امنای اتحادیه جهانی علمای اسلام با حضور متفکران و اندیشه‌وران جهان اسلام به مدت سه روز ۲۱ الی ۲۳ اردیبهشت ماه سال جاری در بیروت برگزار شد. به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، آیت الله تسخیری دبیر کل مجمع در جایگاه نائب رئیس و عضو هیأت امنای اتحادیه جهانی علمای اسلام و علامه دکتر یوسف قرضاوی مفتی بزرگ قطر، رئیس اتحادیه در اجلاس حضور داشتند. در این اجلاس، موضوع گزارش کمیسیون‌های تبلیغاتی، سیاسی و فقهی و نوع همکاری با سازمان‌های فرهنگی بین‌المللی و سیستم اعلام مواضع و موضعگیری در برابر حوادث فراروی جهان اسلام بحث و بررسی، و کمیسیون سیاسی به ریاست آیت الله تسخیری برگزار شد. «اتحادیه جهانی علمای اسلام» در راه تثبیت اجرای شریعت اسلام از رهگذر اجتهاد آزاد و مستقل و منطبق با زمان که از سوی عالمان با صلاحیت و معتبر صادر شده باشد، می‌کوشد و آن را یگانه راه برای اثبات شایستگی اسلام برای انطباق با وضعیت زمانی و مکانی و توانمندی آن جهت پاسخگویی به نیازهای نوظهور و اوضاع متحول در زندگی افراد، خانواده‌ها و اجتماعات می‌داند. اتحادیه جهانی علمای اسلام، مؤسسه‌ای اسلامی و مردمی است که اعضای آن از میان اندیشه‌وران مسلمان در جهان اسلام و اقلیت‌ها و جمعیت‌های اسلامی خارج از آن برگزیده می‌شوند و مرکز اصلی اتحادیه در بیروت است.

این اتحادیه در راه وحدت نیروهای مسلمان و پیروان مذاهب و جریان‌های گوناگون و نیز وحدت تلاش‌های عالمان و موضعگیری فکری و عملی آنان در برابر مسائل سرنوشت‌ساز امت بزرگ اسلامی در مقابل چالش‌های رویا روی گام برمی‌دارد.

بیانیه مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در محکومیت حوادث تروریستی در عراق

این روزها اخبار و گزارش‌هایی از اوضاع عراق در رسانه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی منتشر می‌شود که از کشتارهای جمعی مردم عادی و شهروندان بی‌سلاح، انفجار مساجد و حسینیه‌ها و اعمال تروریستی هولناکی حاکی است که جنایات ددمنشانه رژیم بعثی صدام را به یاد می‌آورد و باعث تاسف و تأثر فراوان است که همه این فجایع تحت لوای اسلام و به نام دفاع از مردم و مقاومت در برابر اشغالگران انجام می‌شود و مرتکبان از خدا بی‌خبر، اعمال جنایتکارانه و تروریستی خود را جهاد فی سبیل الله برمی‌شمارند، غافل از آن که در این اعمال جنایتکارانه نه اشغالگران متجاوز، بلکه

این زن‌ها و بچه‌های بی دفاع و مردم عادی کوچه و بازار به ویژه شیعیان بی‌گناه جان خود را از دست می‌دهند و خسارت‌های جبران‌ناپذیری را متحمل می‌شوند.

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ریشه این اعمال جانگداز را در درجه اول استمرار حضور اشغالگران و متجاوزان به سرزمین اسلامی عراق، سپس تعصب کور، افراط‌گری، طائفه‌گری و اندیشه بیماری می‌داند که همه را تکفیر، و آن را بهانه‌ای برای چنگ اندازی به جان، مال، نوامیس و اعراض مسلمانان قلمداد می‌کند و صد البته که این اعمال جنایتکارانه خود بهانه‌ای برای اشغالگران جهت ادامه اشغال نیز به شمار می‌رود.

در این وضعیت حساس، سکوت عالمان، مراکز و مؤسسات علمی جهان اسلام و خودداری آنان از اظهار نظر صریح، نوعی کوتاهی نابخشودنی در برابر جنایاتی است که ممکن است خدای ناکرده آتش آن روزی دامنگیر همگان شود.

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ضمن محکوم کردن این فجایع که روی تاریخ را سیاه کرده است، به عاملان گمراه یا مزدور آن هشدار می‌دهد که خود را در معرض خشم الاهی قرار ندهند و از راه شیطانی خود بازگردند و توجیه‌گر حضور اشغالگران متجاوز نباشند.

از همه عالمان و اندیشه‌وران اسلامی در سراسر جهان نیز در خواست می‌کنیم با خردمندی و دوراندیشی، به مصالح امت اسلامی نگریسته و نظاره‌گر بی‌تفاوت این صحنه‌های جانسوز نباشند؛ بلکه با موضعگیری مصلحانه و اسلامی، این نوع جنایات ددمشانه را که به اسم اسلام، مقاومت و جهادی فی سبیل الله انجام می‌شود، محکوم کنند.

برپایی همایش «همبستگی امت اسلامی» در باکو

همایش «همبستگی امت اسلامی» از سوی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی و همکاری اداره روحانیت مسلمانان قفقاز و رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در باکو به مدت دو روز ۲۹ و ۳۰ شهریور ماه در آذربایجان برگزار شد.

به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، این همایش با پیام دکتر احمدی نژاد، رئیس جمهوری اسلامی ایران و حضور متفکران و شخصیت‌های صاحب نام علمی و فرهنگی از کشورهای آسیای میانه، قفقاز، ترکیه و کشورهای همجوار، حجت الاسلام والمسلمین محمدی عراقی، رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و آیت الله تسخیری دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۲۹ شهریور افتتاح شد.

مفهوم امت و ویژگی‌های آن از نظر قرآن و سنت، هویت، مسؤولیت و سرنوشت مشترک اسلامی، راهکارهای عملی برای وحدت اسلامی، امام خمینی منادی بزرگ وحدت اسلامی در عصر حاضر، اسلام آیین همبستگی، همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان در آسیای میانه و قفقاز از موضوعات مورد توجه در این همایش بود.

همچنین ریشه‌های اختلاف از دیدگاه قرآن و سنت، راهکارهای غلبه یافتن اختلافات مذهبی، نقش حکام، استعمارگران و فرقه‌های ساختگی استعمار در پیدایی یا تشدید اختلاف‌ها میان امت اسلامی، راهکارهای غلبه یافتن بر اختلاف‌های مذهبی و تکیه بر عناصر مشترک و گفت‌وگو برای نزدیک سازی دیدگاه‌ها در موارد اختلافی و راهی برای رسیدن به وحدت اسلامی از دیگر محورهایی است که در این همایش، مورد بحث و بررسی شرکت کنندگان قرار گرفت.

در دومین روز برپایی این کنفرانس، دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی به همراه رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و اعضای عالی امور دینی قفقاز با الهام علی اف، رئیس جمهور آذربایجان دیدار و گفت‌وگو کردند.

در این دیدار، آیت الله تسخیری، دبیر کل مجمع ضمن تشکر از فراهم کردن زمینه همکاری کنفرانس «همبستگی امت اسلامی» از نقش تاریخی کشور آذربایجان در تمدن اسلامی و لزوم تأکید در این نقش از تقویت روابط دو کشور سخن به میان آورد. وی همچنین اظهار داشت: جمهوری اسلامی ایران سیاست گفت‌وگو را در سه سطح بین مذاهب اسلامی، ادیان ابراهیمی و تمدن‌ها دنبال می‌کند.

الهام علی اف، رئیس جمهوری آذربایجان با اظهار خرسندی از برپایی این کنفرانس در باکو، بر ضرورت این گونه اجلاس‌ها تأکید کرد. وی همچنین از خاطرات ماندگار دیدار خود از ایران و ملاقات با مقام معظم رهبری سخن به میان آورد و دیدار دوباره معظم له را آرزو کرد. رئیس جمهوری آذربایجان نیز از دکتر احمدی‌نژاد، رئیس جمهوری ایران به جهت ارسال پیام ویژه به کنفرانس بین‌المللی «همبستگی امت اسلامی» تشکر و قدردانی کرد.

اجلاس بین‌المللی «هیأت شرعی مؤسسات مالی اسلامی» در مکه مکرّمه

پانزدهمین اجلاس بین‌المللی «هیأت شرعی مؤسسات مالی اسلامی» از سوی هیأت محاسبه به مدت یک هفته از ۴ الی ۱۰ مهر ماه جاری در مکه مکرّمه برگزار می‌شود. به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، این اجلاس با حضور آیت الله

تسخیری، دبیر کل مجمع و شخصیت‌های جهان اسلام متشکل از فقیهان، استادان دانشگاه‌ها و متخصصان اقتصاد اسلامی تشکیل می‌شود.

خاطر نشان می‌شود که مرکز هیأت محاسبه بحرین است و هدف اصلی این اجلاس تنظیم نحوه اجرای عقود شرعی در بانک‌های اسلامی و اطمینان از تعهد آن‌ها به انجام فتاوی‌های آنها است.

در دیدار معاون کمیته صلیب سرخ با آیت الله تسخیری عنوان شد:

پیشنهاد برگزاری همایش «حمایت از قربانیان جنگ در پرتو اسلام»

آندریاس ویگر معاون عملیاتی کمیته بین‌المللی صلیب سرخ در دیدار صبح امروز خود با آیت الله تسخیری، دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در باره برگزاری همایشی با عنوان «حمایت از قربانیان جنگ در پرتو قانون اسلام و حقوق بین‌المللی بشر دوستانه» در ایران گفت‌وگو کرد.

به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، آیت الله تسخیری در این دیدار ضمن قدردانی از خدمات ارزشمند صلیب سرخ در سطح جهان و با اشاره به اهتمام اسلام به مسأله همکاری در ابعاد انسانی گفت: اسلام، جنگ و نزاع و خونریزی را مکروه و مغبوض اعلام کرده، صلح را در جهان اصل می‌داند که در صورت برپا شدن جنگ، آن را بر اساس احکام انسانی اداره می‌کند. وی در ادامه افزود: صلیب سرخ، نقش مهم و بزرگی را در امداد رسانی به انسان‌ها در حوادث غیر مترقبه و کمک به مشکل مهاجران دارد که قابل تقدیر همگان است.

دبیر کل مجمع، تروریسم را اهانت به کرامت انسان دانست که معلول علت‌های بی‌شماری است که باید از بین برود تا معلول ریشه کن شود.

آندریاس ویگر، با اشاره به این که کمک و همیاری برای تمام افراد بشری در سنت‌های اسلامی بر اساس کرامت انسانی صورت می‌گیرد، اظهار داشت: متأسفانه جهان امروز بر اساس جنگ‌های عقیدتی و ایدئولوژی و تحقیر که رشد فزاینده‌ای دارد، اداره می‌شود و سازمان صلیب سرخ در جایگاه سازمانی غیر سیاسی بر خود واجب می‌داند که به قدرت‌های جهانی یادآوری کند شمار بسیاری از این جنگ‌ها و قربانیان آن‌ها فراموش شده‌اند و از حساسیت‌های خبری خارج هستند که هیچ‌گونه اطلاع رسانی به آن‌ها نمی‌شود.

با ارائه پیشنهاد در زمینه برگزاری همایشی با عنوان «حمایت از قربانیان جنگ در پرتو قانون اسلام و حقوق بین‌المللی بشر دوستانه» در ایران و وجود منابع اسلامی در این جنگ‌ها زمینه حقوق بشر دوستانه و روش‌های رفتاری در جنگ گفت: کنفرانس‌های مشابهی با این موضوع در ژنو، اسلام

آباد و یمن برگزار شده که ما خواهان همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در برپایی این همایش هستیم.

در پایان، دبیر کل مجمع با اعلام همکاری در برگزاری همایش افزود: ما می‌توانیم دیدگاه‌های اسلام را در این همایش اعلام کنیم. گفتنی است که حجت الاسلام والمسلمین خسروشاهی مشاور دبیر کل مجمع همچنین در این دیدار گفت: کمیته صلیب سرخ به موازات کمک‌هایی که در سطح جهان انجام می‌دهد، باید محفل سیاستگذار غرب را تفهیم کند که با ادامه قتل عام و استثمار ملت‌ها، منشأ درگیری‌ها حرکات ددمنشانه غربی‌ها است.

برپایی همایش «تقویت روند بانک‌های اسلامی» در دبی

همایش بین‌المللی «تقویت روند بانک‌های اسلامی» با هدف تبیین دستاوردهای بانک‌های اسلامی از سوی دانشگاه اسلامی دبی با همکاری بانک توسعه اسلامی جده به مدت سه روز ۱۲ الی ۱۴ شهریور در امارات متحده عربی برگزار شد.

به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، این همایش با حضور شخصیت‌های جهان اسلام متشکل از فقیهان، استادان دانشگاه‌ها و متخصصان اقتصاد اسلامی و شرکت آیت الله تسخیری، دبیر کل مجمع و سخنرانی درباره «تاریخچه کوتاهی از تجربه بانک‌های اسلامی» برگزار شد.

بررسی تجربه بانک‌های اسلامی، ارج نهادن به سرمایه‌گذاری‌هایی که در بانک‌های اسلامی می‌شود، موضعگیری حکومت‌ها در کشورهای اسلامی در برابر اندیشه بانکداری اسلامی، چگونگی تأسیس بانک مرکزی برای بانک‌های اسلامی، نقش بانک‌ها و دانشکده‌های اقتصاد اسلامی در آموزش و گسترش رسالت بانکداری اسلامی و آماده ساختن و توسعه شیوه تعیین کارگزاران بانک‌های اسلامی، از جمله موضوع‌ها و محورهای مورد بحث در همایش بود.

بیانیه مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی به مناسبت روز قدس، روز مستضعفان ضد مستکبران

روز جهانی قدس، روز تجلی شکوه و عظمت امت اسلامی، روز رستاخیز استکبارستیزی ملل مسلمان جهان، روز وحدت همه انسان‌های حقیقت‌خواه و عدالت‌دوست و این روز پشتوانه‌ای بزرگ برای ملت مظلوم فلسطین در مقابله با صهیونیست‌ها است.

انتفاضه مسجدالاقصی در نبرد طولانی، دشوار و پرفراز و نشیب خود با غاصبان قدس شریف، افتخاری دیگر آفرید و نوار غزه پس از ۳۸ سال اشغال نظامی صهیونیست‌ها آزاد شد و وعده تخلف‌ناپذیر الاهی را درباره پیروزی حق بر باطل تحقق بخشید. امروز ملت مسلمان و آزادیخواه فلسطین بر این باورند که با حمایت ملت‌های مسلمان و عزم و اراده خود که به نیروی لایزال الاهی متکی است می‌توانند قدس شریف را از چنگال اسرائیل غاصب برهانند.

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی با الهام از رهنمودهای شجاعانه و داهیانه مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای از هرگونه تلاش در جهت آزادی مسجدالاقصی قبله اول مسلمانان و حمایت از انتفاضه مردم فلسطین اعلام آمادگی کرده، حضور گسترده و یکپارچه تمام مسلمانان جهان در راهپیمایی بزرگ روز قدس را که یادگاری از آرمان بزرگ بنیانگذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی علیه السلام است، نشان‌دهنده وحدت، مقاومت و پایداری مسلمانان و آزادیخواهان جهان در برابر توطئه‌های استکبار جهانی می‌داند.

سرویس فرهنگی

همایش «عدالت و مهرورزی در قرآن کریم» برگزار شد

پنجمین همایش قرآنی با عنوان «عدالت و مهرورزی در قرآن کریم» روز دوشنبه ۲۵ مهرماه (۱۳ رمضان ۱۴۲۶ ه.ق) در سیزدهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم برگزار شد.

به گزارش روابط عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، در این همایش، شیخ جعفر مهاجر از عالمان لبنان، آیت‌الله تسخیری دبیر کل مجمع، حجت‌الاسلام و المسلمین محمدی عراقی، رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، خانم دکتر طوبی کرمانی استاد دانشگاه تهران، دکتر هدایت‌خواه نماینده مجلس شورای اسلامی و پژوهشگران و استادان داخلی و خارجی شرکت کردند و به بحث و بررسی موضوع همایش پرداختند.

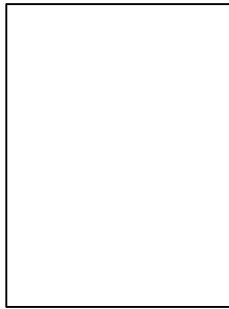
این همایش از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در مصالای امام خمینی علیه السلام برگزار شده است.

در این همایش، عده‌ای از اندیشه‌وران نیز سخنرانی کردند.



أخذتني
أقرب

ا. آثار منتشر شده توسط مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی



جایگاه اهل بیت علیهم السلام در اسلام و امت اسلامی
گزیده مقالات فارسی چهاردهمین کنفرانس
بین‌المللی وحدت اسلامی

تنظیم: سید جلال میرآقایی

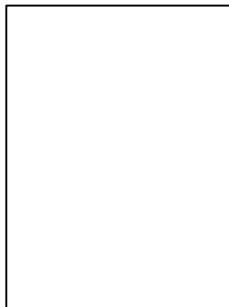
چاپ اول ۱۳۸۱ ش / ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۴۰۰۰۰ ریال

وزیری / ۶۲۳ ص / شومیز

در این مجموعه، برخی مقالات ارائه شده در چهاردهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی گردآمده است.*

عناوین تعدادی از مقالات به قرار زیر است: «وحدت اسلامی برپایه مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام / محمد علی تسخیری»، «وحدت اسلامی یا وفاق تشیع و تسنن در نهج البلاغه» / سعید خومحمدی، «تبار شناسی و سرآمد تبارشناسان معاصر» / سید محمود مرعشی نجفی، «دودمان حسن مثنی» / علی دوانی، «اهل بیت در کتاب و سنت» / فاطمه زهرا داودی، «اهل بیت در کتاب و سنت» / سید محمد میرتبار و «محبت اهل بیت در قرآن و سنت» / اسماعیل قدیری.



منشور همبستگی

گزیده سخنرانی‌های دومین، سومین و چهارمین
کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی

تنظیم: محمد سعید معز الدین

چاپ اول ۱۳۷۶ ش / ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰۰۰ ریال

وزیری / ۲۷۶ ص / شومیز

* این کنفرانس با عنوان «جایگاه اهل بیت در اسلام و امت اسلامی» در خردادماه سال ۱۳۸۰ در تهران برگزار شد.

منشور همبستگی حاوی تعدادی از سخنرانی‌های ارائه شده در دومین، سومین و چهارمین کنفرانس وحدت اسلامی است که در فاصله سال‌های ۱۳۶۷-۱۳۶۹ برگزار شده است. برخی سخنرانان این مجموعه عبارتند از علی اکبر هاشمی رفسنجانی، عبدالله جوادی آملی، محمد تقی جعفری، محمد واعظ زاده خراسانی، میرحسین موسوی، قربان‌علی حیدرنژاد و سید حسین فضل‌الله.

الحكومة من وجهة نظر المذاهب الاسلاميه (مجموعه مقالات)

تنظیم: سید جلال‌الدین میرآقایی
چاپ اول / ۱۳۷۷ ش / ۱۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۴۰۰۰ ریال
وزیری / ۶۵۹ ص / شومیز

دهمین کنفرانس وحدت اسلامی به همت «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی» در تیر ماه سال ۱۳۷۶ در تهران برپا شد و در زمینه جایگاه و اهمیت حکومت اسلامی خصوصیات حکومت، حاکم و پیروان حکومت اسلامی مقالاتی به زبان عربی ارائه شد که در این مجموعه گرد آمده است. برخی از این مقالات عبارتند از «اجتهاد در باب حکومت اسلامی و نظرات امام خمینی» / سیدمحمدحسین فضل‌الله؛ «آزادی‌های سیاسی در حکومت اسلامی» / محمودامین خلیفه؛ «امت اسلامی و علل انحطاط مسلمین» / ضیاء‌الدین خزرجی؛ «اهداف حکومت اسلامی» / هادی آونج، «واجبات و حقوق حاکم اسلامی» / شهاب‌الدین حسینی و «اساس و اصول حکومت اسلامی» / قاسم مالکی.

الحوار مع الاخر (مع المؤتمرات الدوليه)

مؤلف: محمد علی تسخیری
چاپ اول ۱۳۸۲ ش / ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال
وزیری / ۲۴۰ ص / شومیز

این اثر، یکی دیگر از سلسله کتب «مع المؤتمرات الدولیه» شامل مجموعه سخنرانی‌های دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در مجامع و کنفرانس‌های بین‌المللی است. این کتاب که به مناسبت شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی با موضوع جهان‌شمولی اسلام و جهانی‌سازی منتشر شده، به مباحث ارزشمندی در موضوع گفت و گوی اسلامی اسلامی و اسلامی دیگران پرداخته است. برخی از عناوین آن عبارت است از نقش امت اسلامی در جهان امروز، نحوه همزیستی اسلام با دیگر ادیان و کیفیت تعامل اسلام و غرب.

السیدة نفیسه

مؤلف: توفیق أبو اعلم

چاپ اول / ۱۳۸۲ ش / ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۳۰۰۰ ریال

وزیری / ۲۳۲ ص / شومیز



این کتاب به سیره و زندگانی سیده جلیله نفیسه دختر حسن انور از

نوادگان امام حسن مجتبی (ع) می‌پردازد و مؤلف محترم آن توفیق فراوانی در طرح افکار قابل عرضه و مناقشه یافته و موفق شده است چارچوب ثابت و محکمی در مسأله تعریف و شناخت اهل بیت (ع) و ذوی القربی ارائه دهد.

از برجستگی‌های دیگر این کتاب، ارائه مطالب متفق و نوآوری ضمن حفظ اصالت بحث است؛ به گونه‌ای که با ذوق عصر جدید سازگار است و می‌تواند توجه بخش گسترده‌ای از پژوهشگران عرصه فرهنگ را به خوب جلب کند.

افزون بر این، این کتاب، حاوی افکار و مفاهیم اسلامی دیگری است که نهایت اهمیت را دارد؛ از جمله شفاعت، توسل، کرامات اولیا، زیارت قبور و

این کتاب، در چارچوب تقریب بین مذاهب اسلامی نیز در بردارنده نکات مهم در مورد اختلاف‌ها و تحلیل‌ها و مناقشه‌های دقیقی در این باره است.



ب. سایر آثار منتشر شده در زمینه اندیشه تقریب

سلمان حبیبی

العلویون بین الغلو و الفلسفة و التصوف و التشیع

علی عزیز ابراهیم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق - ۱۹۹۵ م، ۴۳۶ صفحه، وزیری.

اختلاف در فهم نصوص دینی، اختلاف در اجتهاد را در پی داشت که امری طبیعی است و در جای خود باعث رشد و بالندگی فقه و فهم متون دینی می‌شود؛ ولی گروهی این اختلاف‌ها را با مصالح سیاسی و اقتصادی خود آمیخته و به آن دامن زده و در مقابل نیز گاهی دفاع با

تعصب همراه شده و جدال و جنگ و خونریزی به دنبال داشته تا جایی که یک امت به چندین فرقه و دسته و مذهب و مسلک تقسیم شده است.

یکی از این فرقه‌ها، علویون سوریه و لبنان هستند که با انواع مخالفت‌ها و مشکلات حتی با تکفیر روبه‌رو شده‌اند. آنچه سبب شد آنان به این مرحله برسند چند چیز است:
ا. مهاجرت آنان به سرزمین‌های کوهستانی و دور از دسترس طی چند مرحله که در متن کتاب به صورت مبسوط بیان شده است.

ب. عدم اطلاع دیگر فرق و مذاهب از عقاید آنان نیز سبب شد تا نسبت‌های ناروایی به آنان داده شود.

ج. شایع شدن بدعت‌ها و خرافات میان آنان، بهره‌مند نبودن از عالمان و انقطاع سیصد ساله آنان از قافله دانش، بیش از پیش به این مشکلات دامن زد.

نویسنده نهایت تلاش خویش را به کار برده است تا با توجه به مستندهای تاریخی و علمی بیان کند که علویون، شیعه دوازده امامی‌اند و عقیده علوی توحید محض و پاک و منزّه دانستن خالق از هرگونه مشابهتی به مخلوق است.

مؤلف در بخش اول کتاب که با عنوان عشائر العلویین است، به معرفی عشیره الخیاطین، عشیره

الحدادين، عشيرة المتاوره، عشيرة الكلبيه، الحيدريون و العساسنه پرداخته و وجه تسميه و انشعاب‌های آن‌ها و محل سکونتشان را بيان کرده است.

بخش ديگر به مهاجرت علويون به کوهستان‌ها می‌پردازد که طی چند مرحله صورت گرفته است. تحقيق تاريخی مؤلف و بررسی دقيق کتاب *تاريخ ابي الفداء* شش مرحله از کوچ علويون به کوهستان را بيان می‌کند که تا قرن دهم هجری یعنی زمان سلطان سليم عثمانی ادامه داشته است.

معرفی علويون، اصل و نسب آنان و خاستگاه ایشان، محتوای بخش ديگر کتاب است. بخش‌های بعدی که قسمت اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد، به اعتقادات علويون و شيعه دوازده امامی بودن آنان پرداخته است و نام ۳۶ تن از عالمان فعلی علويون را ذکر می‌کند که در سوریه و لبنان سکونت دارند. همچنين مؤلف دیدگاه علويون را درباره امام معصوم، تناسخ، جبر و اختيار و تفويض، علم الباطن، غلو، تصوف و... بيان کرده است. بخش‌های پایانی کتاب به معرفی چند دانشمند قدیم و معاصر علوی همانند المکزون السنجاری، مستجب الدين العانی، علامه شيخ سليمان الأحمّد و علامه شيخ احمد محمد حيدر پرداخته و نمونه‌ای از آثار آنان را به نظم و نثر آورده است.

این یادآوری لازم است که مرحوم شمس الدين رحمه الله رئيس مجلس الأعلى شيعيان لبنان مقدمه‌ای بر این کتاب نوشته که در فهم محتوای کتاب یاری می‌رساند.

افتراءات المستشرقين على الإسلام و الردّ عليها

يحيى مراد، بيروت، دار الكتب العلميه، چاپ اول ۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۴ م، ۶۲۴ صفحه، وزيري.

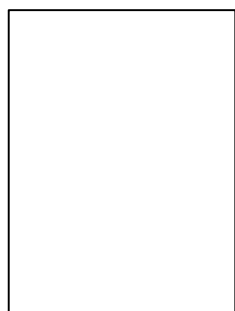
نويسنده در مقدمه، ظهور اسلام در شبه جزيره عربستان را معجزه‌ای غيرقابل باور می‌داند که در اندک زمانی توانست به قلب امپراتوری‌های زمان خود یعنی روم و ايران و جنوب افريقا و مرز چين برسد و حتی در همان آغاز توانست باعث شکست امپراتوری ايران شده، ضربه‌های سختی بر امپراتوری روم وارد آورد. چگونگی گسترش اين پديده از آن زمان تا امروز، اروپايی و امريکايی و روسی و ژاپنی... را به فکر واداشته و زمينه ظهور پديده‌ای به نام استشراق شده است.

وی سپس مستشرقین را به دو دسته تقسیم می‌کند و بیشتر آنان را کسانی می‌داند که عاملان دشمنان اسلام هستند و با مقاصد سوء خود پیشقراولان استعمارگران و صهیونیستند و گروه دیگر که اندک هستند برای تحقیق و دریافت حقیقت به این عمل اقدام می‌کنند.

کتاب دارای دو قسمت است: در قسمت اول، نویسنده به فلسفه و مفهوم استشراق، اهداف آن و ارتباط مستشرقان با استعمار و تبلیغات مسیحی و یهودی و توجه آنان به میراث اسلامی می‌پردازد و در قسمت دوم که بخش اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد، موضع و دیدگاه مستشرقان را درباره قرآن کریم، سنت و سیره پیامبر ﷺ، نبوت پیامبر اسلام، فقه و تاریخ اسلامی، نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بیان می‌کند و در پایان، به تمدن اسلامی در اندلس (اسپانیا) می‌پردازد. این کتاب در نوع خود قابل توجه و شایان مطالعه و بررسی است.

راز عصر طلایی: کاوشی در تاریخ علم مسلمانان

ناصر نادری، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش، ۱۲۰ صفحه، رقی.



آنچه ما مسلمانان، در مایه دانش، آزمون، فرهنگ و اخلاق به جامعه بشر ارائه داده‌ایم، هسته اصلی همه چیزهایی است که امروز بشر دارد. از علوم تجربی گرفته تا اخلاق، از فقه و حقوق گرفته تا فلسفه، از ادبیات تا مکانیک، از شناخت بیماری‌ها و کشف داروهای تازه تا نظام‌های سیاسی، از آداب معاشرت فردی و صنفی تا سنت دانشگاهی، از تربیت و نگاهداری و دامداری تا استخراج آب‌های زیرزمینی و اصول آبیاری، از آداب کشورداری تا کشاورزی و ...

کتاب حاضر نوعی نگرش تاریخی است بر فعالیت‌های علمی دانشمندان اسلامی در علوم مختلف که با موضوعاتی چون دنیای جدید، موج جدید، مسلمانان و علم ریاضیات، مسلمانان و علم نجوم، مسلمانان و علوم پزشکی، مسلمانان و علم جغرافیا، مسلمانان و علم فیزیک و مسلمانان و علم شیمی تدوین شده است.

برخی از آثار و ابداعات دانشمندان اسلامی که در این کتاب بررسی شده عبارتند از ابداعات ریاضی ابوریحان بیرونی، تکامل علم جبر به وسیله عمر خیام، تقویم سیارات از بنوموسی، رصد خورشید به وسیله ثابت بن قره، چشم پزشکی ابن هیثم، داروسازی ابن بیطار، فرهنگ کشورها از یاقوت، ساعت آبی جزری و کشف الکل از زکریای رازی.

جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی (جلد ۲)

حسین قرچانلو، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۰ش، ۴۱۸+۵۸۵ صفحه، وزیری. با ظهور و گسترش اسلام بسیاری از علوم نیز بین مسلمانان رشد قابل توجهی یافت که جغرافیا از جمله آنها است. اصطلاح جغرافیا در زبان عربی به «صورة الارض» و «قطع الأرض» ترجمه شده و نگارش کتابهای بسیاری با عناوین «کتاب البلدان» و «المسالک و الممالک» و «علم الطرق» و... را در پی داشته است.

عوامل فراوانی در توجه و گسترش جغرافیا نقش مؤثر داشته‌اند که بعضی از آنها عبارتند از:

۱. تصرف سرزمین‌های گسترده و ممالک جدید به وسیله مسلمانان و توسعه قدرت سیاسی آنان؛

۲. فرض و واجب بودن طلب دانش بر مسلمانان؛

۳. انجام فرایض عبادی همچون حج که مهم‌ترین انگیزه جهانگردی مسلمانان است؛

۴. توجه به آثار پیشینیان و گذشتگان و پند گرفتن از آن با توجه به آیات قرآن؛

۵. بازرگانی و کسب معاش و آشنایی با موقعیت شهرها و وصف عجایب و شگفتی‌ها.

پس از انقلاب اسلامی، ستاد انقلاب فرهنگی موضوع «جغرافیای تاریخی» را به صورت یکی از دروس گرایش تاریخ تمدن رشته الهیات به تصویب رساند و کتاب حاضر متن درسی آن است که در دو بخش تهیه و تدوین شده.

بخش اول، شامل کلیاتی درباره مفاهیم مرتبط با جغرافیای تاریخی می‌شود که در هشت فصل به شرح ذیل است:

۱. تعریف جغرافیا؛

۲. پیدایش مکاتب جغرافیایی در اسلام؛

۳. پیدایش جغرافیای ریاضی نزد مسلمانان؛

۴. آغاز سیر و سفر و پیدایش کتب جغرافیای عمومی و سفرنامه؛

۵. آغاز دریانوردی مسلمانان به منظور اکتشافات و توسعه تجارت و بازرگانی؛

۶. توجه به شگفتی‌ها و عجایب سرزمین‌ها؛

۷. مکتب نقشه‌نگاری اسلامی، مکتب شریف ادریسی؛

۸. کیانشناختی، تدوین کتاب‌های جغرافیای ناحیه‌ای و محلی.

بخش دوم کتاب با عنوان جغرافیای تاریخی شهرها قسمت اعظم کتاب را شامل می‌شود که در ده فصل تدوین شده است و به تاریخ شهرهای کشورهای اسلامی می‌پردازد. فصل‌های اول و دوم به بررسی شهرهای جزیره‌العرب، عمان و یمن و بحرین اختصاص دارد و عناوین فصل‌های بعدی چنین است: فصل سوم عراق؛ فصل چهارم، آسیای صغیر و شهرهای مرزی جزیره‌العرب و شام؛ فصل پنجم شامات؛ فصل ششم مصر؛ فصل هفتم ماورای مصر؛ فصل هشتم مغرب (افریقای شمالی)؛ فصل نهم، جزایر دریای مدیترانه و فصل دهم اندلس.

تانزانیا سرزمین همیشه سبز

امیر بهرام عرب احمدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، اول، ۱۳۸۴ش، ۶۰۴ صفحه، وزیری.

کتاب حاضر به گونه‌ای علمی و بر پایه مشاهدات عینی و تحقیقات میدانی، کشور تانزانیا را از زوایای گوناگون بررسی کرده و تلاشی برای شناسایی چهره واقعی این کشور به صورت نمونه‌ای از یک کشور اصیل افریقایی به مردم ایران است. در این کتاب، حضور گسترده مسلمانان و

مسیحیان، تنوع قبایل و آداب و رسوم جالب این قبایل، ادیان بومی و تشریفات و مناسک این ادیان و مذاهب، زبان و ادبیات سواحیلی، جلوه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی و تاریخی و جاذبه‌های طبیعی کشور تانزانیا به تصویر کشیده، و هر یک در جای خود و به گونه‌ای کاوش گرایانه بحث و بررسی شده است. یکی از مهم‌ترین موضوعات مندرج در این کتاب، مشترکات دیرینه تاریخی و فرهنگی ایران با تانزانیا و سایر کشورهای شرق افریقا است.

کتاب پیشین که در نوع خود یکی از کتاب‌های جامع و فراگیر در مورد کشوری افریقایی است از ۲۴ بخش و تعداد ۱۵۳ فصل تشکیل شده؛ از این روی برای محققانی که به مطالعه و فرهنگ و آداب و رسوم کشورهای گوناگون و شناسایی و معرفی وضعیت سیاسی و فرهنگی اجتماعی علاقه‌مند هستند، بسیار سودمند است. برخی از مهم‌ترین عناوین و موضوعات مطرح شده عبارتند از:

جغرافیای طبیعی - انسانی و سیاسی، تاریخ تانزانیا، قبایل تانزانیا، سرزمین و مردم ماسایی، آداب و رسوم قبایل تانزانیا، نقش ماسک و مجسمه در فرهنگ قبایل تانزانیا، اسلام در تانزانیا، مسیحیت

در تانزانیا، روابط مسلمانان و مسیحیان، مذاهب بومی در تانزانیا، نقش زنان در جامعه تانزانیا، زبان و ادبیات سواحیلی، رسانه‌های گروهی و وسایل ارتباط جمعی، مشکلات و معضلات اجتماعی، آموزش و پرورش، آموزش عالی، جاذبه‌های گردشگری، آثار باستانی و ابنیه تاریخی تانزانیا، تاریخ حضور ایران در تانزانیا و سایر کشورهای شرق افریقا، تاریخ زنگبار، سلاطین عمانی زنگبار، تجارت برده و برده‌داری در زنگبار، آداب و رسوم مردم زنگبار و نقش علمای معاصر زنگبار در گسترش اسلام. در صفحات پایانی کتاب، به ترتیب، فهرست منابع و مآخذ کتب، گزارشات، مجلات، مقالات فارسی؛ منابع و مآخذ کتب، مقالات و گزارشات انگلیسی، ضمیمه «نقش جولوس نایرده در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تانزانیا»، فهرست اعلام فارسی، فهرست اعلام انگلیسی و تصاویر چاپ شده است.



مقالات
خلاصه

بحث في بداية الأشهر القمرية

محمد علي التسخيري*

ان المبحث الاساسي هو كيف يمكن تحديد بداية الشهر القمري الجديد على ضوء اختلاف الرؤية، كأن يشاهد الهلال في مدينة دون اخرى بسبب رداءة الطقس مثلا، فهل مشاهدة الهلال في مكان حجة في الاماكن التي لم يشاهد فيها ايضا، وقد يكون اختلاف الرؤية بسبب اختلاف افق المدينتين ، وللاجابة عن ذلك لابد من مراجعة النصوص الدينية، وثمة اختلاف بين علماء الفريقيين في هذا المجال .

فقد ذهب فقهاء الشيعة الى ان رؤية الهلال في المدن المتحدة او القريبة في الافق كافية لاثبات الهلال، اما في المدن البعيدة الافق فالمشهور الى عدم الكفاية، وذهبت ثلة من المتأخرين الى كفايته ايضا، واما في اوساط علماء السنة فقد نقل مغنية في كتابه ان الحنفية والمالكية والحنبلية مالوا الى كفاية الرؤية في اية نقطة من نقاط العالم، واما الشافعية فقد ذهبت الى عدم الكفاية واشترطت اتحاد الافق .

ان ادلة اتباع كفاية الرؤية للمدن البعيدة الافق فهي كالتالي: استنادا الى سورة القدر فان ليلة القدر واحدة في جميع ارجاء المعمورة، وورود احاديث كثيرة بتعابير مختلفة تجعل الرؤية هي الملاك واطلاقها يقتضي شمولها للمدن البعيدة الافق ايضا .

واما ادلة المخالفين فهي: ان لسان الادلة قاصر عن افادة الاطلاق بل الانصراف العرفي الى المدن المتحدة او القريبة في الافق، هذا اضافة الى ان تعبير «مدينة اخرى» لا يمكن تعميمه الى سائر المدن حتى الواقعة في اقصى نقاط العالم .

ومهما يكن من امر فلا يتيسر اقامة البرهان القاطع على وحدة زمان الهلال، ولا يجوز ايكال هذه المهمة لفرد او حكومة، ولا يجب الخشية من طرح هذه المباحث، بل ينبغي السير وفق الاصول والادلة نعم ينحصر الدليل القطعي في حكم ولي امر المسلمين بتعيين وقت الهلال ويعضد ذلك ادلة شرعية كافية .

المصطلحات الرئيسية: الوحدة الاسلامية، الامة الاسلامية، الاشهر القمرية، رؤية الهلال، اختلاف الافق ، اختلاف الرؤية .

*. الامين العام لمجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية .

استئناف مسيرة النهضة الحضارية للتقريب

الدكتور محمد علي أذر شب *

لقد ادت النزاعات المذهبية الى توقف نهضة الحضارة الاسلامية عن نشاطها . فقد كانت القبائل العربية في الجاهلية تفتقد لاية مبررات حضارية اثر التناحر فيما بينها، ولما حل الاسلام مهد ارضية خصبة لازدهار الحضارة الاسلامية عبر اجتثاث تلك الاختلافات من جذورها وكانت البحوث الكلامية من ابرز معالم التقريب ومن اهم منجزات تلك الحضارة . ان افضل نموذج يهدينا الى التقريب ويرشدنا الى الحضارة هو الله والعزة العرفانية فاذا استقام عود المذهب العرفاني في اوساطنا، فسوف نمتلك عزة ولغة مشتركة عالمية ونبليج اوج الحركة التكاملية ونستوعب حقيقة الدين، فالعرفان يستهدف الوصول الى الحقيقة الانسانية المشتركة بين ابناء البشر والابتعاد عن الحيوانية، وهذا يؤدي بطبيعة الحال الى التحول الذاتي لطلب الكمال الانساني المنشود ، كما يستهدف ايضا نيل الاهداف الدنيوية والاخروية المقدسة على كافة الاصعدة .

المصطلحات الرئيسية: النهضة الحضارية، التقريب، النموذج الافضل، العزة، الذلة، العرفان .

خلفيات طرح مشروع الوحدة الاسلامية في ايران القاجارية والامبراطورية العثمانية

محمد حسين امير اردوش *

ان تحقق الامة الواحدة في العالم الاسلامي بحاجة الى معرفة الخلفيات التاريخية والوقوف على التجارب الحلوة والمريرة التي مرت بها هذه المسألة في العصور المختلفة، ومن هنا فقد تطرق الكاتب الى اوضاع بلدين كبيرين كايران والامبراطورية العثمانية ساهما في تكريس عدم التجانس في العالم الاسلامي و الى خلفيات طرح مشروع الوحدة الاسلامية .
كما استعرض هذا المقال اوضاع ايران في العصر القاجاري وعوامل الانحطاط وخلفيات ظهور الحركة الاصلاحية اولا ومن ثم تابع الظاهرة المذكورة في الامبراطورية العثمانية .

المصطلحات الرئيسية: الوحدة الاسلامية، الامة الواحدة، عصر القاجارية، العثمانية، الانحطاط .

ناشيء تقوي

سال اول / شماره چهارم

* دكتوراه تاريخ .

٢٠٢

التوحيد في المذاهب الاسلامية

عز الدين رضا نجاد*

ثمة آراء مشتركة للمسلمين في الكثير من الموضوعات العقائدية والفقهية والاخلاقية، و قد وظف البعض جهده من اجل تضخيم الاختلافات و جعل الوحدة والاتحاد امرا صعبا بعيد المنال. هذا المقال تناول احد الاصول المشتركة بين المذاهب الكلامية، وقد لمح - عبر استعراض الاتجاهات المذهبية لاهم مسألة عقائدية وهي التوحيد - الى هذه الحقيقة وهي ان الشرائع السماوية قاطبة قد وطدت دعائمها على التوحيد، و قد نبذ الاسلام - على وجه التحديد - كافة الوان الشرك والوثنية عبر رفع نداء التوحيد. كما بين هذا المقال نظرة المعتزلة والاشاعرة والماتريدية و السلفية، و الفلاسفة و الامامية ازاء التوحيد واقسامه ، واهتمام كل مذهب من المذاهب الكلامية ببعض تلك الاقسام . وقد تطرق القسم الاخير من المقال الى فهرسة الكتب المصنفة في التوحيد وصفات الباري تعالى لاجل بيان الاهمية التي اولتها المذاهب الاسلامية لها مكتفيا بتعريف اكثر من عشرين اثرا علميا خالدا لعلماء الفريقين وهذا دليل اخر على اتحاد المفكرين الاسلاميين في هذا الخصوص .

المصطلحات الرئيسية: التوحيد، التوحيد الذاتي، التوحيد الصفاتي، التوحيد الافعالي، التوحيد التشريعي ، التوحيد الربوبي، الشرك، المذاهب الكلامية، الامامية، المعتزلة، الاشاعرة، الماتريدية، المعتزلة .

الارتداد ظاهرة اجتماعية وليست مقولة فكرية

علي محمدان كبريا *

من المواضيع التي احتدم حولها الجدل في كافة الادوار الفقهية لاسيما في الوقت الحاضر هو مبحث الارتداد، فقد ادت اصالة عدم الاكراه في الدين وحث الكتاب على التفكير في الافاق والانفس من جهة ، ومجازات المرتد من جهة اخرى ادت الى ظهور اشكالية .
وقد سلط كاتب هذا المقال الاضواء على بيان محل النزاع الذي هو مقدمة لاي تحقيق، وضرورة الفصل بين انكار الدين عن عناد وبين انكاره عن عداء، وانتهى به الامر - عبر دراسة نظريات الفقهاء وسيرة المسلمين و مقارنة الروايات الواردة في خصوص الشك والشبهة في الدين عند سائر المذاهب الاسلامية، وسيرة حكام الامصار المختلفة - الى ان الشك والشبهة في الدين مقدمة لليقين فلا ينطوي تحت تعريف الارتداد .

المصطلحات الرئيسية: التردد، الشك، الشبهة، المرتد، الارتداد .

الإشاعة

سال اول / شماره چهارم

* . ماجستير في الفقه والحقوق وعضو الهيئة التعليمية بالجامعة الحرة .

٢٠٤

سلوك الامام علي عليه السلام مع الخلفاء في اتجاه الوحدة الاسلامية

اسماعيل دانش

لا يخفى على احد ضرورة وحدة الامة الاسلامية، فان سيرة الائمة المعصومين عليهم السلام - اضافة الى القران الكريم والسنة النبوية - تفوح ببناء الوحدة المعطر، وقد تناول هذا المقال مفهوم الوحدة اولا ثم اشار الى تعامل الامام علي عليه السلام مع الخلفاء وانه يصب في مجرى الوحدة الاسلامية مع التاكيد على حرص الامام عليه السلام على هذه الوحدة

فالاستشارة السياسية والعسكرية والتعاون العلمي والقضائي من جملة الموارد التي تعامل فيها الامام عليه السلام مع الخليفة الاول، ودام هذا التعاون في عهد الخليفة الثاني في مجال الاستشارة العسكرية لاسيما في معركة الجسر وقتال الروم ومعركة بيت المقدس، هذا الى جانب تعاون اتباع الامام عليه السلام مع الخليفة في الحروب والمسائل الحكومية .

ولم يقتصر دور الامام عليه السلام على ذلك فحسب بل كان مرجعا علميا يلجأ اليه في الاستشارات السياسية والاقتصادية وطرح الارشادات اللازمة للديوان، كما تم استئناف هذا التعاون في عهد الخليفة الثالث الا ان ارتباك الاوضاع في ذلك العهد ادت الى قيام الامام عليه السلام بدور الوسيط بين الخليفة وخصومه ولما تمت محاصرة دار الخلافة بادر الامام عليه السلام الى ارسال الماء اليه بواسطة نجليه الحسن والحسين عليهم السلام .

هذا السلوك ينم عن روح الوحدة المتعالية والتي اشد ما تحتاجها الامة الاسلامية في العصر الحاضر، وقد تبلورت تصرفات الامام عليه السلام في الاهتمام بمصالح الاسلام والثبات على الوحدة الاسلامية .

المصطلحات الرئيسية: التعامل، الخلفاء، الوحدة الاسلامية، الاتحاد، الاستشارة السياسية، الاستشارة العسكرية، التعاون القضائي، امور الديوان، الوساطة .

***Imam Ali's behavior with the Caliphs
in line with the unity of the Islam nation***

Written by Esmail Danish *

The importance of Islamic nation unity is clear to all of us. Besides the Quran, the holy Prophet and the Imam's behavior have shown us the magnitude of union. This article discusses the meaning of unity and the kind of relationship Imam Ali had toward the then Caliphs for the sake of unity.

Political and military counseling, intellectual and judicial collaboration are some instances of Imam Ali's cooperation with the first Caliph.

Aside from the mentioned roles Imam had at the time of the first Caliph, he helped the second Caliph in Jasnabud War, the war with the Romans and Beyt al-Moghadas war. Imam's followers collaborated with the then governors as well.

The Imam's cooperation continued until the third Caliph. Imam Ali was the mediator between the Caliph and his opponents, when they besieged the Caliph's house and had Imam Hassan and Imam Hussein take some water for the Caliph.

These behaviors indicate the value of unity, the crucial need of Islamic Ummah.

Whatever Imam did was for the sake of Islam and the unity of Islamic community.

Keywords: behavior, the Caliphs, Islamic Unity, Unity, Political counseling, Military counseling, Judicial collaboration, Mediation

*- Teaching at Tehran University, Humanities College and Literature.

نایشان

سال اول / شماره چهارم

۲۰۶

Apostasy; social issue, not mental issue

Written by Ali Mohammadian kebria *

Apostasy has been one of the most controversial issues in all the jurisprudential eras, particularly the present time.

The fact that believing in a particular religion is not obligatory and the insistence of the Quran on thinking and reflecting on the world and the creatures, on the one hand and the apostate punishment on the other hand makes one think there is a discrepancy in Islam about the issue.

In the present article, the author draws a distinction between doubt in the religion which is the first step in every research and religion denial or conspiracy against the religion. Reviewing the ideas of scholars and related traditions and conducting comparative analysis of different sects' ideas about the issue and the reaction of Islamic leaders to it, the author concludes that uncertainty which is the first step in coming to certainty is not defined as apostasy.

Keywords: uncertainty, doubt, apostate, apostasy

Monotheism and Islamic religions

Written by Ez al-Din Reza Najad *

The Muslims have a common ideology about beliefs, jurisprudence and morality. Some individuals try to exaggerate the Controversial issues and consequently, misrepresent the path to getting united. The present article tries to elaborate one of the Muslim's common grounds. Monotheism is one thing, all religions base their fundamental on, and Muslims, like other God believers, are much too faithful to be polytheist.

This article discusses the viewpoints of Motazele, Ashaere, Matridiya, Salfiya and Imamiya followers about monotheism.

The final chapter of the book is the bibliography of 20 illustrious books with the subject of monotheism, written by the Shiite and Sunni scholars. The books are a sign of Muslim's attention to the issue.

Keywords: monotheism, polytheism, Abrahamic religions, Imamiya, Motazele, Ashaere, Matridiya.

* *Researcher and professor teaching at University and Hawzeh, faculty member of The International Center of Islamic Studies.*

Islamic Unity in Iran during the Qajar dynasty and Ottoman Empire

Written by Mohammad Hossein Amir Arduosh *

To materialize the united Islamic Ummah, the historical grounds should be recognized and the so called bitter and sweet related experiences shall be examined. Hence, the author reviews the status of two big countries, Iran and Ottoman, which had fairly vital roles in the disunity of Islamic Ummah. The writer also discusses the grounds for Islamic union.

In the present article Iran's status in the Qajar dynasty, the causes of its fall and the grounds for the reform movement are tackled. In the second part, the same discussion is conducted about the status of Ottoman.

Keywords: Islamic unity, United Ummah, the Qajar dynasty, Ottoman, fall

Restart of Proximity "Taqrīb" movement

Written by Mohammad Ali Azar Shab*

Sectarian clashes cause Stoppage in the Islamic civilization movement.

Since Pre-Islam Arab tribes were involved in different disputes, they were uncivilized. However; with the appearance of Islam the disputes disappeared and the way was paved for the creation of Islamic civilization. The claim can be backed by the history of belief discussions, which are a sign of closeness and the ground for civilization.

The path to get to the desired destination is through the development of self-esteem, mystical spirit and knowing Allah. In case of materializing this objective, we will have both dignity and international language, and will realize the essence of religion. Mysticism is after the truth essence of human which is common between all human beings. With mysticism all the secular and spiritual objectives of man are entirely materialized.

Keywords: civil movement, proximity, best sample, dignity, mysticism

*- Teaching at Tehran University □ Humanities College and Literature.

The opponents say the expression "observing the crescent is enough" does not cover all the regions and how it is applicable for two cities located on two opposite sides of the globe.

Consequently, it is not possible to have just one idea on the crescent time and therefore it is impossible to set an individual or a government to indicate crescent time. We shall not consider the world's public opinion about us concerning this issue and shall follow our own rules and regulations.

The only absolute way is the order of Muslim leader, whose idea is acceptable, since there is ample religious reasoning for following his orders.

A discussion on the beginning of the lunar months

Written by Mohammad Ali Taskhiri *

The question is when the new month begins and we would not be able to observe the moon; or it is visible in one city and invisible in the other, then what should be done?

If the problem arises as the presence of clouds, observing the moon by the neighboring city is credible. If the reason of invisibility is time zone difference then the issue should be solved according to the Islamic laws. There are some disagreements between the Shiite and Sunni scholars over the issue.

The Shiite scholars believe that observing the moon in the city with the same time zone or the city which has the close time zone to the target city is enough for crescent confirmation, however; the rule is not applicable for the cities having different time zones. It is worth mentioning that many contemporary scholars believe that it is applicable even for the cities with different time zones. Mogniya book reads that the Hanafies, the Malekies and the Hanbalies believe that observing the moon is enough for confirmation wherever the observation maybe. However, the Shafeies does not believe in different time zone confirmation and the only condition for them to be proved is the same time zone.

The opponents of accepting confirmation of a city with a different time zone back their claim with the following; Laylat ul-Qadr is the same night for all the people across the globe according to the Qadr Sura. The traditions signifying observation as the criterion for confirmation indicate observing the crescent in one city is enough for confirmation in other regions as well.

*- *Secretary General of the International Society for the Proximity of Islamic Religions.*

ABSTRACT

الابيض القوي.

In The Name Of God

لا إله إلا الله