

الرضا

فصلنامه‌ی علمی پژوهشی علوم انسانی

دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال سوم، شماره هفتم، تابستان ۱۳۹۷

(ویژه‌ی مطالعات اسلامی)

صاحب امتیاز:
مدیرمسئول:
سردبیر:

دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر عبدالقیوم سجادی
دکتر رمضان علی رحیمی

اعضای هیأت تحریر:

۱. سید محمد داود علوی؛
 ۲. رمضان علی رحیمی؛
 ۳. دکتر علی رضا اخلاقی؛
 ۴. محمد علی اخلاقی؛
 ۵. علی احمد رضایی؛
 ۶. سید امین الله رزمجو؛
 ۷. آمنه هاشمی؛
 ۸. محمد حسین شریفی؛
 ۹. حمید الله رضایی؛
 ۱۰. سیدمرتضی سجادی؛
- عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مترجم:
ویراستار:

محمد نبی خدری
محمد موسی صادقی

آدرس: کابل - کارته چهار - سرک اول - دانشگاه خاتم النبیین (ص)

شماره تماس: ۰۷۸۷۷۰۰۷۰۰

Web: WWW.Knu.edu.af

Email: Info@knu.edu.af

هرگونه استفاده از محتویات فصل نامه، تنها با ذکر منبع مجاز است.

فهرست مطالب

۱	• سخن نخست: تفکر اعتدال در سرزمین افراط و تفریط
۵	• پلورالیسم رفتاری در قرآن
۲۱	• قرآن و اعتدال‌گرایی.
۴۱	• نظریه‌ی اعتدال از دیدگاه ارسطو و حکیمان مسلمان.
۵۹	• اهلبیت ^(ع) ، محور تقریب در اندیشه و سیره‌ی امام اعظم ابوحنیفه ^(ح)
۷۹	• بررسی تطبیقی رجعت و تناسخ.....
	• آثار و پیامدهای فرهنگی -اجتماعی حملات تروریستی بر مراکز فرهنگی
۹۵	• مذهبی در افغانستان
۱۱۹	• جایگاه ذکر در قرآن.....
۱۳۵	• مراکز آموزشی در عصر سامانیان.....

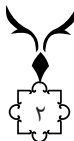


تفکر اعتدال در سرزمین افراط و تفریط

اعتدال، از مهم‌ترین و جذاب‌ترین واژگان دینی، سیاسی و اجتماعی است که هم در دنیای علمی و اکادمیک و هم در دنیای عملی و واقعیت‌ها مورد اهتمام جدی است. فلاسفه در مورد آن، تئوری‌پردازی کرده و بحث‌های سنگینی را مطرح کرده‌اند و سیاست‌مداران نیز در زندگی عملی سیاسی، از اعتدال سیاسی در سیاست‌ها و کنش‌های خود سخن زده و از سیاست‌ها و کنش‌های رقیب انتقاد کرده‌اند.

اعتدال به معنای میانه‌روی است؛ میانه‌روی به مفهوم اتخاذ رویکرد و سیاست میانه‌ای که افراط و تفریط را برنتابد. ارزش‌های دینی هم بر «حد وسط» تاکید کرده و عبارت مشهور «خیرالامور اوسطها» سر زبان‌هاست. پس اعتدال به معنای نقطه‌ای میانه‌ای مسایل است که با خردورزی و واقع‌بینی همراه است. سیاست‌های اعتدال‌گرایانه، همواره بر مبنای عقلانیت استوار است. از این نظر، در سیاست داخلی تلاش می‌گردد با کنار آمدن با واقعیت‌های عینی، تصمیم‌سازی صورت گرفته و از خیال‌پردازی‌ها پرهیز شود و در سیاست خارجی نیز، تلاش می‌گردد بر مبنای دیپلماسی، کنش‌گری سیاسی اعمال گردد. این واژه در عصر حاضر از محبوبیت بیشتری برخوردار گردیده است. نخبگان سیاسی

و احزاب در همه زمینه‌ها و عرصه‌ها به ویژه، در مواقع حساس؛ چون انتخابات از اعتدال سخن می‌گویند، تا بتوانند شهروندان را مجذوب خود و برنامه‌های‌شان نمایند. در تازه‌ترین مورد در کشور همسایه ما، آقای دکتر حسن روحانی با شعار اعتدال و میانه‌روی در میدان مبارزات انتخاباتی و در فضای نسبتاً بسته سیاسی آن کشور وارد شده و توانست با همان شعار، اکثریت مردم را با خود همراه نماید. وی گذشته از اینکه مردم خود را جذب کرده و همگی به او امید بسته بودند، کشورهای جهان، به ویژه آمریکا و مجموعه غرب را نیز امیدوار ساخته بود؛ زیرا که به قدرت رسیدن تفکر «اعتدال و میانه‌روی» به بهبودی روابط سیاسی با جهان کمک کرده و باعث می‌گردد، تنش‌های سیاسی به صورت نسبی کاهش یابد. روحانی برنده شد و با سیاست اعتدال در سیاست داخلی و خارجی کشورش قدم نهاد و طوری که دیده می‌شود دستاوردهایی نیز داشته است.



صاحب این قلم بر این باور است که تفکر اعتدال در هر جامعه و در هر شرایطی ضروری است، اما در شرایط فعلی افغانستان جدی‌تر و ضروری‌تر به نظر می‌رسد. در سرزمینی که افراط و تفریط همه‌چیز را به بحران کشیده و کشور را به پرتگاه کشانده است، بدون تردید تنها تفکر اعتدال می‌تواند وضعیت را ترمیم کرده و به حالت مطلوب تبدیل نماید. تاریخ نشان داده است که، افغانستان سرزمین افراط‌ها و تفریط‌هاست. مردم این کشور، یا دین‌مدار افراطی شدند، یا نوگرای افراطی که به کلی قید دین را زدند. در عرصه سیاست یا آن‌چنان در قفس قبیله و قوم حبس‌اند که نمی‌توانند خارج از آن اندیشیده و گام بردارند و یا آن‌چنان به اصطلاح اومانیت و پلورال شدند که قید عدالت قومی را زدند. یا آن‌چنان برطبل جنگ می‌کوبند که باید از رهگذر جنگ و زور نظامی تمامی مسایل و چالش‌ها را حل کنند و یا آن‌چنان صلح‌طلب و خیرخواه می‌گردند که منجر به تضرع و زاری می‌شود. و یا آن‌چنان زن‌ستیز و در جبهه مخالف حقوق بشر قرار می‌گیرند که اصلاً برای زن شخصیت و کرامت انسانی قائل نیستند و یا آن‌چنان نوگرا می‌شوند که ارزش‌های انسانی و عزت زنان را از یاد بردند.

امروز از یک سو افراط‌گرایی در عرصه دیانت و سیاست وجود دارد که همه‌چیز را در چهارچوب امارت طالبانی قابل دست‌یابی می‌دانند و برای بازتاسیس آن خشونت و خصومت به خرج داده و صدها انسان را می‌کشند و یا از آن حرکت‌های تخریبی حمایت سیاسی می‌کنند، اما از سویی، اصحاب تفریطی وجود دارد که همه ارزش‌های دینی و برنامه‌های سیاسی دینی را انکار کرده و راه حل مسایل را در کُپی‌پست مدل‌های غربی می‌دانند.

بنابراین، افغانستان نیازمند تفکر اعتدال و میانه‌روی است. باید شهروندان تلاش نمایند که تیم‌های سیاسی را برگزینند که در سیاست‌ها و کنش‌های‌شان رد پای اعتدال دیده شود. به نظر می‌رسد که بهترین راه رسیدن به اعتدال، عبور از رهگذر رسانه‌ها، لیسه‌ها و دانشگاه‌ها و موسسات تحصیلات عالی است که هر ساله جوانان تحصیل‌کرده را راهی اجتماع و فعالیت‌های اجتماعی می‌کنند.

از این منظر، افغانستان به تفکری (اندیشه‌ی اعتدال) نیاز دارد که با توجه به واقعیت‌های عینی و با عقلانیت و خردباوری تصمیم‌سازی نماید. چندقومی بودن افغانستان یک واقعیت سیاسی-اجتماعی است. پس باید نه سیاست‌های را اتخاذ کرد که جنبه قوم‌مدارانه داشته و دیگر قومیت‌ها را بدبین نماید که در این صورت شیرازه وحدت اجتماعی از هم می‌گسلد و نه سیاست‌های را اتخاذ کرد که موازنه‌ها و عدالت قومی در نظر گرفته نشود.

با توجه به اینکه در جهان اسلام به‌صورت عموم و در کشور ما به خصوص، سه

گفتمان کلی قابل بازشناسی است: یکی، گفتمان سنت‌گرایی (افراط‌گرایی) با ملزومات؛ دگم‌اندیشی، تحجر‌گرایی، خردستیزی، خشونت‌طلبی، خرافه‌پرستی، زن‌ستیزی و تمدن‌سوزی. دوم، گفتمان سکولاریسم اسلامی (تفریط‌گرایی)، با ملزومات؛ دین‌گریزی، بی‌هویتی، غرب‌گرایی افراطی، بی‌گانه‌پرستی، و از خودبیگانگی. و سوم، گفتمان روشن‌فکری دینی (اندیشه‌ی اعتدالی) با ملزومات؛ عقلانیت دینی، عقلانیت فرهنگی، اعتدال‌گرایی، منطق‌گرایی، اندیشه‌سازی، و تعامل منطقی. تاریخ نشان داده است که همیشه عوامل چالش‌برانگیز جامعه‌ی ما از درون دو گفتمان نخست برخاسته است. مانند: القاعده، داعش، تکفیری‌ها، طالبان، خلق، پرچم، دموکرات‌ها و... لذا مسئولیت دینی و ملی ما به‌عنوان آگاهان جامعه ایجاب می‌کند که دو گفتمان نخست را به چالش برده و گفتمان سوم را که مایه‌ی سعادت، ترقی و انکشاف جامعه‌ی ماست توسعه و نهادینه سازیم. مجموعه مقالات

ارایه شده در این نشریه نیز در راستای تحقق همین هدف، تحقیق و پژوهش شده و در اختیار خوانندگان عزیز قرار گرفته است. به امید موفقیت‌های بیشتر برای ملت و کشور سرافرازمان افغانستان عزیز.

دکتر رمضان‌علی رحیمی



پلورالیسم رفتاری در قرآن

رمضان علی رحیمی*

* دکتری تخصصی فلسفه‌ی دین، کادر علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

پلورالیست‌هایی مانند «جان هیک» تصور می‌کردند که ادیان چون انحصارگرا هستند، با دیگران درگیری کرده و به تنازع می‌پردازند. به همین جهت، برای برون‌رفت از درگیری و منازعات پیروان ادیان، راه حل پلورالیسم دینی (حقانیت) را پیشنهاد کرده‌اند. در حالی که واقعیت، غیر از این است؛ زیرا ما در دین اسلام و آیات کلام‌الله مجید، شواهد فراوان داریم که با اینکه اسلام خود را حق می‌داند؛ ولی هیچ‌گاه برخورد تند و افراطی علیه پیروان سایر ادیان و حتی غیرمتدینان را مجاز ندانسته و کاملاً برای آن‌ها آزادی قایل بوده و به باورها و مناسک اندیشه‌ی دیگران احترام می‌گذارد و به پیروان خود دستور به پلورالیسم رفتاری می‌دهد و حتی در آخرت نیز برای کسانی که عناد ندارند، قایل به نجات و رستگاری هست. آیاتی در مورد:

آزادی در انتخاب دین و دین‌داری، ابلاغی‌بودن دین اسلام، مهلت‌دادن خداوند به مخالفان، سفارش قرآن به گفتگوی ادیان، رفتار مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان، عفو و بخشش پیروان ادیان دیگر، صلح‌وسلم با صلح‌طلبان، فراخوانی پیروان سایر ادیان به عمل به کتاب‌های آسمانی خود، حل اختلاف با اهل کتاب و دعوت به عمل به مشترکات ادیان الهی، اهل نجات‌دانستن پیروان ادیان دیگر، گواه صادق برمدعای ماست.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر قرآن‌کریم، نه تنها انسان در انتخاب دین و روش دین‌داری آزاد است؛ بلکه مسلمان‌ها نیز باید نسبت به آن‌ها جانب احترام و تکریم را رعایت کرده و بدان‌ها به‌عنوان انسان‌های نجات‌یافته نگاه کنند.

واژه‌های کلیدی: پلورالیسم رفتاری، نجات‌بخشی، مسالمت، آزادی، انتخاب دین، اختیار دین‌داری.



به باور پلورالیسم، جنگ‌ها و درگیری‌های پیروان ادیان و فرقه‌های گوناگون به تولد و رشد پلورالیسم دینی در جهان انجامیده است؛ بنابراین، برخی پلورالیست‌ها مانند جان هیک بر این باورند که مدارانکردن و نداشتن زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر لازمه‌ی انحصارگرایی دینی است. به گفته‌ی آنان، پیروی از آموزه‌های انحصاری یک دین خاص بدون توجه به حقانیت ادیان دیگر، فضای مسالمت‌آمیز زندگی اجتماعی انسان را برهم می‌زند. البته باید دانست، با مراجعه به کتاب و سنت اسلامی، بطلان این توهم آشکار می‌شود. هرچند اسلام، خود را حق می‌داند؛ ولی سفارش‌های گوناگون مبنی بر مدارا و هم‌زیستی و بهزیستی با پیروان ادیان دیگر، در آن موج می‌زند. به دیگر سخن، اگر دغدغه‌ی پلورالیست‌ها، حق انتخاب دین، گفتگوی منطقی، تساهل و تسامح (مدارا) و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است، قرآن بسی بهتر و بیشتر بدان پرداخته است. در اینجا به برخی آیات قرآن در این زمینه می‌پردازیم.

۱. حق انتخاب دین و دین‌داری در اسلام

دین‌خواهی و دین‌داری، امری فطری و درونی است؛ از این‌رو، مردم باید در کمال آزادی و آزادگی، دین خود را انتخاب کنند. به نظر اسلام، چون پذیرش دین، نشانه‌ی رشد و پختگی عقلی است، هرگز نباید آن را بر کسی دیکته کرد. در گذشته، در جامعه‌های یهودی و مسیحی و امروزه افزون بر آن دو، در بعضی جامعه‌های دینی دیگر؛ مانند اسلام، هندوئیسم و...، کوشش‌هایی برای تحمیل اعتقاد دینی به چشم می‌خورد که بسیار ناصواب بوده و از منطق خرد و اسلام و قرآن به دور است. خداوند درباره‌ی این موضوع به موارد زیر اشاره می‌فرماید:

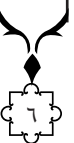
۱-۱. هرکسی، دینی دارد

وقتی نتوان دین و آیین خاصی را بر کسی تحمیل کرد، گوناگونی آیین‌ها و باورهای دینی پدید می‌آید. در این صورت، صاحبان ادیان گوناگون با وجود تفاوت داشتن دین و مناسک‌شان می‌توانند با حفظ حقوق و احترام به باورهای یکدیگر در کنار هم زندگی کنند:

«وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»؛ (بقره، ۸۴) هر طایفه‌ای، قبله‌ای دارد که خداوند، آن را تعیین کرده است. (بنابراین، درباره‌ی قبله، زیاد گفتگو نکنید و به جای آن) در نیکی‌ها بر یکدیگر پیشی جوید. یا در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»؛ (مائده، ۸۴) ما برای هرکدام از شما، آیین و راه روشنی قرار دادیم. اگر خدا می‌خواست، همه‌ی شما را اُمت واحدی قرار می‌داد؛ ولی خدا می‌خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده است، بیازماید.

۱-۲. تنوع و تکثر مناسک

افزون بر تعدد شریعت‌ها، مناسک دینی نیز متنوع است. «لِكُلٍّ أُمَّةٌ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ»؛ (حج، ۷۶) برای هر امتی، عبادتی قرار دادیم تا آن عبادت را در پیشگاه خدا انجام دهند بنابراین، ادب مسلمانی حکم می‌کند که به انتقاد بی‌مورد از آداب و مناسک دیگران نپردازیم.



۳-۱. اختیاری بودن انتخاب دین داری

انتخاب دین داری، امری اختیاری است و هیچ کس را به پذیرش دین نمی توان مجبور کرد. به همین دلیل، پیامبران الهی با ویژگی بشیر و نذیر و آورنده ی بلاغ توصیف شده اند: «اَنَا ارسلناك بالحق بشيرا و نذيرا و لاتستل عن اصحاب الجحيم»؛ (بقره، ۹۱۱) به تاکید، ما تو را بشارت دهنده و بیم رسان فرستادیم و تو مسئول (ایمان نیاوردن) دوزخیان نخواهی بود. «و ما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا و نذيرا و لكن اكثر الناس لا يعلمون»؛ (سبأ، ۸۲) یعنی ما تو را برای همه ی مردم، جز بشارت دهنده و بیم دهنده، نفرستادیم؛ ولی بیشتر مردم (به این واقعیت) معرفت و آگاهی ندارند. از این آیات به خوبی می توان استنباط کرد که مسئولیت پیامبران در مقابل انسان ها فقط ابلاغ و دعوت است و هرگز حق تحمیل عقاید و باورهای دینی خود را بر دیگران ندارند.

۴-۱. اختیار در پذیرش اسلام

نظریه ی الزام و اکراه در انتخاب یک دین خاص، یکی از عوامل برهم زننده ی زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان گوناگون است. این نظریه، زندگی اجتماعی پیروان سنت های گوناگون و حتی اصل زندگی فردی آنان را به نابودی می کشاند. تاریخ، نمونه های فراوانی از این رفتارها را به یاد دارد. یکی از اندیشمندان مغرب زمین در این باره می گوید:

هنگامی که مسلمانان (در زمان خلیفه ی دوم) بیت المقدس را فتح کردند، هیچ گونه آزاری به مسیحیان نرساندند، ولی برعکس، هنگامی که نصرانیان این شهر را گرفتند، مسلمانان را با کمال بی رحمی قتل عام کردند. یهودیان نیز وقتی به آنجا آمدند، بی باکانه همه را سوزاندند. (گوستاولوبون، ۶۳۳۱، ج ۱، ص ۶۴۱-۶۴۱)

گوستاولوبون در جای دیگر از کتاب خود می نویسد: «ما وقتی که فتوحات مسلمانان اول را به دقت ملاحظه و اسباب و علل کامیابی آنها را بررسی می کنیم، می بینیم که آنان در خصوص اشاعه ی مذهب از شمشیر کار نگرفته اند؛ زیرا آنان اقوام مغلوبه را در قبول مذهب همیشه آزادی می دادند.» (گوستاولوبون، ۶۳۳۱، ج ۴، ص ۷۴۱-۸۴۱)

هرچند آیین مقدس اسلام، فرقه های گوناگون را به سوی خود فرامی خواند و ترک اسلام را از روی عناد و انکار، مایه ی عذاب دیدن در قیامت می داند، ولی حساب دنیا و آخرت مردم را از هم جدا می کند و هیچ گاه مردم را در انتخاب اسلام مجبور نمی سازد. خداوند فرموده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛ (بقره، ۹۲) در پذیرش دین اسلام، اکراه و اجباری نیست.

در شأن نزول این آیه گفته اند که گروهی از فرزندان مسیحیان تازه مسلمان شده از پذیرش اسلام خودداری کردند. پدران شان پس از ناامید شدن اسلام آوردن فرزندان مسیحی خود، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شکایت بردند تا آن حضرت با الزام و اجبار حکومتی، آنان را به پذیرش اسلام وادار سازد. در این هنگام، آیه ی یادشده برای نفی اجباری بودن اسلام نازل شد.

۲. ابلاغی بودن کار پیامبران از نظر قرآن

غایت اصلی آفرینش، هدایت مردم به صراط مستقیم است. این هدایت، اجباری نیست و هرکس



آزاد و مختار است در این دنیا، یکی از دو راه کفر و ایمان را برگزیند. خداوند با صراحت چنین فرموده است: «وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ»؛ (آل عمران، ۲۰) و اگر [از پذیرش اسلام] سرپیچی کنند، [نگران مباش؛ زیرا] بر تو تنها ابلاغ (رسالت) است.

«نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدَ»؛ (ق، ۵۴) ما به آنچه آنان می‌گویند، آگاه‌تریم و تو مأمور به اجبارشان (به ایمان) نیستی. پس به وسیله‌ی آن، به کسانی که از عذاب من می‌ترسند، تذکر بده. (وظیفه‌ی تو همین است).
«فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»؛ (غاشیه، ۲۱-۲۲) پس تذکر بده؛ چون تو تنها تذکردهنده‌ای. تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که (به ایمان آوردن) مجبورشان کنی.

۳. مهلت دادن خداوند به مخالفان

در قرآن آمده است: آن کس که (تنها) زندگی زودگذر (دنیا) را می‌طلبد، آن مقدار از آن را که بخواهیم -و به هرکسی اراده کنیم- می‌دهیم. سپس دوزخ را برای او قرار خواهیم داد که در آتش سوزانش می‌سوزد؛ در حالی که نکوهیده و رانده (درگاه خدا) است. آن کس که سرای آخرت را بطلبد و برای آن کوشش کند سدر حالی که ایمان داشته باشد- تلاش او (از سوی خدا) پاداش داده خواهد شد. هریک از این دو گروه را از عطای پروردگارت، بهره می‌دهیم و عطای پروردگارت هرگز (از کسی) منع نمی‌شود. (اسراء، ۲۰)

این سخنان با اراده‌ی الهی منافات ندارد؛ زیرا اگر او بخواهد، همه‌ی امت‌ها، واحد و یکسان خواهند بود، (مائده، ۴۸) ولی او چنین نمی‌خواهد. خداوند، اختیار و آزادی در انتخاب دین و هدایت را ملاک می‌داند تا فرد از این آزمایش و انتخاب، سربلند بیرون آید و به پاداش الهی برسد.

۴. سفارش اسلام به گفتگوی ادیان

گفتگو میان ادیان و تمدن‌ها یکی از خاستگاه‌های تفاهم، تسامح و هم‌زیستی گروه‌ها و مکتب‌های گوناگون در جامعه و جهان است. جایگاه گفتگو در قرآن به قدری اهمیت دارد که کاربرد واژه‌ی گفتگو (قول و مشتقات آن) پس از لفظ جلاله‌ی «الله» در رتبه‌ی اول قرار گرفته است.

خداوند در قرآن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌خواهد تبلیغ و معرفی دین خود را در رویارویی با مخالفان و مسلمانان بر پایه‌ی اصل گفتگو، منطق، حکمت و جدال احسن قرار دهد. مفسران، «جدال احسن» را به گفتگو بر اساس رفاقت و نرمی و دوری از خشن‌گویی و طعن و اهانت، تفسیر می‌کنند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۳۷-۱۳۸)

در قرآن کریم آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ (نحل، ۱۲۵) آنان را با حکمت و موعظه به راه خدای خودت فرا بخوان و با آنان با نیکوترین روش مجادله کن.

با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است، مجادله نکنید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت، ۴۶)

۵. رفتار مسالمت‌آمیز مسلمانان با پیروان ادیان دیگر

مقوله‌ی دین و دین‌باوری چیزی نیست که آن را با سر نیزه بتوان بر مردم تحمیل کرد. تنها راهکار نتیجه‌بخش، برخوردِ احسن، منطقی و دینی است؛ زیرا ادیان تحریف‌شده و ساختگی و حتی اندیشه‌های منحرف همواره بوده و هستند. از روزگار بسیار قدیم که انبای بشر به شیء پرستی، جان پرستی (آنیمیزم)، و توتم پرستی می‌پرداختند تا همه‌ی ادیان قدیم تاریخ، فیلسوفان و بزرگان دینی، پیامبران غیرالهی؛ مانند: بودا، کنفوسیوس و مهاویرا و نیز پیامبران الهی، همگی زیر لوای واحد دین و پرستش دینی گرد می‌آیند.

در جهان کنونی، برقراری ارتباط مناسب و اصولی میان کشورهای اسلامی و غیراسلامی، امری حیاتی و ضروری است. بدین‌سان تنها راه برقراری زندگی مسالمت‌آمیز میان کشورهای جهان، تسلیم شدن در برابر فرمان‌ها و سفارش‌های قرآن کریم است، نه سر سپردن به آموزه‌های پلورالیسم که خود در آغاز راه است و از عقل بشری محض کمک می‌گیرد. در اینجا به آیاتی می‌پردازیم که مسلمانان را به برقراری روابط مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر فرا می‌خواند.

۵-۱. برخورد عفوآمیز با پیروان ادیان دیگر

بسیاری از اهل کتاب، از روی حسد آرزو می‌کردند شما را پس از اسلام و ایمان آوردن، به حال کفر باز گردانند، با اینکه حق برای آنان کاملاً روشن شده است. شما از آنان درگذرید: «فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا...» (بقره، ۱۰۶)

به یقین، (همه‌ی شما) در اموال و جان‌های خود، آزمایش می‌شوید و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب (آسمانی) داده شده (یهود) و (هم‌چنین) از مشرکان، سخنان آزاردهنده‌ی فراوان خواهید شنید. اگر استقامت کنید و تقوا پیشه سازید (شایسته‌تر است؛ زیرا) این از کارهای مهم و قابل اطمینان است: «وَ اِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَاِنَّ ذَلِك مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران، ۱۸۶)

۵-۲. صلح با صلح‌جویان

خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکردند و شما را از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ زیرا خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد: «لَا يَنْهٰكُمْ اللّٰهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقْتَلَوْكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَ تُقْسِطُوا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ.» (ممتحنه، ۸)

با توجه به آیات مزبور، درمی‌یابیم که حق تعالی همواره مسلمانان را به داشتن روابط سالم با پیروان ادیان دیگر ترغیب می‌کند و حتی به آنان سفارش می‌کند برای صلح و دوستی، برخوردی عفوآمیز با آنان داشته باشند و از برخی کارهای ناپسندشان نسبت به خویش درگذرند. (گواهی، ۱۳۷۶، ص ۴۴۱-۴۴۲)

۶. فراخواندن به اتحاد و رفتار بر اساس کتاب خود

اسلام تلاش می‌کند با توجه به ویژگی‌های مشترک خود با ادیان دیگر، آنان را به هم‌بستگی فراخواند؛ زیرا ادیان الهی در مسایل مهمی؛ مانند پرستش معبود، اشتراک دارند. اسلام با چنان آزاداندیشی

در پی ارتباط با پیروان ادیان دیگر است که آنان را برای عمل به کتاب آسمانی خودشان ترغیب می‌کند.

۶-۱. دعوت به هم‌بستگی و اتحاد

قرآن برای معرفی و پذیرش اسلام، افزون بر دعوت همگانی، در دعوتی خصوصی از اهل کتاب می‌خواهد که با مسلمانان هماهنگ شوند؛ زیرا مسلمانان، به ویژه در اصل توحید، پیوندهای مذهبی فراوانی با اهل کتاب دارند. ممکن است گفته شود هدف اسلام از گشودن باب گفتگو با ادیان دیگر، اثبات دلایل حقانیت خویش است، نه احترام نهادن به اندیشه‌های دیگران. هرچند اسلام از این کار به تبلیغ دین خود نظر دارد، ولی باید دانست اسلام با رفتار به دور از اجبار، اکراه و خشونت خود می‌کوشد پیروان ادیان دیگر با بصیرت و آگاهی در صراط مستقیم گام نهند. با این حال، اگر اسلام در روش گفتگوی منطقی با پیروان ادیان دیگر کنار نیاید، از تلاش باز نخواهد ایستاد و می‌کوشد روابط مخدوش‌شده را با توجه به نمایه‌ی ویژگی‌های مشترک ادیان، بازسازی کند:

بگو، ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران، ۶۴)

و (به اهل کتاب) بگویید: ما به تمام آن چه از سوی خدا بر ما و شما نازل شده است، ایمان آورده‌ایم و معبود ما و شما یکی است و ما در برابر او تسلیم هستیم: «وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَالْهُكُمُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت، ۶۴)

۶-۲. حل اختلاف اهل کتاب

قرآن کریم، یکی از اهداف خویش را بیان موارد اختلاف اهل کتاب برای ایشان می‌داند تا به اصطلاح از اصل پیام وحیانی حضرت موسی و حضرت عیسی علیه السلام که در تورات و انجیل‌های بعدی، دچار تحریف و فراموشی شده است، آگاه شوند: «وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً»؛ ما قرآن را بر تو نازل نکردیم، مگر برای اینکه آنچه را در آن اختلاف دارند، برای آنان روشن کنی؛ و (این قرآن) مایه‌ی هدایت و رحمت است. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (مائده، ۶۸)

۶-۳. عمل به تورات و انجیل

از موضوع‌های شگفت‌آور قرآن این است که به اهل کتاب سفارش می‌کند به درستی به تورات و انجیل عمل کنند و هشدار می‌دهد تا هنگامی که چنین نکنند، وضع‌شان تغییر نخواهد کرد.

بگو، ای اهل کتاب! شما هیچ آیین درستی ندارید، مگر این که تورات و انجیل و آنچه را از سوی پروردگارتان بر شما فرستاده شده است، برپا دارید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (مائده، ۶۶)

عمل به کتاب به تقریب ادیان و مذاهب می‌انجامد که در این صورت نیز قرآن پیش‌تاز است. قرآن با کمال سعه‌ی صدر و آزاداندیشی می‌فرماید: و اگر آنان، تورات و انجیل و آنچه را از سوی پروردگارش بر آنان نازل شده است [قرآن] برپا دارند، از آسمان و زمین، روزی خواهند خورد. (نحل،

باید دانست منظور ما، تورات و انجیل تحریف‌ناشده است که در این تورات و انجیل، بشارت به بعثت خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله و سلم آمده است.

۷. مدارا و نیکوکاری با کافران

نگاهی به آیات جهاد با کافران و مشرکان، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که جهاد با کافران به دلیل رویارویی آنان با اسلام و مسلمانان است، (حج، ۴۰؛ بقره، ۹۰؛ توبه، ۱۷. نک: مطهری، ۱۳۷۰) نه اینکه اسلام، هم‌زیستی با کافران و مشرکان را برنمی‌تابد. اگر کافران به صرف اعتقاد کفر یا شرک خود بسنده کنند و به شیطنت و ستیز با مسلمانان دست نزنند، قرآن نه تنها به جهاد با آنان دستور نمی‌دهد، بلکه پیغمبر اسلام را نیز به مدارا و صلح با آنان فرامی‌خواند. و اگر به صلح، تمایل نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و بر خدا توکل کن؛ زیرا او شنوا و داناست: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.» (انفال، ۶۱)

پس اگر از شما کناره گرفتند و با شما پیکار نکردند، (بلکه) پیشنهاد صلح دادند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید. (نساء، ۹۰)

۸. اهل نجات‌بودن پیروان سایر ادیان

از دیدگاه اسلام، نجات‌یافتن و رستگارشیدن دلیل حقانیت نیست. این گونه نیست که هرکسی در دین حق بود، اهل نجات باشد. در مقابل، کسانی که به دین حق دسترسی ندارند یا اگر دسترسی دارند، از درک آن ناتوانند (کودکان، مردان و زنان مستضعف فکری و فرهنگی، دیوانگان و...) به دوزخ بروند. حتی کسانی که تحقیق کرده‌اند، ولی تلاش آنان، به یافتن حقیقت و دین حق نینجامیده است، معذورند و مستضعفان فکری-فرهنگی و قاصران هستند. بنابراین، نجات و رستگاری در اسلام با عقل بشری تعمیم یا تخصیص نمی‌یابد؛ یعنی پیروان دیگر ادیان به شرط اینکه بدون عناد به اسلام دست نیافته و به آیین خود پایبند باشند، دارای حجت و مستمسک خواهند بود. در این صورت، راه‌شان هرچند «صراط مستقیم» و بر حق نیست، ولی «معتبر»، قابل احتجاج و اعتذار است!

از دیدگاه اسلام، دو گروه معذورند:

۱) جاهلان قاصر که اصلاً به دین اسلام رهنمون نشدند یا در جستجوی دین حق برآمدند، ولی به صراط مستقیم اسلام نرسیدند.

۲) آنان که بر اساس فطرت و عقل خود به باورهای عقلی و آموزه‌های دینی مورد قبول خود که به آن دست یافته‌اند، رفتار کردند.

اساساً اینکه چه کسی اهل نجات است، به خداوند برمی‌گردد؛ یعنی ممکن است خداوند از بسیاری افراد درگذرد، چون قاصر بوده‌اند. بنابراین، نجات پیدا کردن، دلیل حقانیت (برحق بودن) نیست. قرآن و روایات، به «مستضعف» پرداخته و این بحث نزد پژوهشگران مسلمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا خداوند از یک‌سو، عذاب دردناک را به کافران وعده می‌دهد و از سوی دیگر، گروهی از آنان را استثنا می‌کند: مگر آن مردان و زنان و کودکان فرودستی که چاره‌جویی نتوانند و

راهی نیابند. (نساء، ۸۹)

اکنون از چهار دیدگاه به مسأله‌ی قاصران، مستضعفان و معذوران می‌نگریم:

۱) معذوران از دیدگاه عقل: دلیل عقل بر اینکه جاهل قاصر یا شک‌کننده، عقاب ندارد، قاعده‌ی «قبح عقاب بلا بیان» است که شارع مقدس نیز آن را تأیید و امضا کرده است: «و ماکننا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء، ۱۵؛ شعرا، ۲۰۸ و ۲۰۹؛ قصص، ۴۷؛ طه، ۱۳۴) هرگونه عذاب و کیفری، فرع بر عصیان و نافرمانی از تکلیف و امر مولا است که آن نیز با آگاهی فرد مکلف از تکلیف و بیان مولی، محقق می‌شود. سنت الهی مبتنی بر عذاب کسی است که پس از دستیابی به حجت و دلیل به عمد، آن را انکار کند یا در تلاش برای دستیابی به حقیقت، کوتاهی ورزد. پس کسی که از روی عناد، انکار نکرده و بر صراط قرار نگرفته است، عذاب نخواهد شد. به نظر فلاسفه‌ی اسلامی؛ هم‌چون ابن‌سینا، صدرالمألهین، علامه طباطبایی و علامه مطهری، این‌گونه افراد، قاصران و مستضعفان فکری و مسلمانان فطری هستند. به همین ترتیب، فرد مسیحی یا یهودی که در رهیافت خود برای رسیدن به صراط مستقیم، کوتاهی نکند، ولی با وجود آن، به حقانیت شریعت اسلام پی نبرد، بر صراط مستقیم اسلام نیست، ولی معذور است. احتجاج او نیز این خواهد بود که «من تلاش کردم، ولی حقانیت شریعت اسلام برایم آشکار نشد»؛ زیرا معذور بودن با بر صراط مستقیم بودن، تفاوت دارد.

اسلام انسان‌ها بر دو گونه است. برخی مسلمانند؛ چون در منطقه‌ای اسلامی یا از پدر و مادری مسلمان زاده شده‌اند. برخی دیگر نیز از روی رغبت و جستجو، اسلام را پذیرفته و تسلیم حق و حقیقت شده‌اند. حال اگر کسی که روحیه‌ی تسلیم در برابر حق تعالی دارد و هرگاه به حق و حقیقت برسد، آن را می‌پذیرد؛ حتی اگر به حقیقت اسلام دست نیابد، خداوند هرگز او را معذب نخواهد کرد. محال است خداوند، بنده‌اش را به خاطر نیافتن حقیقتی که در جستجوی آن بوده است، عذاب کند. خداوند می‌فرماید: ما چنین نیستیم که بدون فرستادن رسول (بدون اتمام حجت کردن) بشر را معذب کنیم. (اسراء، ۱۵)

اندیشمندان اصولی، مفاد این آیه را تأییدکننده‌ی «قبح عقاب بلا بیان» به شمار می‌آورند. بدین‌سان انسان‌هایی که دارای روح تسلیم و تحقیق هستند، ولی مسلمان نیستند، مسلمان فطری‌اند. دکارت، فیلسوف فرانسوی که فلسفه‌ی خود را بر اساس جمله‌ی «من می‌اندیشم، پس هستم» بنا نهاده است، می‌گوید:

من نمی‌گویم مسیحیت حتماً بهترین دینی است که در همه‌ی دنیا وجود دارد. من می‌گویم در میان ادیانی که تا کنون من می‌شناسم و به آن‌ها دسترسی دارم، مسیحیت بهترین دین است. من با حقیقت جنگ ندارم... شاید مثلاً در ایران، دین و مذهبی وجود داشته باشد که بر مسیحیت ترجیح دارد. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۰)

استاد مطهری در این باره می‌فرماید:

این‌گونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند؛ زیرا عناد نمی‌ورزند، کافر ماجرای نمی‌کنند و در مقام پوشاندن حقیقت نیستند. ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. این‌ها «مسلم فطری» هستند. این‌ها را اگرچه مسلمان نمی‌توان نامید، ولی کافر هم نمی‌توان خواند. تقابل مسلمان و

کافر از قبیل تقابل ایجاب و سلب یا عدم و ملکه - به اصطلاح منطقیین و فلاسفه - نیست، بلکه از نوع تقابل ضدّین است؛ یعنی از نوع تقابل دو امر وجودی است، نه از نوع تقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۰)

۲) معذوران از دیدگاه قرآن: از منظر قرآن کریم، گونه‌های مختلفی از استضعاف بیان شده است: ۱-۲. کودکان و سال‌خوردگان: کودکان به خاطر صِغَر سنّ و پیرزنان و پیرمردان به خاطر کِبَر سنّ، از دایره‌ی شمول احکام دشوار، معاف هستند. (نساء، ۱۲۷؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۷-۱۴۹) ۲-۲. فشار و اجبار: گاهی انسان، مستضعف نیست، ولی در شرایطی قرار می‌گیرد که کاری از دستش برنمی‌آید. برای نمونه، زندانی‌شدن از این موارد است. داستان حضرت موسی و هارون نیز این‌گونه است؛ زیرا هارون در نبود موسی علیه السلام، نتوانست قوم بنی‌اسرائیل را از ساختن گوساله باز دارد: «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا». (نساء، ۹۸)

۲-۳. استضعاف سیاسی و حکومتی: اگر فرد یا قومی زیر فرمان و استیلای حکومت یا قدرت جابر قرار گیرد و از بسیاری نعمت‌های خداوندی؛ مانند: آزادی بیان، آزادی اندیشه و...، محروم شود، دچار استضعاف سیاسی و حکومتی شده است. خداوند می‌فرماید:

«وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَظْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا»؛ (اعراف، ۱۳۶ و ۱۳۷) قوم بنی‌اسرائیل تحت استضعاف فرعونیان بودند. ما فرعون و لشکریانش را غرق کردیم و همه‌ی سرزمین‌ها و کاخ‌ها و برج‌ها و مال و منال آنان را به عنوان ارث به اینان بخشیدیم.

۲-۴. استضعاف فکری: برخی انسان‌ها فارغ از ضعف جسمانی و عضلانی، ممکن است به ضعف فکری و عقلانی دچار باشند. چنین افرادی را مستضعف فکری می‌نامند؛ زیرا: «نه چاره‌ای توانند ساخت و نه راه به جایی دارند»؛ از این رو، بار تکلیف از دوش اینان برداشته شده است. (اعراف، ۱۵۰) هارون در پاسخ موسی علیه السلام که پرسیده بود، چرا او اجازه داد مردم بت‌پرست شوند، گفت: «قَالَ إِبْنُ أُمِّ إِيْن الْقَوْمِ اسْتَظْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشِمْتُ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»

قرآن کریم در کنار بیان عوامل استضعاف، راهکارهای برون رفت از آن را نیز بدین صورت بیان کرده است:

۱) مهاجرت: بدترین نوع استضعاف این است که کسانی بدون اجبار زیر تسلط ستمکاران باشند و همواره برای آنان، زحمت بکشند، بی آن‌که خیری در دنیا و آخرت از سوی این اربابان به آنان برسد. (ابراهیم، ۱۲) هنگامی که فرشتگان الهی، جان اینان را می‌گیرند، از آنان می‌پرسند: «شما در دنیا چه می‌کردید؟ آنان پاسخ می‌دهند: هیچ، ما در شمار مستضعفان روی زمین بودیم. فرشتگان می‌گویند: مگر زمین خدا به اندازه‌ی کافی، پهن و گسترده نبود تا در آن مهاجرت کنید و دچار استضعاف نشوید؟» (نساء، ۹۷)

این گونه مستضعفان، به دلیل ضرورت مهاجرت باید از زیر بار ظلم و استضعاف، رها شوند و به جایی دیگر از سرزمین خداوند بروند. به یقین، اگر همانجا بمانند، معذور نخواهند بود.

۲) پیکار در راه خدا: قرآن کریم همواره به سرنوشت فرد، جامعه و اصلاح انسان‌ها توجه دارد و به مدعیان ایمان می‌فرماید: چرا در راه خدا و برای نجات ناتوانان و افراد مورد ستم، تلاش نمی‌کنید؟ (نساء، ۵۷)

خداوند متعال به مستضعفان دستور به تلاش داده و نیز به آنها وعده‌هایی داده است: یک) نصرت الهی برای مستضعفان است: خداوند متعال در صورت تلاش و خواست مستضعفان، آنان را یاری می‌کند. (انفال، ۶)

دو) وراثت زمین از آن مستضعفان است: خداوند متعال در معارضه‌ی بنی اسرائیل با فرعونیان، آنان را غرق کرد و بنی اسرائیل را وارث فرعونیان در روی زمین قرار داد. (اعراف، ۱۳۷)

خداوند در جای دیگر می‌فرماید: اراده‌ی الهی بر این تعلق گرفته است که بر مستضعفان زمین، منت گذارد و همواره آنان را پیشوایان و وارثان زمین قرار دهد. (قصص، ۵)

دو گزینه‌ی اخیر از بحث ما بیرون است، ولی از بحث‌های گذشته درمی‌یابیم که مستضعف فکری و فرهنگی، کسی است که راه و چاره‌ای ندارد و بر صراط مستقیم و هدایت نیست و راهکار شناخت حق و پیمودن آن را نمی‌داند: «لا یستطیعون حيلة و لا یهتدون سبیلاً».

پس «مستضعفان» یعنی بیچارگان و دست‌نارسان. در مقابل، «مرجون لامرالله» (نساء، ۹۷-۹۹) کسانی هستند که کارشان با خداست و خداوند آنگونه که حکمت و رحمتش ایجاب کند، با آنان رفتار خواهد کرد. هر دو اصطلاح از قرآن کریم گرفته شده است. مأخذ اصطلاح اول گذشت و اصطلاح دوم از آیه‌ی زیر گرفته شده است: «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرُ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

کار گروه دیگر به امر خدا احاله می‌شود؛ یا آنان را معذب می‌کند یا بر ایشان می‌بخشاید. خداوند، دانا و حکیم است. (توبه، ۱۰۶)

باید دانست حواله‌دادن امر «مستضعفان فکری و فرهنگی» یا «مرجون لامرالله» به خدا بدین معناست که خداوند در نجات و رستگاری انسان‌ها بر اساس حکمت، رفتار می‌کند. نجات، امری تکوینی است، نه قراردادی و مراتبی.

اسلام نیز مراتبی دارد که از میل به صدق و خیر -که فطری انسان است- آغاز می‌شود و تا ایمان و تقوا -که مخصوص اولیاست- بالا می‌رود. بهشت بر روی کسانی که تنها به دلیل نرسیدن به حقیقت گمراه هستند، بسته نیست. با این حال، پاره‌ای باورهای نادرست، مانع پاکی و خلوص فرد است و آدمی را به طور غیرمستقیم به شقاوت و بدبختی می‌کشاند. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲)

۳) معذوران از دیدگاه روایات: از دیدگاه ائمه‌ی اطهار علیهم السلام، مردم از نظر ایمان و کفر در سه گروه: مؤمن، کافر و اهل ضلال (مستضعف) دسته‌بندی می‌شوند. (اصول کافی، ج ۴، باب الضلال، ص ۱۹، حدیث ۲)

اگر مؤمن، اهل بهشت و کافر، اهل جهنم است، به یقین، مستضعف اهل دوزخ نیست؛ ولی این‌که در بهشت یا جهنم خواهد بود، بحث دیگری است. به فرموده‌ی امام صادق علیه السلام، مستضعفان در شمار کافران نیستند.

امام صادق علیه السلام فرمود: هر که اختلاف مردم را (در دین) بفهمد، مستضعف نیست: (اصول کافی، ج ۴، ص ۱۲۹) «مَنْ عَرَفَ اخْتِلَافَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ»؛ زیرا در این صورت از نظر عقلی و شرعی پیدا کردن مذهب حق بر او لازم است.

این دو روایت به صراحت می‌گویند اگر کسی به دلیل حق و دین حق راه نیابد (به هر علتی) و

نتواند دین حق را از همه‌ی اختلاف‌های موجود در میان خود ادیان تشخیص دهد، مستضعف است. اگر به دین حق و صراط مستقیم دسترسی یافت (به هر دلیل و هر طریقی باشد)، مستضعف نیست. بنابراین، شخص اول در صورت پیروی نکردن از دین حق، معذور است؛ ولی دومی، اگر از دین حق و صراط مستقیم پیروی نکند و منکر آن شود، معذور نیست، بلکه سزاوار عذاب دوزخ است.

علی بن سواد گوید: از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام درباره‌ی ضعفا (ناتوان در دین) پرسیدم. ایشان به من نوشت: «ضعیف آن کسی است که حجت به او نرسیده و اختلاف را نفهمیده است. چون اختلاف را فهمید، مستضعف نیست.» «قال: سألته عن الضعفاء فكتب اليّ: الضعيف مَنْ لَمْ تُرْفَعِ اليه حُجَّةٌ وَلَمْ يَعْرِفِ الاختلاف، فاذا عرف الاختلاف فليس بِمُستضعف.»

امام باقر علیه السلام درباره‌ی «مُرجون الی الله» می‌فرماید:

همانا در صدر اسلام مردمی بودند که در آغاز مشرک بودند و به جنایت‌های بزرگی دست زدند. حمزه و جعفر و امثال این مسلمانان را کشتند، ولی بعد مسلمان شدند، شرک را رها کردند و به توحید گراییدند. با این حال، ایمان در قلب آنان راه نیافت تا در شمار مؤمنان قرار گیرند و استحقاق راه‌یابی به بهشت را پیدا کنند. در عین حال، از جُحود و عناد نیز که سبب معذب‌بودن‌شان بود، دست برداشته بودند. اینان نه مؤمن بودند و نه کافر و جاحد. اینان «مُرجونٌ لَإِمرالله» اند که کارشان حواله به خداوند است. (اصول کافی، ج ۴، ص ۱۳۱؛ المیزان، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷)

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

مردم شش دسته‌اند که به سه دسته بر می‌گردند: فرقه‌ی ایمان، فرقه‌ی کفر و فرقه‌ی گمراهی. این فرقه‌ها از وعده و وعید خدا درباره‌ی بهشت و دوزخ پیدا می‌شوند. آن شش فرقه عبارتند از: مؤمنان، کافران، مستضعفان، مرجون لامرالله، معترفان به گناه که عمل صالح و ناصالح را درهم آمیخته‌اند و اهل اعراف. (اصول کافی، ج ۴، ص ۹۱)

در حدیثی دیگر، امام باقر علیه السلام به زراره (که مدعی بود ارتباطش تنها با مؤمنان است؛ زیرا آنان اهل نجاتند) فرمود که نمی‌تواند نجات و رستگاری را در آنان منحصر بداند و باید به افرادی که مؤمن خالص و کافر نیستند، تعمیم دهد؛ زیرا خداوند به آنان نیز عنایت دارد. (اصول کافی، ج ۴، ص ۹۱)

نتیجه

از کنار هم نهادن آیات مستضعفان فکری-فرهنگی و آیه‌ی «مُرجونٌ لَإِمرالله» با روایت‌هایی که در اصل، تفسیر آن‌هاست، درمی‌یابیم که عذاب برای مقصران است، نه قاصران. به دیگر سخن، غضب خداوند، فردی را دربرمی‌گیرد که اگر حق بر او عرضه شود، در برابر حق، تعصّب و عناد ورزد یا دست کم در شرایطی است که باید تحقیق کند، ولی چنین نمی‌کند. در این صورت، چه بسا کسی نیز که در نام، مسلمان است، ولی در برابر حق، عناد می‌ورزد، مغضوب خدا گردد. هم‌چنین انسان‌هایی که ذاتاً و به دلیل قصور در فهم و ادراک یا به علت‌های دیگر در شرایطی به سر می‌برند که مصداق منکر یا مقصر در جستجو به شمار نمی‌روند، در ردیف منکران و مخالفان قرار نمی‌گیرند. آنان در شمار مستضعفان

و «مُرَجُون لَامِرَاللَّهِ» و معذور خواهند بود. به عبارتی، آنان چه بسا رستگارانند، هرچند بر صراط مستقیم و بر نهج فرقه‌ی ناجیه نباشند.

بر حق دانستن اسلام به معنای دوزخی‌بودن پیروان ادیان دیگر و بی‌بهره‌بودن آنان از سعادت نیست. ممکن است غیرمسلمانی با وجود جستجو و تحقیق فراوان، به دلیل عوامل فکری، فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی گوناگون نتواند حق را بیاید، ولی به دانسته‌های دینی خود عمل کرده است. در این حالت، چون سعادت دایر مدار اطاعت است، او از اشقیای نخواهد بود و به دوزخ نمی‌رود. افزون بر آن، به گفته‌ی همه‌ی علما، قاعده‌ی «قبح عقاب بلا بیان» مخصوص احکام نیست، بلکه معارف را نیز دربرمی‌گیرد. بنابراین، اگر کسی تحقیق و جستجو کرد، ولی حقانیت اسلام را در نیافت، عقاب او قبیح است، پس حقانیت غیر از سعادت است و اگر کسی از نامسلمانان بر هدایت الهی نبود، ولی به اندازه‌ی دریافت خویش، از فرمان الهی پیروی کرد، رستگار خواهد بود.

معنای هدایت فراخ‌تر از پنداشت ماست و بر اساس عقل و نقل، نجات و سعادت بر پایه‌ی «ایمان به خدا و معاد و عمل صالح» به شرط عناد نورزیدن، استوار است. بنابراین، میان بُعد عملی و بعد نظری، تفاوت‌هایی وجود دارد. در بُعد عملی و از نظر سعادت اخروی، رحمت بی‌کران الهی - که از غضب او پیشی می‌گیرد - بسیار فراگیرتر از مدعیات کلامی و اندیشه‌ها و نظریه‌ها عمل می‌کند و شمول بیشتری دارد. بدین ترتیب، شمول رحمت، نجات و سعادت غیر از هدایت و حقانیت خواهد بود. هدایت، نجات و سعادت، مراتب طولی و شدت و ضعف دارند؛ زیرا بیشتر مردم از درجه‌ی کم در هدایت، نجات و سعادت بهره‌مندند و تنها اندکی از انسان‌ها به مراتب بالاتر می‌رسند.

از دیدگاه قرآن و روایات، بیشتر مردم و پیروان ادیان دیگر، انسان‌های قاصر و مستضعفی هستند که با خداوند و دین اسلام هیچ‌گونه عناد و لجاجتی ندارند. آنان در صورت رفتار کردن به دستورهای آیین خود یا پیروی از حکم فطرت انسانی خویش در حوزه‌ی اخلاق، از نجات‌یافتگان و رستگاران خواهند بود. بر اساس ادله‌ی نقلی و عقلی که گذشت، بیشتر مردم وارد بهشت می‌شوند و از نعمت‌های الهی بهره‌مند خواهند شد. در مقابل، کسانی که از روی عناد و لجاجت، انکار اسلام و دین حق و حقیقت را پیشه‌ی خود سازند و از عملکرد خود پشیمان نباشند، در دوزخ، جاودان خواهند بود.

«معذور بودن» با «در صراط مستقیم بودن» تفاوت دارد. بسیاری از مردم مانند کافران مستضعف، معذورند و به دوزخ نمی‌روند، ولی به دوزخ نرفتن، نشانه‌ی قرار داشتن آنان بر صراط مستقیم نیست. در قیامت و آخرت نیز کسی که معذور باشد، نمی‌سوزد و اگر معذور نباشد، به اندازه‌ی سلب معذوریتش، عذاب خواهد شد. بسیاری از انسان‌ها پس از پاک‌شدن‌شان در قیامت، رهسپار بهشت می‌شوند و تنها کافران عنود، لجوج و جهول، به دوزخ می‌روند که اینان نیز اندک‌اند. بنابراین در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که از نظر قرآن کریم نه تنها با پیروان سایر ادیان و نیز سایر انسان‌ها (حتی کافران) باید رفتار انسانی و خوب داشت، بلکه می‌توان آنان را اهل نجات نیز دانست.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۴. آلوسی (۱۴۰۵ق). تفسیر روح المعانی. بیروت: احیاء التراث العربی.
۵. بخاری (۱۴۱۲ق). صحیح بخاری. ریاض: دارالسلام.
۶. بی‌ناس، جان (۱۳۷۳). تاریخ جامع ادیان. ترجمه‌ی علی‌اصغر حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۸. توفیقی، حسین (۱۳۸۰). آشنایی با ادیان بزرگ. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه‌ی فرهنگی طه و مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ چهارم.
۹. جناتی، حسین (۱۳۷۹). صراط مستقیم. قم: انتشارات نصاب، چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). شریعت در آئینه‌ی معرفت. تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). تنظیم و ویرایش علی اسلامی. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۲. حسین زاده، حسین (۱۳۷۹). مبانی معرفت دینی. ترجمه‌ی محمود پاک روان. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمه الله علیه، چاپ اول.
۱۳. حسینی دشتی، سیدمصطفی (۱۳۷۹). معارف و معاریف. تهران: مؤسسه فرهنگی آریه، چاپ سوم.
۱۴. حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۰). دعوت مسیحیان به توحید در پرتو قرآن و انجیل. بی‌جا: نشر نویسنده.
۱۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین (بی‌تا). قرآن پژوهی. تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه‌ی علمیه، چاپ اول.
۱۷. دریایی، محمدرسول (۱۳۷۶). پیامبر موعود در تورات و انجیل. تهران: بنیاد فرهنگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، چاپ اول.
۱۸. دهقان، اکبر (۱۳۷۷). یکصد و پنجاه موضوع از قرآن کریم. قم: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ دوم.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷). تحلیل و نقد پلورالیسم دینی. قم: مؤسسه‌ی دانش و اندیشه‌ی معاصر، چاپ اول.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم. تهران: طلوع آزادی، چاپ اول.
۲۱. صادقی، هادی (۱۳۷۷). پلورالیسم (دین، حقیقت، کثرت). قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی،

- چاپ اول.
۲۲. طباطبائی، محمدحسین (بی تا). تفسیر المیزان. ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۱، ۳، ۵-۷، ۱۴، ۱۶، ۱۸-۲۰. بی جا: انتشارات اسلامی.
۲۳. طبرسی، (۱۳۷۶). تفسیر مجمع البیان. قم: انتشارات ناصرخسرو.
۲۴. الطوسی، شیخ الطائفة ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بی جا: مکتب الاعلام اسلامی، چاپ اول.
۲۵. عبدالباقی، محمدجواد (۱۳۶۴ق). المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم. قاهره: مطبعة دارالکتب المصریه.
۲۶. غروی، محسن (۱۳۷۹). پلورالیسم دینی. بی جا: انتشارات یمین، چاپ دوم.
۲۷. فخر رازی (بی تا). التفسیر الکبیر. جلد ۴، ۴۱ و ۶۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷). کندوکاوی در سویه‌های پلورالیسم. بی جا: کانون اندیشه جوان، چاپ اول.
۲۹. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۰). قرآن و پلورالیسم. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۸۷). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم.
۳۱. کلینی، یعقوب (بی تا). اصول کافی، جلد ۱ و ۲. ترجمه‌ی سیدجواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل البیت علیهم السلام.
۳۲. گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۶). درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۳۳. گوستاولویون (۱۳۳۴ش). تمدن اسلام و غرب. ترجمه‌ی فخر داعی گیلانی. بی جا: بنگاه علمی، چاپ چهارم.
۳۴. لگن هاوون، محمد (۱۳۷۹). اسلام و کثرت‌گرایی دینی. ترجمه‌ی نرجس جواندل. قم: مؤسسه‌ی فرهنگی طه، چاپ اول.
۳۵. مجلسی (۱۱۴۱ق). بحارالانوار. جلد ۱، ۵، ۹، ۱۶، ۲۱، ۲۹. طهران: بی نا.
۳۶. مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه (۱۳۸۰). پلورالیسم. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). مجموعه آثار، جلد ۱ و ۱۴. تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۴۰. معلوف، لوئیس (۱۳۶۴). المنجد. قم: اسماعیلیان، چاپ سوم.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر [زیر نظر]، جمعی از نویسندگان (بی تا). تفسیر نمونه، جلد ۱، ۹، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰ و ۲۱، بی جا، بی نا.
۴۲. ملاصدرا (۱۹۸۱م). حکمت متعالیه (اسفار اربعه). جلد ۷. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۴۳. میشل، توماس (۱۳۷۷). کلام مسیحی. ترجمه‌ی حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.

۴۴. نیکزاد، عباس (۱۳۸۰). صراط مستقیم. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

۴۵. ویل دورانت (۱۳۷۳). تاریخ تمدن. جلد ۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

۴۶. هیک، جان (۱۳۷۶). فلسفه‌ی دین. ترجمه‌ی بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین المللی هدی، چاپ اول.

۴۷. هیک، جان (۱۳۸۷). مباحث پلورالیسم دینی. ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

ب) مقالات

۴۸. بینا، محمود (بی‌تا). حکمت متعالی ادیان. هفت آسمان: سال اول، شماره‌ی اول.

۴۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹). پلورالیسم دینی. کتاب نقد: شماره ۴، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ چهارم.

۵۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). پلورالیسم دینی. کتاب نقد: شماره ۴، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ چهارم.

۵۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین (بی‌تا). قرآن و الهیات جهانی. بینات: شماره ۱۷، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

۵۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۶). پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی. مجله‌ی تخصصی کلام اسلامی: قم، مؤسسه‌ی تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام.

۵۳. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰). «قرآن و پلورالیسم دینی. رواق اندیشه: شماره ۵، انتشارات مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

۵۴. رشاد، علی اکبر (بی‌تا). لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی. کتاب نقد: شماره ۴.

۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). پلورالیسم دینی (گزاره‌ی اول). مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر: شماره ۹۴.

۵۶. نصر، سیدحسین (بی‌تا). مبادی الطبیعی و تلقی اسلامی در مقوله‌ی مدارا و عدم مدارا. کیان: هومن پناهنده، شماره ۵۴.

قرآن و اعتدال گرایی

محمد علی اخلاقی*

* پوهنمل (استاد)، ماستر جامعه‌شناسی، کادر علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

بحث اعتدال و میانه‌روی در آثار بسیاری از علمای اخلاق، فلاسفه، دانشمندان و پیشوایان دین و مذاهب مختلف مطرح شده است. آنان، همه‌ی اعضای جامعه؛ از افراد عادی گرفته تا کارگزاران کلان عرصه‌های مختلف، را به اعتدال و میانه‌روی دعوت نموده‌اند. در آموزه‌های دینی و قرآن کریم، اسلام به عنوان دین اعتدال و از پیروان حقیقی این دین به عنوان «امت وسط» یاد شده است. این نکته حاکی از اهمیت میانه‌روی در جامعه‌ی اسلامی و از منظر قرآن می‌باشد.

در این نوشتار، اعتدال و میانه‌روی از منظر قرآن مورد بحث قرار گرفته است. برای تحلیل موضوع فوق، ضمن مفهوم‌شناسی اعتدال، مباحثی؛ از قبیل: جایگاه اعتدال و میانه‌روی، موارد و شاخصه‌های اعتدال و میانه‌روی و اثرات و پیامدهای اعتدال و خروج از اعتدال از منظر قرآن کریم، بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: اعتدال، میانه‌روی، قصد، افراط، تفریط، اسراف، تبذیر، غلو.

مفهوم اعتدال‌گرایی یکی از مفاهیم اساسی و بنیادی در اندیشه‌های دینی، اخلاقی و سیاسی است. دانشمندان، فلاسفه، معلمان اخلاق و پیشوایان دینی هرکدام در مورد اهمیت میانه‌روی به عنوان یک اصل بنیادین و قابل ستایش بحث نموده‌اند.

داشتن یک خط‌مشی مشخص چه در زندگی و فعالیت‌های فردی و چه در زمینه‌ها و تعاملات اجتماعی، یکی از اصول زندگی انسانی و عقلانی به حساب می‌آید. هر انسان خردمند و با هدف، اصولی را در زندگی خود دارد که بر مبنای آن، رفتارهای خود را تنظیم می‌نماید.

رفتارهای افراد و گروه‌ها، عمدتاً در سه سطح دسته‌بندی می‌شود؛ رفتار افراطی، رفتار تفریطی و رفتار اعتدالی. انحراف از خط اعتدال و رفتارهای افراطی و تفریطی در عرصه‌های مختلف زندگی، اغلب چالش‌برانگیز و موجب بی‌نظمی و نابسامانی اجتماعی می‌گردد.

اوضاع و شرایط سیاسی و امنیتی، مشکلات اقتصادی، عقب‌ماندگی فرهنگی و تلاش‌های نفاق‌افکنانه‌ی مذهبی، قومی و سمتی از جمله عوامل حرکت‌های افراط‌گرایانه است. یکی از مسایل که جامعه‌ی امروزی ما از آن رنج می‌برد، چنین رفتارهای ناپسند و ضررآفرین به‌خصوص در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. در ارزیابی‌های که صورت گرفته، عمدتاً کسانی که از اصول اعتدالی در زندگی‌شان پیروی می‌کنند، اشخاص قابل اعتماد و موفق‌تری هستند.

در متون و آموزه‌های دینی نیز تأکید زیاد بر اعتدال‌گرایی در عرصه‌های مختلف شده و با تعبیرات مختلف به آن توصیه گردیده است و یکی از امتیازات و شاخصه‌های مهم پیروان واقعی دین اسلام، میانه‌روی یا توازن دانسته شده است.

بحث اعتدال‌گرایی به‌صورت کلی در سه سطح قابل دسته‌بندی است:

الف) اعتدال‌گرایی در حوزه‌ی فکری و مذهبی: بحث اعتدال‌گرایی در این حوزه، معطوف به عملکردهای گروه‌های بنیادگرا و افراطی می‌باشد که براساس گرایش‌های اعتقادی و فکری‌شان، نه تنها در برابر آنانی که اعتقاد دینی ندارند، بلکه در برابر دیگر نحله‌ها و تفکرات اعتدالی فرهنگی و دینی حساس و خود را ملزم به مبارزه با آنان می‌دانند. در این سطح، نقطه‌ی مقابل اعتدال‌گرایی، افراط‌گرایی قرار می‌گیرد.

ب) اعتدال‌گرایی در حوزه‌ی سیاست: مفهوم اعتدال‌گرایی در این معنا یک مفهوم جدیدی است که بعد از شکل‌گیری نظام‌های سیاسی و دموکراتیک وارد ادبیات علوم اجتماعی و سیاسی گردیده است. در این مقوله، جریان اجتماعی - سیاسی با استراتژی خاص توسعه‌طلبانه، در کنار «اصلاح‌طلبی» و «اصول‌گرایی» قرار می‌گیرد.

ج) اعتدال‌گرایی به معنای عام: این نوع اعتدال‌گرایی، معطوف است به میانه‌روی در افکار، گفتار و رفتار در تعاملات روزمره‌ی زندگی فردی و اجتماعی. اعتدال‌گرایی در این حوزه ناظر است بر عملکردهای افراد در حوزه‌های مختلف زندگی که در مقابل آن افراط، تفریط، اسراف، تبذیر و بعض

اصطلاحات دیگر قرار دارد و بر این مبنا می‌توان گفت: فلان آدم، شخص معتدل و میانه‌رو است یا نه. آنچه در این نوشتار مورد نظر است، اعتدال‌گرایی به معنای عام آن؛ یعنی در سطح سوم از سطوح یادشده می‌باشد و تلاش شده است تا ضمن تعریف مفهوم اعتدال، موارد و شاخصه‌های اعتدال و میانه‌روی، نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی و اثرات و تبعات خروج از اعتدال، از منظر عقلی و آموزه‌های دینی مورد بحث قرار گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم اعتدال

اعتدال مصدر باب افتعال از ریشه «ع - د - ل» (معادل واژه‌ی «وسط» در زبان عربی) به معنای وسط و میانه‌روی است. در فرهنگ فارسی، اعتدال به معنای میانه‌روی به کار می‌رود و به رفتار و حالتی گفته می‌شود که به دور از هرگونه افراط و تفریط باشد. (دهخدا، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸) نقطه‌ی مقابل اعتدال، مفاهیمی است که به وضعیتی در دو سوی وضعیت میانه، اشاره دارد. مانند: «افراط»، «تفریط»، «اسراف»، «تبذیر»، «غلو» و برخی موارد دیگر که مفهوم جامع و قدر مشترک آنها، خروج از حالت اعتدال و میانه‌روی است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که اعتدال به معنای تناسب است. همین حالت تناسب است که سبب استقامت، قوام‌پیدا کردن و موزون‌شدن میان چیزها می‌شود. بنابراین، هنگامی که از اعتدال سخن به میان می‌آید هدف رعایت تناسب در امور است. انسانی را متعادل می‌گویند که در عقیده، انحراف و گرایش به باطل نداشته و در پی حق و حقیقت باشد و در گفتار و رفتار هرگز مناسبات میان اشیا و چیزها را نادیده نگیرد.

در متون و آموزه‌های دینی، برای بیان مفهوم اعتدال و میانه‌روی از واژه‌ی «قصد» استفاده شده است. البته واژگانی؛ چون: وسط، سواء، حنیف و بین ذالک نیز، به این معنا به کار رفته است، ولی بیشترین کاربرد مفهوم و اصطلاح را می‌توان در واژه‌ی «قصد» و «اقتصاد» یافت. چنانکه در آیات متعدد از واژه‌ی قصد و مقصد استفاده شده است. (لقمان، ۱۹ و ۳۲؛ نحل، ۸؛ مائده، ۶۶؛ فاطر، ۲۳)

در اصطلاح، منظور از اعتدال و میانه‌روی، ثبات و پایداری بر سلوک و رفتار شایسته از منظر عقل و شرع و دوری از افراط و تفریط می‌باشد.

براین اساس، یک نوع رابطه میان اعتدال و اصلاح نیز وجود دارد؛ به این معنا، که هرکار میانه‌روانه، کار صالح و درست است و کار غیراعتدالی و غیرمیانه‌روانه، فاسد و نیازمند اصلاح است. اصلاح به معنای بازسازی کاری است که به جهت فقدان اعتدال، به فساد گراییده است.

۱-۲. مفاهیم مرتبط

۱-۲-۱. عدالت و توازن

عدالت و توازن از واژه‌هایی نزدیک به معنای میانه‌روی است. عدالت در حقیقت عبارت است از

میان‌روی میان دو جنبه یا چند جنبه، بدون جانبداری و تمایل به یکی از جنبه‌ها. به تعبیر دیگر، موازنه و سنجش این جنبه‌ها به گونه‌ای که حق هیچ‌کدام ضایع نگردد. (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۹۷۲؛ انوری، ۱۳۸۱، ص ۴۹۷۷)

در آموزه‌های دینی، گاهی «میان‌روی» به عدالت تفسیر شده است. چنانکه در بعض آیات، واژه‌ی «وسط» که به معنای میانه است، به «عادل» تفسیر شده است. چنان‌چه در ذیل آیه‌ی «قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ»؛ (قلم، ۲۸) عادل‌ترین ایشان گفت: مگر من به شما نگفتم، چرا نباید به تسبیح و تقدیس خداوند پردازید، بعض مفسران گفته‌اند، اوسط به معنای کسی است که در سرحد اعتدال از نظر عقل و خرد و دانش باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۴۰۶) بدین ترتیب، وسط یعنی عدالت و توازن بدون تمایل به سمت زیاده‌روی یا کوتاهی.

۲-۱-۲. مستقیم‌بودن

گاهی مستقیم‌بودن راه و روش، و دوری از کج‌روی و کج‌اندیشی به جای میان‌روی به کار برده شده است. راه و روش مستقیم، راه میانه و به‌دور از کج‌راهه‌هایی است که به سوی جهت‌های گوناگون منحرف شده‌اند. اگر خطوط بسیاری را که دو نقطه‌ی متقابل را به هم متصل می‌سازند در نظر آوریم، خط مستقیم، فقط همان خطی است که در وسط آن خطوط خمیده قرار دارد. لازمه‌ی وسط‌بودن آن راه این است که پویندگان آن، در میان کج‌روان و منحرفان به صورت گروهی میانه‌رو و متعادل نمودار گردند.

در آیه‌ی «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»؛ (فاتحه، ۶) واژه‌ی مستقیم به معنای راه وسط و میانه معنا شده است. خداوندا! ما را به راه راست و میانه هدایت فرما؛ راه کسانی که به آنان نعمت داده‌ای، نه راه آنان که بر ایشان خشم گرفته‌ای و نه راه گمراهان و کسانی که در نادانی و جهل به سر می‌برند.

۳-۱-۳. ویژگی‌های افراد معتدل

۱-۳-۱. عقلانیت

استفاده از نیروی عقل و خرد برای مدیریت زندگی روزمره، یکی از ویژگی‌های افراد معتدل و میانه‌رو است. انسان‌های خردمند و عاقل، قبل از انجام هرکاری جوانب آن را محاسبه نموده، به انجام آن اقدام می‌نمایند. در رفتارها و تصمیم‌گیری‌های عقلانی شناخت مقدم بر اندیشه و اندیشه، مقدم بر عمل است. چنین اشخاصی، هیچ‌گاه تحت تاثیر عواطف، احساسات، تعصبات و عقده‌های شخصی عمل نمی‌کند. در فراگرد رفتارهای عقلانی و عقلایی، اهداف، شرایط، شیوه‌های متناسب برای رسیدن به اهداف و پیامدهای آن محاسبه می‌گردد، نه اینکه به‌صورت واکنشی، هیجانی، احساسی و ناسنجیده عمل نماید. براین اساس، عقلانیت جوهر و محور اعتدال به حساب می‌آید.

۲-۳-۱. واقعیت‌گرایی

از دیگر شاخصه‌های افراد میانه‌رو، اتخاذ تصامیم بر مبنای شرایط و واقعیت‌های موجود جامعه

می‌باشد. واقعیت‌گرایی؛ یعنی شناسای و ارزیابی مسایل واقعی و تلاش برای حل تدریجی آنها، نه براساس تخیلات و به‌صورت عجولانه. عمل‌کرد افراط‌گرایان معمولاً بر اساس تحلیل غیرواقع‌بینانه از جامعه و شرایط موجود صورت می‌گیرد. واقع‌گرایی به رعایت احتیاط و دوراندیشی در اتخاذ تصمیمات و نحوه‌ی اجرای آنها می‌انجامد.

۳-۳-۱. مصلحت‌اندیشی

در مدیریت رفتارها و موضع‌گیری‌ها، نمی‌توان مصلحت‌ها را نادیده گرفت؛ البته مصلحت‌اندیشی در حدی که باعث ضیاع حق دیگران، زیر پا شدن ارزش‌های موجود اجتماعی و خروج از اعتدال نگردد. نکته‌ی مهم که در بحث مصلحت‌اندیشی قابل ملاحظه است، عنصر زمان‌شناسی و فلسفه‌ی مصلحت‌اندیشی است. درک این موضوع مهم است که در چه زمانی و بر اساس چه مصلحتی عمل نمود و هدف از مصلحت‌اندیشی چیست.

۴-۳-۱. جامع‌نگری

اعتدال‌گرایی به عنوان مسیر سالم و میانه در تمام بخش‌های زندگی و عمل‌کردهای مختلف باید در نظر گرفته شود. انسان معتدل در تمام ابعاد زندگی، میانه‌روی را رعایت می‌کند. اعتدال‌گرای واقعی، کسی است که در تمام عرصه‌های مختلف اندیشه و عمل از خط اعتدال خارج نگردد و میانه‌روی به یک ملکه تبدیل گردد.

۲. حوزه‌های مهم اعتدال‌گرایی

اعتدال و میانه‌روی به عنوان یک اصل در زندگی انسان فرزانه و خردمند، باید به شکل کلی و فراگیر بر سراسر زندگی وی حاکم باشد و همیشه و همه‌جا افکار، گفتار و کردار او را در برگیرد. برای یک انسان عاقل و خردمند، میانه‌روی به یک ملکه تبدیل می‌شود، به‌گونه‌ای که در هیچ‌یک از عرصه‌های زندگی از این خط مورد پسند، عدول نمی‌کند. در این بخش به مهم‌ترین موارد میانه‌روی اشاره می‌شود.

۱-۲. اعتدال در حوزه‌ی عقاید

اکثر انسان‌ها به نحوی از طریقه و شیوه‌ی زندگی خاصی پیروی می‌کنند و ممکن است اعتقادات و باورهای خاص خود را داشته باشند. براساس پذیرش تکررگرایی فرهنگی و دینی و فرهنگ‌مدارا و تحمل، هیچ‌فردی حق ندارد دیگری را به خاطر داشتن فرهنگ خاص نکوهش نماید. تعصب اعتقادی و افراط و تفریط در حوزه‌ی اعتقادی و باورهای فرهنگی، خطرناک و زمینه‌ساز نفاق، اختلاف و جنگ‌های خانمان‌سوز می‌باشد. بسیاری از جنگ‌های ویرانگر، چه در گذشته‌های تاریخ و چه در شرایط کنونی، برخاسته از تعصبات و افراط و تفریط در امور دینی و فرهنگی می‌باشد. امروزه بسیاری از کشورهای اسلامی در آتش جنگ و تعصبات دینی می‌سوزد. این جنگ‌ها و ویرانگری‌ها چیزی نیست، جز نتیجه‌ی خروج از حد اعتدال و میانه‌روی در حوزه‌های اعتقادی و فرهنگی.

با اینکه در آموزه‌های دینی و فرهنگ اسلامی، اعتدال و میانه‌روی در حوزه‌ی اعتقادی به عنوان



یک اصل دینی در زندگی مسلمانان مورد تاکید قرار گرفته و مردم به داشتن عقیده‌ی صحیح و متوازن بدون افراط و تفریط هدایت شده است؛ اما بازهم بخشی از مسلمانان، این واقعیت دینی را نادیده گرفته بر طبل تحجر و افراطیت دینی می‌کوبند و به‌جای حمایت از ارزش‌های دینی، لکه‌ی ننگ بر تارک دین گردیده و باعث بدنامی اسلام شده‌اند.

در آموزه‌های دینی، از مشرکان، بت‌پرستان و گمراهان که همیشه برای مسلمانان دردسرساز بوده و باعث اختلاف بین مسلمان شده‌اند به عنوان کسانی یاد شده که خط اعتدال را رها کرده‌اند. هم‌چنان در آیات قرآن، از لازمه‌ی ایمان به خدا، «اعتدال» و «میانه‌روی» ذکر شده است.

در مورد عقیده، بر میانه‌روی و پرهیز از غلو، خرافات و اعتقاد به امور خرافی و غیرعقلی در قرآن تاکید شده است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...»؛ ای اهل کتاب! در دین خود به ناحق گزافه‌گویی نکنید و از پی هوس‌های گروهی که پیش از این گمراه گشتند و بسیاری مردم را گمراه کردند و از راه راست منحرف شدند، نروید. (نساء، ۱۷۱)

۲-۲. اعتدال در عبادت و پرستش

انسان معتدل و خردمند، هیچ‌گاه از خط اعتدال و میانه‌روی خارج نمی‌شود. طبق سفارش بزرگان و دانشمندان، اوقات شبانه‌روزی باید برای بخش‌های مختلف مورد نیاز زندگی تقسیم‌بندی شود. اختصاص وقت به یک بخش از زندگی و فراموشی دیگر بخش‌ها، خود افراط و تفریط و غیرعقلانی است. امام کاظم^(ع) در زمینه‌ی ایجاد تعادل و توازن در زندگی می‌فرماید: «بکوشید تا اوقات خود را به چهار بخش تقسیم کنید: ۱) بخشی برای عبادت و پرستش خداوند؛ ۲) بخشی برای امور زندگی و تأمین معاش؛ ۳) بخشی برای رفت‌وآمد و دیدوبازدید از برادران و دوستان‌تان؛ ۴) بخشی برای تفریح و استراحت. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۸، ص ۳۲۱)

یکی از بخش‌های زندگی، پرداختن به عبادت و انجام فرایض دینی است که در این امر، هم باید جانب اعتدال رعایت گردد. با این‌که عبادت از مهم‌ترین مقولات دینی محسوب می‌شود، اما در آموزه‌های دینی، در مورد عبادت هم به اعتدال و میانه‌روی تاکید شده است. از پیامبر اسلام نقل شده است که فرمود: هر گاه کسی از شما با مردم نماز گزارد، باید نماز را کوتاه بخواند؛ زیرا ممکن است در میان آن‌ها ناتوان، بیمار و کهنسال باشد و هرگاه کسی از شما به تنهایی نماز می‌خواند، می‌تواند هرچه می‌خواهد، نماز را طولانی بگزارد. هم‌چنین آن حضرت در جای دیگر یادآور می‌شود که خداوند مرا به عنوان پیام‌رسان (رسول) برانگیخته است و مرا مشکل‌آفرین نفرستاده است.

بنابراین، در عبادت هم رعایت میانه‌روی توصیه شده است:

- نماز (دعا یا قرآن) با صدای معتدل باید خوانده شود و از خواندن با صدای بلند پرهیز شود؛

(اسراء، ۱۱)

- از نظر زمانی، تا جایی که میسر و توانایی‌اش هست، صرف عبادت شود، نباید تمام وقت‌تان

را به عبادت صرف کنید که زندگی‌تان را فلج کند؛ (مزمّل، ۲۰)

- عدم تحمیل و اکراه دیگران بر عبادت و بندگی خدا: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛ دین را به دیگران تحمیل نکنید و در قبولی دین اکراه نیست. (بقره، ۲۵۵)

افراط در عبادت، معمولاً کسانی را شامل می‌شود که غیر از انجام واجبات، آن‌قدر به عبادات استجابی می‌پردازند که زندگی آنان فلج می‌شود و از کار و زندگی و سایر وظایف باز می‌مانند.

۳-۲. اعتدال در حوزه‌ی اقتصادی

یکی از نیازمندی‌ها و ضرورت‌های مهم زندگی، پرداختن به امور معیشتی و اقتصادی است. میانه‌روی در معیشت و اقتصاد زندگی و تلاش در آن راستا، از نیازهای اولیه‌ی هر انسان و جامعه است. اعتدال در حوزه اقتصادی به این معنا است که هر جامعه و اعضای آن، باید برپایه‌ی اصول و چارچوب نظری و تجربی، یک برنامه‌ی دقیق اقتصادی داشته باشد. بعضی از افراد، گروه‌ها و جوامع در این زمینه، چنان خود را مصروف کرده‌اند که تمام مسایل دیگر زندگی و ارزش‌های انسانی را فراموش نموده‌اند و بدون در نظر داشت حقوق همسایه، خانواده‌های فقیر و تنگدست و سایر افراد و گروه‌های که مستحق رسیدگی و همکاری می‌باشند، به اسراف و ریخت‌وپاش‌های بی‌مورد مبتلا هستند. از سوی دیگر، کسانی هم هستند که چنان بخل و خساست را در پیش گرفته‌اند که گویا آب جاودانگی را سر کشیده‌اند و تمام دار و ندارشان را برای ده‌ها و صدها سال دیگر نگه می‌دارند و حتی به اعضا و جوارح خود و افراد تحت تکفل خود ظلم روا می‌دارند. این‌ها همه، خروج از خط اعتدال و میانه‌روی در حوزه‌ی اقتصادی است. البته اشخاص و گروه‌هایی هم هستند که دنیا و مادیات را مذمت می‌کنند، خود و خانواده‌ی‌شان را به‌زحمت می‌اندازند. اینها هم کسانی‌اند که از خط اعتدال خارج شده‌اند و به یک انحراف و تحجر فکری گرفتار هستند.

براین اساس، میانه‌روی و اعتدال به عنوان یک اصل اساسی و بنیادین، هم‌چنان که در سایر موارد و بخش‌های زندگی باید رعایت گردد، در امور اقتصادی نیز باید رعایت شود.

۱-۳-۲. اعتدال در مالکیت

طبق آموزه‌های دینی، هر انسان حق دارد ثروت داشته باشد و از طریق صحیح و مشروع به اموال و دارایی دست‌رسی پیدا کند. قرآن کریم در آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» (نساء، ۲۹) در واقع زیربنای قوانین اسلامی در مسایل مربوط به معاملات و مبادلات اقتصادی و مالی مطرح می‌کند، و خطاب به مومنان می‌گوید: «که اموال دیگران را از طریق باطل و نادرست تصرف نکنید، مگر اینکه تجارت و با رضایت طرفین انجام گیرد.»

یکی از اصول بنیادین اقتصادی اسلامی، اعتدال در حوزه‌ی مالکیت است. اقتصاد از مالکیت آغاز می‌شود و دوباره به آن باز می‌گردد؛ لذا مالکیت در زندگی اقتصادی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. انحصار و احتکار، دو عنصر خطرناک و مورد نکوهش در بخش مالکیت است. فساد در حوزه‌ی مالکیت، منشأ فساد در دیگر عرصه‌های زندگی اقتصادی نیز می‌گردد. یکی از ریشه‌های مشکلات اقتصادی و شکل‌گیری طبقات و شکاف‌های اجتماعی، عدم رعایت اعتدال در مالکیت است.



اضافه برآن، نظام اقتصادی را بیمار و بخش‌هایی از جامعه را آسیب‌پذیر می‌سازد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۴۸)

در آموزه‌های دینی، مباحث زیادی پیرامون یک زندگی اقتصادی-اخلاقی، حول مالکیت مطرح شده است. قرآن کریم، بحث اعتدال در مقوله‌ی مالکیت را، از یک سو میان انسان (بنده) و خدا و از سوی دیگر، میان هر شخص (بنده‌ای) و دیگران (جامعه) مطرح کرده است و برای مسلمانان توصیه شده است که در هردو زمینه، باید اعتدال را رعایت نمایند.

انحصار، احتکار و انباشت سرمایه از نظر اسلام به عنوان یک کار غیرعادلانه، مصداق فساد اقتصادی و عمل غیراخلاقی، به شدت نکوهش شده است. قرآن معتقد است که انباشت ثروت در دست اشخاص و گروه‌های اجتماعی، باعث شکاف و «نفاق» در میان توده‌های جامعه می‌گردد. (توبه، ۳۴)

۲-۳-۲. اعتدال در مصرف

مصرف، خوردن و آشامیدن یکی از مسائلی است که بسیاری از مردم درباره‌ی آن، گرفتار افراط و تفریط می‌شوند. بعضی‌ها به‌خاطر بخل و خساست، چنان برخورد سخت می‌گیرند که گویا مرتکب حرام می‌گردد و بعضی هم دچار اسراف و ریخت و پاش‌های ناپسند می‌گردد. هردو روش از نظر عقلی و شرعی نکوهش شده و از آن نهی شده است.

اسلام بر قناعت و زهد و مانند آن تاکید می‌کند که معنای آن، اعتدال در مصرف است. این اعتدال در مصرف، می‌بایست به گونه‌ای باشد که حق و حقوق اعضا و جوارح، اعضای فامیل و تحت تکفل و دیگر مستحقین به خوبی ادا شود و ظلمی به هیچ‌یک نشود. تغذیه‌ی سالم و طیب و پاک و حلال، همه‌ی آنها از وظایف یک مسلمان است. در قرآن هم از ریخت و پاش و اسراف منع شده و هم از خساست و بخل‌ورزی: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء، ۲۹) هرگز دستت را بسته برگردنت مگذار (ترک بخشش و انفاق نکن) و بیش از حد نیز دست خود را مگشای (اسراف نکن) که مورد سرزنش قرار می‌گیری.

در جای دیگر، قرآن کریم از اسراف و تبذیر منع می‌کند: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف، ۳۱) بخورید و بیاشامید، اما زیاده‌روی و اسراف نکنید که خداوند چنین اشخاصی را دوست ندارد.

انسان‌ها در خوردن و آشامیدن و پوشاک، باید به اندازه‌ی کفاف و نیاز خود از هر چیزی استفاده کنند و در این موارد، گرفتار اسراف و چشم و هم‌چشمی نشوند. افرادی که حد اعتدال و میانه‌روی را مراعات نمی‌کنند و در حال افراط و تفریط هستند، در زندگی هیچ‌گاه احساس موفقیت و شادکامی و بی‌نیازی نمی‌کنند.

در توصیه‌های صحی و بهداشتی هم از پرخوری نهی شده است؛ زیرا پرخوری نه تنها سبب عدم هزم و جذب غذا در بدن می‌شود، که باعث امراض و بیماری‌های جسمی و اخلاقی می‌گردد.

بنابراین، انسان عاقل و آینده‌نگر، هم‌چنان‌که در کسب و کار و درآمد، نباید از حد بگذاراند که همه و قتش صرف آن شود، در مصرف و خوردن و آشامیدن نیز اعتدال را در نظر داشته باشد.

۳-۲. اعتدال در انفاق

انفاق یا کمک‌های مالی به افراد ضعیف و پایین‌دست جامعه، یکی از شاخصه‌های جوامع مبتنی بر ارزش‌های انسانی است و چیزی است که هم از نظر عقلی و هم از نظر باورهای دینی، حسنیّت دارد. همکاری و بخشش به افراد تهیدست جامعه، ضمن اینکه فاصله‌های طبقاتی را کاهش می‌دهد، باعث زدودن فقر و انسجام اجتماعی می‌گردد؛ زیرا میان «انفاق» و «نفاق» رابطه و نسبت معکوس وجود دارد. در جامعه‌ای که به حکم «بنی آدم اعضای یکدیگرند»، انفاق و بخشش وجود داشته باشد، شکاف‌های اجتماعی کاهش یافته و در نتیجه، نفاق پدید نمی‌آید. اما در جامعه‌ای که بی‌تفاوتی در میان اعضای جامعه نسبت به یکدیگر حاکم است، هیچ‌نوع انفاق و همکاری‌های اقتصادی همراه فقر و زیردستان وجود نداشته باشد، شکاف‌های طبقاتی افزایش یافته، نفاق دامن‌گیر آن جامعه می‌گردد. در کنار توصیه‌های مکرر به انفاق و همکاری اقتصادی با فقرا و تهیدستان به عنوان یکی از پسندیده‌ترین صفات و رفتارها، در رهنمودهای فیلسوفان، دانشمندان و آموزه‌های دینی، رعایت اعتدال در همین امر مهم نیز تذکر یافته است.

خداوند به صراحت از اعتدال در انفاق سخن به میان آورده و حتی به پیامبرش فرمان می‌دهد که نباید دست‌خوش احساسات و عواطف انسانی قرار گیرد و بیرون از دایره‌ی اعتدال انفاق کند. پس نه آن اندازه انفاق کند که خود در تامین زندگی خود بماند و نه آن‌که بخل ورزد و چیزی را به دیگری انفاق نکند. (اسراء، ۲۹؛ فرقان، ۶۷)

۴-۲. اعتدال در حوزه‌ی اجتماع

انسان به عنوان یک موجود اجتماعی ناگزیر از تعامل با بخش‌های گوناگون جامعه است؛ از تعامل با اعضای خانواده گرفته تا مراکز آموزشی، محیط کاری و اقشار مختلف اجتماعی. میانه‌روی در تمام ابعاد مختلف زندگی اجتماعی یک اصل اساسی و بنیادین به حساب می‌آید. جامعه در صورتی اعتدال و راه میانه را می‌پیماید که اعضای آن، رفتارها و تعاملات اجتماعی خود را در چارچوب اعتدال و به دور از هرگونه افراط و تفریط تنظیم نماید. مشی معتدلانه‌ی اعضای یک جامعه و پیروی از اصل میانه‌روی در رفتارها و تعاملات اجتماعی و داشتن اخلاق اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های انسانی و فرهنگی، در شکل‌گیری یک جامعه‌ی اعتدالی و میانه‌رو نقش اولیه و اساسی را دارد.

۱-۴-۲. اعتدال در معاشرت و مناسبات اجتماعی

انسان عاقل و خردمند در معاشرت و تعاملات اجتماعی، هنجارها و قواعد زندگی را با آگاهی و دانش شناسایی و مراعات می‌کند و با رفتار صحیح فردی و اجتماعی، خود و جامعه را به چالش نمی‌اندازد.

خداوند در قرآن کریم به صراحت، لزوم رعایت میانه‌روی در رفتارها و گفتارها و مناسبات

اجتماعی را مورد تاکید قرار می‌دهد: «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان، ۱۸) با بی‌اعتنایی از مردم روی مگردان، و بابتکبر و غرور بر زمین راه مرو که خداوند هیچ متکبر فخر فروش را دوست نمی‌دارد. در موارد دیگر نیز قرآن به گونه‌ای به قصد و اعتدال و دوری از تکبر و غرور در مشی (معاشرت اجتماعی) توجه می‌دهد که شامل تمام اقوال و افعال بشود؛ به سخن دیگر، واژه‌ی مشی، تنها اختصاص به راه رفتن ندارد، بلکه مراد، مشی و رفتار شخص در تمام رفتارها و گفتارها و مناسبات اجتماعی است؛ چه در راه رفتن و چه در سخن گفتن و برخورد با دیگران. (فرقان، ۳۳؛ لقمان، ۱۸)

در آموزه‌های دینی در باب معاشرت، رعایت اعتدال همان تواضع است و از حالت افراط و تفریط که تکبر و ذلت نفس است، باید اجتناب شود: «و اقصد فی مشیک»؛ اعتدال در راه رفتن، «و اغضض من صوتک». رعایت اعتدال در سخن گفتن؛ یعنی به نرمی سخن گفتن و فریادزدن، در واقع اشاره به دو صفت پسندیده است که نقطه‌ی مقابل آن، «خودبرتربینی» و «خودپسندی» است که یکی سبب می‌شود انسان نسبت به بندگان خدا تکبر کند، و دیگری سبب می‌شود که انسان خود را در حد کمال پندارد، و در نتیجه، درهای رشد و تکامل را به روی خود ببندد. کسی که این دو صفت مثبت را داشته باشد و از آن دو صفت منفی دوری جوید، انسان موفق و خوشبخت و پیروز، در میان مردم محبوب، و در پیشگاه خدا عزیز است. یکی دیگر از مواردی که در معاشرت به آن توجه گردد، مدح و ذم است. مدح یا تحسین بیش از حد، خروج از مرز اعتدال و به چالپوسی می‌انجامد. خودداری از مدح و تحسین متناسب با شأن، ریشه در کم‌رویی یا صفات رذیله‌ای چون حسد دارد که موجب دل‌سردی و عدم کارآیی افراد می‌شود. حضرت علی می‌فرماید: «الثناء باکثر من الاستحقاق ملق و التقصیر عن الاستحقاق یمی او حسد»؛ مدح و ثناگفتن بیش از حد شایستگی، تملق است و کم‌تر از آنچه سزاوارند، یا ناشی از عجز است یا منشاء آن حسد است. (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۶۹)

در توصیه‌های اخلاقی و تربیتی، در معاشرت اجتماعی به امورات ذیل تاکید شده است: در زندگی و در برخورد با دیگران سعی نکنید نسبت به هرچیز اظهار نظر کنید و همیشه خود را دانا به همه چیز معرفی کنید. جایی که نمی‌دانید از ع‌بارت «من نمی‌دانم» استفاده کنید. در سخن گفتن، نه پرحرفی کنید که به دیگران فرصت ندهید و نه بر دهان‌تان مَهر سکوت بزنید. توقع‌تان را از دیگران پائین بیاورید. در برابر برخورد دیگران، واکنش سریع نشان ندهید و زود قضاوت نکنید. یک بخش از وقت و زمان‌تان را صرف دیگران بکنید. به هرچیز، خود را متخصص ندانید و مسئولیت را قبول نکنید. هر از چندگاهی، کارها و رفتارهای گذشته‌ی‌تان را ارزیابی بکنی. در جایی که مرتکب اشتباه شده باشید، از گفتن «من اشتباه کردم» شرم نکنید. حرمت دیگران را در صف‌ها، پیاده‌روها، صحبت‌کردن و موارد دیگر، رعایت کنید. از مشوره با دیگران در امورات مورد نیازتان خجالت نکشید.

۲-۴-۲. اعتدال در دوستی و دشمنی

انسان معتدل و عاقل، اعتدال را به عنوان یک اصل اساسی در زندگی‌شان همواره در نظر دارند. یکی

از محورهای که حد اعتدال باید در آن رعایت گردد، دوستی‌ها و دشمنی‌ها است. حاصل افراط و زیاده‌روی در دوستی‌ها، پشیمانی و احیاناً گرفتاری‌ها و حاصل دشمنی افراطی و قساوت‌پیشگی، شرمندگی خواهد بود.

اسلام با اینکه بر ایجاد پیوند و دوستی میان مسلمانان تأکیدات فراوان دارد و آن را سرمایه‌های ارزنده و گران‌بها برای جامعه‌ی اسلامی می‌داند؛ اما با افراط و زیاده‌روی در رفاقت و دوستی مخالف است و خواهان اعتدال در روابط دوستانه براساس یک سلسله معیارها و اصول می‌باشد.

در آموزه‌های دینی، حتی در برخورد واکنشی با دشمن متجاوز به اعتدال و عدم تجاوز از حد آن سفارش شده است. در سوره‌ی بقره آمده است: کسی که به شما تجاوز کرد، به همان اندازه به او پاسخ دهید. بر این اساس در امر دفاع و مقابله نباید از حد اعتدال که بر طبق آیه، «حد مقابله به مثل» است، خارج شد. (بقره، ۱۹۴)

حضرت علی هم در مورد دوستی و دشمنی می‌فرماید: «احب حبیبک هونا ما، عسی ان یکون بغیضک یوما ما، و ابغض بغیضک هونا ما، عسی ان یکون حبیبک یوما ما»؛ با دوست خود در حد اعتدال دوستی کن؛ زیرا ممکن است آن دوست، روزی دشمن تو گردد. و در دشمنی خود نیز معتدل باش؛ زیرا ممکن است همان دشمن، روزی دوست تو گردد. (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۹)

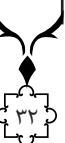
۳-۴-۲. اعتدال در اعتماد

اعتماد به دیگران، یکی از اساسی‌ترین پایه‌های زندگی و انسجام اجتماعی به حساب می‌آید. بی‌اعتمادی نسبت به دیگران و با دیده‌ی شک نگریستن، روابط اجتماعی را متزلزل ساخته و مورد مذمت قرار دارد. بی‌اعتمادی از یک طرف باعث اذیت خود شخص و از طرف دیگر، بسیاری از تعاملات اجتماعی را متزلزل می‌سازد. قابل ذکر اینکه، اعتماد بیش از حد به دیگران، به خصوص در مسائل مهم و سرنوشت‌ساز، نیز با موازین عقلی و شرعی ناسازگار است. پیشوایان دینی در این موارد، رعایت جانب احتیاط و اعتدال را توصیه نموده است. چنان‌که از امام صادق نقل شده است که می‌فرماید: «لا تتقن باخیک کل الثقة فان صرعه الاسترسال لاتستقال»؛ حتی به برادرت بیش از حد اطمینان و اعتماد مکن که در این صورت، قابل جبران نیست. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵۷، ص ۲۳۹)

۴-۴-۲. دوری از ضرر و مشقت

در فقه، دو قاعده به نام‌های «قاعده‌ی لاضرر» و «قاعده‌ی عسر و حرج» وجود دارد که برای ایجاد اعتدال در مسیر زندگی بیان شده است. رعایت این قاعده در همه‌ی حوزه‌ها، اعتدال را به دنبال دارد. هر عمل؛ چه فردی یا اجتماعی، چه عبادی یا غیرعبادی، اگر موجب ضرر باشد، نباید انجام داد. اگر کاری و رفتاری که نقصان مالی و حیثیتی را در یکی از شئون وجودی انسان به دنبال داشته باشد، به حکم این قاعده، لازم نیست که انسان آن را انجام دهد. (بقره، ۲۸۲)

هم‌چنین هرگونه اعمالی که انسان را در سختی و اذیت قرار دهد، باید از او پرهیز گردد. انسان مسلمان در اعتدال به دور از هرگونه افراط و تفریط می‌تواند به قوانین اسلام عمل کند. (حج، ۷۸؛ مائده، ۶)



مقصود از قاعده‌ی «نفی عسر و حرج» این است که خداوند احکامی که موجب مشقت و سختی می‌شود، در دین قرار نداده است. اگر شرایط برای شخصی سخت شد می‌تواند آن وظیفه را ترک کند.

۵-۲. اعتدال در حوزه‌ی سیاست

یکی از مقوله‌های مهم و اساسی که رعایت اعتدال در آن می‌تواند جلو بسیاری از چالش‌ها، بی‌عدالتی‌ها و مشکلات را بگیرد، حوزه‌ی سیاست و مناسبات سیاسی است. داشتن روحیه‌ی معتدل و میانه‌روی در تمام امورات؛ از جمله در مسائل سیاسی، حایز اهمیت است؛ چه اینکه خروج از مشی اعتدال سیاسی، بازتاب‌های منفی و مخرب را به همراه داشته، مشکل‌آفرین می‌گردد.

از جمله موضوعات که رعایت اعتدال در آن مهم و قابل توجه در دستورات دینی است، تعامل و هم‌بازی با گروه‌ها و اقشار داخلی و خارجی بر اساس معیارهای دینی و اسلامی می‌باشد. از منظر قرآن کریم، ارتباطات با دیگران و تعاملات سیاسی باید بر اساس معیارها و شاخص‌های اسلامی تنظیم گردد. در سوره‌ی ممتحنه، به صراحت درباره‌ی شاخص‌های اعتدال در عملکرد سیاسی مردم و جامعه‌ی اسلامی می‌فرماید که رابطه‌ی دوستانه مؤمنان با دشمنان خود و خدا، سبب خروج آنان از راه معتدل می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ، وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»؛ (ممتحنه، ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید! شما نسبت به آنان اظهار محبت می‌کنید، و هر کس از شما چنین کاری کند، از راه راست گمراه شده است.

این بدان معناست که شاخصه‌ی اعتدال در حوزه‌ی عمل سیاسی، عدم ارتباط با دشمنان اسلام است و در غیر آن، از دایره‌ی اعتدال اسلامی خارج شده است. قابل ذکر اینکه تعاملات سیاسی و داد و ستد با مجموعه و حکومت‌های غیرمسلمان، به‌طور کلی از منظر آموزه‌های دینی نفی نشده است؛ بلکه، منظور روابطی است که در آن، وابستگی و براساس ولایت و دوستی باشد. در غیر آن و برای حفظ منابع و مصالح کلی شهروندان و تامین نیازمندی‌های سیاسی و اقتصادی و بر طبق اصول رعایت احترام متقابل، از همه جهات یک امر غیرقابل انکار است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.

۳. نقش اعتدال و میانه‌روی در زندگی فردی و اجتماعی

بسیاری از جوامع چه در گذشته‌ها و چه در شرایط کنونی، فاقد اصل اعتدال بوده و هستند؛ از این‌رو، یا به افراط‌گرایی رو آورده‌اند و یا اینکه در دام تفریط افتاده و از مسیر صحیح کمال و سعادت خارج شده‌اند. اساساً بسیاری از انحرافات فردی و نابسامانی‌های اجتماعی، ریشه در رعایت نکردن اصل اعتدال و میانه‌روی دارد. افرادی هستند که به‌دلیل افراط و تفریط در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی با مشکلاتی مواجه می‌باشند که از عهده‌ی حل آن، عاجز می‌ماند.

مرور اجمالی نوشته‌های پیشین نشان می‌دهد که فلاسفه و دانشمندان از زمان‌های دور به نقش مهم اعتدال و میانه‌روی در سعادت و رفاه جامعه پی برده و به تفصیل در این مورد سخن گفته اند. در

آموزه‌های دینی نیز مکرراً به داشتن اعتدال در تمامی امور زندگی سفارش شده است.

میانروی و اعتدال، یکی از نیازهای اساسی جوامع امروز برای خروج از بحران‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف می‌باشد. یکی از چالش‌های اکثر جوامع، به‌خصوص جوامع اسلامی، الگوهای رفتاری غیراعتدالی در بخش‌های مختلف زندگی است. اگر میانروی با پشتوانه‌های آموزه‌های دینی به شکلی نهادینه شود که بتواند تفاوت‌های فکری و رفتاری را کاهش دهد، کمک قابل توجهی در راستای جلوگیری از مشکلات ناشی از رفتارهای افراطی و تفریطی خواهد بود.

در شرایط فعلی، اعتدال و میانروی در اندیشه، رفتار و روش، درمان بسیاری از دردها و نابسامانی‌های ناشی از پراکندگی، عقب‌افتادگی علمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است. برای رویارویی با این همه مشکلات به‌خصوص در جوامع اسلامی، باید اعتدال و میانروی، مفاهیم و مبانی اعتدال تقویت گردد. یکی از مهم‌ترین اولویت‌ها و مسئولیت‌های عالمان، اندیشمندان و کسانی که احساس مسئولیت در قبال مردم و جامعه دارد این است که در این زمینه، از تمام توان و ظرفیت خویش استفاده نماید.

داشتن یک دیدگاه روشن و کاربردی نسبت به میانروی از منظر دینی، از مهم‌ترین نیاز جوامع اسلامی در عصر حاضر است. اعتدال‌گرایی به عنوان یک رویکرد نوگرا و مورد نیاز، در معرفی دین اسلام می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از مسایل و پدیده‌های مستحدثه (جدید) و پرسش‌هایی باشد که چه به قصد فهم موضوع و چه به‌صورت غرض‌آلود مطرح می‌گردد.

فقدان یک چارچوب مشخص بر مبنای آموزه‌های دینی که بتواند وجه غالب فکری جوامع اسلامی را در زیر چتر خود داشته باشد و برخی از کسانی را که در هاله‌های از پرسش‌های جدید سرگردان می‌باشند، نجات دهد، ضرورت به یک گفتمان دینی و سامان‌بخشیدن به مفاهیم مرتبط با این مسأله می‌باشد. با اینکه میانروی، یکی از مهم‌ترین مبانی و ویژگی‌های دین اسلام و شاخصه‌ی پویایی بودن آن در پاسخگویی مستمر به سؤالات و معضلات بشر است؛ اما این امر در دنیای اسلام متروک و اغلب گرفتار برداشت‌ها و منش‌های متحجرگرایانه یا حالت افراطی می‌باشند. براین اساس، پرداختن به موضوع اعتدال‌گرایی از منظر دینی و آیات و احادیث، مهم و از نیازمندی‌های جدی عصر حاضر است.

مهم‌ترین مولفه و شاخصه‌ی جامعه‌ی متمدن و قرآنی، میانروی و اعتدال است. خداوند به صراحت در وصف جامعه‌ی اسلامی و قرآنی که باید الگو و نمونه برای دیگر جوامع بشری باشد می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»؛ (بقره، ۱۴۳) و این گونه شما را امت میانه و معتدل قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید.

در تفسیر نمونه در ذیل آیه‌ی فوق به انواع اعتدال به قرار ذیل اشاره شده است:

- معتدل از نظر عقیده؛ که نه راه غلو را می‌پیمایند و نه راه تقصیر و شرک را.
- معتدل از نظر ارزش‌های معنوی و مادی؛ نه به کلی در جهان ماده فرو می‌روند که معنویت فراموش

شود و نه آن‌چنان در عالم معنی فرو می‌روند که از جهان ماده به کلی بی‌خبر گردند.
- معتدل از نظر روابط اجتماعی، نه اطراف خود حصاری می‌کشند که از جهانیان به کلی جدا شوند و نه اصالت و استقلال خود را از دست می‌دهند.

- معتدل از نظر شیوه‌های اخلاقی؛ از نظر عبادت، از نظر تفکر و خلاصه، معتدل در تمام جهات زندگی و حیات. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۷)

با بررسی همه‌جانبه‌ی آموزه‌های دینی به خوبی به این حقیقت دست می‌یابیم که از نظر اسلام، انسان موجود یک بعدی نیست؛ بلکه دارای ابعاد مختلف است و در تمامی ابعاد و عرصه‌های زندگی، به میانه‌روی و اعتدال، فراخوانده شده و افراط و تفریط در هرکاری، امری ناپسند شمرده شده است. بنابراین، دین اسلام، یک دین معتدل است که در قرآن از آن، به «دین حنیف» تعبیر شده است و تمام پیروان خود را به اعتدال و میانه‌روی فراخوانده است.

در آموزه‌های دینی، انسان مسلمان در امور مختلف فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و اقتصادی به رعایت اعتدال فراخوانده شده است. هنگامی که اعتدال و میانه‌روی به عنوان یک ملکه در وجود انسان نهاده شده، در همه‌ی امور زندگی، این رویه را حفظ نموده، به افراط و تفریط رو نخواهد آورد. انسان معتدل و میانه‌رو، در امورات زندگی کم‌تر به مشقت مواجه می‌گردد.

اساساً اعتدال و میانه‌روی، نشان عقلانیت و افراط و تفریط، نشانه‌ی جهل و نادانی است؛ یعنی انسان عاقل، انسان معتدل است و انسان جاهل، انسان غیرمعتدل است. ریشه‌ی بسیاری از انحرافات فردی و اجتماعی و چالش‌های سیاسی و فرهنگی در جوامع اسلامی را می‌توان در فقدان اصل اعتدال و میانه‌روی جستجو کرد. از منظر نهج‌البلاغه، خروج از خط اعتدال ریشه در جهل و نادانی و عدم آینده‌نگری دارد. حضرت علی در جمله‌ی «لا تری الجاهل الا مفرطاً او مفرطاً»؛ منشاء افراط و تفریط را در جهل و نادانی می‌داند. و اینکه جاهل را نمی‌بینی، مگر اینکه یا افراط می‌کند و یا تفریط. (رضی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵۷)

بنابراین، اعتدال نشانه‌ی خردمندی است و افراط و تفریط نشان‌دهنده‌ی جهل و نادانی است و ریشه در ناآگاهی و جهل انسان‌ها دارد. انسانی که میانه‌رو باشد و اعتدال را رعایت کند، امور زندگی برای او سهل خواهد شد و مورد توجه و رحمت خداوند قرار می‌گیرد.

۴. اثرات و تبعات خروج از اعتدال

چنان‌که تذکر یافت، پیروی از خط اعتدال و میانه‌روی، نتیجه‌ی خردورزی و تعقل است. انسان معتدل و میانه‌رو، کسی است که بتواند عاقلانه و خردمندانه زندگی کند و میان قوای نفسانی گوناگون براساس مدیریت و تدبیر عقل، اعتدال را مراعات کند.

خروج از اعتدال در هر زمینه باشد؛ چه فکری و اعتقادی و چه در روابط اجتماعی یا اقتصادی، باعث می‌شود که انسان تعادل شخصیتی خود را از دست دهد و احیاناً از نظر روانی و ذهنی هم دچار مشکل گردد و در نتیجه، هم خود در معرض تنزل و سقوط قرار گیرد و هم جامعه را دچار نابسامانی و

چالش‌های عدیده نماید.

بسیاری از انحرافات فرهنگی و اجتماعی که در جوامع وجود دارد و هم‌چنان اختلافات و کشمکش‌های که میان فرقه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی وجود دارد، ریشه در تحمل‌ناپذیری هم‌دیگر و افراط‌گرایی است. در جوامع اسلامی که دارای تعدد مذاهب و تکثر فرهنگی است، عمدتاً، تنش‌ها و اختلافات و درگیری‌ها، یا ناشی از تندروی و افراط‌گرایی می‌باشد و یا اینکه به بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی روی آورده‌اند. در جامعه‌ای که افراد و گروه‌های تندرو و افراط‌گرا حضور داشته باشند، به نحوی بر دیگران می‌خواهند افکار و برنامه‌های‌شان را تحمیل نمایند و در غیر آن، به دنبال حذف و سرکوب آن بر می‌آیند. در نتیجه، چنین جوامع، همیشه آستان کشمکش و آشوب می‌باشد.

در ذیل به شاخصه‌های اصلی افراط‌گرایان تحت عنوان خطوط فکری افراط‌گرایان به عنوان مهم‌ترین آثار خارج شدن از اعتدال، اشاره می‌شود تا به هویت اصلی آنان بیشتر پی برده شود.

۴-۱. تحمیل عقاید خود بر دیگران

افراط‌گرایان همیشه تابع یک نظام فکری جنجال‌برانگیز و متضاد با علایق خودشان است. آنان معمولاً تابع اصول، قوانین و قواعد نمی‌باشند و سعی می‌کنند اراده و علایق خود را بر دیگران تحمیل نمایند. به همین جهت است که نظام فکری افراط‌گرایانه، همیشه تنش‌زا و چالش‌برانگیز بوده است و نظم زندگی را به مخاطره می‌اندازد.

۴-۲. خود برترینی و تابع احساسات بودن

افراط‌گرایان تابع احساسات و امیال غیرواقع‌گرایانه می‌باشد. آنها دچار نوع ساده‌انگاری و خود برترینی‌اند. در مورد دلایل تصمیمات و برنامه‌های‌شان و نیز اهمیت اطلاعاتی که مؤید باورهای آنهاست، دچار مبالغه و تخیل می‌باشند. از دیگران می‌خواهند ادعاهای آن‌ها را بدون منطق بپذیرند.

۴-۳. برتری طلبی

افراط‌گرایان خودشان را نسبت به درک واقعیت‌ها، مسئولیت‌شناسی و فعالیت‌های روزمره برتر از دیگران می‌دانند. آشکارترین نمونه‌ی آن، ادعای برتری نژادی، قومی یا مذهبی و غیره می‌باشد. در برابر پرسش‌ها و طرح نظر دیگران به شدت عصبانی می‌شوند و نسبت به آن‌ها مخالفت می‌ورزند.

۴-۴. گرایش به تشکل گروهی

افراط‌گرایان در تلاش‌اند تا دیگران را به هم‌نوایی با هنجارهای گروهی خودشان فرا بخوانند و یک انسجام گروهی به‌وجود آورند. به اعضای گروه‌شان تنها مطالبی را منعکس می‌کنند که حاوی دیدگاه‌های خودشان است و از آگاهی و دسترسی به اطلاعات و باورهای دیگران دچار نگرانی و ترس می‌باشند.

۴-۵. برجسپ‌زنی و ترور شخصیت

افراط‌گرایان اغلب به‌جای توجه به واقعیت‌ها یا مسایل مطرح‌شده، به شخصیت افراد که برای آنها خوشایند نیست، توجه می‌کنند و با برجسب‌زدن‌های بی‌اساس سعی می‌کنند اذهان عمومی را منحرف

سازند. بر همین اساس، افراط‌گرایان به مخالفان‌شان سعی می‌کنند القاب نفرت‌انگیز؛ مانند خیانت‌کار، منحرف، مزدور بیگانه، جاسوس، فاسد و نظایر آن را، نسبت دهند و اعضای‌شان را از گوش سپردن به سخنان آنها منحرف نمایند. البته لزومی ندارد که این القاب حتما مؤثر باشند، بلکه اغلب صرف بیان آنها کفایت می‌کند.

۶-۴. توسل به منطق متافیزیکی

افراط‌گرایان دینی و فرقه‌ای برای اعتقادات و اعمال خود، داعیه‌های متافیزیکی دارند. آنان حرکت و نهضت‌شان را به خدا و متون دینی پیوند داده و برای افکار عامه، چنین القا می‌کنند که برنامه‌ی‌شان از سوی خداوند ترتیب داده شده و مورد عنایت خاص اوست.

۷-۴. توجیه وسیله بر اساس هدف

افراط‌گرایان باور دارند که انجام کارهای بد به خاطر یک هدف خوب جواز دارد. آنان امکان دارد به مخالفان یا منتقدان‌شان عمدا دروغ بگویند، حرف‌های آنها را تحریف نمایند، از آنها گفته‌های نادرست نقل نمایند، به آنها تهمت بزنند یا بدنام‌شان کنند، آنها را سانسور یا سرکوب کنند و حتی در موارد خاصی از خشونت بهره بگیرند؛ زیرا برای آنها رسیدن به هدف اصلی‌شان مهم و ارزشمند است و ارزش‌های دیگر در مقابل آن، جنبه‌ی فرعی دارد. برای آنها، قربانی شدن آدم‌های بی‌گناه به‌خاطر نابودکردن دشمن اصلی‌شان معصیت نبوده، بلکه جواز دارد.

۸-۴. توسل به رعب و وحشت

افراط‌گرایان برای ترساندن دیگران، به خشونت متوسل می‌شوند. آنها هر نوع مخالفت با خودشان را به معنای هم‌دستی با شیطان یا کمک به دشمن قلمداد می‌کنند. آنها با این سبک بیان تند و خشن خود، مخالفان و منتقدان‌شان را در موضعی تدافعی قرار می‌دهند.

خطوط یاده‌شده ماهیت اشخاص و گروه‌های افراطی را ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که مسیری را که این گروه پیروی می‌کند، خارج از حد اعتدال و میانه‌روی است. هر نوع حرکتی که از چارچوب اعتدال بیرون باشد، تنش‌زا و چالش‌برانگیز است و بر جامعه، هزینه‌های زیادی را تحمیل می‌کند. مانع نظم، رشد و ترقی جامعه می‌گردد.

افراط‌گرایی اگر مهار نشود و به متن جامعه و امور مهم سیاسی و فرهنگی راه یابد، برای مردم آن جامعه مصیبت‌بار خواهد بود. موجودیت نهادهای قانونی و دموکراتیک و رعایت حقوق برابر و شهروندی را به مخاطره مواجه خواهد ساخت. بر همین اساس است که قرآن کریم در موارد متعدد به اعتدال و میانه‌روی در اندیشه، گفتار و عمل تاکید نموده است.

نتیجه

از مجموع آنچه تحت عنوان «اعتدال‌گرایی در قرآن» بحث شد، موارد ذیل به‌صورت خلاصه و جمع‌بندی قابل توجه است:

۱) مبنای زندگی مبتنی بر عقلانیت و خرد را اصول و چهارچوبه‌ی خاص تشکیل می‌دهد. کسانی که

در زندگی‌شان هیچ برنامه و اصول ندارد و هیچ‌گونه تعریف از زندگی و اهداف که در جهت رسیدن به آن، تلاش نماید نداشته باشند، دارایی یک زندگی پوچ و بی‌معنی و دست به هرگونه اقدامی خواهد زد. ۲) در آموزه‌های دینی، اعتدال و میانه‌روی به عنوان یک اصل در بخش‌های مختلف فکری، گفتاری و رفتاری تاکید شده است. جامع‌نگری و رعایت اعتدال در تمام امورات زندگی؛ از قبیل: اعتدال در حوزه‌ی فکری و اعتقادی، اخلاق و معاشرت اجتماعی، عرصه‌های مختلف اقتصادی و هرآنچه مربوط به زندگی فردی و جمعی انسان می‌گردد، چیزی است که در آموزه‌های دینی به آن تاکید فراوان شده است. ۳) افراد معتدل از یک‌سره شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی برخوردار است که با شاخصه‌ها و خطوط فکری افراط‌گرایان هم‌خوانی ندارد. اعتدال‌گرایان بر مبنای عقل و خرد، واقعیت‌گرایی و با درنظر داشت مصالح و منافع فردی و جمعی عمل می‌کند؛ در حالی‌که افراط‌گرایان، عمدتاً دارای افکار، گفتار و رفتار تنش‌زا و پرچالش است و همیشه نظم و آرامش جامعه را به مخاطره می‌اندازد.

۴) نهایتاً اینکه؛ افراط‌گرایی و خروج از اعتدال و میانه‌روی، اثرات و تبعات منفی و پرهزینه برای فرد و جامعه دارد. اگر تحلیل درست از وضعیت کشورهای جهان، به‌خصوص کشورهای اسلامی صورت گیرد، بیشترین چالش‌ها و اختلافات سیاسی و فرهنگی بر می‌گردد به نوعی افراط‌گرایی که دامن‌گیر کارگزاران سیاسی و فرهنگی و سایر عرصه‌های زندگی گردیده است. یکی از راه‌های مبارزه برای کاهش اختلافات و ناامنی در کشورهای اسلامی، مبارزه با افراط‌گرایی و تندروی‌های فکری و فرهنگی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
۳. بی‌نام (۱۳۹۴، زمستان). اعتدال در قرآن. فصلنامه‌ی نقد کتاب: سال اول، شماره ۴.
۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵). لغتنامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۵. رضی، سید (۱۳۸۴). نهج البلاغه. ترجمه‌ی محمدتقی جعفری. تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دهم.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحارالانوار. تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی.
۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). تفسیر نمونه. تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی، چاپ بیست‌وهفتم.
۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۱). تفسیر راهنما. تهران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

نظریه‌ی اعتدال از دیدگاه ارسطو و حکیمان مسلمان

محمدحسین شریفی*

*مستر فلسفه و حقوق، همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین^(ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

مقاله حاضر در صدد تبیین مفهوم و جایگاه نظریه «اعتدال» در فلسفه‌ی اخلاق است. مقوله‌ی اعتدال یا همان «حد وسط» به عنوان مهم‌ترین ملاک و ضابطه برای تعیین ماهیت فضیلت از سایر ملکات نفسانی و کانون اخلاق ارسطویی مطرح است. بدین ترتیب جایگاه این موضوع نیز به‌طور مشخص اخلاق فضیلت‌مداری می‌باشد که سعادت و خوش‌بختی انسان را در گرو کسب ملکات و فضایل اخلاقی و دوری از رذایل می‌داند؛ فضائلی که دسترسی به آن‌ها نیز با راهنمایی و هدایت عقل تنها در سایه‌ی اعتدال و اخذ به حد وسط امکان‌پذیر است. در مورد نظریه‌ی اعتدال در اخلاق ارسطو، مسائل مهمی مطرح است؛ از جمله: چگونه اعتدال ملاک فضیلت و رذیلت محسوب می‌شود؟ جایگاه اعتدال ارسطویی در حوزه‌ی اخلاق اسلامی در کجا است و دانشمندان مسلمان چه تلقی از آن دارند؟ جوابی که مقاله به این سوالات می‌دهد عبارت‌اند از: ۱) در نظریه‌ی اعتدال (اخلاق ارسطویی) تمام فضایل، حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط می‌باشند. افراط و تفریط (معیار رذیلت) در هر عمل و عاطفه‌ای، رذیلت می‌باشند. برای اینکه انسان بتواند دارای فضیلت اخلاقی باشد، یا فضیلت موجود را حفظ کند، باید به کمک عقل و دانش خود سعی کند تا حد وسط را در همه‌ی افعال و رفتار خود بیابد و بر طریق مستقیم اعتدال و میانه‌روی قدم بردارد و از افراط و تفریط بپرهیزد؛ ۲) باتوجه به این نکته که در تمدن اسلامی، مکاتب و شیوه‌های مختلف از اندیشه‌ی اخلاقی شکل گرفت و تفکر و اندیشه اخلاقی مسلمانان از تنوع و کثرت برخوردار بوده است، نظریه‌ی اعتدال که خواستگاه آن یونان باستان و مبتکر آن ارسطو بود، از زمانی که وارد حوزه‌ی اسلامی شد، تنها از سوی عده‌ای خاص (حکیمان مسلمان) مورد قبول و پذیرش قرار گرفت و آن‌ها آن را از اندیشه و اخلاق ارسطو اقتباس نموده و اخلاق خود را بر اساس آن بنا نهادند. اما این مکتب و شیوه‌ی اخلاقی، به دلیل مشکلاتی که در تفسیر اعتدال و نیز عدم جامعیت آن در تفسیر و توجیه همه‌ی مفاهیم اخلاقی دارد، مورد ایراد و نقد واقع شد؛ لذا مورد استقبال و پذیرش سایر اندیشمندان اسلامی و نیز عامه‌ی مردم مسلمان قرار نگرفت.

واژه‌های کلیدی: سعادت، فضیلت، اعتدال، عدالت

جایگاه بحث اعتدال به عنوان ملاک و معیار فضیلت در اخلاق فضیلت‌مدار است که ریشه در یونان باستان و نوشته‌های سقراط و افلاطون دارد. نوعاً از ارسطو به عنوان مبتکر و طراح اخلاق فضیلت‌مدار یاد می‌شود، اما در واقع ارسطو در برنامه‌ی خودش پیرو سقراط و افلاطون بود. سقراط اولین کسی است که به‌طور مشخص فضایل (آرته‌های) چهارگانه‌ی انسانی را با توجه به قوای سه‌گانه‌ی نفس مطرح می‌کند. تصور افلاطون و ارسطو از اخلاق این است که در درجه‌ی اول با پرورش ملکات (فضایل) سروکار داشته باشد، نه با قواعد و اصول؛ به عبارت دیگر، این دو فیلسوف به‌طور کلی بر حسب فضایل و فضیلت‌مداری سخن گفته‌اند، نه بر حسب آنچه درست و الزامی است. (کریسپ، ۱۹۹۶، ص ۶۲۲) اخلاق فضیلت‌مدار در واقع پاسخی است به این سوال دیرینه‌ی سقراط که می‌پرسد: چگونه باید زیست؟ صاحبان اصلی این اخلاق؛ یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو، پاسخ می‌دهند: «فضیلت‌مندانه». زندگی خوب، زندگی‌ای است مطابق با فضایل انسانی. و فضایل، همان ملکات و عادات و ویژگی‌های‌اند که مستلزم گرایش به انجام اعمال خاصی هستند. نظریه‌ی اخلاق فضیلت‌گرا به‌عنوان یکی از اقسام نظریات هنجاری در مباحث فلسفه‌ی اخلاق، در مقابل دو نوع اخلاق سودگرا و وظیفه‌گرا قرار می‌گیرد. در اخلاق فضیلت‌مدار، آنچه مطرح است، سودمندی، تکلیف و وظیفه نیست؛ بلکه فضیلت‌مندی است. (خزاعی، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۴۶)

ارسطو تلاش داشت نشان دهد که سعادت انسان در فعالیت مطابق با فضیلت است. مراد ارسطو از سعادت به‌عنوان غایت و مطلوب نهایی، نه یک امر بسیط؛ بلکه یک امر مرکب است؛ یعنی فضیلت و به تبع آن سعادت، در نزد ارسطو دارای دو مولفه است: ۱) فضیلت عقلانی که ناظر به جزء عقلانی نفس می‌باشد؛ ۲) فضیلت اخلاقی که مربوط به جزء اخلاقی نفس است. (جوادی، ۱۳۸۰، ص ۹۱) رکن اصلی ادعای او این است که ذات آدمی به‌واسطه‌ی فضیلت، کامل می‌شود. اکثر بحث‌های اخلاق نیکو ماخوس با تصاویری از انسانی آینده از فضیلت است که می‌خواهد دیگران را به زندگی مانند خود جذب کند. از نظر ارسطو، فضایل عملی را یک شخص واقعاً صاحب فضیلت دارا می‌باشد و دارا بودن یک فضیلت، دلیلی بر دارا بودن همه‌ی فضایل است. طبق نظریه‌ی اعتدال، فضیلت و قاعده‌ی درست در رفتارهای اخلاقی، میانه‌روی بوده و افراط و تفریط همواره نادرست و رذیلت می‌باشد. انسان باید به کمک عقل و دانش خود سعی کند تا حد وسط را در همه‌ی موارد بیابد و آن را حفظ کند تا به فضیلت برسد.

۱. نظام اخلاقی ارسطو: خیر، سعادت و فضیلت

برای روشن‌شدن نظریه‌ی اعتدال ارسطویی، لازم است به‌طور هرچند گذرا، نظام اخلاقی او را

بیان کنیم.

۱-۱. خیر

ارسطو معتقد است: هرکسی در زندگی به دنبال اهدافی است که برای خود خیر تصور می‌کند.



ارسطو در پی آن است که ببیند کدام هدف در زندگی نیک و خیر است که باید دنبال شود. دوم این که، چگونه و با چه وسیله‌ای باید این خیر را کسب نمود. این نوع غایت‌انگاری از محورهای بنیادی تفکر ارسطو در اخلاق است؛ زیرا اخلاق ارسطو، مانند اخلاق سقراط و افلاطون، کاملاً غایت‌انگارانه است؛ یعنی ارزش اخلاقیات از دیدگاه ارسطو، ریشه در ارزش‌های بیرونی دارد. او در طبیعتیات نیز برای افعال طبیعت، غایاتی تصویر می‌کرد و در بحث از مابعدالطبیعه هم، علت غایی را یکی از علل چهارگانه دانست که هیچ فعلی از آن خالی نیست. نگرش غایت‌انگارانه‌ی او در اخلاق، به این نتیجه می‌انجامد که تمام افعال انسانی غایتی دارند که خیر آن فعل را برای انسان تشکیل می‌دهد. (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۷۳-۷۴)

بنابراین، مفهوم خیر در این غایت‌انگاری ارسطو، نقش محوری و اساسی دارد؛ زیرا او در اخلاق با عمل نه به صورت «فی‌نفسه» بلکه عملی که به خیر انسان رهنمون شود، سروکار دارد. هر عملی که در جهت حصول خیر (غایت) باشد، برای انسان عملی صحیح است و هر آن‌چه خلاف نیل به خیر باشد، خطا و نادرست است.

ارسطو می‌گوید: «عقیده‌ی عمومی بر این است که هر فن و هر کاوش و تجسس علمی و نظری و هم‌چنین هر فعل و هرگونه انتخاب، معطوف به خیری است. به‌حق گفته‌اند که همه‌چیز به سوی آن گرایش دارد. ارسطو معتقد است که تمام کارهای انسان به خاطر هدفی صورت می‌گیرد. این هدف بر دو قسم است: هدفی که علاوه بر آن، وسیله برای اهدافی دیگر است. از اینجا سلسله‌ای از غایات تشکیل می‌شود که اگر به نحو بی‌پایان ادامه یابد، افعال انسان عبث خواهد بود. پس سلسله‌ی مذکور باید به غایتی ختم شود. و دیگر، هدف و غایتی که ما آن را برای خودش می‌خواهیم و همه‌ی دیگر چیزها و غایات تابعه را برای آن می‌خواهیم. به وضوح، این هدف همان «خیر اعلی» یا «خیر نهایی» و در واقع عین خیر است. پس ما، در سلسله‌مراتب خیر، باید به یک خیر نهایی برسیم و آن را خیر انسان بنامیم؛ همان‌چیزی که ارسطو مبدء و نقطه‌ی آغاز خویش در بحث اخلاق می‌داند. حال این خیر که غایت زندگی اوست چیست؟ ارسطو در این‌جا این دیدگاه «عامه» را می‌پذیرد که این غایت خیر (اثودایمونیا) است که غالباً آن را به سعادت و خوش‌بختی ترجمه می‌کنند. سعادت و خوشبختی، مطلوب همه‌ی انسان‌ها است. و هیچ‌کس طالب بدبختی و فلاکت نیست. ارسطو سعادت را خیر اعلی و غایت نهایی انسان که مطلوبیت ذاتی دارد، معرفی می‌کند. تمام فضایل همگی نیکو هستند؛ ولی برای سعادت که مقصود نهایی است، جستجو می‌شوند. اما سعادت تنها و تنها برای خودش دنبال می‌شود. پس غایت زندگی انسان، سعادت است که هر دو ویژگی را که ارسطو به دنبالش بود داراست؛ نخست این که خیر است و دیگر اینکه نهایی است؛ یعنی، چیزی که از برای خودش برگزیده می‌شود و ابزاری برای چیزی دیگر نیست. (ارسطو، ۱۹۹۰، ص ۲۹۲)

۲-۱. سعادت

اکنون ببینیم نظر ارسطو درباره‌ی ماهیت سعادت چیست؟ به نظر ارسطو، به‌رغم توافقی که

انسان‌ها در نامیدن مطلوب نهایی خود به سعادت دارند، در تعریف آن به یک عقیده نیستند. روش ارسطو در اخلاق با روش او در فلسفه، توافق دارد؛ نخست غایتی را در نظر می‌گیرد، سپس راه‌ها و وسایل رسیدن به آن را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. اما او، غایت اخلاق را از کجا به دست می‌آورد؟ پاسخ این است: از راه مشاهده و استقراء. حالا آنچه را که همه‌ی افراد بشر می‌کوشند که به دست آورند چیست؟ به گفته‌ی ارسطو، گروهی آن را لذت و کام‌جویی می‌پندارند و گروه دیگر، در شرف و حرمت اجتماعی و گروهی نیز آن را در ثروت و گروهی هم در صحت و حکیمان، آن را نظریه‌پردازی و اندیشیدن به واقعیت غایی هستی می‌دانند. افزون بر این، گاهی یک شخص دیدگاه‌های مختلفی درباره‌ی سعادت می‌یابد؛ مثلاً هنگام بیماری، سعادت را سلامتی، هنگام فقر و تنگ‌دستی آن را پول و ثروت و... می‌دانند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۱) مفهوم عام سعادت، عبارت است از: زندگی بی‌درد و رنج یا زندگی خوش. اما افلاطون آن را امر مثالی و ورای امور جزئی تلقی کرده است که علت خوبی امور جزئی است؛ یعنی خیر جامع و کلی و یگانه یا مثال خیر، که همه‌ی انواع خیرها به نحو یک‌پارچه در آن وجود داشته و آن مبداء، جامع و فصل مشترک تمام خیرهاست. (میرشرف‌الدین، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷) ارسطو در مباحث خود سعی می‌کند که این دیدگاه افلاطون را رد کرده و خیر را قابل تحقق در افعال بشری تلقی کند. او معتقد است، بشر به دنبال چیزی است که به‌دست‌آوردن آن برای او مقدور باشد، نه امر آرمانی که تحقق آن برایش ناممکن است.

خیر اعلای ارسطو، یک «حالت» انسانی است، نه یک «ذات» متعالی. خیر اعلی، وصف انسان است، وقتی به همه‌ی خیرهای ممکن دست یابد. و نیز، خوب به معنایی که انسان‌ها می‌جویند یا آرزو می‌کنند، نمی‌تواند نام یک موجود صرفاً جسمانی باشد. (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۷۷) پس او مانند افلاطون سعادت را یک امر مجرد و انتزاعی نمی‌داند، بلکه غرض عملی است که مردم به‌عنوان موجودات اجتماعی در جستجوی آن هستند. و نیز سعادت را که ارسطو می‌جوید و آن را ملاک خیر اخلاقی قرار می‌دهد، چیزی است که در خلال زندگی انسان از راه اعمال و رفتار برای انسان پدید می‌آید، نه این‌که منتظر باشیم که دورانی فعالیت کنیم، بعد سعادت برای ما پیدا شود. و هم‌چنین او، مانند سقراط، سعادت را برای زندگی اخروی و پس از مرگ نمی‌خواهد، بلکه هدف اخلاق را در همین عالم و در دوران عمر جستجو می‌کند.

در واقع ارسطو به‌دنبال یک اخلاق دنیوی است. در اخلاق دنیوی، که در تفکر یونانی به خصوص در فلسفه‌ی ارسطو تاسیس شد و در عصر جدید، از زمان بیکن و دکارت به بعد رونق گرفت، سعادت دنیوی مورد نظر است. بنابراین، اگر هیچ‌یک از این امور نتوانند غایت نهایی حیات بشر باشد، پس سعادت را چگونه باید تفسیر کرد؟

ارسطو معتقد است که لذت و افتخار (حرمت اجتماعی) و ثروت هرکدام جزئی از سعادت را تشکیل می‌دهند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند مقدم بر سعادت باشند و جزء عمده‌ی سعادت، فضیلت است. از مسایل مهم و بحث برانگیز درباره‌ی سعادت، در فلسفه‌ی اخلاق جدید به‌ویژه در بحث از نظریه‌ی

ارسطویی سعادت، موضوع بسیط یا مرکب بودن آن است. برخی از شارحان ارسطو، وی را معتقد به تفسیر «غایت غالب» می‌دانند و می‌گویند: سعادت از نظر ارسطو، فقط در نظرپردازی و شهود حقایق عالم هستی است و حتی فضیلت‌های اخلاقی هم برای کمک به آن دارای ارزش هستند. در مقابل، برخی از شارحان ارسطو، وی را مدافع تفسیر «غایت جامع» از سعادت می‌دانند؛ زیرا به گزارش آنان، ارسطو سعادت را دارای دو مولفه و یا بر حسب برخی تفسیرها بیشتر می‌داند که هر کدام ارزش استقلالی دارند. اکثر شارحان طرفدار تفسیر جامع، تعداد مولفه‌های سعادت را دو چیز می‌دانند که عبارت‌اند از: «فعالیت اخلاقی» و «فعالیت عقلی». (جوادی، ۱۳۸۰، ص ۹۱)

جی ال اکریل، به خوبی توضیح می‌دهد که سعادت نزد ارسطو، مؤلفات و اجزایی متعددی دارد و هریک جایگاه خاص خود را برای تحصیل سعادت انسان دارند. ارسطو در کتاب هفتم سیاست، این مؤلفات را بر می‌شمارد. گرچه نزد ارسطو، حیات متأملانه، نسبت به حیات اخلاقی و سیاسی در درجه اول اهمیت قرار دارد؛ ولی بدون حیات اخلاقی فضیلت‌مدار، دست‌یابی به آن حیات متأملانه میسر نیست. از این‌رو، سعادت حقیقی با تلفیق این دو امر به دست می‌آید.

ارسطو سه نوع خیر را از هم تفکیک می‌کند: خیرهای که به روح و عقل انسان مربوط است و موجب حیات متأملانه می‌شود. خیرهای که موجب پیدایش فضایل (اخلاقی) اند و سوم، خیرهای بیرونی؛ مانند ثروت و قدرت و شهرت و مانند آن. به نظر ارسطو، گرچه انسانی که واجد هر سه خیر باشد، زندگی سعادت‌مندانه‌تری دارد؛ ولی در نهایت، سعادت از خیرهای بیرونی قابل تفکیک است و هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند مقدم بر سعادت باشند، اما نمی‌توان بدون دو خیر دیگر، سعادت را کسب کرد.

به این ترتیب، سعادت و خیر از دو مؤلفه و جزء اساسی تشکیل شده است؛ یکی فضایل عقلانی و به‌کارگیری قوه‌ی تعقل و دیگری، فضایل اخلاقی و به‌کار بستن آن‌ها. تمایزی که ارسطو بین این دو نوع فضیلت قایل می‌شود، به روش تحصیل آن‌ها برمی‌گردد، که فضایل عقلانی از راه آموزش و فضایل اخلاقی از طریق پرورش به دست می‌آیند و نتیجه‌ی عادت اند و از این‌رو، نامش «اتیک» (cihte) حاصل اندک تغییری در کلمه‌ی «اتوس» (sohte) به معنای عادت است. با این همه، دو نوع تعلیم و تربیت کاملاً به هم مرتبط‌اند.

بدین ترتیب، روشن است که تنها راه دستیابی به سعادت، دست‌پداکردن به فضیلت است؛ اما فضیلت هنگامی برای آدم حاصل می‌شود که به وظیفه‌ی انسانی‌اش درست عمل کند و آن، عبارت است از فعالیت هماهنگ نفس با عقل و همین هماهنگی است که سعادت و فضیلت را برای ما تامین می‌نماید و علم اخلاق نیز برای ایجاد همین هماهنگی است.

۳-۱. ماهیت فضیلت

فضیلت چیست؟ ارسطو نفس انسانی را دارای دو بعد می‌داند: بعد عقلانی و بعد غیرعقلانی. بعد عقلانی، همان جنبه‌ی انسانیت روح انسان است و بعد غیرعقلانی آن هم دارای دو جنبه‌ی نباتی و

حیوانی است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۰) وی بر همین اساس، فضیلت را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱) فضیلت عقلانی که ناظر به جزء عقلانی نفس است. فضایل عقلی عبارت‌اند از حکمت نظری و وحدت ذهن و حکمت عملی، که از راه تعلیم به دست می‌آید؛ لذا نیازمند تجربه و زمان است. ۲) فضیلت اخلاقی که مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است، که شامل گشاده‌دستی و خویش‌داری است و از راه عادت به دست می‌آید.

پیداست که هیچ‌یک از فضایل اخلاقی، طبعی و طبیعی نیستند، ذاتی و فطری هم نیستند، بلکه هردو، اکتسابی هستند؛ زیرا اگر فطری باشد، با عادات نمی‌توان خلاف آن را به او القا کرد، در حالی که بسیاری از میل‌ها و فضائل را می‌توان با عادات تغییر داد. ولی انسان به حکم طبیعت خودش، این استعداد و قابلیت را دارد که فضایل را در خود بپذیرد و از طریق فعالیت، آنها را به فعلیت برساند و با عادت کردن به آنها، فضایل را به حد کمال و ملکه‌ای نفسانی برساند. بنابراین، ما عادل می‌شویم با انجام دادن اعمال عادلانه، میانه‌رو می‌شویم با اعمال معتدل، شجاع می‌شویم با اعمال شجاعانه.

ارسطو معتقد است که عادت‌دادن مردم به اخلاق از دو طریق ممکن است؛ یکی از راه نهاد آموزش و پرورش و دیگری، از راه نهاد قانون‌گذاری. (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸)

به نظر ارسطو، فضایل از جنس ملکه هستند، نه انفعالات یا استعداد نفسانی؛ چون روشن است، حالات انفعالی نفس مثل جبن و غضب و...، فضیلتی ندارند. پس فضیلت از جنس عواطف و حالات انفعالی نفس نیست. همچنین، فضیلت، استعداد هم نیست؛ چون استعداد هم در مسیر خیر قرار می‌گیرد و هم در مسیر شر. بنابراین، فضیلت چیزی جز حالت و ملکه‌ای نفسانی نیست؛ اما هر ملکه‌ای هم فضیلت نیست. فضیلت، ملکه‌ای است که «نتیجه‌ی انتخاب ارادی» است. بنابراین، اول باید دانست که چه چیز را انتخاب باید کرد. (ملکیان، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱) همه می‌دانند که باید مطابق قاعده‌ی درست، عمل کرد، و این یک اصل مقبول برای همگان است. اما این «قاعده‌ی درست» کدام است؟ آنچه برای ارسطو اهمیت دارد، داشتن روش صحیح عمل است، یا به عبارت دیگر، چگونگی رسیدن به فضیلت. اما این که خود فضیلت چیست و کدام است، برای او در درجه‌ی دوم اهمیت است؛ چرا که اخلاق، با اعمال انسانی سروکار دارد و دانش کاملاً نظری نیست. لذا علاوه بر اینکه غایات و فضایل را معرفی می‌کند باید راه رسیدن به آن را نیز بیان کند. (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۵۵)

قاعده‌ی درست در نگاه ارسطو، عبارت است از «رعایت اعتدال» و آنچه که در واقع باعث پیدایش و تحقق فضایل در نفس آدمی می‌شود، همان رعایت اعتدال و میانه‌روی است. همان‌طوری که رعایت اعتدال، باعث استحکام و بقاء فضیلت در نفس آدمی است، افراط و تفریط، سبب ازین‌رفتن و تباهی فضایل و ایجاد رذایل اخلاقی در نفس است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۶) خلاصه این‌که: فضیلت ملکه‌ای است نفسانی که انسان را خوب می‌سازد و به تبع آن، اعمال خاص او را نیکو می‌گرداند و چنین ویژگی، آن هنگام تحقق می‌پذیرد که انسان در افعال و انفعالاتش حد وسط (حد وسط نسبت به ما) را رعایت کند. و این کار به وسیله‌ای قوه‌ی عاقله صورت می‌گیرد و نوعاً این حد وسط میان دو

عیب؛ یعنی افراط و تفریط، قرار دارد.

منشاء کار اخلاقی در واقع به نظر ارسطو، همین ملکه‌ی فضیلت (حالت نفسانی گرایش و میل به حد وسط) است که در اثر عادت (عنصر اصلی تربیت اخلاقی در نزد ارسطو) به دست می‌آید.

۲. اعتدال

راه رسیدن به فضیلت (ملاک و معیار فضیلت اخلاقی) چیست؟ ارسطو می‌گوید: یک ضابطه‌ی کلی وجود دارد که ما می‌توانیم درباره‌ی تمام اعمال و رفتارمان آن را در نظر بگیریم و معیاری برای شناختن فضیلت و رذیلت و خیر و شر قرار دهیم، و آن، حد وسط (اعتدال) است. البته افلاطون نیز روی این معیار تکیه کرده و به مسئله‌ی عدالت بسیار اهمیت داده است؛ ولی به‌طور مسلم، صرفاً ارسطو آن را به عنوان معیار کلی اخلاق مطرح کرده است. در کتاب اخلاق نیکوماخوس، اعتدال و حد وسط، معیاری است برای خیر و فضیلت. همه‌ی فضایل اخلاقی، حدّ وسطِ بینِ دو رذیلتِ افراط و تفریط می‌باشند. افراط و تفریط در هر عمل و عاطفه‌ای، رذیلت است و تنها رعایتِ اعتدال و میانه‌روی موجب فضیلت در آن است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶)

معروف است که ارسطو می‌گوید: هر قوه‌ای که ما داریم سه مرحله می‌تواند داشته باشد؛ یک مرحله، تفریط و یک مرحله، افراط و یک حد اعتدال که دوتای اول مذموم و رذیلت‌اند و سومی فضیلت و خیر اخلاقی. (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱)

برای اینکه آدمی بتواند دارای فضیلتِ اخلاقی باشد یا فضیلتِ اخلاقی موجود را حفظ کند، باید همواره بر طریقِ مستقیمِ اعتدال و میانه‌روی قدم بردارد و از افراط و تفریط بپرهیزد. و اگر از این خطّ مستقیم کمی به جانبِ افراط و تفریط میل کند، دچارِ رذیلتِ اخلاقی خواهد شد؛ چون هر فضیلتی را دو رذیلت احاطه کرده است، و تنها راهِ نجات، قدم برداشتن بر طریقِ اعتدال است و چراغِ این راه «عقلِ عملی» می‌باشد که ما را از افراط و تفریط باز می‌دارد و راهِ راست را نشان می‌دهد. آن‌کس که دارای عقلِ عملی است، به‌وسیله‌ی آن قوه، راه میانگین را برمی‌گزیند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶) به‌عنوان مثال، تهور، افراطِ قوه‌ی غضبیه و جبن، تفریطِ آن و شجاعت، اعتدالِ این قوه است که فضیلت به شمار می‌رود. یا «آز» افراط در قوه‌ی شهویه و خمود و بی‌حسی، تفریط در آن و عفت، اعتدالِ این قوه و فضیلت است. هم‌چنین جریزه (مکر و حيله) افراطِ قوه‌ی عاقله و غباوت، تفریطِ آن و حکمت هم اعتدالِ آن است. یا عدالت حد اعتدال میان ظلم و انظلام می‌باشد. البته مراد ارسطو از حد وسط این است که هر میل طبیعی که در آدمی وجود دارد، نباید افسارگسیخته شود و نه سرکوب. مراد ارسطو از حد وسط، حد وسطِ فی‌نفسه نیست، بلکه حد وسط در مورد انسان است و این در واقع، کار و وظیفه‌ای عقل است که حد وسط را در مورد انسان تعیین کند. (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۹۶) به عبارتی، این حد اعتدال، به معنای میانگین عددی نیست که در تمام موارد به طور یکسان صدق کند، بلکه نسبی است و بر حسب افراد، فرق می‌کند. تنها از راه تجربه (آزمایش و خطا) می‌توان حد وسط را به دست آورد.

اما اندیشه‌ی «اعتدال» از کجا به ذهن ارسطو رسیده است؟ در باب منشاء این نظر، دو چیز گفته شده است: یکی اینکه، گفته‌اند روحیه‌ی یونانیان قدیم، روحیه‌ای بوده است که افراط را در هیچ‌جنبه‌ای نمی‌پذیرفتند (افراط در هر دو سو). دیگر اینکه، پزشکی یونانی، در حدود سه‌صدسال قبل از ارسطو، نظریه‌ای در باب سلامت و مرض بدن، مبنی بر تعادل مطلق قوا و عدم آن، عرضه کرده است و این رای، منشاء این نظر ارسطو شده است. (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۹۵)

۳. ملاحظات انتقادی

۱) برای بسیاری از ویژگی‌ها و رفتارها، نمی‌توان حد افراط و تفریط تعیین کرد تا حد وسط آن معلوم شود؛ مانند راست‌گفتن که فضیلت است و دروغ‌گفتن، رذیلت و میان آن دو حد وسط نیست. یا وفای به عهد در مقابل عهدشکنی یا علم که حدّ وسط ندارد؛ یک طرفش جهل مطلق و یک طرفش علم نامتناهی. افزون بر این، علم هرچه بیشتر باشد، بهتر است. علم چیزی نیست که یک مقدارش مطلوب باشد و بیشتر از آن، نامطلوب. به نظر می‌رسد که این‌گونه فضایل «مطلق» باشند و برخلاف فضایی؛ مثل شجاعت، که حدّ وسط میان بی‌باکی و جبن است.

۲) بعضی امور اخلاقی که هرچه در آن افراط شود، باز مطلوب است؛ مثل عبودیت که هر قدر هم انجام شود به افراط نمی‌انجامد. یا تقرب به خدا، معرفت و محبت خدا و امثال آن‌ها، حدی ندارند که از آن مرز به بعد، مذموم باشد. پس به نظر می‌رسد، اوضاع و احوالی وجود دارد که در آن‌ها این دستور و صواب‌دید به کار نمی‌آید. (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۲-۱۳)

۳) ارسطو، اعتدال یا حد وسط را فضیلت می‌شمرد و تعیین حد وسط را بر عهده‌ی عقل قرار می‌دهد و می‌گوید: هرکسی از عهده‌ی یافتن حد وسط بر نمی‌آید و انسان دارای بصیرت و حکمت می‌تواند این مهم را انجام دهد. اشکالی که به ارسطو می‌کنند این است که ملاک اعتدال عقل چیست؟ (سروش، ۱۳۷۶، ص ۲۷۶) حد وسط در اعمال و عواطف را با عقل تشخیص می‌دهیم؛ حال وسط در عقل را چگونه تشخیص دهیم؟ چگونه عقل را از افراط و تفریط بازداریم و معیار تشخیص حد وسط قرار دهیم؟

۴) ارسطو از یک‌طرف بصیرت و دانش عقل را عامل تعیین‌کننده‌ی حد وسط -که فضیلت است- معرفی می‌کند و از سوی دیگر، وجود بصیرت و دانش -که فضیلت هستند- موقوف بر اعتدال و حد وسط در تعقل می‌باشد؛ این یک دور باطل است. (گمپرس، ۱۳۷۵، ص ۴۷۷)

همین اشکال بر فیلسوفان اخلاق اسلامی نیز وارد است. آنها از طرفی می‌گویند: اگر قوای شهویه و غضبیه تابع حکم عقل باشند و اعتدال را برگزینند، به فضایل عفت و شجاعت می‌رسند و عالم نفسانی انتظام یافته و به صلاح می‌رسد. از طرفی هم می‌گویند کار قوه‌ی عاقله، ادراک کلیات، کسب علوم و دانش و تمییز خیر و شر است که از تهذیب آن فضیلت «حکمت» به دست می‌آید. حال از ایشان می‌پرسیم: عقلی که هنوز به ملکه‌ی حکمت نرسیده و قدرت تمییز خیر از شر ندارد، چگونه راهنمای

دو قوه‌ی دیگر می‌شود؟ چه‌بسا عقل در تشخیص اعتدال اشتباه کند و قوه‌ی شهویه و غضبیه را به افراط یا تفریط هدایت کند؟ آن عقلی که باید از آن اطاعت کرد، عقل حکیم و دارای قدرت تمیز است که ممکن است انسان تا آخر عمر به آن نایل نگردد؛ پس تا آن زمان، تکلیف دو قوه‌ی دیگر چیست؟ شما از طرفی اعتدال را موقوف به حکمت می‌کنید و از طرف دیگر، حکمت خود حد وسط در تعقل است که موقوف به اعتدال است.

۵) ارسطو، خود اعتراف کرده که تعیین حد وسط، کار سخت و دشواری است و تنها انسان‌های فاضل و عالم می‌توانند آن را بیابند. این امر خود یک نقص برای نظریه‌ی اخلاقی محسوب می‌شود و آن را از کارآیی که مورد انتظار است، می‌اندازد و تبدیل به یک تعریف نظری صرف می‌کند که مثل همه‌ی علوم نظری، عملی را به‌دنبال ندارد. (بریه، ۱۳۷۴، ص ۳۱۰)

۶) سیستم اخلاقی ارسطو به حیات اخروی و سعادت ابدی و جنبه‌های معنوی او بی‌توجه است؛ اگر ما طالب سعادتیم، چرا در اندیشه‌ی سعادت اخروی نباشیم؟ (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲)

۴. اعتدال در نگاه حکیمان مسلمان

بحث «اعتدال» که خاستگاه آن یونان باستان و نظریه‌پرداز آن، ارسطو بوده است، از حدود قرن سوم و چهارم وارد حوزه‌ی اسلامی شد و حکیمان مسلمان آن را اقتباس کرده و اخلاقی خود را بر آن نهادند. اکنون به بررسی این نظریه از دیدگاه آن‌ها می‌پردازیم. اما در آغاز بیان دو نکته ضرورت دارد:

۴-۱. تاریخچه‌ی اخلاق اسلامی

اخلاق در مجموعه تعالیم اسلام، نقش ممتازی دارد. بسیاری از آیات قرآن کریم، توصیه‌های اخلاقی است. علاوه بر قرآن کریم، مجموعه‌ای با ارزش از تعالیم اخلاقی را می‌توان در متون روایی یافت. در تمدن اسلامی، شیوه‌های مختلفی از اندیشه‌ی اخلاقی رونق گرفت. (فخری، ۱۹۹۱، ص ۷۴) اخلاق اسلامی در تاریخ خود مراحل گوناگونی سپری نموده، که می‌توان آن را به چهار مرحله‌ی کلی تقسیم نمود:

۱. اخلاق نقلی: مقصود از این نوع اخلاق، اخلاقی است که با الهام از قرآن و روایات به‌وجود آمده‌اند. آثاری که به روش نقلی شکل گرفته‌اند در عین برخورداری از اتقان و استحکام متنی و محتوایی، از ضعف ساختار علمی و نظم و نسق منطقی و ترتیبی برخوردارند.

۲. اخلاق فلسفی (عقلی): در اخلاق فلسفی، سعی بر این است که مباحث به شکل ریشه‌ای و اساسی مطرح شود و در صدد است که معرفت نفس و قوای آن و نیز فضایل و رذایل را به شکل مرتب مطرح نماید و با شیوه و روش رعایت اعتدال و میانه‌روی به معالجه‌ی بیماری‌های اخلاقی بپردازد. صاحبان این سبک، معیار کلی فضیلت اخلاقی را بر پایه‌ی اعتدال دانسته و افراط و تفریط از حد وسط در نظر آنها، ملاک برای شناخت رذایل مطرح گردیده است. در این روش، تلاش شده که همه‌ی مفاهیم اخلاقی در قالب نظریه‌ی «اعتدال» و «حدوسط» تفسیر و توجیه شود. بدون تردید، با شناسایی قوای



نفسانی و اعتدال بخشی آن‌ها، آدمی به ملکات نفسانی که منشاء رفتار خوب و بد آدمیان است، دست می‌یابد. این نوع اخلاق به اخلاق یونانی و فیلسوفانه مشهور شده است. این شیوه، به دلیل مشکلاتی که در تفسیر اعتدال و عدم جامعیت آن در تفسیر و توجیه همه‌ی مفاهیم اخلاقی دارد، مورد نقد واقع شده است، و از آن جهت که خیلی خشک و علمی بود، از دائره‌ی خواص علما تجاوز نکرده و به میان مردم راه نیافته است. (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹)

علامه طباطبایی به مناسبت‌های مختلف به این شیوه و روش اشاره می‌کند و آن را تا حدی می‌پذیرد و آن را جزء سیر تطور مسایل اخلاقی برمی‌شمرد و از آن، به مکتب اجتماعی و پیروی از قوانین اجتماعی، تعبیر می‌کند. در واقع، هدف و غایت اخلاقی در این مکتب، که به مکتب یونانی معروف است، همانا کسب صفات فاضله و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش اجتماع و یا حداکثر آرامش روانی و وجدانی است.

علامه در عین حال به دو مکتب اخلاقی دیگر که یکی مکتب دینی عام (ادیان دیگر) و دیگری، مکتب دینی خاص یا مکتب اخلاقی قرآن است، اشاره می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵-۳۵۳) غایت و هدف مکتب دوم (دینی عام)، وصول به سعادت ابدی و حیات جاوید اخروی و آسایش جهان دیگر است. اما هدف در مکتب سوم (مکتب اخلاقی قرآن) ذات خداوند است، نه کسب فضیلت انسانی اعم از این جهانی و آن جهانی.

مرحوم علامه، تفاوت میان این سه مکتب را این چنین بیان فرموده‌اند: تفاوت این سه مکتب تربیتی حکما و شرایع گذشته و اسلام، تفاوت مرحله‌ی پایین و متوسط و عالی است و فاصله‌ی زیادی در میان آنها وجود دارد. مکتب اول، دعوت به حق اجتماعی می‌کند، در حالی که مکتب دوم، دعوت به حق واقعی و کمال حقیقی که موجب سعادت اخروی است، می‌نماید. ولی مکتب سوم، دعوتش به حق مطلق است؛ یعنی خداوند اساس تربیت خود را بر پایه‌ی توحید خالص قرار می‌دهد و نتیجه‌ی آن هم عبودیت و بندگی خالص می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۴۱)

علامه طباطبایی بر این باور است که این سه مکتب، مراتبی یک حقیقت می‌باشد؛ زیرا هر سه مکتب در نهایت منجر به تحقق حق می‌گردند و نسبت به هم دارای شدت و ضعف می‌باشند. شاید بتوان ارتباط این سه مکتب را در ارجاع به فطرت پرستش (که خود عین حق است) تبیین نمود. لیکن شدت و ضعف این مکاتب، بر حسب شکوفاساختن فطرت پرستش تفاوت پیدا می‌کند و بدین سبب، آنها به صورت مراتب پایین و متوسط و عالی در می‌آیند. پس می‌توان گفت این سه مکتب، مراتب یک حقیقت هستند و آن عبارت از فطرت پرستش می‌باشد. بر این اساس، مکتب اخلاقی عقلی، هیچ‌گاه به صورت کامل از اخلاق دینی گسسته نمی‌باشد؛ بلکه با اخلاق دینی دارای سنخیت است، هرچند که فاصله‌ی این دو مکتب، بسیار زیاد می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۴۲)

۳. اخلاق شهودی و عرفانی: اخلاق عرفانی، اخلاقی است که عرفا و متصوفه مروج آن بوده و مبتنی بر سیر و سلوک و کشف و شهود می‌باشد و البته به مقیاس گسترده‌ای از کتاب و سنت بهره

جسته است. (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۰۱) در این روش بیشتر به تربیت اخلاقی و سیر و سلوک تکیه شده و تلاش فراوان برای ترسیم یک سیستم اخلاقی-تربیتی انجام پذیرفته است. البته محور چنین اخلاقی، مجاهده و تهذیب دانسته شده است. به هر حال، این روش می تواند دستاوردهای زیادی را در حوزه تربیتی و اخلاق فردی بر جای گذارد.

د) اخلاق جامع: مهم ترین گام در مراحل تطور اخلاق اسلامی، این گام است که در آن سعی می گردد میان عقل و نقل و نظر و عمل جمع شود. با توجه در آنچه درباره ی سه روش اول ذکر گردید، می توان به دست آورد که هیچ کدام از این روش ها، یک روش مبتنی بر اصول و مبانی متخذ از آیات و روایات با ترتیب لازم در ساختارمندی حوزه ی اخلاق نبوده است. در تدوین کتب اخلاقی جامع، باید سعی شود که شکل و محتوا در حد امکان بر اساس قواعد عقلانی و منطقی تنظیم و تدوین گردد و ملاک و معیار داوری اخلاقی، همواره باید قرآن و روایات باشد؛ ضمن اینکه باید از دستاوردها و تجربیات عارفان در حد امکان باید استفاده شود. (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶)

این مقدمه برای آن ذکر شد تا روشن شود که اندیشه ی اخلاقی مسلمانان از تنوع و تکثر برخوردار بوده است و نمی توان حکم کلی درباره ی آن کرد و مثلاً مدعی شد که اخلاق اسلامی (اخلاقی که در بستر تمدن اسلامی روییده است) کلاً ارسطویی است.

۲-۴. نظریه ی اعتدال و قوای نفس

حکمای اسلامی اغلب برای تعریف فضایل اخلاقی و توجیه نظریه ی اعتدال از معرفت نفس و قوای آن شروع می کردند. آنها با تلفیق معرفت نفس افلاطون و نظریه ی حدوسط (اعتدال) ارسطو، و با تفکیک قوای نفس و بیان اجناس فضایل و رذایل و انواع مندرج در تحت هر جنس، نظریه ی اعتدال را به صورت خیلی زیبا و منسجم درآوردند و به کمال نهایی اش رساندند؛ (التکرتی، ۱۹۸۸، ص ۲۵) به طوری که این انسجام و زیبایی در دو کتاب «جامع السعاده» و «معراج السعاده» بیشتر به چشم می خورد. صاحبان آنها سعی کرده اند با ارجاع انواع فضایل به یکی از اجناس و یا قوای نفس، تمامیت نظریه ی اعتدال ارسطو را به اثبات برسانند.

۳-۴. نظریه ی حکمای مسلمان

۱-۳-۴. فارابی

فارابی، اولین فیلسوف اسلامی بود که به کتاب اخلاق ارسطو «نیکوماخوس» اهتمام ورزید، تمام یا بعضی از قسمت هایش را شرح داد. فارابی خلق و فضایل اخلاقی را هیأت و ملکات نفسانی؛ اما اکتسابی می داند و مانند افلاطون، معتقد است که نفوس دارای قوایی هستند و هریک از این قوا، فضیلت خاص دارند و در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» وقتی از تحقق و فعلیت این فضایل بحث می کند، می گوید: وقتی در امری تکرار و استمرار شد، میل به صورت ملکه در می آید و ثابت می شود. و از این جهت می توان خلقی را اعم از قبیح یا جمیل، کسب کرد و یا ترک نمود. پس اگر اخلاق اکتسابی است، ناچار باید اخلاق پسندیده را کسب کرد و از اخلاق ناپسند پرهیز نمود، ابتدا باید اخلاق ستوده



را شناخت؛ اما ملاک شناسایی چیست؟

فارابی مانند ارسطو می‌گوید: فضیلت، اعتدال و میانه‌روی، ملاک شناخت اخلاق ستوده است و افعال، وقتی متوسط باشند، خلق جمیل حاصل می‌شود و چون از حد اعتدال خارج شود؛ اعم از این که به زیاده مایل شود یا به نقصان، قبیح است. (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۹)

بدین ترتیب، فارابی نظریه‌ی حدوسط ارسطو را به عنوان معیاری برای تشخیص فعل درست که می‌تواند منشاء حصول ملکه‌ی اخلاقی نیک گردد، می‌پذیرد. مفهوم حد وسط نیاز به توضیح دارد و از این‌روی، فارابی به دو کاربرد متفاوت این واژه اشاره می‌کند: یکی، «حدوسط فی نفسه» است که مانند وسط‌بودن عدد ۶ برای اعداد مانند ۲ و ۱۰ است. این نوع حدوسط، ثابت و دائمی است و هرگز کم و زیاد نمی‌شود؛ اما حدوسط اضافی یا قیاسی، بسته به عوامل مختلف تاثیرگذار، دست‌خوش تغییر کمی و کیفی می‌شود. مثلاً حدوسط غذاخوردن برای انسان مقوله‌ای ثابتی نیست و در زمان‌ها و مکان‌ها یا موقعیت‌های مختلف از نظر کمی و کیفی متغیر است. این نوع حدوسط را باید با لحاظ عوامل گوناگون محیط بر آن تعیین کرد.

فارابی تصریح می‌کند که مراد از اعتدال و میانه‌روی در افعال اخلاقی، حدوسط اضافی و قیاسی است و بنابراین، آنچه برای کسی در شرایط خاص متوسط و خوب است، ممکن است برای دیگران یا برای همان‌کس در شرایط متفاوت خروج از اعتدال و بد به حساب آید. (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۳۷) مثلاً عفت حدوسط بین شره (زیاده‌روی در ارضای شهوات) و بی‌احساسی (عدم انگیزش شهوانی) است و البته، کمیت و یا کیفیت آن به تبع متغیرهای مختلف محیطی عوض می‌شود. فهرست فارابی از مجموعه‌ی این فضایل و رذایل، تقریباً مشابه فهرست ارسطو است. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۱)

فارابی می‌گوید: در برابر هر فضیلت، دو رذیلت وجود دارد. بنابراین، کسی که در صدد اصلاح اخلاق خود است، ابتدا باید دریابد که خلق زشت وی، حاصل چه نوع خروج از اعتدال است. شناخت نوع رذیلت نفسانی به آدمی امکان می‌دهد تا از طریق تکرار و تمرین طرف مقابل، به حالت اعتدال برسد. مثلاً کسی که متهور (بی‌باک) است با تقلید از فرد ترسو و خودداری از اعمال شجاعانه به سوی اعتدال حرکت می‌کند؛ برعکس، آنکه ترسو است، با انجام اعمال شجاعانه و تقلید از فرد شجاع به حالت اعتدال می‌رسد. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۴)

از مجموع آنچه گذشت معلوم می‌شود که فضیلت اخلاقی از جنس فضیلت نظری و مربوط به قوه‌ی عقل نظری نیست، بلکه از سنخ گرایش‌های پایدار نفسانی است که روی به سوی اعتدال و گزینش حدوسط دارد. فارابی درباره‌ی ترتیب فضیلت‌ها معتقد است که اول، فضیلت نظری است و پس از آن، فضیلت فکری است و سرانجام، فضیلت اخلاقی که نفس را به پیمودن راه شناسایی شده توسط قوه‌ی فکری، وادارد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که فارابی تفسیری جامع از سعادت دارد که امروزه در فلسفه‌ی اخلاق معاصر به نام دیدگاه «غایت جامع» معروف است. این دیدگاه، سعادت را مفهومی می‌داند که منحل به فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی است. در برابر این دیدگاه، نظریه‌ی

«غایت عقلانی» است که سعادت را تنها نظرکردن یا تأمل عقلی می‌داند. (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۱۰۰)
دیدگاه ارسطو تا حدی مبهم است و شارحان وی درباره‌ی این که او سعادت را غایتی جامع می‌داند یا عقلانی، اختلاف دارند. (ارسطو، ۱۹۹۲، ص ۳۱-۵۳)

۲-۳-۴. ابن مسکویه

ابن مسکویه نیز ملاک فضیلت را، حد وسط و رذیلت را دو طرف افراط و تفریط می‌داند. ابن مسکویه با ارائه‌ی برهان، اثبات می‌کند که فضیلت، اعتدال در قوای نفس است و با اعتدال قوای سه‌گانه، افعال معتدلانه -حکمت، شجاعت و عفت- و با ترکیب قوا و هماهنگی میان آن‌ها، ملکه‌ی عدالت از انسان صادر می‌شود. این متفکر مسلمان، نظریه‌ی «وسطیت» را در همه‌ی ابعاد نظری و عملی دنبال کرده و به تشریح جزئیات آن می‌پردازد. (ابن مسکویه، ۱۴۱۵، ص ۱۲۱، ۲۴، ۱۹۴)

ابن مسکویه، عدالت را شریف‌ترین فضایل و سرچشمه‌ی هر فضیلت و منبع تمام کمالات و شبیه‌ترین اشیاء به وحدت و نقطه‌ی اصلی و وسط دایره دانسته و می‌گوید: چون عدالت حدوسط بین قوای نفسانی و تمام فضایل و ملکات است، هرگاه در نفس تحقق یپذیرد، انسان اقتداری پیدا می‌نماید که با آن نواقص را از خود رفع می‌گرداند؛ یعنی هر صفت ناقصی به آن تمام می‌شود و با تمام قوا، ملکات را به‌طور اعتدال نگاه می‌دارد و هم‌چنین اعتدال را ظل وحدت و پرتوی از آن می‌داند که اگر نبود، دایره‌ی وجود به هم نمی‌رسید. (بانواصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷)

۳-۳-۴. خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیر در کتاب «اخلاق ناصری» قوای نفس را سه قوه‌ی ناطقه، غضبی و شهوانی می‌داند که هریک به اعتبار قوت و ضعف‌شان، مصدر آثار و افعال مختلف می‌شود. او آن‌ها را به ترتیب: نفس ملکی، سبعی و بهیمی (حیوانی) می‌خواند.

سپس می‌گوید: عدد فضایل نفس بر حسب اعداد این قوا تواند بود؛ چه هرگاه که حرکت نفس ناطقه به اعتدال بود...، از آن حرکت، فضیلت علم حادث شود و به تبعیت، فضیلت حکمت لازم آید و هرگاه که حرکت نفس سبعی به اعتدال بود و انقیاد نماید عاقله را...، از آن حرکت، فضیلت حلم حاصل شود و فضیلت شجاعت به تبعیت، لازم آید و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود و مطاوعت نماید عاقله را...، از آن حرکت، فضیلت عفت حادث شود و فضیلت سخابه تبعیت لازم آید. و چون این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه با یکدیگر متماز و متلائم شوند از ترکیب هر سه، حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمام آن فضایل به آن بود و آن را فضیلت «عدالت» خوانند. و از این جهت است که اجماع و اتفاق همگی حکمای متأخر و متقدم حاصل است بر آنکه اجناس فضایل چهار است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.

به نظر خواجه نصیر: رذایل مقابل آنها، هشت تا است؛ چرا که هر فضیلتی را حدیست و چون از آن تجاوز نمایند؛ چه در طرف علو و چه در طرف تقصیر، منجر به رذیلتی می‌گردد. (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

خواجه در رابطه با حدوسط و اعتدال می‌گوید: هر فضیلتی به مناسبتی وسطی است و رزایل که به‌ازای او باشند، به منزله‌ی اطراف. (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۸۹) بعد مثال دایره و محیطش را می‌زند؛ وحد وسط را به مرکز دایره تشبیه می‌کند و رزایل را که متعدد و کثیرند به محیط اطراف دایره. بعد به اضافی بودن معنای حد وسط اشاره می‌کند و می‌گوید: مراد در اخلاق، این نوع حدوسط است که به حسب شخص، زمان، مکان، افعال و احوال مختلف است، نه حد وسط حقیقی.

۴-۳-۴. نراقی

فلسفه‌ی اخلاق نراقی، گرایش خاص به بررسی فهم و تبیین نفس انسان دارد و لذا در آغاز، او در باره‌ی نفس انسان و قوا و غرایز او، سخن به میان می‌آورد. هریک از فضایل اخلاقی را به یکی از قوای نفس نسبت داده و هریک از رذایل اخلاقی را به غریزه‌ای ارتباط می‌دهد.

او با روش ارسطویی، اجناس فضایل و رذایل را تبیین نمود و انواع و اصناف و افراد هرکدام را به گونه‌ای خاص بیان کرد و از این طریق، به شناساندن هریک از فضایل و رذایل اخلاقی پرداخت. او با استفاده از آیات و روایات و تعالیم اخلاقی اسلام، آن‌ها را تبیین و راه‌های درمان و معالجه‌ی هر رذیلتی را به شیوه‌ی حکیمانه و به صورت علمی و عملی ذکر کرد.

نراقی در ابتدا برای نفس دو قوه‌ی ادراک و تحریک تعریف می‌کند؛ که قوه‌ی ادراک به دوشاخه‌ی عقل نظری و عقل عملی، و قوه‌ی تحریک نیز به دو شاخه‌ی نیروی شهوی و غضبی تقسیم می‌شود. عقل نظری را قوه‌ی عاقله و عقل عملی را قوه‌ی عامله یا به اعتبار اینکه عقل و خیال را به کار می‌گیرد، قوه‌ی واهمه می‌نامد. بنابراین، او بر خلاف حکمای سابق، تعداد قوای نفس را چهار تا می‌داند: قوه‌ی عقلانی فرشته‌صفت، قوه‌ی غضب درنده‌خو، قوه‌ی شهوت حیوانی و قوه‌ی وهمی شیطانی.

بعد به کشمکش بین قوا اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر قوه‌ی عقل بر بقیه‌ی قوا غالب شود و بقیه‌ی قوا مطیع او باشند، عمل هریک از آن‌ها به طور اعتدال صورت خواهد گرفت و در نتیجه، هماهنگی بین قوا و نیروهای انسانی به وجود می‌آید و لذا انسان از فضیلت لازم برخوردار می‌شود. در این صورت، از تهذیب قوه‌ی عامله، عدالت و از تهذیب قوه‌ی عاقله، علم یا حکمت و از تهذیب قوه‌ی غضبیه، حلم و شجاعت و از تهذیب قوه‌ی شهویه، عفت و خویشن‌داری حاصل می‌شود. (نراقی، ۱۳۸۷، ص ۷۴)

سپس نراقی به فضایل و رذایل و معیار آن‌ها می‌پردازد: نراقی حدوسط و اعتدال را معیار و میزان فضیلت یک عمل، معرفی و جنس فضایل را چهار تا می‌داند: ۱. حکمت (شناخت حقایق موجودات)؛ ۲. عفت (اطاعت قوه‌ی شهویه از قوه‌ی عاقله)؛ ۳. شجاعت (اطاعت قوه‌ی غضبیه از عاقله)؛ ۴. عدالت (اطاعت عقل عملی از قوه‌ی عاقله). وی در تبیین حدوسط می‌گوید: هر فضیلتی حد معینی دارد که اگر از آن بگذرد و به افراط و تفریط برسد، رذیلت محقق می‌شود. آنگاه در مورد رذایل و معیار آن می‌گوید: انحراف از حدوسط به طرف افراط و تفریط، رذیلت است و برای هر فضیلتی، دو رذیلت است؛ چون اجناس فضایل چهار بودند، پس اجناس رذایل هشت هستند. (نراقی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷) پس فضایل به منزله‌ی حدوسط و رذایل به مثابه‌ی اطراف است. حدوسط بیش از یکی نیست و تعدد نمی‌پذیرد؛ ولی

اطراف آن بی شمار و غیرمتناهی است. بنابراین، فضیلت همانند مرکز دایره است و رذایل هم چون دیگر نقاط مفروضه از مرکز تا محیط است. مرکز، نقطه‌ی واحد معین است و دیگر نقاط مفروضه‌ی اطراف آن، بی شمار و نامتناهی است.

نراقی در فلسفه‌ی اخلاق خود به نکات جالبی رسیده است: اول اینکه، وی حدوسط‌ها را به دو نوع حقیقی (ریاضی) و نسبی (اضافی) تقسیم کرده و آن‌ها را این گونه تعریف می‌کند، که نسبت حدوسط حقیقی به دو طرف کاملاً مساوی است؛ از این رو، نیل به چنین حدوسطی، دشوار است. اما حدوسط نسبی نسبت به اشخاص، زمان و مکان و اوضاع و احوال افراد متفاوت می‌باشد. به این دلیل، در اخلاق سخن از حدوسط نسبی به میان می‌آورد که وصول به آن، برای افراد ممکن است. (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹)

دوم، نراقی برخلاف ابن سینا و ملاصدرا، عقل عملی را فقط مبدء تحریک می‌داند، نه ادراک. او می‌گوید: وظیفه‌ی عقل نظری درک خیر و شر امور و نیز فضایل و رذایل اعمال قلمداد شده و عقل عملی در مقام اجرا عمل کرده و به راهنمایی عقل نظری می‌پردازد. در حالی که، ابن سینا و ملاصدرا ضمن تعریف آن دو، وظیفه‌ی عقل نظری را ادراک تصورات و تصدیقات و وظیفه‌ی عقل عملی را درک و تشخیص خوبی و بدی افعال می‌دانند. (صدرالمতالہین، ۱۳۶۱، ص ۱۵)

سوم، نراقی برخلاف دیگر حکمای مسلمان، عدالت را صرفاً اطاعت عقل عملی از قوه‌ی عاقله می‌داند و معتقد است که این انقیاد، مستلزم مهار دو قوه‌ی خشم و شهوت و فرمان‌بری آن‌ها از عقل است. به نظر نراقی، اگر قوه‌ی عامله با به‌کارگیری سایر قوا در اطاعت قوه‌ی عاقله باشد، هریک از آنها با اعتدال عمل نموده و در نتیجه، هماهنگی بین قوا به وجود آمده، فضایل اخلاقی پدید می‌آید و آدمی از فضیلت لازم برخوردار می‌گردد. (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۱۵) اما حکمای دیگر، عدالت را مرکب از قوای سه‌گانه‌ی نفس و هماهنگی فضایل حکمت، شجاعت و عفت و نیز عدم غلبه‌ی قوه‌ی بر قوه‌ی دیگر دانسته‌اند. مطابق دیدگاه نراقی عدالت، علت پیدایش فضایل حکمت، شجاعت و عفت است و نه معلول آن‌ها.

چهارم، نراقی مانند خواجه نصیر اعتقاد دارد که حق این است که برای «عدالت» صرفاً یک طرف به نام «ظلم» وجود دارد؛ زیرا عدالت این است که عقل عملی، تحت نظر عقل نظری بر قوای دیگر سلطه و سیطره داشته باشد و چنین عدالتی، بی‌شک، جامع کمالات انسانی خواهد بود و رذیله‌ی مقابل آن؛ یعنی ظلم، شامل کل صفات و اعمال ناپسند می‌شود. چون ظلم؛ یعنی قراردادن شیء در غیر جای مناسبش است. این تعریف، تمام صفات و افعال مذموم را شامل است.

پنجم، مرحوم نراقی سعی کرد با بهره‌گیری از پاره‌ای از آیات و روایات، مباحث اخلاقی را بر اساس یک روش جامع طراحی نموده و بر اساس آن، میان مبانی ارسطویی و اسلامی توفیق و تلائم ایجاد نماید. اما در مقام عمل، به دلیل آنکه به لحاظ محتوایی و ساختاری دچار چالش جدی بود، چنین توفیقی به وجود نیامد و به هدف مطلوب نرسید. ساختار و چارچوب مباحث اخلاق نراقی برگرفته

از روش ارسطویی بود. روشن است که نظام مطرح شده بر اساس آن، یک نظام جامع نیست که در برگیرنده‌ی اخلاق فردی، اجتماعی و الهی بوده و بر تمام ابعاد و روابط انسانی حاکم باشد؛ زیرا آبشخور اخلاق ارسطو، غیر از سرچشمه‌ی وحی و باورهای دینی است و ملاک و معیار فعل اخلاقی در آن، فقط عقل می‌باشد.

نتیجه

۱. ارسطو ملاک خیر را سعادت می‌داند و سعادت را خواست فطری همه‌ی انسان‌ها می‌داند. ارسطو آنگاه در مقام تعریف سعادت به تحلیل مفهوم سعادت و برداشتی که همه از این کلمه دارند، می‌پردازد. به نظر ارسطو، به‌رغم اینکه همه‌ی افراد بشر سعادت را خیر اعلای خود می‌دانند؛ اما در بیان ماهیت و مصداق واقعی آن، اتفاق نظر ندارند. ارسطو سه نوع خیر را از هم تفکیک می‌کند: خیرهای که به روح و عقل انسان مربوط و موجب حیات متأملانه می‌شود. خیرهایی که موجب پیدایش فضایل (اخلاقی) اند. و سوم، خیرهای بیرونی؛ مانند ثروت، قدرت، شهرت و مانند آن. به نظر ارسطو، گرچه انسانی که واجد هر سه خیر باشد، زندگی سعادت‌مندانه‌تری دارد و در نهایت، سعادت از خیرهای بیرونی قابل تفکیک است و هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند مقدم بر سعادت باشند؛ ولی نمی‌توان بدون دو خیر دیگر، سعادت را کسب کرد. بنابراین، جزء عمده‌ی سعادت، فضیلت است. ارسطو معیار و ضابطه‌ی کلی تمیز فضیلت و رذیلت را رعایت حدوسط و اعتدال می‌داند. آنگاه ملاک تشخیص اعتدال را هم «عقل» می‌داند و می‌گوید کسی که دارای حکمت عملی است، حدوسط را با توجه به موازین عقلی تعیین می‌کند. اما یافتن حدوسط را امر بسیار پیچیده و دشوار می‌داند.

۲. نقطه‌ای برجسته و محوری که در نظریه‌ی ارسطو وجود دارد و تقریباً مورد پذیرش عموم اندیشمندان مسلمان واقع شده است، مساله‌ی حدوسط و اعتدال است. اما سخن در این است که در مقام عمل، این نظریه تا چه حد، کارساز و مشکل‌گشا است. به نظر می‌رسد این معیار از کارایی لازم برخوردار نبوده و نمی‌توان با آن، تمام فضایل و رذایل اخلاقی را شناخت.

۳. بسیاری از حکیمان مسلمان، ضمن پذیرش نظریه‌ی اعتدال ارسطو، با پیروی از افلاطون، فضایل اخلاقی و خود نظریه‌ی اعتدال را براساس قوای نفس تعریف و تفسیر کردند. و بدین ترتیب با تلفیق معرفت‌النفس افلاطون و نظریه‌ی اعتدال ارسطو، فصل جدیدی را در اخلاق می‌گشایند.

۴. با نگاه دقیق و ژرف در نظریه‌ی اخلاقی ارسطو درمی‌یابیم که به‌رغم کارآمدی و نکات مثبت و مطالب سودمندی که دارد و با توجه به اینکه هیچ‌گاه به صورت کامل از اخلاق دینی گسسته نمی‌باشد، بلکه با اخلاق دینی (اخلاق مبتنی بر شریعت) دارای سنخیت است؛ زیرا که هر دو مراتب یک حقیقت واحدند؛ اما فاصله‌ی این دو مکتب، بسیار زیاد است. از این‌رو، نمی‌توان فقط به آن اتکا نمود. باید به دنبال اخلاقی باشیم که در یک افق فراتر از اخلاق ارسطویی بیاندیشد و بتواند بشر را با برنامه‌ی کامل و جامع خود، به سوی سعادت حقیقی سوق دهد.

فهرست منابع

۱. ابن مسکویه، احمد بن علی (۱۴۱۵ق). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: انتشارات بیدار.
۲. ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۳. بانوی اصفهانی (۱۳۶۰). اخلاق و راه سعادت. تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
۴. برن، ژان (۱۳۷۳). ارسطو و حکمت مشاء. ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۵. بریه، امیل (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی علی مراد داوودی. تهران: نشر دانشگاهی.
۶. التکریتی، ناجی (۱۹۸۸م). الفلسفه الاخلاقیه الافلاطونیة عند مفکری الاسلام. بغداد: دارالشئون الثقافیه العامه.
۷. راس، دیوید (۱۳۷۷). ارسطو. ترجمه‌ی مهدی قوام صفری. تهران: نشر فکر روز.
۸. رضائی، رضا (۱۳۸۷). آرای اخلاقی علامه طباطبائی. تهران: نشر فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). اوصاف پارسایان. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. شهریاری، حمید (۱۳۸۵). فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه مک انیتایر. تهران: انتشارات سمت.
۱۱. صدرالمالین، محمد (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. جلد اول. ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه‌ی مدرسین.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۴. فارابی، ابونصر (۱۳۷۴). التنبیه علی سبیل السعاده. تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۴۳۱ق). تحصیل السعاده. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمتاهل.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱م). فصول منتزعه. تصحیح نوری متری نجاری. بیروت: دارالمشرق.
۱۷. گسنوفون (۱۳۷۳). خاطرات سقراطی. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۸. گمپرس، تئودر (۱۳۷۵). متفکران یونانی. جلد سوم. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۹. مدرسی، محمد رضا (۱۳۷۵). فلسفه‌ی اخلاق. تهران: انتشارات سروش.
۲۰. مصباح، مجتبی (۱۳۸۱). فلسفه‌ی اخلاق. قم: مؤسسه‌ی امام خمینی.
۲۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه‌ی اخلاق. تهران: مؤسسه اطلاعات.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). تعلیم و تربیت در اسلام. قم: انتشارات صدرا.
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه‌ی غرب. جلد اول. قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.
۲۴. میر شرف الدین (۱۳۸۷). سید جمال الدین. فصلنامه‌ی نقد و نظر: شماره، ۹۴-۰۵.
۲۵. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۱). جامع السعادات. ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبیوی. بی‌جا: نشر حکمت.

اهلیت (علیهم السلام) محور تقریب در اندیشه و سیره‌ی امام اعظم ابوحنیفه (رحمة الله علیه)

علی احمد رضایی*

*پوهنمل (استادیار)، دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، کادر علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

جایگاه و مقام ارجمند و بی‌همتای اهل بیت (علیهم السلام) همواره نزد عموم اهل سنت؛ به‌ویژه نزد حنفیان مسلمان، و به‌طور خاص‌تر، نزد امام ابوحنیفه (رحمة الله علیه)، مورد توجه و عنایت فوق‌العاده بوده است. در کتاب‌ها و منابع معتبر ایشان با توجه به همان جایگاه والا و بی‌نظیر، ویژگی‌های بس برجسته و ممتازی را در حوزه‌های گوناگون شاهد هستیم که از سوی محققان و اندیشمندان مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. نوشتار حاضر اقدام و تلاشی است در راستای ارائه‌ی نگاه و عمل‌کرد مثبت و درخور توجه امام ابوحنیفه، در رابطه با نقش و جایگاه ارزشمند اهل بیت پیامبر (ص) به عنوان محور تقریب مذاهب اسلامی، که با ابراز عشق و شیفتگی ایشان، همراه بوده است.

بنابراین، با استفاده از منابع معتبر و موجود حنفیان، در باره‌ی فضایل، مناقب، مرجعیت علمی و در نهایت مرجعیت سیاسی اهلیت^(ع) به عنوان اساسی‌ترین محور در زمینه‌ی تقریب مذاهب اسلامی از منظر امام ابوحنیفه، اشاره شده است؛ باشد که با الهام از سنت و سیره‌ی این اندیشمند بلندنظر پیشوای مسلمانان و هم‌وطنان حنفی، درتحکیم پایه‌های اخوت و برادری و تقریب مذاهب اسلامی بیش از پیش موفق گردیم.

واژه‌های کلیدی: اهلیت، تقریب، سنت، سیره، مذاهب اسلامی، امام ابوحنیفه

باتوجه به متون و منابع فراوان، دیدگاه و موضع امام ابوحنیفه (رحمة الله علیه)، در باره‌ی اهل بیت (علیهم السلام)، نقاط مثبت و برجسته‌ای وجود دارد که وی همواره در زندگی علمی و رفتار عملی خود، نشان داده است. دیدگاه ایشان به عنوان یکی از امامان مذاهب اسلامی، قابل توجه و ارزیابی است. و ما به همین دلیل و به دلیل تأثیر ایده‌های وی در میان پیروان ایشان از جامعه‌ی حنفیان اهل سنت و جماعت، به مباحث ذیل، خواهیم پرداخت: ولایت و محبت اهل بیت^(ع) از دیدگاه ابوحنیفه، فضائل و مناقب اهل بیت^(ع) از دیدگاه ابوحنیفه، مرجعیت علمی اهل بیت^(ع) از دیدگاه ابوحنیفه، مرجعیت سیاسی اهل بیت^(ع) (خلافت و حکومت) از دیدگاه ابوحنیفه.

۱. ولایت و محبت اهل بیت (علیهم السلام) از دیدگاه امام ابوحنیفه

محبت و ابراز علاقه‌مندی به اهل بیت^(ع) به فرموده‌ی قرآن و سنت، از جمله مشترکات همه‌ی مسلمانان به حساب می‌آید و همگان این امر را بر خود فرض و لازم دانسته و هرگونه کوتاهی و بی‌اعتنایی را گناه بزرگ می‌شمرند. در این میان، دیدگاه امام ابوحنیفه قابل توجه است. با توجه به اوضاع و شرایط کوفه در زمانه‌ی امام ابوحنیفه و حضور شیعیان در آن دیار، تعاملات وی را با شیعیان آن‌قدر صمیمی و نزدیک می‌بینیم که برای برخی از نویسندگان و تاریخ‌نویسان، ابوحنیفه به حیث یک شیعه‌ی محب به حساب آمده است و گاهی یک شیعه‌ی سیاسی. (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۲۲)

در همین زمینه، دکتر مصطفی الشکعه چنین می‌نگارد: «ابوحنیفه محب و دوست‌دار آل بیت رسول خدا (ص) بود و به آنان احترام می‌گذاشت و به فضائل و مناقب‌شان باور داشت و علم و دانش را از آنان فراگرفت و به حقانیت‌شان حکم می‌کرد؛ زیرا او مسلمان بود و همه‌ی مسلمانان بدون استثناء، اهل بیت^(ع) را دوست دارند و از امامان؛ چون: حسن و حسین و علی بن الحسین و امام باقر و امام صادق^(ع) و فرزندان حضرت فاطمه‌ی زهراء (سلام الله علیها) تمجید و ستایش می‌کنند.» (الشکعه، ۱۴۰۳ق، ص ۴۹)

وی در ادامه می‌افزاید: «ابوحنیفه پیامبر (ص) و اهل بیت^(ع) را دوست داشت؛ چون هرکی پیامبر (ص) را دوست داشته باشد، ذریه‌ی او را نیز دوست خواهد داشت و از میان خلفاء، به حضرت علی^(ع) علاقه و محبت بیشتر داشت؛ زیرا جدش (ثابت) در کودکی با امام علی^(ع) ارتباط داشت.» (الشکعه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۴) ایشان به ماجرایی بردن پالوده برای حضرت در روز نوروز اشاره می‌کند که حضرت برای او و نسلش به خیر و برکت دعا کرد «و اینک ابوحنیفه خود را مشمول دعای آن حضرت می‌بیند و او غرق در نعمت‌ها و برکت‌های الهی است.» (خطیب بغدادی، ۱۳۴۱، ص ۳۲۶؛ الشکعه، ۱۴۰۳، ص ۱۱۴)

۲. فضائل اهل بیت (علیهم السلام) از دیدگاه امام ابوحنیفه

در اندیشه و سیره‌ی امام ابوحنیفه، فضایل و مناقب فراوان در شأن اهلیت^(ع) وجود دارد. با اینکه



امام اعظم نوعاً از کسی تمجید و تجلیل نمی‌کرده و حتی درباره‌ی خلفای راشدین سه‌گانه از ایشان برای آنان غیر از کلیات، فضیلتی نقل نشده‌است؛ اما برعکس، از امام علی^(ع) و حضرت صادقین و زیدبن علی^(ع) فضائل و مناقب فراوان نقل شده‌است، که به گوشه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

از ابوحنیفه راجع به جنگ جمل پرسیده شد، گفت: «علی^(ع) در آن جنگ به عدالت رفتار کرد و آگاه‌ترین مردم، در برابر اهل بغی بود.» (اسد حیدر، ۱۳۷۸، ص ۳۱۸)
 و باز از ایشان نقل شده‌است که گفته است: «احدی را علی^(ع) نکشت، مگر این که علی سزاوارتر بود.» (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۲، ص ۱۶۰)

و درباره‌ی ناکثان نیز از ایشان نقل شده‌است که گفت: «امیرالمؤمنین علی^(ع) با طلحه و زبیر بعد از نقض عهد و پیمان جنگید.» (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۲، ص ۲۴)

هم‌چنان از وی نقل شده است که روزی به اصحابش گفت: «من اهل شام را مبعوض می‌شمارم، و اگر با لشکر علی^(ع) و معاویه مواجه شوم، لشکر علی^(ع) را انتخاب می‌کنم.» (اسد حیدر، ۱۳۷۸، ص ۳۱۹)
 در ادامه افزود که من، با اهل حدیث تفاوتی در این است که آن‌ها به فضائل اهل بیت^(ع) اعتراف نمی‌کنند؛ ولی من اعتراف می‌کنم و همین‌طور آنان خلافت علی^(ع) ثابت نمی‌دانند؛ ولی من ثابت می‌دانم.» (اسد حیدر، ۱۳۷۸، ص ۳۲۰)

ابن حجر عسقلانی در «تهذیب التهذیب» نقل می‌کند که ابوحنیفه می‌گفت: «مدتی نزد جعفر بن محمد^(ع) رفت و آمد می‌کردم. او را همواره در یکی از سه حالت می‌دیدم؛ یا نماز می‌خواند، یا در حال روزه بود، و یا قرآن تلاوت می‌کرد. و هرگز او را ندیدم که بدون وضو حدیث نقل کند.» (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۴)

مرحوم مجلسی نیز در مورد ارادت و محبت ابوحنیفه و هم‌چنان فضیلت اهلبیت^(ع) از نظر ایشان، چنین نقل می‌کند: «روزی به درب منزل امام صادق^(ع) آمد. امام^(ع) از خانه خارج شد در حالی که به عصا تکیه داده بود. ابوحنیفه به حضرت گفت: ای ابو عبدالله این عصا چیست؟ سنّ و سال تو اقتضا ندارد که به عصا نیاز داشته باشی؟ امام فرمود: بلی، اما این عصای رسول خدا^(ص) است و می‌خواهم به آن تبرک بجویم. ابوحنیفه گفت: اگر می‌دانستم این عصای رسول خدا^(ص) است، بلند می‌شدم، آن را می‌بوسیدم. امام فرمود: سبحان الله! و از آرنج ابوحنیفه کشید و فرمود: ای نعمان! تو می‌دانی که این موی (موی من) از موی رسول خدا^(ص) و این پوست (پوست من) از پوست رسول خدا^(ص) است، پس چرا نبوسیدی؟ ابوحنیفه خم شد تا دست امام را ببوسد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۲)

۳. مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم السلام) از دیدگاه امام ابوحنیفه

در عصر امام ابوحنیفه، موقعیت شیعیان به لحاظ فرهنگی، مناسب‌تر از گذشته بود. امام ابوحنیفه با دو امام از خاندان رسالت؛ امام باقر و امام صادق^(ع) معاصر بود. باتوجه به این که حکومت اموی نفس‌های آخر خود را در این روزگار می‌کشید و بیشتر با مخالفان سیاسی خود از میان عباسیان درگیر بود، فرصتی پیش آمده بود تا امام باقر^(ع) به تشکیل یک مرکزیت فرهنگی برای نشر معارف اهل بیت^(ع)

و تربیت شاگردان، موفق شود و مبانی فقهی و کلامی شیعه را پایه‌گذاری نماید.
در دوره‌ی امام صادق^(ع) نیز که آغاز پایه‌گذاری حکومت عباسی بود، به دلیل آن‌که هنوز این دستگاه درگیر تثبیت موقعیت خود بود، امام صادق^(ع) توانست حرکتی را که پدر بزرگوارش سامان داده بود، به سرانجام برساند و مکتب اهل‌بیت^(ع) را به مسلمانان معرفی نماید.

با این حال، تا این زمان، شیعیان به دلیل وجود جوّ شدید خفقان علیه ایشان و امامان‌شان از زوایای معارف اهل‌بیت^(ع) و مذهب خویش آگاهی کامل و درستی نداشتند و در واقع، نظام معرفتی‌شان در فقه، کلام، تفسیر و غیره، هنوز نضج نگرفته بود و تنها پس از عصر امام باقر و امام صادق^(ع) بود که منظومه‌ی فکری و معرفتی تشیع اعتقادی مشخص شد. تقریباً تا اواخر عمر امام صادق^(ع) بیشتر شیعیان، شیعه‌ی سیاسی و محبّ بودند و شیعیان اعتقادی یا کم بودند و یا اطلاع کافی و درستی از مذهب اهل‌بیت^(ع) چه در کلام و چه در فقه نداشتند.

در رجال کشی آمده است که «قبل از امامت امام باقر^(ع)، شیعیان علم حلال و حرام را به جز آنچه که از دیگر مردم آموخته بودند، نمی‌دانستند تا این‌که زمان امام باقر^(ع) فرا رسید و وی امام شد. او دانش و (شریعت) را به آن‌ها آموخت و توضیح داد و آن‌ها شروع به تعلیم کسانی کردند که قبلاً از آن‌ها یاد می‌گرفتند.» (طوسی، ۱۳۴۸ق، ج ۵، ص ۴۲۵)

به عنوان نمونه نقل شده‌است: «زمانی‌که امام باقر^(ع) مسکرات و از جمله نبیذ را مطلقاً حرام دانست، فقهای کوفه استعمال نبیذ را جایز می‌دانستند. هم‌چنین، درباره‌ی ازدواج متعه، شیعیان و فقهای کوفه اختلاف داشتند؛ گروهی آن را جایز دانسته و گروهی دیگر بر اساس تصمیم عمر بن خطاب، به حرمت آن فتوا می‌دادند. (جعفری، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶)

۳-۱. رابطه‌ی امام ابوحنیفه با امام باقر^(ع)

آنچه از منابع اهل سنت استفاده می‌شود، ابوحنیفه با حضرت امام باقر^(ع) رابطه‌ی دوستانه داشته است. در اکثر منابع شیعه و اهل سنت، امام باقر^(ع) به عنوان استاد ایشان مطرح است. (جاحظ، بی‌تا، ص ۶۰۱) روایات ابوحنیفه از امام باقر^(ع) نیز در جای جای مسانید دیده می‌شود. (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۱، ص ۳۸۸؛ قاضی ابویوسف، بی‌تا، ص ۱۲۴)

همین‌طور در منابع زیادی از امام باقر^(ع) به عنوان اولین کس از آل‌البیت^(ع) که ابوحنیفه از او علم دریافت می‌کرده است، معرفی شده‌است. (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۳، ص ۵۲؛ فضلی، ۱۳۸۱، ص ۸۶)

هرچند امام باقر^(ع) در مدینه حضور داشتند و ابوحنیفه در عراق به سر می‌برد؛ اما سفرهای ابوحنیفه به مکه و مدینه برای کسب علم از عالمان آن‌جا، در منابع زیادی آمده است. ظاهراً در یکی از سفرها، ابوحنیفه دو سال در مدینه مقیم می‌شود و جمله‌ی معروف او «لولا السّتان لهلك النّعمان» نشان‌گر این است که او از امام باقر^(ع) استفاده‌ی وافر برده است. و این جمله نیز اشاره‌ی ابوحنیفه به موضوع «تلمذ» نزد امام باقر^(ع) است.

آلوسی، دانشمند اهل سنت چنین حکایت می‌کند: «هذا ابوحنیفه و هو من اهل السنّة یفتخر و یقول

بأفصح لسان: لولا السنتان لهلك النعمان.» (دهلوی، بی تا، ص ۸)

۲-۳. رابطه‌ی امام ابوحنیفه با امام صادق (علیه السلام)

در منابع شیعه و اهل سنت آمده است که وی سخت تحت تأثیر شخصیت و مقام علمی امام صادق (ع) نیز بوده است؛ که به نمونه‌هایی از آن صرفاً اشاره می‌شود:

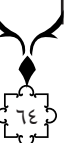
جمله: «والله ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق»؛ سوگند به خداوند که من فقیه وارسته و آگاه‌تر از جعفر بن محمد صادق (ع) ندیده‌ام.» (المزی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۷۶)

همین‌طور در بسیاری از منابع معتبر اهل سنت، امام صادق (علیه السلام) از جمله‌ی اساتید ابوحنیفه شمرده شده است. چنانچه در جای جای «جامع المسانید» رابطه‌ی دوستانه‌ی ایشان با حضرت امام صادق (ع) بیان گردیده است. (پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۵؛ ابوزهره، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۳)

ابن حجر از میان اهل بیت (ع) فقط سه نفر را از اساتید مسلم ابوحنیفه معرفی می‌کند: «امام باقر و امام صادق (ع) و جناب زید بن علی (رحمة الله علیه).» (هیثمی، ۱۹۸۳م، ص ۴۷-۱۲۱)

ابوزهره (استاد معاصر و معروف الازهر)، جمله‌ی معروف: «لولا السنتان لهلك النعمان» را که از امام ابوحنیفه نقل شده‌است، در مورد امام صادق (ع) می‌داند و می‌گوید: «احتمالاً این دوسال، همان دوسالی است که ابوحنیفه از نزد «ابن هبیره» به حجاز فرار کرد و در حجاز دو سال نزد امام صادق (ع) شاگردی نمود.» (ابوزهره، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱)

هم‌چنین در بسیاری از کتاب‌ها و روایان حنفی، مسأله روابط دوستانه بین ابوحنیفه (ره) و امام صادق (ع) به چشم می‌خورد؛ از جمله در جامع المسانید چنین آمده است: روزی ابوحنیفه در مراسم حج نزد امام صادق (ع) آمد، امام (ع) با او معانقه نمود و از احوال او و خانواده‌اش پرسید، فردی سؤال کرد، یابن رسول الله (ص) آیا این مرد را می‌شناسی؟ امام فرمود: من از احوال او و خانواده‌اش می‌پرسم و تو می‌پرسی آیا او را می‌شناسی؟ «این ابوحنیفه، فقیه‌ترین مردم شهر خود است.» (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۲، ص ۳۷۶) بر اساس روایت دیگر، فردی به ابوحنیفه گفت: «نذر کردم مقدار پولی به امام عادل بدهم، پیشنهاد می‌کنی به چه کسی بپردازم؟ گفت جعفر بن محمد (ع). ابوالقاسم بغار از ابوحنیفه نقل می‌کند: «حسین بن زیاد روایت کرد که شنیدم از ابوحنیفه در حالی که از او سؤال شده بود، فقیه‌ترین کسی را که دیدی چه کسی بوده‌است؟ می‌گفت: «جعفر بن محمد (ع)» و آن زمانی بود که منصور کسی را به دنبال من فرستاد و گفت ای ابوحنیفه، همانا مردم پیرامون جعفر بن محمد (ع) جمع شده‌اند و شیفته‌ی او گردیده‌اند. از مسائل مشکلی که داری، تعدادی را جمع کن که از او بپرسی، تا شاید از جواب عاجز ماند و از محبوبیت او کاسته شود. چهل مسأله را آماده کردم، بعد به سوی منصور در حیره رفتم. منصور قبلاً امام صادق (ع) را خواسته بود و وی در مجلس نشسته بود، وقتی چشمم به جعفر افتاد، عظمت و هیبتی از او در نظرم نمودار شد، که هیبت منصور مرا نگرفته بود؛ سلام کردم و منصور اشاره کرد که بنشینم، سپس به جعفر بن محمد (ع) روی کرد و گفت: ای ابو عبدالله! این ابوحنیفه است. حضرت فرمود: بله،



می‌شناسمش. منصور به من گفت: مسائل خود را از ابو عبدالله بپرس، من مسائل را یک به یک از وی سؤال کردم؛ او جواب داد و می‌فرمود: در این سؤاله، نظر شما «نظر اهل عراق و اصحاب رأی» چنین است و نظر اهل مدینه و اهل حدیث چنین است. و نظر ما هم این است. در هریک از مسائل، ممکن است با شما هم‌نظر باشیم و ممکن است با اهل مدینه، و ممکن است با هردو گروه مخالف و نظر مستقل داشته باشیم، تا این که چهل سؤال تمام شد و هیچ کدام را بی‌جواب نگذاشت.»

سپس ابوحنیفه گفت: «أليس أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟» آیا داناترین مردم، آگاه‌ترین آن‌ها به اختلاف مردم نیست؟! (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۸؛ خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۱، ص ۱۷۳) در مورد امام صادق^(ع) نیز برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت ضمن پذیرش روابط دوستانه‌ی آن حضرت با ابوحنیفه، گفته‌اند که به دلیل هم‌سن و سال بودن آن دو، رابطه‌ی شاگردی و استادی به معنای دقیق در کار نبوده است؛ بلکه رابطه در میدان تبادل معرفتی و علمی بوده است. (توکلی، ۱۳۶۱ق، ص ۸۱)

ابن حجر عسقلانی، حدیثی را این گونه نقل می‌کند: ابوحنیفه راجع به مقام علمی امام صادق^(ع) گفته است: «در علم و عبادت و پرهیزگاری، برتر از جعفر بن محمد^(ع) هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ بشری خطور نکرده است.» (اسد حیدر، ۱۳۷۸، ص ۵۳)

شیخ طوسی^(ره) از محدثان عالی مقام شیعه نیز، ضمن تأیید مراودات و تعاملات ابوحنیفه با امام صادق^(علیه السلام) درباره‌ی پذیرش مقام و مرجعیت علمی امام صادق^(ع) از سوی ابوحنیفه، روایتی را این گونه نقل می‌کند: «ابوحنیفه پس از مذاکره‌ی علمی با امام صادق^(ع) هنگام خارج شدن از خانه‌ی امام، سر حضرت را بوسید. در حالی که می‌گفت: «من آگاه‌تر از جعفر بن محمد سراغ ندارم و هیچ عالمی را نزد او ندیدم.» (شیخ طوسی، ۱۴۶۱ق، ج ۱، ص ۱۹) حسن بن زیاد لؤلؤی از ابوحنیفه در ارتباط احاطه‌ی علمی امام صادق^(ع) نقل می‌کند: ایشان در جواب کسی که پرسید امام کیست؟ ابوحنیفه گفت: او جعفر بن محمد است. (شیخ طوسی، ۱۴۶۱ق، ص ۲۹)

۳-۳. اعتماد امام ابوحنیفه به روایات اهل بیت^(علیه السلام)

ابوحنیفه ضمن نقل روایت‌های بسیاری از ائمه‌ی اهل بیت^(ع) که در مسانید او فراوان به چشم می‌خورد؛ (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ص ۳۸) به احادیث منقول از ایشان به راحتی اعتماد می‌کند و حتی در پی بررسی سلسله‌ی سندی آن‌ها بر نمی‌آید. در این زمینه شیخ مفید روایت زیر را نقل می‌کند: محمد بن یزید البانی می‌گوید: «نزد جعفر بن محمد^(ع) بودم که عمر بن قیس ماصر، ابوحنیفه و عمر بن ذر، با جمعی از اصحابش وارد شدند و از حضرت درباره‌ی ایمان سؤال کردند. حضرت فرمود: قال رسول الله^(صلى الله عليه وآله) «لا یزنی الزانی و هو مؤمن و لا یسرق و هو مؤمن و لا یشرّب الخمر و هو مؤمن»؛ کسی که عمل زشت و ناپسند زنا را مرتکب نشود و دست به سرقت و دزدی دراز نکند و لب به شراب نزنند، او مؤمن است.

عمر بن ذر، به ابوحنیفه گفت: چرا نپرسیدی که امام صادق^(ع) از طریق چه کسی این روایات را

از رسول خدا^(ص) نقل می‌کند؟ ابوحنیفه در پاسخ گفت: «از کسی که به صورت مستقیم می‌گوید: قال رسول الله^(ص)، نیازی به سؤال در سند نیست. (شیخ مفید، ۱۳۶۴ق، ص ۲۲) و همچنین در منابع شیعه، ابوحنیفه در سلسله‌ی رواه اهل‌بیت^(ع) قرار گرفته است. در این روایات، ابوحنیفه برای به دست آوردن حکم مسأله‌ای به اهل‌بیت^(ع) مراجعه می‌کند که خود حاکی از پذیرش مرجعیت علمی اهل‌بیت (علیه‌السلام) است. (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲؛ شیخ صدوق، ج ۲، ص ۵۱ و ۳۱۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۶۱ق، ص ۱۷۷) یکی از نمونه‌های عینی مرجعیت علمی اهل‌بیت^(ع) در عمل و اندیشه‌ی ابوحنیفه، نظریه و دیدگاه اعتدالی و منطقی ابوحنیفه راجع به «عدالت صحابه» است. وی ضمن پذیرش عدالت خلفا و اصحاب و یاران وفادار پیامبر^(ص)، در برخی از اظهارات در خصوص صحابه، رویکرد متفاوت از عقیده‌ی رائج و معروف اهل سنت داشته است. دیدگاه ایشان را به دیدگاه و موضع شیعه در این مورد نزدیک مشاهده می‌کنیم؛ زیرا جناب ابوحنیفه تمام صحابه را عادل نمی‌داند، بلکه قائل به تفصیل هستند. به گفته‌ی «ابوجعفر اسکافی معتزلی» به نقل از ابوحنیفه «او برخی از اصحاب؛ چون ابوهریره و انس بن مالک و... را از عدول صحابه نمی‌دانست». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ص ۶)

آقای فخرالاسلام بزودی حنفی؛ که اصول استنباط نزد ابوحنیفه را تقریر نموده است، می‌گوید: ابوحنیفه و شاگردانش در نظریات خود با گفتار صحابه مخالفت کرده‌اند. (بزودی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵) همین‌طور سرخسی از دیگر علمای حنفی نیز معتقد است، در جایی که مجال رأی و اجتهاد وجود دارد، ابی‌حنیفه با نظریات صحابه مخالفت نموده است. (سرخسی، ۱۳۷۲ق، ص ۳۱۱) به هر حال، ابوحنیفه خود را ملزم به پیروی بی‌چون‌وچرا از صحابه و تابعین نمی‌دانست و با رویکرد و اعتقادی که به اجتهاد داشت، در برابر آنان که قائل به لزوم پیروی تمام‌عیار از صحابه و تابعین بودند، به اجتهاد خود اهمیت می‌داد و می‌گفت: «هم رجال و نحن رجال»؛ (ابن‌عبدالبرّ، بی‌تا، ص ۱۶۳) یعنی اگر آنان (صحابه و تابعین) مردان صاحب رأی بودند، ما هم صاحب خرد و اندیشه‌ایم؛ پس چرا خود اجتهاد نکنیم. با چه منطق و برهانی باید چشم‌مان را ببندیم و فقط از فهم سلف پیروی کنیم؟ این جرأت و جسارت علمی ابوحنیفه قابل تقدیر و تمجید است و ایشان با این رویکرد، در واقع با انسداد باب علم مبارزه نموده و مثل شیعیان عملاً قائل به انفتاح باب علم بوده است. در نتیجه، در می‌یابیم که ایشان در عین حال که به عدالت و مرجعیت برخی از صحابه و تابعین معتقد بود، به مرجعیت اهل‌بیت^(ع) اتکاء و اعتماد بیشتر داشته است و به فهم و اجتهاد خود نیز ارزش بالایی قائل بوده است.

۴. خلافت و حکومت اهل‌بیت^(ع) از دیدگاه امام ابوحنیفه

در خصوص خلافت و حکومت نیز، دیدگاه امام ابوحنیفه با دیدگاه رائج اهل سنت کاملاً مخالف و با دیدگاه شیعیان خیلی نزدیک و همراه است؛ زیرا ایشان ضمن پذیرش امامت و خلافت خلفای راشدین، معتقد است که خلیفه‌ی اسلامی با انتخاب آزادانه‌ی مسلمانان از میان فرزندان علی^(ع) از نسل فاطمه^(س) گزینش شود. و برهمین اساس، خلافت امویان و عباسیان را مشروع نمی‌دانست و معیار غلبه

(الحق لمن غلب) را نیز در مشروعیت حکومت قبول نداشت.

ابوزهره (استاد معروف الازهر) پس از نقل تمایل ابوحنیفه به اهل بیت^(ع) می‌گوید: «از مطالب گذشته نتیجه گرفته می‌شود که ایشان در تمایل و آراء و نظریات خویش درباره‌ی حکام عصرش، یک شیعی است؛ زیرا او معتقد بود که خلافت حقّ علی^(ع) و اولاد فاطمه^(س) است. به همین دلیل، خلفای عصرش را غاصب و ظالم می‌دانست.» (ابوزهره، ۱۹۹۱م، ص ۱۷)

درباره‌ی موضع ابوحنیفه در مسأله‌ی ترتیب خلافت، اختلاف نظرهایی وجود دارد. صیمری از حنفیان متقدم عراق معتقد است که ابوحنیفه و شاگردانش «ابویوسف و شیبانی» به تفضیل علی^(ع) بر عثمان اعتقاد داشته‌اند. (صیمری، بی‌تا، ص ۱۳۲)

موفق مکی نیز معتقد است که ابوحنیفه امام علی^(ع) را برتر از عثمان می‌دانست. (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ص ۸۳) از ابن عبدالبرّ نیز نقل شده که ابوحنیفه می‌گفت: «علی احبّ الینا من عثمان.» (ابن عبدالبرّ، بی‌تا، ص ۱۶۵) در جای دیگر ایشان چنین می‌گوید: «قال الامام ابوحنیفه، الجماعة ان تفضل أبابکر و عمر و تحبّ علی و عثمان.» (ابن عبدالبرّ، بی‌تا، ص ۱۶۴) ملاعلی قاری نیز در شرح فقه‌الاکبر آورده است: «روی عن ابي حنيفة تفضيل علی^(ع) علی عثمان.» (ملاعلی قاری، ۱۳۴۸ق، ص ۱۵۸) البته ایشان به دلیل مخالف بودن نظریه‌ی فوق با دیدگاه مشهور اهل سنت، در صحت انتساب آن به ابوحنیفه تردید می‌کند.

اما تقدیم علی^(ع) بر عثمان در روایات شاگردان ابوحنیفه هم آمده‌است. براساس یک روایت از ابویوسف، نظریه‌ی «تفضیل شیخین و حبّ ختین» تقدیم علی^(ع) بر عثمان نسبت داده شده‌است. (خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ص ۸۳)

محمّدبن حسن شیبانی نیز در «السير الكبير» می‌گوید: «ان نوح بن ابی مریم سأل ابا حنيفة عن مذهب اهل السنة، فقال: ان تفضل أبابکر و عمر و تحبّ علیاً^(ع) و عثمان.» (شیبانی، بی‌تا، ص ۱۵۸) البته این گرایش (ترتیب خلافت با تفضیل علی بر عثمان) جو غالب کوفیان در عصر ابوحنیفه بود؛ زیرا واژه‌ی شیعیان در آن روزگار، بر دسته‌های گوناگون اطلاق می‌شد. از جمله کسانی که مثل ابوحنیفه ترتیب خلافت را با علی^(ع) بر عثمان معتقد بود، شیعه خوانده می‌شدند که کاربرد رائج شیعه نیز در آن زمان همین بود. (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲)

هم‌چنان‌که شیعه، به کسانی که در مقام مقایسه میان خلفای راشدین، اعتبار و اعتنایی بیشتر به امیرالمؤمنین^(ع) می‌دادند، نیز اطلاق می‌شد. (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳)

آقای تاشی اکبر در «مسائل الامامة» می‌آورد که: «اهل حديث كوفة نظير وكيع بن جراح و فضل بن دكين، يزعمون أن افضل الناس بعد النبي ابوبکر، ثم عمر، ثم علی ثم عثمان یقدمون علیاً علی عثمان و هذا تشيع اصحاب الحديث من الكوفيين و یثبتون امامة علی^(ع)». (تاشی اکبر، ۱۹۷۱م، ص ۶۵-۶۶) البته این نگرش در برابر اصحاب حدیث بصری بوده است. مطابق این تعریف از شیعه، ابوحنیفه نیز شیعه محسوب می‌گردد. (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۲۴)

بالاخره ابوحنیفه در کوفه رشد و نمو کرده است؛ از این جهت، این گونه افکار بر فضای فکری آنجا بشدت حاکم بود. علاوه بر این که ابوحنیفه در اثر معاصرت با برخی از امامان اهل بیت^(ع) و ارتباط نزدیک با شیعیان، از زمره‌ی دوست‌داران اهل بیت^(ع) به حساب آورده شده است. ناگفته نماند که برخی متون اهل سنت، از قول ابوحنیفه تفصیل خلافت خلفای چهارگانه را به ترتیب تصدی خلافت توسط آنان نیز مطرح نموده‌اند. (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۴)

پیدا است که این روایات در منابع حنفی اهل سنت، تحت تأثیر باور عمومی اهل سنت قرار گرفته و تأیید نظریه‌ی تفصیل علی بر عثمان و خروج از عقیده‌ی رائج در میان اهل سنت و جماعت، برای شان سنگینی می‌نموده است. از جمله در المثلث «ابن شهر آشوب» در این مورد عبارتی را از ایشان نقل کرده است که می‌رساند، ابوحنیفه درباره‌ی علی^(ع) و عثمان متوقف بوده و آنچه بین آن دو اتفاق افتاده را به خداوند ارجاع داده‌است. (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۴۱)

ولی دیگر منابع، آراء و نظریات سیاسی ابوحنیفه را مطابق آنچه گفته شد منعکس کرده است که این مطلب منقول از ابن شهر آشوب، نمی‌تواند آن را از بین ببرد یا بی اعتبار سازد؛ فقط این گفته یک توجیه دارد که در بالا تذکر داده شد.

امام ابوحنیفه نه تنها در مقام گفتار و سخن بر احقاق حق اهل بیت^(ع) همت گماشت، بلکه در عرصه‌ی اعمال و رفتار خویش نیز با حمایت‌های بی دریغ که از اهل بیت^(ع) به عمل آورد نشان داد، طرفدار صلح و آرامش، امنیت و برادری بین همه‌ی فرق اسلامی است و تمام تلاشش را معطوف احقاق حق آنانی کرد که در اثر ظلم و بیدادگری دنیاطلبان، حقشان تضییع شده بود. در این بخش، مرجعیت سیاسی اهل بیت^(ع) یا حکومت و خلافت از منظر و دیدگاه امام ابوحنیفه، سیره و عملکرد ایشان را به بحث می‌گیریم. مواضع و دیدگاه ایشان در قبال حاکمیت عصر و زمانه‌اش، به علاوه‌ی پذیرش مرجعیت علمی و دینی اهل بیت^(ع) از سوی وی، زمینه‌ی طرح این دیدگاه و اثبات آن را به راحتی میسر می‌نماید؛ زیرا پذیرش مرجعیت و حجّیت کلام اهل بیت^(ع) صرفاً در عرصه‌ی مسائل اعتقادی، فقهی و کلامی خلاصه نمی‌شود، بلکه مراد از مرجعیت آنان، مرجعیت در تمام شئون از جمله عرصه‌های اجتماعی، دینی و سیاسی است و تفکیک بین این مسائل، کار سخت و شاید غیرممکن باشد. هم‌چنان که پیامبر اکرم^(ص) مرجعیت دینی امت اسلام را به‌طور عام بر عهده داشت، به همان پستوانه و منطق، اهل بیت^(ع) نیز به عنوان جانشینان ایشان، مرجعیت عام را بر پیروان او خواهند داشت.

البته تذکر این نکته لازم و ضروری است که اهل سنت و جماعت تماماً بر این باور و اعتقاد نیستند. آنان ضمن ارادت و علاقه‌مندی به اهل بیت^(ع)، فقط مرجعیت علمی را برای آن‌ها قائلند و مرجعیت سیاسی اهل بیت^(ع)، از وفاق همگانی در بین آنان برخوردار نیست، اما در مورد امام ابوحنیفه و برخی از شخصیت‌های علمی و دینی حنفیان، این دیدگاه مطرح است. لذا یکی از امتیازات و برجستگی‌های ایشان نسبت به دیگر ائمه مذاهب در همین مسأله نهفته است.

اینک به نمونه‌هایی از سیره و رفتار ایشان در باب مرجعیت دینی اهل بیت^(ع) می‌پردازیم:

۴-۱. سیره‌ی عملی ابوحنیفه در برابر اختلافات فرقه‌ای

باتوجه به ظهور و بروز دسته‌ها و نحله‌های فکری و مذهبی در عصر ابوحنیفه، ایشان سخت نگران این اختلافات در بین مسلمانان بود؛ لذا ضمن دعوت مردم به تحصیل دانش و بینش، آن‌ها را از تقلید و پیروی جاهلانه و کورکورانه از سران فرقه‌ها و گروه‌های مختلف بر حذر می‌داشت. (ابوحنیفه، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲)

و این همان، چیزی است که ائمه‌ی اهل‌بیت^(ع) همواره در پی آن بوده‌اند و جامعه و مردم را به علم و دانش و بصیرت و آگاهی دعوت می‌کردند و از جهل و تقلیدهای بی‌جا، بر حذر می‌دانستند.

۴-۲. سیره‌ی ابوحنیفه در برابر اهل حدیث

سیره و روش ایشان در برخورد با اهل حدیث؛ همان‌هایی که در مذمت و بدگویی از او، هیچ حدّ و مرزی را برای خود قائل نبودند و هرچه می‌خواستند از ایشان بدگویی و ناسزاگویی می‌کردند و تا سرحدّ کفر و الحاد و زندیق در مورد وی و افکارشان پیش رفتند، تنها برخورد ملایم و آرام و سنجیده همراه با نقد اندیشه‌گرایانه‌ی حدیث از سوی او قابل مشاهده است و با این سیره‌ی معقول و عالمانه‌ی خویش، همواره روح اصحاب حدیث را آزوده است. (ابوحنیفه، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲)

تذکر این نکته لازم است که رویکرد ابوحنیفه به مسائل اعتقادی، رویکرد اجتهادی بود و به حدیث به بماهو حدیث، اعتنایی نمی‌کرد؛ بلکه به اجتهاد و استنباط خود از احادیث از منابع قابل قبول، اهمیت می‌داد و می‌گفت: «هم رجال و نحن رجال». (ابن‌عبدالبرّ، بی‌تا، ص ۱۴۳)

البته این به معنایی این نیست که برخی گمان کرده‌اند که ایشان اصلاً در زمینه‌ی علوم حدیث آگاهی نداشت و ضوابط و قواعد این علم را بلد نبود؛ زیرا، در روایت یحیی‌بن‌ضریرس به نقل از ابوحنیفه دیده می‌شود که وی در صورت فقدان ادله‌ی نقلی، راه اجتهاد را بر روی خود باز می‌دید و این روش را همان روش بزرگان تابعین می‌دانست. (صیمری، بی‌تا، ص ۵۸) در خصوص اجتهادات ابوحنیفه، آقای مولوی اسحاق مدنی نیز می‌گوید: «یکی از شرایط مهم اجتهاد، تسلط بر حدیث است و امام ابوحنیفه بر خلاف نظر عده‌ای، مسلط بر سند و متن حدیث بوده است؛ نه آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند که وی اصلاً با حدیث میانه‌ای نداشته‌است.» (مدنی، ۱۳۸۶، ص ۸۰)

۴-۳. روابط ابوحنیفه با شیعیان

در زمینه‌ی روابط ایشان با شیعیان معاصرش (جدا از روابط با علویان) در سیره و رفتار ایشان تعامل و مراوده با شاگردان اهل‌بیت^(ع) و پیروان آنان مشاهده می‌شود؛ زیرا از حضور ایشان در جلسات آنان، گزارش‌هایی موجود است.

البته در این زمینه، روایات بعضاً متناقض است. برخی روایات در کتب شیعی حکایت از روابط تنش‌آلود ابوحنیفه و شیعیان دارد. (مجلسی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۷۴؛ رجال‌کشی، ج ۲، ص ۲۶) و برخی دیگر حاکی از روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز را گزارش کرده‌اند. (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۳، ۱۶۰ و ۷۳؛ خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج ۲، ص ۸۱)

اما به نظر می‌رسد که ابوحنیفه رفتار مسالمت‌آمیز و مثبت با شیعیان و شاگردان اهل بیت^(ع) داشته است؛ زیرا در مواردی، دیدگاه او را با نظر و دیدگاه شیعیان با پیروی از مکتب اهل بیت^(ع) هماهنگ و بعضاً موافق می‌بینیم. از جمله، در موضوعات احکام بُعَاة، عدالت صحابه، سیاست و حکومت، اعتماد به روایات اهل بیت^(ع)، عقل‌گرایی. همین‌طور، در موضوع بحث مهم کلامی، (جبر و اختیار) اتخاذ، امر بین‌الامرین و... می‌توان به عنوان وجوه و دیدگاه‌های موافق ابوحنیفه با شیعیان در تأسی به اهل بیت^(ع) یادآور شد.

۴-۴. امام ابوحنیفه در برخورد با غالیان

یکی از معضلات در عصر ابوحنیفه، حضور غالیان در کوفه بود. ایشان در برابر این گروه موضع سخت و منفی داشت و از بدگویی و سب خلفای راشدین جلوگیری می‌کرد و با مرتکبین آن، سخت برخورد می‌کرد. در حقیقت ایشان در این میان، دنبال اتخاذ یک راه میانه بود که نه عامه‌ی اهل سنت را از خود برنجانند، نه به اهل بیت^(ع) پشت کرده باشد و یا از تشیع خود را ببرد، بلکه حتی‌الامکان جمع بین هردو نماید و بعضاً که به ابوحنیفه نسبت مخالفت داده شده، سبب، بدگویی ایشان از غلات و غالیان بوده است که به نام مخالفت با شیعیان ثبت گردیده است در حالی که واقعیت غیر آن است. جالب است که غلات و غالیان از دیدگاه اهل بیت^(ع) نیز یک جریان افراطی و منفی تلقی شده‌اند و از رفتار امامان معصوم^(ع) امام باقر و امام صادق^(ع) پیداست که این گروه در میان شیعیان و پیروان راستین‌شان هیچ‌گونه جایگاهی نداشته و بالاتر از آن، از صفوف مسلمانان نیز بیرون رانده شده‌اند و هرگونه تعامل و معاشرت با آنان حرام شمرده شده‌است. (صفری فروشانی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹-۳۲۷) و هرگونه سب و دشنام به خلفا نیز ممنوع گردیده‌است. باید یادآور شد که خلط بین تشیع و غلو، خیلی گمراه‌کننده و فریبنده است که دشمنان اسلام برای دوری اهل سنت از شیعیان به همین عناوین گمراه‌کننده تمسک جسته‌اند (شیوه تبلیغی وهابیت) و برخی از مسلمانان ساده لوح را فریب می‌دهند و حس بدبینی را بین آنان ایجاد می‌کنند؛ در حالی که شیعیان راستین و موحد، حساب‌شان از غالیان گمراه و نادان جدا است و متهم ساختن شیعیان به غلو و افراطی‌گری از هیچ‌کس، به‌ویژه از عالمان و آگاهان امت اسلام، پذیرفتنی نیست و جای بسی تأسف است که برخی قلم‌ها و زبان‌ها در راستای منافع دشمنان اسلام، به این‌گونه مطالب واهی و بی‌اساس دامن می‌زنند. این وظیفه و رسالت عالمان دینی به‌ویژه روشنفکران متعهد و دین‌شناس جامعه‌ی اهل سنت است که مردم عوام خویش را آگاه نمایند که مسأله‌ی غلو و تشیع را از هم‌دیگر تفکیک کنند (گرچه خوشبختانه این تفکر غلط در بین اهل سنت نیز فکر شایع و رایج نبوده‌است). هم‌چنان که شیعیان هم، جریان افراطی «وهابیت یا سلفیون» را از قاطبه‌ی اهل سنت و جماعت جدا بدانند و همه‌ی اهل سنت را به تفکر سخیف و بی‌اساس «وهابیت» متهم نکنند و به قول معروف «همه را با یک چوب نرانند». البته وهابیت، به‌ویژه پایه‌گذاران و تندروران این فتنه‌ی مذهبی سخت در تلاش و فعالیت‌اند که با همین ترفندها، همه‌ی اهل سنت را از خود بدانند. در حالی که واقعیت غیر از این است؛ زیرا قتل عام‌ها و آتش‌زدن کتاب‌خانه‌ها و... را ابتدا از خود اهل سنت و جماعت شروع



کردند. به همین دلیل، اولین مخالفت‌ها نیز از جامعه‌ی علمی اهل سنت علیه افکار آنان آغاز گردید. (خطیب بغدادی، ۱۳۴۱ق، ص ۳۲۶-۳۲۷)

۵-۴. امام ابوحنیفه و قیام‌های شیعی

آنچه درباره‌ی دیدگاه سیاسی ابوحنیفه قابل توجه است، عمل کرد سیاسی ایشان در قبال امویان و عباسیان و حمایت‌های بی دریغ از قیام‌های علویان (شیعیان) است؛ به دلیل این که وی حکومت‌های اموی و عباسی را مشروع نمی‌دانست، هیچ‌گاه حاضر نشد دعوت آن حکومت‌ها را مبنی بر همکاری با ایشان بپذیرد. «ابن هُبیره» عامل مروان اموی در عراق، با ابوحنیفه صحبت کرد تا وی را متقاعد نماید که منصب قضاوت کوفه را متقبل شود، اما ابوحنیفه از قبول آن سرباز زد؛ به همین دلیل، ابن هُبیره یازده روز و هر روز ده تازیانه به ابوحنیفه می‌زد. با این حال، ابوحنیفه منصب قضاوت را نپذیرفت، افزایش فشار از جانب ابن هُبیره، ابوحنیفه را ناچار به ترک کوفه و هجرت به سوی مکه کرد و دو سال بازمانده از سلطه‌ی امویان را در آنجا به سر برد. (خطیب بغدادی، ۱۳۴۱ق، ص ۳۳۰)

در پی پیروزی عباسیان و به خلافت رسیدن سَفّاح، ابوحنیفه به کوفه مراجعت کرد. در ارتباط با عباسیان نیز تقریباً منابع اتفاق نظر دارند که ابوحنیفه خلافت عباسیان را منکر بود و هرگز با سَفّاح و منصور بیعت نکرد.

خطیب بغدادی می‌نویسد: ابوجعفر منصور عباسی، ابوحنیفه را به مقر حکومت فراخواند تا منصب قضاوت را به او واگذارد و اصرار زیاد نمود. اما ابوحنیفه نپذیرفت، سپس منصور ابوحنیفه را به زندان انداخت، پس از آن نیز، چندین بار او را از زندان خارج و نزد منصور آوردند. منصور باز منصب قضاوت را به او پیشنهاد کرد، اما ابوحنیفه هرگز نپذیرفت. (ابن‌بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۵۱)

منصور به خوبی می‌دانست که ابوحنیفه از همان آغاز، حامی قیام‌های علوی، ضد اموی و عباسی بوده است و باید با کشاندن پای ابوحنیفه به دربار، او را کنترل کند. وقتی پیشنهاد قضاوت سودی نبخشید، او را به زندان انداخت و سرانجام نیز او را در زندان مسموم نمود. (ابن‌بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۲۳۳)

ابوحنیفه از قیام‌های علویان «مخالف دستگاه اموی و عباسی» نیز به صورت جدی حمایت کرد. حال نیم‌نگاهی به روابط ابوحنیفه با علویان و حمایت‌های مالی و تبلیغاتی وی از قیام‌های ایشان می‌اندازیم.

۱-۵-۴. ابوحنیفه و قیام زیدبن علی (علیه‌السلام)

ابوحنیفه یکی از حامیان جدی و سرسخت قیام زید بن علی^(ع) به شمار می‌رود. البته باید توجه داشت که روابط زید بن علی^(ع) و ابوحنیفه، فراتر از یک چارچوب سیاسی صرف است و جنبه‌ی علمی عمیق دارد؛ زیرا در بسیاری از منابع فریقین، جناب زیدبن علی^(ع) به عنوان استاد ابوحنیفه مطرح است و ابوحنیفه از وی به ویژه در بیش سیاسی خود بسیار متأثر بوده‌است. (ابن‌بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۳۳۱)

در برخی از نقل‌ها آمده‌است که ابوحنیفه در ایام اقامت خود در حجاز، دو سال نزد زیدبن علی^(ع)

شاگردی کرده است و لذا از علم و فقه، سرعت جواب‌گویی، بیان زیبا و قدرت اقناع زید، از خاندان اهل بیت^(ع) بسیار تمجید نموده است. (هیثمی، ۱۹۶۷م، ص ۸۶؛ الشکعه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲-۵۴؛ ابوزهره، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰)

ابوزهره می‌گوید: «ابوحنیفه درباره‌ی عباسیان چیزی نگفت تا این‌که فرزندان علی^(ع) در برابر عباسیان قد علم کردند و خصومت بین ایشان شدت گرفت. ابوحنیفه دوست‌دار فرزندان علی^(ع) بود و برای آنها ایثار می‌کرد و طبیعتاً از غضب آنها غضبناک می‌شد، خصوصاً هنگام قیام نفس زکیه و ابراهیم برادرش که ابوحنیفه با پدر ایشان رابطه‌ی علمی داشت و او از شیوخ ابوحنیفه محسوب می‌شد.» (ابوزهره، ۱۴۱۷ق، ص ۹۸)

ابن بزازی در «مناب» آورده است: زمانی که زید بن علی زین العابدین^(ع) در سال ۱۲۱ق. علیه هشام عبدالملک قیام نمود به ابوحنیفه گفت: قیام او شبیه خروج جدش رسول خدا(ص) در روز جنگ بدر است. (ابن بزازی، ۱۳۹۶ق، ص ۶۱)

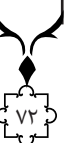
به ابوحنیفه گفتند: چرا خودت همراه او قیام نکردی؟ در جواب گفت: امانت‌های مردم نزد من است. این امانت‌ها را به ابن ابی لیلی عرضه کردم، نپذیرفت؛ لذا ترسیدم که جاهلانه بمیرم. روایت دیگر این است که ابوحنیفه دلیل عدم حضورش را در قیام زید این‌گونه بیان کرده است: اگر یقین می‌داشتم که مردم او را ترک نمی‌کنند و تنها نمی‌گذارند، چنان‌که پدرش را تنها گذاشتند، قطعاً به همراه او جهاد می‌کردم؛ چون قیام او بر حق است، اما فعلاً او را با مالم همراهی می‌کنم. (ابن بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۳۹) در منابع متعدد آمده است که پس از آن؛ ابوحنیفه ده هزار درهم برای زید فرستاد و به فرستاده‌ی خود گفت: «عذر مرا برای زید بازگو کن.» (ابن بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۹۹)

ابوالفرج اصفهانی به نقل از فضیل بن زبیر می‌نویسد: ابوحنیفه به من گفت: «از فقها چه کسانی با زید همراهی کرده‌اند؟ گفتم: سلیمه بن کهل، یزید بن ابی زیاد، هارون بن سعد، هاشم بن یزید، ابوهاشم رمانی، حجاج بن دینار و ابوحنیفه گفت: به زید بگو من برای تقویت تو در جهاد علیه دشمنان، امکاناتی اختصاص داده‌ام و تو و اصحابت می‌توانی با آن، سلاح و ابزار جنگی تهیه کنی.» فضیل می‌گوید: «سپس کمک مورد نظر را به من داد تا به زید بسپارم و زید آنها را از من گرفت.» (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۱۴۱)

۲-۵-۴. ابوحنیفه و قیام نفس زکیه و ابراهیم بن عبدالله

محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی طالب^(علیهما السلام) معروف به «نفس زکیه» در سال ۱۴۵ق. در مدینه علیه منصور عباسی قیام کرد. نفس زکیه برادرش ابراهیم بن عبدالله بن حسن را به بصره اعزام تا از مردم و شیعیان آنجا برای همراهی با وی دعوت کند.

تعدادی از فقهای عراق به دعوت نفس زکیه و برادرش ابراهیم جواب مثبت دادند. از جمله‌ی آنان، ابوحنیفه جدی‌ترین فقیهی بود که در تأیید و همکاری با نفس زکیه و ابراهیم از نفوذ خود استفاده



کرد و مردم را به یاری ابراهیم، نماینده و سفیر نفس زکیه دعوت و ترغیب کرد و در نامه‌ای از ابراهیم دعوت کرد تا به کوفه بیاید تا از یاری او بیشتر برخوردار گردد. (خطیب بغدادی، ۱۳۴۱ق، ص ۳۲۹)

خطیب بغدادی می‌افزاید: ابواسحاق فزاری گفته‌است: «خبر مرگ برادرم، که با ابراهیم بن عبد الله خروج کرده بود، از عراق به من رسید. من به کوفه آمدم و به من خبر رسید که او کشته شده و با سفیان ثوری و ابوحنیفه مشورت کرده است. نزد ابوحنیفه آمدم و از او پرسیدم: که آیا از تو استفتاء کرده بود؟ گفت: بلی. گفتم: چه فتوا دادی؟ گفت: فتوای قیام دادم. سپس به او گفتم: خداوند به تو جزای خیر ندهد. گفت: این نظر من است.» (خطیب بغدادی، ۱۳۴۱ق، ص ۳۹۷-۳۹۸)

زفر بن هذیل (شاگرد ابوحنیفه) می‌گوید: ابوحنیفه حمایت خود را از قیام ابراهیم کرده بود و به همراهی او فتوا می‌داد. وی به همراه مسعر بن کدام به ابراهیم نوشتند: به کوفه بیاید و آنان متعهد می‌شوند تا وی را یاری دهند و مردم کوفه را با وی همراه سازند. به همین جهت، مرجئه با ابوحنیفه و مسعر انتقاد می‌کردند. (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۳۱۰-۳۱۴) وی (ابوالفرج اصفهانی) از ابواسحاق فزاری نقل می‌کند: «من نزد ابوحنیفه آمدم و به او اعتراض کردم و گفتم، آیا از خدا نمی‌ترسی که به برادرم فتوای قیام به همراهی ابراهیم دادی تا به قتل رسید؟ ابوحنیفه در پاسخ گفت: کشته شدن برادر تو، برابر است با این که او در روز جنگ بدر کشته شده باشد، و شهادت او در کنار ابراهیم برای او از زندگی بهتر است.» فزاری اضافه می‌کند: پرسیدم، چرا خود نرفتی؟ ابوحنیفه گفت: امانت‌های مردم نزد من بود.» (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۳۳۱)

ابراهیم بن سوید حنفی می‌گوید: در زمان قیام ابراهیم، ابوحنیفه مهمان من بود. از او پرسیدم: پس از حج واجب، آیا قیام به همراه این شخص (ابراهیم) بهتر است یا حج مستحبی؟ ابوحنیفه گفت: «یک جهاد پس از حج الاسلام برتر از پنجاه حج (مستحبی) است.» (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۳۲۴)

وی نیز نقل کرده است که زنی نزد ابوحنیفه آمد و گفت: فرزندم قصد خروج با این مرد (ابراهیم) را دارد. در این باره چه می‌گویی؟ ابوحنیفه گفت: «او را منع نکن.» (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۳۲۵)

حماد بن اعین نیز می‌گوید: «ابوحنیفه مردم را به خروج با ابراهیم تحریک و تشویق می‌کرد و آنان را به پیروی از او دستور می‌داد.» (اصفهانی، ۱۳۵۳ق، ص ۳۲۶)

ابن بزازی نقل می‌کند که هرگاه نام ابراهیم بن عبد الله نزد ابوحنیفه برده می‌شد، اشک در چشمان او حلقه می‌زد. (ابن بزازی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۷۲)

عبد الله بن ادريس نیز می‌گوید: «ابوحنیفه بر منبر تکیه زده بود، دو نفر از او در مورد خروج با ابراهیم استفتاء کردند و او در جواب گفت: «قیام کنید.» (ابن بزازی، ۱۳۹۶ق، ص ۳۲۵) هم‌چنین ابوالفرج اصفهانی، از محمد بن منصور راضی نقل می‌کند که ابوحنیفه در نامه‌ای که به ابراهیم نوشته بود، چنین آورده بود: «وقتی بردشمن غلبه کردی، به سیره‌ی جدّت علی بن ابی طالب^(ع) درباره‌ی اصحاب جمل با آنان رفتار نکن که شکست خورده را نکشت و اموال را بر نداشت و فراری را دنبال نکرد و مجروح را از میان نبرد؛ زیرا آنان گروه حامی (پشتوانه و عقبه) نداشتند، بلکه به سیره‌ی جدّت در صفین

عمل کن که اسیر می‌کرد و جریح را نابود می‌کرد و غنائم را تقسیم می‌نمود؛ زیرا پشت سر این سپاه اهل شام بودند و در آنجا زندگی می‌کردند. (ابن‌بزازی، ۱۳۹۶ق، ص ۳۱۵)

ابن حجر هیثمی و صاحب عقود الجمان نیز، جریان دهر روز تازیانه‌زدن به ابوحنیفه را به دستور منصور در جریان قیام ابراهیم بن عبد الله می‌دانند. (هیثمی، ۱۹۶۸م، ص ۱۹؛ الصالحی، بی‌تا، ص ۳۵۷)

و هم‌چنان ماجرای مسمومیت و قتل ابوحنیفه در زندان را نیز آن دو، این‌گونه آورده‌اند که: منصور عباسی از شدت ناراحتی به خشم آمده بود و دستور داد تا وی را مسموم نماید. قدحی که در آن سم ریخته شده بود، به ابوحنیفه دادند. وی از خوردن امتناع ورزید و گفت: من می‌دانم که چه چیزی در قدح است؛ بنابراین در قتل نفسم با شما همکاری نمی‌کنم. سرانجام نوشیدنی را به زور به دهان وی ریختند و او جان باخت. (هیثمی، ۱۹۶۸م، ص ۹۲ و ۳۵۸-۳۵۹)

جمع‌بندی

از مباحث گذشته در خصوص مواضع و دیدگاه‌های ابوحنیفه در قبال اهل‌بیت^(ع) و تعامل مثبت و سازنده با شیعیان و پیروان آنان که از سوی وی صورت می‌گرفت، مطالب ذیل را می‌توان استنتاج کرد:

۱. ابوحنیفه از منظر واقعیت‌های تاریخی و متون علمی، ضمن اذعان به فضایل، مناقب و جایگاه اهل‌بیت^(ع)، یک مصلح و وحدت‌طلب محسوب می‌گردد؛ زیرا تمام تلاش‌های وی در جهت ساختن یک جامعه‌ی معتدل اسلامی با برداشت‌های صحیح و منطقی از معارف بلند اسلام در پرتو تقلید (کتاب و سنت) به دور از جدال‌ها و ستیزهای بی‌جهت معطوف بوده است.
۲. رابطه و تعامل وی با صادقین^(ع)، خیلی هم صمیمانه و متلفذانه بوده است؛ زیرا بالاترین تجلیل و تمجیدها را از مقام و منزلت علمی اهل‌بیت^(ع) به عمل آورده است.
۳. با نشان دادن چهره‌ی واقعی ابوحنیفه در ارتباط تنگاتنگ با شیعیان روزگارش که از وی یک شیعه‌ی محب بلکه یک شیعه‌ی سیاسی ساخته بود، آشکار می‌گردد که اندیشه و افکارش در خصوص مرجعیت علمی اهل‌بیت^(ع) با دیدگاه شیعیان بسیار نزدیک و در زعامت سیاسی، مرجعیت سیاسی اهل‌بیت^(ع) نیز معتقد به حق خلافت اولاد علی^(ع) از نسل فاطمه^(س) با انتخاب آزادانه‌ی مردم بود و به‌همین دلیل:

حضرت علی^(ع) را در جنگ‌های تحمیلی علیه حکومتش، محق دانسته و جنگ افروزان را باغیان خلافت اسلامی قلمداد نموده است، حکومت‌های اموی و عباسی را هیچ‌گاه به رسمیت نشناخت و هرگونه همکاری با آنان را غیرمشروع اعلام و خود نیز به حکم قرآن «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، (مائده، ۲) هرگز حاضر به همکاری و قبول منصب از سوی آنان نشد و به‌همین دلیل، حمایت‌های بی‌دریغ از قیام‌های علویان به عمل آورد.

ابوحنیفه با اندیشه و سیره‌ی عملی خود از نگاه‌های افراطی درباره‌ی خلفای راشدین که نوعاً از سوی غالیان دامن زده می‌شد، جلوگیری کرد و در مقابل، بادیدگاه افراطی «عدالت صحابه به‌طور مطلق» که

تفکر غالب اهل سنت می‌باشد، مخالف بود. در واقع ایشان برای یک روش اعتدالی در میان مسلمانان تلاش کرد، در مجموع در پی آن بود که نگاه شیعیان را به خلفا و نگاه اهل سنت را به اهل بیت^(ع) و برخی موضوعات و معارف دینی تعدیل نماید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الحدید (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا). الانتقا من فضائل الثلاثة الفقهاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن بزازی، محمد بن محمد (۱۳۹۶ق). مناقب ابوحنیفه. قم: مکتبه الداوری.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا). مناقب آل ابی طالب. بی جا: بی نا.
۶. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۳۲۱ق). العالم والمتعلم. بتعلیق، محمد زاهد بن الحسین الکوثری. قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.
۷. ابوزهره، ابو محمد (۱۴۱۷ق). الامام زید. بیروت: دارالثقافه العربیه.
۸. ابوزهره، ابو محمد (۱۴۱۷ق). الامام الصادق. بیروت: دارالفکر.
۹. ابوزهره، ابو محمد (۱۹۹۱م). ابوحنیفه و حیات. قاهره: دارالفکر العربی.
۱۰. اسد حیدر (۱۳۷۸). الامام الصادق و المذاهب الاربعه. تهران: مکتبه الصدر.
۱۱. اشکعه، مصطفی (۱۴۰۳ق). الامام الاعظم ابوحنیفه. بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۱۲. اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۵۳ق). مقاتل الطالبین. النجف: للمطبعه الحیدریه.
۱۳. آلوسی، سید محمود (۱۳۰۱ق). غایه المواعظ. مصر: مطبعه میریه.
۱۴. آلوسی، سید محمود (بی تا). روح المعانی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. بزودی الحنفی، علی بن محمد (۱۴۳۴ق). الاصول. بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.
۱۶. بغدادی، خطیب (۱۳۴۱ق). تاریخ بغداد. قاهره: مطبعه السعاده.
۱۷. پاکتچی، احمد (۱۳۸۶). دائره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: بی نا.
۱۸. تاشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۹۷۱م). مسائل الامامه. بیروت: دارالنشر.
۱۹. توکلی، محمد رئوف (۱۳۶۱). چهار امام اهل سنت و جماعت. تهران: انتشارت توکلی.
۲۰. جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲م). رسائل الکلامیه. بیروت: دار مکتبه الهلال.
۲۱. جعفری، سید محمد حسین (۱۳۸۰). تشیع در مسیر تاریخ. ترجمه ی آیت اللهی. قم: نشر انصاریان.
۲۲. جعفریان، رسول (۱۳۸۰). تاریخ تشیع در ایران. قم: نشر انصاریان.
۲۳. خوارزمی حنفی (۱۳۳۲ق). جامع المسانید ابی حنیفه. دکن: حیدرآباد.
۲۴. خوارزمی حنفی (۱۴۱۱ق). مناقب. قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۵. دهلوی، شاه ولی الله (بی تا). تحفه اثنا عشریه. بی جا: بی تا.
۲۶. سرخسی، ابوبکر (۱۳۲۷ق). اصول الفقه. بی جا: حیدرآباد.
۲۷. شیبانی، محمد بن حسن (بی تا). السیر الکبیر. بی جا: بی نا.
۲۸. الصالحی، محمد بن یوسف (بی تا). عقود الجمان. بی جا: بی نا.
۲۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه المدرسین بقم، موسسه النشر الاسلامی

۳۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۰۸). عیون اخبار الرضا. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۷۸). غالیان. مشهد: پژوهش‌های اسلامی.
۳۲. صیمری، حسین بن علی (بی‌تا). اخبار ابی حنیفه و اصحابه. بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۳۸۴). تهذیب الاحکام. قم: نشر انصاریان.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۳۴۸). اختیار معرفه الرجال (رجال کشی). تصحیح مصطفوی. بی‌جا: بی‌نا.
۳۵. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. فضلی، عبدالهادی (۱۳۸۱). تاریخ التشریع الاسلامی. تهران: دارالکتب الاسلامی.
۳۷. قاری، ملاعلی بن محمد، (۱۳۴۸ق). شرح فقه الاکبر. کراچی: پاکستان.
۳۸. قاضی ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (بی‌تا). الآثار. بی‌جا: بی‌نا.
۳۹. قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ق). النقض. تهران: سلسله انتشارات أنجمن آثار ملی.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱ق). اصول کافی. قم: انتشارات اسوه.
۴۱. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۲. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۱). مشرعه بحار الانوار. قم: مکتبه العزیز.
۴۳. مدنی، اسحاق (۱۳۸۶). خبرنامه ادیان و مذاهب. بی‌جا: بی‌نا.
۴۴. المزی، جمال الدین بن یوسف (۱۴۱۴ق). تهذیب الکمال. بیروت: دارالفکر.
۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۶۴). الامالی. مشهد: بنیاد پژوهش اسلامی.
۴۶. هیشمی، ابن حجر (۱۳۷۷). الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان. تربت جام: احمد جام.
۴۷. الهیثمی، علی بن ابی بکر (۱۹۶۷م). مجمع الزوائد. بیروت: دارالکتب العربی.



بررسی تطبیقی رجعت و تناسخ

سید امین الله رزمجو*

* ماستر فقه و معارف اسلامی، کادر علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

یکی از مطالعاتی که به فهم عمیق باورهای دینی کمک می‌کند، مقایسه‌ی آموزه‌های مربوط به یک دین با آموزه‌های مشابه آن در ادیان دیگر و کشف تشابهات و تمایزات آنها است. یکی از ارکان ادیان شرقی، آموزه‌ی تناسخ؛ به معنای باور به تولد مکرر انسان یا هر موجود زنده، است. در مذهب شیعه، آموزه‌ی رجعت با مفهوم بازگشت زندگی به مجموعه‌ای از درگذشتگان مقارن یا پس از نهضت جهانی امام مهدی^(ع) مطرح است. گاهی گمان می‌شود که این دو آموزه، یک منشأ دارند و اعتقاد به رجعت، از ادیان دیگر به برخی از مسلمانان سرایت کرده است. از این رو، برای بررسی این ادعا، لازم است نسبت رجعت و تناسخ مورد تأمل و بررسی و بازخوانی قرار گیرد. این مسئله ابعاد گوناگون دارد و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو آموزه، مقصود مقاله‌ی پیش‌روی است. تحقیق حاضر روشن می‌سازد که آن دو، از حیث مبانی، ارکان و اهداف تفاوت دارند. این مقاله به روش تطبیقی به تحلیل مبانی و لوازم دو آموزه می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: تناسخ، رجعت، کارمه، هندو، شیعه، تفاوت، تشابه.

یکی از آموزه‌هایی که به مذهب شیعه اختصاص دارد، رجعت است. مخالفان معاند شیعه با افراد ناآگاه، این آموزه را عقیده‌ای انحرافی و نقطه‌ی ضعف شیعه تلقی کرده و برخی آن را با تناسخ که در بعضی از ادیان شرقی؛ از جمله هندوئیسم مطرح است، یکی دانسته‌اند. از این رو، لازم است بررسی شود که تناسخ در ادیان هندی با رجعت چه نسبتی با یکدیگر دارند. بنابراین، پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه «تناسخ آن‌گونه که در ادیان هندی مطرح است، با آموزه‌ی شیعی رجعت چه نسبتی دارد؟» پرسش‌های فرعی در این پژوهش، متشکل از محورهای ذیل خواهد بود: تناسخ چیست؟ انواع تناسخ کدام است؟ تناسخ در آیین‌های هندی بر کدام مبانی استوار است؟ سویه‌ی دیگر این پژوهش، آموزه‌ی رجعت است و نظیر همان پرسش‌ها درباره‌ی آن مطرح است: رجعت چیست و چه جایگاهی در آموزه‌های شیعه دارد؟ ادله‌ی آن کدام است؟ آیا رجعت با عقل و آموزه‌های دین تنافی دارد؟ پس از پاسخ به این پرسش‌ها، مشخص می‌گردد که رجعت با تناسخ چه نسبتی دارد؟ این تحقیق می‌کوشد با استفاده از منابع اصلی آیین هندو و مذهب شیعه، چیستی مبانی، ارکان و اهداف دو آموزه را تبیین کند. بدین منظور، این مقاله در سه بخش سامان یافته است: بخش اول به چیستی و انواع تناسخ اختصاص دارد؛ بخش دوم به توضیح حقیقت، بیان ادله‌ی رجعت و بررسی دلایل موافقان و مخالفان می‌پردازد؛ و بخش سوم، با مقایسه‌ی آن دو، مواضع اشتراک و نقاط اختلاف آن‌ها را نشان می‌دهد.

۱. تناسخ

آموزه‌ی تناسخ به یکی از دغدغه‌های مهم بشری؛ یعنی سرنوشت انسان پس از مرگ، ناظر است. مشاهده‌ی مرگ افراد، با وجود تمایل آنان به ادامه‌ی زندگی در این جهان، این پرسش را مطرح کرده است که سرنوشت انسان پس از مرگ چه خواهد شد؟ آیا مرگ پایان کار انسان است یا زندگی به‌گونه‌ای، استمرار خواهد یافت؟

پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده شده است. ماده‌گرایان هرگونه حیات واقعی را پس از مرگ انکار می‌کنند. ادیان ابراهیمی در پاسخ به این پرسش، آموزه‌ی معاد و زندگی دوباره در جهان دیگر را مطرح کرده‌اند که تناسب اخلاقی با این جهان دارد. یکی از پاسخ‌ها، اعتقاد به تناسخ؛ یعنی انتقال روح انسان به بدن دیگر در همین دنیا بر اساس تناسب اخلاقی، است.

نظریه‌ی تناسخ و باور به تولد مکرر انسان یا هر موجود زنده، یکی از باورهای مهم و ارکان اصلی آیین هندو است؛ اگرچه به آنان اختصاص ندارد و در میان مذاهب بدوی و پیشرفته نیز دیده می‌شود. (ناس، ۱۳۷۰، ص ۱۵۵) به گفته‌ی ابوریحان بیرونی، همان‌گونه که کلمه‌ی شهادت شعار مسلمانان، اعتقاد به سه اقوم شاخصه‌ی ترسایان و تعطیلی روز شنبه نشان جهودان است، باور به تناسخ نیز علامت هندوان است. اگر کسی به تناسخ اعتقاد نداشته باشد، در شمار پیروان آیین هندو نیست. (بیرونی، ۲۰۰۸، ص ۳۹)

۱-۱. تعریف تناسخ

تناسخ از مادهٔ نسخ است که در معانی مختلفی؛ مانند، جای‌گزین ساختن، جابه‌جایی و انتقال به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۶۱) در مصباح المنیر نیز معانی‌ای هم‌چون از میان برداشتن و انتقال دادن برای نسخ ذکر شده است. این واژه در معنای نسخه‌برداری کتاب، ابطال حکم شرعی با نص شرعی دیگر، پیاپی آمدن اعصار و قرون، و نیز مرگ پی‌درپی وارثان پیش از تقسیم میراث، استعمال شده است. (فیومی، ۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۶۰۲)

بر اساس مبانی و دیدگاه‌های مختلف، تناسخ در معانی متعددی به کار رفته است. در این مجال، ضمن اشاره به چند تعریف و اصطلاح، به شرح مفهوم مورد نظر می‌پردازیم. بحث تناسخ، فی‌الجمله در آثار دین‌پژوهان، پژوهشگران ادیان و مذاهب، متکلمان، مفسران، محدثان و عارفان مطرح بوده؛ اما در آثار فلسفی، بیشتر به تعریف و بیان چیستی و تحلیل ماهیت آن توجه شده است؛ از این رو، در ادامه، تعریف چند تن از فیلسوفان مسلمان را ملاحظه می‌کنیم. و آن‌گاه به تناسخ در ادیان هندی می‌پردازیم.

۱-۱-۱. تعریف ابن‌سینا

ابن‌سینا به صورت صریح به تعریف تناسخ نپرداخته است؛ اما از توضیحات او در عدم امکان انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر، به دست می‌آید که از نظر وی، تناسخ عبارت است از بازگشت نفس پس از مرگ به بدنی غیر از بدن نخستین. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷) این بیان وی، هر نوع بازگشتی را شامل می‌شود؛ چه محدود باشد و چه نامحدود؛ اما ظاهر آن، بدن عنصری است.

۱-۱-۲. تعریف ملاصدرا

ملاصدرا چنان‌که رویهٔ اوست، کوشیده است از طریق نظریهٔ تناسخ ملکوتی، به گونه‌ای بین دیدگاه‌های مخالفان و موافقان، تسالم و توافق برقرار سازد. با این توضیح، به تعریف‌های ملاصدرا می‌پردازیم.

۱) «تناسخ به معنای انتقال و بازگشت دوبارهٔ نفس به بدن، پس از مرگ است.» (ملاصدرا، ۱۹۱۸م،

ج ۹، ص ۵۵)

در این تعریف، نوع بدنی که نفس پس از مرگ بدان منتقل می‌شود، مشخص نشده است.

۲) «تناسخ عبارت است از انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که غیر از بدن

اول است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴)

۳) «تناسخ، انتقال نفس از بدن به بدنی مباین و منفصل در دنیاست؛ به گونه‌ای که با مرگ حیوانی،

نفس او به بدن حیوان یا غیرحیوان منتقل می‌شود؛ چه این انتقال، از اشرف به اخس باشد یا به عکس،

از اخس به اشرف.» (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۲۳۱)

۴) «تناسخ عبارت است از انتقال نفس از این بدن به بدن اخروی که مناسب صفات و اخلاقی

است که در دنیا کسب کرده است. انسان در جهان آخرت، به صورتی متناسب با صفات غالب خود ظاهر

می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۲۳۲) این تعریف، ناظر به تناسخ ملکوتی است.

۵) «تناسخ، انتقال نفس شخصی از بدنی به بدن عنصری، فلکی، طبیعی یا برزخی دیگر است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸) این تعریف، ظاهراً عام‌ترین تعریف است و نسبت به تناسخ ملکی و ملکوتی شمولیت دارد.

به هر صورت، تناسخ نزد فیلسوفان مسلمان، در عام‌ترین معنای خود، هرگونه انتقال روح یا نفس از بدن به بدن دیگر را شامل می‌شود؛ اما طبق برخی اصطلاحات، تناسخ معنای محدودی می‌یابد؛ لیکن معنای رایج و شایع تناسخ، انتقال روح از بدن عنصری به بدن عنصری دیگر است که از نظر گستره، در مرحله متوسط قرار دارد و چنان‌که بیان خواهد شد، تناسخ در ادیان هندی، قیود و شروط خاصی دارد و در منظومه فکری خاص آن ادیان قابل طرح و فهم است.

۱-۲. اقسام تناسخ

در برخی آثار فلسفی، برای تناسخ دسته‌بندی‌های گوناگونی مطرح شده است:

۱-۲-۱. تناسخ صعودی و نزولی

بر این اساس، انتقال روح از بدن موجودی به بدن موجود بالاتر را تناسخ صعودی، و به بدن موجود پایین‌تر را تناسخ نزولی نام نهاده‌اند؛ و برای انتقال روح از بدنی به بدن هم رتبه آن، تعبیر تناسخ را بدون قید خاصی به کار برده‌اند.

۱-۲-۲. نسخ، مسخ، فسخ و رسخ

در دسته‌بندی دیگر، اقسام ذیل را برای تناسخ ذکر نموده‌اند:

۱) نسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن انسانی دیگر؛

۲) مسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن حیوان؛

۳) فسخ: انتقال روح از بدن انسان به گیاه؛

۴) رسخ: انتقال روح از بدن انسان به جماد. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰)

۱-۲-۳. تناسخ ملکی و ملکوتی

چنان‌که در تعریف‌ها ملاحظه شد، ملاصدرا تناسخ را به دو نوع ملکی و ملکوتی تقسیم می‌کند. وی نوع اول را که تناسخ ظاهری و انفصالی است، نمی‌پذیرد. در این نوع تناسخ، روح از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود. نوع دوم که تناسخ ملکوتی نام دارد، از نظر او پذیرفتنی است. در تناسخ ملکوتی یا باطنی، روح از بدن منتقل نمی‌شود؛ بلکه با مسخ حقیقت و باطن فرد، ممکن است شکل ظاهری وی نیز تغییر کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۸) هم‌چنین ملاصدرا اذعان دارد که در آخرت، متناسب با اوصاف و ملکات نفس، بدن به شکل حیوان خاصی تَمَثَّل می‌یابد. این امر، در واقع تأثیر اوصاف و ملکات در هویت نفس انسان و تجسم ملکات نفسانی است.

۱-۳. جایگاه تناسخ در نظریه‌ی اندیشمندان

۱-۳-۱. مخالفان تناسخ در اسلام

مسلمانان، عمدتاً تناسخ را انکار کرده‌اند. متکلمان، مفسران و غالب فیلسوفان، از مخالفان

تناسخ‌اند. ابن‌سینا تناسخ را به دو دلیل باطل دانسته است: یکی، لزوم تعلق دو نفس در یک بدن، و دیگری، عدم ارتباط و علاقه نفس دوم به بدن. (ابن‌سینا، ۶۳۱، ص ۷۰۲) وی در الاشارات و التنبیهاث نیز دلیل جامع‌تری برای ابطال تناسخ آورده است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۶) موضع شیخ اشراق درباره تناسخ، خالی از ابهام نیست. وی در مواضع مختلف آثارش، تناسخ را باطل دانسته و بر لزوم تعلق دو نفس در یک بدن، لزوم زیادی بدن بر نفوس در تناسخ نزولی، و لزوم زیادی نفوس بر ابدان در تناسخ صعودی، استدلال کرده است. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰) به ادعای شهرزوری، شیخ اشراق در برخی از آثار خود، مانند حکمة الاشراق، به‌نوعی تناسخ را پذیرفته است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹-۲۳۵) سخنان شیخ اشراق دارای ابهام است؛ ولی بدون تردید، وی در مهم‌ترین اثرش، حکمة الاشراق، که منشور آرای خاص او و مشتمل بر اصول حکمت اشراقی است، استدلال مشائیان بر امتناع تناسخ را نقض کرده است. چنان‌که که بیان شد، تناسخ ملکی از نظر ملاصدرا باطل، و تناسخ ملکوتی ممکن، بلکه محقق است. علامه طباطبایی نیز تناسخ را محال می‌داند و به لزوم اجتماع دو نفس مدبر برای بدن واحد و نیز بازگشت فعلیت به قوه استناد می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹)

۱-۳-۲. موافقان تناسخ در اسلام

چنان‌که بیان شد، شیخ اشراق در ادله استحالة تناسخ تردید کرده است و ملاصدرا، گرچه تناسخ ملکی را ابطال نموده، ظهور ملکات انسان در قالب بدن برزخی و اخروی را تناسخ ملکوتی نامیده است. از کسانی که به‌صراحت تناسخ ملکی را ممکن، بلکه محقق می‌دانند، استاد فیاضی است. از نظر ایشان، ادله استحالة تناسخ، مخدوش است. از سوی دیگر، طبق نظر ایشان، وقوع تناسخ را می‌توان از ادله نقلی قطعی و معتبر استفاده کرد؛ زیرا احیای مردگان در امم گذشته، معاد جسمانی و رجعت، از مصادیق تناسخ‌اند. (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۵۰۸) محمدتقی یوسفی نیز این نظریه را برگزیده و ادله کسانی را که آن را ضروری یا محال می‌دانند، نقد کرده است. (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴)

۱-۳-۳. تناسخ در ادیان هندی

تناسخ در ادیان هندی، مبنای، لوازم و حدود و قیود خاصی دارد و به نظر می‌رسد انکار تناسخ در روایات و تکفیر تناسخ‌باوران، (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۲۰) به آن‌گونه باورها ناظر باشد. در این مجال، به تناسخ بر مبنای ادیان هندی می‌پردازیم. به اعتقاد بسیاری از پژوهشگران، تناسخ باوری است که در ادیان و مذاهب هندی ریشه دارد. اصطلاح خاصی که در آیین هندو به این معنا اختصاص یافته، واژه «سمساره» است. بر پایه تعریف دایرةالمعارف دین، سمساره به‌معنای سرگردان‌شدن یا عبور از سلسله‌ای از حالات و وضعیت‌هاست. سمساره نامی است برای تولد مجدد [و مکرر] در چهار دین بومی عمده سرزمین هند؛ یعنی آیین‌های هندو، جین، بودا و سیک. سمساره و کارمه روی هم‌رفته، نظریه‌ای است درباره کیفر و پاداش کنش‌های اخلاقی، و تبیین تفاوت افراد در ادیان هندی. سمساره حاکی از وضعیت متغیر و جهان ناپایدار، در برابر جهان ثابت و فناپذیر موکشه یا نیروانه است. بنابراین، در تعریف تناسخ می‌توان گفت: تناسخ عبارت است از چرخه تولد مکرر انسان در این دنیا

که بر اساس آن، روح فناپذیر او با مرگ تن نابود نمی‌شود؛ بلکه به صورت مکرر، در قالب موجودی دیگر، به حیات خود ادامه می‌دهد و این بازتولد، تا رسیدن به موکشه یا رهایی از طریق اتحاد با روح کلی، یعنی برهمن، ادامه می‌یابد.

از این رو در گیتا، از کتب مقدس آیین هندو می‌خوانیم: «تن را مرگ درمی‌یابد؛ اما جان، لایزال، تغییرناپذیر، فناپذیر و نامحدود است.» (بهاگاواد گیتا، ۱۳۸۵، ص ۷۱) انسان با قرار گرفتن در قالب و بدن نوین، به زندگی خود ادامه می‌دهد. مرگ، هم‌چون برکندن دلق ژنده و پوشیدن جامه نو است. (بهاگاواد گیتا، ۱۳۸۵، ص ۷۲)

۲. رجعت

رجعت، یکی از مسائل مورد اختلاف میان مذاهب اسلامی است که از عقاید مسلم شیعه به شمار می‌آید و مورد تأیید اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز قرار گرفته است. (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۵، ص ۹۲) بر این اساس، گروهی از مؤمنان راستین و عده‌ای از کافران بدسرشت، هنگام ظهور منجی عالم بشریت، حضرت مهدی (عج) به این دنیا بازگردانده می‌شوند تا مؤمنان به ثواب یاری آن حضرت در تشکیل حکومت عدل و قسط جهانی نائل آمده، از درک و تماشای عظمت و شوکت دولت کریمه‌ی اسلام، لذت ببرند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵) و کافران به سزای پاره‌ای از اعمال ننگین‌شان برسند.

۲-۱. رجعت در لغت

«رجعت» در لغت به معنای «بازگشت» است. (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۲) لغت‌شناسان در توضیح واژه‌ی «رجعت» گفته‌اند: «رجعت، مصدر مره از ماده‌ی «رجوع» به معنای یک‌بار بازگشتن یا بازگردانیدن است.» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲۵)

و نیز در «اقرّب الموارد» درباره‌ی واژه‌ی «رجعت» آمده است: «رجع الرجل رجوعاً و مرجعاً، و معه انصرف، هو يؤمن بالرجعة، ای بالرجوع الی الدنیا بعد الموت»؛ (شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲) یعنی رجوع به معنای بازگشت است و فلانی به رجعت ایمان دارد، یعنی او به رجوع به دنیا پس از مرگ اعتقاد دارد. پس واژه‌ی رجعت در لغت به معنای «یکبار بازگشت یا بازگردانیدن» است. ناگفته نماند که اصل «رجوع» به معنای بازگشتن و بازگردانیدن (لازم و متعدی) به کار رفته است؛ مثل: «فرجع موسی الی قومه غضبان أسفا» (طه، ۸۶) و «فإن رجعت الله الی طائفة منهم...»؛ (توبه، ۸۳) که واژه‌ی «رجع» در آیه‌ی شریفه‌ی نخست، لازم است. چنان‌که گفته می‌شود: «رجع الرجل» و در آیه‌ی شریفه دوم، متعدی می‌باشد. از این رو، واژه‌ی «رجعت» که مصدر مره از ماده رجوع است، به معنای یکبار بازگشتن و یا بازگردانیدن به حال اول است. البته الفاظ مختلفی برای بیان این اصل اعتقادی در قرآن کریم و روایات اسلامی به کار رفته است؛ مانند: رجعت، ایاب، کره، رد، حشر، که همه در معنای بازگشت مشترک‌اند، ولی در میان همه‌ی این الفاظ، لفظ رجعت مشهورتر است.

رجعت همانند بسیاری از واژه‌ها، علاوه بر معنای لغوی، در علوم مختلف در معانی گوناگونی به

کار رفته، و با توجه به این معانی است که می‌توانیم تصویر و شناخت صحیحی از معنای مورد بحث داشته باشیم. لغت‌نامه‌ی دهخدا معانی اصطلاحی مختلفی برای رجعت برشمرده است، که به اختصار اشاره می‌شود:

۲-۲. رجعت در اصطلاح

(۱) رجعت در اصطلاح فقهی: عبارت است از بازگردیدن مرد به سوی زن مطلقه خود در مدت قانونی و شرعی؛

(۲) رجعت در اصطلاح نجومی: رجعت نزد منجمان و اهل هیئت، عبارت است از حرکتی غیر از حرکت کوکب متحیره به سوی خلاف توالی بروج و آن را رجوع و عکس نیز می‌نامند؛

(۳) رجعت در اصطلاح عرفانی: نزد اهل دعوت، رجعت عبارت است از رجوع و کال و نکال و ملال صاحب اعمال به سبب صدور فعل زشت از افعال، یا متکلم گفتاری سخیف از اقوال. (دهخدا، ۱۳۸۵)

(۴) رجعت در اصطلاح جامعه‌شناسی: در علوم اجتماعی، برخی جامعه‌شناسان به هنگام بحث از قانونمندی جامعه و تاریخ، بر این باورند که قوانین تطورات تاریخی در همه‌ی جوامع مشترک است و تاریخ سه مرحله، ربانی، قهرمانی و انسانی را طی می‌کند و همیشه این ادوار تکرار می‌شوند و آنان این حرکت تاریخ را «أدوار و اکوار» و «رجعت» گویند. (مطهری، بی‌تا، ص ۱۴) روشن است که هیچ‌کدام از معانی چهارگانه‌ی مذکور مورد بحث ما نیست و آنچه در این تحقیق مورد توجه است، اصطلاح کلامی است.

(۵) رجعت در اصطلاح کلامی: رجعت در اصطلاح کلامی (متکلمان) عبارت است از بازگشت برخی از اموات به دنیا بعد از ظهور حضرت مهدی (عج) و قبل از قیامت.

مرحوم «سید مرتضی» که از بزرگان شیعه است، چنین می‌فرماید: «رجعت، عبارت است از این‌که خداوند در هنگام ظهور حضرت مهدی (عج)، گروهی از شیعیان را که قبلاً از دنیا رفته‌اند، دوباره زنده می‌کند تا به ثواب یاری آن حضرت نائل شوند و دولت (کریمه) او را مشاهده کنند و نیز جمعی از دشمنان آن حضرت را دوباره زنده می‌کند تا از آنان انتقام بگیرد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵) قاضی ابن براج در تعریف رجعت می‌گوید: «معنای رجعت این است که خداوند، هنگام ظهور حضرت قائم (عج) دسته‌ای از دوستان و پیروان وی را که قبلاً وفات نموده‌اند، دوباره زنده می‌کند تا به ثواب یاری و اطاعت آن حضرت و نیز ثواب جنگ با دشمنانش نائل آیند. (ابن البراج، بی‌تا، ص ۲۶۸) شیخ مفید (ره) در تبیین معنای اصطلاحی (کلامی) رجعت چنین می‌فرماید: «ان الله یرد قوما من الاموات الی الدنیا فی صورهم الّتی کانوا علیها فیروز فریقا و یدل فریقا و المحقین من المبطلین و المظلومین منهم من الظالمین و ذلک عند قیام مهدی آل محمد علیهم السلام»؛ (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۶) خداوند گروهی از اموات را به همان صورتی که در گذشته بودند، به دنیا برمی‌گرداند، و گروهی را عزیز و گروهی دیگر را ذلیل می‌کند و اهل حق را بر اهل باطل غلبه و نصرت داده، و مظلومین را بر

ظالمین و ستمگران غلبه می‌دهد. این واقعه، هنگام ظهور ولی عصر (عج) رخ خواهد داد.

دانشمند معاصر شیعی، علامه مظفر در این باره می‌گوید: «عقیده‌ی شیعه در رجعت، بر اساس پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) چنین است: خداوند عده‌ای از کسانی را که در گذشته از دنیا رفته‌اند، به همان اندام و صورتی که داشته‌اند، زنده کرده و به دنیا برمی‌گرداند. به برخی از آنان عزت می‌دهد و پاره‌ای را ذلیل و خوار خواهد کرد و حقوق حق‌پرستان را از باطل‌پرستان می‌گیرد و داد ستم‌دیدگان را از ستمگران می‌ستاند و این جریان یکی از رویدادهایی است که پس از قیام مهدی آل محمد به وجود می‌آید. کسانی که پس از مردن به این جهان بازمی‌گردند یا از ایمان بالا برخوردارند یا افرادی در نهایت درجه‌ی فساد و آنگاه دوباره می‌میرند. (صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۴)

در یک جمع‌بندی بین تعریف‌های فراوان رجعت، می‌توان گفت که رجعت عبارت است از: بازگشت گروهی از مؤمنان محض به دنیا، و کافران محض پس از مردن و قبل از قیامت، در حکومت حضرت مهدی (عج) و روشن است که انبیاء و ائمه (علیهم السلام) به عنوان اشرف مؤمنان محض در بین رجعت‌کنندگان خواهند بود. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۷)

۳. اشتراکات رجعت و تناسخ

با تأمل در آموزه رجعت و تناسخ، و مقایسه آنها، به نظر می‌رسد که آن دو از جهات ذیل با هم اشتراک دارند:

۱) بر طبق هر دو آموزه، انسان پس از مرگ، دوباره حیات می‌یابد. بنابراین، مکاتب و فرقه‌هایی که حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند و به ماتریالیسم فلسفی قایل‌اند و تمام حقیقت انسان را امری مادی و جسمانی می‌دانند، نمی‌توانند قایل به رجعت و تناسخ باشند.

۲) در رجعت و تناسخ، زندگی دوباره، جسمانی-روحانی است؛ یعنی انسان در مرحله بعدی حیات، از روح و بدن برخوردار است. بنابراین، مکاتب و فرقه‌هایی که حیات بعدی انسان را روحانی محض می‌دانند، طبق مبنای خود، نمی‌توانند قایل به رجعت و تناسخ باشند.

۳) محل زندگی دوباره در رجعت و تناسخ، همین عالم و همین دنیاست. بر طبق تناسخ و رجعت، انسان دوباره به همین دنیا بازمی‌گردد و تحت قوانین و سنن جاری در این عالم زندگی می‌کند.

۴) تناسخ و رجعت با نظام کيفر و پاداش عمل ارتباط دارد. بازگشت انسان به دنیا در رجعت و تناسخ، از اعمال او سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، کسانی که به نظام کيفر و پاداش عینی قایل نیستند یا دست‌کم بین دو مرحله از زندگی چنین ارتباطی را انکار می‌کنند، نمی‌توانند به تناسخ و رجعت باور داشته باشند.

۵) دو آموزه رجعت و تناسخ بر بقای روح انسانی استوارند. پیش‌فرض نظریه تناسخ و آموزه رجعت این است که روح انسان با مرگ نابود نمی‌شود، پس می‌تواند بار دیگر با جسم پیوند و تعلق داشته باشد و به تدبیر بدن اشتغال یابد.

۴. تمایزات رجعت و تناسخ

با توضیحات فوق، اشتراکات رجعت و تناسخ روشن شد. آیا تناسخ و رجعت در عین تشابهات ظاهری، تفاوت‌هایی نیز دارند؟ اگر چنین است، این تفاوت‌ها از کدام جهت است؟ آیا بنیادین و اساسی‌اند یا ظاهری و صوری؟ و آیا می‌توان یکی را به دیگری تأویل کرد یا تحویل برد؟ این مسائل در ادامه بررسی و تبیین می‌شوند.

۴-۱. تفاوت در مبانی

آموزه تناسخ و رجعت، در زمینه‌های فکری ناهمگون و نگرش‌های متفاوت به انسان و جهان ظهور یافته است. رجعت، در اسلام مطرح است که به خدای متشخص، مخلوق بودن عالم، حدوث نفس انسانی و اصل معاد اذعان دارد. مکاتبی که در آنها آموزه تناسخ مطرح است، به خدای غیرشخصی، ازلی بودن عالم و ازلی بودن روح قایل‌اند و نظریه معاد را باور ندارند. از این رو، نمی‌توان با مشاهده برخی تشابهات ظاهری، به وحدت آن دو ملتزم شد.

۱) همان‌گونه که اشاره شد، یکی از مبانی تناسخ، ازلی بودن نفس یا روح است. روح بر اساس دیدگاه قایلان به تناسخ، امری حادث نیست و سرآغاز معینی ندارد. از این رو، بی‌نهایت حیات مکرر و بازتولد را در قالب تناسخ تجربه می‌کند. روح فانی نمی‌شود؛ بلکه از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد. «آنچه نیست، همیشه نبوده و آنچه هست، همیشه بوده است.» (بهاگاواد گیتا، ۱۳۸۵، ص ۷۱) اما رجعت، بر ازلی بودن نفس استوار نیست. در نگرش اسلام، همه عالم، از آن جمله نفس انسانی، حادث است. نفس پس از شکل‌گیری بدن و استعداد آن برای تحمل نفس یا روح، خلق و افاضه می‌شود.

۲) باور به تناسخ، بر اساس انکار معاد شکل گرفته است. قایلان به تناسخ، نظام کنش و واکنش در حوزه رفتار اختیاری انسان را از طریق آموزه تناسخ در پرتو اصل کارمه تبیین می‌کنند. زندگی دوباره، پیامد اصل مسئولیت انسان در برابر گفتار، رفتار و تصمیم‌های وی است. ضمناً در تناسخ، فرصت جدیدی به انسان داده می‌شود تا گذشته‌های خود را جبران کند و با قطع تعلق از تمتعات دنیوی و توجه به توهّم بودن عالم طبیعت، به رهایی و نجات برسد.

رجعت، بر خلاف تناسخ، جای‌گزین معاد نیست. در رجعت، پس از گذراندن حیات محدود ثانوی در این دنیا، سرانجام چراغ زندگی دنیوی خاموش می‌شود و مراحل بعدی حیات آغاز می‌گردد که از اساس، متفاوت با حیات دنیوی است و سنن و نظام دیگری بر آن جریان دارد؛ اما در تناسخ، حیات بعدی در همین دنیا و تحت سنن و نظامات حاکم بر این دنیا قرار دارد و حیات واپسینی در کار نیست. البته در تناسخ، امکان رهایی از حیات فردی و گذر از فردیت به مرحله مافوق حیات فردی، و پیوستن به روح کلی (برهمن)، «نیروانا» یا رسیدن به «مکشه» مطرح است.

۴-۲. تفاوت در غایت

غایت رجعت با غایت تناسخ متفاوت است. رجعت برای تحقق پیروزی حق بر باطل، ظهور عزت مؤمنان و ذلت کافران است؛ اما تناسخ، ارائه فرصت جدید به افراد برای تصفیّه روح و رسیدن به

نجات از گردونه تولد مکرر است.

۳-۴. تمایز در چگونگی بازگشت

یکی از تفاوت‌های رجعت و تناسخ در کیفیت بازگشت به دنیا است. بازگشت به زندگی دوباره در آموزه تناسخ، در حقیقت بازتولد روح است؛ روحی که در بدنی دیگر مراحل تکامل خاص خود را گذرانده است، با تعلق به جنین و نوزاد دیگری حیات پسین را آغاز می‌کند. از این رو، تناسخ مستلزم دو محال عقلی است: (۱) اجتماع دو نفس در یک بدن؛ (۲) بازگشت از فعلیت به قوه. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳) اما در رجعت، روح انسان پس از جدا شدن، به نطفه یا جنین دیگر نمی‌پیوندد، بلکه به بدن کاملی که از آن مفارقت کرده است، بازمی‌گردد. در رجعت، انسان با همان فعلیت‌ها و کمالاتی که هنگام مرگ داشته است، دوباره به جهان بازمی‌گردد. روح کمال‌یافته به بدن کمال‌یافته پیشین عود می‌کند. بنابراین، رجعت، تداوم فعلیت‌ها و استمرار کمالات وجودی انسان است. در رجعت، حیات انقطاع‌یافته، از همان مقطع پیشین، پس از مدتی توقف، استمرار می‌یابد. برای مثال، انسانی که در چهل سالگی حیات خود را از دست داده، ولی استعدادهای نهفته و شکوفاپذیر داشته است، با رجعت، زمینه شکوفایی و بروز استعدادها برای او فراهم می‌شود. بنابراین، نحوه بازگشت به دنیا، در تناسخ و رجعت متفاوت است.

۴-۴. تفاوت در نوع بدن جدید

بر اساس آموزه رجعت، روح منحصرأ به بدن انسانی که از جهت کمالات، مشابه بدن نخستین است، بازمی‌گردد. در واقع، بدن جدید همان بدن سابق است. از این لحاظ، رجعت همانند معاد جسمانی است. در تناسخ، ادعا می‌شود که روح در زندگی گذشته، از اعمال خود تأثر یافته و اقتضای تعلق به بدن خاص دارد و بر اساس نوع عمل سابق، به بدن جماد، گیاه، حیوان یا انسان دیگر، بازمی‌گردد و فرایند طبیعی رشد جنینی، نوزادی و... را طی می‌کند که طبق اصطلاح برخی فیلسوفان، به ترتیب رسخ، فسخ، مسخ و نسخ نامیده می‌شود.

۵-۴. تفاوت در شمول و قلمرو

بازتولد در نظریه تناسخ، امری عمومی است و همه افراد مشمول این قاعده‌اند؛ لیکن در رجعت، تنها افراد بسیار صالح و افراد بسیار شقی بازمی‌گردند. افراد کامل و سعید برای مشاهده وعده الهی مبنی بر پیروزی حق بر باطل، و افراد به‌غایت پلید برای تحمل کیفر برخی از اعمال ننگین خود بازمی‌گردند. (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۵۳، ص ۱۳۸)

۶-۴. اختلاف از حیث یادآوری زندگی پیشین

در رجعت، حیات شخص مشابه حیات متقدم اوست. بر این اساس، افرادی که به دنیا رجعت یافته‌اند، همدیگر را می‌شناسند و زندگی گذشته خود را به یاد دارند. در رجعت، دوستی‌ها و دشمنی‌های گذشته ادامه دارد و صفت‌بندی و تقابل بین حق و باطل هم‌چنان برقرار است؛ اما در تناسخ، افراد از گذشته خود چیزی به یاد نمی‌آورند و به حالت پیشین خود، آگاهی ندارند.



۷-۴. اختلاف در تعداد بازگشت

رجعت و تناسخ، در تعداد بازگشت تفاوت دارند. در نظریه تناسخ، بازگشت مکرر است؛ اما رجعت، یکبار بازگشت است.

نتیجه گیری

از آنچه بیان شد، نتایج و نکات ذیل به دست می آید:

- ۱) تناسخ در اصطلاح فیلسوفان، با رجعت طبق تفسیر مشهور آن، همپوشی دارد؛
- ۲) تناسخ در ادیان هندی، با رجعت شیعی، در مبانی، غایات، نتایج، تعداد بازگشت و قلمرو، تفاوت دارد؛
- ۳) رجعت آن گونه که در مذهب شیعه مطرح شده است، با آموزه های اصیل دین اسلام سازگار است؛
- ۴) رجعت افزون بر مستندات قرآنی، ادله انکارناپذیر و تأویل ناشدنی در روایات اهل بیت (ع) دارد؛
- ۵) نکته و نتیجه آخر اینکه تناسخ در متون دینی و روایات، بار معنایی خاص خود را دارد که با رجعت، معاد و احیای مردگان متفاوت است. از این رو، طرح مسئله به این صورت که رجعت و معاد جسمانی از مصادیق تناسخ است، سبب خلط اصطلاحات، سوء فهم و استبعاد و تشنیع باورهای شیعه از سوی مخالفان خواهد شد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۶۴). الشفاء (الطبیعیات). تحقیق و مقدمه‌ی ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۲. ابن اثیر، محمد (۱۳۶۷). النهاية فی غریب الحديث والاثر. تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی. قم: نشر اسماعیلیان.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغه.
۴. ابن شاذان، فضل (۱۹۸۲). الايضاح. بیروت: مؤسسه اعلمی.
۵. ابن قولویه، جعفر (۱۴۱۸ق). کامل الزیارات. بیروت: دارالسرور.
۶. ابن منظور، محمد (۱۴۲۶ق). لسان العرب. تصحیح یوسف البقاعی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۷. اصفهانی، راغب (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدارالشامیه.
۸. امین، احمد (۱۴۴۹ق). فجر الاسلام. بیروت: المكتبة العصرية.
۹. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تصحیح محمود بن جعفر الموسوی الزرنندی. تهران: انتشارات علمی.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. بهاگاواد گیتا (۱۳۸۵). گیتا. ترجمه‌ی محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
۱۲. بیرونی، ابوریحان (۲۰۰۸). تحقیق ما للهند. بیروت: عالم الکتاب.
۱۳. بی‌نام (۱۳۸۷). اوپانیشادها. ترجمه‌ی مهدی جواهریان و پیام یزدان‌جو. تهران: نشر مرکز.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰). الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة. تحقیق مشتاق المظفر. قم: دلیل ما.
۱۵. حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰). مختصر بصائر الدرجات. نجف: مطبعة الحیدریه.
۱۶. خیاط، ابوالحسین (بی‌تا). الانتصار و الرد علی ابن الرواندى. تحقیق محمد حجازی. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۷. ذهبی، محمد (بی‌تا). میزان الاعتدال. تحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: دارالفکر العربی.
۱۸. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۸). رجعت و معراج. قزوین: مرکز نشر میراث فرهنگی قزوین.
۱۹. سبجانی، جعفر (۱۳۷۰). الالهیات. تدوین حسن مکی عاملی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سیدمرتضی، علی (۱۴۰۵ق). رسائل المرتضی. قم: دارالقرآن الکریم.
۲۲. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). رشحات البحار. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۳. شهرزوری، محمد (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۴. شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۹۸م). الملل و النحل. تصحیح صلاح‌الدین هواری. بیروت: دار مكتبة الهلال.



۲۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱). معانی الاخبار. قم: جامعه المدرسين حوزه علمیه.
۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تصحیح علی اکبر الغفاری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). عیون اخبار الرضا. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۸. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۲ق). الاعتقادات فی دین الامامیه. قم: غلام رضا مازندرانی.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: انتشارات اعلمی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۲۹ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. مصر: مطبعة الکبری.
۳۲. طریحی، فخر الدین (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین. تحقیق سید احمد حسینی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۲۸). التبیان فی تفسیر القرآن. نجف اشرف: مکتبه الامین.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). العقائد الجعفریه. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۳۵. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
۳۶. ظهیر، احسان الهی (بی تا). بین الشیعۀ و اهل السنۀ. لاهور: اداره ترجمان السنۀ.
۳۷. عسقلانی، احمد (۱۴۱۲ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. عقیلی، محمد (۱۴۲۹ق). الضعفاء. بیروت: دار ابن حزم.
۳۹. غفاری، محمد خالد (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و انجمن فرهنگی.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). ترتیب کتاب العین. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. فرغانی، فخر الدین حسن بن منصور (بی تا). الفتاوی الهندیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فیاضی، غلام رضا (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد (۲۰۰۳). قاموس المصباح المنیر. بیروت: دار الفکر.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی. تحقیق سید طیب جزائری. قم: دار الکتاب.
۴۵. کعبی، علی موسی (۱۴۲۶). الرجعه. قم: مرکز الرساله.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). اصول کافی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۷. متقی هندی، حسام الدین (۱۴۰۵ق). کنز العمال. تصحیح صفوة السقا. بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۸. مجلسی، محمد باقر (۱۳۳۴). حق الیقین. تهران: محمد علی علمی.
۴۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۱ق). بحار الانوار. تحقیق و تعلیق محمد باقر محمودی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق). مصنفات الشیخ المفید. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۲. ملاصدرا (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیه. مشهد: دانشگاه مشهد.
۵۳. ملاصدرا (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۴. ملاصدرا (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. ملاصدرا (۱۳۶۰). اسرار الآيات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۵۶. ملاصدرا (۱۳۳۶). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۵۷. ناس، جان بایر (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵۸. نجاشی، احمد (۱۴۳۱ق). رجال نجاشی. تحقیق موسی زنجانی. قم: نشر اسلامی.



آثار و پیامدهای فرهنگی - اجتماعی حملات تروریستی بر مراکز فرهنگی - مذهبی در افغانستان

حمیدالله رضایی*

*ماستر فقه و معارف اسلامی، گرایش تربیت.

چکیده

هدف این تحقیق، بررسی آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی حملات تروریستی تکفیری‌ها بر مراکز فرهنگی و مذهبی در افغانستان است. این پژوهش، کوشیده است تا به این سؤال پاسخ دهد که آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی حملات تروریستی گروه‌های تکفیری بر مراکز فرهنگی - مذهبی در افغانستان چیست؟ روش تحقیق، توصیفی تحلیلی است که بر منابع کتابخانه‌ای استوار می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان داد که ایجاد تفرقه میان شیعه و سنی، زشت نشان دادن چهره‌ی اسلام و ترویج پدیده‌ی اسلام‌هراسی، هموارشدن راه برای ورود پیداکردن فرهنگ غرب در کشور و فراهم آمدن زمینه‌های استحاله‌ی فرهنگ بومی - اسلامی، تضعیف باورها و ارزش‌های دینی و تضعیف یا سلب کارکرد آموزشی - تربیتی مسجد، به عنوان کارآمدترین نهاد فرهنگی - مذهبی، از جمله آثار و پیامدهای این گونه حملات است. هرکدام این پیامدها، به تنهایی یا باهم، می‌توانند زنگ خطری بسیار جدی برای آینده‌ی کشور و سرنوشت فرهنگ، باورها و ارزش‌های دینی مردم افغانستان به شمار آید و مجوزی خواهد بود برای حضور همیشگی قدرت‌های خارجی در این کشور و فرصتی ایجاد خواهد کرد برای سیطره‌ی فرهنگی و سیاسی آنان بر منطقه.

واژه‌های کلیدی: افغانستان، مراکز فرهنگی - مذهبی، اسلام، تکفیر، گروه‌های تروریستی و تکفیری.

تلاش در ایجاد فتنه و ناامنی در کشور و سرگرم کردن مردم با درگیری‌های مذهبی، قومی و زبانی و کمرنگ نمودن ارزش‌های معنوی، در واقع پُرآسیب‌پذیرکردن قدرت دفاعی مردم در برابر تهدیدهای نرم استکبار جهانی است. امروزه استعمارگران به دنبال مزیت و برجستگی‌های تاریخی و استعماری خود می‌باشند و ایجاد ناامنی و ترور، در واقع فراهم نمودن شرایط دعوت و حضور آنان بر سر سفره و خوان نعمت‌های دست‌نخورده‌ی افغانستان است. متأسفانه نفوذ قدرت‌های بیگانه، مانند امریکا بر رهبران گروه‌های تندرو از یک‌سو و ضریب هوشی پایین، ضعف تدبیر و تعقل در سطوح پایین این گروه‌ها (حاجی قاسمی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶۱) از سوی دیگر، موجب شده است تا لبه‌ی تیز تیغ جهل و انحراف، بر پیکره‌ی وحدت، انسجام و باورهای جامعه‌ی افغانستانی فرود آید و مساجد و مراکز فرهنگی در آتش نخله‌های تحمیق و عناد یزیدگونه و خوارچ‌پسند جریان‌های تکفیری بسوزند. در شرایط فعلی که مردم بیش از هر زمان دیگر نیازمند وحدت و انسجام درونی است، گروه‌انحرافی، با چهره‌ی دین و در لباس دفاع از سنت و قرآن، با به‌قربانی گرفتن هرچه بیش‌تر مردم بی‌گناه افغانستان، اعم از شیعه و سنی و منفجرکردن مراکز دینی و فرهنگی، عملاً در مسیر منافع غربی‌ها و پیشگامان نفاق در منطقه، مانند صهیونیسم و وهابیت گام بر می‌دارند. جریان‌هایی هم‌چون طالبان، القاعده و داعش که هر از چندگاهی، گلوله‌های سرخ تکفیر را بر چهره‌ی معصوم کودکان، نوجوانان و نمازگزاران می‌نشانند، نشانه‌های مناسبی برای شناخت اهداف غارت‌گران غربی-صهیونیستی و دست‌نشانندگان آن‌ها می‌باشند. آنچه مسلم است در فراز و نشیب رخ‌دادهای پیش‌رو، می‌توان نفوذ قدرت‌های استکباری و وهابیت را مشاهده نمود که با حمایت و تجهیز تکفیری، درصدد تخریب چهره‌ی اسلام، دامن‌زدن به پدیده‌ی اسلام‌هراسی در جهان و زمینه‌سازی برای نفوذ و هجوم فرهنگ بیگانه و تسلط بر منابع عظیم و ذخایر طبیعی و انسانی مردم افغانستان هستند. در این میان، مراکزی که می‌توانند مانع دستیابی دشمن به این اهداف شیطانی شوند، مساجد و دیگر مؤسسات فرهنگی هستند. حملات گروه‌های تکفیری بر مراکز فرهنگی- مذهبی، علاوه بر پاشیدن بذر نفاق، خشونت و وابستگی در کل افغانستان، به‌طور قطع دارای آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی گسترده‌ای برای شیعیان این کشور نیز خواهد بود. آنچه اهمیت این مراکز را روزافزون می‌نماید، جامعیت آن‌ها در همه‌ی زمینه‌های عبادی، سیاسی، فرهنگی، آموزشی، قضایی و ... است؛ کم‌ترین غفلت نسبت به مکان‌ها ولو جزئی، سرانجام به آسیب دیدن هدف‌های کلی جامعه و پایمال‌گشتن ارزش‌های دینی خواهد شد. امروزه انتظار می‌رود که پژوهشگران عرصه‌ی دفاع از ارزش‌های دینی، این‌گونه ترفندهای شیطانی را بیش‌ازپیش، هدف همّت مطالعاتی خویش قرار دهند و اُفق نگاه راهبردی خود را به فراراهبردهای دشمن استکباری-صهیونیستی، تسرّی داده و اهداف و سیاست‌های حال و آینده‌ی آنان را در این آشوب‌ها و فتنه‌انگیزی‌ها، مورد بررسی قرار دهند و بدیل‌های بازدارنده‌ی آن را مشخص و در معرض بهره‌برداری افراد مسئول قرار دهند و مانع خلوت‌گشتن و یا بسته‌شدن مراکز فرهنگی و دینی شوند.

در نوشتار پیش‌رو، تلاش می‌شود پس از نگاه گذرا به مباحث مفهومی، اهمیت و جایگاه مسجد که از مهم‌ترین نهادهای جامعه‌ی اسلامی و اثربخش‌ترین پایگاه فرهنگی به‌شمار می‌آید، مورد اشاره قرار گیرد و سپس، بخشی از آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی حملات تروریستی علیه مساجد و دیگر مراکز فرهنگی، مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ آگاهی از اهداف و پیامدهای اقدامات دشمن، ما را در مدیریت مشکلات و هم‌چنین فعال‌نگهداشتن این مراکز، یاری رسانده و اجازه‌ی بهره‌برداری از احساسات پاک جوانان را به دشمن نمی‌دهد. البته آنچه مسلم است اینکه نوشتار حاضر، تنها در آمدی است بر پیامدهای این‌گونه حملات که نگارنده در حد وسع، و از باب ادای وظیفه، بخشی از آن‌ها را به رشته‌ی تحریر در آورده است. ناگفته پیداست که آثار این‌گونه حملات، بسیار عظیم‌تر و بیش‌تر از آن است که بتوان به این نوشته‌ها اکتفا کرد؛ بلکه این مقاله یک یادآوری است برای پژوهشگران برجسته تا هرچه بیش‌تر اهداف، ابعاد و آثار این حملات را با دقت هرچه تمام‌تر، بررسی و برای مردم بازگو کنند و جامعه را بیدارتر سازند.

۱. مفهوم شناسی

واژه‌هایی مانند ترور، تروریست و تکفیر، از جمله کلمه‌هایی هستند که نیاز به توضیح و تفسیر دارند. در این بخش ابتدا با مفاهیم واژه‌هایی چون: ترور، تروریست و تکفیر آشنا می‌شویم؛ آن‌گاه وارد بحث‌های اصلی خواهیم شد.

۱-۱. ترور

واژه‌ی «ترور» از ریشه‌ی لاتین «Terror» به‌معنای وحشت، ترس زیاد و عمل تهدیدآمیز است. در اصطلاح، ترور به حالت وحشت فوق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که ناشی از دست‌زدن به خشونت، قتل و خون‌ریزی از سوی یک گروه، حزب و یا دولت به منظور نیل به هدف‌های سیاسی، کسب و یا حفظ قدرت می‌باشد؛ (آقابخشی، ۱۳۸۹، ص ۶۷۷) به بیان دیگر، ترور اقدامی وحشت‌آمیز، ناگهانی، غیرقانونی، پنهانی و از پیش برنامه‌ریزی‌شده‌ای است که به قصد کشتن فرد یا افراد، یا به منظور ایجاد وحشت در دیگران صورت می‌گیرد. (انوری، ۱۳۸۱) بنابراین، افرادی که دست به ترور می‌زنند، تروریست نامیده می‌شود. (آقابخشی، ۱۳۸۹، ص ۶۷۷) تروریست‌ها ممکن است نیرومندتر از ترورشونده باشند، اما به دلایلی، شرایط رویارویی و جنگیدن با طرف مقابل را ندارند؛ زیرا ترور ابزار کار باندهای جنایت‌کار، باج‌گیر و مافیای بین‌المللی و یا حکومت‌های غاصب و غیرمردمی است. گروه داعش؛ بهترین نمونه و سمبل یک گروه تروریستی است که ترور، آخرین تیر این درماندگان است؛ وقتی نتوانست از طریق گفتمان و اقامه‌ی برهان، راه به جایی ببرند، دست به ترور و کشتار افراد بی‌گناه و تخریب اماکن متعلق به آنان، نظیر مراکز فرهنگی، مذهبی می‌زنند.

۱-۲. تکفیر

«تکفیر» مصدر «کَفَّرَ» از باب تفعیل، به معنای نسبت‌دادن اندیشه یا شخصی به کفر است. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳) چنان‌که گفته شده است: كَفَّرَ الرَّجُلُ: نَسَبَهُ إِلَى الْكُفْرِ عَدَهُ كَافِرًا؛ «تکفیر کرد

کسی را؛ یعنی نسبت دادن شخصی را به کفر و او را کافر به حساب آورد.» یا حَكَمَ بِتَكْفِيرِهِ: حکم کرد به تکفیر او؛ یعنی حکم کرد بر شخصی به الحاد؛ یعنی دور کردن و خارج نمودن او از مبادی دین اسلام. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳) بنابراین، «تکفیری» به کسی گفته می‌شود که به شخص یا اشخاصی نسبت کفر و بی‌دینی می‌دهد، از آنجایی که فرقه‌ی وهابیت و جریان‌های تکفیری، به شیعیان^۱ و بسیاری از پیروان مذاهب اربعه‌ی اهل سنت، نسبت کفر و ارتداد می‌دهند، (یزدانی، ۱۳۹۳) به آنان تکفیری گفته می‌شود. پس تکفیر در اصطلاح علم کلام و فقه، به معنای نسبت دادن کفر و بی‌دینی به مسلمانان است. (الرواق، ۱۳۹۳، ص ۱۳)

۲. مسجد، نماد اسلامیت و کانون ترویج فرهنگ و معارف اسلامی

بارزترین نماد مراکز فرهنگی - مذهبی در افغانستان، مسجد است. نقش عظیم و بی‌همتای مسجد در رشد و گسترش فرهنگ و آموزه‌های دینی، در طول تاریخ اسلام بر کسی پوشیده نیست. مسجد از بدو تأسیس تا کنون، همواره به عنوان محوری‌ترین پایگاه عبادی، علمی، سیاسی و فرهنگی، در مدار توجه جدی مسلمانان قرار داشته است. به دلیل کارکردهای متعدد و سرنوشت‌ساز مسجد، هنگامی که مسلمانان سرزمینی را فتح می‌کردند، مسجدی در آن می‌ساختند و شروع به تبلیغ و ترویج احکام و ارزش‌های دینی می‌کردند. (نرخس، ۱۳۷۸، ص ۶۶-۶۷) از آنجایی که مسجد نماد اسلامیت و نشانی از روح اسلام بود و تسلط معنوی آن بر شهر، باعث تذکر دائم ارزش‌های اسلامی و غلبه‌ی معنویت بر روابط اجتماعی مردم آن دیار می‌گشت، مسلمانان در منتهی‌الیه کشور اسلامی و در سینه‌ی دشمن نیز، مسجد می‌ساختند؛ بدین ترتیب ندای وحی، به داخل مرزهای کفر نیز راه می‌یافت (ابن فقیه، ۱۳۴۹، ص ۱۵۰) و چیزی نمی‌گذشت که وجدان‌های بیدار و تشنگان حقیقت، از سرچشمه‌ی زلال وحی سیراب می‌شدند.

هرچند که کارکرد اصلی مسجد، عبادت و راز و نیاز با خدا بوده و از مساجد به عنوان محلی برای برگزاری نماز، دعا و نیایش استفاده می‌شده است؛ اما هیچ‌گاه این کارکرد یگانه رسالت آن‌ها نبوده است؛ بلکه بعد از کارکرد عبادتی و نیایشی، قوی‌ترین کارکرد مساجد، کارکرد آموزشی و تربیتی است.

۱. «شیعه» از نظر لغوی، به معنای هوادار و پیروی نمودن جماعتی از یک شخص خاص است و در اصطلاح به گروه بزرگ از مسلمانان و محبین حضرت علی^(ع) و خاندان او اطلاق می‌گردد و اسم برای آنان شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۱۸۸-۱۸۹) شهرستانی نیز در تعریف آن می‌نویسد: شیعه کسانی هستند که به گونه‌ای خاص پیرو علی^(رضی الله عنه) بوده و به امامت و خلافت او بر اساس نص و وصیت صریح و یا غیر صریح، معتقدند، بر این باورند که امامت از فرزندان او خارج نشده است و اگر خارج شده، یا به واسطه‌ی ظلم دیگران و یا امتناع خود آنان بوده است؛ آن‌ها معتقدند که امامت یک امر مصلحتی نیست که در اختیار عموم مردم قرار گیرد و آن‌ها بتوانند امام را تعیین کنند، بلکه امامت یک قضیه‌ی اصولی و رکن دین است. (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۶) طبق روایتی که از پیامبر^(ص) نقل شده است، نخستین بار ایشان، هواداران علی^(ع) را شیعه خواند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۱) «تشیع»، پذیرفتن آیین شیعه است که عین اسلام راستین بوده و فرقی با کلمه‌ی شیعه آن است که شیعه نام شخص یا اشخاص است؛ در حالی که تشیع نام مکتب آن‌ها است و در مقابل آن، مکتب تسنن است که شامل مذاهب اربعه؛ یعنی: حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی می‌باشد. (قائمی، ۱۳۹۰، ص ۲۴)

این کارکرد به‌ویژه پیش از پیدایش نهادهای و مراکز آموزشی مدرن، بسیار برجسته بود؛ به‌گونه‌ای که در اکثر جوامع اسلامی، مجموعه‌ی تعلیم و تربیت، حول محور مساجد شکل می‌گرفت. (فروغ مسجد، ۱۳۸۵، ص ۴۷ و ۴۹) «مسجد مدینه» نخستین مسجدی بود که پس از بعثت پیامبر اکرم (ص) فراگیری دانش و تربیت در آن صورت گرفت، به‌خصوص این‌که سرپرستی جلسات آموزشی با عالم‌ترین فرد، به‌ویژه شخص رسول خدا (ص) بود. پیامبر (ص) در واقع نخستین معلم این آموزشگاه به حساب می‌آید. ایشان علاوه بر خطبه‌های نماز جمعه و سخنرانی‌های عمومی، بعد از نمازهای یومیه و زمان‌های دیگر، در مسجد می‌نشست و اصحاب دورش حلقه می‌زدند و از ایشان دانش می‌آموختند. (محرمی، ۱۳۷۹، ص ۹۵-۹۷)

«عمرو بن اوس ثقفی» می‌گوید: همراه هیأت ثقیف، خدمت پیامبر (ص) رسیدیم و چند روز در مدینه ماندیم، شب‌هنگام رسول خدا نزد ما می‌آمد و با ما سخن می‌گفت. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۷) یا «ابی‌رفاعه» نقل می‌کند: نخستین بار که در مسجد آمدم، رسول خدا (ص) بالای منبر خطبه می‌خواند همان‌جا (از پایین منبر) عرض کردم یا رسول‌الله (ص) مردی غریبی هستم که چیزی از مسائل دین نمی‌دانم، در این حال حضرت از منبر پایین آمد و هرچه می‌خواستم به من آموخت و دوباره به منبر برگشت. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۳) پس از رحلت پیامبر (ص) ارتباط مسجد با تعلیم و تربیت و تبلیغ فرهنگ اسلامی به قوت خود باقی ماند. در این مساجد، علاوه بر مسائل دینی و سیاسی، مسائل علمی نیز مطرح می‌شد و مسلمانان بعد از نماز، دور اصحاب حلقه می‌زدند و به سخنان‌شان گوش فرامی‌دادند؛ پس از مدتی اصحاب رسول خدا، اولین معلمان جامعه‌ی اسلامی شدند و مسجد کلاس درس آن‌ها بود. (غنیمه، ۱۳۶۴، ص ۵)

بدین‌سان، دوران صدر اسلام درخشان‌ترین فراز حیات مساجد در طول تاریخ اسلام از نظر نشر معارف دینی، فرهنگ شهادت، ایثار، مدارا و اعتدال در امور زندگی و ... است. هرچند؛ تحولاتی که در دوره‌ی میانه‌ی تاریخ اسلام رخ داد، نقش و کارکرد مسجد را تا حدودی تضعیف نمود و یا تغییر داد؛ (ر.ک: احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ حسن ابراهیم، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۱) اما در عین حال، در راستای حفظ اسلام و ترویج معارف دینی و ارزش‌های آن، سهم زیادی داشته است. امروزه نیز مسجد به‌عنوان یک مرکز دینی، برای تمام فعالیت‌ها و امور جاری جامعه، همواره مورد توجه بوده و می‌باشد.

در این میان، مساجد اهل تشیع در افغانستان، به‌رغم کاستی‌هایی که داشته و دارند، به‌مانند مساجد صدر اسلام، علاوه بر این‌که محل برپایی نماز، دعا و راز و نیاز با خدا بوده‌اند، همواره داعیه‌دار تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان و مکانی برای ترویج ارزش‌های دینی و سنت نبوی و بیان‌گر واقعیت‌های اجتماعی بوده و هستند. مساجد و حسینیه‌ها در سخت‌ترین شرایط اجتماعی و سیاسی، توانستند وظایف خود را در راستای نشر معارف اهل‌بیت^(ع)، انزجار از ستمگران، مبارزه با ظلم و استبداد و بیگانه‌پرستی، انجام دهند که تداوم و گسترش مراسم معنوی در ایام محرم و اربعین، گواه



بر این مدعا است. هم چنین نباید فراموش کرد که بیشترین شخصیت‌های مطرح در جامعه‌ی تشیع و استادان پوهنتون‌ها و حوزه‌های علمیه‌ی امامیه، محصلین و طلابی هستند که از متن همین مساجد و مکتب‌خانه‌ها برخاسته‌اند.

در وضعیت فعلی نیز، چنان‌که نگارنده خود شاهد بوده است، مساجد به‌ویژه در فصل زمستان محل نشر و فراگیری علوم و فرهنگ اسلامی می‌باشند؛ به‌عنوان مثال، در ولایت بامیان و غزنی، در فصل زمستان، روحانی محل (ملاً) در مسجد یا حسینیه، به تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان می‌پردازند که در اصطلاح محلی (بامیان) به «بچه‌خوانی» یاد می‌شود. مناطقی که ملاً‌ی دائمی ندارند، مردم محل با هزینه‌ی شخصی، فردی را بدین منظور استخدام می‌کنند. اما جای بسی تأسف است که امروزه این مکان‌های مقدس با داشتن چنین کارکردها و ویژگی‌های کم‌نظیر، در معرض بی‌رحمانه‌ترین حملات تروریستی قرار دارند؛ تیغ جهل و انحراف گروه‌ها و نحله‌های تحمیق، جایی را هدف قرار داده‌اند که هم گذشته‌ی پر افتخار دارد و هم در شرایط فعلی مناسب‌ترین مکان برای تربیت و ترویج آموزه‌های دینی و دفاع از ارزش‌های اسلامی است.

۳. آثار حملات تروریستی بر مراکز فرهنگی - مذهبی در افغانستان

تکفیری‌های وهابی؛ مانند داعش، با تحریک و حمایت مالی و معنوی غرب و صهیونیسم و بهره‌مندی از سرمایه‌های نفتی برخی کشورهای حاشیه‌ی خلیج و پول‌های هنگفتی که از طریق گرفتن مالیات، قاچاق، باج‌گیری و دیگر جرائم ضد بشری به دست می‌آورند، (نجات، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶-۱۸۴) هر روز امنیت و آرامش گوشه‌ای از سرزمین‌های اسلامی، از جمله افغانستان را با ارهاب، انفجار و قتل و غارت، برهم می‌زنند. یکی از تاکتیک‌های خطرناک این گروه‌ها، حمله‌ی انتحاری به مراکز مذهبی، فرهنگی و کشتن نمازگزاران و کودکان در نقاط مختلف افغانستان است. حال این پرسش مطرح است که پیامدهای فرهنگی و اجتماعی این‌گونه حملات برای مردم، به‌ویژه شیعیان، چه می‌تواند باشد؟ واقعیت امر این است که پیامدهای فرهنگی و اجتماعی این‌گونه حملات، بسیار گسترده و عمیق خواهد بود که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۳-۱. ایجاد تفرقه

یکی از مهم‌ترین کشورهای منطقه که پتانسیل لازم برای ایجاد مناقشات فرقه‌ای ناشی از فعالیت‌های گروه‌های تروریستی را دارد، افغانستان است. (دلاور پوراقدم، ۱۳۸۵) با توجه به پیچیدگی و درهم‌تنیدگی قومیت و مذهب در این کشور، این دو مقوله می‌تواند همواره به‌عنوان عامل بالقوه‌ای برای ایجاد تنش و درگیری بین شیعه و سنی تأثیرگذار باشد؛ همان‌گونه که این مسأله می‌تواند در راه تحکیم وحدت و انسجام داخلی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، مؤثر واقع شود. بنابراین، یکی از مهم‌ترین و آشکارترین پیامدهای حملات تروریستی بر مراکز فرهنگی و دینی، دامن زدن به تفرقه و اختلافات مذهبی در این کشور است.

برای کسانی که درک درستی از حساسیت‌های قومی و مذهبی در افغانستان دارند، به‌خوبی قابل

تشخیص است که همواره اشخاص و گروه‌های تندرو مذهبی، اعم از القاعده و داعش، مانند سلف ناپاک خویش، برای ایجاد تفرقه و به‌منظور دستیابی به مقاصد شوم و خیالی خود، از مذهب استفاده‌ی ابزاری کرده و در تکفیر اهل ایمان و تخریب اماکن و قلع‌و‌قلع آن‌ها، تلاش نموده‌اند. امیر عبدالرحمن، به‌منظور تحکیم پایه‌های حکومت خود، با علم‌کردن مذهب، توانست هزاران تن از کوچی‌های سرگردان و مالداران متعصب را روانه‌ی هزاره‌جات کرده و دستان آن‌ها را به‌خون مردم مسلمان آن دیار و غصب اموال و زمین‌های‌شان و صدها جنایت دیگر، آلوده سازد (ریاضی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۱) و زمینه‌ی عذاب ابدی خود، غاصبین و پسینیان‌شان را مهیا کند. نمونه‌ای تاریخی دیگر، استفاده‌ی ابزاری از مذهب توسط افراطیون مسیحی در جهان غرب است؛ برای مثال، «بطروس زاهد» در حالی‌که پا برهنه بود، لباس زبر پوشیده و صلیب بزرگی حمل می‌کرد، سوار بر الاغ در اطراف کشورهای اروپایی می‌گشت و برای مردم سخنرانی می‌کرد و آنان را می‌گریاند و شور مذهبی‌شان را برانگیخته و عطش آن‌ها را برای انتقام از مسلمانان شعله‌ور می‌کرد. (عبدالله عنان، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰)

بسیار واضح است که طمع دنیا و ریاست، بزرگ‌ترین انگیزه‌ای است که سران جریان‌های تکفیری در کشورهای اسلامی را مانند رهبران کلیساهای مسیحی، وادار می‌کند تا برای تحریک مردم عوام و شعله‌ورساختن جنگ‌های فرقه‌ای، افراد تحت امر خویش را به‌خشونت، خودکشی، انفجار، به‌رگبار بستن افراد بی‌گناه و ده‌ها جنایت خوف‌ناک دیگر، ترغیب نمایند. «ابو مصعب زرقاوی» «با اعلام جهاد علیه شیعیان، کلید موفقیت جریان تکفیری در جهان را، شیعیان می‌دانست. او معتقد بود، در صورت تحریک شیعیان به‌جنگ فرقه‌ای، می‌توان اهل‌تسنن غافل را بیدار کرد و به میدان کشانید.» (میراحمدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۷۱)

آنچه در تحلیل این‌گونه اقدامات ضدبشری و فتواهای سخیف می‌توان مطرح کرد، مسئله‌ی اختلاف‌افکنی از هر طریق ممکن است؛ یعنی خشونت، انتحار و کشتن افراد بی‌گناه، فقط برای برجسته‌سازی تفاوت‌های مذهبی، تأثیر بر افکار عمومی سلفی‌ها و در نتیجه، دستیابی به اهداف مادی و سیاسی خود و سیطره‌ی فرهنگی و سیاسی دشمن، بر سرنوشت مردم در کشورهای اسلامی. تکفیری‌ها، مساجد را منفجر کرده و افراد بی‌گناه را می‌کشند تا خود را به‌ظاهر دلسوز اهل سنت نشان داده و حمایت آنان را به‌دست آورند و در نهایت راه را برای دستیابی به هدف‌های مادی و ضداسلامی خویش هموارتر سازند. از این‌رو، آن‌ها بزرگ‌ترین دشمن خود را اتحاد میان شیعه و سنی می‌دانند و به‌هر صورت ممکن، سعی در جلوگیری از برقراری این اتحاد و خوش‌خدمتی به صهیونیسم غدار و حامیان غربی‌اش دارند، هرچند که از طریق منفجرکردن مراکز فرهنگی و کشتن کودکان و نمازگزاران باشد.

از این‌رو، کم‌اهمیت جلوه دادن حملات تروریستی علیه مراکز فرهنگی و مذهبی، یا ارجاع دادن ریشه‌های این حوادث را به سرچشمه‌های دیگر، مانند جلوگیری از نفوذ و دخالت جمهوری اسلامی ایران، یا عکس‌العمل در برابر لشکر فاطمیون و غیره، نشان از بی‌خبری از ماهیت و اهداف تکفیری‌ها و پیچیدگی کار این گروه‌های تروریستی- صهیونیستی است؛ کشتار و فتنه‌هایی که به‌نام مذهب اتفاق



می‌افتد، چیزی جز کینه، حسادت، زشتی و تفسیر نقشه‌های استعماری و صهیونیستی نیست. هدف تکفیری‌های وهابی، ایجاد تفرقه و از هم‌گسستن پیوند مسلمانان، تخریب فرهنگ، تمدن و تاریخ شکوهمند اسلامی است و این‌که آن‌ها را یا به‌دولت‌های کوچک‌تر تقسیم کنند تا به‌خود مشغول باشند، یا می‌خواهند آتش جنگ در میان مسلمانان، تحت عناوین و اسم‌های مختلفی، هم‌چنان شعله‌ور و دشمنی میان‌شان شدیدتر (شریف الحسنى، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۰۴) و مردم در این آشوب و ناامنی، بدبخت و بدبخت‌تر باشند، یا این‌که تمام مسلمانان مطیع اندیشه‌ی وهابیت و پیروی گفتمان تکفیر و سیاست‌های استعمارگران غربی باشند.

گرچه مدت‌هاست که حملات جریان‌های تکفیری، بیش‌تر متوجه غیرنظامیان و شهروندان شیعه مذهب می‌باشند، اما در دراز مدت هیچ‌گروهی به‌جز وهابی‌مسلمانان، از تندباد خشونت تکفیری‌ها در امان نخواهد بود؛ برای مثال، عملکرد گروه‌های تکفیری در عراق، بیان‌گر این است که آن‌ها نه با شیعه سر‌سازش دارند و نه اهل‌سنت را بر می‌تابند؛ جریان‌های تکفیری به بهانه‌ی مبارزه با ارزش‌های تشیع و انهدام مظاهر شرک، در پی تخریب و منهدم‌ساختن شعائر، نشانه‌ها، فرهنگ و تمدن اسلامی‌اند؛ آن‌ها با تمام ارزش‌های اسلامی، از همه‌ی مذاهب دشمنی دارند. (علیوی لعیبی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۲۵) لذا همه باید تلاش کنند تا از مذهب به عنوان ابزاری برای اهداف سیاسی استفاده نشود؛ هرکسی که غیرت افغانستانی دارد، چه سنی و چه شیعه، بایستی در برابر هر حرکتی که از آن رنگ و بوی تفرقه‌ی مذهبی و قومی می‌آید، با قوت بایستد و جلو هرگونه نفرت‌پراکنی را در این کشور بگیرند. همه باید توجه داشته باشند که جریان‌های تکفیری، مورد حمایت صهیونیسم و غربی‌ها قرار دارند و آنان با بهره‌برداری از فقر مردم و زندگی بدوی برخی طوایف در افغانستان، این کشور را محل مناسبی برای رشد و فعالیت خود در نظر گرفته‌اند.

براین اساس، در شرایط فعلی، اتحاد و زندگی مسالمت‌آمیز اقوام و مذاهب در کنار یکدیگر، همدلی و هماهنگی در جامعه، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که بدون هم‌گرایی و هماهنگی میان اقوام و مذاهب، مشکل می‌توان در انتظار صلح، آرامش و سازندگی نشست؛ چراکه یکی از علل برهم‌زننده‌ی اتحاد و زندگی مسالمت‌آمیز، تشنّت و اختلاف‌های قومی و مذهبی است؛ چنان‌که در حدیثی از امام‌علی^(ع) می‌خوانیم: «الْأُمُورُ الْمُنْتَظَمَةُ يُفْسِدُهَا الْخِلَافُ»؛ (آمدی، ۱۳۸۱، ص ۷۲) «اختلاف (و کشمکش) کارهای منظم و هماهنگ را، درهم می‌ریزد» و به نابسامانی می‌کشانند. در جای دیگر نیز آمده است: «کسانی که به کشمکش پرداختند و به دشمنی با یکدیگر برخاستند، رشته‌ی الفت آنان بریده شود و تلخی سرانجام نکبت‌بار خود را بچشند، نیکی را بد دارند و بدی خوش بدارند.» (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱۲) این سخنان، گواه بر این است که وحدت همانند نخ‌ی که دانه‌های تسبیح را گرد می‌آورد، آحاد جامعه را در کنار هم نگه می‌دارد و میان آن‌ها الفت و ارتباط عمیق و استوار برقرار می‌کند و جامعه را از پراکندگی مصون و دشمن را ناامید می‌سازد. (وطن‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱) این در حالی است که گروه‌های تکفیری که بر مبنای تفکرات سلفی‌گری و وهابیت شکل گرفته‌اند،

ضمن برخورداری از حمایت غربی‌ها و تفکرات ضد دینی در بدنه‌ی دولت، با انجام حملات تروریستی و ایجاد رعب و وحشت، بیش‌ترین تلاش خود را وقف اختلاف‌افکنی بین شیعه و سنی کرده و با اقدامات علیه مراکز فرهنگی، خواسته یا ناخواسته، اهداف نهایی وهابیون و صهیونیست‌ها و حامیان غربی آن‌ها را دنبال می‌کنند که نتیجه‌ی شوم این‌گونه اقدامات، پراکندگی، چندپارچه‌شدن جامعه، ذلت مردم و تقویت حضور استکبار و در نتیجه، استیلای آنان بر ذخایر و سرمایه‌های طبیعی کشور است.

۲-۳. ترویج اسلام‌هراسی و بدنام‌ساختن اسلام در سطح منطقه و جهان

دیگر از پیامدهای حملات تروریستی گروه‌های تکفیری بر مراکز فرهنگی و خانه‌های امن الهی، بدنام‌کردن اسلام، ترسیم چهره‌ی سیاه، خشن و غیرواقعی از آن و دامن‌زدن به پدیده‌ی «اسلام‌هراسی»^۱ است. اقدامات خشن و جنایت‌کارانه‌ی تروریست‌ها علیه مراکز فرهنگی، مذهبی نظیر حمله بر مسجد امام زمان (عج) و مرکز فرهنگی تبیان، علاوه بر موجه‌جلوه‌دادن تداوم حضور غربی‌ها در افغانستان، باعث ایجاد وحشت در کشور و زشت‌نشان‌دادن چهره‌ی اسلام در جهان نیز می‌شود؛ این در حالی است که رفتار خشونت‌آمیز تکفیری‌ها علیه مردم، «با منطق اسلام سازگاری ندارد و ناشی از جهل و بی‌اطلاعی از قوانین اسلامی است.» (مزبو، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۳۶۳) در حقیقت، این گروه‌ها در خدمت سیاست‌های شیطانی استکبار غرب، صهیونیسم جهانی و برخی دولت‌های منطقه قرار گرفته‌اند. پدیده‌ی شوم تکفیر که برآمده از سلفی‌گری افراطی و تبلیغ وهابیت می‌باشد، (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۲۹) علاوه بر ایجاد شکاف میان مسلمانان، به عاملی برای بدنام‌سازی اسلام و ترویج خشونت‌های دینی تبدیل شده است و چهره‌ی تاریک و سیاهی را از اسلام و مسلمانان، در سطح منطقه و جهان ارائه داده است.

از سوی دیگر، برداشت‌های نادرست و افراطی از اسلام توسط گروه‌های تکفیری که موجب نفرت از مسلمانان در سراسر جهان می‌گردد، از جمله عوامل اسلام‌هراسی و دین‌ستیزی است و مورد بهره‌برداری نظام‌های استکباری و صهیونیستی قرار می‌گیرند. به عقیده‌ی صاحب‌نظران، بزرگ‌ترین مشکل جریان‌های تکفیری این است که به دین، به صورت قشری و سطحی می‌نگرند و به عمق اسلام و ابعاد اجتماعی آن توجهی ندارند و در واقع، به جای این که دین خود را از پیامبر (ص) بگیرند، از ابن تیمیه گرفته‌اند. آنان در عقاید خود به صورت گزینشی عمل کرده و از توجه به تمام مدارک و اسناد در آیات و روایات پرهیز می‌کنند، آیات قرآن را بدون توجه به آیات دیگر و استدلال منطقی، تنها از دیدگاه خودشان تفسیر کرده و آن‌را با خشونت تمام، به مرحله‌ی اجرا می‌گذارند. (هرسیچ، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰)

گروه‌های تکفیری وهابی که به طور عموم از جوانان ماجراجو، کم‌سواد و فقیر تشکیل شده‌اند، با تفسیر ظاهرگرایانه از برخی آیات، بسیاری از اعمال مسلمانان؛ هم‌چون زیارت قبور، توسل به اولیاء خدا، شفاعت‌خواستن از آنان و گنبدسازی، را مغایر توحید دانسته و اقدام‌کنندگان به این امور را به کفر یا شرک نسبت می‌دهند؛ (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۵۰-۵۳) از این رو در میان مذاهب اسلامی، فرقه‌ای متحجرت‌تر و قشری‌تر و ساده‌اندیش‌تر از وهابیت وجود ندارد. (هرسیچ، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰)

۱. اسلام‌هراسی مفهومی است که به ترس و پیش‌داوری و تبعیض غیرعقلانی در برابر اسلام و مسلمانان اشاره دارد. سابقه‌ی این اصطلاح به دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی بازمی‌گردد، اما پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، استفاده‌ی بیش‌تری از آن شد. (هرسیچ، ۱۳۹۲، ص ۲۴۱)

پیداست که چنین سطحی‌نگری و خشک مقدسی غیرعلمی و بدعت‌گذاری در دین، باعث می‌شود تا آنان هم سیاست خشونت را در پیش بگیرند و هم در مسیر دیپلماسی امریکا و نقشه‌های مزورانه‌ی صهیونیسم، به‌منظور بدنام‌کردن اسلام و تضعیف مسلمانان گام بردارند. عدم سیراب‌شدن این جریان‌ها از سرچشمه‌ی زلال وحی و ناآگاهی‌شان از ارزش‌ها و تعالیم اصیل اسلامی، آن‌ها را در زمره‌ی اسباب اصلی خشونت و منبع شکل‌گیری تروریسم قرار داده است؛ (مزبو، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۳۶۴) این چیزی است که چهره‌ی تاریک و خشنی را از اسلام و مسلمانان ارائه داده است؛ در حالی‌که اسلام خود دین رحمت و هدایت است (بقره، ۱۸۵؛ اسراء، ۹) و سرآغاز قانونش آیه‌ی بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ می‌باشد که برخلاف پندار تکفیری‌ها، بشر را به‌صلح و سلامتی دعوت می‌کند، نه خشونت و کشتار: وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ؛ (یونس، ۲۵) دینی‌که خداوند هدف یا عنوان رسالت پیامبرش را رحمت قرار داده است؛ (انبیاء، ۱۰۷) پیامبری که هرگز خشن و تندخو نبود (توبه، ۱۲۸) و دارای اخلاق عظیم است. (قلم، ۴)

اگر بخواهیم برای گروه‌های تکفیری، نمونه‌ای در تاریخ اسلام بیابیم، بایستی سرگذشت خوارج در زمان حکومت امام علی^(ع) را مورد مطالعه قرار دهیم. خوارج کسانی بودند که با ادعای ایمان و دلبستگی به اسلام، در مقابل برنامه‌های سازنده‌ی خلیفه مسلمین، قد علم کردند و در این راه از هیچ‌گونه خشونت و شرارتی که در توان داشتند، فروگذار نکردند. آنان عابدان و زاهدانی بودند بسیار «قسی‌القلب» که با تمام وجود، دنیا‌دوست بودند و دین را راه رسیدن به دنیا و ابزاری برای به‌دام‌انداختن و فریب دادن مردم قرار داده بودند. دنیا و کسب مال و دستیابی به‌غنائیم، یکی از اهداف خوارج در جنگ‌ها بود (عاملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۹) و شیطان نیز کارهای آنان را چنان برای‌شان زینت می‌داد که گمان می‌کردند به‌طور حتم، پیروز خواهند شد. (عاملی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۵) عملکرد خوارج در زمان حکومت امام علی^(ع) و تکفیری‌های وهابی در عصر ما، بیانگر این واقعیت است که انسان وقتی به قدرت برسد و ادوات نظامی و جنگی در اختیار داشته باشد، در حالی که از سرچشمه‌ی زلال معارف اسلامی سیراب نشده و در چهارچوب افکار، اصول و مفاهیم ناب آن رشد نکرده و مفهوم واژه‌هایی چون: جهاد، شهادت و اجر و ثواب را به‌درستی نفهمیده باشد، مشکلات فراوانی را برای جامعه به‌وجود می‌آورد. امروزه، نادانی، قشری‌نگری، ساده‌لوحی و خشونت تکفیری‌ها موجب شده است که آنان در معرض نیرنگ‌ها و سیاست‌های شیطانی قرار گرفته و در دام توطئه‌ها و فتنه‌های دشمنان اسلام بیفتند (الخشن، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳) و دشواری‌هایی را برای مسلمانان ایجاد کنند.

از این‌رو باید گفت، ترویس‌ها آلت دست بیگانگان و منفجرکردن مراکز فرهنگی و حمله به‌مساجد نیز، با تحریک استکبار غرب و صهیونیسم، به‌منظور زشت نشان‌دادن چهره‌ی اسلام و بدنام‌ساختن مسلمانان صورت می‌گیرد؛ حتی نام‌های گروه‌های تروریستی - تکفیری که منسوب به اسلام است نیز، تصادفی نیستند، بلکه علت‌گزینش این نام‌ها، نیت‌های پلید و خصمانه، به‌منظور بدنام‌کردن اسلام است. در واقع علت نام‌گذاری این گروه‌ها، لکه‌دارکردن شهرت اسلام، زشت جلوه‌دادن مبانی آن و بر تن کردن پوششی سیاه بر دین است، تا مردم از آن برآمد و شور و اشتیاق مسلمانانی که به اسلام

گردن نهاده‌اند، خاموش شود. حتی برخی گروه‌های تکفیری «برای پیروان خود قتل و کشتار نفس را که خداوند حرام کرده، حلال می‌دانند، و ربودن زنان و ارتکاب اعمال زشت را هم چون جهادالنکاح، روا و مباح می‌دانند و به پیروان خود اجازه می‌دهند بسیاری از محرّمات؛ همانند نوشیدن خمر، مصرف مواد مخدر و ارتکاب اموری را که از آن‌ها نهی شده‌اند، انجام دهند؛ با این حجت و بهانه که برای ما چیزی مجاز است که برای غیر ما مجاز نیست!». (کیوه، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۸۳)

بنابراین، نوع اقدامات انجام‌شده از سوی گروه‌های تکفیری در کشورهای مختلف؛ همانند افغانستان، و منفجر کردن مراکز فرهنگی-مذهبی حاکی از آن است که دشمنان بدطینت اسلام می‌خواهند، با نشان دادن صحنه‌های رقت‌آور، مشمئزکننده و کشتار مردم بی‌گناه از طریق رسانه‌ها و فضای مجازی، تصویر خشن و غیرانسانی از اسلام و مسلمانان در نزد افکار عمومی جهان ارائه دهند و اراده‌ی دینی نوجوانان و جوانان را سست کرده و اعتقادات آنان را متزلزل سازند. بنابراین، جریان‌های تکفیری به‌طور دقیق ابزار دست غربیان و صهیونیزم، برای بدنام کردن اسلام و ترویج پدیده‌ی اسلام‌هراسی و دین‌ستیزی است.

۳-۳. هموارشدن راه برای تهاجم فرهنگی

یکی دیگر از آثار و پیامدهای حملات تروریستی بر نهادهای فرهنگی-مذهبی در افغانستان، هموارشدن راه برای هجوم فرهنگ مبتذل غرب و فراهم‌شدن زمینه برای تخریب معنویت و استحاله‌ی فرهنگ بومی-اسلامی در این کشور است. در میان نهادهای فرهنگی-مذهبی، مساجد مؤثرترین مراکز مقابله با تهاجم فرهنگی هستند و یک پایگاه تقریباً امن، جهت تجمع مردم و نشر فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌آیند؛ از این‌رو، تخریب آن‌ها یکی از اهداف دشمن، برای ضربه‌زدن به‌نظام فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی ما است. با نگاهی به‌تاریخ اسلام می‌توان مطمئن شد که نهادهایی مانند مساجد، به‌عنوان پاک‌ترین و کم‌خرج‌ترین نهاد، همواره مدافع ارزش‌های معنوی و محل فراگیری آموزه‌های اسلامی و پاسخگویی به‌مسایل دینی، فرهنگی-اجتماعی و حتی مشکلات اقتصادی و برطرف‌کننده‌ی نیازهای مسلمانان بوده است و همواره زمینه‌های تعاون اجتماعی بین آنان را فراهم می‌آورده و قدرت مسلمین و انسجام آن‌ها را به‌نمایش می‌گذاشته است، به‌گونه‌ای که «حکایت مسجد تا قرن نوزدهم میلادی، حکایت هم‌پیمانی و هم‌زبانی معنا و فرهنگ در بستر جامعه بوده و نظام معرفتی جامعه برخاسته از نظام معنایی مسجد بود.» (رستگاری، ۱۳۸۷، ص ۴۱)

در این‌میان دشمنان اسلام نیز، از دیرباز به‌نقش و جایگاه آن پی‌برده و در صدد تضعیف کارکردهای این مکان مقدس برآمده‌اند و برای غفلت و بی‌گانه‌ساختن مردم از آن، زمینه‌سازی‌هایی کرده‌اند؛ (عرشی‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۴۲) که نمونه‌ای بارز آن را بارها در افغانستان مشاهده کرده‌ایم. دشمنان مکتب اهل بیت^(ع)، با حمایت استکبار و صهیونیزم، با انجام‌دادن حملات تروریستی علیه مساجد، سعی دارند از حضور اهل ایمان در مساجد جلوگیری به‌عمل آورده و از آثار سازنده‌ی آن‌ها بکاهند؛ زیرا کاهش یا عدم حضور مردم، به‌ویژه جوانان در مساجد، در درازمدت به بیگانگی و فاصله‌گرفتن آنان از



فرهنگ غنی اسلام، منجر خواهد شد. وقتی حملات تکفیری‌ها مانع حضور مردم در مساجد و مراکز فرهنگی شد، آن‌ها برای رفع نیازهای خود، به شبکه‌های اجتماعی و ماهواره‌ای روی می‌آورند؛ در چنین شرایطی، جامعه بیش‌ازپیش در معرض تهاجم فرهنگ‌های ضداسلامی قرار گرفته و به ارزش‌ها و الگوهای دینی و ملی خویش بی‌تفاوت می‌گردند و سرانجام به‌الگوهای که فردگرایی، خودکم‌بینی، بلهوسی، مصرف‌گرایی، بی‌بندوباری، فحشاء و تسلیم‌پذیری را تبلیغ می‌کنند، گرایش پیدا خواهند کرد. بنابراین، از آنجایی‌که در شرایط فعلی، مراکز فرهنگی به‌ویژه مساجد، بهترین و با صرفه‌ترین نهادها برای ترویج فرهنگ غنی اسلامی و سنت نبوی^(ص) و منش ائمه^(ع) هستند؛ هم‌چنین محل مناسبی برای آشنایی مردم، به‌ویژه جوانان، با خطرات فرهنگ غرب می‌باشند. در صورتی‌که مردم با ارزش‌ها و فرهنگ بومی - اسلامی خویش آشنایی داشته باشند و علما در مساجد و مراکز فرهنگی برای تقویت بنیه‌ی این ارزش‌ها، مانند فرهنگ عاشورا، اقدامات شایسته و بایسته را انجام دهند و نسل جدید را از اهداف و نقشه‌های دشمنان و عوامل آن‌ها آگاه سازند، هرگز اهل ایمان به آسانی در دام پلید آنان نخواهند افتاد؛ چرا که از عوامل اساسی انحراف، بدبختی و اسارت مسلمان، ناآگاهی آنان از عواقب و آثار پلید نقشه‌های دشمن و غفلت از ارزش‌ها و فرهنگ غنی و اصیل خودی است. (عرشی‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۴۳)

به‌گواه تاریخ، آسیب‌ها و ظلم‌های فراوانی از ناحیه‌ی کج فهمی، بی‌بصیرتی و غفلت مسلمانان از ارزش‌های دینی از یک‌سو، و ترندهای گوناگون دشمنان اسلام از سوی دیگر، بر پیکره‌ی اسلام و تشیع وارد شده است؛ از این رهگذر، مؤمنان دچار مظلومیت‌ها و مسلمانان گرفتار انحراف‌های بسیاری شده‌اند. تهاجم فرهنگی، سلب رسالت واقعی مساجد و در نتیجه عدم آگاهی امت اسلامی از وظایف خود، به‌گونه‌ای انجام شد که مسلمانان کشتن امام حسین^(ع) را عبادت دانستند و خاندان پاک رسول‌الله^(ص) را در شام خارجی خواندند. نماز شب خواندند و قرآن ختم کردند، اما در کربلا خون خدا را حلال و یزید را خلیل‌الله و لشکریان او و این زیاد را لشکر خدا دانستند. (عرشی‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۴۲-۴۳). «پنج‌جاه سال بعد از وفات پیغمبر، کار کشور اسلامی به‌جایی رسید که مردم مسلمان، از وزیرشان، امیرشان، سردارشان، عالم‌شان، قاضی‌شان، قاری‌شان و اجامر و اوباش‌شان، در کوفه و کربلا جمع شدند و جگرگوشه‌ی پیغمبر را با آن وضع فجیع به‌خاک و خون کشیدند!». (Khamenei.ir، ۱۲ فرودین ۱۳۹۷)

امروزه نیز، تکفیری‌ها، با رفتار جنایت‌کارانه‌ی خود می‌کوشند، تا از حضور مردم در مساجد و مراکز فرهنگی جلوگیری کرده و مؤمنین را به‌سوی نوعی بی‌خبری یا سطحی‌نگری افراطی سوق دهند. آن‌ها در تلاشند تا رسالت‌های اصلی مسجد که همان بصیرت‌افزایی، ترویج فرهنگ ایثار و شهادت‌طلبی و ظلم‌ستیزی هستند، از آن سلب گردیده و مسجد دیگر محل ترویج فرهنگ و باورهای که مبتنی بر اصول و عناصر مثبتی چون: شجاعت، ایثار، ظلم‌ستیزی، قناعت، عزت نفس، ساده‌زیستی و پاک‌دامنی است، نباشد و منادی ارزش‌های معنوی و مکانی برای تأسی به‌الگوهای نظیر پیامبر اکرم^(ص) و امام حسین^(ع) محسوب نشود. وقتی پایه‌های فرهنگ اسلامی بر اثر عدم آگاهی مردم از یک‌سو و تبلیغات

گسترده‌ی دشمن از سوی دیگر، متزلزل شد، به‌طور طبیعی اموری مانند: خودکم‌بینی، احساس حقارت، تجمل‌پرستی، بی‌بندوباری، تسلیم‌پذیری و در نهایت خودباختگی فرهنگی پدید می‌آید؛ با پذیرش فرهنگ بیگانه، بازار فروش کالای فرهنگی و مصرفی آن، برای همیشه، به‌وجود آمده و نیروی ابتکار و مهم‌تر از همه، هویت فرهنگی و ملی، مورد هجوم قرار می‌گیرد و اعتماد مردم، به‌ویژه نسل جوان، به اصول اسلامی از بین خواهد رفت. در چنین شرایطی به‌طور طبیعی، پای‌بندی به اصول اخلاقی و باورهای مذهبی، نشانه‌ی انحطاط و جمود فکری و پذیرش فرهنگ مبتذل غرب، نشانه‌ی تمدن و پیشرفت تلقی می‌شود. (سیدنژاد، ۱۳۸۰ بهمن، ص ۳۱)

بنابراین، یکی از مهم‌ترین خطرهای که مردم افغانستان را تهدید می‌کند، تهاجم فرهنگی است که از ناحیه‌ی غرب و صهیونیسم به سرکردگی امریکا و با روش‌های مختلف، صورت می‌پذیرد. دشمنان اسلام با برنامه‌ریزی‌های فریب‌کارانه و استفاده از رسانه‌های تبلیغاتی گوناگون از یک‌سو، و شناسایی نقاط ضعف و اختلافات موجود در میان اقوام و تجهیز و تحریک مهره‌های نفوذی خود؛ نظیر گروه‌های تکفیری از سوی دیگر، می‌کوشند به‌صورت نامرئی، حساب‌شده و با کم‌ترین هزینه، فرهنگ بومی، باورهای دینی و ارزش‌های معنوی مردم را هدف قرار دهند؛ هدف قرار گرفتن مراکز فرهنگی و دینی از سوی جریان‌های انحرافی، یکی از راهبردهای شیطانی آنان است؛ چراکه این مراکز، تربیون‌های بسیار قوی در مواجهه با نیرنگ‌های استکباری و فرقه‌های انحرافی هستند. مساجد، مراکزی هستند که می‌توانند به‌صورت آزاد و مردمی، برای مقابله با هجمه‌های فرهنگی و تحرکات دشمن، اقدام کنند و در ایام مختلف، اصول و مبانی اعتقادی اصیل اسلامی را تبیین و دفاع از ارزش‌های دینی را به‌طور گسترده و عمیق، در دستور کار قرار دهند.

۴-۳. تضعیف باورهای دینی و کاهش پای‌بندی به ارزش‌های مذهبی

باورهای دینی و ارزش‌های مذهبی در جوامع اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و مایه‌ی هم‌بستگی توده‌ها در برابر تهدیدها و توطئه‌های خارجی به‌شمار می‌آید. در این میان، حضور مردم در مساجد به‌عنوان یک مکان معنوی، بخشی از ارزش‌ها و به نوبه‌ی خود، جزئی از فرهنگ اسلامی است. (میرفردی، ۱۳۹۴ تابستان، ص ۴۸) مسجد به‌عنوان بارزترین نماد مراکز فرهنگی-مذهبی، خاستگاه تربیت افراد و محل حفظ و ترویج ارزش‌های اسلامی می‌باشد. در طول تاریخ اسلام، بسیاری از شخصیت‌های بزرگ از دل همین مساجد برخاسته و خدمات بسیار ارزشمندی را به‌دین و جامعه ارائه داده‌اند. مسجد از بدو تأسیس، علاوه بر این‌که پایگاه دینی و محل پرستش خداوند بوده، مهم‌ترین کانون فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و علمی مسلمین نیز محسوب می‌شده (برومند اعلم، ۱۳۸۴، ص ۷) و زمینه‌ساز اشاعه‌ی ارزش‌های اسلامی بوده است. نظام‌های استکباری با اطلاع از این امر، از طریق حمایت از گروه‌های تروریستی و منفجرکردن مراکز فرهنگی، به‌طور خاص در پی سست کردن ارزش‌های معنوی و آموزه‌های دینی در جامعه هستند و می‌کوشند با ایجاد اختلاف، همراه با گسترش اندیشه‌های ضد ارزش‌های اسلامی، خودفراموشی دینی و تاریخی را در ذهن مردم، به‌ویژه

تکثر قومی- مذهبی از شاخصه‌های بافت جمعیتی افغانستان است. دشمنان اسلام با آگاهی از این ویژگی و بهره‌برداری هدفمند از ابزارهای فرهنگی، هم‌سو با حمایت مادی و معنوی از جریان‌های افراطی و سلفی‌گری، برنامه‌ریزی کرده‌اند تا با ایجاد تنش میان اقوام و برجسته‌سازی تفاوت‌های بین شیعه و سنی، از تداوم و گسترش ارزش‌های اصیل اسلامی، در جامعه، به‌خصوص میان جوانان تحصیل‌کرده‌ی پیروان مذاهب، جلوگیری نمایند؛ از این‌رو، یکی از اهداف حملات تروریستی علیه مراکز فرهنگی، مذهبی و کشتار نمازگزاران، ایجاد بدبینی در جامعه و تضعیف اعتقادات و باورهای دینی است. تحریف یا زیرسؤال‌بردن ارزش‌هایی مانند: ایمان، نماز، فرهنگ ایثار و شهادت، ظلم‌ستیزی، دین‌مداری و روحیه‌ی هم‌گرایی و نوع‌دوستی که خاستگاه اصلی آن‌ها مراکز دینی- فرهنگی هستند و بیش‌تر از منابر و مأذنه‌های مساجد به سمع و نظر مردم می‌رسند، موجب نفرت‌پراکنی، بدگمانی و سوء تفاهم بین شیعه و سنی خواهد شد و مانع آشنایی آنان با منطق یکدیگر می‌شود؛ در حالی‌که این ارزش‌ها، هرکدام می‌تواند به‌سهم خویش، مایه‌ی هم‌گرایی در جامعه و مانع پیش‌برد اهداف دشمنان و سیطره‌ی فرهنگی و سیاسی آنان بر جامعه باشد.

گروه‌های تکفیری با انجام حملات علیه مراکز دینی، از یک‌سو در پی تضعیف باورها و ارزش‌های اصیل اسلامی در جامعه هستند؛ چراکه جامعه‌ی تهی از این ارزش‌ها، بستر مناسبی برای رشد و گسترش نفوذ آن‌ها و تهاجم فرهنگی غرب خواهد بود و از سوی دیگر، قصد دارند با ایجاد تردید در اصول، فروع و معتقدات شیعیان، طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی اهل سنت را از حقایق و واقعیت‌های مکتب تشیع دور نگهدارند؛ زیرا مراکزی مانند مساجد که از پشتوانه‌ی تاریخی درخشانی برخوردارند، می‌توانند با بهره‌مندی از ظرفیت‌های خود و قدرت رسانه‌ای موجود، ارزش‌های معنوی و درون‌مایه‌ی اسلام ناب را به‌روشنی، نه تنها برای شیعیان بلکه در سطح کشور و حتی جهان، تبلیغ کنند و توده‌ها را نسبت به ترفندهای استکبار و صهیونیسم و تفکرات و آموزه‌های جریان‌های تکفیری، آگاه سازند. هنگامی‌که توده‌ها، به‌ویژه جوانان اهل سنت، نسبت به پوچ و غیرعقلانی‌بودن این طرز فکرها و فتواها، آگاهی پیدا کنند، بیش از پیش حساب‌شان را از جریان‌های تکفیری- وهابی جدا ساخته و کم‌تر خود را به دامان آنان می‌اندازند؛ بدین‌سان، رابطه‌ی خویش را با اهل تشیع بهبود بخشیده و نسبت به معتقدات و ارزش‌های شیعیان شناخت پیدا می‌کنند. «این شناخت به‌مثابه‌ی پرتو نوری است که به اهل سنت و حتی وهابیون کمک می‌کند تا حقیقت تشیع را لمس کرده و چشم و گوش بسته هرچه را که به شیعیان نسبت داده می‌شوند، نپذیرند.» (هرسیج، ۱۳۹۲، ص ۹۳) در چنین حالتی، دیگر جایی برای اندیشه‌های گروه‌های تکفیری و حضور شیطانی حامیان پلیدشان باقی نخواهد ماند.

بنابراین، عمده‌ترین هدفی را که جریان‌های تکفیری از حملات تروریستی علیه مراکز فرهنگی مذهبی، دنبال می‌کنند، تضعیف باورهای دینی و کاهش پای‌بندی به ارزش‌های اصیل اسلامی، سست کردن اراده‌ی مردم و متزلزل‌ساختن اعتقادات جوانان تحصیل‌کرده، هم‌چنین تشدید شکاف میان



تشیع و تسنن و در نتیجه عدم تعامل پیروان مذاهب با یکدیگر است؛ زیرا با گسترش مناقشات فرقه‌ای و تنش‌های مذهبی در جامعه، باورها و اندیشه‌های متضاد، شک و تردیدها و گزافه‌گویی‌ها نیز، در باره‌ی ارزش‌های دینی مطرح می‌گردد. در نتیجه مردم، به‌ویژه نسل جوان به تضاد فکری دچار می‌شوند. بدین‌سان، جایگاه مذهب و ارزش‌های آن، به‌عنوان راهنمای زندگی سعادت‌بخش، در نظر مردم کاهش می‌یابد (صادقی، ۱۳۸۱، ص ۹۸) و تعامل مسلمانان در چارچوب ارزش‌های مذهبی به‌میزان بسیاری کاسته می‌شود و سرانجام ارتباط، هم‌دلی در جامعه و هم‌بستگی و پایداری در راه عقیده از بین می‌رود.

۵-۳. تضعیف کارکرد آموزشی-تربیتی مساجد

هرچند مساجد در ابتدا تداعی‌کننده‌ی نماز، دعا و مراسم‌های دینی و مذهبی هستند، اما علاوه بر این‌ها، مساجد از مراکز مهم فرهنگی، کانون تعلیم و تربیت و فعالیت‌های آموزشی نیز می‌باشند و همواره محل تشکیل کلاس‌های درس و بحث‌های علمی بوده‌اند. مساجد از ابتدا کارکرد آموزشی داشته و ترویج فرهنگ و تربیت، بخش جدایی‌ناپذیر کارکرد و رسالت آن‌ها به‌شمار می‌رود و «منبر» نمادی از وجه آموزشی-تربیتی مسجد است. پیامبر اکرم (ص) بر کُنده‌ای از چوب و معمولا بر فراز منبر در مسجد می‌نشست و به‌بیان احکام، معارف دینی و آموزش مسلمانان می‌پرداخت. (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۱۹)

به‌بیان دیگر، روزگاری، مساجد یگانه پایگاه مهم آموزشی در کشورهای اسلامی به‌حساب می‌آمد و در غیر اوقات نماز، حکم مدارس فعلی را داشتند که مسلمانان در مراتب مختلف به فراگیری قرآن و علوم اسلامی می‌پرداختند. (آموزگار، ۱۳۹۰، ص ۷۳) بعد علمی و آموزشی مسجد، از نگاه پیغمبر اکرم (ص) به‌مراتب ارزشمندتر از جنبه‌ی دعا است؛ چنان‌که در روایتی می‌خوانیم، روزی رسول‌خدا به مسجد وارد شد در حالی که دو مجلس جداگانه در آن‌جا، برپا بود؛ گروهی در حال یاددهی و یادگیری علم بودند و جمعی نیز به‌دعا و راز و نیاز با خدا مشغول بودند. پیامبر (ص) فرمود: «هر دو گروه به‌سوی نیکی گام برمی‌دارند؛ دسته‌ای خدا را می‌خوانند و گروهی نیز آموزش می‌بینند و نادانان را تعلیم می‌دهند؛ ولی این گروه (تعلیم و تعلّم) کار برتری انجام می‌دهد. من نیز برای آموزش دادن مبعوث شده‌ام.» آنگاه خود در میان گروهی که سرگرم تعلیم و تعلم بود، نشست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۶)

این کارکرد، هم‌چنان تا آغاز قرن چهارم هجری، ادامه یافت. گرچه پس از آن، با ساخت مراکز آموزشی مدرن، به‌تدریج آموزش‌های رسمی به‌آن مراکز منتقل شد؛ ولی تعلیم و تعلّم قرآن و معارف اسلامی از راه تدریس، خطابه و منبر، هم‌چنان در مساجد ادامه یافت. (آموزگار، ۱۳۹۰، ص ۷۳) به‌نظر می‌رسد در این میان، رسالت و کارکردهای مساجد افغانستان کمی متفاوت‌تر از موارد مشابه در کشورهای دیگر است؛ چراکه با نگاهی گذرا به‌تاریخ مردم هزاره، درمی‌یابیم که مساجد از آغاز پیدایی تشیع تاکنون، به‌عنوان مهم‌ترین مرکز و مؤثرترین کانون جمعی و ابزار انتقال و اشاعه‌ی اندیشه‌ی والای اسلامی، از چنان اهمیت و نقشی برخوردارند که پاسداشت از آن‌ها، از مؤثرترین روش‌های پاسداری و حراست از اصل اسلام ناب و ارزش‌های مکتب اهل‌بیت (ع) تلقی می‌گردد.

امروزه که کودکان و نوجوانان بخش چشم‌گیری از وقت خود را در مکاتب و محیط‌های آموزشی سپری می‌کنند و این مراکز، پس از نهاد خانواده، دومین نهاد تربیتی هستند و تأثیر بسیار عمیقی در تعلیم و تربیت فرزندان ما دارند؛ در صورتی‌که کارگزاران انسانی این مراکز، به شایستگی وظایف انسانی و اسلامی خویش را انجام دهند، و مسائل دینی به‌نحوی صحیح آموزش داده شوند، از جمله تلاش‌های ارزشمندی است که می‌تواند باری را از دوش خانواده‌ها بردارد و خانواده‌ها به‌سعادت و پیشرفت فرزندان‌شان، امیدوار باشند. اما با توجه به‌ناتوانی دولت در ابعاد سیاسی، امنیتی، اقتصادی و فرهنگی، هم‌چنین وضعیت نامناسب مدارس و ناکارآمدی نظام آموزشی، (شهیر، ۱۳۹۶، ۱۷مهر) نمی‌توان به‌کارایی این آموزشگاه‌ها، به‌خصوص در مورد آموزش معارف دینی، امید بست. اکنون این پرسش مطرح است که کدام نهاد می‌تواند در این وضعیت ورود پیدا کرده و معارف و ارزش‌های اسلامی را به نسل جدید آموزش دهد؟ با توجه به شرایط فعلی کشور، مساجد، تنها مراکزی هستند که می‌توانند به‌صورت روزآمد، رایگان، آزاد، عمیق و نقّادانه، مبانی و ارزش‌های دینی را برای عموم مردم، به‌ویژه نسل جدید عرضه کرده و از اسلامیت جامعه دفاع کنند و همانند مساجد صدر اسلام، مروج و مدافع آموزه‌ها و ارزش‌های دینی باشند؛ رسانه‌ای باشد برای نشر مبانی و اصول فرهنگ اصیل اسلامی. چنین نقش عظیم و تأثیرگذار، باعث شده است تا این مراکز معنوی، مورد توجه جدی دشمنان و در معرض بی‌رحمانه‌ترین حملات تروریستی قرار گیرند. تکفیری‌ها جایی را هدف قرار داده‌اند که در شرایط فعلی، مناسب‌ترین مکان برای ترویج آموزه‌های دینی و دفاع از ارزش‌های آن است. آن‌ها با انجام‌دادن حملات وحشیانه بر مساجد، در پی تضعیف یا منحرف‌ساختن نقش و کارکردهای این مراکز عبادی-سیاسی هستند. تروریست‌های وهابی، با پشتوانه‌ی مادی و معنوی آل‌سعود و نیز حمایت غرب و اسرائیل، با حمله به‌مساجد و گسترش خشونت و ناامنی در کشور، در پی سست کردن اراده‌ی مردم و کاستن از توجه و اعتقاد آنان به مساجد و کارکردهای آموزشی-تربیتی آن‌ها می‌باشند. این گروه‌ها به تقلید از اسلاف مسلمان‌نمای خویش، در پی آن‌است تا مردم را جاهل، بی‌منطق، به‌دور از عقلانیت و انعطاف‌ناپذیر در برابر عقاید دیگران تربیت کنند و سطح فکری جامعه آن‌قدر پایین باشند که بدون تعقل در راستای اهداف تندروانه‌ی آنان حرکت نمایند. (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵)

به‌بیان دیگر، گروه‌های تکفیری در پی آن است که از نقش پررنگ مراکز فرهنگی-مذهبی مانند مساجد در انتقال معارف اصیل اسلامی و آموزه‌های دینی به‌نسل جدید، بکاهند و از طریق ایجاد ناامنی، راه‌های ورود مردم به‌خصوص جوانان، به این مراکز را محدود کرده و جامعه را از آموزه‌های ناب اسلامی محروم سازند؛ به‌طوری‌که مردم پس از مدتی، در جامعه باشند، ولی فرهنگ مدنی نداشته باشند، به‌جای این‌که عاقل و حساب‌گر باشند، تابع غریزه‌ی خویش بوده و مانند جاهلان متعصب، سعی در پیش‌برد اهداف خود از طریق حرکت‌های تروریستی و خشونت‌آمیز داشته باشند. این خطری بسیار بزرگی است که باید متولیان و عالمان دینی از طریق مساجد و دیگر مراکز فرهنگی مردم را آگاه سازند و از مساجد به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه آموزشی و تربیتی حراست و حفاظت نمایند.

ناگفته پیداست که پیامدهای حملات تروریستی تکفیری‌ها بر این مراکز، به مواردی که ذکر شد، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه این‌گونه حملات پیامدهای دیگری نیز دارد که به دلیل محدودیت این نوشتار از طرح آن‌ها خودداری گردیده است؛ که عبارتند از: ۱) از بین بردن حساسیت نسبت به تخریب آثار فرهنگی و اسلامی؛ ۲) مشروعیت بخشیدن به اهانت‌های بیش‌تر علیه مقدسات اسلامی؛ ۳) حضم شدن جوانان مقیم کشورهای غیراسلامی به فرهنگ غرب؛ ۴) مشروعیت بخشی به نظام‌های استبدادی در سرکوب مردم و جنبش‌های اسلامی.

۴. راهکارها و پیشنهادات

از آنجایی که عزم جدی برای شناسایی و مقابله با گروه‌های تروریستی مانند داعش، در بدنه‌ی دولت افغانستان، وجود ندارد، (خبرگزاری مهر، ۱۳۹۶، ۱۴ دلو)، راهکارها و پیشنهادهایی که ارائه می‌گردد، متوجه خود مردم و علمای آن‌هاست؛ این راهکارها را می‌توان این‌گونه بر شمرد:

۴-۱. تبیین اصول و عقاید امامیه

نخستین راهکار برای مبارزه با گروه‌های تکفیری، بیان صحیح عقاید و معرفی اصول و دیدگاه‌های فقهی، اعتقادی، کلامی و تاریخی امامیه در سطح کشور است. جریان‌های افراطی-تکفیری با دادن نسبت‌های ناروا و دروغین به شیعیان، قصد تخریب وجهه‌ی تشیع و دورنگهداشتن تشنگان حقیقت، از این مکتب را دارند؛ بنابراین، از اهم وظایف علمای دینی و مسئولان فرهنگی در زمینه‌ی مقابله با این گروه‌ها، ارائه‌ی تصویری شفاف، دقیق و در عین حال بسیار ساده، و واقع‌گرایانه، از مکتب تشیع و معرفی ابعاد وجودی و شخصیتی اهلبیت^(ع) است. تردیدی نیست که بسیاری از برادران اهل سنت، گرفتار فهم و برداشت نادرستی از عقاید امامیه هستند؛ از این‌رو، معرفی اصول و عقاید تشیع باعث می‌شود که اولاً: عوام شیعه در صورت مواجهه با اتهامات افراد وهابی مسلک، نه تنها تسلیم خواست آنان نشوند، بلکه به آن‌ها اجازه‌ی شبه‌افکنی و ایجاد تردید در معتقدات و ارزش‌های اصیل اسلامی را ندهد؛ ثانیاً، در صورت آگاه‌شدن اهل سنت از واقعیت‌ها و حقایق مذهب امامیه، بسیاری از سوء تفاهم‌های موجود، برطرف شده و عرصه برای فعالیت گروه‌های تکفیری تنگ خواهد گشت.

۴-۲. تقویت ارزش‌های اسلامی

هر جامعه‌ای، میراث‌دار سنت‌ها و اصول پذیرفته‌شده‌ای است که مردم آن جامعه به آن‌ها علاقه‌مند بوده و حفظ آن‌ها، عامل وحدت است. (دفتر مطالعات و پژوهش‌های مربوط به امور مساجد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸) جامعه‌ی افغانستان نیز، دارای ارزش‌ها و اصولی است که می‌توان از آن‌ها به عنوان ارزش‌های مشترک یاد کرد که پاسداری و حفظ آن‌ها، از مؤلفه‌های وحدت و هم‌بستگی است. به بیان دیگر، میان معیارهای فکری، اصول و فروع شیعه و سنی، اشتراک‌های بسیاری وجود دارد که از عناصر مهم هم‌گرایی دینی در این کشور به شمار می‌آید؛ یعنی با تقویت ارزش‌هایی که در میان دو مذهب از نقش یکسانی برخوردارند، می‌توان زمینه‌ی وحدت و هم‌دلی را در میان اقوام در سطح کشور، فراهم آورد. برخی از این اصول و ارزش‌ها عبارتند از: توحید، عبادت برای خدا، مسجد، نماز جمعه، شهادت، ایثار،

مقابله با دشمنان دین، میهن‌دوستی و دفاع از خاک، مبارزه با فحشاء و صیانت از هویت ملی-اسلامی. با تأکید روی نقاط مشترک و پرهیز از موارد خاص و اختلافی، می‌توان زمینه‌های وحدت و هم‌دلی را در جامعه پدید آورد؛ وحدت و هم‌گرایی میان شیعه و سنی، مهم‌ترین عاملی است که عرصه‌ی فعالیت گروه‌های تکفیری را محدود کرده و نقشه‌های شوم دشمنان را که حاضرند مساجد و مراکز فرهنگی را برای اختلاف‌افگنی میان مذاهب، منفجر کنند، نقش بر آب می‌سازد.

۳-۴. برجسته‌سازی مرز میان اهل سنت و وهابیت

برخی افراد وهابی‌مسلك، این‌گونه وانمود می‌کنند که وهابیت همان اهل سنت است؛ در حالی که میان وهابیت و فرق چهارگانه‌ی اهل سنت، تفاوت فکری و نظری بسیاری وجود دارد. (پایگاه تخصصی وهابیت پژوهشی و...، ۱۳۹۵/۹/۱۳) از این‌رو، لازم است اندیشمندان اسلامی در سراسر کشور، از طریق نشست‌ها و برگزاری سمینارها، به‌ویژه به‌صورت مشترک با علمای اهل سنت، ضمن بیان عقاید و اصول امامیه و پاسخ به اتهام‌های جریان‌های تکفیری، به تبیین اختلاف‌ها میان فرقه‌ی چهارگانه‌ی اهل سنت با وهابیت و برجسته‌سازی آن‌ها پردازند؛ زیرا هویدا کردن رابطه‌ی میان اهل سنت و وهابیت برای محصلین و توده‌های مردم و تفکیک قائل شدن میان این دو، تا حدّ زیادی از گرایش جوانان سنی به وهابیت و افتادن آنان به دام جریان‌های تکفیری و هدر رفتن خون‌شان، جلوگیری کرده و باعث کاهش خطرات ناشی از رشد این گروه‌ها در جامعه خواهد شد.

۴-۴. درپیش گرفتن راه اعتدال

یکی از ارزش‌های ممتاز در تمام امور و شئون زندگی، رعایت اعتدال و میانه‌روی است. در اسلام، افراط و تفریط در امور زندگی، به‌طور مکرر و مؤکد نکوهش شده و آن‌را از صفات جاهلان دانسته است؛ چنان‌که امام علی^(ع) می‌فرماید: لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرِطًا أَوْ مُقَرَّطًا؛ «همیشه انسان نادان، یا افراط‌گر است و یا تفریط‌کننده». (نهج البلاغه، حکمت ۷۰) اهل ایمان در شرایط فعلی، باید همواره هوشیار باشند و به‌یاد داشته باشند که چشمان تیزی در سراسر جهان بر روی اعمال و رفتارهای مذهبی آنان، دقیق شده‌اند و دشمنان اهل بیت و ملاهای وهابی، در پی بهانه‌جویی از اعمال مردم هستند. بنابراین، در مراسم‌های مذهبی، به‌ویژه عزاداری امام حسین^(ع) به‌گونه‌ای رفتار نشود که موجب تضعیف مذهب امامیه شده و بهانه‌ای به‌دست تکفیری‌های وهابی بدهند. علماء بایستی ضمن بیان حقایق و پاسخ‌گویی به شبهات جریان‌های تکفیری، مردم را از خطر افراط‌گرایی مذهبی و ورود خرافه‌گرایی در دین، آگاه سازند و جوانان نیز، از انجام اعمالی که خوراک تبلیغات جریان‌های تکفیری می‌گردد و گاه ممکن است چهره‌ی دین را تخریب کنند بپرهیزند. هم‌چنین عالمان دینی بایستی اعتقاد برخی عوام به تقدس اشیاء و بوسیدن دیوار و حاجت‌خواستن از قبور اشخاص که بعضاً هیچ ارتباطی با مذهب ندارند را، با زبان قابل فهم، نقد و برای مردم بیان کرده و شرایط، فلسفه و حقیقت توسل را برای آنان روشن سازند.

۵-۴. استفاده از رسانه‌های جمعی

یکی از راهکارهای عملی برای مقابله با گروه‌های تکفیری در جامعه، استفاده از رسانه‌های جمعی

است؛ استفاده از این رسانه‌ها برای شفاف‌سازی عقاید امامیه، فرهنگ‌سازی وحدت و یکپارچگی و خنثی‌سازی توطئه‌های دشمن و پذیرش نظرات متفاوت در جامعه، هم‌چنین تأکید بر قداست و نقش مساجد در زنده‌نگهداشتن روح اسلامیت در جامعه، بسیار مهم است.

۶-۴. انتخاب افراد شایسته به‌منظور حفاظت از مراکز فرهنگی-مذهبی

از آنجایی که برای مقابله با حملات تروریستی بر مراکز فرهنگی از جمله مساجد، نقش مردم در کنار نیروهای امنیتی حائز اهمیت بسیاری است. حافظان امنیت باید از میان افرادی برگزیده شود که اولاً: ضمن داشتن شجاعت، با فنون نظامی آشنایی کافی داشته و از توان جسمی مطلوبی نیز، برخوردار باشند؛ ثانیاً: رفتارشان با مردم می‌بایست، توأم با ادب و احترام باشند؛ ثالثاً: شئون اسلامی را مراعات نمایند. بر این اساس، بهتر است در انتخاب افراد، شایستگی آن‌ها لحاظ شود، نه روابط فامیلی و خانوادگی‌شان با وکلاء و متنفذین محل. به‌نظر می‌رسد مشارکت مردم با نیروهای امنیتی، برای تأمین امنیت مساجد و عزاداران حسینی در ایام محرم ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷ شمسی، یک تجربه‌ی خوبی بود؛ اما خالی از نقاط ضعف هم نبود؛ مانند: ایستادن افراد کم‌سن و سال و گاه ناوارد به فنون نظامی در پست‌های ایست و بازرسی؛ یا برخورد تند و غیرمؤدبانه‌ای آنان با عابرین، یا برخوردارنبودن از اسلحه‌ی مناسب. این‌ها از مواردی هستند که نباید از آن‌ها اغماض شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله کوششی بود در جهت بررسی آثار و پیامدهای حملات گروه‌های تروریستی-تکفیری بر مراکز فرهنگی-مذهبی در افغانستان که با اتکاء به منابع مکتوب و برخی مشاهدات نگارنده انجام شد. به‌همین منظور پس از تعریف مفاهیم و اشاره به جایگاه مسجد به‌عنوان کارآمدترین مرکز فرهنگی، به اصل بحث پرداخته شد. در پایان نیز با ارائه‌ی چند راهکار و پیشنهاد به‌منظور مقابله‌ی فرهنگی با چالش‌ها و تحرکات ضددینی جریان‌های تکفیری، بحث به سرانجام خود رسید. برآیند نهایی این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی حملات گروه‌های تکفیری بر مراکز فرهنگی، مذهبی در افغانستان عبارتند از:

(۱) ایجاد تفرقه و برجسته‌سازی تفاوت‌های مذهبی: تفرقه، افزون بر ایجاد مشکلات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی، می‌تواند موجب ناامنی در جامعه شود. عدم امنیت و ناپایداری سیاسی، از یک‌طرف مجوزی برای دعوت و حضور قدرت‌های خارجی در افغانستان است، از سوی دیگر، زمینه‌ی رشد و قدرت‌یابی جریان‌های افراطی-تکفیری را در منطقه فراهم می‌سازد. دولت‌های بیگانه می‌کوشند، با حمایت از جریان‌های سلفی و کشتار افراد بی‌گناه توسط آن‌ها، و در نتیجه جریحه‌دارکردن احساسات مردم و خوشنودنمودن افراد وهابی‌مسلك، تنش‌های قومی و مذهبی را شعله‌ور سازند؛ از این‌رو، تکفیری‌ها و حامیان‌شان به امید به‌راه‌انداختن جنگ‌های فرقه‌ای، از هیچ‌گونه اقدامی فروگذار نمی‌کنند؛ هرچند که این اقدامات منجر به تخریب مراکز دینی و کشته‌شدن نمازگزاران شود.

(۲) بدنام‌کردن اسلام و ترویج پدیده‌ی اسلام‌هراسی: ناآگاهی گروه‌های تکفیری از معارف اسلامی

و در نتیجه سطحی‌نگری و بدعت‌گذاری در دین، باعث شده است آنان، هم از سیاست خشونت و ترور پیروی کنند و هم در مسیر دیپلماسی مزورانه‌ی غرب و صهیونیسم، به‌منظور بدنام‌کردن اسلام و تضعیف مسلمانان قرار گیرند. نوع اقدامات گروه‌های تکفیری؛ مانند حمله بر مراکز مذهبی-فرهنگی و استفاده‌ی ابزاری از مذهب و کشتار افراد بی‌گناه با شعار «الله‌اکبر» و سکوت مدعیان حقوق بشر در قبال این جنایت‌ها، هم‌سو با به‌نمایش درآمدن صحنه‌های رقت‌آور و کشتار بی‌رحمانه، در رسانه‌های غربی و فضای مجازی، همه بیان‌گر این واقعیت است که دشمنان بدطینت اسلام، می‌خواهند تصویر سیاه، خشن و غیرانسانی از اسلام و مسلمانان در نزد افکار عمومی جهان ارائه دهند؛ از این‌رو، جریان‌های افراطی و تکفیری به‌طور دقیق ابزار دست دشمنان دین، برای بدنام‌کردن اسلام و ترویج پدیده‌ی اسلام‌هراسی است. در واقع می‌توان تکفیری‌های وهابی را نیروهای «پیاپی» ائتلاف اردوگاه دشمن توصیف کرد که یکی از اهداف اصلی‌شان، بدنام‌کردن اسلام است.

۳) هموارشدن راه برای ورود فرهنگ بیگانه: یکی از خطرهایی که توده‌ی مردم، به‌ویژه نسل جوان را تهدید می‌کند، هجوم‌های فرهنگ مبتذل غرب است که از راه‌های گوناگون و با روش‌های مختلف، به‌منظور استحاله‌ی ارزش‌های مذهبی و فرهنگ بومی-اسلامی صورت می‌پذیرد. در این میان مساجد و مراکز فرهنگی، نهادهای بسیار مقدسی هستند که می‌توانند ضمن تبیین اصول و فروع دین، به‌صورت رایگان و آزاد، نسبت به هجوم‌های فرهنگی و پاسخ به شبهات مبغضین، اقدام و در مراسم‌های مختلف، به‌طور گسترده و عمیق، مضرات و پیامدهای تهاجم فرهنگ غرب را تبیین کنند؛ به‌همین دلیل، دشمن می‌کوشد با ترتیب‌دادن حملات تروریستی، از حضور مردم، به‌ویژه نوجوانان و جوانان در این مراکز جلوگیری به‌عمل آورده و مانع فعالیت‌های دینی در جامعه، با محوریت مسجد شود؛ چراکه مراکز فرهنگی به‌خصوص مسجد، مکان بسیار مناسبی برای مقابله با تهاجم فرهنگی است و نمی‌گذارد کیان واقعی دین و معنویت و فرهنگ غنی اسلام خدشه‌دار گردد.

۴) تضعیف کارکرد آموزشی، تربیتی مسجد: مساجد می‌توانند آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی را به‌توده‌ی مردم به‌ویژه نسل‌جدید، آموزش داده و استعدادهای فطری خداجویانه و عرق مذهبی آنان را بیدار و باورهای مذهبی‌شان را تقویت کنند، شور حسینی، حسن‌وطن‌دوستی، روحیه‌ی مبارزه و ظلم‌ستیزی و امید به‌فردایی بهتر را، برای عموم مردم، تبیین نمایند. مساجد با کارکردهای فراوانی که دارد می‌توانند خانواده‌ها و تمامی دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت را کمک کنند تا بهتر و سریع‌تر به اهداف آموزشی و تربیتی فرزندان خویش نایل آیند و هزینه‌های مالی کم‌تری نیز متحمل شوند؛ از این‌رو، جریان‌های تکفیری وهابی با حمایت نظام‌های استکباری، با تدارک‌دادن حملات وحشیانه، در پی تضعیف یا منحرف‌ساختن رسالت و کارکردهای این مراکز عبادی-سیاسی و فرهنگی هستند. این گروه‌ها، با ایجاد خشونت و ناامنی، در صدداند تا اراده‌ی مردم از توجه به مساجد و دیگر مراکز فرهنگی کاسته و اعتقاد آنان به ارزش‌ها و معارف اسلامی کم‌رنگ شود.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۸۷). ترجمه‌ی محمد دشتی. قم: سادات رضوی.
۳. ابن اثیر (بی‌تا). اسد الغابة فی معرفة الصحابة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا). خصال شیخ صدوق. ترجمه‌ی کمره‌ای. تهران: انتشارات کتابچی.
۵. احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۳). تاریخ یعقوبی. قم: المكتبة الحیدریة.
۶. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: نشر سخن.
۷. آقابخش، علی اکبر (۱۳۸۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: نشر چاپار، چاپ سوم.
۸. آمدی، عبد الواحد (۱۳۸۱). غرر الحکم و دررالکلم. ترجمه‌ی محمد علی انصاری. قم: امام عصر (عج).
۹. آموزگار، محمد (۱۳۹۰). پژوهش راهبردی تعالی مسجد. اصفهان: انتشارات شهید حسین فهمیده.
۱۰. برومند اعلم، عباس (۱۳۸۴). درآمدی بر جایگاه مسجد در تمدن اسلامی. تهران: ستاد اقامه‌ی نماز، چاپ دوم.
۱۱. حاجی قاسمی، محمد جواد (۱۳۹۳). «شبهات‌های وهابیان تکفیری با خوارج و حکم آن». در: مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسه‌ی اهل‌البیت^(ع).
۱۲. حسن ابراهیم، حسن (۱۳۸۰). تاریخ سیاسی اسلام. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان، چاپ دهم.
۱۳. الخشن، حسین احمد (۱۳۹۰). اسلام و خشونت: نگاهی نو به پدیده‌ی تکفی. ترجمه‌ی موسی دانش. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۴. دفتر مطالعات و پژوهش‌های مرکز رسیدگی به امور مساجد (۱۳۸۹). مسجد بستر گفت‌وگو و وحدت. قم: تقلین.
۱۵. رستگاری، مرتضی (۱۳۸۷). مسجد در روایات و اخبار. تهران: تقلین.
۱۶. رضوانی، علی اصغر. تکفیر از دیدگاه علمای اسلام؛ به سفارش کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای جهان اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسه‌ی اهل‌البیت^(ع).
۱۷. الروازق، فاطمه (۱۳۹۳). پیشینه، ماهیت و جریان‌شناسی تکفیر؛ در مجموعه‌ی مقالات هفدهمین جشنواره‌ی بین‌المللی شیخ طوسی (جهان اسلام و پدیده‌ی تکفیر). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۸. ریاضی، محمدیوسف (۱۳۶۹). عین الوقایع: تاریخ افغانستان در سال‌های ۱۳۰۷-۱۳۲۴ ق. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سیدنژاد، سیدصادق (۱۳۸۰ بهمن). جوانان و مُدگرایی (قسمت دوم). ماه‌نامه‌ی فرهنگی-اجتماعی دیدار آشنا: شماره ۲۰.
۲۰. شایگان، فریبا (۱۳۸۹). تبیین جامعه‌شناختی مشارکت مردم در مساجد. تهران: جامعه‌شناسان.
۲۱. شریف‌الحسنی، عبدالله (۱۳۹۳). اسلام دین صلح و مهربانی و محبت و رحمت؛ در: مجموعه‌ی مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسه‌ی اهل‌البیت^(ع).
۲۲. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۷ ق). الملل و النحل. تحقیق محمد سیدگیلانی. بی‌تا: الشیعه.
۲۳. صادقی، سید غلام حسین (۱۳۸۱). تشیع و تسنن: کاوشی در اشتراک‌ها و افتراق‌ها. قم: صدا و سیما.
۲۴. طوسی، محمد حسن (۱۴۱۴ ق). الامالی للطوسی. قم: دارالتقافه.
۲۵. عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۸). امام علی^(ع) و خوارج. ترجمه‌ی محمد سپهری. تهران: فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ چهارم.
۲۶. عبدالله عنان، محمد (۱۳۷۳). صحنه‌های تکان‌دهنده در تاریخ اسلام. ترجمه‌ی علی دوانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هشتم.
۲۷. عرشی‌نیا، عباس (۱۳۸۷). مسجد گوهر بی‌همتا. قم: نشر معروف.
۲۸. علیوی، لعیبی، ندی (۱۳۹۳). جریان‌ات تکفیری و تخریب بناهای اسلامی؛ در: مجموعه‌ی مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسه‌ی اهل‌البیت^(ع).

۲۹. غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۶۴). تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی. ترجمه‌ی نورالله کسائی. بی‌جا: انتشارات یزدان.
 ۳۰. فروغ مسجد (۱۳۸۵). مجموعه مقالات برگزیده‌ی سومین همایش بین‌المللی هفته‌ی جهانی گرامی داشت مساجد. تهران: مؤسسه فرهنگی ثقلین.
 ۳۱. فیروزآبادی، سیدحسن و همکاران (۱۳۹۳). تکفیری‌های داعش را بشناسیم. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
 ۳۲. قائمی، علی (۱۳۹۰). چرا تشیع. تهران: امیری.
 - کیوه، شیخ محمدعلی (۱۳۹۳). جریان‌های تکفیری و خطرهای آن برای امت اسلامی و بشریت و عوامل شکل‌گیری آن؛ در: مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسة اهل‌البیت^(ع).
 ۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۳۴. محرمی، غلام‌حسن (۱۳۷۹). نقش مسجد در جامعه‌ی اسلامی از آغاز تا عصر عباسیان. قم: یمین.
 ۳۵. مزو، حسن (۱۳۹۳). ناآگاهی از قوانین اسلامی، علت خشونت و عامل ظهور اندیشه‌ی تکفیر. در: مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسة اهل‌البیت^(ع).
 ۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
 ۳۷. میراحمدی، منصور؛ ولدبیگی، علی‌اکبر (۱۳۹۳). جریان تکفیری و سیاست خشونت. در: مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسة اهل‌البیت^(ع).
 ۳۸. نجات، سیدعلی (۱۳۹۴). کالبدشکافی داعش (ماهیت، ساختار تشکیلاتی، راهبردها و پیامدها). تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
 ۳۹. النرشخی، محمدبن جعفر (۱۳۷۸). تاریخ بخارا. ترجمه‌ی ابونصر القباوی. تهران: توس، چاپ سوم.
 ۴۰. وطن‌دوست، رضا (۱۳۸۸). وحدت و هم‌گرایی در اندیشه‌ی اسلامی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
 ۴۱. هرسیج، حسین؛ نویس‌رکانی، مجتبی (۱۳۹۲). چالش‌های وهابیت: ایران، جهان اسلام و غرب. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
 ۴۲. یزدانی، سیدمحمد (۱۳۹۳). فتاوی‌ای جریان‌های تکفیری در جواز قتل مسلمانان. در: مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام. قم: دارالاعلام لمدرسة اهل‌البیت^(ع).
- ب) مقالات**
۴۳. پایگاه تخصصی وهابیت پژوهشی و جریان‌های سلفی (۱۳۵۹/۹/۳۱). اختلاف وهابیت با اهل سنت در چه مسائلی است؟
 ۴۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۷۹۳۱، ۱۲ فروردین). قابل دسترسی در: <https://pKhamaenei.ir/speech-content/4790>.
 ۴۵. خبرگزاری مهر (۱۳۹۶، ۱۴ دلو). عدم اقدام نیروهای خارجی و دولت کابل برای شناسایی اعضای داعش». قابل دسترسی در: <https://www.mehrnews.com/news/4217586>.
 ۴۶. دلاورپور اقدم، مصطفی (۱۳۸۵، ۷ بهمن). فرقه‌گرایی و تهدیدهای آن برای وحدت جهان اسلام و امنیت ملی ایران. قابل دسترسی: <https://old.alef.ir/vdce.w8ebjh8nw9bij.html?4522>.

جایگاه ذکر در قرآن و روایات

آمنه هاشمی*

* ماستر فلسفه و کلام اسلامی، همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

ذکر الله متعال از نظر اسلام یکی از مهم‌ترین عبادات به شمار می‌رود و نیز در تکامل معنوی انسان نقش مهمی را به عهده دارد. از آنجای که خداوند در قرآن کریم، آیات متعددی را در باره‌ی آن نازل فرموده و مؤمنان را به ذکر و یاد خویش سفارش و عواقب اعراض از آن را به آنان گوش‌زد کرده‌است، ذکر جایگاه مهمی در متون دینی؛ اعم از آیات قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام معصوم دارد. در این مباحث، جایگاه ذکر که همانند نردبان، روح آدمی را به اوج تکامل و معراج الهی سوق می‌دهد، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ذکر، ذاکر، مذکور، قرآن و روایات.



این همه تأکید و سفارش به یاد و ذکر الهی، به جهت نقش ذکر در دورداشتن انسان از رذایل و کاستی‌های اخلاقی و رسیدن او به سعادت و خوشبختی است. خداوند فرموده است: پروردگارت را از روی فروتنی و زاری و بیم و ترس بامدادان و شامگاهان یاد کن: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ»؛ یعنی پروردگارت را در دل خود، از روی تضرع و خوف، آهسته و آرام، صبحگاهان و شامگاهان، یاد کن؛ و از غافلان مباش! نسبت به ذکر خدا از پی خسران مباش. ذکر عبادت بی‌مرز است که نردبان کمال انسان به سوی کرامت انسان و تقرب به‌خدا می‌شود؛ به عبارت دیگر، ذکر حالت روحی خاص است که انسان در آن حال، دانسته‌ی خویش را مورد توجه قرار می‌دهد. «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ»؛ یعنی، از صبر و نماز یاری جوئید؛ و با استقامت و مهار هوس‌های درونی و توجه به پروردگار، نیرو بگیرید؛ و این کار، جز برای خاشعان، گران است. و در آیه‌ی دیگر فرمود: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ»؛ به یاد من باشید، تا به یاد شما باشم و شکر مرا گوئید و در برابر نعمت‌هایم کفران نکنید. ذکر به معنی قرآن آمده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛ ما قرآن را نازل کردیم؛ و ما به‌طور قطع نگهدار آنیم. و ذکر به معنای یادآوری نعمت‌های خداوند است: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛ یعنی، به یاد آورید نعمت خدا را بر شما، و پیمانی را که با تأکید از شما گرفت، آن زمان که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم و از مخالفت فرمان خدا بپرهیزید که خدا، از آنچه درون سینه‌هاست، آگاه است. خداوند می‌فرماید: مرا بیاد آورید تا بیادتان آورم و شکرم بگذارید و کفران نعمتم نکنید. در روایات آمده است که خداوند فرمود: هرکس به ذکر من از سوال و درخواست از من باز ماند، بهتر از عطای که درخواست کنند، به او می‌دهم، ذکر این‌است که فکر را پویا و فعال می‌کند، در واقع ذکر منبع تغذیه‌ی فکر است، شیطان با وسوسه بر بنده تسلط می‌یابد؛ مگر آن‌که او از ذکر خداوند اعراض کرده باشد: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَ لَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ یعنی، ای اهل کتاب! رسول الله (ص) پس از فاصله و فترتی میان پیامبران، به سوی شما آمد؛ در حالی که حقایق را برای شما بیان می‌کند، تا مبادا روز قیامت بگوئید: نه بشارت‌دهنده‌ای به سراغ ما آمد، و نه بیم‌دهنده‌ای. هم‌اکنون، پیامبر بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده، به سوی شما آمد و خداوند بر همه‌چیز تواناست. کسی که از یاد خداوند اعراض کند، هدف آفرینش و حیات پس از مرگ را نیز فراموش می‌کند و همه‌چیز را خلاصه در دنیا می‌بیند؛ لذا هیچ‌گاه از دنیا سیر نمی‌شود: قلب‌ها تنها با ذکر خداوند آرام می‌گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم ذکر

ذکر، ذکرة، به معنای شهرت، آوازه، نام، تذکر، یادگاری، یادبود، ایراد، اشاره، ذکر خیر (انطون

الیاس، ۱۳۶۳، ص ۲۳۲) است. یادکردن، گفتن، بیان کردن، بر زبان راندن، مقابل صُمت، نکاشتن، نبشتن، از معانی دیگر است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۰۱۲۳) ذکر، یادآوری است؛ گاهی چیزی به یاد می‌آید. مراد از آن، حالتی است که به وسیله‌ی آن، انسان چیزی را معرفت و شناخت آن را قبلاً حاصل کرده است، حفظ می‌کند. بازاندیشی ذکر و یادآوری، مانند حفظ کردن است؛ جز اینکه واژه‌ی حفظ اعتبار، به دست آوردن و دریافت چیزی حضوری در ذهن و به خاطر آوردن است و گاهی نیز ذکر را حضور در دل و سخن هر دو به کار می‌برند؛ از این جهت گفته می‌شود که ذکر دو گونه است: یکی، قلبی و دیگری، زبانی. هر یکی از این یادآوری‌ها، هم دونوع است. اول: یاد و ذکر که بعد از فراموشی است؛ دوم، ذکر که پس از فراموشی نیست، بلکه برای ادامه‌ی حفظ کردن و به خاطر سپردن است. لذا هر سخنی را ذکر گویند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۵)

۱-۲. معانی ذکر در قرآن کریم و روایات

ذکر و یاد خداوند متعال، انسان را از رذایل و کاستی‌های اخلاقی باز می‌دارد و یگانه راه رسیدن او به سعادت و خوشبختی است؛ چرا که اگر انسان همواره به یاد حق باشد و خود را در پیشگاه ذات حق حاضر ببیند، از اموری که خلاف رضای اوست، دوری می‌جوید و نفس را از سرکشی باز می‌دارد. ذکر در مقابل غفلت و فراموشی است.

۱-۲-۱. ذکر در قرآن کریم

آدمی در ذکر گفتنش دو حالت را به خود می‌گیرد؛ یکی از روی دوستی و محبت و علاقه‌مندی خداوند را ذکر می‌گوید و به قرب حق تعالی می‌کشد و یا از آن می‌ترسد، او را ذکر می‌گوید؛ گرچند خداوند سبحان خیر محض است. قرآن کریم فرمود: خداوند را از روی فروتنی و زاری و بیم و ترس یاد کنید، از غافان مباش: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ.» (اعراف، ۲۰۵)

ذکر و یاد خداوند سبحان به دو گونه می‌باشد؛ یکی خداوند متعال را از روی محبت و دوستی دوست می‌دارد و دیگر اینکه، از آن می‌ترسد و از ترس آن را یاد می‌کند، و خدای سبحان، هرچند خیر محض است و شری در او نیست و اگر شری به ما می‌رسد، از ناحیه‌ی خود ما است. (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۵۵۰)

از ناحیه‌ی پروردگار برای انسان‌ها ذکر نازل شده که آن عبارت از قرآن است و در آن، مومنین مسئولیت دارد و بر آنان واجب است که از آن پیروی کرده و دل‌های خود را از آن غافل نسازند. مراد از کلمه‌ی ذکر، هر چیزی از قبیل وحی الهی، مانند کتب آسمانی است که خدا را به یاد آدمی بیندازد، که یکی از آن‌ها قرآن کریم است. مراد از آمدن ذکر، نازل شدن آن از جانب خداوند به پیامبر (ص) است و او مسئولیت داشت، به گوش مردم برساند. قرآن وسیله‌ی تذکر و بیداری یاد شده است: «لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.» (انبیاء، ۱۰)

مراد از ذکر الهی بنابر آنچه از کلام الهی استفاده می‌شود، کتابی است که از سوی خداوند نازل

شده است. و مراد از ذکر، کتاب‌های آسمانی دیگر است که به انبیای دیگر نازل شده؛ مانند تورات، انجیل و زبور و غیر آن. در مورد دیگر، مراد از ذکر، وحی الهی می‌باشد که در قرآن کریم نازل شده است: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ.» (انبیاء، ۲۴)

ذکر، عبادت بی‌مرزی است که نردبان کمال انسان به سوی کرامت انسانی و تقرب به خدا می‌شود؛ به عبارت دیگر، ذکر حالت روحی خاصی است که انسان در آن حال، دانسته‌ی خویش را مورد توجه قرار می‌دهد و گاهی به یادآوری چیزی با زبان و گاهی به حضور چیزی در قلب گفته می‌شود.

مردم را پند و اندرز دهید، اگر سودمند باشد؛ چون کسانی که از خداوند می‌ترسد، به زودی متذکر خواهد شد. در آیه‌ی شریفه خداوند فرمود: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى، سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى.» (اعلی، ۹-۱۰) ذکر در لغت، به دو معنی آمده است؛ ذکر قلبی و ذکر زبانی و هریک از آن نیز، دو قسمت می‌گردد؛ یکی ذکر بعد از نسیان و دیگری، بدون نسیان؛ یعنی دوام تذکر و اشاره به ذکر زبانی دارد. (نصرت امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۱۰۶)

ذکر خداوند متعال انسان را از هرآلودگی نجات می‌دهد. ذکر، یعنی حضور خدا را در دل مستدام کردن. بیماری‌های شرک و کفر و شک، تنها با استقرار خدا در دل مداوا می‌شود. ذکر خدا باعث سعادت‌مندی و رستگاری در فرد سالک می‌شود. قرآن کریم فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا، وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا.» (احزاب، ۴۱-۴۲)

۲-۲-۱. ذکر در روایات

امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: حضرت عیسی علیه‌السلام می‌فرمود: به جز ذکر خدا سخن بسیار نگوئید؛ زیرا کسانی که به جز ذکر خدا سخن بسیار گویند، دل‌هاشان سخت است و نمی‌دانند. (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۷۶)

مقصود از ذکر الهی، هر آن چیزی است که سبب یادآوری خدای سبحان در خاطر انسان گردد. و نیز موجب فرمان‌برداری از دستورات خدا و واگذاریدن نهی‌های او و تفکر در آنچه جایز است، از صفات خداوند که موجب ستایش او شود و یادآوری پیامبران و ائمه‌ی دین و بیان مناقب و فضائل و برهان بر امامت آن‌ها و تذکر تمامی این‌ها در قلب و زبان می‌باشد. چنانچه در حدیث آمده است، ذکر ما، ذکر خدا است و ذکر دشمنان ما، ذکر شیطان است و همچنین یادآوری معاد و حشر و حساب، تا آنکه گوید: ولی عبادات اختراعی و اذکاری که بدعت باشد، آن‌ها ذکر خدا نیست. (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۵۴) و نیز حضرت امام صادق علیه‌السلام فرمود: هیچ مردمی، در انجمنی فراهم نشوند که در آن، ذکر خدای عزوجل و ذکر ما نباشد، جز اینکه آن انجمن، در روز قیامت مایه‌ی حسرت و افسوس آنان باشد. سپس فرمود: (پدرم) حضرت ابوجعفر علیه‌السلام فرمود: همانا ذکر ما، ذکر خدا است و ذکر دشمن ما، ذکر شیطان است. (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۵۴) ذکر، بهترین غنیمت از سوی خداوند متعال بر انسان می‌باشد؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «الذِّكْرُ أَفْضَلُ الْغَنِيمَتَيْنِ.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸)

ذکر موجب زنده شدن قلب شده، قلب به اثر ذکر حق تعالی، همیشه زنده خواهد بود: «فِي الذِّكْرِ حَيَاةُ الْقُلُوبِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸)

ذکر و یاد خداوند متعال باعث به وجود آمدن بهترین زندگی برای ذاکر شده و سالک را از رذایل اخلاقی دور و به سوی راه حق تعالی رهنمون می سازد. حدیث از امام علی (علیه السلام) که فرمود: «أَذْكُرُ اللَّهَ ذِكْرًا خَالصًا تَحْيُو بِهِ أَفْضَلَ الْحَيَاةِ وَ نَسْلُكُو بِهِ طُرُقَ انْجَاةٍ» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۵۷، ص ۳۹) مولای متقیان علی علیه السلام فرمودند: «جعل الذكر جلاء القلوب» (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۹) خداوند ذکر خود را شفای دل ها قرار داد. منظور از ذکر، مطلق ذکر است که شامل تسبیح، تهلیل، تحمید، دعا و تلاوت قرآن کریم می شود. مداومت با حضور قلب در ذکر خداوند، موجب صفای قلب شده و باطن انسان را نور می بخشد.

یاد خدا تنها عبادتی است که در مقررات دینی، حد و مرزی برای آن معین نشده؛ بلکه در هر حال و در هر زمان و در هر مکانی، مطلوب است و به آن توصیه شده است که انسان را به قرب الهی می رساند.

۲. اهمیت ذکر خدا در قرآن و روایات

به طور کلی می توان گفت اهمیت ذکر و یاد خداوند متعال، به جهت نقش ذکر در دورداشتن انسان از رذایل و کاستی های اخلاقی و رسیدن او به سعادت و خوشبختی است؛ چرا که اگر انسان همواره به یاد حق باشد و خود را در پیشگاه ذات حق حاضر ببیند، از اموری که خلاف رضای اوست، دوری می جوید و نفس را از سرکشی باز می دارد.

۲-۱- اهمیت ذکر خدا در قرآن

یاد خداوند متعال در مقابل نسیان و یا غفلت از اوست. برپایه آیات و احادیثی که در ذیل آمده است، یاد حق تعالی، فلسفه ی همه ی عبادات، هدف همه ی برنامه های تکامل آفرین اسلام و بهترین و سازنده ترین اعمال جوارحی و جوانحی است.

۲-۱-۱. توجه خداوند به انسان

ذکر الهی موجب می شود که خداوند متعال نیز به انسان توجه داشته باشد و عنایت خود را، علی الدوام بر انسان افاضه کند و این امر، موجب می شود که شکر نعمت الهی نیز به جای آورده شود و این شکر نعمت از زوال نعمت جلوگیری می کند. قرآن کریم فرمود: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ» (بقره، ۱۵۲)

۲-۱-۲. دوری از غفلت

کلمه ی ذکر در مقابل غفلت و نسیان قرار گرفته است؛ بنابراین، ذکر موجب نرمی قلب شده و انسان را به سوی حق رهنمون می سازد. ذکر به معنای به یادداشتن است که آدمی نیروی ادراک خود را متوجه یاد خداوند کرده و از ضلالت و بدبختی نجات داده و باعث قرب حق تعالی می شود. قرآن کریم فرمود: «وَ لَا تَطْعَمَنَّ مِنْ أَغْطَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا» (الکهف، ۲۸)



۳-۱-۲. موجب عبرت گرفتن از گمراهان

اعراض کن از کسی که از ذکر خداوند متعال روی گردانده است و حق تعالی را فراموش کرده و جز زندگی را اداره نکرده است، دست آورد نهایی اینها از علم، همان زندگی زبون حیوانی است. به یقین پروردگار عالم تر است به آن کس که از راه خدا گم شده و او عالم تر است به آن کس که هدایت یافته است. در این آیه، آثار اعراض از ذکر خداوند متعال آمده است که فرمود: «وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَدًا.» (جن، ۷۱)

۴-۱-۲. غفلت، انسان را از یاد حق دور می سازد

اقبال به مادیات و زرق و برق دنیا وجود دارد، غفلت از یاد خدا انسان را به سوی دنیاپرستی سوق می دهد؛ همان گونه که دنیاپرستی انسان را از یاد خدا غافل می سازد، و این هر دو، با هواپرستی همراه است. قرآن فرمود: «فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا.» (نجم، ۲۹)

۲-۲. اهمیت ذکر در روایات

اعراض از ذکر حق تعالی باعث پشیمانی شده و یاد حق تعالی انسان را از این مرضی نجات داده و پشیمانی را از بین می برد. کسانی که اهل بهشت است به امور دنیایی پشیمان نگردد؛ مگر آن لحظه که از یاد خداوند غافل باشد. حضرت علی (علیه السلام) می فرماید که یاد خداوند بهترین ذکر او است. ذکر حق تعالی بهترین نعمت الهی است که باعث محبت الهی برای فرد سالک می گردد که موجب نیکوی او می باشد.

۱-۲-۲. ذکر حق، باعث از بین بردن پشیمانی می شود

اعراض از ذکر، باعث پشیمانی شده و کسانی که اهل بهشت است، نسبت به امور دنیای پشیمان نیستند، و آنهایی که از یاد خداوند غافل بوده و به امور دنیای توجه داشته، پشیمان می باشند. ذکر حق، باعث از بین بردن پشیمانی در دنیا و آخرت می شود. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: اهل بهشت، نسبت به امور دنیا پشیمان نیستند، مگر نسبت به لحظاتی که بر آن ها بدون یاد و ذکر حق گذشته است. (دیلمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۶) همیشه به یاد خدا بودن، از بهترین اذکار یاد شده است که انسان همیشه و در همه ی حالات به یاد حق تعالی بوده و او را فراموش نکند. امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «أَفِضُو فِي ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الذِّكْرِ.» (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷)

۲-۲-۲. ذکر خدا، بزرگ ترین نعمت الهی است

انسان باید همیشه از نعمت های الهی شکرگزاری کرده و به پاس این نعمت ها، دایم الذکر باشد تا مورد لطف پروردگار قرار بگیرد: «وَمِنْ أَكْبَرِ النِّعَمِ عَلَيْنَا جَرَيَانُ ذِكْرِكَ عَلَيْنَا.» (مجلسی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۵۱؛ قمی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)

۳-۲-۲. ذکر حق باعث محبت الهی می شود

انسان که پیوسته به یاد خداست، حب الهی در قلبش جای می گیرد. چنانچه در زندگی روزمره چنین است، که اگر انسان در تمامی ساعات و در تمامی افکار خود، شخصی خاص را در خاطر داشته

باشد، کم کم محبت او در قلبش حاکم می شود؛ بنابراین، با یاد خدا، محبت او در قلبش حاکم می شود. در روایت نیز آمده است: «من اکثر ذکر الله احبه.» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۳۶۸)

۴-۲-۲. نیکوی

کسی که همیشه در یاد خداوند متعال باشد و قلبش را بر اثر ذکر آباد کند و در هر حالت او را ذکر کند، کارهای او چه در پنهان و چه آشکارا نیکو بود. در روایت آمده است: «مَنْ عَمَرَ قَلْبَهُ بِدَوَامِ الذِّكْرِ حَسُنَتْ أَعْمَالُهُ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ.» (تمیمی آمدی، ۱۲۶۶، ص ۱۹۰)

۵-۲-۲. ذکر الهی موجب از بین بردن ترس می شود

ذکر، موجب از بین بردن ترس، اندوه و رهایی ذاکر از مکر و حيله شده، و کسانی که هم طالب سعادت و خوشبختی در دنیا می باشد با ذکر حق تعالی برآورده خواهد شد. در حدیث از امام صادق (علیه السلام) که فرمود: در شگفتم برای کسی که از چهار چیز بیم دارد و چگونه به چهار کلمه پناه

نمی برد: (مجلسی، بی تا، ج ۹۰، ص ۱۸۴-۱۸۵) کسی که ترس بر او غلبه کرده، چگونه به ذکر «حسبنا الله و نعم الوکیل»، (آل عمران، ۱) پناه نمی برد. کسی که اندوهگین است، به ذکر «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین»، (انبیاء، ۸۷) پناه نمی برد. کسی که مورد مکر و حيله واقع شده، به ذکر «افوض امری الی الله، ان الله بصیر بالعباد»، (غافر، ۴۴) پناه نمی برد. و کسی که طالب دنیا و زیبایی های دنیا است، به ذکر «ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله»، (کهف، ۳۹) پناه نمی برد. امام صادق (ع) فرمود: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَيْهِ إِلَّا الذِّكْرُ فَلَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَيْهِ فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْفَرَانِصَ فَمَنْ أَذَاهُنْ فَهُوَ حَدُّهُنَّ وَ شَهْرُ رَمَضَانَ فَمَنْ صَامَهُ فَهُوَ حَدُّهُ وَ الْحَجَّ فَمَنْ حَجَّ فَهُوَ حَدُّهُ إِلَّا الذِّكْرَ.» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۹۸)

۳. بهترین اذکار در قرآن و روایات

در حالی که اهل دنیا دائم به دنیا مشغول اند و در لذت های دنیوی غوطه می خورند، اهل ایمان تمام لذت شان از یاد خدا است و در اطاعت خدا غوطه ورنند. ذکر از بهترین وسایل برقراری ارتباط با حضرت حق تعالی می باشد. یاد الهی از نزدیک ترین مسیرهای قرب و نزدیکی به پروردگار این عالم است. اوقات اشتغال به ذکر خداوند متعال نیز از شیرین ترین حالت ها و لذت های بندگان مؤمن است. ذکر در قرآن و روایات زیاد است که به هم می آن ها ویژگی هایی یادآوری شده است.

۱-۳. ذکر اهل بیت علیهم السلام

ذکر اهل بیت علیهم السلام یکی از بهترین اذکار است و یکی از داروهای موثر در رفع شک و وسواس، ذکر اهل بیت علیهم السلام است. امام علی علیه السلام فرمود: «ذکرنا اهل البیت شفاء من الدعل و الأسقام و وسواس الریب»؛ (مجلسی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۰۳) ذکر ما اهل بیت، داروی هر مرض و بیماری و وسواس و شک است. ریشهی همه ی این درمان ها به عشق و محبت الهی منتهی می شود؛ یعنی اگر عشق الهی در ما شعله بکشد، همه ی شک و وسوسه و خیالات باطل را از دل می زداید.

۲-۳. ذکر تسبیحات اربعه

بهترین و بلندمرتبه ترین اعمال در درجه ی معنوی و روبروشدن با دشمنان، ذکر حق تعالی است؛

آنچه که خیلی از لحاظ منزلت، ارزشمند است، ذکر تسبیحات اربعه می باشد، که پاداش فراوان در ذکر سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر یاد شده است. یکی از آن پادشاهها، صبرپیشه کردن است. چنانچه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به اصحابشان فرمودند: «آیا می خواهید شما را به بهترین و پاکیزه ترین کارهای تان نزد پروردگارتان، و رفعت دهنده ترین اعمال در درجات معنویات، و آنچه برای شما بهتر از درهم و دینار است، و آنچه بهتر از روبروشدن با دشمنان و مقابله با آنهاست، راهنمایی کنم؟ همگی گفتند: آری ای رسول خدا صلی الله علیه و آله. ایشان فرمودند: آن، ذکر کثیر خداوند متعال است. (قمی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۰)

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: پنج چیز است که چقدر در میزان سنگین اند؛ گفتن سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و فرزند شایسته ای است که از مسلمانی بمیرد و او در مرگ آن فرزند، دامن صبر از دست ندهد و به حساب خداوند منظور بدارد. (قمی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۰)

امام صادق علیه السلام فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: ذکر «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» را زیاد بگوئید؛ چون در قیامت این اذکار با گروهی از فرشتگان و محافظ از پیش رو و پشت سر خواهند آمد. و این اذکار، باقیات الصالحات می باشند. (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ص ۳۹)

۳-۳. تسبیح (سبحان الله)

سأل رجل عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين ما تفسير «سبحان الله»؟ قال: إن في هذا الحائط رجلاً كان إذا سئل أنبأ و إن سكت ابتداءً، فدخل الرجل فاذا هو علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: يا أبا الحسن ما تفسير سبحان الله؟ قال: هو تعظيم جلال الله (عزّ وجلّ) و تنزيهه عمّا قال فيه كلّ مشرك، فاذا قاله العبد صلي عليه كلّ ملك؛ (قمی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۱) شخصی از امام علی علیه السلام درباره تفسیر «سبحان الله» پرسید. امام فرمودند: این ذکر تعظیم و منزّه دانستن خداوند است از آنچه مشرکین می گویند. و اگر بنده ای آن را بگوید؛ تمام ملائکه بر او صلوات می فرستند.

عن الصادق عليه السلام قال: «قال إبليس: خمسة أشياء ليس لي فيهنّ حيلة و سایر الناس في قبضتي: من اعتصم بالله عن نيّة صادقة و أتكل عليه في جميع أموره، و من كثر تسبيحه في ليلة و نهاره، و من رضى لأخيه المؤمن ما يرضاه لنفسه، و من لم يجزع على المصيبة حتى تصيبه، و من رضى بما قسم الله له، و لم يهتمّ لرزقه؛» (قمی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۲) امام صادق علیه السلام فرمودند: ابلیس گفت: پنج کار است که در آنها من هیچ حيله ای ندارم و سایر مردم در قبضه ی من هستند.... و یکی از آنها، کسی که زیاد در روز و شب تسبیح سبحان الله می گوید.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من سبح الله كلّ يوم ثلاثين مرّة دفع الله (عزّ وجلّ) عنه سبعين نوعاً من البلاء أيسرها الفقر؛» (قمی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۲) هرکس روزی سی مرتبه تسبیح (سبحان الله) بگوید، خداوند هفتاد نوع بلا، که کم ترین آنها فقر است را از وی دفع می نماید.

۳-۴. تهلیل (لا اله الا الله)

ذکر لا اله الا الله، محافظت می کند انسان را از تمام بلاها و مشکلات. کسی که این ذکر را زیاد

بگوید و در آن حضور قلب داشته باشد، از تمام حوادث محفوظ خواهد ماند. دیگر از ویژگی این ذکر، اخلاص در کردار می‌باشد که نهی می‌گرداند انسان را از محرمات و بهترین ذکری است که بهای بهشت دانسته شده است. روایات زیادی در این باره آمده است، که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

«لا اله الا الله» قلعه‌ای است که هرکسی داخل آن قلعه شود، از عذاب آخرت در امان می‌ماند: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: قال الله تعالى: «لا اله الا الله» حصني، من دخله امن عذابي.» (قمی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۴)

در روایت دیگر آمده است، گفتن لا اله الا الله نشانه‌ی اخلاص است و انسان را از آنچه خداوند حرام کرده است، باز می‌دارد. امام صادق (علیه السلام) در روایتی می‌فرماید: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَإِخْلَاصُهُ أَنْ يَحْزَنَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ.» (مجلسی، بی‌تا، ج ۳۹، ص ۱۳۲)

لا اله الا الله، بهای بهشت است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: کلمه «لا اله الا الله» بهاء و قیمت بهشت است.

امام صادق علیه السلام فرمودند: ذکر «لا اله الا الله و الله اکبر» را زیاد بگویند، چون در نزد پروردگار چیزی از این دو ذکر، محبوب‌تر نیست. (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ص ۲۹)

۳-۵. تحمید (الحمد لله)

از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام، سفارش‌های زیادی به گفتن «الحمد لله» در همه‌ی حالات؛ اعم از نعمت یا مصیبت، شده است. (قمی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۶) امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: هر کس «الحمد لله کما هو اهل» بگوید، نویسندگان آسمان‌ها مشغول می‌گردند. (قمی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۶)

۳-۷. لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم

و قال الصادق عليه السلام: اذا توالى عليك الهموم فقل «لا حول ولا قوة الا بالله». و روى ان عون بن مالك الأشجعي أسر العدو ابنه فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشكى اليه غمه، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يكثر من قول «لا حول ولا قوة الا بالله» في كل حال، فقال ذلك فأتاه ابنه معه مائة من الإبل غفل عنه المشركون فاستاقها. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: بادروا الى رياض الجنة، فقالوا: و ما رياض الجنة؟ قال: ذكر «لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم». (قمی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۷)

در فضیلت این ذکر آمده است که آن از گنج‌های بهشت و شفای نود و نه بیماری و درد است که کم‌ترین آنها گرفتاری است. اگر غم‌ها پیوسته به تو روی آورد، پس بگو «لا حول ولا قوة الا بالله». و نیز روایت شده است، فرزند یکی از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله به اسارت دشمن در آمد. وی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و از این غم شکایت نمود. رسول خدا صلی الله علیه و آله به او امر کردند که زیاد و در همه حال ذکر «لا حول ولا قوة الا بالله» بگوید. او نیز اطاعت کرد و پس از مدتی پسرش به همراه صدشتر در هنگامی که مشرکان از وی غافل شده بودند، بازگشت.

۳-۸. استغفار

هر کس جاهل باشد می‌تواند آنچه بر او مشکل شد به خدا واگذار نماید. هر کس خدا را بر

نعمتش شکر کند و از معصیت به درگاه او استغفار کند، خداوند متعال مطیعین را دوست بدارد و آنان را به خاطر اطاعتشان سپاس گوید، و گناهکاران را مبعوض بدارد و آنان را مذمت کند، همین مقدار او را کفایت می‌کند، اگر علم این‌ها را به ما واگذار کند. (هلالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶)

۹-۳. ذکر یونسیه

ذکر یونسیه آثار و برکات فراوان دارد. کسی که «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین»، که ذکر یونسیه می‌باشد را در هنگام مریضی بگوید و صحتمند شود، تمام گناهان‌شان آمرزیده می‌شود و اگر از بین برود، پاداش شهید به او داده می‌شود. دیگر از آثار آن، دورگرداندن غم و اندوه می‌باشد. چنانچه در آیات و روایات این مسأله آمده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ (انبیاء، ۸۷) آنگاه که خشمناک برفت و پنداشت که هرگز بر او تنگ نمی‌گیریم و در تاریکی ندا داد، هیچ خدایی جز تو نیست، تو منزله هستی و من از ستم‌کاران هستم. ذکر یونسیه؛ یعنی گفتن «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین»، آثار و برکات فراوان دارد. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر بیمار مسلمانی که این دعا را بخواند، اگر در آن بیماری (بهبودی نیافت و) مُرد، پاداش شهید به او داده می‌شود و اگر بهبودی یافت، خوب شده؛ در حالی که تمام گناهانش آمرزیده شده است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: آیا به شما خبر دهم از دعایی که هرگاه غم و گرفتاری پیش آمد، آن دعا را بخوانید، گشایش حاصل شود؟ اصحاب گفتند: آری ای رسول خدا. آن حضرت فرمود: دعای یونس که طعمه‌ی ماهی شد: «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین».

حضرت ابی‌الحسن الرضا علیه‌السلام فرمود: ذا التَّوْنِ، یونس بن متی بود که از روی غضب از قوم خود روی پنهان نمود و یقین او بود که ما رزق او را در هر مکان و محلّ که بود مضیق نخواهیم فرمود. لفظ «ظَنَ» اینجا به معنای استیقن است و از اینجاست قول خدای عزّ و جلّ: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ»؛ یعنی، رزق او را مضیق و مقتر گردانید؛ «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ»؛. یعنی یونس در ظلمت شب و ظلمت بحر و ظلمت شکم ماهی در این سه‌جا مناجات به حضرت الهی نموده، گفت: «أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ ای مقدّس خدای که نیست خدایی به‌حقّ تبارک و تقدّس، به‌جز ذات اقدس تو، به‌درستی که من از جمله‌ی ظالمان به‌نفس خودم، به‌واسطه‌ی ترک عبادت قادر. حضرت قادر لم‌یزل اجابت دعای آن نبی نمود و فرمود: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ اگر یونس بن متی علیه‌السلام در بطن حوت تسبیح و دعای ایزد تبارک و تعالی نمی‌نمود و مناجات به‌حضرت مجیب‌الدعوات نمی‌فرمود، در بطن حوت تا روز بعث ساکن می‌بود. (طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۱)

از امام صادق^(ع) نقل می‌کنند که فرمود: در شگفتم از کسی که از چهار چیز می‌ترسد، چگونه به چهار چیز پناه نمی‌برد: در شگفتم از کسی که می‌ترسد، چگونه به این سخن خداوند پناه نمی‌برد: «حسبنا الله و نعم الوکیل»؛ خدا ما را بس است و چه خوب نگهدارنده‌ی ما است؛ چون از خدا شنیدم که پس از آن می‌فرماید: «آنها به نعمت و فضلی از خدا منتقل شدند و هیچ بدی به آنها نرسید.» و در شگفتم از

کسی که اندوه‌گین می‌شود، چگونه به این سخن خداوند پناه نمی‌برد: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»؛ خدایی جز تو نیست، تو منزهی و من از ستم‌گران بودم. چون از خداوند شنیدم که پس از آن می‌فرماید: «ما او را اجابت کردیم و او را از غم نجات دادیم و این چنین مؤمنان را نجات می‌دهیم.» (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۷۱)

ذکر یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن و روایات است، که در قرآن مجید به معنای یادآوری، تذکر و به طور اخص به معنای یاد خدا به کار رفته است. ذکر و یاد خداوند متعال، نقش مهمی در تکامل معنوی و روحی بشر دارد، که خداوند در قرآن انسان را متوجه آن می‌گرداند. بسیاری از عرفا و مشایخ صوفیه نیز با استناد به این آیات، اهمیت و ارزش ذکر و یاد حق و آثار آن را مورد توجه قرار داده و با بهره‌گرفتن از آیات قرآن، مریدان‌شان را به دوام ذکر و یاد حق فرا می‌خوانند.

۳-۰۱. صلوات: ذکر خداوند متعال

اللهم صلی علی محمد و آل محمد؛ خداوند متعال بر محمد و آلش درود و رحمت فرست. در بزرگی و جایگاه ذکر صلوات، همین‌بس که حق تعالی فرمود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.» (احزاب، ۵۶) در رابطه به معانی صلوات خداوند متعال، فرشتگان، و مومنان در آیه‌ی شریفه تنها به تحلیل روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) پرداخته می‌شود، که فرمود: «فَقَالَ الصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ رَحْمَةً وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ تَزَكِيَّةٌ وَمِنَ النَّاسِ دُعَاءٌ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا فَإِنَّهُ يَعْنِي التَّسْلِيمَ لَهُ فِيمَا وَرَدَ عَنْهُ»؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ص ۳۶۸) صلوات خداوند متعال بر پیامبر (ص) همان رحمت اوست و از سوی فرشتگان، تزکیه است و از جانب مؤمنان، دعای «اللهم صلی علی محمد و آل محمد»، تسلیم بودن و پای‌بندی در برابر فرمان‌هایی است که از ناحیه‌ی آن حضرت در شرع مقدس اسلام داده شده است.

۴. فواید ذکر از دیدگاه قرآن و روایات

ذکر مانند دژ و سنگری برای مُصاحِبش در برابر شیطان است. کسی که از ذکر و یاد خدا دست بکشد، شیطان هم‌چون سایه به دنبالش می‌افتد. آدمی جز به یاد خداوند متعال نمی‌تواند خود را از شیطان مصون دارد، دیگر اینکه ذکر، شادی و سرور، آرامش و طمأنینه را برای قلب به ارمغان می‌آورد.

۴-۱. فواید ذکر در قرآن

قرآن‌کریم فواید بسیاری در مورد ذکر بیان فرموده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۴-۱-۱. رهایی از فراموشی

ذکر مداوم خداوند، موجب رفع نسیان و فراموشی برای انسان می‌شود. قرآن فرمود: «وَلَا تَقُولَنَّ لِسِيٍّ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا.» (کهف، ۲۳-۲۴)

۴-۱-۲. ایجاد بسترهای روحی برای تحصیل کمال

هنگامی که خداوند متعال به حضرت زکریاء علیه‌السلام وعده‌ی فرزند داد، حضرت زکریاء از

خداوند نشانه‌ای خواست که موجب تحقق وعده‌ی الهی باشد. خداوند در پاسخ به وی فرمود: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَ سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ». (آل عمران، ۴۱)

۴-۱-۳. فسادزدایی

همان‌طور که نماز، انسان را از فحشا و منکرات باز می‌دارد، ذکر هم آدمی را از فحشا و منکرات باز می‌دارد. قرآن کریم فرمود: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ». (عنکبوت، ۴۵)

۴-۱-۴. ایجاد روحیه‌ی ثبات و مقاومت

برای این‌که مسلمانان در مقابله با دشمنان از استقامت و ثبات قدم برخوردار باشند، خداوند آنها را به یادآوری خود توصیه می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». (انفال، ۴۳)

۴-۱-۵. ارتباط بی‌واسطه با خدا

هر بنده‌ای که می‌خواهد به خداوند متعال برسد، و می‌خواهد با او صحبت کند، بهترین راه ارتباط، ذکر خداست: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ». (بقره، ۲۵۱)

۴-۱-۶. دور کردن شیطان

تنها چیزی که انسان را از شیطان دور می‌کند و از آزار و اذیت او مصونیت می‌بخشد، ذکر خدای متعال است: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ». (اعراف، ۲۰۱) حضور خدای متعال و شیطان در قلب، دو امر متناقض هستند؛ یعنی اگر یاد خدا در دل نباشد، قطعاً نقیض این امر، حضور شیطان است: «وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ». (زخرف، ۳۶)

۴-۱-۷. بر خور داری از رزق معنوی و اخروی

هرکسی که از یاد خداوند متعال اعراض کند، زندگی‌شان تنگ و از زندگی معنوی محروم می‌گردد و در روز قیامت از رزق معنوی و اخروی محروم می‌کند، اگر خداوند را فراموش کنی نیز خداوند تورا فراموش می‌کند. پس ما باید در همین دنیا خود را به ذکر خدا آباد کنیم که حاصل آن، خرمی آخرت باشد. قرآن کریم فرمود: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى...». (طه، ۱۲۴-۱۲۶)

۴-۱-۸. پویا و فعال کردن فکر

در واقع، ذکر منبع تغذیه‌ی فکر است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ». (آل عمران، ۱۹۰-۱۹۱)

۴-۲. فواید ذکر در روایات

۴-۲-۱. فرمان برداری

یکی از فواید ذکر الهی، فرمان برداری از خداوند و اطاعت او می‌باشد. مولای متقیان علی علیه السلام فرمود: اوقات شب و روز مرا به یادت آباد و به فرمان برداریات پیوسته مشغول سازی: «رَبِّ

أَسْئَلُكَ بِحَقِّكَ وَ قُدْسِكَ وَ أَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَ أَسْمَائِكَ أَنْ تَجْعَلَ أَوْقَاتِي مِنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً وَ يَخْدُمَتَكَ مَوْصُولَةً» (دعای کمیل)

۴-۲-۲. پاکی و صفای دل

خدواند یاد خویش را وسیله‌ی پاکی و صفای دل‌ها قرار داده است. حضرت امیرالمومنین علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه در مورد فواید ذکر چنین فرمود: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ». و در ادامه فرمود: «وَإِنَّ لِلذِّكْرِ لَا هَلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا فَلَمْ تَشْغَلْهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا يَبِيعُ عَنْهُ...» (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۹)

۴-۲-۳. لذت بردن از ذکر

در بحارالانوار چنین آمده است: امام سجاد علیه‌السلام در مناجات خمس عشر، لذت ذکر خدا را با هیچ چیز دیگر معامله نمی‌کنند و از هر لذتی جز ذکر خدا، استغفار می‌نمایند: «وَأَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغِيرِ ذِكْرِكَ وَ مِنْ كُلِّ سُرُورٍ بَغِيرِ قُرْبِكَ وَ مِنْ كُلِّ شُغْلٍ بَغِيرِ طَاعَتِكَ»؛ ای خدا! از هر لذت و خوشی غیر از یاد تو آمرزش می‌طلبم و از هر آسایشی به جز انس با تو و از هر نشاطی جز مقام قرب تو و از هر کاری جز اطاعت تو، دوری می‌جویم. (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۵۱)

مولای متقیان علی علیه‌السلام نیز در دعای کمیل می‌گوید: زبان و دلی را می‌خواهم که دایم به یاد خدا باشد: «وَ اجْعَلْ لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجًا وَ قَلْبِي بِحَبِّكَ مَتِيمًا».

نتیجه

ذکر، به معنای یادکردن، گفتن، بیان کردن، بر زبان راندن و ذکر حق کسی است. ذکر و یاد حق تعالی در مقابل غفلت و فراموشی قرار گرفته است. ذکر، عبادت بدون مرزی است که نردبان کمال انسان به سوی کرامت انسانی و تقرب به خدا می‌شود؛ به عبارت دیگر، حالتی روحی خاص است که انسان در آن حال، دانسته‌ی خویش را مورد توجه قرار می‌دهد، و گاهی به یادآوری چیزی با زبان و حضور در قلب گفته می‌شود. قرآن فرمود: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ أَشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ»؛ پس به یاد من باشید، تا به یاد شما باشم! و شکر مرا گویند و [در برابر نعمت‌هایم] کفران نکنید! خداوند متعال کسانی را یاد می‌کند که خداوند را یاد کند و همیشه ذاکر حق باشی، مقصود از ذکر، هر آن چیزی است که سبب یادآوری خداوند متعال در خاطر انسان گردد که موجب فرمان‌برداری از دستورات الهی و واگذاشتن بهترین‌های او است.

ذکر، آثار و پیامدهای مثبت در زندگی فردی و اجتماعی دارد؛ رهایی از فراموشی، رسیدن به کمال، فسادزدایی، ایجاد روحیه‌ی ثبات و مقاومت، دورکردن شیطان، برخورداری از رزق معنوی و اخروی، پویایی فکر، صفای دل و افزایش لذت عبادت، از آثار مثبت دایم‌الذکر بودن است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
۳. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۶). شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۴. انطون الیاس، الیاس؛ طباطبایی، سید مصطفی (۱۳۶۳). فرهنگ نوین (عربی - فارسی). تهران: انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: نشر واژه، چاپ اول.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). حکمت عبادات. قم: انتشارات اسراء، چاپ نوزدهم.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). رساله‌ی نور علی نور (ذکر و ذاکر و مذکور). قم: انتشارات تشیع، چاپ دوم.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه‌ی دهخدا. جلد هفتم. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۶). إرشاد القلوب. جلد اول. ترجمه‌ی سلگی. قم: نشر مذهبی، چاپ اول.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). مفردات الفاظ القرآن. جلد دوم. بیروت: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۱۲. طباطبای، سید محمد حسین (۱۴۲۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۳. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۷۱). الإحتجاج علی أهل اللجاج. ترجمه و شرح غفاری. تهران: مرتضوی، چاپ اول.
۱۴. قمی، عباس (۱۳۷۲). سفینه البحار. جلد سوم. قم: نشر معارف، چاپ اول.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). أصول الکافی. جلد سوم. ترجمه‌ی سیدجواد مصطفوی. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، چاپ اول.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲). نهج البلاغه. ترجمه‌ی علی شیروانی. قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
۱۷. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۳۸۵). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۹. نصرت امین، سیده (بانوی اصفهانی) (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نشر اسطوره، چاپ اول.

مراکز آموزشی در عصر سامانیان

سید مرتضی سجادی*

* ماستر تاریخ اسلام، همکار علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

چکیده

بدون تردید، دوره‌ی امارت سامانیان، هم به لحاظ دستاوردهای بی‌شمار علمی و هم به گواهی مورخان و جغرافی‌نگاران و نویسندگان، یکی از پرشکوه‌ترین و پربارترین دوره‌های تمدن اسلامی است. حکمرایان سامانی با حمایت و پشتیبانی بی‌شایه علم و علما، مبانی اندیشه اسلامی را در قالب‌های نوین و خلاق، متحول ساخت. در این برهه، بزرگ‌ترین هنر سامانیان، ایجاد یک فضای مساعد و گسترده با عنایت به مکتب اسلام بود که در آن به بسط آزاداندیشی و تساهل و تسامح، مدارا با افکار گوناگون می‌پرداختند. علمای فرق مختلف کلامی و اعتقادی اسلام (حنفی، شافعی، مالکی، شیعه، اسماعیلیه و...) بدون هیچ‌گونه ترس و واهمه در قلمرو سامانیان به تدریس پرداختند، سازمان‌های منظم آموزشی و تعلیمی ایجاد شد. در این میان، مسجد نخستین مرکز آموزشی قلمرو سامانیان است که در شهرهای مختلف؛ چون بخارا، نیشابور، بلخ، هرات، مرو، مرو رود، آمل و غیره، مورد توجه علما و طلاب قرار گرفت. پیرامون آن، مدارس پدید آمد، خانقاه‌ها و رباط‌ها و دکان‌ها به دانشجویان و علما واگذار شد. بدین صورت، مراکز آموزشی در سایر بلاد قلمرو سامانیان به وجود آمده که باعث رونق فراوان علمی-فرهنگی گردید.

واژگان کلیدی: سامانیان، مراکز آموزشی، علما، طلاب و دانشجو.

رمز جاودانگی روزگار سامانیان و ستایش جهانیان از این عصر، در دستاوردهای عظیم و خیره‌کننده آن در عرصه‌های گوناگون علمی-تعلیمی و حتی ایجاد مهد آموزشی و هواخواهی از فکر و اندیشه است. همانا سامانیان به‌جهت آفرینش گران عصر تاریخ شدند که نخبگان را در عنوان اخلاف صالح عهد طلایی یونان باستان باید شمرد؛ زیرا که معلم ثانی (ابونصر فارابی)، بطلمیوس ثانی (ابونصر عراق)، جالینوس ثانی (ابوعلی سینا)، بقراط ثانی (ابوطیب نیشابوری)، همگی محصول رستاخیز این روزگارند.

اقدامات چشم‌گیر سامانیان در درون حوزه سیاسی-فرهنگی قلمروشان، ایجاد یک روح متجانس در کالبد پیکره نامتجانس و تاریک فرهنگی است. خراسان بزرگ -سرزمینی که از ری تا کاشغر را در بر می‌گرفت- و مناطق و محدوده بین پیشاور و کابل و بلخ و هرات و بُست و ماوراءالنهر و گرگان و زنجان و کاشان و هرموز و حتی خلیج عمان، نماد یک قلمرو متجانس فرهنگی-علمی است. با این حال، به رغم تمامی ستایش‌ها و تحقیقات پراکنده درباره‌ی برهه‌ی صدساله‌ی دوران آل‌سامان (۲۰۴ تا ۳۹۵) و یا فاصله‌ی زمانی که عنوان دولت مستقل را افاده می‌کند، (۲۸۷ تا ۹۸۳) این نکته به فراموشی سپرده شده است که چنین دستاوردهای بی‌شمار علمی و فرهنگی در چه بستر اجتماعی-سیاسی رشد و شکوفا نموده است؟ چنین دوره پربار و غنی علمی-تمدنی که روح متحول و پویای تعلیمی و آموزشی و عصر طلایی تمدن اسلام است، نیروی علمی و خلاق نظیر؛ علما و حکما و صوفیان و ادبا و طلاب، چگونه بستر خلاقیت و تکاپوی وسیع را پهن نموده‌اند؟ از یک حکومت و ملت بی‌ذوق و میل، هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار شکوفایی علم و فرهنگ را داشت. بلکه این پشتیبانی و حمایت و ذوق و علم‌دوستی حکمرانان سامانی و در کنار آن، تلاش‌ها و استقبال شگرف مردم، از علم و معلم بود که فرصت لازم را برای بسط فعالیت‌های علمی و فرهنگی مهیا ساخت. بنابراین، پژوهش و تحقیق بر روی مراکز آموزشی قلمرو این دودمان و شناخت علم و علما و مدارس و کانون‌های علمی عصر سامانی، آهنگ اولیه‌ی این رساله خواهد بود. لیکن تحقیق حاضر، قصد آن ندارد تا به تمامی جوانب و جزئیات مراکز آموزشی، علما و ادبا و طلاب عصر سامانی بپردازد؛ بلکه تنها به مراکز مهم آموزشی و مؤسسين کانون‌های علمی و علمای شاخص پرداخته است. در همین راستا، تحقیق حاضر متشکل از بخش‌های متعدد فرعی و اصلی است. در بخش فرعی؛ ادبیات تحقیق، ضرورت، اهداف و روش تحقیق همراه با سوالات و فرضیات بیان شده است. در بخش اصلی موضوعات؛ نظیر مساجد، مدارس، خانه‌ی علما، مجالس علمی، دارالسنه‌ها، دکان‌ها، خانقاه‌ها، صفه‌ها و کتابخانه مطرح و در فرجام نیز پس از تجزیه، ترکیب و تحلیل معلومات، نتیجه‌گیری و شیرازه گردیده‌اند.

۱. روش‌شناسی تحقیق

مطالعه دقیق نهادهای علمی-آموزشی روزگار سامانیان را شاید بتوان به روش‌های مشاهده‌ای و حضوری و حتی مصاحبه‌یی انجام داد، ولی آن‌گونه که از منابع معتبر و کهن کتبی تاریخی استنتاج



می‌شود، جامعیت و اعتبار شگرف‌تری پیدا خواهند کرد. با توجه به همین عنایت بوده که کتب معتبر تاریخی، جغرافیایی، فقهی، حدیثی، تعلیمی، مقالات علمی و تألیفات کهن و متأخر منوط به نهادهای آموزشی عصر سامانی مورد استفاده قرار گرفته است. نوعیت کار به گونه‌ای بود که ابتداء داده‌ها و معلومات موجود را شکافته و سپس به شیوه‌ی تحلیلی-توصیفی ترکیب و جزوه شده‌اند. بناءً اکنون چنین می‌نمایند که علی‌رغم آنچه که اسباب نضج و پیشرفت سرسام‌آور و شگفت‌انگیز درخشان این برهه را فراهم کرد، بدون شک علم و علما بود که امیران سامانی، فرصت تکوین و پویایی و فعالیت بدان بخشیدند. اما معجزه سامانیان در تکوین و بناسازی نهادهای آموزشی چگونه بود؟ آیا تنها نهاد مسجد این قدر، قدرت خلاقه داشت که رستاخیز فرهنگی ایجاد کرد یا نهادهای دیگری هم در کنار آن، ایجاد شدند؟ پرداختن به نهادهای آموزشی در قلمرو سامانیان، از جهتی مهم و قابل اهمیت است که شناخته شود تا علماء، ادبا، نویسندگان و حاکمان سامانی چگونه تلاش‌های بی‌شایبه و علایق بس‌شگرفی را در راستای پرواندن علم و متعلم هزینه کرد، تا رنسانس اسلامی پدید آوردند.

۲. یافته‌ها و تحلیل

چه علل و اسباب، سبب به ثمر رساندن نهادهای علمی-آموزشی در شرق جهان اسلام گردید؟ آیا غالباً روح معرفت‌جوی و علم‌آموزی مسلمانان مثر واقع شد یا علل دیگر دینی و توصیه‌های اعتقادی-مذهبی بر رونق بناهای آموزشی مدد رساند؟ در واقع، سبب عمده حصول آنچه معجزه اسلامی خوانده می‌شود، بی‌هیچ شک، ذوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی بود که تشویق و توصیه قرآن و پیامبر آن را در مسلمین بر می‌انگیخت. (زرین کوب، ۱۳۹۴، ص ۳۵)

تشویق و توصیه‌های مکرر آیات قرآنی و احادیث نبوی که کسب علم و ستایش علما و فضیلت علم و دانش‌اندوزی سنتی پویا را فراهم کرد، محدودیت‌های سنتی زمانی، مکانی، فردی، فرقه‌ای و جنسی را از پیش روی علم‌جویان برداشت. بر همین مبنا، آموختن سازمان‌یافته علمی و مراکز منظم آموزشی به منزله نهادهای مستقل علمی، اول در جهان اسلام و اخصاً در بخارا و نیشاپور و سپس در دیگر قلمرو سامانی گسترش یافت. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۵)

مساجد، خانه و دکان و اماکن عمومی؛ مانند تیم‌ها و رباط‌ها، خانقاه‌ها و نهایتاً دانشگاه‌های بزرگ اسلامی پدید آمد و در کنار آن، کتابخانه‌ها و بیت‌الحکمه‌ها و رصدخانه. اگر به قول استاد غنیمه، فرایند تکامل مراکز آموزشی اسلام را به چهار مرحله: ۱. مساجد؛ ۲. آکادمی‌ها؛ ۳. مدارس؛ ۴. دانشکده‌های پزشکی - تقسیم نمایم، حیات علمی-آموزشی آل‌سامان در این میان متفاوت‌تر و غنی‌تر می‌نمایند؛ زیرا عصر سامانیان که در حقیقت عصر ته‌داب‌گذاری مولفه‌های آموزشی و شکل‌گیری مراکز علمی-تعلیمی جهان اسلام است، پایگاه‌های نظام‌مند دیگر در کنار آن به وجود آمدند. از قبیل:

۲-۱. مساجد

مسجد نخستین مرکز فراگیری دانش و تعلیم است. حلقه‌های اهل حدیث و احکام شریعت و مجالس تفسیر قرآن، بحث‌های عقاید، زهد و صوفیه‌گری و اعتکاف که روح جداناپذیر علوم



اولیه اسلامی است، در صحن مساجد برپا شد. حوزه‌های علوم قرآنی؛ نظیر تلاوت قرآن و تجوید و قرائت و املا پدید آمد. چنانکه کُتَّاب و محدثین و ادباء بخارا، نیشاپور، هرات، بلخ، سمرقند و سیستان فعالیت‌های علمی و آموزشی خویش را در مجاورت مساجد انجام می‌داد. چنانکه ابونصر احمد بن عبدالله خیزاخزی در صحن مسجد جامع بخارا مجلس املا داشت (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۷) و ابوالفضل احمد بن علی سلیمانی در جامع بیکند جلسه‌ی حدیث. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۳)

وقتی به اهمیت مسجد و نقش آن در رشد تعلیم و تربیت بنگریم، می‌بینیم که مسجد هم محل درس و تعلیم بود (زرین‌کوب، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵) و هم حتی کانون برگزاری کنفرانس‌ها و جلسات علمی-فقهی و حدیثی. در عهد سامانیان نیز همین فرایند ارزشمند مسجد حفظ شد. دروس متنوع؛ نظیر قرائت و علوم قرآنی، حدیث، تذکیر، وعظ، قصص، پاسخ به سوالات شرعی، برخی مسائل فلسفی، ارث شناسی (علم فرائض)، نحو، طب و حساب (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۴) در مساجد فراگرفته شد. در واقع شکوفایی نهضت فرهنگی-علمی و آموزشی اسلام و آل سامان از مسجد آغاز شد و سپس در مکتب‌خانه و دکان و خانقاه‌ها راه یافت. معلمان و عالمان و خطبای جامع، اوقات معین؛ چنانچه امروز «تقسیم اوقات» یا «Time table» می‌گویند، برای اجرای فعالیت‌های فرهنگی-علمی خویش داشتند. حتی در هنگام تدریس نیز این مصداق وجود داشت، هر مدرس حلقه‌های درسی و شاگردان هم‌سنخ و هم‌سطح را در اوقات مشخص می‌آموختند. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۵) خطبا و محدثین روزهای جمعه را بیشتر برای مباحثات علمی-فقهی اختصاص می‌دادند. معلمین نیز در هر نیم روز، یک استراحت کوتاهی -بعد از نماز- داشتند و همین‌طور عصر پنجشنبه و روزهای جمعه را تعطیلی. برنامه‌ی درسی پیرامون استاد چنان تشکیل می‌شد که مُکَتَّب مطالب را از روی کتاب می‌خواند و مؤدیب (شاگردان) آن‌را با دقت اسماع و حفظ می‌نمود. علماء و جامعه‌ی دینی آل سامان احترام و قدسیت این ابنیه‌ی عالی که اولین منزل پرواز روحانی انسان به شمار می‌آید [مسجد] را با کمال دقت و ظرافت حفظ نمود، امر تدریس و تعلیم را در بیرون از مسجد اجرا می‌کرد؛ زیرا بیم آن می‌رفت که مبادا کودکان و شاگردان بدون طهارت وارد شود. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۰)

جامع معروف چون مسجد غُنْجار، مسجد ماخ، مسجد شام (در بخارا) مسجد عز، مسجد مناره، مسجد ابوالعباس قائد (در سمرقند) مسجد جامع (قدیم یا عتیق)، مسجد عقیل، مسجد مربعه، جامع منیعی، مسجد مطرز (در نیشاپور) مسجد جامع و مسجد ابویعلی (در نخشب) مسجد مرو، مسجد هرات، مسجد بلخ و مسجد سیستان، محل تشکیل حلقه‌ی فقه‌های بزرگ بود که انبوه مردم جهت سماع گرد می‌آمدند. (اصطخری، ۱۳۶۰، ص ۲۶۵) علمای بزرگ و گران‌مهر، از مال و دارایی شخصی خویش مسجد ساخته و در آن مصروف تعلیم و تدریس می‌گشتند. بارزترین نمونه‌ی این شهکاری‌های بی‌شایبه، شیخ ابوبکر اسماعیل جرجانی است که در مسجد خود تدریس می‌کرد و پسرش محمد در زمان حیات وی در مسجد صفاریان درس می‌گفت و پس از وفات پدر، مجلس درس خود را به مسجد ایشان منتقل کرد. (السهمی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۹۱)

اضافه‌تر از آن، علمای فرومایه‌ی که توان ساخت مسجد مستقل را در وسع خود نمی‌دیدند، اجازه‌ی تدریس به مساجد دیگر علما را اخذ می‌نمود؛ چه برای تدریس خودشان و چی برای مساعدت شاگردان ممتاز به دیگران (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۵)

خلاصه اینکه، اولین سازمان رسمی آموزشی، نهاد مسجد بود که در عهد سامانی رونق گرفت، جوامع شهرهای بزرگ قلمرو سامانی؛ از قبیل نیشاپور، مرو، مرو رود، بلخ، بخارا، هرات، کابل، آمل و...، محل پرشکوه تعلیمی قرار گرفت. برخی علمای که وضع مالی مناسب داشتند، خود به ساختن مساجد که قطعاً بنیان‌گذار آن هم بود، پرداخته و سپس مجالس و کلاس‌های درسی را در آن برپا می‌کردند.

۲-۲. مدارس

درست است که مسجد نخستین نهاد سازمان‌یافته‌ی آموزشی عصر سامانی است، اما با پیشرفت چشم‌گیر علوم غیردینی؛ نظیر حساب و نجوم در قلمرو سامانی و نیز افزایش طلاب، مسجد جایش را به نهاد مدرن‌تری بنام «مدرسه» واگذار کرد. گرچند ادعای کتاب بخارا تألیف ریچارد فرای، که گفتند: مدرکی که دال بر وجود سازمان تعلیمی در دوره‌ی سامانیان باشد وجود ندارد (فرای، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲)، فقدان مدارس عهد سامانی می‌نمایانند؛ در حالی قرین بسیار حاکی است که شهرهایی چون بخارا، نیشاپور، مرو، غزنه، بوزجان، بُست و مرو رود شاهد طلیعه‌ی مدارس بودند. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۹) بعضی این مدارس به کمک دولت (غنیمه، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱) تأسیس شده و عده‌ی به اراده‌ی فرد خاص (مدارس خصوصی). فلذا، مدارس قلمرو سامانی، بر حسب نواحی و شهرهای این سامانه ذیلاً بررسی می‌شود.

۱-۲-۲. بخارا

بخارا در رستاخیز فرهنگی-علمی عصر سامانی و ایجاد نهادهای آموزشی، خصوصاً بنای مدرسه و فرآوردهای اجزای آن، نقش عمده داشت. نیت واقعی و باطنی حاکمان بخارا -امرای سامانی- با توسل به عناوین بی‌تفاخر و بی‌تکلف «امیر» در پناه دین اسلام، گسترش علم و رونق کانون علمی آموزشی بود که بعضی از آن‌را ذیلاً می‌نگاریم:

۱) **مدرسه ابو حفص فقیه:** مدرسه‌ی ابو حفص در بخارا است. همانا مدرسه‌ی که ابوبکر محمد بن احمد شاهویی فارسی، فقیه و محدث پس از یک چند اقامت در نیشاپور، به بخارا رفته و در آن فقه تدریس کرد و سپس به فارس باز گشت و به کار قضا پرداخت. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۹) کتب طبقات در شرح حال احمد بن حفص ملقب به ابو حفص کبیر (۱۵۰-۲۱۷) از این مدرسه یاد نکرده اند. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۹) شاید مدرسه‌ی مذکور به دست محمد پسر ابو حفص، که به جز ابو عبدالله کنیه ابو حفص صغیر نیز داشته است، پا گرفته باشد؛ زیرا وی در سال ۲۶۱، رئیس و فقیه حنفی شهر بود و به دنبال درخواست او بود که در این سال، نصر بن احمد بن اسد حاکم سمرقند، برادر خود اسماعیل بن احمد را برای به‌دست‌گرفتن امارت بخارا و سامان‌دادن به اوضاع شهر، بدانجا فرستاد. (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ص ۲۸۱) باتوجه به سال وفات ابو حفص صغیر (رمضان ۲۶۴) مدرسه‌ی یادشده احتمالاً کهن‌ترین بنیاد



آموزشی است که در طلیعه امارت سامانیان تأسیس شده است. بعد از فوت وی تا نیمه قرن هفتم قمری، همچنان برپا بوده و یکی از نواده‌های ابوحفص کبیر به نام صدرالدین احمد بن مسعود صاعدی در آنجا به تدریس اشتغال داشتند. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۰)

۲) **مدرسه فارجک:** فارجک در اصل اسم محله بزرگی است که در بخارا موقعیت دارد، و نیز نام یکی از دروازه‌های شهر بوده است. (حموی، ۱۳۸۹، ص ۸۳۳) ناجی از مدرسه فارجک (از قول نرخشی) در این محله یاد کرده است که تا سال‌های ۳۲۵ ه.ق. فعال بوده. در عصر امیر نصر بن احمد در اثر حادثه آتش‌سوزی که جمله بازارها و نیمچه‌های آن و محله دروازه سمرقند و کوی بکار و جاهای دیگر را سوخت، این مدرسه نیز طعمه حریق شد. (بارتولد، ۱۳۵۰، ص ۱۳۱) متأسفانه از زمان بنیاد این مدرسه و وضع آن، گزارشی دیگر به دست نیامد.

۲-۲-۲. نیشابور

به‌رغم کثرت گزارش‌های آموزشی، دوره آل‌سامان مربوط به نیشابور، نشانگر حیات بارور علمی و بالندگی خیره‌کننده فعالیت‌های آموزشی در این شهر اند. شمار فراوانی علمای که از این شهر برخاسته و یا بدانجا درآمده‌اند و نام‌شان در منابع زیاد؛ چون تاریخ نیشابور، الانساب و کتب متأخر؛ چون فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، حیات علمی در روزگار سامانیان و تاریخ بخارا روایت گردیده است. از این‌رو نیشابور به مثابه باشکوه‌ترین و بزرگ‌ترین شهر پس از بغداد یاد شده است و چنین امر در درجه‌ی اول، مرهون فضای باز علمی و هم‌زیستی اعجاب‌آور مذهبی است که به دانشمندان مجال حضور، ارائه افکار و رقابت می‌داده است. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۰) اینک به شناسایی مدارس این شهر می‌پردازیم.

۱) **مدرسه قطان نیشابوری:** ابواسحاق ابراهیم بن محمود بن حمزه نیشابوری معروف به قطان (شعبان ۹۹۲) فقیه مالکی پرچم‌دار نهضت تأسیس مدارس در نیشابور است. وی در مسجد و مدرسه خویش که به «میان دهیه» معروف بود، سنگر تبلیغات مذهب مالکی قرار داده و به ترویج آن پرداخت. اندکی بعد که مذاهب حنفی و شافعی در این شهر چیره گشت، حصار تبلیغات مالکی و حتی مدارس مربوط به آن را تضعیف و بالاخره نابود کرد؛ البته پس از مرگ قطان که دیگر مدرسی از میان فقهای مالکی در نیشابور برنخاست. (نیشاپوری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۷)

۲) **مدرسه بیهقی:** ابوالحسن محمد بن شعیب بن ابراهیم عجلی بیهقی (۳۲۴ق) فقیه، مفتی، مُناظر و مدرس شافعی این مدرسه را در کوی (سکه) سیار نیشابور پایه‌گذاری کرد. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۰) وی از کسانی چون ابن خُزیمه محمد بن اسحاق، ابوالعباس بن سُرّیج و محمد بن جریر طبری دانش آموخته و روایت کرده است. (بیهقی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۳) پس از وی، ابن میراث مقدس به بیهقی رسید. علی بن حسین بیهقی این مدرسه را از مال خویش سروسامان داد، چندین هزار [درهم؟] در این راه هزینه کرد (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۰) و نهایتاً به نام وی موسوم گشت. مدرسه‌ی بیهقی، مجهز با حجره‌های مسکن علماء و طلبه بود، به گونه‌ای که ابوبکر احمد بن محمد خرجردی در مدرسه‌ی بیهقی

حجره شخصی داشت و ابونصر منصور بن محمد هلالی باخرزی نیز ساکن مدرسه بیهقی نیشابور بود. این کانون تا مدت‌ها بعد برپا بود و افرادی تولیت امور و اوقاف و کتابخانه آن را بر عهده داشتند. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۵)

۳) مدرسه یوسف بن جعفر نیشابوری: متأسفانه در باب مدرسه یوسف نیشابوری اطلاعات ناچیز در دست است. مؤسس آن مدرسه، جعفر نیشابوری است؛ زیرا جعفر پدر یوسف یکی از علماء بزرگ حنفی نیشابور، از دارالخلافه، نواخت و اقبال بسیار یافته بود. ظاهراً به اساس همین اعتبار و احترام بود که سردار سپاه امیر نصر بن محمد، به نام قراتکین اصفه‌دی پس از استقرار در نیشابور برای پسر جعفر؛ یوسف، در جوار مسجد رجا، مدرسه‌ای ساخته (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۳) و به نام خود وی مسمی کرد.

۴) مدرسه ابن فورک: محمد بن حسن بن فورک انصاری اصفهانی (۴۰۶ق) متکلم، فقیه، اصولی، مفسر، ادیب و واعظ اشعری شافعی چندی در اصفهان و شیراز نزد امرای آل‌بویه به سر برد و در مدت اقامت خود، کتاب‌هایی به نام آنان تألیف کرد. پس از آن، ابن فورک به ری آمد و در مناظره‌ای که در مسجد رجا برپا شد، شرکت کرد؛ از این رو حاکم نیشابور از سپهسالار و حاکم خراسان، امیر ناصر الدوله ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجور خواست که ابن فورک را به نیشابور فراخواند. ابوالحسن سیمجور در نیشابور برای ابن فورک خانه و مدرسه‌ای در خانقاه ابوالحسن علی بن احمد بن سهل بوشنجی ساخت و او در آنجا به تدریس مشغول گردید و کار وی با تأیید اشعریان و شافعیان رونق گرفت و انواع علوم به دست او در نیشابور احیاء شد و دانشجویان نزد او به فراگیری فقه پرداختند. (ابن عساکر، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۲)

۳-۲-۲. غزنه

منابع کهن تاریخی از وجود مدارس در غزنه خبر می‌دهند، از قبیل مدرسه ابوصالح تبانی که مرد فقیه و عالم حنفی از خاندان تبانیان و در نیشابور فعالیت‌های علمی-مذهبی داشت، در هنگام سپهسالاری محمد غزنوی از وی فرمان یافت تا به غزنه رود و امامت حنفیان را در آنجا به دست گیرد. ابوصالح بدان شهر رفت و در مدرسه‌ای که دست‌کم تا زمان ابوالفضل بیهقی، نزدیک دروازه بُستیان بر جای بوده، به تدریس پرداخت. از شاگردان تبانی، می‌توان از قاضی القضاات ابوسلیمان داوود بن یونس و برادر او قاضی محمد نام برد. پس از مرگ وی، ابوالعباس اسفراینی وزیر به دستور سلطان محمد، مجلس سوگ در مدرسه او ترتیب داد. (بیهقی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰)

۴-۲-۲. بوزجان

مدرسه بوزجان در شهرک میان نیشابور و هرات قرار داشت و شیخ ابوذر بوزجانی، صوفی کرامات که یک وقت سبکتگین به دیدار او آمده بود، طبقه‌ی ساکن آن مدرسه را اولیا می‌خواند. ناجی کرامتی از او در تفقد احوال طلبه آنجا نقل کرده است؛ (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۸) بدین‌گونه، که نهاد مدارس از آغاز تأسیس تا پایان روزگار سامانی، قلمرو سامانیان را از لحاظ علم‌پروری، پویندگی و

سواد آموزی، ترقی علم و ادب، پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، با ذوق و یاری دانشمندان، علما، ادبا و با تشویق و پشتیبانی حکما، مدارس زیادی در این سامانه پدید آمد.

۲-۲-۵. بُست

شهر کهن بست در جنوب غربی افغانستان امروزی، در روزگار سامانیان شهری با مردمانی دانشور و ادیب بود. بزرگانی چون ابن حَبَّان بُستی، خَطَّابی محدث و فقیه و ابوالفتح بُستی ادیب و کاتب از آنجا برخاستند.

مدرسه ابن حَبَّان بُستی، از افتخارات این دیار بود. ابوحاتم محمد بن حَبَّان بن احمد بستی (۴۵۳هـ) محدث رَحَّاله، فقیه و رجالی شافعی و متبحر در علوم شرعی، لغوی و برخی علوم عقلی و صاحب تألیفات بسیار بود که پس از مرگ، خانه او در بُست به صورت مدرسه برای شاگردان وی درآمد و دانشجویان فقه و حدیث که در آن شهر بیگانه بودند، در آنجا اقامت می کردند و شهریه بدانان پرداخت می شد، (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۶) کتابخانه وی نیز که وقف کرده بود، در این خانه قرار داشت و وصی او بر آن نظارت می کرد. (سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۲۵)

۲-۲-۶. پنج‌ده مرورود

پنج‌ده، نام پنج قریه نزدیک به هم از نواحی مرورود بود. یاقوت آن را قبل از استیلای مغول، از آبادترین نقاط خراسان دانسته است که فقها و ادبایی از آنجا برخاسته اند.

در مَرست، یکی از ده‌های پنج‌گانه مرورود، مدرسه‌ای برپا بود. از تاریخ تأسیس این مدرسه آگاهی روشنی نداریم، اما بنا به گزارشی که در دست است، به نظر می‌آید در اوایل سده پنجم قمری وجود داشته است. فردی به نام ابو یعقوب یوسف بن ابراهیم بن منصور چاچی از یکی از شاگردان ابو عبدالله حسین بن حسن حلیمی (۴۰۳، بخارا) فقیه شافعی، در این مدرسه سماع حدیث کرده است.

(ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹)

۲-۲-۷. آمل

ناصر کبیر حسن بن علی اطروش، فرمان‌روای علوی طبرستان (۳۰۱-۳۰۴) در آمل مدرسه‌ای ساخت و آنجا ساکن شد و به تدریس فقه و حدیث و کلام و شعر و ادب پرداخت. وی را همانجا به خاک سپردند. از روتق این مدرسه پس از استیلای دوباره سامانیان بر طبرستان، اطلاعی در دست نیست؛ (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹) اما طبق مشاهدی حضوری بنده، اکنون مقبره وی از آهنگ معنوی خاصی برخوردارند.

۲-۳. دارالسنه‌ها

از دیگر نهادهای علمی، دارالسنه‌ها بودند که در کنار مدرسه مستقلاً پدید آمد. این نهاد صرف بر فقه علوم حدیث تمرکز داشتند، حدیث و علوم مربوط به آن در این کانون بررسی می شدند. مجالس حدیثی و ذکر دارالسنه (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۵۷) برگزار می شد و استاد یا محدث در هنگام نقل حدیث بر سکویی می نشست تا همه بتوانند او را ببینند. ظاهراً بنیان‌گذاران دارالسنه‌ها علمایی را به تدریس

می‌گماشتند و «مدرس دارالسنه» می‌خواندند؛ مانند ابو محمد حسن بن احمد مخلصی نیشابوری. برخی توانگران دارالسنه می‌ساختند و جیره و مواجبی هم برایش تعیین می‌کرد؛ چنانکه ابوبکر محمد بن مؤمل ماسرجسی نیشابوری از اعیان نیشابور چنین کرده بود. این توانگران یکی از علما را سرپرست دارالسنه و موقوفاتش قرار می‌دادند. در کنار دارالسنه، کانون دیگری به نام دارالقرآن نیز وجود داشت که علماء، علوم قرآنی را در آنجا تدریس می‌نمودند. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۵۸)

۴-۲. خانه علماء

خانه علماء یکی دیگر از مراکز نشر دانش و انجمن دانشجویان حدیث و دیگر دانش‌های اسلام بود. چنان‌که خانه شیخ ابوالقاسم مستوفی، شاهد مناظراتی میان بدیع‌الزمان همدانی و ابوبکر خوارزمی بود. خانه عبدالرحمان بن ابی لیلی محل تجمع قاریان بود. در خانه‌ی قاضی ابوحاتم بُستی، مدرسه اصحاب او و مسکن غریبان و اهل حدیث و فقه بود که موجب می‌گرفتند و کتابخانه هم داشت. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۷)

ابو سعد سعید بن عثمان زاهد شاشی در ۳۱۳ قمری، در خانه ابوالعباس ضریر بلخی حکیم در سمرقند، دانش آموخت. (نفسی، ۱۳۷۸، ص ۷۹) ابو نصر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سمرقندی معروف به عیاشی فقیه مفسر بزرگ امامی، سی صد هزار دینار از پدر ارث برد که همه را در راه علم صرف کرد. خانه‌ی او مانند مسجد، پایگاه اهل علم بود؛ در آنجا جمعی به استنساخ، برخی به مقابله و گروهی به قرائت یا تعلیق اشتغال داشت. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹)

ابو سهل هارون بن احمد استرآبادی که برای تعلیم ابونصر فرزند ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن ادريس از بخارا به نسف رفت، در مسجد جامع نسف و خانه ابوالقاسم به تحدیث و افاده پرداخت؛ اما در آشوبی که در صفر ۳۷۴ در خانه البزارین (البزازین) روی داد، همه مسموعاتی که از او فراهم شده بود، جز اندکی سوخت. (سمعانی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۲۰۳)

۵-۲. مجالس علمی

برخی علما، علمای هم‌شهری خود یا علمای شهر دیگر را مهمان می‌کردند و مجالسی برای‌شان تشکیل می‌دادند؛ مانند شیخ ابوبکر اسماعیلی جرجانی که هر ساله احمد بن عیسی استرآبادی را مهمان می‌کرد، هم‌چنین شیخ ابوبکر بن مستغفر. ابوبکر احمد بن ابراهیم اسماعیلی در سفر به نیشابور، نزد سپهسالار منصور بن قراتکین وارد شد و در منزل شیخ ابونصر عبدوسی ماند و هر شب؛ به‌جز جمعه‌ها، در آنجا مجالسی داشت. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۴۸) روزی یکی از فضلا در ایلاق دو ادیب مشهور، حسن بن محمد بغدادی و محمد بن مطران چاچی را مهمان کرده بود. این دو گرم صحبت شده بودند و با هم مزاح و مطایبه می‌کردند. بغدادی به چاچی گفت: «خداوند مدت اقامت در ایلاق را به قدر زمان حمل بلقیس قرار دهد»، چاچی او را پاسخ داد: «مدت اقامت تو را در اینجا به قدر مهلت ابلیس قرار دهد». (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۱)

ابوجعفر موسوی، از سادات بخارا می‌گوید که پدرش در منزل خود در بخارا جمعی از فضایی

غریب را گرد آورده بود و مجلس انس و گفت‌وگو گرم شد، گل می‌گفتند و گل می‌شنیدند. مشک سخن می‌دادند نَفّهٔ ادب می‌گرفتند. دُر و گوهر می‌پراکندند و در گره‌های سحر کلام می‌دمیدند. پدرم مرا گفت: پسر، امروز روزی معروف و به‌یادماندنی خواهد بود. آن را تاریخ اجتماع سرآمدان فضل و انوار در روزگار قرار ده و پس از من، در اعیاد و اوقات خوش از آن یاد کن. نپندارم که تا سال‌ها بعد چنین جمعی را یکجا ببینی.» (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۵۰)

به سبب فضل علما، برخی توان‌گران بر مهمان‌کردن ایشان اصرار می‌روزی‌دند؛ چنان‌که در بارهٔ امام ابو عبدالله بخاری، صاحب کتاب صحیح آورده‌اند، که یکی از بازرگانان نیشابور مصرانه از او خواسته بود مادام که کتاب تاریخ را می‌خواند، نزدش بماند. (سمعانی، ۱۴۰۲، ص ۵۱۹) این مجالس با اهداف روشنی؛ چون آموزش حدیث، فقه، کلام، ادب و مناظره، برگزار می‌شد. در این میان؛ مناظره که اصول و شرایطی داشت و راهی علمی برای اثبات رأی یا رد آن بود، نه مایهٔ خصومت میان علما؛ حتی بسیاری از مناظره‌کنندگان یار و هم‌دم بودند و مناظره، لطمه به رابطه‌ی دوستی‌شان نمی‌زد. در بارهٔ ابوجعفر زوزنی و ابونصر اودنی گفته‌اند که «در مناظره باهم رقابت می‌کردند»؛ ولی بیرون از مجلس مناظره، هم‌چنان صمیمی بودند. البته بعضی علما وقتی که در مناظره مغلوب می‌شدند، می‌رنجیدند (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۳) مجالس علمی در بیشتر شهرها به‌ویژه بخارا گسترش یافته بود؛ تا آنجا که حکیمی سمرقندی به یکی از طلاب رهسپار بخارا توصیه می‌کرد در انتخاب مجلس درس خود شتاب نکند، بلکه پس از دوماه درنگ و تأمل استاد خود را برگزیند.

۲-۶. دکان

بیشتر علما برای امرار معاش معمولاً به کسب اشتغال می‌جستند و در محل کسب خود نیز به تعلیم دانش خویش می‌پرداختند. کسانی چون ابوبکر محمد بن عبدالله صبغی نیشابوری فقیه شافعی، در مُربَّعهٔ کرمانیان نیشابور نزدیک خان مکّی (حکمی، جکی؟) مجمع حفاظ و محدثان، دکانی داشت، (ثامری، ۱۳۴۹، ص ۶۲) که شاگردان و طلاب را قرآن و حدیث درس می‌داد. از جمله شاگردان وی، حاکم نیشابوری است که در آنجا یک چند قرائت کردند. عبیدالله بن عبدالله سرخسی نیز در دکان خود در باب فارجک بخارا تدریس می‌کرد و ابوالعباس مستغفری در ۱۷۳ در آنجا نزد وی قرائت کردند. (سمعانی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۲۷)

۲-۷. خان و رباط

علی‌رغم اینکه خان‌ها (تیم یا کاروان‌سرا) و رباط‌ها، پایگاه مرزبانی و سرحداری یا جایگاه عبادت و چله‌نشینی بود، ولی می‌توان آن‌را جزء نهادهای فرهنگی-آموزشی دانست؛ زیرا کارکرد آن‌ها فراتر از این‌ها، نقش مهمی در زمینهٔ آموزش داشتند. چنان‌که ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی بلخی معتزلی، مجالس درس خود را در رباط جوبق در نصف (نَخْشَب) برگزار می‌کرد. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۶۲) این همان رباطی است که عبدالعزیز بن نصر نیشابوری که به سال ۳۲۴هـ وارد نصف شد، در آن درس حدیث می‌گفت. عبدالعزیز بن محمد دیزکی در خان موسای سمرقند مجلس وعظ داشت.

رباط، گاه مترادف با خان به کار رفته و گاه نیز پایگاه مرزی؛ ولی روی هم رفته، به هر معنی که باشند، محل اسکان دانش‌دوستان و علما و محدثان بودند. برخی علما؛ چون محمد بن حسن بن منصور نسفی در «رباط جوزناوس» اقامت داشتند. اعین بن جعفر جخزنی رباطی در راه کش ساخت و بخشی از زمین‌های خود را وقف آن کرد و در آنجا به تدریس پرداخت. (ابن حوقل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳) ابوالحسن محمد بن حسن ماه، در خراسان و ماراءالنهر رباط‌هایی با بناءهای زیبا (در ترمذ) بنا نهاد و برای دانشجویان فقه و طلاب علم ساکن در آنجا، جیره و مواجبی معین کرد. (قزوینی، ۱۹۹۸، ص ۵۵۸)

برخی از علما؛ نظیر صاحب بن سلم بلخی، آموزش به کودکان را جهاد در راه خدا و دارای ثواب می‌دانستند و می‌گفت: چون مردم، به رباط نوکمین بروید و کودکان را بگویید مرا دعا کنند. امیر اسماعیل بن احمد، رباط‌های بسیاری ساخت و اوقاف زیادی به آن‌ها اختصاص داد. بعضی از این رباط‌ها چنان بزرگ بود که گنجایش بیش از هزار نفر را داشت. به قول قزوینی، در میان مردم فرارودان، ساختن رباط‌های بزرگ و وقف در راه جهاد و اهل علم مرسوم است. آنجا هیچ آبادی و آبشخور و بیابانی خالی از رباط نیست. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۲)

۸-۲. خانقاه‌ها

خانقاه‌ها اساساً خانه و عبادتگاه صوفیان و زاهدان و محل خلوت‌گزینی آنان بود. اما این اماکن، گاه نهادی آموزشی به نام مدرسه را در مجاورت و یا درون خود جای می‌داد که با تعلیم برخی علوم شرعی؛ هم‌چون حدیث و شاید فقه در آن، عملاً پیوندی میان سنت آموزش و اهل طریق با آنچه صوفیه علوم ظاهر می‌خواندند، برقرار ساخت. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۳)

از اولین خانقاه‌ها، خانقاه‌های کرامیان است که در شهرهایی چون فرغنه، خُتَل، جوزجان، مرورود، سمرقند و شاید هرات و غرستان تأسیس کرده است. از جمله، خانقاه واعظ کرامی مذهب، ابوالحسن علی بن محمد بن احمد، در نیشابور است. وی در کوی باغ منزل داشت، و در ملا عام، خود گناهکار می‌خواند و برای عزا به ثغور می‌رفت. به جز خانقاه‌های کرامیان؛ چنین مراکزی توسط دیگر صوفیه در شهرها و ده‌ها پا گرفت؛ از جمله، ابو موسی عمران بن ابی عمران موسی بن عبدالوهاب سمرقندی، زاهد و عابد صاحب کرامات، خانقاهی در حائط جابر در سمرقند داشت. از دیگر مرکز مهم صوفیه نیشابور، خانقاه حسن بن یعقوب بن یوسف نیشابوری، زاهد و صوفی معروف به حداد است که به گفته ناجی، مجمع زهات و صوفیه بوده است. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۶۵)

این نهادهای علمی در شهرهای بزرگ؛ چون بخارا، سمرقند، نسف، چاچ، نیشابور، مرو، هرات، بلخ و کش، برقرار بودند. علما و ادبا و دانشجویان از اطراف و اکناف جهان اسلام می‌آمدند؛ از قبیل بصره، احواز، شام، مصر، فاریاب و حتی از مغرب و اندلس و بغداد. (ثامری، ۱۳۹۴، ص ۶۶) به گونه مثال؛ خانقاهی است در سرخس، که ابوالعباس در آنجا به تعلیم قرآن به سالمندان مشغول بود و طلا از جاه‌های دیگر در آن حضور آورده بود. مشهورترین خانقاه‌های عصر سامانی، خانقاه ابوحاتم بُستی، خانقاه ابوعبدالرحمان سلمی، که شیخ صوفیان زمان خود و صاحب کتاب طبقات الصوفیه ساخت،

خانقاه طرسوسی، خانقاه ابوالحسن پوشنگی، خانقاه ابوحماد مولقادی، خانقاه ابوحماد جلابادی شعبی در نیشابور است.

۹-۲. صُفّه

بر عکس سخن احسان ذنون ثامری که صُفّه را مترادف خانقاه به کار برده است، صُفّه اصولاً ایوانی مسقف بود که در کاخ‌ها، خانه‌ها و مشرف بر میدان‌ها برای جلوس موقت ساخته می‌شد. صُفّه هم‌چنین نشستگاه صوفیان خانقاه یا جایی برای سکونت دایم نیازمندان، از جمله طلبه علم بود. چنان‌که امیر ابوالمظفر محمد بن لقمان بن نصر بن احمد بن اسد، از بزرگان دودمان سامانی که از مشایخ سمرقند حدیث آموخته بود، در کوی حماد سمرقند، صُفّه‌ای برای دانشجویان ساخت و اموالی بر آن هزینه کرد و اوقافی بسیار برای نگهداری بنا و رفع نیاز طلبه حدیث اختصاص داد. (ناجی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۴)

نتیجه‌گیری

در حقیقت به سبب تأکید و تشویقی که در اسلام راجع به علم شده بود و هم‌چنین به جهت توصیه و ترغیبی که به انجام دادن امور خیر می‌شد، بسیاری از اهل علم و ثروت توجه خاصی به انشاء تعلیم و نهاد آموزشی مبذول کردند. باوجود این عنایت بی‌شایبه و نیز باتوجه به گزارش‌های فوق در باب عصر سامانی، دو نکته قابل توجه است. اول اینکه، در مطالعه‌ی روند تکامل نهادهای آموزشی عصر سامانی، مشاهده خواهیم کرد که امرای آن سامان به مرور ایام و به‌رغم برخی مشکلات سیاسی، به‌هیچ‌وجه از حمایت و تشویق علم و علما و احترام به آنان دست بر نداشته‌اند. نوشته‌اند که دانشمندان، علما و ادیبان چنان مورد تکریم و احترام امیران سامانی بود که هرگاه با آنان هم‌رکاب می‌شدند، بر ایشان پیشی نمی‌گرفت، چنان‌که خود می‌گفت: اگر از پی آنان روم، وظیفه است و اگر پیشاپیش روم دربان باشم. نه تنها صرف امرا، بلکه در میان وزیران (مثلاً ابوالفضل بلعمی) و فرماندهان و حاکمان اقلیم‌ها هم علما و طلاب را شدیداً مورد توجه و حمایت قرار داده‌اند؛ به‌گونه‌ای مثال، اسماعیل بن احمد از طرف برادر، امارت بخارا را دریافت و به مدرسه احمد بن حفص در بخارا خدمات شایانی نمود. لذا این معجزات امیران سامانیست که پس از یک دوره‌ی تاریک تاریخ اسلام، از قطب شرقی سر برآورده و در تکوین نهادهای آموزشی و ترغیب علم و علما، چهره‌ی تاریخ منور گردانیدند.

دوم اینکه، علی‌رغم حضور گرم دانشمندان و علمای صاحب‌خرد در جامعه‌ی سامانی، بعید به نظر می‌آید که تنها در نهادهای نظیر مسجد مکتفی شود. پیشرفت‌های چشم‌گیر علمی در عرصه‌های گوناگون فکری، آموزشی و جذب فراوان دانشجو و از طرفی کشف و ورود علوم جدید؛ نظیر حساب، ریاضی، نجوم، طب و فلسفه می‌طلبید تا نهاد مجهزتر و وسیع‌تر از مسجد، بایستی برای سازمان تعلیمی فراهم گردد. این درحالی بود که دست‌پروردگان و نخبگان و اندیشمندان عصر سامانی، به ایجاد مدارس دست زد. عده‌ای نظیر بیهقی، از مال و دارایی خود برای‌شان مدارس ساخت و بعضی نیز با پشتیبانی مالی و سیاسی امیران سامانی در بلخ، غزنه، بخارا، نیشابور، مرو، رود، بُست و آمل مدارس ساختند. در کنار مدارس، خوابگاه و کتابخانه و اسکان معلم نیز مهیا شد، معلمی که از سرزمین‌های دور قلمرو

سامانی، مثلاً به بخارا، به تدریس دعوت می‌شد، مسکن و البسه و اعاشه‌ی ایشان آماده بود. همین‌طور طالبی که جهت آموزش از روستاها به شهرها می‌آمد، دغدغه‌ی بی‌جایی و اعاشه را نمی‌کشید. در واقع تنها نهاد مسجد و مدرسه، این‌قدر قدرت خلاقه نداشت که رستاخیز فرهنگی را ایجاد نمایند. مصداق این سخن و تأکید بر گفته‌ی مورخان و محققین تعلیم و تربیه (قرن سوم و چهارم هجری) گواهی بر بازار بی‌مانند و داغ علمی-تعلیمی است که مسبب آن، مجالس علمی و دارالسنه‌ها، خانقاه‌ها، دکان‌ها و صفه‌ها در کنار مساجد و مدارس ایجاد شد. روی هم رفته با احیای نهادهای متعدد آموزشی در قلمرو سامانی، بستر مناسب و پرتکاپوی علم و فرهنگ در این عهد فراهم شد، تا اینکه تمدن اسلامی پس از یک دوره وفور، دوباره برخاست.



فهرست منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۲۰۴۱ق). الكامل فی التاریخ. بیروت: نشر دار الصادر.
۲. ابن حوقل، محمد (۱۳۸۸). صورة الأرض. به کوشش علی عبدالواحد وافی. بیروت: نشر دار الصادر.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۷ق). تاریخ مدینة دمشق. به کوشش علی شیری. بیروت: نشر عالم الکتب.
۴. اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۰). مسالک الممالک. به کوشش محمد جواد مشکور. تهران: بی‌نا.
۵. بارتولد، و.و (۱۳۵۰). ترکستان‌نامه. ترجمه‌ی کریم کشاورز. تهران: نشر آگاه.
۶. بیهقی، علی بن زید (۱۳۶۱ق). تاریخ بیهقی. به کوشش احمد بهمنیار. تهران: نشر فروغی.
۷. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۳ق). تاریخ بیهقی. مصحح: علی‌اکبر فیاض. مشهد: نشر دانشگاه فردوسی.
۸. ثامری، احسان ذنون (۱۳۹۴ق). حیات علمی در روزگار سامانیان. ترجمه‌ی جمال اشرفی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۹. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۹ق). معجم البلدان. ترجمه‌ی علی‌نقی منزوی. تهران: نشر سازمان میراث فرهنگی.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۴). کارنامه اسلام. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق). الأنساب. بیروت: دارالجنان.
۱۲. سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷ق). تاریخ جرجان. بیروت: انتشارات عالم الکتب.
۱۳. غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۹۴ق). تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی. ترجمه‌ی نورالله کسائی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. فرای، ریچارد نلسون (۱۳۹۰). بخارا (دست‌آورد قرون وسطی). ترجمه‌ی محمود محمودی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۵. قزوینی، زکریا بن محمد (۱۹۹۸). آثار البلاد و اخبار العباد. بیروت: نشر دار الصادر.
۱۶. ناجی، محمد رضا (۱۳۸۶). فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۷. نفسی، عمر بن محمد (۱۳۷۸ق). القند فی ذکر علماء سمرقند. محقق: هادی یوسف. تهران: نشر میراث مکتوب.
۱۸. نیشابوری، ابوعبدالله حاکم (۱۳۷۴ق). تاریخ نیشابور. ترجمه‌ی محمد بن حسین خلیفه نیشابوری. تهران: بی‌نا.

Educational Centers in Samanid Era

Sayed Murteza Sajjadi*

* Master of Islamic History, Fellow of the Faculty of Social Sciences, Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

There is no doubt that in the period of Samanids, according to attestations of many historians, journalists, authors and geographers, one of the most glorious and most productive period of Islamic civilization. Kings of Samanid with support of science and Islamic scholars, transformed the bases of Islamic thoughts to the most innovative and creative form.

At this juncture the best work of Samanids was creating of a favorable atmosphere and range with considering Islam's doctrine was that the expansion of the concept of tolerance and free expression, and introspection with a variety of thoughts. Scholars of various Islamic sectarian groups and theological beliefs of Islam (Hanafi, Shafi'i, Maliki, Shiite, Ismailia,) without any fear in the territory of the Samanids engaged in teaching, training and educational organizations on a regular basis. In the meantime, the first educational Center Mosque in the territory of Samanids in the different cities such as Bukhara, Balkh, Nishapur Herat, Merv, Amol, merorood etc were founded. Around the temples, mosques, schools and shops were transferred to students and scholars. Thus the educational centers in different cities of Samanid's territory were founded to lead the human societies towards abundant scientific and cultural boom.

Keywords: Samanid, educational centers, religions, seminarians, and students

The position of zekr in the Qur'an

Amena Hashemi*

* Master of Philosophy and Islamic Theology, Fellow of the Faculty of Social Sciences, Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

The mention and remembering of Allah the almighty in the Islamic view is considered as one the most important worship towards the spiritual evolution of man, and also plays an important role. Though the God in the Holy Quran several times has sent to believers his messages in many verses and ordered to remember God and mentioned the consequences of leaving the remembering of God, it has an important place in the religious texts are listed, including Quranic verses and narrations from the Prophet and Imam.

In this debate, some of the most noted that, similar to the human spirit, a ladder to the pinnacle of evolution and the divine Ascension propel, is investigated.

Keywords: Quran, remembering of God, zaker

The social and cultural implications of commination takfeeri terrorist attacks on mosques and Muslim in Afghanistan

Hamedullah Rezaee*

*Master of jurisprudence and Islamic education, Fellow of the Faculty of Social Sciences, Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

the aim of this research is to investigate the effects and consequences of cultural and social commination Takfeeri terrorist attacks on mosques and Muslim in Afghanistan. This study has tried to answer these questions that the relics, cultural and social consequences of the terrorist attacks and the extremist groups on the Muslim mosques in Afghanistan. Research methodology is analytical-descriptive based on library resources. The study shows that the divisions between Shia and Sunni is to show an ugly face from Islam loaders that is a solid resource library Research findings show that create divisions between Shia and Sunni, the ugly face of Islam and to promote the phenomenon of Islam phobia, paving the way for the arrival of Western culture being in the country and provides a native culture conditions for the coming of the field-weakening the Islamic religious beliefs and value, and undermine the educational function of the mosques, including works and the consequences of these attacks is fitted. Each of these implications, alone or together, can be fitted very serious threat to the future of the country and the fate of loaders, culture, beliefs and values of the religious Muslim people of Afghanistan bearing the number of the permission and will be fitted for a habitual presence of foreign powers in this country, and will create an opportunity to dominate political and cultural Them on Afghanistan and the region.

Key words: Afghanistan, Muslims, mosques, Islam, Takfir, the terrorist group

the comparative study on returning and reincarnation

Syed Aminullah Razmjoo*

* Master of jurisprudence and Islamic sciences, professor at Khatamalanebin University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

One of the studies that the deepest understanding of religious belief can help one relate to the teachings of religion compared with the teachings of other religions and discovering of differences and similarities between them. One of the main bodies of Eastern religions, the doctrine of reincarnation means belief in human multiple births or any living organism. In the religion of Shiite, the doctrine of returning back to life of the people passed away is opposed with the concept of the global movement of Imam Mahdi (a.s). Some speculate that these two have a doctrine of the same origin and the concept of returning back to life came from other religion to the doctrine of Islam. Therefore, it is necessary that these claims of revert and reincarnation must be reinvestigated and restudied. There are various dimensions of this issue and the study of similarities and differences of these two doctrines, see what is on the article before. This study makes clear that the two doctrines have different origins, principles and objectives. This paper is a comparative analysis of the principles and methods of the two doctrines.

Keywords: Reincarnation, Hinduism, karma, throwback, return to life, Shiite, difference, similarity.

Ahl Al Bait^(P.B. U. Th) The Axis of Approximation in the Thought and Tradition of Imam Abu Hanifa^(RH)

Ali Ahammad Rezaei*

*Assistant professor, Ph.D. student of jurisprudence and the foundations of law, Faculty Member of jurisprudence and law, Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

The status and authority of Ahl Al Bait (the prophet's family) had been focused and considered with Sunny Muslims, especially with the sect of Hannifin and Imam Abu Hanifa. We have been witnessed in their credible books the eminence place and status of Ahl Al Bait that many researchers and scholars have emphasized and confirmed. The present document is a presentation of action and efforts of positive and valuable perspective of Imam Abu Hanifa towards the Ahl Al Bait of the holy prophet of Islam as the core and axis of approximation among the various Islamic Schools with passion and love. Therefore, by using of the most reputable existing sources of Hannifin, to the most basic axis after Quran, Ahl Al Bait in the field of sectarian approximate from perspective of Imam Abu Hanifa, has been mentioned the various aspect of Ahl Al Bait such as their excellence, dominance, scientific reference, and in the last, the political reference of Ahl Al Bait that shall be an axis of approximation among Muslims which is inspired by the tradition and thought of the leader of Hanafi Muslims.

Keywords: Ahl Al Bait, approximation, tradition, Sira, Abu Hanifa, Islamic schools.

The theory of «moderation» from perspective of Aristotle and Muslim philosophers

Mohammad Hussein Sharifi*

* Master of Philosophy and Law, Fellow of the Faculty of Social Sciences, Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

This paper is to explain the concept and position of the theory of Moderation in the philosophy of ethics. The concept of moderation or the same “mediocrity” as the most important criterion is opposed for determining the nature of virtue of ethics from other sensual and reality of society from Aristotle perspective. Thus, the position of the subject is also specifically the orbital virtue ethics that happiness and Felicity of man depends on the acquisition of realty and moral virtues and to be away from despicability. It’s also that access to excellence with tips and guiding of reason only in the shadow of moderation and getting to mediocrity, which opposed in the theory, is an important issues in Aristotle’s ethics of moderation, including: how the moderation criterion is considered despicable virtue? The position of Aristotle moderation in Islamic Ethics, where Muslim scientists and what they considered? Answers to these questions to the article give as follows: 1. on the doctrine of moderation (Aristotle ethics) of all the virtues, vices mediocrity between two extremes and wastages. It’s also that access to excellence with tips and guiding of reason only in the shadow of moderation and getting to mediocrity is possible. In the case of a significant moderation in the theory of Aristotle’s ethics issues raised, including: how the moderation criterion is considered as a virtue and vices? The position of Aristotle moderation in Islamic Ethics, and what Muslim scientists considered form it? Mediocrity between two extremes and wastage in every action and emotion, are vices. In order for humans to be able to have a moral virtue or virtues to keep existing, Your wisdom and knowledge should help try to mediocrity and their behavior and direct through moderation and find moderation to avoid the excesses and wastage. Due to the fact that the Islamic civilization in the different schools of thought and practices of an ethical and moral ideas and thinking Muslims enjoy the diversity and plurality of moderation that the theory has been on the case it was Aristotle of ancient Greece and its inventive when entering only by some Islamic A specific (Muslim philosophers) was accepted and the acceptance and they take it from Android and the ethics of Aristotle and adapted their ethic based on it. But this school and moral manner due to the problems in the interpretation of its lack of comprehensiveness in moderation as well as interpretation and justification of moral concepts are all about the objection and critique. And therefore welcomed the acceptance of the Islamic thinkers and other Muslim as well as the general public was not supposed to be.

Key words: happiness, virtue, moderation, justice

Quran and Moderation

MohammadAli Akhlaqi*

*Assistant professor Professor, Master of Sociology, Faculty Member of Khatam Al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

The Discussion on moderation has been opposed in the works of many philosophers, scientists, religious ethics, and leaders of different religions. They all have emphasized moderation and Temperance to all members of the society from ordinary people to different areas of high official authorities. In the Islamic thoughts and in the Quran, Islam has been considered as a moderate religion and its true followers have been named as “Middle” Ummah (followers). This suggests the importance of moderation in the Islamic community and the perspective of the Holy Quran.

In this document, moderation from the perspective of the Quran has been discussed. So, besides of the conceptualization of “Moderation”, the place of moderation, the characteristics of moderation, the effects and consequences of moderation and exit from moderation have been discussed as well.

Key words: moderation, intention, indulge, wastage, extravagance, overstate, squander

Behavioral Pluralism in the Qur'an

RamazanAli Rahemi*

* Ph.D. in philosophy of religion, Faculty member of Social Sciences, Khatam al-Nabieen University, Kabul, Afghanistan.

Abstract

Pluralist like John Hick thought that because religions are monopolist, the always struggle with each other, therefore he opposed religious pluralism to avoid the struggle and conflict among the followers of religions, when the reality is opposite of this. Even though Islam claims the only right path to itself, we have so many evidences in Islam and in the Holy Quran's verses that don't allow its followers to do any cruel and harsh actions against the followers of the other religions or even against those Muslims that do not follow the rules of Islam. It respects the believes and behaves of the other religions' followers and commands its followers to behavioral pluralism, even teaches that the unbelievers who are not animus will be rescued and prospered in world of after death.

There are many verses in the holy Quran such as:

Freedom in the choice of religion and religiosity, being preach able the religion of Islam, giving respite of God to the oppositions, order of the Holy Quran to interfaith, peaceful behave of Muslim with the followers of other religions, peace with peace seekers, inviting of other religions followers to follow their own divine books, prosperity of the other religions followers, all attest what we claim.

Therefore it can be concluded that the Holy Qur'an is not only in the choice of religion and religiosity is free but the way Muslims regard must also respect and reverence towards them by observe and look as they rescued people.

Key words: pluralism, behavioral pluralism, peaceful, freedom, Salvation, the choice of religion, religiosity.

Content

• First words	1
• Behavioral Pluralism in the Qur'an	5
• Quran and Moderation.....	21
• The theory of «moderation» from perspective of Aristotle and Muslim philosophers	41
• Ahl Al Bait ^(P.B. U. Th) The Axis of Approximation in the Thought and Tradition of Imam Abu Hanifa ^(RH)	59
• thecomparativestudyonreturningandreincarnation.....	79
• The social and cultural implications of commination takfeeri terrorist attacks on mosques and Muslim in Afghanistan	95
• The position of zekr in the Qur'an.....	119
• Educational Centers in Samanid Era	135