



مرکز مطالعات اسلامی بینش
WWW.BINESH.CC

سخن‌آراسته

مقوله‌های بنیان‌گذارانحراف فکری معاصر

ترجمه: عبدالله شیخ‌آبادی

عبدالله العجیری - فهد العجلان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

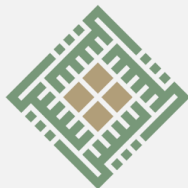
سخنان آراسته

تألیف: عبدالله العجیری - فهد العجلان

ترجمه: عبدالله شیخ آبادی

ویراست سوم - مرداد / اسد ۱۴۰۱

www.Binesh.cc



مرکز مطالعات اسلامی بینش

فهرست مطالب

فهرست مطالب	۵
مقدمه	۹
قرآن برای ما کافی است	۲۶
سنت را باید بر قرآن عرضه کرد	۵۰
همه سنت تشریحی نیست	۶۷
چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟	۸۴
این مسئله دلیل قطعی ندارد!	۱۱۸
این مسئله اختلافی است	۱۳۰
عقل این را نمی‌پذیرد!	۱۴۸
این مخالف علم است	۱۶۰
مصلحت مقدم بر نص است	۱۷۹
روح شریعت مهم است نه ظواهر	۱۹۷
قشری‌گرا نباشید!	۲۱۲

- مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است ۲۲۲
- دنیا تغییر کرده است ۲۳۱
- بیشتر مردم این کار را می‌کنند ۲۵۲
- عدالت از طریق برابری محقق می‌شود ۲۶۲
- اسلام رجال دین ندارد ۲۶۷
- حفظ می‌کنند و نمی‌فهمند ۲۸۹
- آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است ۲۹۸
- اسلام به آزادی فرامی‌خواند ۳۱۰
- الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می‌انجامد.. ۳۳۰
- هیچ‌کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد ۳۳۸
- هرجا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است ۳۴۶
- دین پاک است و سیاست، کثیف ۳۵۳
- نص مقدس است اما فهم ما مقدس نیست ۳۶۰
- شریعت بنا بر فهم چه کسی؟ ۳۶۹
- شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است ۳۸۰
- سکولاریسم تنها راه‌حل است ۳۹۳

فهرست مطالب

- با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت ۴۰۸
- آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم
..... ۴۲۳
- دین‌داری طبیعی ۴۳۶
- این دین خواهان هم‌زیستی است ۴۴۵
- اسلام میانه‌رو معتدل ۴۸۲
- دین آن‌قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید
..... ۴۹۳
- مردم قَیِّم و وصی نمی‌خواهند! ۵۱۶
- تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار! ۵۲۰
- حذف‌گرا نباش! ۵۴۵
- ترس از هر جدید ۵۵۱
- رحمت پروردگار به‌دست بندگان نیست ۵۶۳
- جایگزین چیست؟ ۵۷۹
- جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد) ۵۹۸
- افراط‌گرایی از سلفیت سرچشمه گرفته است ۶۰۶

سخنان آراسته

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن برگماشتیم؛ برخی از آن ها به برخی دیگر برای فریب [یکدیگر] سخنان آراسته القا می کنند و اگر پروردگار تو می خواست چنین نمی کردند؛ پس آنان را با آنچه به دروغ می سازند، واگذار).

ابن عباس رضی الله عنهما می گوید: برخی از آنان سخن را برای برخی دیگر آراسته می کنند تا در فتنه، پیرو آنان شوند.
عکرمه شاگرد ابن عباس می گوید: یعنی آراسته ساختن باطل با سخنوری.

مقدمه

الحمدلله و درود و سلام خداوند بر پیامبر و برگزیده‌اش، اما بعد:

عرصهٔ اندیشه دیگر مانند گذشته مجال ویژه برای گروهی از نخبگان نیست که در مراکز تحقیقاتی یا باشگاه‌های ادبی و کنفرانس‌های سالیانه یا جلساتی خاص مطرح شود. امروزه مانند گذشته مفاهیم ادبی در قالب‌های فنی و اصطلاحات نامفهوم برای عموم مردم عرضه نمی‌شود؛ بلکه اندیشه در دوران ما، در پیکرهٔ زبان شبکه‌های اجتماعی درآمد که هر یک از قدرت‌ها سعی می‌کنند تصورات و مفاهیم خود را از خلال آن عرضه کنند تا در پایان این اندیشه‌ها به مصرف‌کنندهٔ نهایی برسد.

شخص پیگیر در این شکی ندارد که انقلاب مفاهیم فکری معاصر به شکل اساسی با انقلاب ارتباطات معاصر ارتباط یافته و امروزه شخصیت‌های تأثیرگذار اجتماعی در شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اجتماعی و روزنامه‌نگاری، از طریق ابزارها و روش‌های اثرگذار، برای شکل‌دهی به تصورات عقیدتی و فقهی و ساختاری به رقابت با هم برخاسته‌اند. نتیجه آنکه بخش قابل‌توجهی از وقت جوانان و مجالس آن‌ها را بلعیده و

به تدریج اندیشه‌های فلسفی و مدرنیسم با همه تفصیل و رویکردهای خود و پروژه‌های انتقادی با شخصیت‌های تأثیرگذارش و مباحث حقوقی و سیاسی و دیگر مفاهیم به دایره توجه جوانان وارد شده و جای مهمی را در هرَم اولویت‌های آنان اشغال کرده است.

با وسیع‌تر شدن دایره جدل فکری و گسترش میدان‌های آن، به سادگی متوجه برخی گفته‌ها و ادعاها خواهی شد که همراه با این درگیری‌های فکری پی‌درپی تکرار می‌شود و در نتیجه - آگاهانه یا ناآگاهانه - تبدیل به ابزاری برای استدلال در عرصه جدل و مناقشه شده است. این گفتارها به شکل‌های گوناگونی مطرح می‌شود اما در صورت تأمل همه آن به بسته‌هایی خاص برمی‌گردد که سعی در تغییر اندیشه‌های مؤثر اصلی دارد. برای سهولت انتقال این اندیشه‌ها و جای گرفتن آن در ذهن مخاطبان، آن را در جمله‌ای خلاصه و مختصر جا می‌دهند که نظر به وضوح و مستقیم بودن پیام و سادگی استدلال موجود در آن، نوعی اطمینان را نسبت به درستی این‌گونه سخنان القا می‌کند که به آسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد. اما مشکل وقتی پیش می‌آید که این‌گونه سخنان

حاوی معانی باطل یا مبهمی هستند که راه را برای عبور برخی از انحرافات فکری گوناگون باز می‌گذارند.

این ادعاها همان چیزی است که آن را «سخنان بنیان‌گذار انحراف فکری معاصر» دانسته‌ایم. این سخنان دارای ویژگی‌هایی است، از جمله:

۱- **گسترش و انتشار:** این سخنان از گسترش بسیار وسیعی برخوردار است؛ نه تنها نزد گروهی از نخبگان بلکه صدای آن را می‌توان از گروه‌های مختلف مردم با هر سطح از علم و اندیشه و نظر و اطلاع شنید.

۲- **اختصار:** این عبارات کوتاه و مختصر است و بیشترین مفاهیم ممکن را در کلماتی اندک منتقل می‌کند. همین باعث می‌شود این سخنان به‌آسانی حفظ، ردوبدل و به‌راحتی منتشر شود.

۳- **تأثیر قوی:** این سخنان غالباً در مقام استدلال برای اندیشه‌ها و برهان‌آوری برای سخنان و پافشاری بر روی مواضع نقل می‌شود. این باعث می‌شود صاحب آن گمان کند که حجتی قاطع در گفت‌وگو است، در نتیجه تلاش چندانی برای بررسی درستی آن به خرج نمی‌دهد و حتی گمان می‌کند که

قدرت این سخن از ذات آن سرچشمه می‌گیرد او خود نیاز به استدلال و درستی‌سنجی ندارد.

۴- **وضوح:** این سخنان معانی واضح و مستقیمی را نمایندگی می‌کند که پیچیدگی ندارد و این می‌تواند توضیحی باشد بر تأثیر شدید و انتشار وسیع آن. این ویژگی باعث می‌شود به‌سادگی بتوان از آن در بحث و جدل‌های فکری بهره برد و هنگام نیاز به حجت‌آوری از آن یاری خواست.

۵- **اجمال و کلی‌گویی:** این سخنان باطل محضی را عرضه نمی‌کند که همه بر رد آن متفق‌القول باشند، بلکه سخن باطل را به‌روشی آرام که حساسیت ایجاد نمی‌کند و زیر پوسته‌ای از حق موردپذیرش عبور می‌دهد و همین باعث می‌شود مردم بدون دقت و بدون در نظر گرفتن جوانب مشکل‌دار، آن را بپذیرند.

خلاصه آنکه: نخی که دانه‌های این سخنان را با همه تفاوت‌هایش و دوری و نزدیکی‌اش از حق یکجا می‌گرداند: تأثیر کلی آن به‌همراه آسانی عبارت و وضوح حجت و عرضه‌اش در قالبی آسان و همه‌فهم و مختصر است که بسیاری اوقات به تولید اندیشه‌هایی در برخورد با قطعیات شریعت می‌انجامد.

با دقت در این ادعاها دانسته می‌شود که مجال این سخنان گوناگون است و تأثیر منفی آن نیز متنوع است:

- ۱- به بازی گرفتن منابع و روش‌های استدلال.
- ۲- رد یا انکار برخی از اصول و احکام محکم شرعی.
- ۳- پذیرش مفاهیم معاصری که در برخورد با قطعیات شریعت است و چه بسا دلیل تراشی برای آن.
- ۴- کوچک شمردن پایبندی به احکام شریعت و ایجاد شک در کمال آن یا تضعیف یقین نسبت به آن.

مشکل بزرگی که این تأثیرات علاوه بر انحراف در مفاهیم به جا می‌گذارد این است که مسلمان را به دام تفریط و سهل‌انگاری در حق خداوند کشانده و احساس خطا را از او گرفته و بلکه احساسی دروغین برحق بودن در هنگام گناه و خطا را به او می‌دهد که این شاید از خود گناه بدتر باشد؛ زیرا ارتکاب گناه امری طبیعی است و «هر بنی‌آدمی بسیار خطاکار است» اما همین احساس خطا باعث می‌شود که مسلمان رو به توبه آورد و «بهترین خطاکاران، توبه‌کاران‌اند».

مصیبت هنگامی است که جهت‌نمای ایمانی مسلمان از کار بیفتد و احساس نکند که در دام هوای نفس افتاده و گناه را کوچک شمارد و با بازسازی آنچه رخ داده، خود را همچنان در

دایره حق بداند که این در مسیر تصحیح و درمان و توبه مانع ایجاد می‌کند و همین است که یکی از جوانب خطر را در این‌گونه ادعاها آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که جنس شبیهه خطرناک‌تر از جنس شهوت است؛ زیرا انسان از شهوت حرام توبه می‌کند، اما توبه صاحب شبیهه سخت است.

مسئله وقتی سخت‌تر می‌شود که شبیهه و شهوت هم‌دست شده و شخص شهوت‌ها و دل‌خواه خود را با شبیهات بیوشاند؛ این نیازمند یک شوک ایمانی است تا اعتدال نفس را به آن بازگرداند و شخص بتواند امیال شخصی خود را از خواسته‌های وحی تشخیص دهد و بحث و گفت‌وگوی علمی بتواند درد شبیهه را درمان کند. بدون این مکاشفه ایمانی، بحث و جدل علمی نیز کاری بیهوده و بلکه توهین به علم است و غالباً به هدف موردنظر نمی‌رسد.

چراکه استدلال علمی همیشه و در همه حال سودمند نمی‌افتد و قرآن این قضیه را در مواضع گوناگونی ذکر کرده است: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [افسلت: ۴۴] (بگو این [کتاب] برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمانی است و کسانی که ایمان نمی‌آورند در

گوش‌هایشان سنگینی است و قرآن برایشان نامفهوم است و گویی [آنان را از جایی دور ندا می‌دهند]. و در جای دیگری می‌فرماید: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [اسراء: ۸۲] (و ما آنچه برای مومنان مایهٔ درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم ولی ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید). و می‌فرماید: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿۱۲۴﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [توبه: ۱۲۴، ۱۲۵] (و چون سوره‌ای نازل شود از میان آنان کسی است که می‌گوید این [سوره] ایمان کدام‌یک از شما را افزود؟ اما کسانی که ایمان آورده‌اند بر ایمانشان می‌افزاید و آنان شادمانی می‌کنند).

این به سبب هواوهوس آنان است که باعث می‌شود از حق سود نبرند بلکه حتی علوم قرآن و راهنمایی‌های آن نزد آنان به جای آنکه سلاحی باشد برای اظهار حق و دعوت به سوی آن، به نردبانی تبدیل می‌شود برای رسیدن به خواسته‌های بی‌ارزش نفسانی.

درک این قضیه ما را در تفسیر یکی از اسباب محدود ماندن اختلافات امامان سلف در فروع تفصیلی شریعت و کشانده نشدن آن به اصول اسلام یاری می‌رساند. صفای درون و روی آوردن زیبا به وحی ضمانتی بوده برای نلغزیدن به سمت انحراف در اصول. برای همین خواهی دید که منشأ اختلاف در فروع تفصیلی غالباً اجتهادی است که اجر دارد، اما هرگاه دیدی دایرهٔ اختلاف بر محور اصول و قطعیات اسلام می‌چرخد مطمئن باش که هوای نفس از پس پردهٔ آنچه اندیشه خوانده می‌شود در حال دسیسه است و این همان چیزی است که وحی به‌شکلی قاطع اعلام کرده: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [قصص: ۵۰] (پس اگر تو را اجابت نکردند بدان که تنها از هوس‌های خود پیروی می‌کنند).

از آنجایی که این سخنان تا حد زیادی به سبک خاصی از استدلال ساده و مستقیم متکی است، تأثیری قوی بر اقشار مختلف جامعه می‌گذارد؛ زیرا همه قادر به درک اصل استدلال هستند هرچند در فهم ریزه‌کاری‌های آن متفاوت‌اند. این نوع استدلال تأثیری عمیق دارد اما با تکیهٔ آن بر سادگی و مستقیم بودن و دوری از توضیح و ترکیب و پیچیدگی، باعث

می‌شود شخص دچار اشتباهات بسیار شود؛ به معنای دیگر در مخاطب تأثیر می‌گذارد بدون آنکه متوجه نقطه ضعف آن شود و این یکی از ویژگی‌های عموم سخنانی است که قرار است به بررسی‌شان بپردازیم؛ این سخنان به استدلال‌های آسان و واضح و مستقیم استناد می‌کند و در نتیجه با موفقیت در قشر وسیعی از مردم تأثیر می‌گذارد اما درمورد دقت استدلال و درستی آن سهل‌انگاری می‌کند و همین تأثیر قابل لمس و انتشار گسترده، فریبنده است و به عدم مراعات دقت در استدلال می‌انجامد.

فرایند کشف مغالطه‌های موجود در شماری از سخنان فاسد کار سختی نیست، اما نیازمند سطحی از دقت نظر و عدم عجله و در اختیار داشتن شماری از ابزار نقد است که صاحبش را قادر به دست گذاشتن بر مواضع اشکال سازد. اکنون به‌عنوان مثال به بیان برخی از این ادوات می‌پردازیم:

۱- گُشودن اجمال سخن: این سخنان شامل قدری از کلی‌گویی است که ممکن است در خود مقداری حق و مقداری باطل را یکجا داشته باشد؛ بنابراین پذیرش یک‌باره آن صحیح نیست و رد آن نیز صحیح نیست، بلکه موضع صحیح در برخورد با این‌گونه سخنان درخواست شرح و تفصیل است که

به درک مواضع حق و باطل در سخن می‌انجامد و به سنجش صحیح و گرفتن موضعی صحیح‌تر در برابر آن منجر می‌شود.

۲- شکستن هیبت سخنان مشهور و منتشر: برخی از

سخنان به سبب شهرت و وسعت انتشار نوعی قدرت غیر حقیقی یافته‌اند و توسط مردم پذیرفته شده‌اند و همین به ضعف توانایی نقد نزد برخی از مردم انجامیده و در برابر فشار آن سر فرود آورده‌اند. آنان گمان می‌کنند انتشار این سخن در عرصه‌ای گسترده نشان از درست بودن آن است، حال آنکه عاقل می‌داند مجرد گسترش و شهرت، معیار حق و باطل نیست بلکه معیار حقیقی، ادله و براهینی است که یک سخن بر آن بنا شده است.

۳- از میان برداشتن شکوه و جلال لفظی: پاره‌ای از

سخنان از شیرینی لفظی برخوردار است؛ سجع لطیف، ارائه اندیشه در قالب شعر و ضرب‌المثل و بیان زیبا باعث می‌شود برخی از مردم به درست بودن آن مایل شوند و چنان‌که در حدیث آمده «پاره‌ای از بیان‌ها همچون جادو است». اما هرگاه آرایش و بَزَک لفظ را از یک مقوله برداریم و همانند یک اندیشه مجرد با آن به جدیت رفتار کنیم، بسیاری اوقات به مجرد این بررسی جدی، وجه اشتباه آن آشکار می‌گردد.

۴- توجه به مقدمه‌های فاسد: گاه برخی عبارات بر مقدمه‌هایی نادرست بنا شده است و در ببحوحه مناقشه خود این سخنان، گروهی از مردم از بررسی این مقدمات فاسد غافل می‌مانند و با پذیرفتن مقدمات سخن به مناقشه خود آن می‌پردازند. این باعث می‌شود وجه حقیقی اشکال در یک مقوله پنهان بماند یا باعث می‌شود آن سخن را بنا بر استدلالی باطل رد کند و یا بخشی از آن را به سبب صحیح دانستن آن مقدمات بپذیرد. اما دقت کامل در محاکمه یک مقوله مستلزم آن است که هم مقدمات آن و هم الفاظ خود مقوله و معانی‌اش و نتایج و آثارش مورد بررسی قرار گیرد.

۵- آزاد شدن از زندان یک مقوله: چینش یک مقوله شاید صاحبش را ملزم کند که یا آن را بپذیرد و یا ردش کند و این موضع ممکن است در مورد پاره‌ای از سخنان صحیح باشد، اما در مورد گروه دیگری از مقوله‌ها تبدیل به تله شود. لازم نیست موضع صحیح محدود به این سو یا آن سو باشد، بلکه امکان دارد در موضع سومی باشد که این مقوله وانمود کند وجود ندارد. این مشکل بزرگی است که بسیاری از مردم در برابر بسیاری از دوگانه‌ها و سه‌گانه‌ها و چهارگانه‌هایی که برخی از مقوله‌ها آن را به کرسی می‌نشانند، به درستی درک

نمی‌کنند. لازم نیست که سخن درست صرفاً در یکی از گزینه‌های پیشنهاد شده باشد و این مستلزم آزادی شخص از اسارت این مغالطه است.

۶- توجه به سیاقی که یک مقوله در آن قرار دارد:

بسیاری از عبارات و سخنان به خودی خود صحیح‌اند اما مشکل وقتی پیش می‌آید که در سیاقی خاص مورد سوءاستفاده قرار گیرند. اگر سخن حق در سیاق باطل قرار گیرد معنای باطلی را پدید می‌آورد و این نه از جهت چینش یا معنای سخن بلکه از ترکیب آن در سیاقی خاص حاصل می‌شود. خداوند رحمت کند علی علیه السلام را که متوجه وجه اشکال در سخن خوارج شد که می‌گفتند: «حکم تنها از آن خداوند است». پس سخنی گفت که ضرب‌المثل شد: «[این] سخن حقی [است] که به هدف باطل گفته می‌شود».

۷- درک لوازم و عواقب سخن: اشکال برخی از سخنان

و مقوله‌ها تنها وقتی آشکار می‌شود که لوازم مترتب بر آن و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود مورد ملاحظه قرار گیرد. برخی از سخنان صاحب خود را به یک دومینوی فکری وارد می‌کند و می‌بیند که مقتضای پذیرش آن سخن، پذیرش لوازم آن است و آن لوازم نیز او را به لوازم دیگر می‌رساند و به همین

شکل تا جایی می‌رود که از حق و ارزش‌های حق دور می‌شود و ثوابت شریعت را زیر پا می‌گذارد؛ امری که در آغاز مورد نظر نبود. یکی از ابزار کشف سستی بسیاری از سخنان فاسد، ملاحظه آن چیزی است که در صورت ادامه و پذیرش لوازم یک سخن و رفتن به پایان منطقی آن حاصل می‌شود.

۸- در نظر داشتن طبیعت مرجعیت حاکم: برخی از

سخنان عبارت از قالب‌هایی کلی است که می‌توان انواعی از محتواهای حتی متناقض را در آن جا داد. خود قالب قابل نقد شرعی نیست، بلکه نقد بر اساس مضمونی که قرار است در آن قالب قرار گیرد مشخص می‌شود. قضیه شبیه به لیوانی است که می‌توان در آن دوغ ریخت یا شراب، بنابراین مشکل از لیوان نیست، بلکه از طبیعت چیزی است که لیوان حاوی آن است. پر کردن این مقولات با مضامین تفصیلی محکوم به مرجعیتی است که تعیین می‌کند چه چیز در آن ریخته یا از آن بیرون انداخته شود. ممکن است کسی عبارت صحیحی را بگوید اما به سبب مرجعیتی که می‌خواهد عبارت را بر اساس آن مورد حکم قرار دهد، آن را به منطقه انحراف بکشاند. بنابراین در نظر داشتن طبیعت مرجعیتی که قرار است درباره

بسیاری از مقوله‌ها حکم صادر کند به کشف وجه فساد پنهان در آن می‌انجامد.

۹- توجه به اصول مرکزی اندیشه‌ها: مقوله‌های منحرف

بسیاری اوقات نوع بیان و عبارات خود را تغییر می‌دهند اما همیشه از یک خاستگاه مرکزی مشخص صادر می‌شوند. ادراک اصل و اساس فکری، به شناخت و درک مقوله‌ها یاری می‌رساند حتی اگر پوست عوض کند یا در قالب‌های گوناگون ظاهر شود.

۱۰- باز کردن یک اندیشه و بازگرداندن آن به اصل

نخست: چهره واقعی برخی از مقوله‌های فاسد آشکار نمی‌شود مگر در صورت آنکه آن را به چند بخش تقسیم کرده و هر بخش را به اصولش بازگردانیم؛ در این حالت وجه فساد مقوله با ملاحظه فساد اصولش شناخته می‌شود.

۱۱- کشف اصول فاسد پنهان: گاه در داخل این مقوله‌ها

امور فاسدی پنهان است که در آغاز به چشم نمی‌آید بلکه نیازمند نظر و تدقیق بیشتر است و کشف این موارد پنهان باعث آشکار شدن جوانب خلل و اشکال در آن می‌شود. همچنان که برخی از این پوشیده‌ها حتی برای خود گوینده آشکار نیست و برای همین باید توجه داشت که آنچه باعث

می‌شود برخی از مقوله‌ها توسط عده‌ای پذیرفته شود صرفاً به سبب داده‌های معرفتی متعلق به آن نیست، بلکه گاه پوشیده‌هایی خارج از معرفت در پذیرش یا عدم پذیرش برخی سخنان تأثیرگذار است؛ عواملی مانند تکبر، حسد، تعصب، محبت مال و جاه و دیگر موارد که همه تحت عنوان «هوای نفس» جا می‌گیرند.

در اثنای کتاب به شکل مصداقی، تأثیرات این ابزار را در کشف فساد بسیاری از این مقوله‌های ناصحیح بررسی خواهیم کرد.

قصدمان از آنچه گفتیم کم شمردن استدلال‌های آسان و مستقیم نیست؛ زیرا قدرت حجت و درستی آن مستلزم این نیست که پیچیده و سخت و برای بیشتر مردم غیرقابل فهم باشد، بلکه غالب براهین قرآنی از این نوع است؛ استدلال‌های قوی و در عین حال آسان و برای عموم مردم قابل فهم است و ممکن است مردم بنا بر تفاوتشان در علم و ایمان از این حجت‌ها سود ببرند. اما هدف ما اشاره به خطر استدلال‌های باطل بود که ممکن است آسانی و قابل فهم بودن آن مانعی شود در برابر دیدن اشتباهات و مغالطه‌های موجود در آن و مخاطب را به سوی انحراف سوق دهد.

ایده این کتاب نیز از همین جا سرچشمه گرفته است و سعی دارد تعدادی از این مقوله‌ها را یکجا کرده و بر اساس همان منطق واضح آسان و مستقیم، به بررسی و کشف اشکالات آن پردازد و هر مقوله‌ای را به صورت جدا معاینه کرده، مضامین آن را به زیر ذره‌بین تحلیل ببرد و حق و باطل را از آن جدا سازد تا معانی صحیح را تأیید و محل اشکال و ابهام و فساد را در آن عیان گرداند.

در مناقشه این مقولات به ارائه پاسخ ساختارمند که حقیقت هر مقوله و جانب خطای آن را آشکار می‌سازد و همچنین ارائه دلیل برای سخن خود و بیان لوازم فاسد هر مقوله اکتفا خواهیم کرد. تلاشی که ما کرده‌ایم به پیگیری این سخنان و جمع‌آوری آن و ترکیب موارد مشابه با یکدیگر و چشم‌پوشی از برخی موارد به سود مقوله شبیه به آن بوده است. اما در نهایت به طبیعت حال این تلاش قابل پیشرفت و ویرایش است و این چیزی است که از خوانندگان گرامی انتظار داریم.

قابل ملاحظه است که همه مقوله‌های بررسی شده در این کتاب مربوط به جریان تفریطی و سهل‌انگار در امر شریعت است و مقوله‌های جریان افراطی مخالف را که به سوی غلو و

زیاده‌روی دعوت می‌دهد در این کتاب نگنجانده‌ایم؛ زیرا بررسی و معالجهٔ این انحراف متفاوت از انحرافِ تفریطی است، در نتیجه مناسب ندیدیم که هر دو را در یک کتاب قرار دهیم. از سوی دیگر یک روش برای بررسی هر دو مورد مناسب نیست و چه بسا به یاری خداوند در آینده در کتابی مستقل به مقوله‌های بنیان‌گذار غلو معاصر نیز بپردازیم.

از الله متعال یاری و موفقیت و رأی صحیح خواهانیم و از هرگونه پیشنهاد و تصحیح خوانندگان گرامی نیز به‌گرمی استقبال می‌کنیم و سپاسگزار آنان خواهیم بود. همین‌طور از همهٔ برادران گرامی که نسخهٔ پیش از چاپ را موردتدقیق قرار دادند و ما را از ملاحظات و پیشنهادات ارزشمند خود بهره‌مند ساختند کمال تشکر را داریم. خداوند متعال تلاش آنان را ارج نهد و آن‌ها را از اجر خود محروم نگرداند.

والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قرآن برای ما کافی است

این شبهه در سخن کسانی دیده می‌شود که قرآن را به‌عنوان تنها منبع حجت‌آوری و استدلال مطرح می‌کنند و اگر برای حکمی شرعی به سنت نبوی استدلال کنی این جمله را به‌سویت پرتاب خواهند کرد. آنان مدعی‌اند قرآن، بدون هیچ منبع دیگری، برای برپا داشتن دین کافی است و ممکن است برای این سخن خود به برخی ادله قرآنی استدلال کنند، از جمله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ۸۹] (و این کتاب را که روشنگر هرچیزی است بر تو نازل کردیم) یا این سخن پروردگار متعال که: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ۳۸] (ما هیچ‌چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده‌ایم).

با دقت در این مقوله و حتی در الفاظ آن، متوجه خواهی شد که پیامبر ﷺ نیز آن را بر زبان آورده! البته به‌عنوان یک پیش‌بینی و معجزه نبوی برای بیان انحراف گوینده آن. از ابورافع رضی الله عنه روایت است که پیامبر ﷺ فرمودند: «کسی از شما را نیابم که بر اریکه خود تکیه زده و امری از اوامر من یا چیزی از آنچه نهی کرده‌ام به او می‌رسد، سپس می‌گوید: نمی‌دانم،

قرآن برای ما کافی است

هرچه را که در کتاب خدا بود پیروی می‌کنیم».^۱ این سخنی است لئیمانه که ظاهرش بزرگداشت قرآن است و باطنش کم دانستن مقام پیامبر ﷺ. اما با وجود دردی که این سخن در دل مؤمن ایجاد می‌کند و از سوی دیگر با وقوع این انحراف، چنان که پیامبرمان ﷺ بیان داشته بود، بیشتر به صدق نبوت ایشان پی می‌برد.

ادراک سه حقیقت شرعی در رفع اشکالی که این شبهه مطرح کرده یاری می‌رساند:

حقیقت نخست: قرآن کریم حجت و سنت نبوی نیز حجت است؛ چراکه هر دو وحی‌اند. این همان چیزی است که رسول‌الله ﷺ در روایت دیگری از حدیث پیشین بیان کرده‌اند، آنجا که می‌فرمایند: «چه بسا مردی در حالی که بر اریکه خود تکیه داده است، حدیث من به او می‌رسد پس می‌گوید: میان ما و شما [داور] کتاب خداست، پس هرآنچه در آن حلال یافتیم، حلال می‌شماریم و هرآنچه در آن حرام یافتیم، حرام می‌دانیم؛ حال آنکه هرآنچه رسول خدا حرام بگرداند مانند

۱- به روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن است. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

چیزی است که خداوند حرام گردانده است»^۱. پیامبر ﷺ دلیل آنکه تحریم او همانند تحریم خداوند است را در روایتی دیگر بیان کرده و فرموده است: «آگاه باشید که به من کتاب و مانند آن داده شده است. آگاه باشید که قرآن و به‌همراهش مانند آن به من داده شده است، آگاه باشید که نزدیک است مردی بر اریکه خود لم داده بگوید: قرآن برایتان کافی است، هرچه در آن حلال یافتید حلال بدانید و هرچه در آن حرام یافتید حرام بدانید»^۲.

بنابراین هرآنچه پیامبر خدا ﷺ حرام قرار داده مانند آن است که در قرآن حرام شده باشد بر این اساس که سخنان پیامبر ﷺ همانند قرآن وحی منزل است؛ زیرا همان طور که قرآن بر ایشان نازل شده، سنت نیز به ایشان داده شده است. از جمله دلایل آن، سخن الله متعال در قرآن است که می‌فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [نجم: ۳-۴] (و از سر هوس سخن نمی‌گوید ﴿۳﴾ این سخن به‌جز وحی‌ای که وحی می‌شود نیست).

۱- به روایت ترمذی؛ وی می‌گوید: این حدیثی است حسن و غریب از این وجه. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

۲- به روایت ابوداؤد و احمد. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

قرآن برای ما کافی است

این دلیلی است واضح بر آنکه هرچه از پیامبر ﷺ صادر می‌شود وحی است و این به معنای حجیت و الزامی بودن آن برای مردم است.

از اعتراضات عجیب و غریب به این استدلال این است که می‌گویند: منظور این آیه این است که آنچه پیامبر ﷺ از قرآن به زبان می‌آورد وحی است و سنت شامل آن نمی‌شود.

می‌گوییم: این برداشت ممتنع است؛ زیرا مقتضایش این است که سخنان دیگر پیامبر ﷺ از روی هوس باشد و این طعن واضح در مقام نبوت و عصمت ایشان است.

اگر گفته شود: این سخن برخی از مفسران در تفسیر این آیه است، بنابراین لازمه سخن ما بر آنان نیز صدق می‌کند. می‌گوییم: خیر، بلکه این سخن برای شما الزام‌آور است نه برای آنان، به دلیل دو تفاوت مهم:

تفاوت اول در انگیزه این سخن است. انگیزه شما از این ادعا، مخاصمه سنت و رد آن است، در حالی که آن مفسران بر وجوب پیروی از سنت و وحی دانستن آن اتفاق نظر دارند و این در تفسیر آنان بر وجوب طاعت پیامبر ﷺ آشکار

است. بنابراین، الزام موردنظر به شما برمی‌گردد؛ زیرا این حقیقت سخن شماست نه آنان.

تفاوت دوم در طبیعت این تفسیر است؛ زیرا عموم

کسانی که این ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ را به قرآن تفسیر کرده‌اند، اشاره کرده‌اند که این قسمتی از معنای آیه است نه آنکه قصد منحصر دانستن این معنی به قرآن را داشته باشند. بنابراین اختلاف موردنظر اختلاف تنوع^۱ است نه تضاد، مانند اختلاف مفسران در تفسیر لفظ «صراط» در سوره فاتحه. آنجا نیز رأی مفسر مبنی بر ترجیح یک معنا بر دیگر معانی، بر قرائن و انگیزه‌هایی است مخالف انگیزه شما. بنابراین با وجود مرجوح بودن این تفسیر و مخالفت آن با سخن بسیاری از مفسران، هرگز برای سلب حجیت از سنت به کار نمی‌آید؛ زیرا همه علمای امت از زمان پیامبر ﷺ تا امروز بر حجت بودن سنت اتفاق نظر دارند و بر اینکه سنت در تقریر احکام شرعی معتبر است و این چیزی است که در ادامه به شکل قاطع آشکار خواهد شد.

۱- اختلاف تنوع به اختلافی می‌گویند که در آن اقوال گوناگون همه در یک آن درست باشند و منافعی هم نباشند، مانند اختلاف مفسران در تفسیر «صراط مستقیم» که برخی آن را قرآن دانسته‌اند و برخی اسلام و اقوال دیگر، حال آنکه همه این معانی صحیح است؛ زیرا تعارضی میان آنها نیست. (مترجم)

قرآن برای ما کافی است

حقیقت دوم: الله متعال در قرآن تاکید نموده که آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده تنها قرآن نیست، بلکه همراه با قرآن چیزی دیگری نیز نازل شده که از آن به نام «حکمت» یاد شده است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ۱۱۳] (و الله کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل الله همواره بر تو بزرگ بود). و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ۱۶۴] (به یقین الله بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، حال آنکه قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند). و همچنین می‌فرماید: ﴿وَإِذْ كُنَّا مَا يَنْتَلِي فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ۳۴] (و آنچه که از آیات الله و حکمت در خانه‌های شما خوانده می‌شود را یاد کنید).

بنابراین آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده کتاب و حکمت است و این حکمت عین قرآن نیست؛ زیرا بر قرآن عطف شده و مقتضای آن مغایرت است که چیزی نیست جز سنت پیامبر ﷺ؛ چراکه هرچه پیامبر ﷺ به مردم ابلاغ کرده خالی از دو حالت نیست: یا از کلام الله است (کتاب) و یا چیزی از کلام خود پیامبر ﷺ (حکمت = سنت).

حقیقت سوم: آنچه در قرآن کریم مبنی بر امر به پایبندی به سنت پیامبر ﷺ آمده است که نمونه‌های آن بسیار زیاد است و نشانگر دلالت قطعی و مؤکد بر حجت بودن سنت پیامبر ﷺ است. این دلایل را با اختصار فراوان می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:

(۱) امر صریح به وجوب اطاعت از پیامبر ﷺ: الله متعال می‌فرماید: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ۳۲] (بگو الله و پیامبر را اطاعت کنید؛ پس اگر روی‌گردان شدند قطعاً الله کافران را دوست ندارد) و می‌فرماید: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ۵۶] (و نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و پیامبر را فرمان برید تا مورد رحمت قرار گیرید) و

قرآن برای ما کافی است

می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ۶۴] (و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه به توفیق الهی از او اطاعت کنند) و همچنین الله عزوجل می‌فرماید: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ۷] (و آنچه پیامبر [او] به شما داد آن را بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، باز ایستید و تقوای الله را پیشه سازید که همانا الله سخت کیفر است).

۲) بیان اینکه اطاعت از پیامبر ﷺ، از اطاعت خداوند

است: الله تعالى می‌فرماید: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ۸۰] (هرکس از پیامبر اطاعت کند در حقیقت الله را اطاعت کرده و هرکس روی گردان شود ما تو را بر آنان نگهبان نفرستاده‌ایم).

۳) بیان اجر اطاعت از پیامبر ﷺ و پاداش آن در

آخرت: پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ۱۵۸] (بگو ای

مردم من پیامبر الله به سوی همه شما هستم. همان [خدایی] که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست، هیچ معبودی [به حق] جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به الله و فرستاده او که پیامبر درس‌نخوانده‌ای است که به الله و کلمات او ایمان دارد، ایمان آورید؛ امید که هدایت شوید. و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ۱۵۷] (همان کسانی که از این رسول پیامبر درس‌نخوانده که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند بازمی‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قیدوبندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی

قرآن برای ما کافی است

کردند، آنان همان رستگاران اند). همچنین می‌فرماید: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ۱۳]

(این‌ها حدود الهی است و هرکس از الله و پیامبر او اطاعت کند وی را به بهشت‌هایی درآورد که از زیر درختان و کاخ‌های] آن نهرها روان است؛ در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است) و می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ۳۱] (بگو اگر الله را دوست دارید از من پیروی کنید تا الله دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد و الله آمرزنده مهربان است).

۴) بیان وعید و تهدید برای کسی که از امر پیامبر ﷺ

سرپیچی کند: الله تعالی می‌فرماید: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التور: ۶۳]

(پس کسانی که از فرمان او سرپیچی می‌کنند بترسند که مبادا بلایی بدیشان رسد یا به عذابی دردناک گرفتار شوند) و می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ۱۴] (و هرکس از الله و پیامبر او نافرمانی کند

و از حدود مقرر او تجاوز نماید وی را در آتشی درآورد که جاودانه در آن خواهد ماند) و باز می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ۱۱۵] (و هرکس پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است) و می‌فرماید: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ۴۲] (آن روز کسانی که کفر ورزیده‌اند و از پیامبر نافرمانی کرده‌اند آرزو می‌کنند که ای کاش با خاک یکسان می‌شدند و از الله هیچ سخنی را پوشیده نمی‌توانند داشت) و همچنین می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ [المجادله: ۲۰] (در حقیقت کسانی که با الله و پیامبر او به دشمنی برمی‌خیزند در [زمره] زبونان خواهند بود).

۵) نفی هرگونه اختیار از مؤمنان هنگام صدور حکمی

از سوی رسول الله ﷺ: الله متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ

قرآن برای ما کافی است

وَلَا مُؤْمِنَةٌ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿الأحزاب: ۳۶﴾ (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

۶) بیان آنکه شخص روی گردان از سنت پیامبر، در نفاق واقع شده: الله تعالی می فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ۶۱] (و چون به آنان گفته شود به سوی آنچه الله نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید، منافقان را می بینی که از تو سخت روی برمی تابند).

۷) حرمت پیشی گرفتن از پیامبر ﷺ: الله متعال می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ۱] (ای کسانی که ایمان آورده اید در برابر الله و پیامبرش [در هیچ کاری] پیشی مجوید و از الله پروا بدارید که الله شنوای داناست).

۸) امر به عرضه کردن اختلافات به پیامبر ﷺ: الله عزوجل می فرماید: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ۵۹] (پس

هرگاه در امری اختلاف نظر یافتید اگر به الله و آخرت ایمان دارید آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید).

۹) امر به اقتدای پیامبر ﷺ: الله متعال فرموده است: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ۲۱] (قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول الله سرمشقی نیکوست برای آن کس که به الله و آخرت امید دارد) و همچنین: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ۱۵۸] (پس به الله و فرستاده او آن پیامبر درس ناخوانده‌ای که به الله و کلمات او ایمان دارد ایمان بیاورید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید).

این‌ها جمله‌ای از حقایق قطعی قرآنی دربارهٔ وجوب برگرفتن از سنت پیامبر ﷺ بود. بنابراین هرکس واقعاً به قرآن باور دارد راهی جز پیروی از سنت پیامبر ﷺ در برابرش نیست؛ چراکه امر به وجوب اطاعت از پیامبر ﷺ به شکل متواتر در قرآن آمده و بیان شده که این اطاعت از اطاعت خداوند است.

شاید گفته شود: منظور اطاعت از پیامبر در آن چیزهایی است که از قرآن می‌آورد، بنابراین هرگاه بر اساس قرآن امر نمود باید از او اطاعت کرد.

قرآن برای ما کافی است

می‌گوییم: اگر اطاعت او منحصر به نصوص قرآن است، چرا خداوند اساساً باید به اطاعت رسول ﷺ امر کند؟ در این صورت چه تفاوتی میان پیامبر و دیگران است؟ هرکس چیزی از قرآن بگوید اطاعت از او واجب است، دیگر چه نیازی است که مخصوصاً اسم پیامبر ﷺ برای اطاعت آورده شود؟ درمورد اقتدا به پیامبر نیز همان چیزی گفته می‌شود که دربارهٔ اطاعت از او گفته شد.

دلالت عقلی: اینجا سه مسیر عقلی وجود دارد که ضرورتاً دال بر وحی بودن و مستدل بودن سنت است و اینکه نمی‌توان به بهانهٔ کافی بودن قرآن از آن بی‌نیاز شد:

مسیر نخست: امکان‌پذیر نبودن بر پا داشتن دین بدون در نظر گرفتن سنت پیامبر ﷺ:

این مناقشهٔ عقلی یکی از نخستین استدلال‌هایی بود که در رد شبههٔ مدعیان اکتفای به قرآن به کار رفته است. از عمران بن حصین نقل شده که در گفت‌وگو با کسی که دچار این شبهه شده بود گفت: «تو انسان احمقی هستی، آیا در کتاب خدا دیده‌ای که نماز ظهر چهار رکعت است و در آن قرائت با صدای بلند نیست؟» سپس نماز و زکات و دیگر موارد را برایش شمرد، سپس گفت: «آیا این‌ها را تفسیر شده در کتاب

الله می‌یابی؟ کتاب خدا به آن حکم نموده و سنت تفسیرش می‌کند»^۱.

که این استدلالی واضح است و نشان می‌دهد منکر سنت پیامبر از ارائه دلیل برای لیست بلندبالایی از احکام قطعی شرع ناتوان است. احکامی که هیچ مسلمانی درمورد آن اختلاف ندارد، اما بیان و توضیح آن در سنت آمده است.

شاید اینجا کسی بگوید: این امور، از جمله متواتر عملی نزد امت است، بنابراین باید آن را پذیرفت.^۲

می‌گوییم: این استدلال در حقیقت رد سخن مدعی آن است؛ او فراموش کرده که ادعایش بنا بر محدود ساختن حجیت بر قرآن بود و اگر به متواتر عملی استناد کند، از احتجاج به قرآن عبور کرده و با عبور از «محدود شدن به قرآن» در حقیقت اعتراف کرده که ادعایش باطل است.

سپس از او می‌پرسیم: این متواتر عملی بر چه چیزی مستند است؟ قطعاً پاسخی ندارد جز آنکه بگوید: این چیزی

۱ - به روایت آجری در «الشريعة» (۱/ ۴۱۶) و ابن بطه در «الإبانة» (۱/ ۲۳۵).

۲- این استدلال برخی از منکران سنت است که برخی از احکام شرعی را به‌عنوان متواتر عملی می‌پذیرند، اما گروهی دیگر از منکران سنت همین را نیز قبول ندارند و این نشان می‌دهد انکار سنت به چه اختلاف بزرگی می‌انجامد و باید در انتظار گروه‌های گوناگونی از این منکران بود که یکدیگر را تکفیر کرده و گمراه خواهند پنداشت. (مترجم)

قرآن برای ما کافی است

است که از پیامبر ﷺ دریافت شده؛ زیرا دین جز از طریق ایشان گرفته نمی‌شود. به او گفته می‌شود: هرچه از طریق پیامبر ﷺ دریافت شده از دو حالت خارج نیست: یا از کلام الله است که از قرآن نقل کرده یا از سخن و سنت خود ایشان و تا وقتی که این احکام عملی متواتر در قرآن نیست الزاماً از سنت است و در نتیجه، مطلوب ما حاصل می‌شود.

مسیر دوم: سنت پیامبر ﷺ بهترین یاری‌رسان برای فهم کتاب الله است؛ زیرا پیامبر ﷺ آگاه‌ترین انسان‌ها به سخن پروردگار است و یکی از نقش‌های مهم ایشان بیان معانی قرآن است، چنان که الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ۴۴] (و این قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند).

امام احمد در «أصول السنة» می‌گوید: «سنت نزد ما همان آثار پیامبر ﷺ است و سنت قرآن را تفسیر می‌کند»^۱. عبدالرحمن بن مهدی می‌گوید: «شخص به حدیث بیش از خوردن و نوشیدن نیازمند است» و می‌گوید: «حدیث قرآن را

۱- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (۱/ ۱۷۵).

تفسیر می‌کند».^۱ از زیباترین آثار نقل شده که تاکید می‌کند بر این معنی، سخنی است که ایوب سختیانی نقل کرده است که مردی به مطرف بن الشخیر که از بزرگان تابعین است، گفت: جز قرآن چیزی به ما نگویند. مطرف گفت: «به خدا سوگند چیزی را جایگزین قرآن نمی‌خواهیم؛ اما [سخن] کسی را می‌خواهیم که از ما به قرآن آگاه‌تر است».^۲

بنابراین پیرو سنت بیش از دیگران نسبت به فهم مراد و مقصود پروردگار در کتابش آگاه است؛ زیرا از دروازه درست به فهم قرآن وارد شده و از کسی که به قرآن آگاه‌تر است [یعنی پیامبر ﷺ] آن را خواسته است.

مسیر سوم: انکار سنت الزاماً و قطعاً به طعن و ایراد در پیامبر ﷺ می‌انجامد و بلکه از سه وجه به طعن در خود قرآن نیز منجر می‌شود:

وجه نخست: پیامبر ﷺ به اموری پرداخته و مواردی را ذکر کرده که در قرآن نیست؛ زیرا به تواتر از ایشان ﷺ روایت شده که درباره امور غیبی مربوط به گذشته و آینده و حال سخن گفته و همچنین تشریحات و احکام بسیاری را بنیان

۱- الکفایة فی علم الروایة للخطیب البغدادی (۱۶).

۲ جامع بیان العلم وفضله لابن عبدالبر (۲/ ۱۱۹۳).

قرآن برای ما کافی است

نهاده است. گفته کسانی که قرآن را کافی می‌دانند الزاماً به معنای ایراد وارد کردن بر پیامبر ﷺ است؛ زیرا ایشان سخنان بسیاری گفته‌اند که مستند و اساسی از قرآن ندارد. حال در موارد مذکور، اگر سخن ایشان را حجت ندانیم، باید آن را بر چه معنایی حمل کنیم؟

برای تأکید بر این مسئله تنها یک مثال را ذکر می‌کنیم که در قرآن به آن اشاره شده است تا مخالفان ما وقوع چنین موردی را منکر نشوند. با تواتر ثابت شده که مسلمانان در آغاز کار نمازهایشان را به سوی بیت‌المقدس ادا می‌کردند، تا آنکه پروردگار متعال امر نمودند تا برای نماز رو به کعبه کنند. الله تعالی می‌فرماید: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ۱۴۴] (ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را به خوبی می‌بینیم، پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی برگردانیم، پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن و هر جا بودید روی خود را به سوی آن بگردانید).

پرسش این است: پیامبر ﷺ و یاران ایشان بر چه اساسی به سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواندند؟ حال آنکه آیه‌ای در

قرآن نیست که به قبله‌ای پیش از کعبه اشاره کند تا این آیه، آیه قبله را نسخ کند.

این دلیل به شکل صریحی دال بر این است که هرآنچه در سنت وارد شده از جمله تشریحات آن، مانند قرآن واجب‌الاتباع است؛ زیرا از جمله اطاعت پیامبر ﷺ است و هرکس از ایشان اطاعت کند از الله اطاعت کرده است.

وجه دوم: اگر پیروی از سنت واجب نبود و پیرو آن [چنان که این گروه می‌گویند] گمراه بود، بی‌شک باید در قرآن به این مورد اشاره شده بود تا مردم دین خود را بشناسند؛ اما چنین چیزی را در قرآن نمی‌بینیم و بلکه برعکس، در قرآن امر به پیروی از پیامبر ﷺ و بیان فضل و برکت آن آمده و اینکه خیر دنیا و آخرت بر این پیروی مترتب است و نسبت به کسی که دست از این پیروی بکشد وعید شدید آمده است. صحابه پیامبر ﷺ که این دین را به ما رسانده‌اند در امر تشریح و قانون‌گذاری به سنت استناد کرده‌اند و به همین صورت مسلمانانی که پس از آنان آمدند. بنابراین، ادعای اینکه سنت حجت نیست معنایش این است که شریعت برای مردم روشن

قرآن برای ما کافی است

نبوده و حق برایشان آشکار نشده بلکه باعث گمراهی و سرگستگی آنان شده است.^۱

وجه سوم: از الزامات خطرناکی که شناخت و زشتی این ادعا را آشکار می‌سازد این است که در حقیقت این ادعا حتی خود پیامبر ﷺ را نیز از دایره مخاطبان این ادعا خارج نمی‌سازد؛ یعنی مثلاً اگر صاحب این مقوله در دوران پیامبر ﷺ بود و پیامبر ﷺ امری را خطاب به او بیان می‌فرمود که نص آن در قرآن نیست، لزوماً صاحب این مقوله باید می‌گفت: ای رسول خدا، کتاب خدا برای ما کافی است! همین یک صحنه برای تصور زشتی این سخن کافی است؛ چراکه حاوی سوءادب در برابر پیامبر ﷺ و معصیت و سرپیچی اوست و همچنین دربردارنده یک تناقض بزرگ است؛ چطور ممکن است کسی که معترف به پیامبری اوست امرش را رد کند؟ پیش‌تر بیان کردیم که لازمه رد امر پیامبر ایراد وارد کردن در رسالت و پیامبری اوست و اعتراف این مدعی به پیامبری ایشان ﷺ ادعایی است که چنین رفتارهایی آن را تکذیب می‌کند.

۱- حال آنکه منکران سنت از پیروی سنت به نام «شُرک» و پیروی شیطان یاد می‌کنند و آن قدر این پیروی را بد می‌دانند که بیشتر سخنشان درباره نكوهش و جرم پنداشتن پیروی پیامبر ﷺ است! (مترجم)

کسی که حجت بودن سنت را انکار می کند نمی تواند از این لوازم زشت سخنش بگریزد؛ برای همین می بینیم که انکار سنت مدخلی است برای بسیاری از آنان که از طریق آن به انکار برخی از احکام قرآن یا ترک کامل اسلام می انجامد؛ زیرا این سخن در حقیقت منافی خود قرآن است و الزاماً به ایراد وارد ساختن در شریعت اسلام و پیامبر آن ﷺ می انجامد و نفاق و شورش کامل بر دین را تقویت می کند.

اکنون پاسخ به اشکالی باقی می ماند که برخی با استدلال به این سخن الله متعال مطرح می کنند: ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ۸۹] (و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است بر تو نازل کردیم) و این سخن پروردگار متعال که می فرماید: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ۳۸] (ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده ایم).

بنا بر این ادعا، آیات فوق حجت بودن را به قرآن، بدون سنت، محدود می سازد و می توان با قرآن از سنت بی نیاز شد؛ زیرا قرآن «بیان کننده همه چیز» است.

پاسخ: همه دلایلی که پیش تر آوردیم و نشانگر لزوم استناد به سنت نبوی است معانی محکم و قاطع است و بر این اساس باید برای جمع بین دلایل شریعت تلاش کرد نه آنکه ادله شرع

قرآن برای ما کافی است

و آیات قرآن را به هم کوبید و در برابر هم قرار داد. بر این اساس، باید به مراد و منظور پروردگار از اینکه قرآن «روشنگر و بیانگر همه چیز» است، رسید. با درک این معنی، اشکالی که از این فهم فاسد به وجود آمده نیز حل خواهد شد. منظور آیه این است که قرآن بیانگر و روشنگر همهٔ اموری است که مسلمان در دین خود به آن نیازمند است و این برای هر خوانندهٔ قرآن و کسانی که به طبیعت قضایای مطرح شده در قرآن آگاه‌اند امری بدیهی است و امکان ندارد از این آیه فهمیده شود که همه چیز در قرآن آمده است، از جمله موارد متعلق به علوم فیزیک یا شیمی یا زیست‌شناسی. بدیهی است که چنین فهمی باطل است. بنابراین مراد پروردگار از «روشنگر بودن قرآن» بیانگر بودن آن در مورد همهٔ چیزهایی است که مسلمان در امر دینش به آن نیازمند است.

از سوی دیگر دایرهٔ «بیان امور دینی» توسط قرآن وسیع‌تر از آن چیزی است که این گروه تصور می‌کنند. قرآن ممکن است با نص مستقیم به احکام شرعی دلالت کند یا آنکه از خلال دیگر دلایل معتبر مانند سنت به آن راهنمایی کند؛

۱- به بیان دیگر: همه چیز در قرآن بیان شده و ارجاع به سنت نیز بخشی از بیان قرآنی است.

زیرا پیروی از سنت در حقیقت پیروی از قرآن است و اطاعت پیامبر ﷺ اطاعت از خداوند است او پیروی از سنت داخل در پیروی از قرآن است] و این یکی از روش‌های بیان احکام توسط قرآن است یعنی با اشاره به ادله معتبری که پیش‌تر خود قرآن تبیینش کرده است از جمله سنت پیامبر ﷺ.

اما این سخن پروردگار متعال که: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأَنْعَام: ۳۸] (ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم) معنای این آیه را می‌توان از سیاق آن فهمید: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأَنْعَام: ۳۸] (و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آنکه آن‌ها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند. ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) فروگذار نکرده‌ایم؛ سپس [همه] به‌سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید).

سیاق این آیه مشخص می‌کند که منظور از کتاب در این آیه، قرآن نیست بلکه لوح محفوظ است، چنان‌که تعداد زیادی از اهل تفسیر بیان کرده‌اند. با فرض آنکه منظور قرآن باشد، چنان‌که برخی از اهل تفسیر گفته‌اند، باز همانند آیه پیشین

قرآن برای ما کافی است

معنا و تفسیر می‌شود که قرآن بیانگر همه‌چیز از امور دین است و چیزی را باقی نگذاشته مگر آنکه با دلالت آشکار بیانش کرده یا به شکل مُجْمَل آورده که پیامبر ﷺ آن را تبیین نموده است.

خلاصه چیزی که هیچ مسلمانی نباید درباره آن اختلاف کند این است که سنت پیامبر ﷺ وحی مُنَزَل است و برای همین یک حجت شرعی معتبر است و اجماع اهل اسلام بر این امر منعقد شده است. بنابراین کسی که مخالف این مسئله باشد موردوعید و تهدید این سخن پروردگار متعال است که فرموده‌اند: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ۱۱۵] (و هرکس پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است).

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

این مقوله الزاماً به معنای داشتن موضع منفی در برابر سنت نیست، بلکه برای پذیرفتن سنت شروط خاصی قرار می‌دهد، از جمله ضرورت عرضه کردن سنت بر قرآن و اطمینان از عدم مخالفت حدیث با قرآن، به این شکل که اگر موافق قرآن بود پذیرفته شود و اگر مخالف آن بود رد شود.

ممکن است طرفداران این نگاه، به برخی از احادیث هم استناد کنند، از جمله حدیث: «از زبان من منتشر خواهد شد، پس هرگاه آنچه موافق قرآن بود به شما رسید، آن از سوی من است و اگر آنچه مخالف قرآن بود به شما رسید، آن از من نیست». یا حدیث: «من چیزی را حلال نمی‌کنم مگر آنچه خداوند در کتابش حلال ساخته و چیزی را حرام نمی‌گردانم مگر آنچه خداوند در کتابش حرام گردانده». برخی نیز در این نگاه به اندازه‌ای زیاده‌روی می‌کند که کارشان به رد همه سنت می‌کشد و مدعی می‌شوند که تنها قرآن حجت است و اگر سنت با قرآن موافق بود که تحصیل حاصل است و چیز جدیدی نیاورده و اگر مخالف قرآن بود، مردود است. البته ما اینجا به مناقشه این نگاه افراطی نخواهیم پرداخت؛ زیرا در بررسی مقوله پیشین به بیان موضعمان درباره رد کامل سنت

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

پرداختیم بلکه اینجا به بررسی سخنان کسانی می‌پردازیم که به رد احادیثی می‌پردازند که آن را مخالف قرآن کریم تصور می‌کنند.

اما دربارهٔ احادیثی که در این زمینه وارد شده، چنان است که علامه احمد شاکر می‌گوید: «دربارهٔ این معنا هیچ حدیث صحیح و حسنی وارد نشده بلکه الفاظ گوناگونی در این باره آمده که همه موضوع (ساختگی) یا به شدت ضعیف است تا جایی که هیچ‌یک از این احادیث برای استدلال یا استشهاد مناسب نیست»^۱. بنابراین در این باب هیچ حدیثی وجود ندارد که بشود برای این شبهه به آن استدلال کرد بلکه هرچه در این معنا وارد شده همه از جهت سند مشکل دارد.

از سوی دیگر ائمه متوجه ایرادی که در متن این احادیث وجود دارد نیز شده‌اند و به نقد متن آن همت گمارده‌اند. امام ابن حزم پس از سخن مفصل در بیان ضعف و عدم صحت این روایات، به نشانه‌ای ظریف در بطلان معنای آن اشاره کرده می‌گوید: «اولین حدیثی که به قرآن عرضه می‌کنیم همین حدیثی است که شما آورده‌اید؛ اما می‌بینیم که قرآن مخالف این حدیث است؛ زیرا الله تعالی می‌فرماید: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيَّ

۱- الرسالة للشافعی بتحقیق أحمد شاکر (۲۲۴).

رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ
مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿الحشر: ۷﴾ (آنچه الله از
[دارایی] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید از آن الله و
از آن پیامبر [او] و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و
یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است تا میان ثروتمندان
شما دست‌به‌دست نگردد و آنچه را پیامبر [او] به شما داد آن
را بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، باز ایستید و تقوای الله را
پیشه سازید که همانا الله سخت‌کیفر است) و می‌فرماید: ﴿مَنْ
يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ
حَفِيظًا﴾ [النساء: ۸۰] (و هرکس از پیامبر فرمان برد در حقیقت
الله را فرمان برده و هرکس روی گردان شود ما تو را بر ایشان
نگهبان نفرستاده‌ایم) و می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ
بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ
حَصِيمًا﴾ [النساء: ۱۰۵] (ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

میان مردم به [موجب] آنچه الله به تو آموخته داوری کنی و زنهار جانب‌دار خیانت‌کاران مباش)»^۱.

او به امر مطلق به اطاعت از پیامبر ﷺ در قرآن استدلال کرده بی‌آنکه چنین شرطی در آن آمده باشد و این را دلیل فساد و بطلان این شرط ذکر کرده. همین استدلال را امام بیهقی به‌شکلی مختصرتر و واضح‌تر آورده آنجا که می‌گوید: «حدیثی که درباره‌ی عرضه‌ی حدیث به قرآن وارد شده باطل است و صحیح نیست و خود، خودش را باطل می‌کند؛ زیرا در قرآن هیچ‌چیزی نیست که دال بر عرضه‌ی حدیث بر قرآن باشد»^۲. که این امری واضح است.

پس اساساً حدیثی صحیح در این معنا وجود ندارد و دلالت قرآن نیز کاملاً ناقض و برعکس آن یعنی دال بر لزوم طاعت پیامبر ﷺ و پیروی مطلق از ایشان است بدون آنکه چنین شرطی را آورده باشد.

۱- الإحكام فی أصول الأحكام (۲/ ۷۹).

۲- مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة للسيوطی (۱۰)، وأحاله على المدخل الصغير.

هنگام بررسی مقولهٔ مقدم بودن قرآن بر سنت، خواهیم دید که این مقوله ممکن است دو معنا داشته باشد:

امر نخست: رد حدیث به مجرد نیامدن حکم یا معنای آن در قرآن کریم که تفسیرگر «معنای مخالفت» نزد برخی است که این معنایی مردود و باطل و غیرقابل پذیرش است؛ چراکه در حقیقت به معنای رد سنت پیامبر ﷺ و معتبر ندانستن آن است به این معنا که هرچه از احکام به شکل مستقل در سنت آمده باشد به سبب نیامدن آن در قرآن مردود است و هرآنچه در قرآن آمده و در سنت هم آمده همان ورودش در قرآن کافی بوده و ذکر دوباره اش در سنت فایده‌ای ندارد، حال آنکه ادلهٔ وحی به شکل مفصل فساد لازمهٔ چنین قولی را بیان کرده‌اند و در مقولهٔ پیشین به آن پرداختیم.

امر دوم: رد حدیث به سبب تعارض با آنچه در قرآن آمده است که در این حالت قرآن را بر سنت مقدم می‌دارند. به این شکل که در صورت تعارض، سنت را رد می‌کنند، نه به صرف سکوت قرآن از آن حکم.

چنین تعارضی اگر واقعاً محقق شده باشد یکی از نشانه‌های دال بر عدم صحت حدیث است چنان که محدثان

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

بیان کرده‌اند؛ زیرا یکی از وجوه نقد متن نزد محدثین وقوع مخالفت حدیث با قرآن کریم یا احادیث صحیح یا عقل صریح یا واقع است به طوری که به هیچ شکلی نتوان بین آن جمع بست و توافق ایجاد کرد؛ اما اگر امکان جمع بستن و توافق وجود داشت از روی جمع بین ادله چنین می‌کنند و اگر امکانش نبود دلیل قوی‌تر را مقدم می‌دارند.

مسئله اینجا چنان‌که می‌بینید به نوعی موازنه و مقایسه میان ادله برای انتخاب قوی‌ترین آن برمی‌گردد که روشی علمی و منضبط است؛ علما در این مواقع فوراً دست به ترجیح نمی‌زنند بلکه در آغاز سعی در جمع میان نصوص بنا بر روش‌های پذیرفته شده می‌زنند که در نتیجه همه نصوص موردعمل قرار گیرد، اما اگر نیاز به ترجیح بود، به ترتیب و برحسب قدرت و ثبوت نصوص و برحسب شناخت نص متقدم و متأخر دست به این کار می‌زنند. بنابراین هرگاه مسئله متعلق به یک حکم شرعی بود و دانستند کدام نص متقدم است و کدام یک متأخر، متقدم را منسوخ و متأخر را ناسخ می‌دانند و در صورت وجود قرائن این وجه را مقدم می‌دارند. در صورت تحقیق مشخص می‌شود که این کار نیز یکی از

روش‌های جمع بین نصوص است که صحت روایت را ثابت می‌کند اما نص ناسخ را در عمل مقدم می‌دارد.

اما اگر نصی صحیح بود و نص دیگر ضعیف، صحیح را بر ضعیف ترجیح می‌دهند و اگر قوت دو نص مانند هم نبود، قوی‌تر را مقدم می‌دارند و اگر هر دو در یک اندازه از صحت بودند، در جستجوی قرائنی برمی‌آیند که یکی را بر دیگری ترجیح دهد و اگر عالم قرینه‌ای در اختیار نداشت یا امر بر وی مشتبه شد، در این مسئله توقف می‌کند.

در هر صورت این مسئله تابع یک روش علمی دقیق است که علما در کتب حدیث و اصول به تفصیل درباره آن سخن گفته‌اند و خواننده را در جریان روش‌های جمع بین نصوص و قواعدی قرار می‌دهد که بر اساس آن حدیثی بر حدیث دیگر از نظر ثبوت یا از منظر دلالت، ترجیح داده می‌شود.

آنچه واجب است به آن باور داشت این است که حدیث اگر ورود آن از پیامبر ﷺ ثابت و محکم باشد وقوع تعارض میان آن و قرآن غیرممکن است؛ زیرا هر دو وحی‌ای از سوی پروردگار متعال است و در نتیجه تعارض میان دو وحی امکان ندارد. در این حالت اگر تعارضی به نظر آید، با بیان وجه جمع میان آن دو بر طرف می‌شود و هیچ مثالی وجود ندارد که در

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

آن حدیثی ثابت از پیامبر ﷺ در تعارض با مسئله‌ای محکم در کتاب الله باشد و خدای رحمت کند ابن تیمیه را که پس از تلاشی استقرایی در این باب می‌گوید: «من در کار عموم کسانی که حدیث صحیح را بدون آنکه حدیث صحیح دیگری ناسخ آن یا تفسیرگر یا تبیین‌گر اشتباه راوی‌اش باشد رد کرده‌اند دقت کردم و متوجه شدم که اشتباه صرفاً از سوی ردکننده حدیث رخ داده اگرچه برای رد آن به ظاهر قرآن استناد کرده باشد و اشتباهش از دو جهت بوده است: یا از ظاهر حدیث برداشتی کرده که چنان نیست و سپس ردش کرده، که در واقع ظاهر حدیث دربردارنده آن معنای مردود نبوده، یا ظاهری که وی ظاهر حدیث پنداشته حق است اما دلیلی که به سبب آن با حدیث مخالفت کرده در حقیقت مخالف حدیث نیست»^۱.

با دقت در معنای سخن سابق در خواهی یافت که این مورد خاص به موضع‌گیری درباره مخالفت سنت با قرآن نیست؛ بلکه موضع درست در برابر تعارض عموم ادله با یکدیگر است؛ زیرا تعارض ادله صحیح با یکدیگر غیرممکن است؛ چراکه ممکن نیست دو دلیل صحیح در حقیقت و باطن خود مخالف

۱- جواب الاعتراضات المصریة علی الفتیا الحمویة (۵۸).

یکدیگر باشد و بلکه این مخالفت در توهم شخص شکل می‌گیرد و بر او واجب است که این تعارض را با روشی صحیح و ساختارمند دفع نماید؛ روشی که هم ثبوت خود دلیل را مراعات کند و هم معنی آن را؛ به این معنا که میان دو دلیل که یکی معتبر است و دیگری غیرقابل اعتبار و یکی ثابت است و دیگری غیر ثابت، ادعای تعارض نکند. همین‌طور میان دو دلیل ثابتی که می‌شود بین آن دو جمع بست و توافق ایجاد کرد، اما اگر [جمع ممکن نبود] و لازم شد یکی از دو دلیل بر دیگری ترجیح داده شود، در این صورت بدون شک یکی از آن‌ها ایرادی دارد.

اما شاید گفته شود: این رفتار یعنی رد احادیث به سبب مخالفت آن با ظواهر قرآن از صحابه وارد شده است، از جمله:

* از جمله آنچه ام‌المؤمنین عایشه رضی الله عنها به آن معروف است که گاه استدراک‌هایی بر برخی احادیث که از صحابه می‌شنید داشت، چنان‌که درباره حدیث ابن عمر رضی الله عنهما یعنی حدیث «میت به سبب گریه خانواده‌اش بر وی عذاب می‌شود»، گفت: «خداوند ابوعبدالرحمان را رحمت کند؛ چیزی را شنیده‌ام اما به درستی به خاطر نسپرد؛ اما در حقیقت چنین بود که

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

رسول الله ﷺ از کنار جنازهٔ یک یهودی گذشت که بر وی می‌گریستند؛ پس فرمود: شما گریه می‌کند و او عذاب می‌شود.^۱ و در روایت دیگری فرمود: «اما رسول الله ﷺ فرموده است: خداوند به سبب گریهٔ خانوادهٔ کافر برای او، بر عذابش خواهد افزود». و فرمود: «قرآن برایتان بس است که: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ الْأُخْرَى﴾ [الأنعام: ۱۶۴] (و هیچ گناهارکاری گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد).^۲

* چنان که از عمر رضی الله عنه روایت شده که حدیث فاطمه بنت قیس رضی الله عنها را که پیامبر ﷺ برای وی حق خانه و نفقه قائل نشده بود را رد کرد و فرمود: «کتاب الله و سنت رسول الله ﷺ را برای سخن زنی که نمی‌دانیم به یاد دارد یا فراموش کرده ترک نمی‌کنیم. الله عزوجل می‌فرماید: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ﴾ [الطلاق: ۱] (آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند).^۳

پاسخ با بیان چند مسئله واضح می‌گردد:

۱- به روایت مسلم.

۲- متفق علیه.

۳- به روایت مسلم.

مورد نخست: این مثال‌ها با آنچه قبلاً بیان شد، یعنی لزوم جمع بین ادله و موازنه میان آن‌ها و اعمال همهٔ ادله در صورت امکان یا ترجیح در صورت عدم امکان، بر اساس قواعد معتبر هیچ تضادی ندارد. همهٔ این شواهد دال بر همین اصلی است که بیان کردیم و مجتهد برای نظر در ادله و موازنهٔ میان آن‌ها و مقدم داشتن دلیلی که آن را قوی‌تر می‌داند مجال و اجازه دارد و هرگز درست نیست که این نمونه‌ها را به‌عنوان دلیلی برای رد سریع و آسان احادیث به کار برد بلکه باید در نظر داشت که برخی ایرادهای علمی دقیق باعث شده که چنین اجتهادی از سوی کسی که اهلیت اجتهاد دارد (در اینجا بانو عایشه و سیدنا عمر بن الخطاب رضی الله عنهما) سر بزند و این اجتهاد می‌تواند صحیح باشد و می‌تواند درست نباشد و داور ما در پذیرش هر اجتهاد ادله و استدلال است.

مورد دوم: چیزی که موجب این استدراک شده ترجیح روایتی بر روایت دیگر است. شخص مُستدرک (در این مثال ام‌المؤمنین عایشه و امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنهما) نظرش بر این است که وی لفظ پیامبر صلی الله علیه و آله را بهتر دانسته و به یاد دارد و در نقل راوی شک می‌کند که این از استدراک عمر و عایشه رضی الله عنهما واضح است. بنابراین این مثال‌ها از مجرد توهم تعارض میان حدیث و

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

قرآن سرچشمه نگرفته بلکه قرآن به‌عنوان شاهدی بر خطای صحابی در نقل حدیث و این گمان که شخص مستدرک روایت را بهتر به یاد دارد، آورده شده است، مانند استدلال عایشه به آیه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأَنْعَام: ۱۶۴] (و هیچ گناهکاری گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد) همراه با روایت خود ایشان از حدیث و استدلال عمر به آیه ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطَّلَاق: ۱] (آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند).

با این وجود اگر قضیه صرفاً توهم اشتباه بودن روایت در برابر آیه بود، در سایه آنچه قبلاً دربارهٔ اصول نظر در ادله از سوی کسی که اهلیت نظر در این زمینه را دارد بیان کردیم، هیچ اشکالی وجود نداشت و شکی در این نیست که عمر و عایشه رضی الله عنهما از سروران علم‌اند که اجتهادشان در این باب معتبر است و در مسئله‌ای نظر داده‌اند که اهلیت آن را دارند، بنابراین درست نیست که هر نااهلی خود را بر آنان قیاس گیرد.

مورد سوم: این مثال‌ها، مواردی است استثنایی که تأکیدی است بر اصل. روش صحابه رضی الله عنهم این نبود که در پذیرش حدیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان رسیده توقف کنند تا

از عدم مخالفت آن [با قرآن یا دیگر احادیث] اطمینان یابند، بلکه روش همیشگی و اصلی آنان عمل به سنت پیامبر ﷺ و گردن نهادن فوری در برابر آن بود. بنابراین وجود چند مورد اندک که بیانگر توقف آنان در پذیرش برخی احادیث به سبب وجود گمان مخالفت آن با برخی آیات است، استثناست نه اصل.

از سوی دیگر میان توقف در پذیرش برخی احادیث به سبب وجود یک مورد راجح و قوی، با وجوب عرضه سنت به قرآن به شکل مطلق و در همه موارد و سپس توقف در پذیرش سنت تا اطمینان از عدم مخالفت آن با قرآن تفاوت واضح است؛ زیرا حقیقت این امر تضعیف سنت پیامبر ﷺ و پایین آوردن آن از مرتبه شایسته آن است که منجر به رد احادیث با وجود ضعیف‌ترین گمان می‌شود. در این حالت احادیث از این در امان نخواهند بود که هرکس به جستجوی کوچک‌ترین دلالت قرآنی [ولو ضعیف و بعید] در رد احادیث صحیح بپردازد.

خلاصه سخن اینکه این قضیه از جمله «نقد متون» و «جمع و ترجیح» بین ادله است که دارای روش و منهجیتی منضبط است. منهجیتی که مورد توجه صحابه و علمای امت پس از آنان بوده. آنان به مجرد دل‌خواه یا به محض

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای احادیث و آثار را رد نمی‌کردند بلکه از روی اعتبارات علمی دقیقی که ممکن است در آن به رأی صحیح دست یافته یا اشتباه کرده باشند.

همین باعث شده تعدادی از علما با وجود اقرار به بزرگواری و جلالت قدر آن بزرگان و انضباط و اصول‌مند بودن سخن آنان، استدراک‌های آنان بر برخی احادیث را رد کنند. ابن تیمیه می‌گوید: اگر عالم به آنچه از برخی صحابه و تابعین با دقت نظر اندازه، متوجه خواهد شد که حدیث صحیح درست بوده است و آنکه روایت شخص راوی را خطا دانسته در اشتباه بوده، اگرچه وی شخصی جلیل‌القدر بوده و اشتباهش به چشم نمی‌آید و برای اجتهادش پاداش می‌برد. حال اگر این حال بزرگان صحابه و تابعین باشد پس چگونه است حال کسانی از متأخرین که اخبار را با تکذیب راوی و ادعای تحریف نص از سوی او رد می‌کند؟ بهترین گمانی که می‌شود درباره مؤمن و عالم آنان برد این است که وی در ادعای خطا دانستن آنچه راویان مورداطمینان از پروردگار نقل کرده‌اند دچار خطا شده باشد و این خطایش برای اجتهادی که کرده موردبخشش است و برای کاری که از روی حسن نیت و از روی علم و تلاش انجام داده اجر می‌برد. اما اینکه رأی و تأویل او را بر مقتضا و

معنای نص ترجیح دهیم، چنین چیزی ظلم و حرام است و رد سخنی که از پیامبر به ما رسیده از روی رأی دیگری و تأویل اوست»^۱.

وی در جای دیگری می‌گوید: «ندیده‌ایم که کسی از صحابه یا تابعین با وجود فضل عقلی و علمی و ایمانشان حدیثی صحیح را رد کنند یا آن را به سبب مخالفت با قرآن، بنا بر فهم خود یا به سبب مخالفت با معقول یا قیاس، بر خلاف مقتضایش تأویل کنند مگر آنکه قول صحیح موافق با حدیث و کسانی بوده که پیرو حدیث بوده‌اند، چه رسد به کسانی که پس از آنان آمده‌اند؟! و این از معجزات پیامبر و از نشانه‌های حفظ دین و شریعت و سنت است»^۲.

بنابراین به طور خلاصه: اجتهاداتی که از برخی از صحابه و تابعین و مجتهدان امت در رد برخی از احادیث به سبب مخالفت آن با ظاهر قرآن رخ داده در حدودی معین است که در آن محل اشکال که باعث شده دلالت قرآن بر برخی احادیث مقدم دانسته شود، به این شکل واضح است:

۱- جواب الاعتراضات المصریة علی الفتیة الحمویة (۵۷).

۲- همان (۷۶).

سنت را باید بر قرآن عرضه کرد

نخست: این اجتهاد بر اساس یک خاستگاه شرعی است که در پی دفع تعارض و ترجیح بین ادله است.

دوم: کسانی که این اجتهاد را کرده‌اند اهلیت آن را داشته و از ابزار لازم برای اجتهاد و نظر شرعی برخوردارند.

سوم: این اجتهاد به مواضع معین و بسیار محدودی ارتباط دارد که ممکن است در آن اشکال خاصی در ذهن مجتهد پیش بیاید نه به یک اصل کلی که بر اساس آن سنت پیامبر ﷺ پذیرفته نشود یا بخش بزرگی از آن کنار گذاشته شود یا استدلال به سنت در ابواب و مجال‌های خاصی محدود شود.

بنابراین، این باب یک عرصهٔ باز نیست که هرکس دلش خواست بدون قید و ضابطه به آن پا بگذارد و به ادعای وجود این اجتهادات از برخی صحابه یا علما هرچه بخواهد را از سنت پیامبر ﷺ رد کند. بلکه سهل‌انگاری در این باب کاری بس خطرناک و باز کردن دروازه‌ای است خطیر؛ زیرا ممکن است بر حدیثی صحیح که از پیامبر ﷺ به ثبوت رسیده بدون عذر درست اعتراض کند و نجات از گناه چنین اعتراضی تنها با اجتهاد شرعی مقبول امکان‌پذیر است؛ یعنی شخص مجتهد باید در دل خود در پذیرش حق صادق باشد و از هوای نفس به دور و در عین حال از ابزار لازم برای اجتهاد و اهلیت نظر

شرعی برخوردار باشد و تنها چنین کسی در صورت خطا امید
مغفرتش می‌رود، اما دیگران و ناهلان گرفتار وعید شده و
گناهکار خواهند بود.

همه سنت تشریحی نیست

برخی از نویسندگان معاصر این مسئله را تکرار می‌کنند که هرچه از پیامبر ﷺ صادر می‌شود به دو بخش سنت تشریحی و سنت غیر تشریحی تقسیم می‌شود؛ آنچه الزام‌آور است سنت تشریحی است اما سنت غیر تشریحی الزامی نیست؛ زیرا اساساً به قصد تشریح و قانون‌گذاری صادر نشده است.

پیش از بررسی و نقد این مقوله باید دو مورد بسیار مهم را به یاد داشته باشیم:

مورد نخست: باید از آغاز این مسئله واضح باشد که اصل در سخنان و کردارهای پیامبر ﷺ و تقریرات ایشان این است که هم‌ه‌اش حجت است و در مجموع مفهوم سنت نبوی را شکل می‌دهد که در تقریر احکام و بیان تشریحات مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد؛ زیرا الله متعال به شکل مطلق و غیر مقید امر به پیروی از پیامبرش نموده است. بنابراین باید این مسئله را هنگام مناقشه این مقوله به یاد داشت.

مورد دوم: ضروری است که طبیعت آنچه از پیامبر ﷺ سر می‌زند را به یاد داشت؛ چراکه علما انواع رفتارهای نبوی را به تفصیل بیان کرده و آن را بر چند نوع دانسته‌اند:

نوع اول: رفتارهای طبیعی مانند نشست و برخاست و خوردن و نوشیدن و هرآنچه به اعتبار یک فعل طبیعی محض از ایشان سر زده است؛ زیرا رسول خدا ﷺ با وجود آنکه پیامبر است، همچنین بشر است: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [کهف: ۱۱۰] (بگو من هم بشری همانند شما هستم ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است، پس هرکس به دیدار پروردگار خود امید دارد باید عمل صالح انجام دهد و هیچ‌کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد).

بنابراین احکام بشری همانند دیگر انسان‌ها بر ایشان نیز جاری است و هرچه به مقتضای محض بشر بودن از ایشان سر بزند، اساساً به قصد تشریح و تعبد نیست اگرچه این‌گونه رفتارهای پیامبر ﷺ تأکیدی است بر مباح بودن یک کار.

نوع دوم: رفتارهای از روی عادت، یعنی هرآنچه پیامبر ﷺ از روی عادات و سنت‌هایی که در میان قومش معمول بوده انجام داده‌اند و دال بر عبادت بودن آن کار نیست؛ مانند عادات ایشان در خوردن و نوشیدن و لباس و خواب و بیداری؛ برای مثال خوردن کدو یا بستن سنگ به شکم از گرسنگی یا

پوشیدن لباس پنبه یا خوابیدن بر حصیر یا بلند نگه داشتن مو و مانند آن؛ این کارها و مانند آن دال بر مباح بودن است نه استحباب؛ زیرا به قصد تشریح یا تعبد انجام نشده است.

اما اگر درباره امری عادی امری وارد شود یا ترغیب به انجام آن شود یا قرینه و نشانه‌ای دال بر تشریح آن وجود داشته باشد در این صورت کار موردنظر مشروع (مستحب یا واجب) خواهد شد؛ زیرا شارع از روی قصد آن کار را از حالت عادت به عبادت خارج ساخته است، مانند پوشیدن لباس سفید، یا نگه داشتن ریش یا قرار دادن میت به سمت قبله در قبر و هرآنچه در باب آداب وارد شده مانند آداب خواب و آداب خوردن و نوشیدن و آداب سلام و عطسه و رفتن به خلا و مانند آن.

نوع سوم: رفتارهای تشریحی است، یعنی کارهایی که
به هدف بیان و تشریح و توضیح کیفیت انجام احکام شرعی مانند نماز و حج انجام شده است؛ در این دست کارها پیروی از ایشان مطلوب است و ممکن است واجب یا مستحب باشد.

نوع چهارم: رفتارهای اجتهادی است که در این باره کمی بعد به تفصیل سخن خواهیم گفت و این همان عرصه‌ای است که برخی برای عبور شبهات از آن بهره می‌برند.

نوع پنجم: رفتارها و احکام خاص به ایشان که بنا بر
دلیل ثابت شده تنها مربوط به ایشان است مانند داشتن نُه
همسر و تبرک به آثار ایشان؛ زیرا حکم پیامبر ﷺ در این موارد
مانند دیگران نیست.

نوع ششم: رفتارهایی که از روی معجزه است، مانند
خوارق عاداتی که خداوند به دستان ایشان جاری می‌ساخت،
چه از روی مبارزه‌طلبی بوده یا بدون قصد چالش؛ زیرا چنین
مواردی یقیناً از ایشان ﷺ رخ داده است و راهی برای پیروی از
پیامبر ﷺ در این امور نیست؛ زیرا امور خارق‌العاده اساساً محل
تکلیف نیستند و چنین اموری تنها به اذن پروردگار رخ داده و
در حقیقت از کار پروردگار است.

این‌ها انواع کارهایی است که از پیامبر ﷺ سر می‌زند و
همان طور که می‌بینید تقسیم‌بندی فوق بنا بر نگاه علمی
دقیق است و این باب را به شکل منظم می‌چیند، برخلاف
بسیاری از کسانی که تقسیم سنت به تشریعی و غیر تشریعی
را به هدف نپذیرفتن بخش‌هایی از سنت تشریعی
مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند.

اما در حقیقت اشکال در توسعه مفهوم سنت‌های غیر تشریحی بر دو رکن اساسی بنا شده است که میان آن‌ها اندکی تداخل وجود دارد:

رکن نخست: مفهوم اجتهاد پیامبر ﷺ و اینکه هر رفتاری از ایشان سر می‌زند الزاماً وحی مستقیم نیست بلکه ممکن است اجتهادی از سوی ایشان باشد و هرگاه رفتاری از سوی ایشان بنا بر وحی مستقیم نباشد در معرض خطا قرار دارد و این به‌صراحت درباره‌ی جمله‌ای از نصوص که از روی اجتهاد ایشان بوده رخ داده است و سپس وحی برای بیان اشتباه ایشان نازل شده. بنابراین نتیجه گرفته‌اند که برخی از رفتارهای نبوی موضع تشریح نیست؛ زیرا اجتهادی از سوی پیامبر ﷺ است و بنابراین دیگران نیز همانند ایشان ﷺ حق اجتهاد دارند حتی اگر این اجتهاد نتیجه‌ای جز اجتهاد پیامبر ﷺ داشته باشد.

رکن دوم: حقیقت رفتارهای نبوی ﷺ و اینکه ایشان در زندگی‌شان نقش‌های متعددی را ایفا کرده‌اند و همه این رفتارها در نقش پیامبری نبوده بلکه گاه به مقتضای انسانیت خویش یا به مقتضای نقش‌هایی که در زندگی‌شان داشته‌اند مانند نقش یک رهبر سیاسی یا قاضی یا پدر یا همسر و مانند

آن رفتارهایی انجام داده‌اند. در نتیجه هر رفتاری که به مقتضای پیامبری انجام داده‌اند وحی است و واجب است برگرفته شود برخلاف دیگر نقش‌های ایشان در زندگی که چنین نیست و جایز نیست به اعتبار صادر شدن آن از پیامبر ﷺ در مقتضای سنت وارد کرد؛ زیرا به سبب آنکه به اعتباری جز مقام نبوت از ایشان سر زده ضرورتاً تشریحی نیست.

چنان که می‌بینید ریشه این معضل در حقیقت به موضع خواننده در برابر اجتهادات نبوی و طبیعت بهره‌گیری مخالفان از آن برمی‌گردد.

اما در واقع اصل ایرادی که اینجا وجود دارد به اینکه آیا اجتهاد از پیامبر ﷺ سر می‌زند یا خیر و نه حتی به تقسیم‌بندی اصطلاحی «سنت تشریح و سنت غیر تشریحی» مربوط نیست؛ چراکه می‌توان از این تقسیم‌بندی یک معنای صحیح را منظور داشت به این معنا که برخی از سنت‌های پیامبر در اساس و از ابتدا برای تشریح بنا نهاده شده و برخی از آن‌ها چنین نیست، مانند رفتارهایی که بنا بر طبع و عادت از پیامبر ﷺ صادر شده است.

اما مشکل هنگامی رخ می‌دهد که با تکیه بر این تقسیم‌بندی بدون انضباط علمی و بدون شناخت صحیح از

همه سنت تشریحی نیست

طبیعت اجتهاد نبوی و دیگر مظاهر عصمت پیامبر ﷺ که در ارتباط با آن است، بخواهند بخشی کم یا زیاد از سنت تشریحی را حذف و در چارچوب سنت غیر تشریحی قرار دهند.

اگر انسان به سخن برخی از معاصران که در برابر این بخش از سنت موضع گرفته‌اند نظر بیندازد، متوجه حجم جنایتی می‌شود که آنان به بهانه «سنت غیر تشریحی» در حق سنت نبوی مرتکب شده‌اند. جنایتی که به مرور زمان گسترده‌تر شده و با سخن از برخی جوانب متعلق به رهنمون‌های مربوط به ظاهر مانند نگه داشتن ریش و کوتاه کردن سبیل شروع شده و به بهانه سنت غیر تشریحی از دایره تشریح خارج گشته و سپس به همه سخنان پیامبر ﷺ در باب طب کشیده و آن را از سنت خارج کرده تا یک تجربه صرفاً بشری که به چارچوب تاریخی خودش محدود است معروف شود و سپس دایره این رفتار وسیع‌تر شده تا رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ نیز از سنت‌های تشریحی ایشان خارج شود و کار به جایی رسیده که همه سنت‌های متعلق به امور دنیوی تحت قاعده «شما به امور دنیای خود آگاه‌ترید» از سنت تشریحی خارج گردد.

برای توضیح وجه اشکال در این تقسیم‌بندی به مناقشه دو رکن اساسی که در این تقسیم‌بندی به آن استناد کرده‌اند خواهیم پرداخت:

اساس نخست: اجتهادات نبوی منافی تشریحی بودن آن نیست:

باید دانسته شود که قضیه وقوع اجتهاد از پیامبر ﷺ مسئله‌ای اختلافی و دور و دراز است که علما در کتب اصول به تفصیل به آن پرداخته‌اند و خلاصه نگاه آنان به این مسئله را می‌توان در دو رویکرد اصلی خلاصه کرد:

رویکرد نخست: کسانی که مطلقاً وقوع اجتهاد را از ایشان نفی کرده‌اند.

رویکرد دوم: کسانی که وقوع اجتهاد از پیامبر ﷺ را جایز دانسته‌اند اما بر دو رأی مختلف: یک گروه این را صرفاً به امور دنیوی محدود دانسته‌اند نه امور دینی و گروه دیگر که اکثریت‌اند، آن را در امور دنیوی و دینی روا دانسته‌اند.

این گروه دوم که اجتهاد را در مورد پیامبر ﷺ روا دانسته‌اند نیز بر دو دسته‌اند: گروهی این اجتهاد ایشان را در باب عصمت وارد دانسته‌اند که از همان ابتدا از وقوع اشتباه منزه است و گروهی دیگر آن را از عصمت خارج می‌دانند اما اقرار ایشان بر

اشتباه را غیرممکن دانسته‌اند (یعنی در صورت اشتباه در اجتهاد، این اشتباه قطعاً توسط وحی تصحیح خواهد شد). این همان چیزی است که حنفی‌ها با عنوان «وحی باطن» از آن نام برده‌اند. بنابراین رفتارهایی که از ابتدا بر اساس وحی بوده را عمل به وحی ظاهر دانسته‌اند و اجتهادی را که توسط وحی تأیید شده را عمل به وحی باطن دانسته‌اند.

به هر حال، این اختلاف در مورد روا بودن اجتهاد از پیامبر ﷺ هرگز به گسترش مفهوم سنت غیر تشریحی و خارج ساختن این نمونه از رفتارهای پیامبر ﷺ از چارچوب وحی نمی‌انجامد؛ زیرا حتی وسیع‌ترین اقوال اصولی در این باره، اقرار پیامبر ﷺ به اشتباه را غیرممکن می‌داند و بر این تأکید دارد که در صورت رخ دادن اجتهاد از پیامبر ﷺ یا این اجتهاد توسط وحی تأیید خواهد شد و یا تخطئه می‌شود و در پایان حق را از طریق وحی خواهیم دانست و نهایتاً حکم شرعی در آن مورد مستقر شده است، چه بگوییم پیامبر ﷺ اجتهاد کرده‌اند و سپس وحی آن اجتهاد را تأیید کرده یا آنکه بگوییم پیامبر ﷺ از اساس پیرو وحی است و اجتهادی نکرده است و حاصل آنکه این اختلاف هیچ تأثیری ندارد.

مقصود آن است که هر اجتهادی از پیامبر ﷺ صادر شود و اشتباه هم باشد قطعاً وحی نازل می‌شود و وقوع اشتباه را گوشزد می‌کند، پس درست نیست که مبدأ گردن نهادن در برابر وحی از جمله سنت نبوی را به بهانه آنکه قسمتی از آن اجتهادات نبوی و در معرض خطا و صواب قرار دارد گل‌آلود کنیم؛ چراکه اساساً باب اجتهادات نبوی محدود است و اشتباه در این باب محدود نیز محدود است و اگر رخ دهد نیز فوراً به تصحیح وجه خطا توسط وحی می‌انجامد و این تصحیح بیانی خواهد بود برای مراد و مقصد شریعت.

اساس دوم: اصل در رفتارهای نبوی این است که به اعتبار پیامبری ایشان صادر شده باشد:

آنچه پیش‌تر دربارهٔ حجت بودن سنت نبوی تقریر شد، دال بر این است که اصل در مورد هر چیزی که از جناب نبوی صادر می‌شود آن است که بنا بر مقتضای پیامبری ایشان است، مانند سخن الله متعال که می‌فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [نجم: ۳-۴] (و از سر هواوهوس سخن نمی‌گوید (۳) این نیست جز وحی‌ای که وحی می‌شود).

سخن پیامبر ﷺ خطاب به عبدالله بن عمرو که: «بنویس؛ قسم به آنکه جانم به دست اوست از آن (یعنی دهان مبارک)

جز حق خارج نمی‌شود»^۱. بنابراین صحیح نیست بدون وجود قرائنی قوی از این اصل خارج شویم که در صورت وجود این قرائن، رفتار نبوی احکامی را که شایسته آن است به خود خواهد گرفت.

اگر به تعامل صحابه با پیامبر ﷺ دقت کنید، این را به شکل واضحی در برخورد آنان با هر آنچه از پیامبر ﷺ صادر می‌شد خواهید دید. نزد صحابه اصل بر تسلیم و فرمان‌برداری بود و اگر طبیعت یک رفتار پیامبر ﷺ برایشان مبهم بود فوراً درباره آن پرسش می‌کردند تا طبیعت رفتار نبوی برایشان واضح گردد که این نیز در صورت وجود قرینه‌ای بود که باعث ابهام می‌شد. اما اگر چنین تصویری نزد آنان وجود داشت که هر آنچه در سنت پیامبر به امور دنیوی یا سیاسی یا نظامی مربوط است بخشی از تشریح نیست دیگر نیازی به این اطمینان‌یابی و سؤال و توضیح‌خواهی نبود بلکه این تلاش برای اطمینان در صورت وجود هرگونه ابهامی نشان می‌دهد که این حالت نزد صحابه یک حالت استثنایی بوده است.

برای مثال در قضیه بارورسازی نخل که صحابه در پیروی از گمان پیامبر ﷺ بارورسازی نخل‌ها را ترک کردند و سپس

۱- به روایت ابوداؤود و احمد و تصحیح احمد شاکر و آل‌بانی.

برایشان واضح شد که پیامبر ﷺ این سخن را از روی گمان خود گفته‌اند نه وحی؛ این نشان می‌دهد که نزد آنان اصل بر این بوده که سخنان پیامبر ﷺ در باب امور دنیوی در اصل به هدف تشریح است.

آنچه باعث تأکید بر این امر می‌شود، سؤال و توضیح‌خواهی آنان و سؤال دربارهٔ طبیعت سخن یا رفتار پیامبر است تا مطمئن شوند که آن یک اجتهاد محض نبوی بوده که قابل‌مناقشه است، یا خیر. برای مثال:

* سؤال حباب بن المنذر رضی الله عنه از پیامبر ﷺ در روز بدر که پرسید: این منزلگاه را آیا خداوند به شما نشان داده است و ما حق عقب ماندن یا جلو رفتن از را نداریم، یا آنکه صرفاً رأی و تاکتیک [جنگ و فریب است؟ ایشان فرمودند: «بلکه رأی و تاکتیک [جنگ و فریب است». گفت: [حال که چنین است] اینجا محل [مناسبی برای] اردو زدن نیست.^۱

* سخنی که انصار هنگامی که پیامبر ﷺ به فکر نصف کردن محصول خرمای مدینه با غطفان در غزوهٔ احزاب افتاد به ایشان گفتند: ای پیامبر خدا، آیا این وحی‌ای از آسمان است

۱- به روایت ابن اسحاق، چنان‌که در سیرهٔ ابن هشام آمده است. ابن‌العربی در احکام القرآن می‌گوید: ثابت است. شیخ‌البنی آن را ضعیف می‌داند.

که در این صورت تسلیم امر پروردگاریم، یا از روی رأی و دل خواه شماست که رأی ما تابع رأی و دل خواه شماست؟ اما اگر خواهان در امان ماندن ما هستی به الله سوگند شما ما و آنها را دیده‌ای که از ما دانه‌ای خرما به دست نمی‌آورند مگر از روی خرید یا به‌عنوان مهمان»^۱.

* آنچه برای بانو بریره رضی الله عنها رخ داد هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ایشان پادرمیانی کرد تا شوهرش به نزد او برگردد، پس گفت: ای رسول خدا، آیا مرا امر می‌کنید؟ فرمود: «خیر من صرفاً میانجی هستم»^۲.

همه این پرسش‌ها درباره برخی رفتارهای نبوی که به امور دنیوی مربوط بوده را اگر مورد دقت و تأمل قرار دهید خواهید دید که دلیل آن احتمال این بوده که منبع این رفتار وحی بوده و برای تشریح صادر شده است اما از آنجایی که به دلیل وجود قرینه، در ذهن شنونده شبهه حاصل شده [که آیا این امر نبوی از روی وحی است یا خیر] سؤال پیش آمده است. بنابراین اگر فرض کنیم که صحابه هر مورد مربوط به امور

۱- به روایت طبرانی در المعجم الکبیر. هیثمی در مجمع الزوائد می‌گوید: در سند آن محمد بن عمرو است که حدیثش حسن است و دیگر رجال آن ثقه‌اند.

۲- به روایت ابوداود و احمد. گروهی از اهل علم از جمله ابن تیمیه و احمد شاکر و البانی آن را صحیح دانسته‌اند.

دنیوی را خارج از تشریح می‌دانستند دیگر نیازی به سؤال نبود و می‌دانستند که در این مورد کاملاً صاحب‌اختیارند و از آنجایی که چنین نبوده می‌فهمیم که آنان به دیگر اوامر ایشان پایبند بوده‌اند و اصل بر این است و این سؤالات استثناهایی بوده‌اند در جزئیاتی خاص که به دلیل وجود قرینه‌ای به پرسش انجامیده‌اند.

اساس سوم: حقیقت تشخیص میان منزلت رفتارهای

نبوی:

در جستجوی فقهی این مفید است که میان رفتارها و تصرفات نبوی بر این اساس که به اعتبار امامت از وی سر زده یا به اعتبار قضا یا تبلیغ تفاوت قائل شویم و این آثار گوناگونی دارد و علما به آن اشاره کرده‌اند که از جمله مشهورترین آنان امام قرافی است.

برخی از معاصران به همین تنوع در منزلت تصرفات نبوی برای اثبات این ادعا استناد کرده‌اند که سنت تشریحی صرفاً به جانب تبلیغ و فتوا متعلق است، اما آنچه به حکمرانی و سیاست و قضا وابسته است از جانب تشریحی نیست.

این تفاوت قائل شدن میان رفتارهای نبوی در اصل درست است؛ زیرا برخی از تصرفات نبوی به اعتبار اینکه ایشان امام و

حاکم مسلمانان بوده از ایشان سر زده است مانند برپا داشتن حدود و آماده‌سازی لشکرها و توزیع غنایم، همچنان که برخی از عملکردهای ایشان به‌عنوان قاضی بوده است، مانند حکم نمودن میان شاکیان و نظر در ادله. بنابراین آنچه به اعتبار امامت و حاکم بودن از ایشان سر زده از احکام متعلق به حاکمان است و آنچه از ایشان به‌عنوان قاضی صادر شده از جمله احکام متعلق به قاضیان است و در این معنا هیچ شکی نیست، اما این هیچ ارتباطی به خارج ساختن این ابواب از سنت تشریحی ندارد؛ زیرا این نیز از جمله سنت‌های تشریحی است اما مخصوص حاکمان و قاضیان. یعنی این عملکردهای نبوی نیز احکامی تشریحی است اما مربوط به حاکمان نه عموم مردم و سپس از جهت رتبه نیز در یک سطح نیست بلکه بخشی از آن واجب است و بخشی مستحب و بخشی دیگر مباح.

اما اشکال در اینجا از دو جهت پیش آمده است:

جهت نخست: آنان از این احکام نفی تشریح کرده آن را از جمله سنت‌های غیر تشریحی دانسته‌اند که این اشتباه است، بلکه این احکام خاص صاحبان ولایت است. برای مثال برپا داشتن حدود از واجبات شرعی است اما مختص به حاکمان

است نه تک تک مردم و درست نیست که بگوییم اقامه حدود از سنت تشریحی نیست.

جهت دوم: آنان این حکم را بر همه احکام سیاست و قضا تعمیم دادند حال آنکه قاعده تصرفات پیامبر ﷺ متعلق به برخی از کارهایی است که ایشان به عنوان امام یا قاضی انجام داده اند نه آنکه به همه ابواب سیاست و قضا مربوط باشد و میان این دو تفاوت بزرگی است؛ زیرا برخی از احکام شرعی سیاسی، احکامی ثابت برای همه است نه از قبیل تصرفات خاص حاکمان و قاضیان.

خلاصه آنکه تقسیم بندی سنت به تشریحی و غیر تشریحی را می توان به عنوان یک فرایند فنی اصطلاحی برای طبقه بندی رفتارهای نبوی و احکام متعلق به آن پذیرفت، اما اشکال در طبیعت مرزهایی است که بین این رفتارها فاصله می اندازد و جابه جایی این مرزها برای خارج سازی برخی از احکام تشریحی. این درست نیست که برخی از تصرفات پیامبر ﷺ را به بهانه آنکه از روی اجتهاد بوده یا به سبب تعدد نقش های ایشان در زندگی، از چارچوب شریعت خارج ساخت؛ زیرا این خود شریعت است که مشخص می کند کدام تصرف نبوی در

همه سنت تشریحی نیست

چارچوب شریعت وارد می‌شود و کدام یک بخشی از شریعت نیست و به‌دقت و وضوح این مسئله را بیان کرده است.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

برخی به این دستاویز که سنت نبوی چند قرن پس از پیامبر ﷺ توسط بخاری و دیگران تدوین شده، در حفظ آن شک می‌اندازند. برخی نیز با یاد آوردن نهی از نوشتن سنت توسط پیامبر ﷺ بر تأخیر تدوین تأکید می‌کنند و این چیزی است که به ادعای آنان فضا را برای دروغ‌سازان مهیا ساخته تا هرچه خواسته‌اند در سنت پیامبر ﷺ وارد کنند و هنگامی که لحظهٔ تدوین فرارسید بسیاری از این احادیث ساختگی بدون بررسی و واریسی به ناقلان رسیده است.

اما در حقیقت این تصور انبوهی از مغالطه‌های علمی را در خود دارد، به‌ویژه دربارهٔ تاریخ تدوین سنت نبوی و شناخت علوم حدیث و رجال. برای مثال بسیاری گمان می‌کنند که تدوین سنت از دوران بخاری آغاز شده و برخی آن را کمی زودتر، از دوران موطأ امام مالک می‌دانند و این معضل عمیقی است که نشانگر سطحی بودن نقدی است که بسیاری از مردم برای شک‌اندازی در حفظ سنت عنوان می‌کنند.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

پیش از آنکه به تفصیل به برخی از جنبه‌های این موضوع بپردازیم، باید از تقریر عقیده‌ای آغاز کنیم که این ایمان را با خود دارد که هرآنچه امت از سنت پیامبر ﷺ نیاز داشته محفوظ است؛ زیرا آنچه را امت برای دین خود نیاز دارد باید حفظ شده باشد و این امتیازی است که خداوند در حق این امت مبذول داشته است و از ادله قرآنی این ادعا، این سخن الله متعال است که فرموده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ۹] (بی تردید ما این ذکر را نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود).

ذکر در این آیه شامل‌تر از آن است که تنها مختص به قرآن باشد، بلکه شامل همه ذکر است که خداوند بر بنده‌اش نازل کرده است.

حتی اگر فرض کنیم که این آیه سنت را شامل نمی‌شود و ذکر است که در آن یاد شده تنها مختص به قرآن است و محافظت تنها شامل قرآن می‌شود، باز هم حفظ سنت را نفی نمی‌کند؛ زیرا سنت تبیین‌گر قرآن است و از کرم خداوند و لطف او در حق بندگان است که آنچه بیانگر قرآن است را برای آنان نگه داشته است و آنچه برای فهم قرآن نیاز است، از جمله لغت و حدیث همانند قرآن حفظ شده است؛ زیرا هدف از

حفظ قرآن، بیان حجت است و حجت برای کسی که قرآن به او رسیده اگر توانایی فهم قرآن را نداشته باشد و معانی قرآن را نفهمد اقامه نشده است و این شناخت بدون شناخت سنت پیامبر ﷺ کامل نمی‌گردد، در نتیجه تکفل به حفظ قرآن شامل حفظ آنچه تبیین‌گر قرآن است، یعنی سنت، نیز می‌شود.

برای مثال اگر خداوند ما را امر به برپا داشتن نماز و ادای زکات و روزه رمضان و حج کرده و مجمل آن در قرآن آمده، تفصیل آن از طریق سنت آمده است؛ در نتیجه لازمه حفظ قرآن این است که تفصیلات آن که در سنت آمده نیز حفظ شده باشد و این امری واضح است و نیازی به شرح و تفصیل بیشتر ندارد.

در ادامه تفصیل بیشتری درباره اسباب حفظ سنت به دست علمای حدیث بیان خواهد شد؛ کسانی که به توفیق خداوند وظیفه خود را در راه روایت حدیث و ثبت و ضبط و حفظ آن به انجام رساندند و بلکه در راه احتیاط در حفظ حدیث صحیح، کارشان از این فراتر رفته به ثبت دروغ و خطای در روایت رسیده است. کسی که در تاریخ نقل نزد دیگر ملتها نظری بیاندازد هیچ تلاشی را نزدیک به تلاش موجود در این

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

امت برای حفظ سنت پیامبرشان ﷺ نخواهد یافت؛ چراکه علوم روایت و نقل، افتخار علوم اسلامی است و این را کسی درک می‌کند که با این علوم زندگی کرده باشد. بنابراین مسئله به ذوق کسی برمی‌گردد که بهره‌ای از معرفت و علم حاصل کرده باشد و آنکه از این علوم و معارف بی‌بهره است از درک کامل این معانی ناتوان است، چه رسد به چشیدن لذت آن و این چیزی است که ان‌شاءالله به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد.

اما پیش از پرداختن تفصیلی به این مسئله بهتر است کمی دربارهٔ شبههٔ نهی پیامبر ﷺ از نوشتن حدیث بپردازیم. از ابوسعید خدری رضی الله عنه با سند صحیح روایت شده که پیامبر ﷺ فرمودند: «از من [چیزی] ننویسید و هرکس از من چیزی به جز قرآن نوشته آن را پاک کند و از من حدیث نقل کنید و اشکالی نیست».^۱

از این شبهه برای تقریر دو مسئله استفاده می‌کنند:

نخست: اینکه سنت حجت نیست؛ زیرا اگر چنین بود پیامبر ﷺ از نوشتن آن نهی نکرده و بلکه امر به نوشتن احادیث می‌کرد. قصد پاسخ به این شبهه را نداریم؛ زیرا پیش‌تر

۱- به روایت مسلم.

در بحث حجیت سنت به این مورد پرداختیم اما این خیلی جالب است که شخصی برای رد سنت از سنت استدلال کند! او می‌گوید که دلیل حجت نبودن سنت، خود سنت است، اما آیا همین سنتی که به آن استدلال کرده‌ای حجت است و به کار استدلال می‌آید؟!

دوم: اینکه سنت حفظ نشده است؛ زیرا نوشتن سنت از دوران بیان سنت به تأخیر افتاده، پس از آنکه دروغ‌های زیادی به آن افزوده شده است.

چیزی که این شبهه را رفع می‌کند، دوری از خوانش گزینشی سنت و جمع‌آوری همه سخنان پیامبر ﷺ در مورد سنت است؛ زیرا از پیامبر ﷺ احادیثی نیز آمده که بیانگر اجازه نوشتن سنت و بلکه امر به آن است. از جمله آنکه مردی از اهالی یمن به نام ابوشاه در اثنای خطبه پیامبر ﷺ برخاست و گفت: برای من بنویسید ای رسول خدا. پس پیامبر ﷺ فرمودند: «برای ابوشاه بنویسید».^۱

از عبدالله بن عمرو بن العاص رضی الله عنه روایت است که گفت: من هرآنچه را از پیامبر ﷺ می‌شنیدم به قصد حفظ کردن آن می‌نوشتم، پس قریشیان مرا از این کار نهی کردند و گفتند: آیا

۱- متفق علیه.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

هر چیزی را که می‌شنوی می‌نویسی حال آنکه رسول خدا ﷺ بشر است و در خشم و خشنودی سخن می‌گوید؟ پس دست از نوشتن کشیدم، سپس آن را برای رسول خدا ﷺ بیان کردم. ایشان به دهان خویش اشاره نموده و فرمود: «بنویس؛ قسم به آنکه جانم به‌دست اوست، از این جز حق بیرون نمی‌آید»^۱. بنا بر این احادیث صحیح و صریح، پیامبر ﷺ به نوشتن حدیث امر کرده است، اما چگونه می‌توان میان این احادیث و احادیثی که بیانگر نهی از نوشتن حدیث است توافق ایجاد کرد؟

علما در این باره چند رأی دارند که مهم‌ترینش چنین است:

۱- ترجیح: گروهی از علما احادیث اجازه نوشتن را به سبب آنکه بیشتر و مشهورتر است و در مقایسه با احادیث نهی از نوشتن قوی‌تر، ترجیح داده‌اند.

۲- نسخ: برخی از علما نیز احادیث نهی از نوشتن حدیث را به واسطه احادیث اجازه نوشتن منسوخ می‌دانند و نهی را مربوط به آغاز کار می‌دانند که ترس از مخلوط شدن حدیث با قرآن وجود داشت، اما وقتی این محذور برطرف شد و نص قرآنی شکل منظم گرفت، نوشتن سنت نیز مجاز شد.

۱- به روایت ابوداود و احمد. احمد شاکر و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

۳- نهی مربوط به شرایط و مواضعی خاص است، مانند سخن برخی از علما که نهی مربوط به نوشتن حدیث و قرآن در یک صحیفه بوده است که ممکن بود میان این دو اختلاط رخ دهد. یا آنکه نهی به نوشتن سنت خاص به هنگام نزول قرآن و از ترس التباس سنت و قرآن بوده یا آنکه نهی برای کسانی بوده که به حفظشان اطمینان بوده و ترس از این بوده که در صورت نوشتن به نوشته‌اش اکتفا کند و مانند آن.

اما آنچه برای ما مهم است، این است که اجماع بر مشروعیت نوشتن سنت مستقر شده و در این باره هیچ اختلافی میان علما نیست. امام محدث بزرگ، ابو عمرو بن صلاح می‌گوید: «سپس این اختلاف از بین رفت و مسلمانان بر روا بودن و اباحه آن اجماع کردند».^۱

این هم بامزه است که کسی که حفظ سنت را باور ندارد برای عدم حفظ حدیث، به حدیث استدلال کند. اما آیا خود این حدیث حفظ شده است؟! چون همین حدیث نیز از همان طریقی به او رسیده که معتقد است نتوانسته احادیث را حفظ کند، یا شاید این حدیث از طریق کشف و الهام و خواب به او رسیده است؟!

۱- علوم الحدیث لابن الصلاح (۱۳۸).

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

اکنون به پاسخ شبهه تأخیر تدوین سنت نبوی که به عنوان بهانه‌ای برای تشکیک در حفظ سنت و در نهایت حجت بودن آن بیان می‌شود، خواهیم پرداخت.

در حقیقت این شبهه بر تصویری ساده‌انگارانه و عجولانه استوار است که تصور می‌کند از زمان پیامبر ﷺ تا دوران تدوین کتب بزرگ مشهوری مانند بخاری و مسلم و کتب سنن و دیگر منابع، انقطاعی طولانی مدت بالغ بر دو قرن ایجاد شده است و در این دو قرن روایات شفاهی باطلی به وجود آمده که راه خود را به این کتب یافته است.

چیزی که این ادعا را نقض می‌کند تصور صحیح دو مسئله مهم است:

مسئله نخست: طبیعت نقل سنت پیامبر ﷺ از دوران ایشان تا ظهور کتب سنت مورد اعتماد؛ چراکه سنت ایشان از دو طریق حفظ شده است: حفظ در سینه‌ها و حفظ به واسطه نوشتن.

مورد دوم: روش علما در اطمینان از درستی روایات و شناخت قواعد تحمل (دریافت حدیث) و ادا (نقل حدیث به دیگران) و سختی‌هایی که علما برای ضبط قواعد علم حدیث و رجال متحمل شده‌اند.

برای محقق شدن این دو مورد لازم است به عرضه تاریخی نقل سنت پیامبر ﷺ توسط امت ایشان پردازیم که نقل کامل آن در این مجال به شکل مفصل دشوار است، اما سعی می‌کنیم آن را به چند دوره متوالی تقسیم کنیم و هر دوره را به شکل خیلی مختصر توضیح دهیم^۱:

حقیقت حفظ سنت در دوران پیامبر ﷺ

مظاهر توجه به سنت نبوی در دوران حیات ایشان ﷺ را می‌توان در موارد متعددی مشاهده کرد، از جمله:

* طبیعت سخن ایشان ﷺ از جهت گزینش الفاظ و روش بیان. از عائشه رضی الله عنها روایت است که پیامبر ﷺ به گونه‌ای سخن می‌گفتند که شنونده می‌توانست کلمات آن را بشمارد.^۲ ام‌المؤمنین می‌فرماید: «رسول الله ﷺ مانند شما سریع سخن نمی‌گفت بلکه آشکار و جدا جدا می‌گفت که هر کس نزد وی نشسته بود آن را حفظ می‌کرد».^۳

۱- برای مطالعه به شکل وسیع‌تر در این موضوع می‌توان از نوشته‌های دکتر محمد مصطفی الاعظمی در کتابش «دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینه» و دکتر محمد عجاج الخطیب در کتاب «السنة قبل التدوین» و شیخ احمد السید در کتاب «تثبیت حجة السنة النبویة» بهره برد.

۲- متفق علیه.

۳- به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: «این حدیثی حسن صحیح است که آن را تنها از زهری سراغ داریم. آلبانی و شعیب الارناووط سند آن را حسن دانسته‌اند.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

از انس رضی الله عنه روایت است که «پیامبر صلی الله علیه و آله هرگاه سخن می‌گفت آن را سه بار تکرار می‌کرد تا از وی فهمیده شود»^۱.
حال اگر فصاحت و بلاغت پیامبر صلی الله علیه و آله را که به آن شهره بود بر این بیفزاییم سببی مضاعف خواهد بود برای حفظ سخن ایشان؛ چراکه ایشان از به کار بردن کلمات ناآشنا و بعید عرب در سخن خویش اجتناب می‌جست و بلکه کاربرد آن را نکوهیده می‌دانست. ایشان می‌فرماید: «الله عزوجل بد می‌دارد آن را که در بلاغت مبالغه می‌کند و همانند گاو با زبانش بازی می‌کند»^۲.

* تشویق و دعوت ایشان به نقل احادیث و دعای روشن شدن چهره برای کسانی که چنین کنند.^۳ هنگامی که هیئت بنی عبدالقیس به نزد ایشان آمدند به آنان سخنانی گفت و سپس امر نمود آن را حفظ کنند و به کسانی که در پی آنان هستند برسانند.^۴

۱- به روایت بخاری.

۲- به روایت ابوداود و ترمذی و احمد. بخاری می‌گوید: «امیدوارم که محفوظ باشد» و ترمذی می‌گوید: از این وجه حسن غریب است» ابن مفلح در «الآداب الشرعية» سند آن را خوب می‌داند و احمد شاکر و آلبنانی آن را صحیح دانسته‌اند. (همانند گاو با زبانش بازی می‌کند یعنی چنان که گاو با زبان خود علف را برمی‌دارد او نیز در زبان بازی و اظهار بلاغت مبالغه می‌کند).

۳- به روایت ابوداود و ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. وی می‌گوید: «این حدیث حسن صحیح است» و آلبنانی نیز آن را صحیح دانسته است.

۴- متفق علیه.

* اظهار توجه به کسانی از صحابه که به حدیث ایشان توجه نشان می‌دادند، چنان‌که برای ابوهریره رضی الله عنه رخ داد، هنگامی که از ایشان دربارهٔ کامرواترین کسان به شفاعت ایشان در روز قیامت پرسید، پس فرمود: «گمان داشتم ای ابوهریره که کسی زودتر از تو این را از من نخواهد پرسید، از آنجایی که توجه تو را به حدیث می‌دیدم»^۱. چراکه ایشان متوجه احوال اصحاب خویش بود و این را می‌دانست که کدام‌یک به حدیث و ضبط و حفظ آن توجه بیشتری دارد.

* دعای پیامبر صلی الله علیه و آله در حق برخی از یارانش برای حفظ دقیق و از جمله دعا‌های مشهور ایشان در این زمینه، دعایی است که برای ابوهریره رضی الله عنه کرد و از برکت دعای ایشان در حق ابوهریره بود که خداوند حافظه‌ای عجیب را روزی او گرداند. او هر حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله را که به یاد می‌سپرد از یاد نمی‌برد.

* توجه ایشان صلی الله علیه و آله به نوشتن سنت ایشان و از جمله شواهد این امر، چیزی است که دربارهٔ ابوشاه وارد شده و امر ایشان خطاب به عبدالله بن عمرو برای نوشتن حدیث پس از آنکه از نوشتن حدیث دست کشیده بود و دیگر شواهد.

۱- به روایت بخاری.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

* احتیاط پیامبر ﷺ در زمینه سنت و حفظ آن از داخل شدن اقوال دیگر و هشدار دربارهٔ دروغ بستن بر ایشان، چنان که در مشهورترین حدیث متواتر از ایشان ﷺ نقل شده که فرمودند: «دروغ بستن بر من مانند دروغ بستن بر دیگران نیست. هر که بر من به عمد دروغ نسبت دهد، جایگاه خود را در آتش مهیا سازد».^۱

* ارتباط سنت ایشان به امر تشریح؛ چراکه حدیث همچون گنجینه‌ای برای احکام شرعی است و دین‌داری به شکلی مستقیم به سنت مرتبط است. این خود از بزرگ‌ترین انگیزه‌ها برای حفظ و ضبط سنت و جداسازی صحیح از ناصحیح است؛ چراکه حفظ دین به حفظ سنت وابسته است.

* تعدد همسران پیامبر ﷺ که باعث می‌شد زندگی خصوصی ایشان در خانه برای تعداد زیادی از زنان قابل مشاهده باشد و این چیزی است که به شکل ضمنی در این آیه به آن اشاره شده است: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ۳۴] (و آنچه را که از آیات الله و حکمت (= سنت) در خانه‌های شما خوانده می‌شود یاد کنید). روایات مادران مؤمنان دربارهٔ امور پیامبر ﷺ شاهد این حقیقت است.

۱- متفق علیه.

* مستقر بودن امور پیامبر ﷺ در مدت زمانی مناسب و تعداد بسیارِ اصحاب ایشان و قدرت گرفتن ایشان در جزیره‌العرب در پایان حیات. همهٔ این عوامل نقشی مثبت در شناخته شدن بسیاری از احوال و اقوال و افعال پیامبر ﷺ داشته است؛ زیرا تفاوت است میان کسی که در حال گریز است و به‌شکلی پنهانی زندگی می‌کند و میان مردی که کارهایش آشکار است و دعوتش مستقر و هزاران تن دوروبر اویند و این چیزی است که برای پیامبر ﷺ محقق شده بود.

* آگاهی از محبت شدید صحابه نسبت به پیامبر ﷺ. واضح است که شخص چه توجهی به محبوب خود دارد و این را می‌توان از حجم روایات دربارهٔ ریزودرشت زندگی پیامبر ﷺ دانست، آن قدر که شخصیت ایشان ﷺ موضع روایت و نقل بود و صحابه حتی سکوت‌های ایشان را روایت می‌کردند و بلکه آن را توصیف کرده و مثلاً می‌گفتند: «سپس ایشان اندکی سکوت کرد.»^۱ آنان حتی متوجه تکان خوردن ریش ایشان در حال قرائت [در نماز] می‌شدند.^۲ تعداد تارهای سفید را در محاسن ایشان شمرده بودند.^۳ بلکه با دقت در حج ایشان متوجه

۱- به روایت بخاری.

۲- به روایت بخاری.

۳- به روایت مسلم.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

می‌شویم که راویان کوچک‌ترین حرکت‌های پیامبر ﷺ را تحت نظر داشتند تا جایی که یکی از راویان نقل می‌کند که پیامبر ﷺ قضای حاجت نموده و سپس وضویی سبک گرفتند...^۱ ببینید چگونه کاری را روایت کرده‌اند که حکمی به آن تعلق ندارد و سپس نوع وضوی ایشان را هم روایت کرده‌اند. به این ترتیب تصویری به‌شدت مفصل از پیامبر ﷺ به ما رسیده است، آن‌طور که سنت و سیرت ایشان یکی از ایستگاه‌های طولانی تاریخ است که شخصیت دیگری حتی به آن نزدیک هم نشده است.

* دین‌داری صحابه و توجه شدید آنان به خیر و نیکی خود انگیزه‌ای است قوی برای توجه به پیگیری سنت پیامبر ﷺ و محافظت از آن؛ چراکه منافع دنیایی و نجات اخروی‌شان به آن وابسته بود.

* بهره گرفتن صحابه از حدیث پیامبر ﷺ در دعوت و امر به معروف و نهی از منکر و توجه شدید آنان به گسترش سنت در بین مردم و سخت‌گیری آنان در برابر کوچک‌ترین مخالفت با سنت پیامبر ﷺ به هدف صیانت از آن و از روی انکار منکر. از جمله آنچه از سالم بن عبدالله بن عمر روایت شده که گفت:

۱- متفق علیه.

از رسول الله ﷺ شنیدم که فرمودند: «زنان خود را اگر از شما اجازه گرفتند برای رفتن به مسجد منع نکنید». راوی می‌گوید: بلال بن عبدالله گفت: به خدا سوگند آنان را منع می‌کنیم! راوی می‌گوید: عبدالله رو به او کرد و به او دشنامی بد داد که تا پیش از آن هرگز نشنیده بودم و گفت: از رسول خدا ﷺ خبری برایت می‌گویم و سپس می‌گویی به خدا آنان را منع خواهیم کرد؟!^۱

از ابوقتاده نقل است که گفت: همراه با گروهی نزد عمران بن حصین بودیم و بشیر بن کعب نیز در بین ما بود. پس عمران برای ما چنین حدیث گفت: رسول الله ﷺ فرمودند: «حیا همه‌اش خیر است» بشیر بن کعب گفت: اما ما در برخی کتب یا در میان برخی حکمت‌ها یافته‌ایم که برخی از انواع حیا آرامش و وقار برای خداوند است و برخی از آن ضعف است. راوی می‌گوید: عمران خشمگین شد تا جایی که چشمانش سرخ شد و گفت: می‌بینم که از رسول خدا ﷺ برایت حدیث می‌گویم و به مخالفت با آن برمی‌خیزی! راوی می‌گوید: پس عمران حدیث را تکرار کرد و بشیر نیز سخنش را تکرار کرد و عمران خشمگین شد. راوی می‌گوید: ما

۱- به روایت مسلم.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

پی‌درپی به او می‌گفتیم: او از ماست ای ابونجید، مشکلی در او نیست.^۱

از سعید بن جبیر روایت است که یکی از نزدیکان عبدالله بن مغفل را دید که سنگ‌ریزه می‌اندازد. پس او را از این کار نهی کرد و گفت: رسول‌الله ﷺ از سنگ‌اندازی نهی کرده و فرمود: «این کار نه صیدی را شکار می‌کند و نه دشمنی را ناتوان می‌سازد، اما دندان‌های را می‌شکند و چشمی را کور می‌کند». اما او کارش را تکرار کرد، پس سعید گفت: به تو می‌گویم که رسول‌الله ﷺ از این کار نهی کرده و باز آن را تکرار می‌کنی؟ دیگر با تو سخن نمی‌گویم.^۲

* تلاش صحابه در به دست آوردن احادیثی که نشنیده بودند، به‌ویژه تلاش صحابه کم‌سن‌وسال‌تر مانند ابن‌عباس رضی الله عنهما که بسیار از پیامبر ﷺ حدیث روایت کرده با وجود آنکه احادیثی که ایشان مستقیماً از پیامبر ﷺ شنیده کم است؛ زیرا پیامبر ﷺ در حالی که وی سن زیادی نداشت از دنیا رفت اما با این حال ابن‌عباس توجه بسیاری به پیگیری روایات از

۱- به روایت مسلم.

۲- به روایت مسلم.

صحابه نشان داد تا جایی که ایشان در میان اصحاب یکی از کسانی است که بسیار روایت کرده است.

* نشستن نوبتی صحابه نزد رسول الله ﷺ برای شنیدن حدیث ایشان چنان که عمر بن الخطاب رضی الله عنه می فرماید: «من و همسایه انصاری ام از بنی امیه بن زید که از عوالی مدینه بودند به شکل نوبتی نزد رسول الله ﷺ می رفتیم، به این شکل که یک روز او می رفت و یک روز من، پس هرگاه من نزد ایشان بودم از خبر آن روز از جمله وحی و دیگر چیزها به او می گفتم و هرگاه او می رفت همین کار را انجام می داد»^۱.

* ثبت دقیق سخنان پیامبر ﷺ توسط صحابه، چنان که از محمد بن علی بن حسین روایت است که گفت: عبید بن عمیر به عبدالله بن عمر رضی الله عنه چنین حدیث گفت که رسول الله ﷺ فرمودند: «مثال منافق مانند گوسفندی است میان دو گله یا دو دسته گوسفند» ابن عمر گفت: خیر، بلکه چنین و چنان فرمود. راوی می گوید: ابن عمر هرگاه چیزی از پیامبر ﷺ می شنید چیزی به آن نمی افزود و نمی کاست و از آن نمی گذشت و از آن کوتاه نمی آمد.^۲

۱ - به روایت بخاری.

۲ - به روایت دارمی

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

آنان گاه آنچه را از پیامبر ﷺ شنیده بودند مورد تأکید قرار می دادند تا شنونده را از ثبت دقیق آنچه شنیده‌اند مطمئن سازند. جابر بن عبدالله رضی الله عنه می فرماید: چشمانم دیدند و گوش‌هایم از رسول خدا ﷺ شنیدند.^۱ و ابوبرزه رضی الله عنه می گوید: تو را حدیثی می گویم که گوش‌هایم شنیده و چشمانم دیده است.^۲

ابوالیسر رضی الله عنه می گوید: بینایی این دو، و انگشت بر چشمانش نهاد، شاهد بوده و این دو گوش شنیده و قلبم این را از رسول خدا ﷺ فهمیده و به‌سوی قلبش اشاره کرد که ایشان می فرمود:.... و سپس حدیثی را بیان کرد.^۳

هنگامی که از علی بن ابی طالب رضی الله عنه پرسیدند: آیا این را از محمد ﷺ شنیده‌ای؟ فرمود: آری به پروردگار کعبه سوگند، آری به پروردگار کعبه سوگند!^۴ و به او گفتند: ای امیر مؤمنان، قسم به آن که معبودی جز او نیست، آیا واقعاً این حدیث را از رسول خدا ﷺ شنیده‌ای؟ فرمود: آری سوگند به آن که

۱- به روایت احمد.

۲- به روایت احمد.

۳- به روایت مسلم.

۴- به روایت عبدالله فرزند امام احمد در کتاب السنه.

معبودی به حق جز او نیست، تا آنکه سه بار از او سوگند خواستند و او سوگند یاد کرد.^۱

همچنین به ابوامامه گفتند: آیا بر اساس رأی خود آنان را سگان آتش خواندی یا چیزی بوده که از پیامبر ﷺ شنیدی؟ گفت: چقدر بی باکم من! اگر چنین کرده باشم! بلکه آن را نه یک بار و دو بار و سه بار از رسول خدا ﷺ شنیدم. راوی می گوید: پس بارها این را شمرد.^۲

عمرو بن میمون می گوید: هیچ پنجشنبه‌ای نبود مگر آنکه به نزد ابن مسعود می رفتم. هرگز نشنیدم برای گفتن چیزی بگوید: قال رسول الله، مگر یک روز که گفت: قال رسول الله ﷺ. پس سرش را زیر انداخت. راوی می گوید: سپس او را نگریستم که ایستاده بود در حالی که دکمه‌های پیراهنش باز بود و اشک از چشمانش می آمد و رگ‌هایش برجسته شده بود. ابن مسعود گفت: یا کمتر از آن یا بیشتر، یا نزدیک به آن یا شبیه آن.^۳

۱- به روایت مسلم.

۲- به روایت احمد. شعیب الارناووط آن را صحیح می داند.

۳- به روایت ابن ماجه، بوسیری و ألبانی آن را صحیح می دانند.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

انس رضی الله عنه هرگاه از رسول الله صلی الله علیه و آله حدیثی روایت می‌کرد می‌گفت: یا چنان‌که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود.^۱

* توجه به ثبت حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله به صورت نوشتاری. بنابراین نوشتن سنت در حقیقت به دست صحابه آغاز شده است و از کسانی که مشهور است توجه جدی به نوشتن سنت نشان داده است، عبدالله بن عمرو رضی الله عنه است، تا جایی که ابوهیره گمان می‌کرد او بیش از وی حدیث در اختیار دارد.^۲ همین نشان‌دهنده رقابتی است که در زمینه حفظ و ثبت سنت میان صحابه در جریان بوده است.

عبدالله بن عمرو صندوقی داشت که در آن احادیثی را که از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌نوشت قرار می‌داد.^۳ همچنین ایشان صحیفه‌ای داشت که به آن افتخار می‌کرد و آن را صحیفه صادقه می‌نامیدند.^۴

* نوشته‌ها و نامه‌هایی که صحابه در میان خود ردوبدل می‌کردند و دربرگیرنده برخی از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله بود نیز تأکیدی است بر اینکه اصحاب حدیث را می‌نوشتند. برای مثال

۱- به روایت دارمی در سنن.

۲- به روایت بخاری.

۳- به روایت احمد.

۴- به روایت ابن سعد در طبقات (۲/ ۳۷۳).

ابوبکر صدیق رضی الله عنه نامه‌ای نوشت که در آن مقادیر زکات و توضیح احکام آن از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده بود.^۱

عمر به امیر خود در آذربایجان نامه‌ای نوشت و در آن حدیثی را ذکر کرد.^۲ جابر بن سمره رضی الله عنه به عامر بن سعد بن ابی وقاص حدیثی را نوشت و فرستاد.^۳ عبدالله بن ابی اوفی برای عمر بن عبید نامه‌ای نوشت.^۴

بلکه حتی برخی از آنان برای دیگری نامه می‌نوشتند و از او درخواست حدیث می‌کردند، چنان‌که معاویه به ام‌المؤمنین عایشه نامه نوشت و از ایشان درخواست چیزی کرد که از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بود و ایشان نیز برای او این حدیث را فرستاد که: «هر که به غیر طاعت خداوند عمل کند، ستایشگرش به نکوهشگر تبدیل می‌شود».^۵

* آنان برای جستجوی حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله به سفر می‌رفتند و حتی برخی از آنان برای یک حدیث بار سفر می‌بست، چنان‌که برای جابر بن عبدالله پیش آمد که در طلب یک

۱- به روایت بخاری.

۲- به روایت مسلم.

۳- به روایت مسلم.

۴- به روایت بخاری.

۵- به روایت حمیدی در مسند، بوسیری می‌گوید: رجال آن ثقة‌اند. شعیب الأرنؤوط می‌گوید:

رجال این سند ثقة‌اند.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

حدیث به نزد عبدالله بن انیس در شام رفت.^۱ همین طور سفر او به نزد مسلم بن مخلد در مصر که از او دربارهٔ یک حدیث پرسید و سپس بازگشت.^۲ همین مورد برای ابویوب انصاری رضی الله عنه نیز پیش آمد، چنانکه به نزد عقبه بن عامر در مصر بار سفر بست و هنگامی که به دیدار او رفت گفت: از آنچه از رسول خدا صلی الله علیه و آله دربارهٔ پوشاندن مسلمان شنیده‌ای و جز من و تو شنیده‌ایم، برایم بگو. هنگامی که حدیث را به او گفت، ابویوب سوار مرکبش شد و به سوی مدینه بازگشت، بدون آنکه بار سفرش را باز کند.^۳ بنابراین اساس سفر برای حدیث از نسل صحابه آغاز شده است.

* احتیاط صحابه دربارهٔ روایت و اطمینان حاصل کردن از صحت روایت نشان می‌دهد که مبانی اطمینان‌یابی از صحت روایات در زمان صحابه شکل یافته است و سپس به نسل‌های بعدی منتقل شده، چنانکه از عمر بن الخطاب رضی الله عنه دربارهٔ حدیث استئذان (اجازه‌خواهی) وارد شده است و همین طور سخن علی بن ابی‌طالب رضی الله عنه که می‌فرماید: «هرگاه حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شنیدم، خداوند مرا از هر مقدار که می‌خواست

۱- به روایت طبرانی در معجم کبیر.

۲- به روایت رامهرمزی در المحدث الفاصل (۲۲۳).

۳- جامع بیان العلم وفضلہ، ابن عبدالبر (۱/ ۳۹۲).

سود می‌رساند و هرگاه دیگری از وی برایم حدیثی می‌گفت او را سوگند می‌دادم، پس اگر سوگند یاد می‌کرد از او می‌پذیرفتم و ابوبکر برایم حدیث گفت و ابوبکر راست گفت» سپس حدیثی را از پیامبر ﷺ یاد کرد.^۱

* اهمیتی که صحابه به ادی امانتِ روایت برای نسل بعد قائل بودند. برای مثال گاه یکی از آنان ظرفی آب می‌آورد تا وضوی پیامبر ﷺ را به تابعین آموزش دهد.^۲ دیگری به قصد آموزشِ نماز پیامبر ﷺ در برابر آنان نماز می‌گزارد.^۳

برخی دیگر احادیث پیامبر ﷺ را در محلی عمومی و بر منبر رسول خدا ﷺ بیان می‌کرد، چنان‌که عمر رضی الله عنه هنگام روایت حدیث «کارها به نیت‌ها بستگی دارد»^۴ انجام داد.

چگونگی حفظ سنت در دوران تابعین

صحابه توجه بسیاری به ملازمت صحابه و جمع‌آوری احادیث آنان و نوشتن آن نشان می‌دادند. از آن جمله عبدالله بن محمد بن عقیل بن ابی‌طالب است که می‌گوید: من و

۱- به روایت احمد و ابوداود و ترمذی. ابن عدی می‌گوید: امیدوارم که صحیح باشد. ابن کثیر و

ابن حجر سند آن را خوب دانسته‌اند.

۲- به روایت بخاری.

۳- به روایت بخاری.

۴- به روایت بخاری.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

محمد بن علی بن ابوجعفر و محمد بن حنفیه به نزد جابر بن عبدالله انصاری می‌رفتیم و از او دربارهٔ سنت‌های رسول‌الله ﷺ و نمازش می‌پرسیدیم و از وی می‌نوشتیم و می‌آموختیم.^۱

عروه بن زبیر که یکی از سروران تابعین در علم و فقه و عبادت است می‌گوید: «به یاد دارم که چهار سال پیش از وفات عایشه می‌گفتم: اگر امروز از دنیا برود حسرت حدیثی را نمی‌خورم که نزد او باشد مگر آنکه آن را به یاد دارم».^۲

این نشان‌دهندهٔ عمق توجه این نسل به استفاده بردن از نسل پیشین است که خود نشانگر زنده بودن «سندآوری» در میان این امت و قطع نشدن سلسلهٔ سند است.

* تابعین اهتمام بسیاری به ثبت سنت از طریق نوشتن قائل بودند که این را می‌توان با مثال و تفصیل در رسالهٔ مشهور دکتر محمد مصطفی الاعظمی به نام «دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین» (پژوهش‌هایی دربارهٔ سنت نبوی و تاریخ تدوین آن) که دکترای خود را با همین رساله با امتیاز بالا از دانشگاه کمبریج دریافت کرده یافت. ایشان در این کتاب نام صحابه و تابعین و تابع تابعین را که حدیث را

۱- الکامل فی ضعفاء الرجال، ابن عدی (۵/ ۲۰۶).

۲- سیر أعلام النبلاء، ذهبی (۴/ ۴۲۴).

نگاشته‌اند پیگیری کرده و در این راه زحمت بسیاری را متحمل شده و به نتایج شگفت‌انگیزی رسیده است. وی پنجاه‌وسه تن را از نویسندگان حدیث در طبقه اول تابعین نام برده و در طبقه دوم نودونه تابعی را نام برده که حدیث نوشته‌اند یا از آنان حدیث نوشته شده است و این برخلاف آنچه منکران سنت می‌گویند نشان‌دهنده گسترش نوشتن حدیث در دوره تابعین است. خلیفه تابعی، عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه نیز توجهی ویژه به تدوین حدیث داشت و علما را به ایفای نقش در این کار مهم تشویق می‌کرد.^۱

از مهم‌ترین جلوه‌های عنایت تابعین به ثبت و ضبط سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، توجه بسیار در زمینه سند و شناخت حال راویان است. محمد بن سیرین در این باره می‌گوید: آنان پیش‌تر درباره سند نمی‌پرسیدند، اما همین که فتنه رخ داد گفتند: رجال خود را برای ما نام ببرید، پس به اهل سنت نگاه می‌کردند و از آنان حدیثشان را می‌گرفتند و اهل بدعت را می‌نگریستند و حدیث را از آنان نمی‌گرفتند.^۲ می‌گفت: این علم، دین است، پس بنگرید که دین خود را از که می‌گیرید.^۳

۱- به روایت بخاری.

۲- به روایت مسلم در مقدمه صحیح.

۳- همان.

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

محمد بن سیرین به مسئلهٔ سند و جستجوی حال راویان توجه و عنایتی شدید داشت. علی بن المدینی می‌گوید: او از کسانی بود که در حدیث نظر می‌انداخت و سند آن را جستجو می‌کرد و کسی را نمی‌شناسیم که از او [در این زمینه] پیشی بسته باشد. سپس ایوب و ابن‌عون آمدند و سپس شعبه و سپس یحیی بن سعید و عبدالرحمن.^۱

حفظ و ثبت سنت در دوران اتباع تابعین

عنایت به روایت حدیث پیامبر ﷺ همچنان مستمر بود و امامان حدیث همواره به سند توجه نشان می‌دادند و این اهتمام هیچ‌گاه قطع نشد. خداوند ابن‌مبارک را رحمت کند که گفت: سند از دین است و اگر سند نبود هرکه هرچه می‌خواست می‌گفت.

ویژگی این دوره نوشته شدن مصنفات در زمینهٔ جمع‌آوری سنت است؛ چراکه با وجود نوشتن سنت از دوران پیامبر ﷺ، اما این نوشتن به شکل مرتب و فهرست‌بندی شده نبود بلکه تنها به هدف حفظ و مراجعه نوشته شده بود. اما در این طبقه اهتمام محدثان به سمت تصنیف منظم و برحسب ابواب معطوف شد که این از مظاهر عنایت شدید و زودهنگام نسبت

۱- شرح علل الترمذی ابن رجب (۱/ ۳۵۵).

به سنت پیامبر ﷺ و خط بطلانی است بر توهم کسانی که گمان می‌کنند نوشتن و تصنیف حدیث از دوران بخاری و مسلم آغاز شده است. از جمله امامان حدیث که در این زمینه دست به تصنیف زدند: ابن جریج، اوزاعی، محمد بن اسحاق، معمر بن راشد ازدی، سعید بن ابی‌عروب، یحیی بن زکریا بن ابی‌زائده، سفیان بن عیینه، ربیع بن صبیح، جریر بن عبدالحمید، ابن مبارک، مالک بن انس، سفیان ثوری، حماد بن سلمه و دیگران، رحمهم الله.^۱

طول دوران تألیف و تصنیف

این مرحله که از قرن دوم تا قرن سوم هجری به طول انجامیده را می‌توان مرحله طلایی گردآوری سنت نبوی دانست؛ چراکه علمایی برجسته در این دوره ظهور کردند که در علم حدیث و سند و علل و رجال دارای تمکن و درایت بودند و این مرحله را ویژه ساخته‌اند.

امامان بزرگی در این مرحله یکجا شده‌اند، از جمله: یحیی بن قطان و عبدالرحمن بن مهدی و احمد بن حنبل و یحیی بن معین و علی بن المدینی و بخاری و مسلم و ابوداود و ترمذی و نسائی و ابوحاتم رازی و ابوزرعۀ رازی و جمع بسیار

۱- نگا: شرح علل ترمذی ابن رجب (۱/ ۳۴۱ - ۳۴۳).

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

زیادی از محدثین. در این مرحله تصنیف پیشرفت کرد تا انواع جدیدی از تألیف به ظهور برسد. برای مثال بخاری تلاش کرد احادیثی را جمع‌آوری کند که در اوج صحت باشد و این باعث شد دیگران از جمله امام مسلم از وی پیروی کنند و سپس کتب سنن و دیگر تألیفات رخ نمودند که اصحاب آن احادیث را برحسب فهرست‌بندی و روش خاصی جمع‌آوری کرده بودند. حقیقتی که شایسته یادآوری است، این است که احادیث این کتب چنان‌که برخی گمان می‌کنند ناگهان در این دوره ظاهر نشدند، بلکه با سند متصل از نسل قبل به صاحبان این کتب رسیده است، سندی که تا پیامبر ﷺ متصل است. این یک تلاش علمی تراکمی بوده که متأخر به تلاش متقدم وابسته است و کار خود را بر تلاش او بنا می‌کند. بلکه در حقیقت بسیاری از احادیث موجود در این کتب در حقیقت گزیده‌ای از کتب کسانی است که در نسل قبل نوشته‌اند و این کتب با سند متصل و به‌شکل شفاهی نیز به آنان رسیده و احادیث آن را یک‌به‌یک از کسانی که از آن کتاب به آنان حدیث گفته‌اند شنیده‌اند و صاحبان آن نیز به نوبه خود از نسل قبل آن را شنیده‌اند و در نتیجه کتاب فوق به‌شکل کتبی و شفاهی به آنان رسیده که این بر اطمینان و اعتماد صحت

آنچه نقل کرده‌اند و دقت آن می‌افزاید و اگر بخواهیم میان فرع (کتاب ناقل) و اصل (کتاب منقول) مقایسه کنیم و در آن احادیث نظر بیفکنیم اطمینان ما به دقت علمی امامان مسلمان در امر روایت افزوده می‌شود و همه مظاهر آن توهم پوچ دروغین از بین خواهد رفت و به این حقیقت خواهیم رسید که تلاش امامان حدیث در این دوره در حقیقت ادامه تلاش قطع نشده پیشینیان است.

برای مثال امام بخاری حدیثی را با سند خود چنین نقل می‌کند: عبدالله بن یوسف ما را حدیث گفت که مالک به ما خبر داد، از یحیی بن سعید از محمد بن یحیی بن حبان از عمویش واسع بن حبان از عبدالله بن عمر که او می‌گفت: مردمی می‌گویند اگر برای قضای حاجت خود نشستی رو به قبله و بیت‌المقدس نکن. عبدالله بن عمر می‌گوید: روزی بر پشت‌بام خانه‌مان رفتم و رسول خدا ﷺ را دیدم که برای قضای حاجت بر دو خشت رو به بیت‌المقدس نشسته بود.» و گفت: نکند تو از کسانی هستی که بر لگن خود نماز می‌گزارند؟ گفتم: نمی‌دانم به خدا سوگند. مالک می‌گوید:

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

یعنی کسی که در نماز خود از زمین بلند نمی‌شود و در حالی که به زمین جسبیده به سجده می‌رود.^۱

این حدیث را چنان که می‌بیند بخاری از احادیث موطأ مالک با سند متصل به امام مالک روایت کرده که از امام مالک در موطأ او تا پیامبر ﷺ متصل است بلکه خود بخاری برای اطمینان ما که حدیث را از موطأ نقل کرده سخن امام مالک را از موطأ نقل می‌کند که در حقیقت این روایت با مراجعه به موطأ بوده است و حدیث را حرف‌به‌حرف همانند موطأ می‌یابیم.

غرض آنکه ما در برابر یک پدیده تراکمی قرار داریم که تلاش علمی پیشینیان و پسینیان از طریق ابزار سندآوری یکجا شده و طی یک فرایند منظم همه نوشته‌های صحابه و نسخه‌های تابعین و مصنفات تابع تابعین جذب شده تا احادیث آنان در مصنفات منظم امامان متأخر جای گیرد. بنابراین احادیثی که در این مصنفات حدیثی آمده احادیث جدیدی نیست که ناگهان و در فرایندی دیر هنگام ظاهر شده باشد، بلکه انتخابی دقیق از نوشته‌هایی پیشین است که روش‌های روایت کتب با سند به شکل‌گیری آن یاری رسانده است.

۱- به روایت بخاری.

سپس در ساحل سند و متن، علومی کمکی شکل گرفت که هدف آن ثبت هر کوچک بزرگ متعلق به سند و متن بود، در نتیجه تألیف در زمینه تاریخ رجال و راویان حدیث و جرح و تعدیل و علوم مصطلح و علل و سؤالات علاوه بر غریب حدیث (الفاظ ناآشنا) و شروح کتب سنت و تخریج و مستخرجات و مستدرکات و دیگر علوم به منصفه ظهور رسیدند.

برای نمونه امام بخاری پیش از گردآوری صحیح، کتابی بزرگ را درباره روایات حدیث نگاشت و یاران امام احمد و ابن معین و ابن المدینی، سخنان امامان خود را درباره رجال و علل و تصحیح و تضعیف در کتاب‌های پرشماری به رشته تألیف درآوردند که آن را مسائل نامیدند. ابن ابی حاتم نیز کتاب جرح و تعدیل را نوشت و مسلم کتاب تمییز و مقدمه صحیح را نگاشت و ترمذی علل را و ابوداؤد رساله‌ای به اهل مکه را و این‌گونه علم حدیث به اوج پختگی خود رسید.

تصور این حقیقت برای کسی که در علوم متنوع حدیث مطالعه نداشته دشوار است؛ چراکه یکی از بزرگ‌ترین مظاهر نبوغ در تاریخ علمی این امت، همین علوم پرشماری است که

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

به هدف ثبت و نظم‌دهی به روایت و اطمینان از صحت آن و جداسازی صحیح از ضعیف شکل گرفته است.

برای چشیدن گوشه‌ای از این امر لازم است خودت برخی از کتب مختصر علم مصطلح را مطالعه کنی تا به حجم بالای تقسیمات فنی دقیق مراتب روایت از پیامبر ﷺ آگاه شوی و به نبوغ این روش و تکیه آن بر داده‌هایی کاملاً عقلانی که بیشترین امکان را برای حفظ سنت پیامبر ﷺ فراهم ساخته است، پی ببری و از سوی دیگر به حجم جهل و آشفتگی ادعای کسانی بررسی که در این روش شک می‌اندازند و غالب آنچه می‌گویند در حقیقت از جهل نسبت به تفصیل این علوم سرچشمه می‌گیرد نه آنکه ناشی از جستجو و دقت باشد.

با دقت در این تاریخ علمی مختصر و مطلع شدن از عنایت امت به سنت پیامبر ﷺ خواهی دید که علم حدیث تنها بر یک تکیه‌گاه یعنی نقل آنچه مکتوب است استوار نشده بلکه همراه با آن به نقل شفاهی نیز استناد می‌کند. بنابراین قضیه نزد آنان به مجرد اطلاع بر کتب و اعتماد به آن محدود نیست بلکه برای تضمین حفظ سنت پیامبر ﷺ نقل سماعی و ثبت نوشتاری در هم ادغام شده‌اند.

اگر کسی به شرایط زندگی اجتماعی در آن دوران نگاهی بیندازد و ببیند که چگونه بسیاری از احوال علمی با زندگی مردم درآمیخته بود تا جایی که مادران و پدران فرزندان کوچک خود را برای تحصیل علم حدیث بیرون می‌بردند و حلقات علمی را که هزاران تن در هر گوشه‌وکناری خود را به آن می‌رساندند در نظر بگیرد و سفر برای طلب علم حدیث که به امری رایج در آن دوران تبدیل شده بود و این فضای علمی و اجتماعی و تربیتی باعث ترویج توجه به علم حدیث در همهٔ زمینه‌ها شده بود به میزان توجه همهٔ طبقات امت به سنت پیامبر ﷺ پی خواهد برد. این قضیه‌ای است که اگر کسی چیزی از تاریخ آن دوران را نخوانده باشد، از درکش ناتوان می‌ماند اما کسی که گوشه‌ای ولو اندک از آن را مطالعه کرده باشد، هرگز در وجود خود میلی به پذیرش شبهه‌های نخواهد یافت که در تلاش امامان مسلمان در صیانت از سنت نبوی شک‌اندازی می‌کند.

خلاصه آنکه ایراد گرفتن از سنت نبوی بر اساس این ادعا که تدوین حدیث دیر صورت گرفته، نشانگر جهل شدید نسبت به تاریخ روایت و طبیعت آن و توجهی است که به همهٔ جوانب روایت حدیث صورت گرفته است؛ زیرا تدوین در دوره‌ای زود و

چگونه حدیث را بپذیریم، در حالی که تدوین آن با تأخیر انجام گرفته؟

در دوران خود پیامبر ﷺ آغاز شده و دست به دست همراه با ثبت و نقل شفاهی از طریق فرایند سندآوری و با تلاشی بسیار در جهت تضمین حفظ سنت پیامبر ﷺ به حیات خود ادامه داده است؛ فرایندی که در اوج اطمینان و احتیاط شکل گرفته است.

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

از مقوله‌های عجیبی که در عرصه فقهی معاصر شنیده می‌شود، درخواست ادله قطعی و رد دلایل ظنی است. هرگاه سخن از وجوب یا حرمت به میان می‌آید برخی می‌گویند: آیا این، دلیل قطعی دارد؟ انگار احکام شرعی تنها بر ادله قطعی بنا می‌شود و آنچه این‌گونه نباشد دور انداخته می‌شود.

شکی در این نیست که شرط قرار دادن قطعی‌الثبوت و قطعی‌الدلاله بودن نص برای پایبندی به آن، قولی باطل است و به لوازم باطلی خواهد انجامید؛ زیرا دایره تعبّد بنا بر مقتضیات نص وسیع‌تر از این است. از بنده خواسته نشده تا تنها به آن چیزی که به قطع مطمئن است مراد خداوند است عمل کند، بلکه باید بر اساس آنچه اعتقاد دارد مراد و منظور پروردگار است یا بنا بر گمان غالبش رفتار نماید. اگر عالم و مجتهد است با نگاه در منابع شرعی و در غیر این صورت بنا بر پیروی از علما از طریق پرسش یا برگرفتن اقوال آنان بنا بر اجتهادی که از مانند او امکان دارد و هدفش در این انتخاب رسیدن به مراد و منظور پروردگار باشد.

الله تبارک و تعالی مرجع داوری به هنگام اختلافات را بیان نموده است: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

[الشوری: ۱۰] (و درباره هر چیزی اختلاف پیدا کردید حکمش به الله [ارجاع می‌گردد]) و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ۵۹] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید الله را اطاعت کنید و پیامبر را اطاعت کنید و [نیز] اولیای امر خود را، پس هرگاه در امری اختلاف نظر یافتید اگر به الله و آخرت ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید؛ این بهتر و نیک‌فروتر است).

سپس خداوند برای ما بیان نموده این وحی که منبع داوری است، دارای دو طبیعت است، قسمت‌هایی از آن محکم است و برخی از نصوص آن متشابه، چنان‌که می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ۷] (اوست کسی که این کتاب را بر تو نازل کرد، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است [که] آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند).

بنابراین نص شرعی یا قطعی و یقینی است، یا ظنی و آنچه قطعی است ممکن است از نظر ثبوت و از نظر معنا قطعی باشد

یا تنها از یک نظر و همچنین نصوص ظنی. عمل بر اساس نص واجب است، بنابراین:

* اگر از نظر ثبوت و از نظر معنا قطعی باشد عمل بر اساس آن واجب است و مخالفش موردنکوهش. پس اگر از آن رو که معتقد بود که آن نص قطعی نیست با معنای نص مخالفت کرد ممکن است به سبب تأویل یا جهل و مانند آن برحسب حالش معذور دانسته شود، اما اگر معتقد بود که نص قطعی است ولی آن را نپذیرفت و در برابر مقتضایش تسلیم نشد کارش مانند آن است که در برابر پیامبر ﷺ به عناد برخاسته و امر و خبر او را نپذیرفته که در نتیجه احکام و آثارش از جمله کفر یا گناه و مانند آن بر وی مترتب می‌گردد.

* اما اگر نص ظنی بود باید به آن عمل کرد و معنایش را پذیرفت و اینکه «ظنی» است حجت بودنش را نفی نمی‌کند بلکه برحسب معنایی که برای خواننده نص ترجیح داده شده باید آن را برگرفت. بنابراین هرگاه شخص معتقد شد که نص دال بر معنایی است، عمل برحسب همان اعتقاد بر وی واجب می‌شد و اگر بنا بر باورش یا گمان غالبش چیزی از نص برداشت کرد و سپس آن را ترک کرد، وظیفه تسلیم [در برابر امر شرع] را رها کرده و موردنکوهش است.

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

البته این را باید در نظر داشت که ظنی بودن نص مانع از این می‌شود که درباره کسی که مخالف ثبوت نص یا فهم آن است ضرورتاً حکم به ترک تسلیم داد، بلکه ممکن است وی بنا بر مقتضای فهم خود در برابر نص تسلیم باشد ولی به شرط آنکه لوازم شرعی صحیح که موجب رسیدن به فهم معتبر از نص می‌شود را در نظر گرفته باشد یا روشی صحیح را در ترجیح آنکه نص ثابت است یا خیر، پیموده باشد.

درباره مفهوم قطع و ظن (قطعی بودن یا گمانی

بودن) باید دو اصل مهم را به درستی فهمید:

نخست: معیار قطعی یا ظنی بودن که حکم هر یک بر آن مترتب می‌شود، معیار اهل سنت و جماعت است نه معیارهای نوساخته که چه بسا معنای ظنی را آنقدر وسیع در نظر می‌گیرد که حتی برخی نصوص قطعی به آن راه می‌یابد مانند ظنی دانستن همه سنت یا رد خبر آحاد در مسائل علمی یا اعتقادی به شکل مطلق، یا ادعای ظنی بودن دلالت نقلی به شکل مطلق و مانند آن؛ چراکه این اقوال همه باطل است و بر معیارهایی غیر صحیح برای شناخت قطعی از ظنی استوار است.

دوم: تقسیم قضایا و مسائل به قطعی و ظنی، درباره هر مسئله به شکل قاطع مرزبندی نشده که بتوان همه مسائل را بنا بر ضابطه‌ای قطعی در یکی از این دو دسته قرار داد، طوری که گویا مرزی این دو را از هم جدا کرده باشد، بلکه قضیه نزد عالمی تا عالم دیگر و از مسئله‌ای به مسئله بعدی متفاوت است. برخی مسائل تقریباً قطعی دانسته شده‌اند و برخی میان قطعی و ظنی در نوسان هستند و همان طور که درباره حکم یک مسئله ممکن است اجتهاد صورت گیرد، درباره تقسیم‌بندی و رتبه‌بندی آن نیز اجتهاد وارد است. بنابراین ما سه دسته مسائل داریم:

- مسائلی که بدون هیچ‌گونه حرف و حدیثی قطعی‌اند.
- مسائلی که بدون هیچ اشکالی ظنی‌اند.
- مسائلی متشابه که اهل علم در تعیین وزن شرعی آن اختلاف نظر دارند و شخص ناظر درباره اینکه آیا به قطعیات نزدیک‌تر است یا ظنیات دچار تردد می‌شود.

اما وجود چنین ترددی درباره برخی مسائل که آیا قطعی‌اند یا ظنی، وجود قطعیات و ظنیات را نفی نمی‌کند؛ زیرا

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

بسیاری اوقات دربارهٔ برخی مفاهیم شرعی و تقسیم‌بندی و الحاق هر مسئله به یک دسته یا دسته‌ای دیگر تردید یا اختلاف نظر پیش می‌آید اما این مَبطلِ دسته‌بندی نیست، مانند تردید در تعیین آنچه در زمرهٔ «ضروریات و حاجیات و تحسینیات» قرار می‌گیرد و این تردید، دلیلِ نفی ضروریات و حاجیات و تحسینیات نیست.

یا مانند تردید دربارهٔ آنچه در دستهٔ «اندکِ قابل‌چشم‌پوشی»^۱ که بسیار در مسائل فقهی و طهارات و اموال و اشربه و دیگر ابواب تکرار می‌شود، قرار می‌گیرد. آیا اینجا می‌توان گفت از آنجایی که مرز دقیقی میان کم و زیاد نیست پس منکر تفاوت میان کم و زیاد باشیم؟

همانند آن تردید دربارهٔ ذریعه‌ای که به حرام منتهی می‌شود؛ چراکه نمی‌توان در همهٔ حالات به قطع میان آنچه غالباً تأثیرگذار است یا نیست تفاوت گذاشت. اما آیا در این حالات می‌گوییم ذرایع در شریعت مطلقاً تأثیرگذار نیست؟!^۲

۱- ترجمهٔ عبارت «الیسیر المعفو عنه» (مترجم).

۲- اشارهٔ نویسنده به قاعدهٔ سد ذرائع است که اگر بنا بر ظن غالب، یک وسیله به حرام منجر شود آن نیز بنا بر سد ذریعه ممنوع قرار داده می‌شود اما اینکه احتمال ذریعه بودن یک چیز چقدر است ممکن است از عالمی به عالم دیگر متفاوت باشد. اما به‌صرف مشخص نبودن مرز دقیق در ذریعه بودن یا نبودن یک فعل، نمی‌توان اصل سد ذرائع را منکر شد. (مترجم)

غرض آنکه دشواری در تعیین برخی مفاهیم و معاییر و ضوابط شرعی، اصل آن را نفی نمی‌کند بلکه واجب است در رسیدن به مراد شرع همه توان خود را صرف کرد. پس از فهم آنچه گذشت، دانستیم سلب وصف قطعیت، حجیت دلیل را مطلقاً نفی نمی‌کند، بلکه دلیل ظنی ثابت نیز حجت است و الغای حجت بودن آن و شرط گذاشتن قطعی بودن نص دارای لوازم و آثار فاسدی است از جمله:

۱- الزامی نشدن وحی مگر در صورت اجماع قطعی؛

چراکه نص ظنی غالباً محل اختلاف است و قرار دادن چنین شرطی، سخنی است باطل که هیچ عالمی نگفته است. ابن حزم می‌گوید: «اگر کسی تنها آنچه امت بر آن اجماع کرده‌اند را بپذیرد و هرآنچه درباره‌اش نص آمده و مورداختلاف قرار گرفته را ترک گوید [چنین کسی] به اجماع امت فاسق است»^۱ و می‌گوید: «به طور کلی تاکنون کسی که معتقد به چنین مذهبی باشد به دنیا نیامده، بدین گونه که نص را نپذیرد مگر آنکه موافق اجماع باشد، بلکه اجماع بر این است که گوینده این قول که آن را باور دارد، بدون هیچ اختلافی کافر است؛

۱- الإحكام فی أصول الأحكام لابن حزم (۲/ ۲۰۸).

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

زیرا نصوصی را رد کرده که کسی در وجوب اطاعت از آن اختلاف نکرده است»^۱.

۲- دور ریختن بسیاری از احکام شریعت؛ زیرا دایره

احکام ظنی در شریعت بسیار گسترده است و اگر برای درستی استدلال، قطعی بودن را شرط قرار دهی، لازمه‌اش این است که ادله ظنی را موردعمل قرار ندهی که این به عدم اعمال این دایره وسیع از ظنیات منجر می‌شود.

۳- این ممکن است صاحب خود را به سهل‌انگاری

درباره احکام قطعی نیز بکشانند؛ زیرا هنگامی که در تعامل با نصوص شریعت و ادله‌اش قطعیت را شرط کند و آنچه از وحی را که این‌گونه نیست کنار نهد، بزرگداشت واجبِ وحی و احساس وجوب عمل به آن از دلش خارج می‌شود و طولی نمی‌کشد که به اسارت هوای نفس دچار می‌شود، پس هرگاه در برابر نص قرار گرفت به آسانی این ادعا را مطرح می‌کند که این قطعی نیست؛ زیرا قطعیت تابع ایمان است و چه بسا نصی مفید قطع باشد اما نفس او تلاش کافی را برای کشف قطعیت آن نص اعمال نکند و این را آن‌هایی که در حال و روز بسیاری از این گروه دقت کرده‌اند، درک کرده‌اند. مثلاً هنگامی که

۱- الإحکام فی أصول الأحکام لابن حزم (۳/ ۳۶۷).

دلیلی قطعی برخلاف آرای آنان برایشان رو می‌کنی با عجله ادعا می‌کنند که این دلیل ظنی است و از نظر شرعی الزام‌آور نیست.

این معضل وقتی بدتر می‌شود که برخی آن‌قدر دایره قطعیات را تنگ می‌کنند که هرگونه مخالفتی ولو شاذ و بی‌ارزش و هرگونه احتمالی ولو ضعیف را عامل قطعیت‌زدایی قرار می‌دهند، بلکه گروهی از آنان از دستاویز قرار دادن کوچک‌ترین شبهه‌ای برای نفی صفت قطعیت از آنچه مخالف دلخواهشان است ابا نمی‌ورزند.

برخی از همین کسانی که گرفتار چنین تصویری شده‌اند را می‌بینی که شاهد تحریف دین و شریعت‌اند بدون آنکه کوچک‌ترین واکنشی از خود نشان دهند؛ چراکه به زعمشان چیزی قطعی موردانکار قرار نگرفته! چراکه هرچه می‌گویند شبهه‌ای در ثبوت یا معنایش وارد است! در نهایت کارشان به جایی می‌رسد که تنها به آنچه نزد خودشان قطعی است حرمت قائل‌اند و آنچه از این دایره خارج است نه حرمتی دارد و نه ارزشی.

حال اگر بررسی: چرا احکام شریعت همه در یک حد از قطعیت نیستند؟

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

می‌گویم: کمال حکمت پروردگار چنین چیزی را
می‌طلبید، از چند جهت:

* **آزمایش و ابتلا:** این چیزی است که از آیهٔ محکم و
متشابه دانسته می‌شود، آنجا که پروردگار متعال می‌فرماید:
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا
تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ۷] (اوست کسی که این کتاب را بر
تو نازل کرد، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است
[که] آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند، اما
کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب
تأویل آن [به دل‌خواه خود] از متشابه پیروی می‌کنند با آنکه
تأویلش را جز الله و ریشه‌داران در علم کسی نمی‌داند [آنان
که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم همه [چه محکم و چه
متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی
متذکر نمی‌شود).

پیامبر ﷺ پس از ذکر این آیه فرمود: «پس هرگاه کسانی را دیدی که پیگیر متشابه آن هستند، آنان همان کسانی‌اند که الله نام برده، پس از آنان برحذر باشید».^۱

*** عبودیت اجتهاد از علما؛ زیرا عالم هرگاه تلاش خود را در پیگیری آنچه موردنظر خداوند است به کار گیرد، همین تلاش او عبادتی است مطلوب که خداوند بر آن پاداش در نظر گرفته و همین است که پیامبر ﷺ می‌فرماید: «اگر قاضی حکم کرد و اجتهاد نمود سپس رأی او درست بود دو پاداش دارد و اگر حکم نمود و اجتهاد کرد و سپس به خطا رفت یک اجر دارد».^۲**

*** تفاوت احکام برحسب اهمیت و محقق ساختن منافع و دور ساختن مفساد؛** چراکه احکام شریعت همه در یک سطح قرار ندارد و آنکه خواهان قطعی بودن همه ادله است می‌خواهد همه احکام را در یک سطح قرار دهد، حال آنکه این منافی فراگیری شریعت و صلاحیت آن برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و مراعات منافع مکلفان در دنیا و آخرت است.

۱- به روایت بخاری.

۲- متفق علیه.

این مسئله دلیل قطعی ندارد!

مقصود آنکه یکی از مقوله‌های باطل رایج، این توهم است که احکام شریعت را باید بر ادله قطعی بنا نهاد حال آنکه این تصویری است باطل که خود ادله شرعی و روش علمای امت در قدیم و جدید تکذیبش می‌کند. نگاهی گذرا بر تألیفات فقهی نشان‌دهنده حجم بالای فروع فقهی است که بر ظنیات بنا نهاده شده بلکه غالب اختلاف فقها به سبب طبیعت ظنی بودن بسیاری از ادله شریعت است.

این مسئله اختلافی است

این سخنی است که بسیاری تکرارش می‌کنند و در حقیقت به یک معنای شرعی صحیح اشاره دارد؛ چراکه احکام فقهی همه در میان فقها مورد اتفاق نیست بلکه برخی محل اجماع است و برخی چنین نیست و این تفاوت که در ادله رخ داده از مهم‌ترین اسباب اختلاف میان فقیهان است و به همین سبب مدارس و مذاهب گوناگونی شکل گرفته که همه در ثبوت ادله و صحت آن جستجو می‌کنند و به دلالت ادله نظر می‌اندازند و در این زمینه قواعد و مَرَجِّحات خود را دارند.

این اختلاف فقهی قرن‌هاست که در میان مسلمانان معروف است و چیز جدیدی نیست، همچنان که چیز عجیبی هم نیست و حتی عوام مسلمانان هم می‌دانند که علما اختلاف می‌کنند و احکام شرعی نیز همه از جهت قطعی بودن و مورد اتفاق بودن در یک سطح نیستند. از همین روی مذاهب فقهی شکل گرفتند و در امتداد تاریخ در جهان اسلام گسترش یافتند و سپس عرفی جا افتاد که اهل هر سرزمینی مذهبی داشتند که در سرزمینشان شایع بود و فتاوی آن مذهب در بین آنان منتشر بود و دستگاه قضا نیز بر همین اساس فعالیت

این مسئله اختلافی است

می‌کرد و گاه در یک سرزمین دو مذهب یا بیشتر وجود داشت و هر سرزمین اوضاع خود را داشت.

بنابراین منظور از گفتن اینکه «این مسئله اختلافی است» آگاه کردن ما از این حقیقت بدیهی نیست، بلکه گوینده این عبارت قصد دارد کیفیت تعامل با احکام مورد اختلاف را یادآور شود. آنان که این عبارت را به کار می‌برند می‌خواهند بگویند الزام به انتخاب یک مذهب فقهی یا نوع نگاه مذهبی و قرار دادن آن به‌عنوان دین لازم‌الاجرا کار درستی نیست؛ مادامی که این انتخاب یا این طرز نگاه در مورد مسئله‌ای اجتهادی است که اختلاف در آن رواست؛ چراکه ما مذاهب و اجتهادات معتبری داریم و واجب آن است که انسان در پی مُراد و منظور خداوند و پیامبرش ﷺ باشد و ترجیح این شخص برتر و بهتر از ترجیح مخالف او نیست و او نمی‌تواند به قطع بگوید آنچه برگزیده قطعاً مُراد و قصد خدا و پیامبرش ﷺ بوده است.

این معنا چنان‌که می‌بینید در کل درست است و پاسخ درستی است به کسانی که در تعطیل اختلاف فقهی و معتبر نشمردن آن زیاده‌روی می‌کنند و مردم را در مسئله‌ای که برای اجتهاد و اختلاف جا دارد ملزم به رأی و ترجیح خود می‌کنند.

اما ممکن است این مقوله گسترش یابد و گوینده‌اش از حدود معتبر پا فراتر نهاده و در اشتباهاتی ناروا واقع شود، از جمله:

۱- پیگیری رخصت‌ها: اگر شخص کاری جز این نداشته باشد که در هر مسئله‌ای به دنبال آسان‌تر و راحت‌تر باشد، در این حالت هدف او دیگر شناخت حکم شرعی یا پرسش از کسی که به علم و دینش اطمینان دارد نیست، بلکه در جستجوی کسی است که به او فتوای رخصت دهد و هرگاه در هر مسئله فتوایی ببیند که آسان‌تر است همان را می‌پذیرد، بدون آنکه به اهلیت گوینده و دلایلش توجه کند. بنابراین وقتی چنین کسی می‌گوید: این مسئله‌ای اختلافی است در واقع می‌خواهد این مقوله را تکیه‌گاهی برای باز کردن دروازه انتخاب آنچه خود مناسب می‌بیند قرار دهد و این بدون شک مخالف روش صحیح نظر در مسائل فقهی اختلافی است؛ زیرا علما با وجود آنکه با یکدیگر اختلاف می‌کنند، اما همه به یک دلیل واضح بر حرمت پیگیری رخصت‌ها اتفاق نظر دارند و آن این است که رخصت‌یابی به این روش مخالف روح اجتهاد فقهی است که همانا جستجوی مراد شرعی است، در حالی که این روش پیگیری هوای نفس و مراد دل است و این در تناقض

این مسئله اختلافی است

با مقصد شارع و نزول شریعت است، چنان که امام شاطبی رحمته الله می‌گوید: «مقصد شرعی از گذاشتن شریعت، خارج کردن مکلف از انگیزه هوای نفس اوست تا آنکه به اختیار خود بنده خداوند شود چنان که به اضطرار بنده اوست».^۱

از همین روی، سلیمان تمیمی جمله مشهورش را گفت که: «اگر رخصت هر عالمی را بگیری همه شر در تو یکجا خواهد شد». ابن‌عبدالبر در توضیح بر این عبارت می‌گوید: «اجماع بر این است و در این باره اختلافی سراغ ندارم».^۲

این معنا به شکل متواتر در سخن اهل علم آمده است. امام اوزاعی می‌گوید: «آنکه اقوال نادر علما را بگیرد از اسلام خارج می‌شود».^۳ و ابراهیم بن ادهم می‌گوید: «اگر آرای شاذ [و خلاف قاعده] علما را بگیری شری بسیار را برگرفته‌ای».^۴ اسماعیل بن اسحاق قاضی می‌گوید: «به نزد معتضد رفتم پس کتابی را به من داد؛ در آن نگاه انداختم و دیدم که رخصت‌هایی را از اشتباهات علما و استدلال‌هایی که برای خود کرده بودند را یکجا کرده بود. گفتم: ای امیر مؤمنان، مؤلف

۱- الموافقات شاطبی (۲/ ۲۸۹).

۲- جامع بیان العلم وفضله ابن عبد البر (۲/ ۱۸۵)

۳- سیر أعلام النبلاء ذهبی (۷/ ۱۲۵).

۴- الجامع لأخلاق الراوی وأداب السامع لخطیب بغدادی (۲/ ۱۶۰).

این کتاب زندیق است. گفت: آیا احادیث این صحیح نیست؟
گفتم: احادیث چنان است که روایت شده، اما آن عالمی که
مست‌کننده را مباح دانسته متعه را مباح ندانسته و آنکه متعه
را مباح دانسته غنا را مباح ندانسته و هر عالمی اشتباهی دارد
و هرکس اشتباهات علما را جمع‌آوری کند و سپس آن را
برگرد دینش از دست رفته است. پس معتضد دستور داد تا
آن کتاب را آتش زنند»^۱.

اما لازم است برای عدم التباس و دوری از ابهام، قضیه
مهمی را توضیح داد و آن این است که اصطلاح «رخصت» دو
امر را شامل می‌شود: رخصت شرعی و رخصت فقها که تفاوت
بین این دو واضح است؛ زیرا رخصت شرعی یعنی همان احکام
شریعت که در حالت وجود مشقت و دشواری درباره‌اش
رخصت وارد شده مانند جواز کوتاه خواندن نماز و جمع نمازها
برای مسافر و جواز روزه نگرفتن برای بیمار در رمضان و
خوردن مُردار به هنگام ضرورت و رفع حرج و گناه از شخصی
که به اجبار گناهی مرتکب شود که این همه احکام شرعی
است و به‌طور قطعی یا ظنی از شارع برگرفته شده است، اما
پیگیری رخصت‌های فقها به‌معنای جستجوی انتخاب‌ها و

۱- به روایت بیهقی در سنن الکبری (۲۰۹۲۱).

این مسئله اختلافی است

اجتهادات فقها در فهم نص است که یک فرایند گزینشی و التقاطی در انتخاب‌های فقهی و اجتهادات آنان و جمع‌آوری یک معجون ناهماهنگ و متناقض بر اساس جستجوی آسان‌تر است. در این حالت همت شخص متوجه جستجوی دلیل نیست بلکه به دنبال یافتن فتوایی مناسب و گاه اشتباه است که اگر شامل رخصت باشد آن را بپذیرد.

این در حقیقت یک فرایند متناقض از نظر علمی است؛ زیرا رخصتی که از این فقیه گرفته شده مبنی بر دلیلی نزد اوست و ممکن است همین دلیل در تناقض با رخصتی باشد که از عالمی دیگر گرفته شده اما این برای جوینده مهم نیست؛ زیرا تلاش او اساساً در پی دلیل و نتیجه‌اش نیست بلکه هدف تنها رسیدن به آسان‌تر و راحت‌تر است و این نشان می‌دهد چرا علما نسبت به این کار چنین برخورد قاطعی داشته‌اند.

۲- معتبر دانستن همهٔ اختلافات: چه بسا بسیاری به ادعای اینکه «این مسئله اختلافی است» هر اختلافی را بدون مراجعه به اهل علم و سؤال از آنان بپذیرند که در این صورت در دو خطا واقع شده‌اند:

خطای نخست: معتبر دانستن اختلاف بی‌اعتبار؛ زیرا هر اختلاف مورد ادعایی معتبر نیست، بلکه هر قول مخالف اجماع

یا مخالف نص واضحی که معارضی نداشته باشد اختلاف معتبر نیست و بر این اساس رد حکم شرعی واضح به ادعای وجود چنین اختلافی جایز نیست. اختلاف نزد علما بر دو نوع است:

* اختلاف معتبر، یعنی اختلافی که ادله برایش جا داشته باشد و حکم آن را محتمل بدانند به طوری که نصی قاطع در زمینه مورد اختلاف وجود نداشته باشد یا اجماعی معتبر پیش از آن اختلاف منعقد نشده باشد.

* اختلاف غیر معتبر: یعنی اختلافی که در مخالفت با نص یا اجماع باشد که در این صورت پیروی از چنین اختلافی جایز نیست.

امام شافعی می گوید: «گفت: من اهل علم را در قدیم و جدید یافته‌ام که در برخی امور اختلاف کرده‌اند، پس آیا چنین چیزی رواست؟ به او گفتم: اختلاف بر دو وجه است: یکی حرام است و درباره دیگری چنین نمی‌گویم»^۱.

بنابراین گفتن اینکه: این مسئله اختلافی است، توسط برخی از مردم ممکن است شامل اختلاف غیر معتبر باشد و مثلاً می‌بینی سخنان شاذ یا متروک یا ضعیف را در برابر نصوص صریح مطرح می‌کند که این نوعی خلل است و آنچه

۱- الرساله شافعی (۵۶۰).

این مسئله اختلافی است

برای مسلمان واجب است پیروی از سخن خداوند و پیامبر او ﷺ است نه وجود اختلاف در مورد یک دلیل برای جلوگیری از محقق شدن حکم آن تا چه رسد به دستاویز قرار دادن اقوال شاذ و ضعیف.

خطای دوم: حکم به وجود اختلاف درباره چیزی که مورد اختلاف نیست به سبب عدم شناخت نوع اختلاف مورد نظر و شروط و موانع آن؛ زیرا برخی از اقوال وابسته به شروط یا احوال و موانعی است که همه کس به خوبی درباره اش شناخت ندارد بلکه عالمی را می طلبد که به طبیعت مسئله آگاه باشد. بنابراین کسی که هر اختلافی را دستاویز قرار می دهد ممکن است در بهره گیری از هر قولی در سیاقی مخالف آن سهل انگاری کند.

۳- توهم اینکه اختلاف به خودی خود حجت است:

آنان که به قاعده «این مسئله اختلافی است» استناد می کنند دچار این توهم اند که اختلاف به ذات خود حجتی است که می شود با آن، دلیل را از کتاب و سنت رها کرد، گویی که شرط پیروی از دلیل این است که کسی درباره اش اختلافی نکرده باشد که این تصور به اجماع باطل است؛ زیرا هیچ یک از علما برای عمل به دلیل، مورد اتفاق بودن آن را شرط نکرده اند

بلکه همه بر این متفق‌اند که وقتی برای انسان واضح شد که مُراد شرعی از یک دلیل چیست، عمل به آن واجب خواهد شد و اختلاف آنان دربارهٔ جستجوی این مراد است نه آنکه عمل به هر دلیلی متوقف شود تا هنگامی که همه بر آن اتفاق کنند؛ چراکه این برعکس کردن ترازوست؛ زیرا آنچه واجب است پیروی دلیل و به داوری بردن اقوال نزد دلیل است نه برعکس. امام ابن‌حزم می‌گوید: «در کل برای این مذهب هیچ معتقدی خلق نشده مبنی بر اینکه شخص به نصی قائل نشود مگر آنکه در مورد آن اجماع صورت گیرد، بلکه بنا بر اجماع کسی که چنین بگوید بدون هیچ اختلافی کافر است؛ زیرا قول به نص را که کسی در مورد وجوب اطاعت از آن اختلافی ندارد رد کرده است»^۱.

برای همین، علما دربارهٔ چگونگی تعامل با اختلاف معتبر، چه از سوی مجتهد یا مقلد، اختلاف‌نظر دارند؛ زیرا آنان بر وجوب پیروی از دلیل متفق‌اند، اما مسئله این است که هنگام وجود اختلاف، شخص عامی و شخص مقلد چه باید بکنند؟ این اختلاف اساساً ناشی از اتفاق آنان بر وجوب پیروی از دلیل و رد این است که خود اختلاف به‌خودی‌خود حجت باشد.

۱- الإحكام فی أصول الأحكام ابن حزم (۳/ ۳۶۷).

این مسئله اختلافی است

اختلاف آنان بر سر جست‌وجوی بهترین روش در تعامل با اختلاف است که دربارهٔ عالم مجتهد با صرف نهایت تلاش در جست‌وجوی حق از خلال نظر در ادلهٔ شرعی است که در این صورت چه به حق برسد و چه نرسد اجر خواهد برد؛ اگر برحق بود دو اجر و اگر اشتباه کرد یک اجر دارد و خطایش بخشیده می‌شود. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «اگر قاضی حکم کند و [در حکم خود] اجتهاد نماید و سپس به رأی درست حکم دهد دو اجر دارد و اگر حکم کند و اجتهاد ورزد و سپس به خطا برود یک اجر دارد».^۱

برای شخص عامی نیز واجب آن است که همهٔ تلاش خود را در جستن عالم صالحی که به او فتوا دهد صرف کند و سؤالش را به درستی مطرح کند و از انگیزه‌های نفسانی دوری گزیند تا مبادا او را از درخواست حق منحرف سازد و در این راه روش شرعی مناسب را پی بگیرد تا در صورت اختلاف حق را بشناسد و این همان چیزی است که امام ابن‌قیم به آن اشاره کرده است، آنجا که می‌گوید: «اما اگر دو مفتی یا بیشتر، سخن متفاوتی گفتند آیا باید سخت‌ترین اقوال را برگزیند یا آسان‌ترینش، یا خود از میان آن‌ها برگزیند یا قول آنکه عالم‌تر

۱- متفق علیه.

است را بپذیرد یا سخن آنکه باتقواتر است را قبول کند یا به نزد مفتی دیگری برود و ببیند با کدام یک از اقوال مفتی‌های قبلی موافق است که هر کدام را تأیید کرد همان را برگزیند یا واجب است جست‌وجو کند و برحسب آن به دنبال قول راجح و بهتر باشد؟ در این باره هفت مذهب است که قول هفتم راجح و صحیح‌تر است، بنابراین باید چنان کند که در صورت اختلاف بین دو مسیر یا دو طبیب یا دو مشاور عمل می‌کند.^۱

یکی از آثار این باور که «اختلاف در ذات خود حجت است» این است که برخی گمان کنند وجود اختلاف یعنی مباح بودن و روا بودن آن کار؛ یعنی اگر شنید که فلان مسئله مورد اختلاف است گمان کند که وجود اختلاف برابر است با اباحت آن؛ این مسئله‌ای است که شاطبی پیش‌تر از آن شکایت برده و گفته است: «این امر از حد کفایت خارج شده تا جایی که وجود اختلاف در مسائل را از حجت‌های اباحت به شمار آورده‌اند و در زمان‌های متقدم و متأخر پیش آمده که برای جایز شمردن کاری بر اختلافی بودن آن میان علما تکیه کرده‌اند». سپس بر این روش حکم صادر کرده می‌گوید: «عین خطا در شریعت است که آنچه را معتمد و

۱- أعلام الموقعین ابن قیم (۶/ ۲۰۵).

تکیه‌گاه نیست به‌عنوان تکیه‌گاه قرار دهند و آنچه را حجت نیست، حجت شمارند»^۱.

ابن تیمیه در بیان تعارض این روش با شرع و اجماع می‌گوید: «جنس تحریم یا باید ثابت باشد اما مورد اختلاف قرار گرفته باشد یا خیر، پس اگر در صورت اختلاف [تحریم آن] اثبات نشود، لازمه‌اش این است که چیزی حرام نباشد مگر در صورت اجماع بر حرمتش، در نتیجه هرآنچه در تحریمش اختلاف باشد حلال خواهد شد که چنین قولی مخالف اجماع امت است و بطلان آن آشکارا از دین اسلام معلوم است»^۲.

۴- سهل‌انگاری در انجام اجتهادی که بر وی واجب

است: اگر مسلمان در برابر هر مسئله فقهی که می‌شنود عادتش این باشد که بگوید: این مسئله مورد اختلاف است، کارش به جایی می‌رسد که در پیروی از احکام شرع ضعیف می‌شود و تقصیر بر وی غالب می‌گردد و در نهایت در حرام واقع می‌شود و درباره آن سهل‌انگاری می‌کند؛ زیرا او خود را عادت داده که وجود اختلاف را بهانه کند حال آنکه در شناخت طبیعت این اختلاف و در شناخت دلیل کوتاهی کرده

۱- الموافقات شاطبی (۵/ ۹۲ - ۹۳).

۲- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تیمیه (۶۳).

است و استدلال به اختلاف با کوتاهی در این دو امر، در پایان کارش را به ضایع ساختن واجب شرعی می‌کشد.

* انگیزه پذیرش یک رأی فقهی در این نوع اختلاف؛ واجب آن است که شخص در پی حق و محقق ساختن مراد و منظور خداوند باشد نه آنچه دلش می‌خواهد و برای خود مناسب می‌بیند را برگزیند و سپس آن را در پوشش اختلاف فقهی به خود قالب کند.

* پیمودن روش شرعی صحیح در ترجیح یک قول درباره این نوع اختلاف، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، به طبیعت شخص و شناخت و علم او بستگی دارد.

ممکن است گفته شود: اما در مسائل مورد اختلاف، انکار نیست.

این در حقیقت یک قاعده شرعی معتبر است، اما مجال بهره بردن از آن در مسائل اجتهادی است که اختلاف در آن رواست، اما آنچه دلیل صریح دارد و معارضی برایش نیست یا در محل اجماع است باید مخالفش موردانکار قرار گیرد.

امام ابن تیمیه تفصیل بسیار نیکی درباره این قاعده دارد که مناسب است اینجا ذکر شود. ایشان طبیعت آنچه انکار نمی‌شود و طبیعت انکار موردنظر را شرح داده است و این

این مسئله اختلافی است

همان چیزی است که بسیاری از کسانی که به این قاعده می‌پردازند در نظر نمی‌گیرد. ایشان کَلَّمَ می‌گوید: «اینکه می‌گویند: در مسائل مورد اختلاف انکار نیست، صحیح نیست؛ زیرا انکار یا متوجه قول به حکم است یا متوجه عمل به آن، اما مورد نخست: اگر قول مخالف سنت یا اجماع پیشین باشد باید مورد انکار قرار گیرد که این مورد اتفاق است و اگر چنان نباشد به معنای بیان ضعف آن مورد انکار قرار می‌گیرد که این بنا بر قول کسانی است که مُصِیب (کسی که به رأی درست رسیده) را یکی می‌دانند^۱ و این قول عموم سلف و فقهاست، اما در مورد عمل، اگر خلاف سنت یا اجماع باشد باز انکار آن بر حسب درجات انکار واجب است چنان که در حدیث شارب نبیذ که مورد اختلاف است ذکر کردیم، چنان که حکم حاکم اگر خلاف سنت باشد نقض می‌شود اگر چه از برخی علما پیروی کرده باشد.

اما اگر درباره مسئله‌ای سنت و اجماع نباشد و اجتهاد در آن روا باشد در این حالت کسی که بر اساس اجتهاد یا تقلید به قولی عمل کند مورد انکار قرار نمی‌گیرد، اما ابهام از این

۱- یعنی معتقدند در مسائل اختلافی حق تنها با یکی است و حق متعدد نمی‌شود، اما مجتهدی که تلاش خود را کرده اگر در رسیدن به حق موفق نشود یک اجر دارد و مقلدی که بر حسب تلاش خود [نه خواسته دل و هوای نفس] قول مجتهدی را پذیرفته گناهکار نیست. (مترجم)

جهت وارد شده که گوینده معتقد است مسائل اختلافی همان مسائل اجتهادی است چنان که گروهی از مردم بر این باورند، حال آنکه باور درست که ائمه بر آن هستند آن است که در مسائل اجتهادی دلیلی وجود نداشته که عمل به آن را آشکارا واجب گرداند، مانند حدیث صحیحی که مخالفی از جنس خود نداشته باشد که در این صورت، به سبب عدم وجود چنین دلیلی، به دلیل نزدیکی ادله، یا به سبب خفای دلیل، اجتهاد روا خواهد بود، و در ذکر اینکه یک مسئله قطعی است، ایراد و طعنی بر مجتهدانی که با آن مخالفت کرده‌اند نیست، مانند دیگر مسائلی که سلف درباره‌اش اختلاف کرده‌اند.^۱

این تحقیقی علمی و عالی است که اشکالی را که برای برخی پیش می‌آید برطرف می‌سازد؛ یعنی این توهم که «انکار» یک واژه سخت و یکدست است که قابلیت تفاوت ندارد، حال آنکه در حقیقت انکار به اعتبارهای گوناگون از نظر قدرت و ضعف متفاوت است:

* زیرا انکار تابع علم است و هرچه جانب علم به یک مسئله و شناخت راجح در آن بیشتر باشد، جانب انکار نیز قوی‌تر می‌شود و هرچه ضعیف‌تر باشد، خود انکار نیز ضعیف‌تر

۱- الفتاوی الکبری ابن تیمیة (۶/۹۶).

این مسئله اختلافی است

می‌شود و درک این قضیه سبب سخت‌گیری برخی از امامان سلف را دربارهٔ مسائلی که در نگاه متأخران یک مسئلهٔ دارای اختلاف معتبر است توضیح می‌دهد، اما لازمه‌اش این نیست که نزد آن امامان نیز مسئله دارای اختلاف معتبر باشد. پیش‌تر بیان شد که مساحتی از نسبت در توصیف مسائل و قطعی یا یقینی دانستن آن وارد است.

سپس خود انکار برحسب علم، از نظر قوت و ضعف یکسان نیست. مثلاً دربارهٔ چیزی که قطعی است، با تغییر فیزیکی و قدرت و تنبیه صورت می‌گیرد و چه بسا دربارهٔ برخی مسائل آن قدر ضعیف باشد که به مجرد نصیحت و مناقشهٔ علمی و بیان قول صحیح‌تر و مانند آن اکتفا شود.

* نظر در حال شخصی که موردانکار قرار می‌گیرد؛ زیرا میان شخص صادقی که خواهان حق است با کسی که قرائن نشان‌دهندهٔ غلبهٔ هوای نفس و روی‌گردانی از حق دربارهٔ اوست، تفاوت است. در حالت نخست اولویت با نرمش در صورت انکار است، اما دربارهٔ دومی رفتاری صورت می‌گیرد که شایستهٔ اوست.

* مراعات نظر مردم و عکس‌العمل آنان و میزان تأثیر بدی که از خود آن مسئله یا انکار آن می‌گیرند و اثر آن در تخفیف یا بیشتر شدن شر.

منظور آن است که انکار در مسائل قطعی و ظنی دارای مراتبی است چنان‌که شیخ‌الاسلام به آن اشاره کرد که این نتیجه موازنه میان اعتبارهایی چند است که وجه مصلحت و مفسده را مشخص می‌سازند، بنابراین قضیه ساده و یکدست نیست که در همه حال و با همه کس و در هر مسئله‌ای به همان شکل قابل پیاده‌سازی باشد.

شاید برای برخی این اشکال پیش بیاید که: چگونه انکار در برابر شخص صحیح است حال آنکه ممکن است جاهل یا متأول باشد که گناهی بر وی نیست؟

پاسخ در درک تفاوت میان باب انکار و باب گناهکار شدن و عدم خلط بین این دو مبحث نهفته است؛ باب انکار و نصیحت بسیار وسیع‌تر از باب گناهکار شدن و حرج است. بسیاری از کسانی که با تأویل دچار مخالفت با نص آشکار می‌شوند، کارشان مورد انکار قرار می‌گیرند با وجود آنکه احتمال دارد نزد خداوند معذور باشند، بنابراین تلازمی میان انکار و گناهکار دانستن شخص نیست [یعنی لازمه اینکه ما

این مسئله اختلافی است

کار او را انکار می‌کنیم این نیست که حتماً گناهکار است؛ چراکه انکار به خود مسئله وابسته است و معذور بودن به اجتهاد و حُسن نیت شخص: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [بقره: ۲۸۶] (الله هیچ‌کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌دهد).

خلاصه امر آنکه وقوع اختلاف در شریعت یک امر معتبر است و از وسعت شریعت است تا در موارد اجتهادی تنها یک قول مورد الزام نباشد که خروج از آن امکان نداشته باشد. با این حال مسلمان باید مراقب این باشد که در تعامل با اختلافات به بیراهه نرود و درباره آنچه شرعاً بر وی واجب است دچار سهل‌انگاری و کوتاهی نشود.

عقل این را نمی‌پذیرد!

مخالفت با نصوص وحی به بهانهٔ عقل، یکی از بزرگ‌ترین دروازه‌های انحراف و از اسباب بزرگ گمراهی است. برخی از مردم به مجرد آنکه عقلشان یک نص شرعی را درک نکرد، فوراً می‌گویند: «عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد!» در نتیجه دلالت نص را رد کرده و در آن ایراد وارد می‌کنند.

پیش از آنکه به بررسی توهم‌هایی که در این باره وجود دارد پردازیم لازم است سخن را با بزرگداشت عقل و معرفت و قدر و مکانت آن آغاز کنیم؛ چراکه هدف کوچک دانستن نقش عقل یا الغای اعتبار از آن نیست؛ زیرا خود وحی به اهمیت عقل اشاره کرده و آن را در چندین محور بسیار گرامی داشته است، از جمله:

۱- **قرار دادن عقل به عنوان پیش شرط تکلیف:** نقص یا زوال عقل در ثبوت وصف تکلیف شرعی تأثیرگذار است. کسی که عقل ندارد تکلیفی نیز بر وی نیست. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «قلم از سه کس برداشته شده است: خوابیده تا آنکه بیدار شود و کودک تا آنکه بالغ گردد و دیوانه تا آنکه به عقل آید».^۱

۱- به روایت احمد و نسائی و ابن ماجه. نووی و آلبنانی آن را صحیح می‌دانند و شعیب الأرنؤوط می‌گوید: سند آن جيد (خوب) است.

عقل این را نمی‌پذیرد!

۲- تشویق برای به کار بردن عقل و اندیشه و تدبر در آیات و مثال‌های خداوند در تشریحات و مخلوقاتش. چنین آیاتی بسیار در قرآن تکرار شده است که: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ و ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و ﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾. همه این آیات اشاره به ضرورت به کار بردن عقل برای دریافت هدایت است.

۳- محدود دانستن سود بردن از پندها و یادآوری‌ها و داستان‌ها و تشریحات و مثل‌های قرآن به خردمندان. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقره: ۲۶۹] (و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد) و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنکبوت: ۳۵] (و از آن برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌ای روشن باقی گذاشتیم) و می‌فرماید: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: ۵] (آیا در این برای خردمندان [نیاز به] سوگندی [دیگر] است) و باز می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنکبوت: ۴۳] (و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و جز صاحبان دانش کسی آن را درنیابد).

۴- نکوهش کسانی که نور عقل را خاموش کرده و در نتیجه خود را از هدایت و پیروی حق محروم کرده‌اند: الله عزوجل می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَائُهُمْ لَمْ يَعْقِلُوا شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقره: ۱۷۰-۱۷۱]

(و چون به آنان گفته شود از آنچه الله نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هرچند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه درست نمی‌رفته‌اند؟ (۱۷۰) و مثل کافران چون مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی [مبهم چیزی] نمی‌شنود صدا می‌زنند. کردند، لال‌اند، کورند [و] در نمی‌یابند).

۵- بیان وظیفه عقل در استنباط احکام و نگاه در ادله و هرچه عقل بزرگتر باشد برای ادای وظایف اجتهاد توان‌تر است و با ضعف آن استعداد اجتهاد و استنباط نیز کاهش می‌یابد. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ (این

عقل این را نمی‌پذیرد!

کتابی مبارک است که آن را به‌سوی تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند).

۶- قرار دادن عقل به‌عنوان یکی از ضروریات

پنج‌گانه که اسلام برای حفظ آن آمده است. اسلام از تعدی به ساحت عقل بازداشته و جلوی هرگونه زیان زدن به نیروی تعقل را از طریق مست‌کننده‌ها و مخدرها گرفته است.

الله تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبُواهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ۹۰] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید،

شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از کار شیطان‌اند، پس از آن‌ها دوری‌گزینید، امید که رستگار شوید).

این‌ها برخی از دلایلی شرعی بود که نشان‌دهندهٔ مقام

والای عقل از نگاه اسلامی است و اینکه مسلمان در راه

درخواست هدایت و خیر از نیروی تعقل بی‌نیاز نیست، جز

آنکه در این راه نباید محدودیت عقل بشری را از یاد برد و

اینکه عقل نمی‌تواند در هر مسئله‌ای ورود کند و این را با

یادآوری موارد پیش‌رو می‌توان درک کرد:

امر نخست: عقل همه‌چیز را درک نمی‌کند: برای

همین، شریعت کارکرد عقل را ضابطه‌مند ساخته و مجال‌هایی

را که عقل می‌تواند در آن حرکت کند و آنچه از ورود به آن ناتوان است مشخص کرده است. بنابراین نه باید دربارهٔ عقل چنان غلو کرد که آن را مسلط بر دیگر ادله دانست و نه جایگاه و وظیفه‌اش را در استدلال شرعی الغا نمود.

اگر در ضابطه‌مندسازی مجالِ تحرک عقل توسط شریعت نظر بیندازی این را در حقیقت نوعی بزرگداشت برای عقل خواهی یافت؛ زیرا از هدر رفتن نیروی عقل در عرصه‌هایی که مربوط به آن نیست و فایده‌ای برایش ندارد جلوگیری می‌کند؛ چراکه هرچه توان عقل بالا باشد باز هم محدود است و از درک همهٔ حقایق ناتوان و اگر تلاش کند وارد عرصه‌ای شود که جولانگاه او نیست، صاحب خود را در معرض سرگردانی قرار می‌دهد و چه بسا او را به گمراهی و گم‌گشتگی بکشاند.

عقل شخص، هرچه باهوش و نابغه باشد، ابزاری است برای ارتباط با جهان پیرامون و همان گونه که چشمان ما قدرت دیدن گسترهٔ محدودی را دارد و ورای آن را نمی‌تواند ببیند، عقل نیز به همین صورت ابزاری برای درک است و عرصهٔ محدودی دارد که می‌تواند در آن عمل کند و حقایق اشیای پیرامون را درک کند.

عقل این را نمی‌پذیرد!

اگر میزان محدودیت نیروی عقل را به یاد داشته باشی خواهی توانست به معنای باز داشتن عقل از وارد شدن به آنچه توان درکش را ندارد توسط شریعت بررسی. مواردی مانند حقیقت صفات پروردگار متعال و تفصیل مربوط به جهان ملائکه و جن و روح و قیامت و بهشت و دوزخ و مانند آن؛ عقل بشری به سبب محدودیت خود نمی‌تواند جزئیات این مسائل غیبی را بداند جز از طریق پیامبران و وحی.

امر دوم: ادراک قضایا توسط عقل، ممکن است یک

ادراک اجمالی (کلی) باشد: همچنین باید در نظر داشت که درک برخی قضایا توسط عقل، درک مجمل است نه مفصل و امکان دارد یک ادراک جزئی باشد نه فراگیر. برای مثال عقل زیبایی عدالت و زشتی ظلم را درک می‌کند و می‌تواند درباره برخی از رفتارها حکم صادر کند که از قبیل عدالت است یا ستم، اما چه بسا از حکم صادر کردن درباره هر رفتاری که آیا عدالت است یا ظلم، ناتوان بماند. همین می‌تواند اختلاف فاحش میان مردم درباره حکم بر بسیاری از مسائل هنگام مرجع قرار دادن عقل، توضیح دهد و این هنگامی است که تنها مرجع مردم عقلشان باشد و این چیزی است که ما را به امر سوم می‌رساند.

امر سوم: تفاوت مردم از نظر ادراک عقلی: از جمله موارد محل اشکال در مورد عقل که باید در نظرش گرفت این است که عقل یک امر واحد نیست که همه مردم به یک شکل درباره‌اش به توافق برسند. آنان از نظر عقلی تفاوت فاحشی با هم دارند و این قضیه‌ای است که با نگاه به سخنان اصحاب عقاید و فرقه‌ها آشکار است؛ چراکه عقل اگرچه در برخی امور میان مردم مشترک و همسان است اما آنان در امور بسیاری دیگر از نظر عقلی همان هماهنگی را نشان نمی‌دهند. آنچه را زید می‌داند، عمرو نمی‌داند و بلکه خود انسان چیزی را در یک آن می‌داند و سپس در وقتی دیگر نمی‌داند.

اگر این سه مورد یعنی «محدودیت ادراک عقلی و امکان عدم درک عقلی جزئیات برخی امور و تفاوت انسان‌ها از نظر عقلی» را در نظر داشته باشی به نگاهی معتدل درباره عقل خواهی رسید و در نتیجه متوجه اشکال پنهان در مقوله «عقل این را نمی‌پذیرد» خواهی شد.

در این حالت مشکل ما با خود عقل نیست، بلکه اشتباه گرفتن عقل با غیر عقل است و این اشتباهی است که بسیاری از مردم در آن واقع می‌شوند اما مشکل وقتی پیچیده‌تر می‌شود که قضیه ناشی از زیاده‌روی درباره عقل و تحمیل

عقل این را نمی‌پذیرد!

بیش از توان عقل بر آن است که منجر به گمراهی‌هایی به نام عقل می‌شود، با آنکه عقل از آن بیزار است.

به سبب غفلت از محدودیت ادراک عقل است که برخی از مردم مرتکب اشتباه شده و حقایق شرعی غیبی را با استناد به آنچه عقل می‌دانند نفی می‌کنند و به سبب غفلت از قصور عقل در ادراک جزئیات برخی از قضایا، برخی از امور شرعی تفصیلی محکم را انکار می‌کنند. به سبب غفلت از تفاوت‌های عقلی، برخی از مردم آنچه را به آن عادت کرده‌اند یا در جامعه و دوران‌شان معمول و عرف بوده «عقلی» می‌دانند و گمان می‌کنند شریعت نباید برخلاف آن باشد!

بر همین اساس، تعامل با احکام شرعی با روش «عقل این را نمی‌پذیرد» دارای قصور آشکار است. اینجا او حقیقت عقل را نمی‌داند و مسائل را به عقلی توهمی ارجاع می‌دهد و با آن احکام شرعی را هر جا با مزاجش سازگار نیست رد می‌کند و چه بسا گمان کند در تحقیق همهٔ مسائل فکری و عقیدتی می‌تواند به عقلش رجوع کند و این، حواله دادن امری منضبط به چیزی غیر منضبط و مبهم است. چگونه می‌توان با استناد به امری غیر منضبط به مخالفت با شرع برخاست؟ در نتیجه این روش در حقیقت روشی ذوقی و مزاجی است.

با این حساب، روش شرعی در تعامل با آنچه تعارض میان عقل و نقل به نظر می‌آید چیست؟

روشمندی صحیح بر درک این حقیقت استوار است که امکان ندارد عقل صحیح با نقل صریح در تعارض باشد. آنچه در شریعت به قطع ثابت شده قطعاً نمی‌تواند در مخالفت با عقل باشد و آنچه از توهم مخالفت پیش می‌آید یا به سبب اشتباه در فهم عقل است یا اشتباه در فهم شریعت.

بنابراین، لازم است در طبیعت این مخالفت دقت کرد که آیا یک مخالفت حقیقی است یا خیر؟ اگر مخالفت حقیقی باشد و نتوان میان دو طرف به هیچ شکلی جمع بست در این حال قطعاً یکی از دو طرف قضیه ثابت نیست و باید در آن نظر انداخت و آن طرفی را که خالی از اشکال است مقدم داشت. یعنی اگر نگاه عقلی صحیح است و نقل ثابت نیست عقل را مقدم می‌داریم و اگر نظر عقلی فاسد باشد و نقل ثابت، نقل مقدم داشته می‌شود.

اما اگر هر دو امر ثابت بود و مخالفت بنا بر توهم باشد، به دلالت نظر می‌شود و دلالتی که قوی‌تر است مقدم داشته می‌شود و دلالت دومی را به وجهی از تأویل مقبول ارجاع می‌دهیم. بنابراین اگر دلالت عقل قطعی باشد بر دلالت ظنی

عقل این را نمی‌پذیرد!

نقل مقدم داشته می‌شود و نقل را بنا بر آنچه در عقل موردپذیرش است تفسیر می‌کنیم. و اگر دلالت عقل ظنی باشد دلالت قطعی نقل بر آن برتری داده می‌شود و اگر هر دو دلالت ظنی و گمانی باشند برای هر دو قرائنی جسته می‌شود و قرائن هرکدام بیشتر و قوی‌تر بود همان مقدم داشته می‌شود. بنابراین چنان‌که می‌بینید در مقدم داشتن عقل و نقل جنس خود دلیل مطرح نیست که عقلی باشد یا نقلی بلکه به نوع آن دقت می‌شود که آیا قطعی است یا ظنی و آنچه قوی‌تر است برتری می‌یابد اما تساوی این دو از نظر قدرت ممتنع و غیرممکن است.

چنان‌که می‌بینید روش ما در نگاه به این قضیه عمیق و عملی است و در ذات مسئله نظر می‌اندازد و ادله را موردبررسی قرار می‌دهد و با معاینه جنبه‌های اشکال به حق می‌رسد. این همان نگاه عقلی صحیح است که به عقل و توانایی‌هایش احترام می‌گذارد و به بهانه عقل بر حالتی مزاجی و غیر منضبط تکیه نمی‌دهد.

اینجا یک مورد باقی می‌ماند که باید به آن اشاره کرد و آن تفاوت میان دو مقام است که بسیاری از مردم آن دو را یکی می‌دانند و همین اشتباه باعث می‌شود دچار توهم تعارض میان

نصوص وحی و عقل شوند و آن ضرورت تفاوت قائل شدن میان محارات عقلی و محالات عقلی است. محارات عقلی چیزی است که عقل در تصورش دچار شگفتی می‌شود اما نمی‌تواند آن را رد کند و در برابر آن حیرت‌زده متوقف می‌ماند. این تحیر و توقف چنان‌که واضح است نمی‌تواند دلیل ردِ نقل باشد؛ زیرا اینجا نقل، یک قضیه را ثابت دانسته و عقل در برابر آن توقف کرده و اثبات‌کننده مقدم بر متوقف است.

اما محالات عقلی چیزی است که عقل به قطع آن را غیرممکن می‌داند و نفی می‌کند و همین است که باید میان مُسْتَحِيلِ عَادِي و مُسْتَحِيلِ عَقْلِي تفاوت قائل شد. مُسْتَحِيلِ عَادِي یا غیرممکن برحسب عادت، چیزی است که خلاف طبیعت و سنت‌ها و قوانین طبیعت است که خداوند قرار داده است [مانند شکافته شدن دریا برای موسی و نسوزاندن آتش برای ابراهیم] اما غیرممکن عقلی اموری است که به ذات خود امکان ندارد همچون جمع دو نقیض مانند آنکه یک شخص در یک آن هم زنده باشد و هم مرده، یا یک اتومبیل در یک آن هم ایستاده باشد و هم متحرک و مانند آن... . بنابراین هرگاه شریعت از امری خبر دهد، ممکن نیست مستحیل عقلی باشد اما ممکن است که مستحیل عادی باشد مانند خبر وحی

عقل این را نمی‌پذیرد!

دربارهٔ معجزات پیامبران و یا برخی از امور مخالف قوانین دنیا
که در آخرت رخ می‌دهد.

این مخالف علم است

این از مقوله‌هایی است که در دوران جدید بسیار شنیده می‌شود و باعث شده بسیاری از مردم بخشی از اخبار شرعی را به‌زعم مخالفت با علم معاصر رد کنند. از این‌روی، این سخن شبیه به مقوله «عقل آن را نمی‌پذیرد» است با این تفاوت که در این مورد، طرف مورد تعارض علم است نه عقل. با دقت نظر در طبیعت کسی که این سخن را می‌گوید و نوع انگیزه آن خواهیم دید همه کسانی که این مقوله را مطرح می‌کنند در یک سطح نیستند، بلکه امکان دارد این ادعا نشان‌دهنده نسخه‌ای خفیف از توهم تعارض بین دین و علم باشد و امکان دارد که بیانگر نسخه‌ای عمیق‌تر و خطرناک‌تر از این اشکال باشد.

چراکه برخی از مردم در برابر دین و اخبار دینی موضعی ایرادگیر ندارند. از نظر آنان اخباری که در نصوص شرعی وارد شده منبعی ضروری برای تحصیل علم و معرفت است اما گاه احساس می‌کنند میان نصی به‌خصوص و حقیقت علمی خاصی تعارض است و در نتیجه به نظرشان می‌آید که حقیقت علمی را بر آن نص به‌خصوص مقدم بدانند و سپس اگر توانایی‌اش را

این مخالف علم است

داشته باشند ادعای ضعف آن نص را مطرح می‌کنند یا آن را به‌شکلی تأویل می‌کنند که میان نص و علم توافق حاصل شود. این موضع نیازمند قدری از تحلیل و تفکیک است؛ زیرا بیان آن به‌شکل مُجَمَلِ مَظَنَّهُ وقوع در اشتباه است، بلکه ممکن است به مشکلاتی خطرناک در ادراک جایگاه دین یا جایگاه علم در برابر معرفت منجر شود؛ چراکه یاری دین مطلقاً از طریق تلاش برای ابطال علوم امکان‌پذیر نیست، و چنان‌که گفته‌اند: «زیان دیدن شرع از جانب کسانی که آن را از راه درست یاری نمی‌دهند از زیان کسی که به‌روش درست بر آن طعنه می‌زنند بیشتر است و از اینجاست که گفته‌اند: دشمن دانا به از نادانِ دوست»^۱.

این کار از روی انصاف در حق دین یا علم نیست حال آنکه ما امر به انصاف شده‌ایم، بنابراین لازم است که به تصویری ضابطه‌مند از روش شرعی در رابطه میان دین و علم رسید و این چیزی است که از خلال درک داده‌های بعدی ممکن است:

۱- غزالی، تهافت الفلاسفة (۸۰)، (در ترجمه این قسمت از کلام امام غزالی از ترجمه کتاب تهافت به قلم علی اصغر حلبی بهره برده‌ام).

داده نخست: باید مفهوم نقل و مفهوم علمی که توهم تعارض میان آن دو رخ داده است را تحریر نمود. نقل موردنظر همان وحی (کتاب و سنت) است، اما منظور از علم، مطلق علم در معنای لغوی آن یا حتی در کاربرد قرآنی یا عرفی در کتب علوم اسلامی و فلسفه نیست، بلکه اشاره به مفهومی بسیار تنگ‌تر و محدودتر یعنی ترجمهٔ عربی [و همچنین فارسی] واژهٔ انگلیسی «Science» است. بر اساس این اصطلاح، لفظ علم دال بر نوع خاصی از معرفت انسانی است که از طریق روشمندی خاصی به دست می‌آید که برای کشف پدیده‌ها و ویژگی‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت تلاش می‌کند. علم بر پایهٔ این مفهوم، محدود به مجال مادی محسوس و قائم بر روش تجربی است که بر تجربهٔ حسی استوار است و هدفش آشنایی با طبیعت و قوانین آن است.

این نوع خاص از علم را برای عدم خلط، با اضافهٔ کلمهٔ طبیعی یا تجربی از مطلق علم متمایز می‌کنند و آن را «علوم تجربی» یا «علوم طبیعی» می‌نامند.

دادهٔ دوم: هرکدام از «نقل» و «علوم طبیعی» شامل جزئیاتی است که در یک درجه از قدرت نیست، بلکه متفاوت است؛ برای مثال، نقل از جنس خبر است که باید درمورد

اثبات آن و درستی دلالتش اطمینان یافت. بنابراین برخی از انواع نقل از نظر ثبوت و از نظر دلالت معنایش قطعی است و برخی از آن کمتر. برای مثال قرآن کریم همه‌اش به شکل قطعی ثابت است، اما دلالت آیاتش متفاوت است؛ برخی از آیات آن از نظر دلالت قطعی است و در فهم آن هیچ اختلافی پیش نمی‌آید و دلالت برخی از آیاتش ظنی است که ممکن است از نظر معنا در آن اختلاف باشد. اما سنت، برخی از نصوص آن از نظر ثبوت قطعی است و برخی کمتر از آن، همچنان که از نظر دلالت همه آن در یک سطح نیست.

مانند این تفاوت در علوم طبیعی تجربی نیز رخ می‌دهد و آنچه در چارچوب علوم طبیعی قرار می‌گیرد [از نظر ثبوت] با یکدیگر تفاوت چشمگیری دارد. در چارچوب علوم تجربی برخی داده‌ها فرضیه است، برخی نظریه و برخی به‌عنوان حقایق علمی شناخته می‌شود. برخی در معرض تجربه حسی مستقیم قرار دارد و بخشی از زمره نمونه‌های تفسیری پدیده‌های طبیعی است. بنابراین، قطعیت در علوم تجربی درباره مواردی صدق می‌یابد که بر اساس یک داده حسی قطعی باشد؛ مواردی مانند کروی بودن زمین، سقوط اجسام به سمت زمین، وجود سیاره‌ها و ستاره‌ها و مانند آن. اما تلاش

انسان برای ارائه نمونه‌های تفسیری پدیده‌هایی که می‌بیند در مرتبه پایین‌تری از قطعیت قرار دارد و علوم تجربی نیز به استمرار در این موارد به تصحیح خود می‌پردازد و این نمونه‌های تفسیری را به‌روز می‌کند تا در تطابق بیشتری با این پدیده‌ها قرار گیرد.

این تفسیرها با وجود آنکه به‌سختی می‌توان قطعی‌شان دانست، از نظر قدرت نیز در یک سطح نیستند؛ برخی قوی‌ترند و برخی در سطحی قرار دارند که درباره‌شان هیچ بحث و نظری نیست تا آنکه تفسیری قوی‌تر ارائه شده و جایگزین آن می‌شود.

پس از بیان آنچه گذشت، به سؤال محوری خود باز می‌گردیم: آیا ممکن است میان نقل و علوم تجربی تعارضی رخ دهد یا خیر؟

اما پاسخ:

* تعارض میان نقل قطعی و موارد قطعی علوم تجربی غیرممکن است؛ زیرا نقل، وحی‌ای است از سوی پروردگار؛ پروردگاری که خودش خالق هستی است و به تفصیل اوضاع جهان و قوانین آن و همه جزئیاتش آگاه است، در نتیجه ممکن نیست که چیزی از وحی او مخالف قطعیات علم باشد و

این به سبب کمال علم خداوند و حکمت و راستی و رحمت اوست: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [نساء: ۸۲] (آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر الله بود قطعاً در آن اختلاف [و تناقض] بسیاری می‌یافتند).

یکی از دلایل اینکه قرآن از نزد پروردگار متعال است، همین دور بودن قرآن از اختلاف و تناقض درونی است. بنابراین میان آیاتش تعارضی نیست و از تناقض خارجی نیز محفوظ است و نصوص آن با واقعیت‌های قطعی تعارض ندارد. * اما اگر چیزی یافتیم که تعارض میان آن دو به نظر رسید، این یا به سبب اشکال در تصور طبیعت نقل یا طبیعت علم است و این مستلزم تدقیق در این دو است تا دانسته شود کدام یک از نظر دلالت قوی‌تر است و همان مقدم داشته شود. ممکن است نقل از نظر ثبوت صحیح نباشد یا از نظر دلالت خود مُحکم نباشد که در این حالت اگر شناخت علمی مورد نظر قطعی باشد بدون هیچ اشکالی بر این نقل مقدم داشته می‌شود و عکس آن نیز صحیح است، یعنی اگر نقل مورد نظر از نظر ثبوت و از نظر دلالت قطعی باشد، اشکال باید در آن چیزی باشد که ادعا می‌شود یک حقیقت علمی است.

اما اگر دلالت هر دو ظنی باشد نه قطعی، باید در پی شواهدی بود که کفه یکی از این دو را سنگین تر کند.

برای توضیح این قاعده چند مثال می‌آوریم: در

حدیثی که از ابوهریره به شکل مرفوع (منسوب به پیامبر ﷺ) روایت کرده‌اند، آمده است که: «هرکس سخنی بگوید و در آن هنگام عطسه بزند، آن سخن حق است».^۱ بنا بر این حدیث، هرکس به هنگام گفتن سخنی عطسه بزند آن سخن حق و راست است، اما آیا این در میزان تجربه و حس درست است؟!

ابن قیّم رحمته الله می‌گوید: «این حدیث، اگرچه برخی سند آن را صحیح دانسته‌اند، حس [و تجربه] گواهی بر ساختگی بودنش دارد؛ زیرا ما دیده‌ایم که در حال دروغ گفتن عطسه کرده‌اند و اگر صدهزار شخص هنگام روایت حدیثی از پیامبر ﷺ عطسه کنند، بر اساس عطسه حکم به صحت آن روایت داده نمی‌شود و اگر هنگام گواهی دروغین عطسه بزنند آن گواهی راست دانسته نمی‌شود».^۲ ببینید چگونه ابن‌قیّم مخالفت این حدیث با «حس» و «واقعیت» را نشانه‌ای برای بطلان آن دانسته است. در واقع نیز چنین است؛ زیرا این

۱- به روایت ابویعلی در مسند (۶۳۵۲).

۲- المنار المنیف، ابن قیّم (۵۱).

این مخالف علم است

حدیث [از نظر سند] نیز بسیار ضعیف یا موضوع است، چنان که تنی چند از علما بیان کرده‌اند.^۱ در اینجا تعارض میان حس قطعی و نقل ضعیف رخ داده، بنابراین حس مقدم داشته می‌شود.

مثال دوم: یکی از حقایق قطعی علمی این است که خورشید از زمین بزرگ‌تر است و در هر لحظه بر مردمی طلوع و از مردمی دیگر غروب می‌کند، اما چگونه می‌توان میان این حقیقت علمی و این سخن پروردگار متعال توافق ایجاد کرد که می‌فرماید: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [کهف: ۸۶] (تا آنگاه که به غروبگاه خورشید رسید آن را [چنان] یافت که در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند).

این آیه ممکن است برای برخی از خوانندگان این توهم را ایجاد کند که خورشید در پایان روز در چشمه‌ای از آب گل‌آلود فرومی‌رود که این مخالف محسوس است. در این مورد اشکال از این توهم ناشی شده که گمان شود آیه دال بر این است که خورشید در این چشمه فرو می‌رود و

۱- برای مثال مراجعه کنید به: الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعه، اثر شوکانی و تعلیق علامه معلمی بر آن (صفحه ۲۲۴) و همچنین: سلسله الأحادیث الضعیفه ألبانی (صفحه ۱۳۶).

در آن غروب می‌کند. در این حالت به چنین کسانی گفته می‌شود: آیا آیه بر معنایی که شما فهمیده‌اید دلالت قاطع و محکم دارد؟ جواب قطعاً منفی است. برای همین مفسران بر این اتفاق نظر دارند که منظور آیه این است که خورشید آن‌طور که بیننده می‌بیند در آن چشمه غروب می‌کند. به این معنی که هرکس خورشید را در پایان روز ببیند چنان گمان می‌کند که گویی خورشید در آن چشمه غروب می‌کند.^۱ و این از وسعت زبان عربی است.

اینجا توهم تعارض ناشی از سوءفهم دلالت و مفهوم آیه است و اگر آیه بر وجه درستش فهمیده شود اشکال برطرف می‌شود.

مثال سوم: حدیث «سرایت [بیماری‌ها] و شوم‌انگاری و نحوست جغد و شومی ماه صفر [حقیقی] نیست، و از جذامی چنان بگریز که از شیر می‌گریزی».^۲ برخی گمان برده‌اند این حدیث مطلقاً سرایت بیماری‌ها را نفی می‌کند، سپس گفته‌اند: شکی در این نیست که بیماری در پرتو اسبابی طبیعی از بیمار

۱- برای مثال وقتی می‌گوییم «خورشید پشت کوه رفت» منظورمان این نیست که اگر به پشت کوه برویم خورشید را آنجا خواهیم یافت و کسی چنین برداشتی از حرف ما نخواهد داشت، بلکه آنچه را دیده‌ایم و به نظر می‌آید بیان کرده‌ایم. (مترجم)

۲- متفق علیه.

به شخص سالم منتقل می‌شود، بنابراین لازم است که این حدیث را رد و تکذیب کرد. اما آنان دلالت این حدیث را به‌درستی درک نکرده‌اند و در نتیجه دچار سوءفهم شده و به رد و تکذیب آن پرداخته‌اند.

اما منظور حدیث نفی این حقیقت طبیعی و عینی یعنی سرایت بیماری از بیماران به افراد سالم نیست، وگرنه چگونه در ادامه همین حدیث آمده که «از جذامی بگریز چنان‌که از شیر می‌گریزی»؟ حدیث مشهور طاعون و دیگر احادیث نیز در تأکید همین حقیقت آمده است. منظور پیامبر ﷺ نفی تصور جاهلی درباره سرایت بیماری‌هاست نه نفی کامل هرگونه سرایت؛ چراکه برخی از مردم در جاهلیت معتقد بودند موجوداتی خرافی بیماری را منتقل می‌کنند یا آنکه منظور پیامبر نفی سرایت خودبه‌خودی بیماری است بدون آنکه به تقدیر خداوند ایمان داشته باشند و آن را مؤثر بدانند، یا نفی دیگر معانی باطل. بنابراین رد حدیث بدون نظر فراگیر و فهم آن چنان‌که هست، انسان را در معرض توهم تعارض قرار می‌دهد.

مثال چهارم: حدیث «چشم [زدن] حق است»^۱. برخی با دستاویز قرار دادن علوم تجربی این حدیث را رد می‌کنند و می‌گویند: اعتقاد به چشم‌زخم در پرتوی علوم طبیعی معاصر صحیح نیست و به رد حدیث یا شک‌اندازی دربارهٔ چشم‌زخم می‌پردازند. این موضع صحیحی نیست و نشان‌دهندهٔ اشکال در فهم روش شرعی صحیح در توافق میان نتایج علم و مقتضای شرع است. ما در این مورد در حال بررسی یک تعارض ایجابی میان دو طرف قرار نداریم که هریک معنایی را اثبات کند که دیگری نافی‌اش باشد. بلکه در این نمونه، وحی چیزی را اثبات کرده است و علم تجربی در حقیقت ساکت است؛ چراکه عدم اثبات چیزی توسط علم ضرورتاً به معنای نفی آن نیست و این امری است مبنی بر یک اساس عقلی صحیح که «نبودن دلیل معین، لازمه‌اش نفی مدلول نیست و عدم علم به معنای علم به عدم نیست»^۲. بنابراین تفاوت بسیار است میان اینکه علوم طبیعی درست نبودن چیزی که در این حدیث آمده را اثبات کند و آنکه از اثبات درستی یا نفی آن ناتوان باشد. در این

۱- متفق علیه.

۲- به بیانی دیگر: نبودن دلیل، دلیل نبودن نیست. (مترجم).

صورت، رد حدیث به زعم مخالفت با علوم طبیعی صحیح نیست؛ زیرا در حقیقت مخالفتی وجود ندارد.

از همین مثال پایانی می توان به حجم جنایت کسانی پی برد که جمله ای از اخبار شرعی را در رابطه با جن یا جادو یا معجزات و دیگر موارد به بهانه مخالفت آن با علم رد می کنند، حال آنکه هنگام دقت نظر متوجه می شویم این معارضه میان نقل و چیزهایی از علوم تجربی است که از ثبوت آن آگاه نیستیم، نه آنکه قطعاً از عدم ثبوتش در پرتوی علم مطمئن باشیم. از سوی دیگر علم مادی در دایره جانب مادی محسوس حرکت می کند، در نتیجه چگونه می تواند درباره مسئله ای که متعلق به مجال مادی نیست چیزی را نفی یا اثبات کند؟

تأثیرات ارواح شیطانی در سحر و چشم زخم متعلق به جانب غیر مادی است و نمی توان از طریق علم تجربی آن را اثبات یا نفی کرد؛ زیرا خارج از تخصص علوم طبیعی است و بر این اساس برای نفی آن نمی توان به هیچ دلیل مادی ای تکیه کرد و کسانی که بنا بر این دلیل چنین پدیده هایی را نفی می کنند در حقیقت انکارشان بر اساس یک اعتقاد قبلی و پیش زمینه است و ارتباطی به علم تجربی ندارد.

علم گرایی (ساینسیسم):

این مورد ما را به بررسی گرایشی می‌کشاند که در زمینه علوم تجربی افراطی‌تر عمل می‌کند و در چنین مواردی مواضعی تندتر در برابر نقل می‌گیرد. با گسترش برنامه‌های عامه‌پسندی که درباره علوم تجربی گرایشی افراطی دارند و چنین دیدگاهی را به شکل آگاهانه یا ناآگاهانه در ذهنیت عمومی جا می‌اندازند، اهمیت سخن در این باره دو چندان احساس می‌شود.

از جمله خطرناک‌ترین مظاهر غلو معاصر درباره علوم تجربی، محدود ساختن معرفت انسانی در چارچوب آن است و این ادعا که علوم طبیعی می‌تواند به‌عنوان یک ابزار تفسیری، همه‌چیز را برای ما روشن سازد. بنابراین هرآنچه در حیطه سلطه علوم طبیعی است، قابل درک است و آنچه علوم طبیعی نتواند درکش کند قابل درک و فهم نیست. مسئله وقتی بغرنج‌تر می‌شود که به یاد آوریم علوم تجربی به چارچوب مادی طبیعی محدود است و بنابراین، هرآنچه خارج از این چارچوب باشد به شکل خودکار رد و تکذیب می‌شود؛ زیرا راهی برای درکش نیست و آنچه این‌گونه باشد غیرممکن است که علم به شمار آید و آنچه علم نیست خرافه است!

این مخالف علم است

برخی از صاحب‌نظران، این گرایش افراطی در زمینه توانایی‌های علوم تجربی را «ساینتیسم» (Scientism) نامیده‌اند که از واژه «ساینس» یا علم تجربی به اضافه «ایسم» ساخته شده تا نشانگر بُعد ایدئولوژیک این ایمان شدید به امکانات علوم تجربی و محدود کردن معرفت به آن باشد. ترجمه این لفظ در عربی «العلمویة» است. (معادل فارسی ساینتیسم، علم‌گرایی است).

این پدیده افراطی چیز کاملاً جدیدی نیست بلکه نسبتاً قدیمی است، اما به نظر می‌رسد این روزها شدت بیشتری گرفته است و پنهان نیست که بخشی از این غلو به سبب دستاوردهای علمی و تکنولوژیک بسیار عظیم این رویکرد علمی است که به تحولی شگرف و همه‌جانبه در زندگی بشر انجامیده.

مشکل اما در تعامل تحقیرآمیز با دیگر منابع معرفتی و محدود ساختن مجال شناخت با همه پیچیدگی و تباین‌هایش به همین یک منبع است.

در اینجا برای بیان انحراف این نوع گرایش به بیان مهم‌ترین مشکلات آن خواهیم پرداخت^۱:

۱- ناتوانی از اثبات خود: این یکی از بامزه‌ترین اشکالات

این گرایش است؛ چراکه این گرایش از اثبات درستی خود کاملاً ناتوان است. درستی روش تجربی که بینش «ساینتیسم» بر آن استوار است یا باید با خودش اثبات شود یا با دلیلی خارج از آن. اگر ادراک ما از درستی این روش، از خود آن گرفته شده باشد گرفتار «دور» خواهیم شد که این باطل است و دارای تناقض داخلی؛ زیرا درست نیست که برای صحت یک ادعا از خودش بهره برد. اما اگر درستی این روش از خارج آن به صحت رسیده، پس می‌توان از خارج از منظومه علم‌گرایی نیز برای کسب معرفت بهره برد و این ضرورتاً منبع معرفتی دیگری را که طبیعت متفاوتی دارد بر منابع ما خواهد افزود.

۲- بطلان ریشه فلسفی: علم‌گرایی بر این اساس استوار

است که منابع معرفت انسانی تنها به آنچه از طریق حس قابل‌درک است منحصر است، حال آنکه این اساس درست نیست و دلایل نادرستی آن بسیار است. حس یک ناقل

۱- برای نقد مفصل این گرایش به کتاب «پدیده نقد دین در اندیشه جدید غرب» اثر دکتر سلطان العمیری مراجعه کنید.

معرفتی است نه یک حاکم. حس در ذات خود بر درستی یا نادرستی یک چیز حکم نمی‌دهد بلکه به‌عنوان ناقل یک امر را به عقل می‌رساند تا عقل در نقش داور ایفای نقش کند و عقل شامل بر شناخت‌های ضروری است که سلسلهٔ معارف نظری به آن منتهی می‌شود.

زیرا معرفت بشری یا معرفتی است نظری که نوعی از معارف است که نیازمند نظر و تأمل و استدلال است، یا معرفتی است ضروری که نیازمند نظر و استدلال نیست، مانند مبدأ سببیت عام و عدم تناقض و کوچک‌تر بودن جزء از کل و دیگر ضروریات عقلی. اگر همهٔ معرفت‌های بشری نظری بود این مستلزم تسلسل در معرفت یا «دور» بود؛ زیرا هر معرفتی نیازمند دلیل بود و به این صورت هیچ معرفتی قابل‌تحصیل نبود؛ زیرا هر معرفت نیازمند معرفتی دیگر بود و این سلسله پایانی نداشت یا آنکه هر معرفت دلیل خودش بود و این نیز دور باطل بود که بر اساس آن هر ادعایی دلیل خودش می‌شد. بنابراین ضروری است که معرفت نظری به معارف اولیه برسد و این معارف اولیه به‌منزلهٔ نقطهٔ آغاز معرفتی شناخته شود. اگرچه حس در تشکیل این نقطهٔ آغاز مشارکت دارد اما به

طبیعت حال تنها به حس محدود نیست بلکه عقل و فطرت نیز در آن دخالت دارند.

۳- منع امکان دسترسی به دیگر فضاهای معرفتی: با

اقرار به اینکه علوم طبیعی می‌تواند داده‌های بسیاری را درباره پدیده‌های طبیعی در اختیار ما بگذارد، اما این به معنای امکان آن در همهٔ مجال‌ها نیست. این اشتباه بزرگی است که منبع معرفت را تنها به علوم طبیعی محدود سازیم؛ زیرا راه‌های رسیدن به معارف به اندازهٔ تنوع طبیعت معارف و علوم، متنوع است و گوناگون. هر مجال معرفتی برای خود ابزارها و منابعی را دارد و بر این اساس، تلاش برای تعمیم روش تجربی به عنوان منبع معرفت در همهٔ مجال‌ها و این باور که تنها همین یک روش برای ارائهٔ پاسخ به همهٔ پرسش‌ها مناسب است، یک اشکال منهجی و علمی حقیقی است که صاحب خود را به مشکلات علمی گوناگونی خواهد کشاند.

فضای علمی و معرفتی خود نشان‌دهندهٔ این اشکال است. برای مثال تاریخ دارای منابع و مراجع معرفتی ویژهٔ خود است و همچنین ریاضی و دیگر علوم و معارف. در نتیجه این اعتقاد که تنها روش علمی تجربی راه دستیابی به معرفت است در

تناقض با تنوع در مجال‌های علمی است که مستلزم تنوع در روش‌های علم و معرفت است.

۴- هزینه گزاف علم‌گرایی: حقیقت آن است که این نگاه افراطی به علوم تجربی از منظر معرفتی و اخلاقی و انسانی هزینه گزافی بر جای گذاشته است که ما را به انواعی از سفسطه معرفتی و نسبی‌گرایی اخلاقی و بلکه سلب هرگونه ارزشی از انسان می‌کشاند.

انحصار معرفت در چارچوب علوم تجربی ما را به انکار معقولات ضروری خواهد رساند، چنان‌که در واقع چنین شده است، و انکار آن به فروپاشی ضرورت‌های عقلی می‌انجامد و انکار آن نیز به نوبه خود باعث فروپاشی منظومه‌های علمی می‌شود؛ چراکه این ضرورت‌ها به مثابه خشت‌های معرفتی نخستی است که منظومه‌های علمی بر آن استوار است و بدون آن وارد گرداب سفسطه و مغالطه خواهیم شد.

از سوی دیگر علم تجربی قادر به تعیین اخلاقی از غیراخلاقی نیست و این باعث شده بسیاری از افراطی‌های علم‌گرا به نسبی بودن اخلاق باورمند شوند و اینکه هر شخص یا هر جامعه‌ای خود می‌توانند آنچه را اخلاقی می‌دانند به‌عنوان اخلاق مناسب خود برگزینند و این به نوبه خود به آشوبی

اخلاقی منجر می‌شود و مخالف این احساسی است که هریک از ما در درون خود عدل را به‌عنوان یک ارزش اخلاقی می‌شناسیم و اینکه ظلم زشت است. حال اگر این معرفت و اخلاق را از انسان بگیریم چه‌چیز برایش باقی خواهد ماند؟!

خلاصه آنکه: مخالف دانستن وحی با علوم تجربی ناشی از سوءفهم نسبت به وحی یا سوءفهم علم است و راه رفع این اشکال، نگاه ضابطه‌مند به هریک و درک روش صحیح شرعی در رابطه این دو است که هرگاه چنین روشی به‌شکل صحیح اجرا شود همه اشکالات مطرح شده در این باب برطرف خواهد شد.

مصلحت مقدم بر نص است

برخی چنان فکر و ذهنشان معطوف به یک مصلحت خاص می‌شود که در ذهنشان جایگاهی بیش از آنچه هست را اشغال می‌کند و به جایی می‌رسند که می‌گویند: این مصلحتی است بسیار مهم که مردم قطعاً از آن بی‌نیاز نیستند بنابراین باید مشروع دانسته شود و اگر نصی در مخالفت با آن وجود دارد باید بر آن نص مقدم داشته شود.

این مقوله در حقیقت بیانگر نگاهی کج به رابطه نصوصی شرعی و مصلحت است که از پیش امکان وقوع ناهمخوانی بین آن دو را انتظار دارد و همین توضیحی است بر شور و اشتیاق و عجله این عده که گمان می‌کنند محقق شدن یک مصلحت در کاری نهفته است که خلاف امر شریعت است و سپس هیجان‌زده مدعی تقدیم مصلحت بر نص می‌شوند.

یا شاید این اشکال را با لحنی محترمانه‌تر مطرح سازند که: شریعت برای محقق ساختن مصالح و دفع زیان‌ها آمده، بنابراین هر نصی که در تعارض با هر مصلحتی باشد که سودی برای مردم دارد باید مورد بی‌توجهی قرار گیرد. امکان دارد گوینده این مقوله در باب اهمیت رعایت مصالح برای برپا داشتن زندگی دنیا و نیاز دوران معاصر به محقق ساختن

رستاخیز علمی و بالندگی و توسعه و خوشبختی و ضرورت محقق شدن دستاوردها در همه عرصه‌ها سخنانی مفصلی ایراد کند.

اما اینجا سؤالی مطرح می‌شود: این مصلحتی که قرار است بر نص مقدم داشته شود، آیا از مصلحت‌های معتبر از نظر شرع است یا مصلحتی مخالف شرع یا از مواردی است که شرع درباره‌اش سکوت کرده است؟

اگر مصلحتی از نظر شرع معتبر است دیگر گفتن اینکه مصلحت شرعی بر نص شرعی مقدم است حرف درستی نیست؛ زیرا دانسته‌ایم که خود این مصلحت از نص شرعی برگرفته شده و نمی‌توان تصور کرد که چیزی بر خودش مقدم باشد!

اما اگر مصلحتی در تعارض با شرع باشد، یک مسلمان چگونه به خودش اجازه می‌دهد که بگوید: من چیزی را که خودم مصلحت می‌دانم مقدم و در اولویت می‌دانم اگرچه مخالف شرع است؟ چنین کاری نوعی مبارزه‌طلبی در برابر خداوند و پیامبر اوست و ممکن نیست از کسی سر بزند که ایمان در دلش جای گرفته است.

مصلحت مقدم بر نص است

اما اگر شرع دربارهٔ مصلحت موردنظر سکوت کرده باشد، این مصلحت، چنان‌که بیان خواهیم کرد، در حقیقت معتبر است و این نیز ممکن نیست که بر نص مقدم باشد؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند بر خودش برتری داشته باشد.

با این توضیح، هرگاه عبارتی مانند این مقوله که «اینجا باید مصلحت را بر نص مقدم بداریم» به گوش ما رسید باید در نظر داشته باشیم که نص شرعی یک نص جامد نیست که هیچ معنایی نداشته باشد یا با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد، مراعات جانب حکمت را نکرده باشد و سپس تصور کنیم که باید مصلحت را بر آن مقدم داشت، بلکه باید به این اعتقاد جازم داشت که نصوص شرع برای جلب مصالح و دفع زیان‌ها آمده‌اند.

به بیان دیگر باید در حقیقت این مصلحت ادعایی جست‌وجو کرد؛ مصلحتی که طرف مقابل می‌خواهد بر نص شرعی مقدمش بدارد یا به عبارتی واضح‌تر می‌خواهد بر مصلحت شرعی موجود در نص شرعی برتری‌اش دهد.

چراکه شریعت در اصول و فروع خود مبنی بر مراعات مصالح و دفع مفاسد است و اگر «در شریعتی که خداوند پیامبرش را با آن مبعوث داشته به نیکی بیندیشی آن را از اول

تا پایان شاهد بر این مدعا و ناطق به آن خواهی یافت و حکمت و مصلحت و عدل و رحمت را بر صفحات آن آشکارا خواهی دید که به‌سویش فرا می‌خواند و عقل‌ها و دل‌ها را به‌سویش دعوت می‌دهد»^۱.

از همین روی، علما قاعده‌ای کلی را گذاشته‌اند که جزئیات همه احکام شرعی را در بر می‌گیرد، تحت این عنوان که: «شریعت برای تحصیل مصالح و تکمیل آن و جلوگیری از مفاسد و کم کردن آن آمده و از میان دو خوب [که قابل جمع نیستند] آن را که بهتر است برتری می‌دهد»^۲.

بنابراین همه احکام عبادات و مباحات و جنایات و مسائل نکاح و بخشش و مجازات و دیگر احکام، همه مبنی بر چیزی است که نفع و مصلحت مردم را محقق می‌سازد و در شرع مطلقاً حکمی نیست که مصلحتی در پس آن نباشد؛ چراکه شارع به چیزی امر نمی‌کند مگر آنکه مصلحتی در آن باشد و از چیزی باز نمی‌دارد مگر به سبب زیانی که در آن است، از آن روی که واضح شریعت یعنی الله تعالی متصف به علم کامل و عدل و رحمت و حکمت است و این باعث اطمینان به درستی

۱- ابن قیم، مفتاح دار السعادة (۲/ ۲۳).

۲- ابن تیمیة، مجموع الفتاوی (۳۰/ ۱۳۶).

این اصل و این قاعده می‌شود که شریعت برای تحقق یافتن منفعت و دفع زیان آمده است.

اما اگر منفعت و زیان در یک امر واحد بود، شارع بر اساس آنچه غالب است حکم می‌دهد، یعنی هرچه زیانش راجح و بیشتر باشد از آن باز داشته می‌شود و آنچه منفعتش راجح و قوی‌تر باشد برای محقق شدن منفعت به انجامش حکم می‌شود.

هرچه مصلحت یک چیز بیشتر باشد، منزلت و حکمش نیز قوی‌تر خواهد بود و تفاوت اهمیت واجبات و مستحبات شرعی از همین روی یعنی برحسب مصالح و منافی است که از آن به دست می‌آید. به همین صورت، گناهان نیز به کبیره و صغیره تقسیم می‌شوند و عقوبت آن‌ها در دنیا و آخرت برحسب مفاسدی که بر آن‌ها مُتَرَتَّب می‌شود متفاوت است.

چیزی که باید به آن توجه کرد این است که وقتی شریعت مصلحت را مراعات کرده و در طلب حصول آن برآمده و از مفسده جلوگیری کرده، این مراعات شامل مصالح دنیوی و **اخروی** است، پس مسئله تنها محدود به دنیا نیست و از اینجا می‌توان به یکی از اماکن خلط و ابهام نزد کسانی پی برد که به بررسی ارتباط نصوص با مصلحت می‌پردازند و همین

خلط باعث می‌شود مصلحت را بر نص مقدم بدانند؛ چراکه گمان می‌کنند مصلحتی که باید مراعات نمود تنها مصالح دنیوی است و هرگاه می‌بینند پایبندی به برخی از مقررات شرعی باعث از دست رفتن مصلحت موردنظر می‌شود، بدون مراعات این مسئله که شریعت سعی در تحقیق مصالح زودرس و زودگذر بندگان (مصالح دنیوی) و مصالح آینده و پایدار (آخرت) دارد، آن را بر مقررات شرع برتری می‌دهند.

این یکی از مهم‌ترین دو راهی‌هایی است که نگاه شرعی در باب مصالح و رویکرد بسیاری از مردم از هم جدا می‌شوند. کسانی که هنگام جست‌وجو در باب مصالح، به لیستی بسیار محدود از نیازها و دستاوردهای مادی دنیوی مانند سیاست منافع عمومی یا محقق شدن رفاه مادی یا بهبود اخلاق اجتماعی اکتفا می‌کنند، اما مصالح مربوط به نیازهای روح و وظایف تعبدی و آنچه برای آخرت موردنیاز است هیچ حضوری در لیست آنان ندارد، حال آنکه این مصالح در نظر شریعت، اساسی است: «زیرا مبنا و اساس شریعت بر حکمت و مصالح بندگان در دنیا و آخرت است که همه‌اش عدل و همه‌اش رحمت و همه‌اش مصلحت و حکمت است. بنابراین هر مسئله‌ای که از عدل به سمت ظلم خارج شد و از رحمت

مصلحت مقدم بر نص است

به‌سوی ضد آن و از مصلحت به مفسده و از حکمت به بیهودگی؛ از شریعت نیست اگرچه با تأویل به آن افزوده شده باشد»^۱.

شریعت با در نظر گرفتن مصالح، دوگانه دنیا و آخرت را در نظر گرفته و تلاش دارد که نفع بندگان را در هر دو محقق سازد و محدود ساختن توجه تنها به یکی از دو و در نظر نگرفتن دیگری، به طبیعت حال این توهم را پدید می‌آورد که نصوص شریعت برخی از مصلحت‌ها را در نظر نگرفته و همین باعث از دست رفتن مصالحی می‌شود که در پی این توهم در نظر گرفته نشده است.

پس از تبیین این مسئله، می‌گوییم: ارتباط مصلحت با نصوص شرعی از جهت معتبر بودن یا عدم اعتبار بر سه نوع است:

نوع نخست: مصالحی که در نصوص شریعت مورداعتراف قرار گرفته و معتبر دانسته شده مانند نهی از گرفتن جان دیگران بدون حق، که هدف از آن حفظ جان انسان‌هاست و مانند تحریم مست‌کننده‌ها به هدف حفظ عقل و برپا داشتن حد زنا و قذف (تهمت ناروا به زنا) برای حفظ ناموس و حد

۱- ابن قیم، إعلام الموقعین (۳/۳).

دزدی برای حفظ اموال و همچنین امر به عدالت و نیکوکاری و نیکی به والدین و دیگر مصالح معروف شرعی.

نوع دوم: مصلحت‌هایی که شرع آن را باطل و نامعتبر دانسته که هرچند به شکل کلی در چارچوب مصلحت قرار دارند اما شریعت برای مراعات مصلحت‌هایی بزرگ‌تر و برای دفع مفسده‌ای واضح‌تر آن را از اعتبار ساقط دانسته، مانند مصلحت حاصل از فروش مشروبات الکلی که قطعاً برای فروشنده‌اش سود مادی دارد و باعث رونق توریسم و به گردش افتادن بخشی از اقتصاد می‌شود، علاوه بر آنکه نوشنده آن مست و سرخوش می‌شود اما این مصلحت‌ها در برابر مفاسدی که از فروش و مصرف مشروبات الکلی حاصل می‌شود قابل‌قیاس نیست.

همین را می‌توان دربارهٔ ربا گفت که برای قرض‌دهنده سودمند است و همین طور برای بسیاری از پروژه‌هایی که نیاز به سرمایه دارند و این باعث ایجاد اشتغال برای برخی از جویندگان کار می‌شود و برخی را صاحب‌خانه می‌کند و نیاز گروهی دیگر را مرتفع می‌سازد که همهٔ این‌ها بدون شک نوعی مصلحت است اما مفاسدی که بر ربا مترتب می‌شود بیشتر از منافع آن است و این کفهٔ الغای مصالح و معتبر ندانستن آن را

سنگین تر می کند. همین را می توان دربارهٔ تحریم زنا و خوردن مال مردم به ناحق و معاملات باطل به سبب جهالت کالا و قمار و مصلحت دست کشیدن از تکالیف شرعی مانند عبادات و امر به معروف و نهی از منکر گفت.

این حرامها اگرچه برای برخی از مردم منافی جزئی دارد، اما مفسدهٔ آن بیشتر است و انجام آن باعث از دست رفتن مصلحت‌هایی بزرگ تر می شود، از همین روی شارع آن را نامعتبر دانسته؛ زیرا نگاه شریعت در این باب، نگاهی کلی تر است و تنها یک جنبه را بدون در نظر داشتن دیگر جوانب مورد نظر قرار نمی دهد: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [بقره: ۲۱۹] (دربارهٔ شراب و قمار از تو می پرسند؛ بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است و گناهشان از سودشان بزرگ تر است).

نوع سوم: مصلحت‌هایی که نصوص شرع به صراحت آن را معتبر یا نامعتبر ندانسته و دربارهٔ آن اقرار صریح و منع صریح وارد نشده و مسکوت مانده است، اما با این حال برای مردم منافی دارد و مفاسدی را از آنان دور می کند، مانند بسیاری از قوانین نظم‌دهنده در عرصهٔ جامعه، در بازار و راهنمایی و

رانندگی و ساخت‌وساز و مانند آن. این مصلحت‌ها اگرچه درباره آن دلیل خاصی در شرع وارد نشده اما در حقیقت شامل مصالحی است که کلیات شرع و قواعد عام آن معتبرش دانسته است.

بنابراین می‌توانیم به قاعده‌ای مهم دست یابیم و آن این است که: هر آنچه برای مردم مصلحتی در پی داشته باشد از نظر شرع معتبر است تا وقتی که در مخالفت با یک دلیل شرعی نباشد. این قاعده همچنین نشانگر وسعت شریعت و آسانی و زیبایی و کمال رحمت آن است و نشان می‌دهد که مصلحت شرعی تنها محدود به مصالحی نیست که یک نص تفصیلی آن را معتبر دانسته باشد، بلکه تنها شرط، عدم مخالفت مصلحت موردنظر با نص است. پس دانسته می‌شود که اصل بر رعایت مصالح و معتبر دانستن آن است و عدم مراعات یک مصلحت، استثنایی است که شرع آن را در حقیقت مصلحتی که شایسته مراعات باشد ندانسته است.

با روشن شدن تفصیل پیشین، این سخن که «مصلحت را بر نص مقدم می‌دارم» ممکن نیست درباره چیزی جز نوع دوم مصلحت باشد، یعنی مصلحت‌های مخالف با شرع؛ چون درباره نوع اول که شریعت نص به معتبر بودنش داده نمی‌توان گفت

مصلحت مقدم بر نص است

که این مصلحت‌ها مقدم بر نص است و درباره نوع سوم که شریعت درباره‌شان نص خاصی نیاورده نیز چنین سخنی موضوعیت ندارد؛ زیرا از یک سو نصی بر تعارض میان آن و مصلحت وجود ندارد و از جهتی دیگر آن مصلحت بنا بر اصول شریعت و قواعد کلی معتبر است. در نتیجه تنها نوع دوم باقی می‌ماند، یعنی مصلحت‌هایی که شریعت آن را معتبر ندانسته و مردود اعلام کرده، حال می‌شود گفت که: من این مصلحت‌ها را بر شریعت مقدم می‌دانم؟!

این سخن چنان‌که می‌بینید سخن ناشایستی است که مسلمان جرئت به زبان آوردنش را ندارد و بیشتر کسانی که چنین می‌گویند منظورشان این نیست بلکه به سبب سوءفهم یا سوءتعبیر آن را به زبان می‌آورند؛ برای همین هدف ما بیان حقیقت این سخن است تا مسلمان برای دینش احتیاط به خرج دهد و به عمق این سخن و نتیجه آن پی ببرد.

حال که بر این اتفاق نمودیم که جمله «مقدم داشتن مصلحت بر نص» چنان‌که هست هیچ محلی از صحت ندارد و بلکه باید از بیان آن خودداری نمود، شاید منظور شخص از مقدم داشتن مصلحت بر نص این باشد که ضرورت‌هایی در شرایط کنونی به وجود آمده که پیاده‌سازی یک حکم شرعی

خاص را دشوار کرده است، برای همین مصلحت را در این شرایط مقدم می‌داریم.

اما شریعت در حقیقت تغییراتی را که ممکن است در هنگام پیاده‌سازی یک حکم رخ دهد مد نظر قرار داده و اجرای نصوص شرعی هرگز جدا از شرایط واقع و متغیرات یا نتایج آن نیست بلکه همهٔ این‌ها در حکم تأثیرگذار است و عمل به نص مستلزم در نظر گرفتن این متغیرات است و مراعات آن از قبیل تقدیم مصلحت بر نص نیست بلکه از قبیل خود اجرای نص است؛ زیرا چنان‌که گفتیم نص یک امر جامد نیست که هیچ معنایی نداشته باشد بلکه شامل بر مصالح است و مشکل در کج فهمی نسبت به تفصیلاتی است که باید اینجا مراعات کرد.

می‌توان وجه مراعات مصلحت را در پیاده‌سازی نصوص، در این عناصر شرح داد:

۱- شرع بر گشایش و آسانی بنا شده است: اصل

احکام شرعی بر آسانی بنا شده است: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ

وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [بقره: ۱۸۵] (الله برای شما آسانی

می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد). ﴿وَمَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾ [حج: ٧٨] (و برای شما در دین دشواری قرار نداده است)

بنابراین هر چیزی که انسان توان انجامش را نداشته باشد، مکلف به انجام آن نیست: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [بقره: ٢٨٦] (الله هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌دهد.)

برای همین است که شریعت دایرهٔ مباحات را بسیار وسیع قرار داده و مباحات، وسیع‌ترین بخش از احکام شریعت را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر دایرهٔ واجب و حرام را محدود ساخته است. علما از مجموع ادلهٔ شرع به این قاعده رسیده‌اند که: اصل در اشیا این است که همه چیز مباح و حلال است [مگر آنکه دلیلی برخلاف آن وارد شود].

معنای این وسعت آن است که اصل در اجرای نصوص آن است که شامل هیچ دشواری و مشقت خارج از عادت نباشد، بنابراین اگر تغییری رخ دهد که باعث چنین مشقتی شود، شریعت آن را در نظر گرفته و امر به رفع آن دشواری داده است.

۲- شریعت اوضاع ضروری را در نظر گرفته است:

ممکن است برای شخص یا گروهی از مردم شرایطی پیش

بیاید که نتوانند برخی از احکام را انجام دهند که این امر در اصل تشریح در نظر گرفته شده است: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [انعام: ۱۱۹] (با اینکه برایتان آنچه را بر شما حرام کرده به تفصیل بیان کرده است، جز آنچه به آن ناچار شده‌اید).

علما قاعده مشهور «الضرورات تُبيح المحظورات»^۱ را از همین آیه برگرفته‌اند. بنابراین اگر زبانی رخ دهد، مراعات آن در حقیقت مراعات خود نص است.

۳- در نظر گرفتن سختی و مشقتی که ممکن است برخی از احکام شرعی برای برخی از اشخاص یا برخی شرایط در بر داشته باشد: نیاز (حاجت) نیز از نظر شرع معتبر است و اگرچه درجه اعتبار آن کمتر از «ضرورت»^۲ است اما حاجت نیز موجب مشقت و دشواری شدید می‌شود و برای همین در شریعت مورد مراعات قرار گرفته و مراعات آن دارای شروط و تفصیلاتی است که اینجا مجال باز کردن آن نیست.

۱- ضرورت‌ها باعث مباح شدن ممنوعات می‌شود.

۲- ضرورت یعنی آن چیزی که اصل حیات انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد یا باعث مرگ یا از بین رفتن یکی از اعضای بدن یا زبان دیدنش می‌شود. (مترجم).

۴- مراعات عواقب کارها: هنگامی که بر انجام یک کار مفسده‌ای رخ دهد، شریعت این مفسده آینده را در نظر می‌گیرد و قاعده «سد ذریعه» و قاعده «حیله‌ها» و «مراعات اختلاف» و «استحسان» تحت همین قرار می‌گیرد که اینجا مجال بیانش نیست و تنها لازم است دانسته شود که پیاده ساختن حکم شرع اگر به مفسده‌ای راجح منجر شود یا شخص مکلف را در مشقت شدید و سختی بیندازد، همه این‌ها در نظر گرفته می‌شود.

۵- مراعات تعارض میان مصلحت و مفسده: اگر در یک واقعه مصلحت‌ها و مفسده‌هایی با هم رخ دهند واجب آن است که به هر دو نظر شود و جنبه‌ای که راجح و قوی‌تر است در نظر گرفته شود و اگر ترجیح یکی از آن دو امکان نداشت اصل آن است که جلوگیری از مفسده مقدم بر جلب مصلحت است و اگر یکی از دو جنبه راجح بود حکم به نفع همان خواهد بود و اگر میان مصلحت‌های گوناگون تعارض بود و امکان به دست آوردن همه نبود یا میان مفسد گوناگون به‌شکلی تعارض بود که نتوان از همه‌اش جلوگیری کرد واجب است «در صورت عدم امکان جمع بین دو خیر، آنچه را بهتر

است برتری داد و میان دو بدی از آنچه بدتر است جلوگیری شود»^۱.

این نیازمند نگاه فقهی دقیق و احاطه فراگیر جزئیات شریعت و مقاصد آن و همچنین توان عالی در موازنه و مقایسه در این باب است، از این رو گفته‌اند: «عاقل آن نیست که خیر را از شر تشخیص دهد؛ عاقل آن است که از میان دو خیر بهترین را و از میان دو شر بدترین را تشخیص دهد»^۲.

چنان‌که می‌بینید وجود یک مصلحت خاص یا حالتی گذرا به سبب تغییر شرایط، امری واقع و صحیح است. تفاوت اینجاست برخی از مردم جز تغییراتی که بر شرایط تأثیر می‌گذارد چیزی دیگر نمی‌دانند و بر اساس همین ادراک کلی به نقض احکام شریعت می‌رسند حال آنکه جست‌وجوی فقهی از صرف آگاهی درباره این مشکل عبور کرده به واکنش در برابر آن بر اساس روشی متکامل و منظومه‌ای قوی می‌رسد که همه جوانب موضوع را در نظر می‌گیرد تا حکمی مناسب آن شرایط را ارائه دهد.

۱- ابن تیمیه، مجموع الفتاوی (۲۳/ ۳۴۳).

۲- پیشین (۲۰/ ۵۴).

یکی از مواردی که در این روش داخل است، مراعات این تغییرات است، بنابراین دیگر نیازی به مطرح کردن ایراد تقدیم مصلحت بر نص نیست بلکه آنچه ضروری است دانستن حقیقت مصلحت در شریعت و چگونگی تعامل با آن بنا بر یک روش شرعی اصول‌مند است که اگر شخص به درک آن دست یابد به میزان ساده‌لوحی مقوله «مقدم بودن مصلحت بر نص» و سطحی بود آن پی خواهد برد. چنین مقوله‌ای از روی عدم درک عمق جست‌وجوی فقهی به دنبال مصلحت است که از دوگانه اجباری «نص مقدم است یا مصلحت؟» فراتر رفته به بررسی خود مصلحت‌ها می‌رسد و اینکه چه چیزی می‌تواند مصلحت دانسته شود یا خیر، سپس بررسی حجم هر مصلحت و اینکه آیا یک مصلحت ضروری است یا موردنیاز (مصلحت حاجی) یا مصلحت تحسینی، سپس آنکه این تعارض کلی است یا جزئی و سپس عرضه وجه تعارض میان مصلحت و مفسده و رتبه‌بندی خود مصلحت‌ها و مفسده‌ها و مراعات شرایط متغیر و نتایجی که احکام به آن منجر خواهد شد تا پژوهش‌های جزئی بسیاری که پژوهشگران مجال فقهی به آن آگاهی دارند.

این بر مسلمان واجب می‌گرداند که نسبت به تکرار سخنان ناواضحی که برخی انحرافات فکری با سوءاستفاده از کمبود آگاهی بسیاری از مردم نسبت به جزئیات فقهی مطرح می‌سازند و در نتیجه برخی مفاهیم فکری منحرف را اعتبار می‌بخشند، آگاه باشد. مفاهیمی که مسلمان را به سوی مخالفت با شرع و رد احکام آن می‌کشاند، به جای آن در برابر احکام شریعت تسلیم باشد و یقین داشته باشد هر خیری در پابندی به آن است و در حقیقت راه مصلحت همان است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [احزاب: ۳۶] (و هیچ مرد و زن مؤمنی را سزاوار نیست که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد).

روح شریعت مهم است نه ظواهر

«روح شریعت را در نظر داشته باش»، «مقاصد شریعت مهم است»، «اصول کلی را مراعات کن»، «اصول را حفظ کن» و این دست عبارات سعی دارد یک قضیه واضح و مستقیم را مقرر بدارد و آن این است که شریعت اسلامی دارای روحی است که از مقاصد و اصول کلی آن الهام گرفته شده و باید به آن توجه نشان داد و لازم است هر حکم جزئی و تفصیلی در پرتوی آن تفسیر شود و حتی بر اساس آن محدود و یا رد شود؛ زیرا مقاصد نشان‌دهنده هدف شریعت و تلاش آن برای محقق ساختن منافع بزرگی است که مقرر داشته، بنابراین هر حکمی که در تضاد با این مصالح است نمی‌تواند یک حکم شرعی صحیح باشد.

اینجا پرسشی مطرح می‌شود: مشکل کجا پیش می‌آید؟

اشکال در طبیعت این مقاصد و چگونگی تشخیص آن است. مقاصد شریعت از خلال تصریح شارع دانسته می‌شود، برای مثال یکی از مقاصد شرع، عبادت خالق توسط خلق است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [ذاریات: ۵۶] (و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا عبادت کنند).

حفظ جان‌ها نیز از جمله مقاصد شریعت است: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا
 أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [نساء: ۲۹] (و خودتان را
 نکشید؛ زیرا الله همواره با شما مهربان است).

یا از خلال استقرای فروع شرعی متنوع در قرآن و سنت
 پیامبر ﷺ که ما را به درک وجه حکمت از تشریح یک حکم و
 سپس به درک مقاصد شریعت و کلیات آن می‌رساند.

بنابراین مقاصد را نمی‌توان جدا از شریعت فهمید، بلکه از
 خلال نصوص و فروع خود شریعت. با پیگیری این نصوص و
 فروع می‌توان به مقاصد شریعت دست یافت، مثلاً حفظ جان،
 جدیت در مورد حقوق مردم، بازداشتن از هرگونه دست‌درازی یا
 زیان رساندن به آنان و اینکه مصلحت عام بر مصلحت خاص
 مقدم است و به این صورت.

پس این مقاصد در حقیقت خلاصه نظر در احکام شرعی
 تفصیلی و جزئی است که ما را به فهم قواعد کلی شریعت
 رسانده است.

بر اساس این مقدمه که باید بدیهی باشد، صحیح نیست که
 در برابر یک حکم شرعی تفصیلی گفته شود: «بگذار به مقاصد
 بچسبیم!»؛ زیرا اساساً مقاصد از پیگیری همین احکام شرعی
 تفصیلی شناخته شده است و اگر مقاصد را بهانه‌ای برای رد

احکام جزئی قرار دهی در یک اشکال و تناقض منهجی واضح واقع شده‌ای، یعنی آنکه مقاصد جدیدی وضع کرده‌ای و سپس با آن بر نصوص شرع حکم صادر کرده‌ای و بلکه این مقاصد را به شرع نسبت داده‌ای!

این لغزش خطرناکی است؛ چراکه ادعای مقصدسازی برای شارع و ادعای این است که خداوند وقتی شریعت را نازل کرده همان چیزی را اراده کرد که تو اراده کرده‌ای و اگر چنین نباشد بر خداوند دروغی مرکب بسته‌ای، یک بار هنگامی که مدعی شده‌ای هدف از نزول شریعت چنین و چنان است و سپس به تعداد فروعی که از این مقصد دروغین تولید خواهد شد: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [انعام: ۲۱] (و کیست ستمکارتر از آن کس که بر الله دروغ بسته یا آیات او را تکذیب نموده، بی‌تردید ستمکاران رستگار نمی‌شوند).

این مشکل نمایانگر یک خلل منهجی بزرگ ناشی از فقر شدید در استقرای نصوص شریعت، یا از آن بدتر، این توهم است که اصلاً نیازی به این استقرا نیست.

علم مقاصد شریعت یک علم جست‌وجوگر است که با نگاه به شریعت و آنچه خود شریعت تصریح به مقصد بودنش کرده

یا از طریق استقرا و نظر در جزئیات شرعی، آن را کشف می‌کند و این مقام علمی والایی است که لازم است صاحب آن از علم گسترده و استقرای تام و ورع شدید برخوردار باشد تا از نسبت دادن دروغ به خداوند و شریعت او بر حذر باشد.

شاطبی از خطر سوءاستفاده از مقاصد آگاه بود، از همین رو بر این ویژگی‌ها و برخورداری از این امکانات علمی تأکید کرده و در مقدمه مشهورترین کتابی که در باب مقاصد نگاشته شده یعنی کتاب «الموافقات» می‌نویسد: «ازاین‌رو، کسی اجازه ندارد به قصد افاده یا استفاده در این کتاب نظر اندازد مگر آنکه از علم شریعت، اصول و فروع و منقول و معقول آن، سیراب بوده و به تقلید و تعصب مذهبی فرونیفتاده باشد، که اگر چنین باشد ترس آن است که آنچه در این [کتاب] نگاشته شده او را در معرض فتنه قرار دهد، اگرچه [محتوای آن] در ذات خود، حکمت است».^۱

بنابراین وقتی کسی حکمی شرعی را در رابطه با زنان یا تعامل با کافران یا مجازات‌ها به ادعای تعارض با مقاصد شریعت رد می‌کند، در حقیقت آن را به سبب مخالفت با مقصدی که خود قرار داده رد کرده است نه آنکه واقعاً در

۱- الموافقات للشاطبی (۱/ ۱۲۴).

مخالفت با یک مقصد شرعی باشد؛ زیرا چنان که بیان شد، مقاصد شرع را از خلال فروع شریعت می‌توان شناخت و از همین جا می‌توان به حجم جنایتی پی برد که برخی با رسیدن به آیه ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [نساء: ۱۱] (سه‌م پسر چون سه‌م دو دختر است) مرتکب می‌شوند و می‌گویند: این مخالف مقاصد شریعت در باب برابری است! یا هنگامی که به آنچه در شریعت دربارهٔ براءت از کافران و نهی از دوستی با آنان وارد شده می‌رسند و می‌گویند: این منافی مقاصد شریعت دربارهٔ رابطه با دیگری است! یا دربارهٔ نهی از ربا که در شریعت وارد شده می‌گویند: این منافی مقاصد شریعت در آسان‌سازی معاملات و حرکت پول است! این‌گونه با شمشیر مقاصد به فروع شریعت هجوم می‌آورند که در حقیقت مقاصد شریعت نیست بلکه مقاصد سلیقه‌ای و دل‌خواه خودشان است که حاکم بر شریعت قرارش داده‌اند.

برای اطمینان از حجم آشفتگی بسیاری از این گفتمان‌ها که خود را به مقاصد آویزان کرده‌اند و آن را «روح شریعت» می‌نامند، باید گفت: بسیاری از اصطلاحاتی که در این باب مطرح می‌کنند به شکل علمی تحریر و تنظیم نشده بلکه صرفاً واژه‌هایی است شناور و وارفته و ناواضح، یعنی اگر یکی از آن‌ها

نصی را در کتاب خدا یا سنت رسول الله ﷺ بیابد که آن را [در شکل واضح خود] دارای اشکال ببیند، فوراً به این زعم که نص موردنظر مخالف روح شریعت و در تضاد با مقاصد اسلام است، در برابر آن جبهه می‌گیرد و اگر از او پیرسی که مقصد شرعی و روح شریعت چیست؟ سخنانی کلی و ناواضح به میان می‌آورند که خود نشان‌دهنده نوعی تنبلی معرفتی در انجام وظایف علمی پژوهشی متعلق به آن ادعاست؛ چراکه ادعای بدون دلیل چیزی نیست جز یک عبث به‌ظاهر علمی و بی‌ارزش.

تعامل با احکام شرعی این‌گونه بی‌چارچوب و بی‌ضابطه درست نیست بلکه نیازمند دقت علمی و روشمندی واضح و نگاهی موضوعی است تا آنکه شخص مسلمان بتواند در پایان ثابت کند که این حکم در مخالفت با فلان مقصد شرعی است و این امکان ندارد مگر با بیان سه امر:

امر نخست: تعیین مقصد شرعی به‌شکل واضح و آشکار.

امر دوم: بیان وجه مخالفت و تناقض میان یک فرع شرعی با یک مقصد کلی.

امر سوم: بیان سبب ترجیح مقصد موردنظر [بر فرع شرعی] و ادله مورد استناد.

امر چهارم: بیان چگونگی تعامل با فرع موردنظر.

در میان کسانی که ادعا دارند به مقاصد و روح شریعت تمسک جسته‌اند تقریباً کسی نیست که این ضوابط را در نظر گرفته باشد؛ چراکه آنان نه بر اساس روشی علمی یا ساختارمند بلکه بنا بر نگاهی حرکت می‌کنند که قوانین فقهی را همچون وبالی می‌بیند که باید از آن خلاص شد و یا دورش زد.

آنچه تعارض میان ادله احکام شرعی به نظر می‌رسد یک واقعیت و یک امر رواست و این چیزی است که با رجوع به پژوهش‌های فقها عیان است؛ کتب فقها مملو از اختلاف و جدل فقهی در زمینه احکام و نصوص بسیاری است که در این زمینه میان ذهنیت فقیهان در چگونگی ترجیح میان ادله تفاوت است، اما به هر حال این اختلاف نظر تحت حاکمیت یک روش ضابطه‌مند و دقیق قرار دارد و آنان بنا بر معیارهایی علمی و بی‌طرف به جست‌وجوی حق می‌پردازند که با این تلاش میان یک اجر یا دو اجر قرار دارند.^۱

۱- اشاره به حدیث پیامبر ﷺ در همین زمینه که مجتهد در صورت اشتباه یک اجر و در صورت صواب دو اجر می‌برد. (مترجم)

این حالت علمی موضوعی، چنان که می‌بینید متفاوت از چنین روش بی‌نظمی است که عاری از هرگونه شرط موضوعی و روش بحث و نظر است. برای مثال، برخی همین که به حدیث پیامبر ﷺ که «هر که دینش را عوض کرد، او را به قتل برسانید»^۱ و دیگر ادله‌ای که حاکی از عدم آزادی ارتداد است می‌رسند، آن را بر این اساس که مخالف مقاصد شریعت مبنی بر آزادی است، رد می‌کنند.

یعنی آنکه نخست مقصدی را از نزد خود و بنا بر تفسیر خود وضع می‌کنند و سپس بر اساس آن به رد حدیث صحیح می‌پردازند. با این حال همین مقصد نیز به شکل واضح توسط وی تفسیر نشده و هرکس می‌تواند «آزادی» را بنا بر حدود و ضوابط و تصور خودش تفسیر کند بدون آنکه به وجه جمع میان این تفاسیر که تعارض را از بین می‌برد توجهی نشان دهد؛ چراکه می‌توان آزادی را از نظر اسلام مقید به برخی ضوابط دانست از جمله عدم خروج آشکار از دین، اما چنین کسانی در همان آغاز و مستقیماً حدیث را رد می‌کنند و سپس از آوردن دلیلی صحیح و سالم بر درستی معنایی که ادعا می‌کنند ناتوان می‌مانند و به دیگر ادله که ثابت می‌کند آن

۱- به روایت بخاری.

آزادی مورد ادعایشان اساساً در اسلام جایگاهی ندارد، پاسخی نمی‌دهند.

بنابراین، اینجا اشکال از توهم وجود تعارض میان برخی از احکام شریعت در نگاه شخص نیست که حکمی را در تعارض با حکمی دیگر ببیند، یا آنکه حکمی را در تعارض با قاعده‌ای قوی‌تر بیابد و سپس بنا بر اجتهاد شرعی معتبر به رفع آن بپردازد؛ بلکه حقیقت امر، ویران کردن این احکام و فروع و نصوص با بهره گرفتن از چکش «مقاصد» بدون هیچ روشمندی موضوعی است.

از دیگر مواردی که شایسته است در این زمینه مورد تأکید قرار گیرد، این است که فروع در حقیقت شارح جزئیات داخلی مقاصد است، به این معنا که مقاصد، قضایایی کلی و عام است و بسیاری اوقات میان مردم دربارهٔ معتبر بودن تعدادی از کلیات توافق است، اما با وجود این اتفاق نظر، بسیاری اوقات دربارهٔ راه‌های محقق ساختن این کلیات و آنچه در تعریف آن قرار می‌گیرد یا خیر، دچار اختلاف نظر می‌شوند. برای مثال مردم همه دربارهٔ نیک بودن عدالت و اعتبار آن از دیدگاه شریعت اختلافی ندارند، اما توافق بر این امر کلی معنایش این نیست که دربارهٔ مضامین داخلی و جزئی عدالت نیز اتفاق نظر

داشته باشند؛ چراکه هر جامعه و فرهنگ و مذهبی برای خود فروعی تفصیلی دارد که از خلال آن حقایق تفصیلی و جزئی عدالت را تعیین می‌کنند و همین جزئیات است که چارچوب عدالت و چهره و ظاهر آن را در واقعیت و در عمل شکل می‌دهد. برای مثال لیبرالیسم معتقد است که عدالت از طریق باز گذاشتن دروازه آزادی‌ها به روی مردم امکان دارد، بدون آنکه هیچ قدرتی بنا بر اسباب دینی برای منع این آزادی دخالت کند، اما مسلمان معتقد است که عدالت با منع آنچه به دین زیان می‌رساند امکان‌پذیر است و به همین شکل خواهی دید که مقصد عدالت از مرجع حاکم نزد هر طرف تأثیر می‌پذیرد. بنابراین اگر کسی حکمی شرعی را به این ادعا که مخالف مقصد عدالت است رد کرد، در حقیقت عدل را بر اساس شریعت تفسیر نکرده، بلکه عدالت را تحت‌تأثیر یک فرهنگ دیگر پذیرفته و می‌خواهد شریعت را به زیر سلطه و حاکمیت آن درآورد.

از جمله اشکالاتی که در نتیجه تصور قطع ارتباط میان فروع و مقاصد پیش می‌آید تعامل با فروع و تشریحات جزئی به این اعتبار است که این تشریحات صرفاً وسایلی هستند برای رسیدن به مقاصد و اگر وسایلی جدیدتر

بتوانند به آن مقاصد برسند، می‌توان آن را با دیگری عوض کرد؛ زیرا آنچه مهم است، مقاصد است اما وسایل به ذات خود موردنظر نیستند و نباید درباره آن سخت گرفت و تنها تا وقتی که مقاصد را محقق می‌سازند ارزش دارند و اگر راهی نزدیک‌تر برای رسیدن به مقاصد باشد عاقلانه نیست که درباره وسایل سخت گرفت.

این اشکال چنان که می‌بینید ناشی از اشکال ساختاری در استخراج مقاصد شرعی نزد صاحبان این مقوله و چگونگی شناخت آن است. اگر به این اشکال، این توهم را اضافه کنیم که مقاصد شریعت صرفاً به محقق شدن مصالح دنیوی محدود است، قضیه بدتر هم می‌شود و دیگر طبیعی خواهد بود که امر و نهی شرعی نزد چنین کسانی کم‌ارزش شود.

ادعای امکان تغییر احکام شرعی تفصیلی با احکام دیگری که همان مقاصد را محقق می‌سازد، حاوی میزان بالایی از غرور معرفتی است که بنا بر آن، شخص مدعی شده همه جزئیات مقصد شرعی موردنظر و حدودمرز آن را می‌داند، سپس از پی آن ادعا می‌کند وسایل دیگری عین همان مقصد شرع را محقق خواهد ساخت و می‌توان با این وسایل جدید از وسایلی که خود شرع مقرر نموده بی‌نیاز شد.

فرض کنید که کوتاه آمدیم و پذیرفتیم و گفتیم: این تشریحات تفصیلی که در ابواب گوناگون شریعت آمده صرفاً وسایلی است برای رسیدن به اهدافی خاص. ما یقین داریم که این وسائل که نص آن در شرع آمده اهداف شرع را برآورده خواهد ساخت؛ زیرا شارع که این وسائل را قرار داده با کمال علم و حکمت خود آن هدف را مدنظر داشته است و این ادعا که می‌توان وسائل دیگری را جایگزینش کرد که دقیقاً همان اهداف را بی‌کم‌وزیاد محقق بسازد، ادعایی است نیازمند اثبات.

با تأمل در رفتار کسانی که وسائل دیگری را جایگزین [وسائل منصوص در شرع] ساخته‌اند، خواهی دید وسائل پیشنهادی آنان خالی از اعتراض و نقد نیست. برای مثال وقتی یکی از آنان ادعا کرد قطع دست دزد برای بازدارندگی از دزدی مشروع شده و می‌توان آن را با روش‌های بازدارنده دیگری مانند زندان عوض کرد، این مثال درباره‌ی شناخت تفصیل آنچه به مقصد «بازدارندگی» و حدود آن ارتباط دارد، خالی از اشکال نیست؛ چراکه هدف شرع تنها محقق شدن بازدارندگی نیست بلکه محقق شدن آن به همان اندازه‌ای است که از خلال تشریح قطع دست فراهم می‌شود، نه کمتر و نه بیشتر. برای مثال اعدام نیز بازدارنده است، اما آیا می‌توان شریعت

قطع دست دزد را صرفاً به دلیل اشتراک در بازدارندگی، با اعدام عوض کرد؟

از سوی دیگر، عوامل دیگری نیز با عقوبت شرعی (یعنی قطع دست) ارتباط دارد که شخص ناظر متوجه خواهد شد مجازات جایگزین (زندان) هرچند در بخش‌هایی از نتایج با مجازات اصلی اشتراک دارد، باز هم تفاوت‌هایی وجود دارد که می‌توان گفت با وجود آن وسیلهٔ دوم به عین نتایج وسیلهٔ نخست منجر نمی‌شود.

برای مثال مجرد اعلام مجازات قطع دست به اندازه‌ای از دزدی جلوگیری می‌کند که اعلام مجازات زندان همان بازدارندگی را محقق نمی‌سازد. از سوی دیگر زندان همچون فضایی مناسب برای گسترش و آموزش جرم و فساد میان زندانیان عمل می‌کند و به مفاسدی منجر می‌شود که در مجازات قطع دست پیش نمی‌آید و دیگر تفاوت‌های واقعی که در صورت تعیین هریک از این دو مجازات برای رویارویی با مشکل دزدی پیش خواهد آمد.

در پایان اگر هریک از دو وسیله به یک نتیجه منجر می‌شود و هدف محقق شدن همان نتیجه است که آن را

مقاصد می‌نامیم، این همه پافشاری برای تعطیل وسیله معتبر شرعی و تبدیل آن به یک وسیله دیگر برای چیست؟

سبب حقیقی وقتی آشکار می‌شود که انگیزه‌های این جریان و اهداف آن در بهره‌برداری از نظریه مقاصد را مدنظر قرار دهیم. رویکردی که به اندازه نیاز خود یعنی همان قدر که خواسته آنان در رهاسازی احکام موردنظرشان را فراهم می‌سازد از این نظریه بهره می‌گیرد. وگرنه اگر تمسک به این نظریه به آنچه آنان تندروی و سخت‌گیری فقهی می‌نامند منجر شود قطعاً علیه آن موضع می‌گیرند و ناگهان ظاهری مذهب می‌شوند و اینجاست که حضور دل‌خواه و نظر شخصی به‌عنوان محرک شخص در انتخاب‌های دینی‌اش خودنمایی می‌کند، نه آنکه خود شریعت محرک و راهنما باشد.

بنابراین، از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که تمسک به مقاصد شریعت در عین حال معنایش این است که به فروع شریعت نیز وفادار بمانیم و کسی که به تمسک به مقاصد فرامی‌خواند تا برخی از فروع شرعی را زیر سؤال ببرد، اساساً به مقاصد آن وفادار نبوده و چیزی که به آن دعوت می‌دهد نه روح شریعت است و نه مقاصد آن و نه کلیات شرع، بلکه چیزی است بیگانه از آن که دستاویزی شده برای اسقاط برخی

روح شریعت مهم است نه ظواهر

از احکام شریعت و در حقیقت از جنس هوای نفس است که شایسته است مسلمان در هنگام تعامل با احکام شرعی از آن برحذر باشد؛ چراکه بازدارنده از راه حق است و الله متعال می‌فرماید: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ۲۶] (و از هوا [ی نفس] پیروی نکن که تو را از راه الله به در کند).

قشری گرا نباشید!

یکی از باورهای رایج میان گروهی از مردم این است که دین را به مغز و پوسته تقسیم می‌کنند، سپس توجهی ویژه به آنچه مغز دین می‌پندارند نشان می‌دهند و آنچه را پوسته و ثانوی می‌دانند دور انداخته و به آن بی‌توجهی می‌کنند. این امور (پوسته‌ها) برحسب حال شخص و بنا بر بزرگداشت شریعت نزد او، ممکن است کم یا زیاد باشد. چه بسا حال‌وروز برخی از مردم به جایی می‌رسد که همه احکام تشریحی را پوسته دانسته و در مقابل تنها آنچه را «مقاصد شریعت» می‌شمارند محترم می‌دانند، گروهی دیگر اما این سخن را از روی حسن نیت و برای توجه بیشتر به آنچه از نظر شریعت مهم‌تر است به زبان می‌آورند.

اما این مقوله دو اشکال محوری را در خود دارد: اشکال در لفظی که به کار می‌رود و اشکال در معنای آن. اشکالی که در لفظ این ادعا وجود دارد، «پوسته» خواندن برخی از احکام شریعت است که نوعی معنای منفی را درباره این احکام به ذهن متبادر می‌کند یعنی آنکه این امور را می‌توان ترک گفت [چنان‌که پوست میوه را نمی‌خورند و دور

قشری گرا نباشید!

می‌اندازند] و این طبیعی‌ترین کاری است که با پوسته‌ها می‌کنند.

شکی در این نیست که امر دین با همه احکام تفصیلی‌اش گرامی‌تر و والاتر از آن است که این‌گونه توصیف شود؛ زیرا احکام دین اگرچه از نظر رتبه یکسان نیستند، اما همه‌اش در جایگاه بزرگداشت و تقدیر است؛ زیرا مسلمان مامور به برگرفتن همه اسلام است، چنان‌که پروردگار متعال می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [بقره: ۲۰۸] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کاملاً به اسلام درآیید).

رسول الله ﷺ می‌فرماید: «هرگاه شما را از چیزی نهی کردم از آن دوری کنید و اگر به چیزی امرتان کردم تا جایی که می‌توانید انجامش دهید».^۱

اما جالب توجه آن است که این نام‌گذاری غیر منصفانه در رابطه با شریعت یا برخی از احکام شرعی، جدید نیست بلکه در گذشته برخی از صوفی‌مسلمک‌ها علم شریعت را در مقابل آنچه علم حقیقت می‌نامیدند، قشر و پوسته می‌دانستند و علما نیز در برابر این نام‌گذاری ایستاده و ملاحظه خود را در رابطه با توصیف احکام شریعت به این نام، ابراز داشته‌اند. از عز بن

۱- به روایت بخاری.

عبدالسلام پرسیدند: آیا جایز است که شخص مکلف بگوید: شرع پوخته و ظاهری است که علم حقیقت، مغز آن؟ یا گفتن چنین سخنی جایز نیست؟ ایشان پاسخ دادند: «نام بردن از شریعت به این عنوان که پوخته است، با وجود منافع و خیر بسیار آن جایز نیست و چگونه می‌توان امر به طاعت و ایمان را پوخته دانست؟ حال آنکه همین علمی که آن را علم حقیقت نامیده‌اند بخشی از علم شریعت است؟! و جز احمق شقی و کم‌ادب کسی چنین القابی را صادر نمی‌کند! اگر به یکی از این‌ها بگویند: شیخ تو پوخته است، به شدت این سخن را انکار خواهد کرد، حال چگونه لفظ پوخته را به شریعت نسبت می‌دهند؟! در حالی که شریعت چیزی نیست جز کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ و چنین جاهلی باید چنان که سزاوار چنین گناهی است، تنبیه شود».^۱

همچنین تقی‌الدین سبکی ضمن پاسخ به مسئله‌ای درباره سماع، به کار بردن چنین لفظی را موردانکار قرار داده می‌گوید: «اینکه می‌گویند: اهل‌قشور، اگر منظورشان علم و معرفت احکام است که فقیهان می‌دانند، این از قشور نیست

۱- الفتاوی، لإمام العز بن عبدالسلام (۷۱).

قشری‌گرا نباشید!

بلکه مغز است و کسی که آن را پوسته بنامد مستحق تنبیه است؛ چراکه شریعت همه‌اش مغز است»^۱.

این ملاحظه دربارهٔ به کار بردن این لفظ است؛ زیرا با وجود اقرار به یکسان نبودن مسائل شریعت از نظر مرتبه و اینکه قسمت‌هایی از شریعت همانند لایه‌ای محافظ، قسمت‌های دیگر را حفظ می‌کند، با این حال اطلاق چنین لفظی به سبب معنای فاسدی که از آن متبادر می‌شود جایز نیست، به‌ویژه آنکه بسیاری از کسانی که این لفظ را به کار می‌برند ممکن است منظورشان امری واجب یا اصول شرعی بزرگ باشد.

اما مشکل معنوی این مقوله، کوچک شمردن برخی از شعائر دینی است و کسی که به هریک از امور دین پایبند است درست نیست که با پوسته شمردنش آن را نامهم جلوه دهد و این‌گونه با آن تعامل نماید؛ چراکه این، در را برای کوچک شمردن خود دین باز می‌گذارد، چنان‌که رسول الله ﷺ می‌فرماید: «دستاویزهای اسلام یکی‌یکی باز می‌شود، پس

۱- الکلام علی مسألة السماع لابن القيم، سخن سبکی ضمن فتاوی‌ی ضمیمه شده در پایان کتاب آمده است (۴۵۲).

هریک که باز شد مردم به بعدی چنگ می‌زنند، اولین آن حکمرانی است و آخرینش نماز»^۱.

شاید کسی بگوید: مغز همان واجبات و فرایض شریعت است و پوسته‌اش چیزهایی از جمله مستحبات و مندوبات.

در پاسخ می‌گوییم: شکی در این نیست که مستحبات در مرتبه‌ای پایین‌تر از واجبات قرار دارند، اما معنایش این نیست که آن را پوسته بنامیم یا موردی توجهی قرار دهیم؛ چراکه مستحبات از بزرگ‌ترین دروازه‌های تَقَرُّب به پروردگار و به‌دست آوردن محبت و خشنودی اوست. از ابوهریره رضی الله عنه روایت است که رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمودند: «الله تعالی می‌فرماید: هرکس با دوستی از دوستان من دشمنی ورزد با او اعلام جنگ کرده‌ام و بنده‌ام همواره با مستحبات به من نزدیکی می‌جوید تا آنکه او را دوست بدارم، پس هرگاه دوستش بدارم شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود و بینایی‌اش می‌شوم که با آن می‌شنود و دستش که با آن می‌گیرد و پایش که با آن می‌رود و اگر از من بخواهد به او عطا می‌کنم و اگر به من پناه

۱- به روایت احمد. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

قشری گرا نباشید!

آورد پناهِش دهم و در انجام چیزی دچار تردید نشده‌ام مانند تردیدم در گرفتن جان مؤمن؛ مرگ را بد می‌دارد و من بدی او را بد می‌دارم»^۱.

از سوی دیگر، مستحبات همچون لایه‌ای محافظ برای واجبات عمل می‌کند؛ زیرا کسانی که مستحبات را کوچک می‌شمردند به تدریج کوچک شمردن واجبات نیز به درونشان راه خواهد یافت، بنابراین پایبندی به مستحبات عامل حفظ واجبات است. از نعمان بن بشیر رضی الله عنه روایت است که گفت: شنیدم رسول الله صلی الله علیه و آله می‌فرمود: «حلال آشکار و واضح است و حرام آشکار و واضح است و میان آن دو اموری است مُشْتَبَه که بسیاری از مردم آن را نمی‌دانند، بنابراین هر که از شبهات دوری گزیند برای دین و آبروی خود پاکی خواسته است و آنکه در شبهات واقع شود در حرام واقع می‌شود، مانند چوپانی که اطراف منطقه ممنوعه چرا می‌دهد و نزدیک است که گله‌اش در آن چرا کند، بدانید که هر پادشاهی منطقه ممنوعه‌ای دارد، بدانید که منطقه ممنوعه الله حرام‌های اوست، آگاه باشید که در بدن تکه گوشتی است که اگر به صلاح آمد

۱- به روایت بخاری.

همه بدن به صلاح می‌آید و اگر تباه شد همه بدن تباه می‌شود، بدانید که آن قلب است»^۱.

مستحبات همچنین کامل‌کننده نقص و تقصیری است که در انجام واجبات رخ می‌دهد. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «نخستین عملی که بنده در روز قیامت درباره‌اش موردسؤال قرار می‌گیرد نماز اوست، پس اگر نیک بود رستگار شده و پیروز و اگر تباه بود بیچاره شده و زیان‌کار، پس اگر از فریضه او چیزی کم بود پروردگار عزوجل می‌فرماید: ببینید آیا بنده‌ام از [نماز] تطوع چیزی دارد، پس با آن هرآنچه از فریضه‌اش ناقص بود را جبران می‌کنند سپس دیگر اعمالش بر همین اساس خواهد بود»^۲.

بلکه پایبندی به این مستحبات نشان‌دهنده آشکار بودن امر دین و والا بودن منزلت آن است که بدون شک امری مثبت و مطلوب است و شریعت خواهان آن، چنان‌که ابوهریره رضی الله عنه روایت کرده که پیامبر ﷺ فرمودند: «همواره دین آشکار و

۱- به روایت مسلم.

۲- به روایت ترمذی و نسائی و ابن‌ماجه و احمد. ابن‌حجر سند آن را حسن دانسته و آلبانی صحیحش دانسته است.

قشری گرا نباشید!

[سربلند] خواهد بود تا هنگامی که مردم در افطار شتاب ورزند؛ چراکه یهودیان و نصرانیان آن را به تأخیر می‌اندازند.^۱ گاهی نیز غیرت دینی باعث می‌شود برخی دلسوزان این عبارت را به‌عنوان نصیحت به کسانی بگویند که دربارهٔ برخی واجبات سهل‌انگاری می‌کنند و نسبت به برخی اعمال که از درجهٔ اهمیت کمتری برخوردارند توجه بیشتری نشان می‌دهند، مانند کسی که آن قدر به نماز شب اهمیت می‌دهد که نماز صبح را از دست می‌دهد. اینجاست که به او می‌گویند: مغز را فدای پوسته نکن.

به آنان گفته می‌شود: درمان این مشکل با تشویق به انجام واجبات است، نه بی‌ارزش دانستن مستحبات. اشکالی ندارد انکار از طریق بیان اهمیت کاری که درباره‌اش سهل‌انگاری شده صورت گیرد اما بدون استفاده از لفظی که اهمیت مستحب را کمتر از آنچه شارع حکیم برایش قرار داده نشان می‌دهد.

ما به این اقرار داریم که همهٔ مسائل دین در یک درجه از اهمیت قرار ندارند و بلکه میان آن‌ها تفاوت بسیار است،

۱- به روایت ابوداود و احمد. نووی آن را صحیح دانسته و البانی سندش را حسن دانسته است.

چنان که در حدیث پیامبر ﷺ درباره شعبه‌های ایمان آمده است: «ایمان هفتاد و چند شعبه یا شصت و چند شعبه است، بهترین آن گفتن لا اله الا الله است و پایین‌ترین آن برداشتن آزار و اذیت از راه، و حیا شعبه‌ای از ایمان است»^۱. اما این معنایش آن نیست که برداشتن آزار و اذیت و مانع از راه مردم کار بی‌ارزشی است، بلکه تا وقتی یکی از شعبه‌های ایمان است منزلت بسیار والایی دارد، اما در عظمت خود به مرتبه شعبه‌های بالاتر ایمان نمی‌رسد.

این روش، نه شرعی است و نه موضوعی که به سود برخی از شعبه‌های ایمان، برخی دیگر را کم‌ارزش جلوه دهیم. لازم است رتبه مسائل شرعی را در نظر داشت و با هریک برحسب منزلت شایسته‌اش رفتار کرد، نه آنکه با گناهان کوچک همچون گناهان بزرگ تعامل نمود، که این نباید به قیمت کوچک دانستن دوری از گناهان کوچک باشد.

در این سخن رسول الله ﷺ بیندیش تا به خطر کوچک شمردن برخی از گناهان پی ببری: «شیطان از این نومید شده که در این سرزمین مورد پرستش قرار گیرد، اما به آنچه

۱- به روایت مسلم.

قشری گرا نباشید!

کوچک می‌شمارید راضی است». ^۱ از انس رضی الله عنه روایت است که گفت: «شما کارهایی انجام می‌دهید که در نظرتان از موباریک‌تر است، اما ما در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله آن را از مهلکات می‌دانستیم». ^۲

۱- به روایت احمد. البانی آن را صحیح می‌داند.

۲- به روایت بخاری.

مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است

از جمله عباراتی که برخی متوجه کسانی می‌کنند که امر به انجام برخی احکام شرعی یا نهی از برخی گناهان می‌کنند، این است که: کاری که تو می‌کنی بی‌توجهی به آنچه مهم‌تر، و اغراق در جزئیات به قیمت بی‌توجهی به کلیات و دور زدن در حاشیه به جای متن است.

این مقوله منکر توجه به موضوعاتی خاص مانند امر به حجاب و نهی از اختلاط حرام و تشویق به حضور در نماز جماعت و محافظت از سنت‌ها و انکار برخی از حرام‌هاست؛ به این دستاویز که همه این‌ها مشغول شدن به جزئیات است و آنچه ضروری است، توجه به کلیات و اصول بزرگ است.

اینجا باید بین دو موضع تفاوت قائل شویم:

موضع نخست: اینکه انکار متعلق به خود این احکام باشد، به این معنا که احکام موردنظر صحیح نیست و گوینده این عبارت اساساً به احکام شرعی معترف نیست و بنابراین واجب آن است که مناقشه ما با او به بحث جزئیات و کلیات و حاشیه‌ای و اصلی کشیده نشود، بلکه او را به اصل موضوع برگردانیم و از او بخواهیم بیان کند که چرا احکام موردنظرش معتبر نیست، تا آنکه بحث در جایگاه درست خودش صورت

گیرد و موضوع گفت‌وگو اعتبار یا عدم اعتبار آن احکام و درستی یا نادرستی نظر او باشد.

موضع دوم: اینکه شخص گوینده، خود این احکام را انکار نکند، بلکه دربارهٔ وزن و اهمیت نسبی آن سخن بگوید و منکر توجه به برخی جزئیات و تفصیلات و حاشیه‌ها باشد و تأکیدش بر توجه به اصول و کلیات باشد.

موضع دوم، معمولاً منظور اصلی گویندگان این مقوله است. تفاوت بسیاری است میان کسی که این سخن را می‌گوید و اساساً به احکام شرعی اهمیتی نمی‌دهد و اعتباری برایش قائل نیست و کسی که به آن اهمیت می‌دهد و معتقد است که همهٔ این‌ها احکام شرع است اما خواهان عدم اغراق دربارهٔ آن است؛ چراکه این‌ها احکام جزئی است و در مقابل باید توجه بیشتر و تمرکز را متوجه اصول و کلیات نمود.

امکان دارد برخی از آن‌ها در حقیقت از تعیین یک موضع واضح در برابر این احکام غافل باشند و برای نشان دادن مخالفت خود نسبت به توجه به جزئیات از این عبارت بهره ببرند.

اما با دقت در این مقوله «مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است» متوجه تأثیر منفی آن در کوچک شمردن هر حکم

شرعی خواهیم بود که گوینده‌اش به آن میلی ندارد؛ زیرا هر توجهی به این حکم شرعی یا دعوت به آن یا انکاری که از آن حکم شرعی برآمده محل رد و ناخشنودی نزد گوینده‌اش خواهد بود، به این بهانه که این مسئله‌ای است حاشیه‌ای و همین سرانجام به تفریط و سهل‌انگاری در اصول خواهد انجامید. این مقوله در حقیقت متضمن مغالطه‌های بزرگی است که هنگام درک حقایق زیر آشکار می‌شود:

حقیقت نخست: تقسیم احکام در این مقوله به جزئی و کلی و حاشیه و اصل، سببی موضوعی ندارد و به اعتبارات شرعی باز نمی‌گردد. این تقسیم از خود شریعت برگرفته نشده، تا بر اساس شریعت اصل از فرع و کلی از جزئی شناخته شود، بلکه تقسیماتی است سلیقه‌ای و مزاجی. برای مثال دعوت به توحید نزد برخی از مردم دعوت به جزئیات و حواشی است، حال آنکه در میزان شرع اصل اصول است. نزد برخی دیگر توجه به عبادات و اعمال قلوب و آنچه عامل نجات در آخرت است، اموری حاشیه‌ای است، حال آنکه اصول و کلیات از نظر آنان، تنها بخشی از مصالح مهم شرعی یعنی جانب مادی دنیوی است که مستقیماً به منافع دنیوی آنان در ارتباط است.

مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است

بنابراین خود این تقسیم‌بندی بر یک اساس قرار داده نشده و وقتی وضع بدتر و بی‌ضابطه‌تر می‌شود که برخی از احکام شرعی معتبر را حاشیه می‌نامند. یعنی مشکل آنان تنها در همین حد متوقف نمی‌ماند بلکه به کوچک شمردن بدون سبب برخی از احکام شرع و بی‌ارزش دانستن آن می‌رسد.

حقیقت دوم: مشغول شدن به جزئیات، زیانی به توجه به کلیات وارد نمی‌کند. اینکه شخصی به تفصیلات احکام شرعی اهمیت می‌دهد معنی‌اش این نیست که کلیات را در نظر نمی‌گیرد، بلکه برعکس، آنکه در جزئیات سهل‌انگاری می‌کند، سرانجام کلیات را ضایع خواهد ساخت. کسی که به عبادات نافله توجه نشان می‌دهد و از انجام حرام‌ها دوری می‌گزیند و حریص به پیروی از سنت پیامبر ﷺ است و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، چنین کسی در حقیقت بر کلیات شرعی محافظت می‌کند و آن را تقویت می‌کند نه آنکه از آن به چیز دیگر مشغول شود.

حقیقت سوم: سهل‌انگاری درباره‌ی اصول و کلیات آن‌طور که صاحب این مقوله به تصویر می‌کشد ارتباطی با مشغول شدن به جزئیاتی خاص ندارد. برای مثال اگر صاحب این مقوله تصور می‌کند مردم درباره‌ی جوانب مهمی مانند اصلاح اداری یا

مالی یا جلوگیری از ستم یا مبارزه با فساد و رشوه و حل مشکل فقر و بیکاری یا تقویت اخلاق فاضله و مانند آن کوتاهی می‌کنند، راه‌حش برانگیختن همت‌ها و هدایت کردنش به‌سوی این قضایای مهم است نه بی‌اهمیت جلوه دادن قضایای دیگر. کسی که منکری را از تو می‌بیند و درباره آن نصیحتت می‌کند به این سبب نسبت به مشکل فقر بی‌توجه نیست و این خیلی ساده‌انگارانه است که تصور کنی دعوت او به عدم انکار آن منکر به‌خصوص، سهمی در حل مشکل فقر خواهد داشت!

بامزه آن است که این دعاوی مشغول شدن به جزئیات به‌سوی هرکسی متوجه است که امر به معروف می‌دهد یا از منکر نهی می‌کند و آنگاه است که اصول و کلیات و همه مشکلات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را به او یادآور می‌شوند تا از موضع خود عقب‌نشینی کند، حال آنکه اگر کاری به امر به معروف و نهی از منکرات نداشت، این مردم هم چیزی به او نمی‌گفتند!

بنابراین همه این‌ها پرونده‌هایی شده که به هدف بی‌ارزش دانستن احکام شرعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند نه آنکه هدفی جدی و حقیقی برای اصلاح مسائل کلان و مهم در

میان باشد. آنکه قصد اصلاح دارد راهش دور کردن توجهات از این موضوعات نیست.

بر همین اساس روش درست اندیشیدن برای کسی که قصد دارد توجه‌ها را به سمت موضوعی که آن را مهم و اساسی می‌داند جلب کند، تشویق مردم به سمت آن طرز فکر و نشر اندیشه‌ها و آغاز پروژه‌های در جهت یاری آن است؛ چراکه ضعیف شدن توجه مردم به یک موضوع، الزاماً منجر به توجه آنان به سمت موضوعی دیگر نمی‌شود. انسان موجودی است تلاشگر و اندیشه‌ورز که هیچ‌گاه دست از تلاش و نظر نمی‌کشد. او روزانه کارهای بسیاری انجام می‌دهد و به موضوعات بسیاری می‌اندیشد و صرف اینکه به موضوعی اهمیت می‌دهد معنایش آن نیست که دست از اندیشیدن به موضوعات مهم‌تر و اساسی‌تر بکشد. بیان این حقیقت، به روشن‌تر شدن امر کمک می‌کند.

حقیقت چهارم: مردم در حقیقت به چیزهای زیادی فکر می‌کنند و مشغول می‌شوند که خیلی کم‌اهمیت‌تر از این قضایاست. آنان به مباحث مشغول می‌شوند و اوقات زیادی را در سفر و تفریح و ورزش و دیدارها و مهمانی‌های طولانی‌مدت صرف می‌کنند. همین‌طور بسیاری از مردم وقت زیادی را با

پیگیری برنامه‌های تلویزیون و فیلم دیدن و پیگیری ریزودرشت اخبار شخصیت‌های مشهور و شبکه‌های اجتماعی می‌گذرانند و اینجا کسی نمی‌آید و لزوم «مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است» را به آنان یادآوری کند.

این موردی عجیب و جالب‌توجه است؛ زیرا همین‌هایی که این عبارت را به‌سوی هر آمر به معروف و ناهی از منکر یا ناصحی پرتاب می‌کنند، هنگام مواجهه با مشغولیت مردم به جزئیات بی‌ارزش و هدر رفتن وقت و تلاش آنان، این عبارت را به یاد نمی‌آورند اما همین که دعوتگر یا ناصحی را ببینند موتور انتقادشان به کار می‌افتد و متهمانه سخن از ضرورت توجه به کلیات و اصول و هشدار از کم‌توجهی به آن به میان می‌آورند.

یا چه بسا همین منتقد نیز همانند دیگران تا گلو در همین امور مباح و اضافه و یا حتی حرام فرورفته باشد اما این هشدار خشمناک را تنها متوجه کسی می‌کند که دربارهٔ برخی احکام شرعی تذکر می‌دهند.

همین نشان می‌دهد که این مقوله نه علمی است و نه صحیح و قضیه ربطی به مشغول شدن به جزئیات و کلیات

ندارد؛ بلکه هدف به خدمت گرفتن اصول بزرگ و جایگاه آن برای کم‌ارزش جلوه دادن برخی احکام است.

حقیقت پنجم: کسانی که «مشغول شدن به جزئیات» و کم‌توجهی به آنچه مهم‌تر است را موردانتقاد قرار می‌دهند، خود نیز به جزئیاتِ دیگر منتهی از جهت مخالف مشغول‌اند. مثلاً وقتی می‌بینند کسی به یک حکم شرعی تفصیلی خاص، مانند حرمت موسیقی می‌پردازد، می‌گویند: این پرداختن به جزئیات و هدر دادن عمر و تلف کردن وقت در غیر مسائل اصولی بزرگ است. اما اگر سخن از مباح بودن موسیقی به میان آید خوشحال می‌شوند و آن قول را برداشته و منتشر می‌کنند و به بیان اهمیت آن رأی فقهی و نیاز به این‌گونه اجتهادها می‌پردازند.

بنابراین آنچه جزئی و حاشیه‌ای است نه خود مسئله بلکه حکمی است که دوست ندارند منتشر شود. اما اگر آن حکم به مذاقشان خوش آید اشکالی ندارد به آن حکم جزئی پرداخته شود.

با در نظر داشتن این حقایق، پی‌خواهی برد که مقوله «مشغول شدن به آنچه مهم‌تر است» یک بهره‌کشی صرف برای دعوای فکری و سوءاستفاده از قضایای خاص برای

کم‌ارزش جلوه دادن برخی احکام شرعی است که نزد آنان نامرغوب است و بر یک اساس صحیح قرار ندارد.

در نتیجه، موضوع محل اختلاف تأثیری در توجه یا بی‌توجهی به اصول بزرگ ندارد و مقدم داشتن اصول بزرگ بر مسائل کوچک‌تر و توجه به کلیات، بیش از جزئیات همه مقدمه‌هایی صحیح است و شکی در این نیست که «ضروری» مهم‌تر از «حاجی» است و مصلحت عمومی مقدم بر مصلحت خصوصی است و آنچه به عموم مردم مرتبط است مهم‌تر از مسئله‌ای است که تنها به تعدادی از آنان محدود، و اینکه مسائل قطعی مهم‌تر از مسائل اختلافی است، اما همه این مقدمه‌ها هیچ ربطی به سیاقی ندارد که این مقوله در آن مورد بهره‌برداری قرار گرفته. اینجا گوینده تلاش دارد از این معانی بهره‌کشی کند نه آنکه تلاش‌ها را حفظ و به‌سوی محقق شدن این معانی سوق دهد. این چیزی است که با ملاحظه سیاقی که این عبارت در آن به کار رفته می‌توان آشکار می‌شود.

دنیا تغییر کرده است

این عبارت برای اعتراض به برخی احکام شرعی به کار برده می‌شود، به این دستاویز که نصوص شرعی ثابت است و شرایط متغیر، از این رو نمی‌توان بر یک امر ثابت، جامد ماند. ممکن است برخی از این‌ها سعی کنند با گرفتن عصا از وسط، در نقش شخصی ظاهر شوند که شریعت را گرمی می‌دارد؛ او از حجم پاسخ‌گویی شریعت به شرایط واقع و تغییرات آن سخن می‌گوید و اینکه شرع تنها تعدادی نص جامد و خشک غیرقابل‌به‌روزرسانی نیست، بلکه به شرایط واقع واکنش نشان می‌دهد و دچار تحول می‌شود. امری که در حقیقت باعث می‌شود شرایط واقع حاکم بر وحی باشد نه برعکس.

این معضل در حجم انحراف متفاوت است:

* گرایش افراطی مدعی است که میان نص و زمان و مکان جدایی افتاده و نص دینی در سایه شرایط و اوضاع زمانی و مکانی خاصی نازل شده که درست نیست آن را از سیاق زمان و مکانش خارج ساخت و به زندگی امروز آورد، بلکه لازم است با شرایط کنونی به دور از فشار نص تعامل نمود.

* گرایش ملایم‌تر اما با مبدأ پیاده‌سازی شریعت در این دوران علناً مخالفت نمی‌کند، بلکه پیاده‌سازی برخی از احکام

شرعی را در این دوران، دشوار می‌بیند و به عبور از آن دعوت می‌دهد. این گرایش قاعده «تغییر احکام به سبب تغییر زمان و مکان موردانکار نیست» را دستاویزی برای کنار گذاشتن این احکام شرعی قرار می‌دهد.

بنابراین، کسی که از عبارت «دنیا تغییر کرده» برای رد یک حکم شرعی بهره می‌برد ممکن است منظورش مناسب نبودن همه شریعت باشد و یا امکان دارد هدفش عدم مناسبت پیاده‌سازی یک حکم شرعی معین باشد نه مخالفت با اصل پیاده‌سازی شریعت.

از مناقشه گرایش افراطی تر مبنی بر تاریخمند بودن نص آغاز می‌کنیم:

سخن را با یادآوری و تأکید بر دو ویژگی مهم شریعت یعنی ثبوت و فراگیری آغاز می‌کنیم.

یکی از محکومات شریعت این است که شریعت حاکم و چیره بر شرایط واقع است و این چیرگی، مجال زمان و مکان را در بر می‌گیرد؛ چراکه شریعت اسلام، شریعت پایانی است که خداوند به واسطه آن رسالت‌ها را به پایان رسانده و آن را تا قیام قیامت راهنمای مردم تعیین کرده و تشریعات و احکامی را در آن قرار داده که همه جزئیات زندگی را در بر می‌گیرد؛

دنیای تغییر کرده است

چراکه رسالت پیامبر ﷺ برای همه مردم و محقق‌کننده همه نیازهای آنان است.

با نگاهی گذرا به وحی می‌توان دلایلی بسیار گسترده را در تقریر این حقیقت شرعی بدیهی و ضروری مشاهده کرد:

*** تنها الله متعال حق قانون‌گذاری را دارد و حکم از آن اوست.** در نتیجه ادعای اینکه حکم او برای زمان یا مکان خاصی صلاحیت ندارد، به منازعه در حکم او می‌انجامد و حق تشریح و قانون‌گذاری را به بندگان واگذار می‌کند: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [یوسف: ۴۰] (حکم جز برای الله نیست؛ دستور داده که جز او را نپرستید).

*** هیچ حکمی بهتر از حکم شریعت نیست و آنکه طمع در حکمی غیر شریعت دارد، به حکم جاهلیت امید بسته و وحی به شکل مطلق شریعت را در هر زمان و مکانی ستوده و غیر آن را نکوهش کرده است:** ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [مائده: ۵۰] (آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند و برای مردمی که یقین دارند حکم چه کسی از الله بهتر است).

*** کامل بودن شریعت و اتمام نعمت با آن: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [مائده: ۳]** (امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به‌عنوان] آیینی برگزیدم).

بنابراین کسی که مدعی محدودیت شریعت به زمان یا مکانی خاص است، مدعی شده که دین برحسب شرایط زمان و مکان نیازمند تکمیل و اضافه است.

*** شریعت از تفصیل و تبیینی برخوردار است که خلق همواره به آن نیازمندند.** شرع پروردگار همه آنچه انسان‌ها به آن نیازمندند را در خود دارد بدون آنکه محدود به محیطی خاص یا زمانی به‌خصوص باشد: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [نحل: ۱۸۹] (و این کتاب را که روشن‌گر هرچیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است بر تو نازل کردیم).

*** محفوظ ماندن نصوص شریعت و غیرقابل جایگزین بودن آن.** اینکه نصوص شریعت محفوظ باشد اما به آن عمل

دنیای تغییر کرده است

نشود نوعی بیهودگی است و خداوند از بیهوده کاری منزه است. نصوص شرع برای آن محفوظ مانده که به مقتضایش عمل شود: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [حجر: ۹] (بی تردید ما این ذکر را نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود). ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [ارعد: ۴۱] (آیا ندیده‌اند که ما [همواره] می‌آییم و از اطراف این زمین می‌کاهیم و الله است که حکم می‌کند، برای حکم او بازدارنده‌ای نیست و او به سرعت حسابرسی می‌کند).

* بشارت پروردگار به چیره ماندن احکام شریعت و

اینکه شریعت ناگزیر باقی است و این نظریه تاریخمند بودن تشریح را از ریشه باطل می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [توبه: ۳۳] (او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هرچه دین است پیروز گرداند، هرچند مشرکان را خوش نیاید).

* الله متعال امر نموده تا مردم داوری به نزد شریعت

ببرند و بر اساس آن میان مردم حکم شود و بیان داشته

که مؤمن برای خارج شدن از داوری شریعت اختیاری ندارد:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [نساء: ۶۵]

(ولی چنین نیست، قسم به پروردگارت که ایمان نمی‌آورند مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایهٔ اختلاف است داور گردانند سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند). ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [احزاب: ۳۶] (و هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هرکس الله و پیامبرش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است).

همهٔ این‌ها ادلهٔ صریحی است دال بر وجوب پیاده‌سازی شریعت خداوند بدون آنکه به زمان یا مکان خاصی محدود باشد، بلکه همهٔ آن را در بر می‌گیرد و آنکه مدعی خاص بودن زمانی یا مکانی شریعت است در حقیقت مدعی این شده که خداوند چیزی را واجب نموده که نباید انجامش داد و بلکه

دنیا تغییر کرده است

پیاپیاده‌سازی‌اش منجر به مفسده می‌شود و بلکه اساساً امکان‌پذیر نیست.

ادله قرآنی گوناگون دال بر این اصل بزرگ، آن قدر پرشمار است که در این مقام نمی‌گنجد. این از معانی قطعی واضح در گفتمان قرآن است که رها بودن از قید زمان و مکان از ویژگی‌های آن است؛ چراکه خداوند متعال داور مطلق است و وجوب اطاعتش و حرمت خروج از احکام او نیز مطلق است و این طاعت مقید به زمان یا مکان خاصی نیست بلکه همه جزئیات زمان و مکان و زندگی را در بر می‌گیرد.

اگر گفته شود: این تصویر از حاکمیت شریعت، باعث می‌شود هنگام اعمال آن بر زمین واقع در مشکلات گوناگونی واقع شویم؛ زیرا شریعت درباره بسیاری از جوانب زندگی و عمران و روندهای اجرایی اداری و قضایی و دیگر مواردی که مستلزم تلاش ذهن بشری برای پر کردن این نقص است چیزی نگفته، برای همین می‌گوییم که دین متعلق به امر آخرت است، اما دنیا به خود مردم و عقل آنان سپرده شده.

اما چنین تصویری از طبیعت تشریح اسلامی، حاکی از ایرادی عمیق در تصور معنای حاکمیت شریعت و منحصر بودن حق حکمرانی به الله تبارک و تعالی و طبیعت تشریحات

اسلامی متعلق به دنیای مردم است. شایسته است نگاه خود به شریعت را بر اساس ایمان به فراگیر بودن آن در هر دو جانب دنیا و آخرت بنا کنیم. کسی که نصوص شریعت را از نظر بگذراند تشریحات کلی و جزئی بسیاری را خواهد یافت که به امر دنیا مربوط است، مانند مسائل معاملات و احکام متعلق به حدود و جنایات و ابواب سیاست شرعی و دیگر موارد.

بنابراین عمل به این‌گونه تشریحات کلی و تفصیلی و پیاده‌سازی آن در زندگی، داخل در تقریر سلطه شریعت و حاکمیت آن است. سپس منطقه‌ای آزاد از مباحات وجود دارد که به مثابه مساحتی بسیار وسیع برای عقل انسانی است تا قوانین و اجرائیاتی که به آن نیازمند است را به وجود آورد، تنها به یک شرط و آن نبودن معارض شرعی است و همین توجه به عدم وجود معارض شرعی تأکیدی است بر چیرگی شریعت با مراعات همه اوضاع انسانی. فهم این مسئله ایراد وارده در اعتراض پیشین را از بین می‌برد.

اسلام برای بیان قضایای اجرائی و اداری نیامده و این مقصود شارع بوده تا دست مردم را باز بگذارد؛ چراکه این امور بنا بر نیازهای واقع در معرض تغییر و پیشرفت قرار دارند بر همین اساس شارع برای به‌روزآوری و تغییر آن دست انسان‌ها

دنیای تغییر کرده است

را باز گذاشته اما تنها به یک شرط و آن مراعات کلیات شریعت و احکام تفصیلی آن است تا آنکه این تغییر و به‌روزروری، احکام شریعت را زیر پا نگذارد و اشکال وارده به این شکل برطرف می‌گردد.

تغییر احکام با تغییر زمان و مکان موردانکار نیست

پس از بیان آنچه به مخالفت غلوآمیز با شریعت به بهانه «تغییر دوران» از طریق تاریخ‌گرایی مربوط بود، به مناقشه مخالفت جزئی متعلق به برخی از احکام شرعی خواهیم پرداخت. این مخالفان گاه به دلیل برخی اعتبارات خاص به مخالفت می‌پردازند. پرداختن به این مخالفت‌ها از طریق مناقشه قاعده‌ای فقهی است که بر زبان علما جاری می‌شود و در نوشته‌های خود آن را ذکر می‌کنند و گاه در بررسی برخی احکام از آن بهره می‌برند. منظور، قاعده «تغییر احکام با تغییر زمان و مکان، انکار نمی‌شود».

برخی از مردم از این قاعده معنایی دارای ایراد برداشت می‌کنند و گمان می‌کنند که این می‌تواند پوششی شرعی برای مخالفت با برخی از احکام شریعت باشد، حال آنکه این تنها یکی از قواعد فقهی است که جمع بسیاری از اهل علم تقریر نموده‌اند و از جمله کسانی که بسیار گسترده به آن پرداخته

امام ابن‌قیم در کتاب «إعلام الموقعین» است که به‌شکلی عمیق و وسیع به شرح و بیان ادله و امثله آن و ضوابط و حدود متعلق به آن همت گمارده است.

برای آنکه حدود این قاعده و تفاوت یک فرایند منضبط فقهی با نابسامانی برخی از مخالفین مشخص شود، باید به این موارد توجه کرد:

نخست: عمومیت و ثبات و فراگیری احکام شریعت، اصل است و محکم که در مسئله تغییر احکام با تغییر زمان و مکان باید از این خاستگاه آغاز به حرکت کرد نه برعکس و نه جدا از این سیاق؛ زیرا بدون همراهی معنای عموم و شمول، شریعت به ماده‌ای سیال تبدیل می‌شود که بدون ضابطه قابلیت فروریزی در هر قالبی را خواهد داشت که می‌توان در یک زمان یک حکم و نقیض آن را از آن استخراج نمود.

دوم: منطق اهل‌علم در اساس‌گذاری این قاعده، ملاحظه رفتار خود شریعت است. شریعت تغییراتی را که به‌سبب تغییر زمان و مکان و عرف در واقع زندگی رخ می‌دهد مراعات کرده و در نتیجه، این پایه‌گذاری و نگاه فقهی شکل گرفته است. بنابراین منشأ این قاعده همانند گفتمان‌های مدرن‌گرای

دنیا تغییر کرده است

جدید، نه یک بینش عقلی مجرد یا تکیه کردن به نگاه «تاریخمند»، بلکه پیگیری رفتارهای خود شریعت است.

سوم: این قاعده تا حدی مُجَمَل و کلی بیان شده و همین باعث می‌شود از آن سوءاستفاده شود و چه بسا چرخش این قاعده در محیط فقهی و میان علما که از انضباط معرفتی و پیش‌زمینه فقهی برخوردارند از هر گونه سوءاستفاده از آن جلوگیری به عمل آورده و از همین روی نیازی به تدقیق شکلی برخی از مفاهیم مرتبط به آن احساس نشده است. به ذهن هیچ‌یک از آنان خطور نکرده که این اصل، این‌گونه مورد سوءاستفاده قرار گیرد تا چیرگی شریعت بر شرایط واقع را لغا سازد یا حکم شرایط واقع را ناسخ احکام شریعت قرار دهد.

چهارم: سرمنشأ خلل و اشکال در سوءاستفاده از این قاعده، به اشکال در تصور طبیعت «شرایط واقع» موردنظری است که حکم یا فتوا برایش تغییر می‌کند. تفکیک طبیعت این شرایط واقع [که موردنظر قاعده است] بخش بزرگی از شبهه‌ای که بر اساس سوءبرداشت از این قاعده شکل گرفته را حل می‌کند. برخی از مردم به اشتباه گمان می‌کنند این قاعده بر این اساس بنا شده که به تَبَع تغییراتی که در طبیعت زمان یا مکان رخ می‌دهد، حکم شرعی نیز دچار تغییر می‌شود،

یعنی حکم شرعی در زمان یا مکان معین با زمان و مکانی دیگر متفاوت است.

چیزی که اینجا باید به آن توجه نشان داد و درکش کرد، این است که تغییر موردادعا آیا امری است که بر خود حکم شرعی واقع شده یا در شرایط واقع رخ داده و هنگام تغییر این شرایط واقع، حکم شرعی مناسب آن در پی آمده است؟ پاسخ به این سؤال است که پرده از حالت بدفهمی اصطلاحی و خلطی برخوردار داشت که حول این قضیه شکل گرفته و به برخی بهره‌بردارهای اشتباه از این قاعده انجامیده است.

اینجا می‌گوییم: هرگاه مناط^۱ و دستاویز یک حکم با وجود تغییر زمان‌ها و مکان‌ها یکی باشد، حکم شرعی نیز با وجود تفاوت زمان و مکان یکی خواهد بود. برای مثال فرض کنیم شخصی، شخص دیگری را از روی عمد به قتل برساند؛ حال تصور کنیم که همین رویداد با همان شرایط در همان زمان اما در مکانی دیگر واقع شود، یا در زمانه‌ای دیگر با همان شرایط رخ دهد، صرف اینکه حادثه موردنظر در زمانه یا مکان دیگری

۱- مناط در لغت به معنای جای آویختن است و در اصطلاح وصفی است که حکم بر آن آویخته می‌شود. نزد بسیاری از علما مناط همان علت است. (مترجم)

دنیای تغییر کرده است

رخ داده مستوجب تغییر حکم شرع نیست، بلکه اصل بر بقای حکم است؛ زیرا مناط حکم در واقع محقق شده است. اما اگر طبیعت واقعه‌ای که حکم به آن مرتبط است تغییر کرده باشد، این تفاوت‌ها ممکن است به صدور حکمی گوناگون منجر شود و ممکن است که چنین نشود. اگر تأثیرگذار باشد این یعنی مناط حکم شرعی در واقع تغییر کرده و در نتیجه این تغییر، حکمی که شریعت مناسب آن واقع می‌داند صادر می‌شود؛ زیرا مناط حکم اینجا عین مناط حکم در مورد پیشین نیست و این نشان می‌دهد که حکم در حقیقت یکی نیست، بلکه ما در برابر دو حکم شرعی قرار داریم که هر یک بنا بر آنچه شریعت وضع نموده بر مناط مناسب خود نازل می‌گردد.

برای مثال اگر شخصی، مسلمانی را به عمد به قتل برساند حکمش قصاص است، اما اگر قتل به اشتباه رخ دهد (قتل غیر عمد) یا آنکه قاتل، پدر مقتول باشد احکام متفاوت با حالت اول خواهد داشت. البته این را باید یادآور شد که تفاوت میان طبیعت وقایع ضرورتاً در حکم تأثیر نمی‌گذارد؛ مثلاً اگر مردی، زنی مسلمان را بکشد یا زنی مردی را بکشد حکم همان است. بنابراین، اینکه اوصافی [در حکم] تأثیرگذار باشد

یا خیر به خود شارع برمی‌گردد و تفاوت‌هایی که شارع آن را معتبر دانسته اعتبار دارد و در غیر این صورت معتبر نیست. علما دربارهٔ تنقیحِ مناط^۱ احکام شرعی به تفصیل و دقیق سخن گفته‌اند و روش‌هایی منضبط در استخراج علل و شناخت مناط‌های آن دارند و مسئله برای آنان صرفاً نگاه عقلی مجرد یا حساب کردن بر روی مصلحت یا در نظر گرفتن صرف تغییر زمان و مکان نیست.

۱- تنقیح در لغت به معنای هرس کردن و زدودن اضافه‌ها از یک چیز است. تنقیح مناط در اصطلاح چنان‌که شاطبی می‌گوید چنان است که وصف تأثیرگذار در یک حکم همراه با اوصافی دیگر در نص بیاید که با اجتهاد پاک‌سازی و جداسازی شود تا آنکه اوصاف معتبر از اوصاف مُلغاً جدا شود.

مثال: سخن آن بادیه‌نشین که به پیامبر ﷺ گفت: ای رسول خدا، هلاک شدم! فرمودند: «تو را چه شده است؟» گفت: در رمضان با همسر من مجامعت کرده‌ام. پس خطاب به ایشان فرمود: «یک برده آزاد کن...» (متفق علیه).

در اینجا مجتهد در تلاش برای استخراج وصفی که شارع حکم خود (در اینجا آزاد کردن برده) را بر آن آویخته (یعنی مناط حکم) می‌تواند اوصاف دیگری را نیز از نص بیرون آورد که در حکم تأثیرگذار نیست، مانند اینکه آن مرد بادیه‌نشین بود و اینکه در یک ماه رمضان خاص در دوران پیامبر ﷺ جماع کرده و اینکه با همسرش جماع کرده است.

در اینجا بادیه‌نشین بودن آن فرد اثری در حکم ندارد؛ زیرا تکالیف شرعی، عام است. وصف دوم یعنی جماع در یکی از رمضان‌های دوران پیامبر ﷺ نیز اثری در حکم ندارد؛ زیرا مناط حکم، حرمت ماه رمضان است نه یک رمضان خاص. وصف سوم (جماع با همسر) نیز اثری ندارد؛ چراکه زنا در هتک حرمت ماه رمضان بدتر است.

با حذف این اوصاف غیر تأثیرگذار، به علت حکم می‌رسیم که جماع شخص مکلف در روز رمضان (هنگام روزه) است و در این هنگام آنچه معتبر است از آنچه مُلغاً تمییز می‌یابد. (شیخ ولید بن فهد الودعان، تنقیح المناط: تعریفه ومثال علیه، سایت آلوکه - مترجم).

دنیای تغییر کرده است

یکی از اوصاف تأثیرگذار در شناخت حکم شرعی، عرف است. شریعت در ترتیب بسیاری از احکام شرعی اثر بزرگی را برای عرف قائل شده است. اگر با نگاه موشکافانه به تأثیر عرف در تنزیل احکام شرعی دقت کنی متوجه خواهی شد که این تأثیر در خود شریعت نیست، بلکه شارع، حکم را در برخی احکام منوط به عرف دانسته و به همان اندازه‌ای که در عرف تغییر حاصل شود همین در حکم تأثیرگذار خواهد بود.

برای نمونه، شریعت جمله‌ای از رخصت‌ها را برای مسافر قرار داده از جمله کوتاه خواندن نمازهای چهار رکعتی و روزه نگرفتن در رمضان؛ اما سفر بنا بر قول راجح معنایی ثابت و مستقر ندارد، یعنی نمی‌توان برای آن حدی از نظر زمانی یا مسافت تعیین کرد، بلکه تعیین حدود آن به عرف واگذار شده است. بنابراین آنچه در یک زمانه سفر دانسته می‌شود ممکن است در دورانی دیگر به سبب تغییر عرف یا اوضاع مردم سفر به حساب نیاید. با دقت در این مثال خواهی دید که خود حکم شرعی (در اینجا رخصت کوتاه خواندن نماز و روزه نگرفتن برای مسافر) تغییر نکرده؛ چراکه شارع رخصت را به یک وصف یعنی «سفر» منوط ساخته، بنابراین هرگاه وجود این وصف (در اینجا سفر) از نظر عرفی محقق شد، مناط حکم نیز در

واقع موجود است و رخصت بر این حالت منطبق می‌گردد و اگر در پی محقق نشدن منافع، وصف مسافر برای شخص محقق نشد، رخصت نیز رخ نخواهد داد. بنابراین تفاوت است میان این اساس‌گذاری و سخن کسی که می‌گوید رخصت برای مسافر جایز نیست؛ زیرا زمانه عوض شده است.

مثالی دیگر: شارع درباره کفاره سوگند نص آورده است، آنجا که می‌فرماید: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [مائده: ۸۹] (الله شما را به سوگندهای بیهوده‌تان مؤاخذه نمی‌کند ولی به سوگندهایی که از روی اراده می‌خورید [و می‌شکنید] شما را مؤاخذه می‌کند و کفاره‌اش خوارک دادن به ده بینواست از غذاهای متوسطی که به کسان خود می‌خورانید یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن برده‌ای و کسی که [هیچ‌یک از این‌ها] را نیابد [باید] سه روز روزه بگیرد. این است کفاره سوگندهای شما هنگامی که

دنیای تغییر کرده است

سوگند خوردید و سوگندهای خود را پاس بدارید. این گونه الله آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که سپاسگزاری کنید.)

لفظ «غذا دادن» و «لباس» از جمله معانی‌ای است که درباره تعیین کیفیت و کمیت آن باید به عرف توجه کرد و از جمله مواردی است که برحسب زمان و مکان دچار تغییر و تفاوت می‌شود. اما حکم شرعی خواهان مناط آن در واقع است یعنی اگر غذا دادن یا لباس پوشاندن در عرف محقق شود کفاره مورد نظر شرع نیز محقق شده و اگر چنین نشد و بنا بر عرف تحت معنای غذا دادن یا پوشاندن قرار نگرفت، در این صورت مناطی که حکم شریعت بر آن نازل می‌گردد در واقع محقق نشده و نمی‌تواند کفاره سوگند قرار گیرد.

به همین شکل، وصف ضرورت و حاجت نیز بر مناطهایی که احکام شرعی به آن تعلق می‌یابد تأثیرگذار است. مردار و خون و گوشت خوک که در حالت عادی حرام است، در صورت اضطرار مباح است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [بقره: ۱۷۳] (الله! تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام

ذبح] نام غیر الله بر آن برده شده بر شما حرام گردانیده است [اما] کسی که ناچار شود در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست؛ زیرا الله آمرزنده و مهربان است).
 حکم شخص مضطر (مجبور) دربارهٔ این غذاها، اباحه است. در اینجا تغییر در طبیعت مناطی که حکم به آن وابسته است رخ داده. هرگاه مناط خالی از ضرورت باشد، حکم تحریم به آن تعلق می‌یابد و هنگام تغییر مناط که مشتمل بر ضرورت باشد، حکم اباحه به آن تعلق یافت.

اینجا قصدمان بیان مفصل احکام ضرورت و حاجت نیست بلکه هدف تأکید بر این است که خود شریعت در اینجا رخصت را در حالت ضرورت و حاجت روا دانسته است و برای هر مناط و شرایطی، حکم مناسبش را قرار داده، نه آنکه وضع شریعت به دلیل امری خارج از آن رخ داده باشد.

هرگاه کسی مدعی شود که حکم شرعی ممکن است بدون تغییر طبیعت مناطی که شریعت در حکم خود مورد نظر قرار داده، تغییر کند، در حقیقت مدعی نسخ یک حکم شرعی شده است حال آنکه هیچ بشری حق نسخ حکم شرعی را ندارد بلکه این تنها از خود شریعت صادر می‌شود و هیچ کس حق ندارد پس از پایان وحی، مدعی نسخ شود تا آنجا که علما تصریح

کرده‌اند که اجماع مجرد ناسخ نص نیست و بلکه پرده از نص ناسخ برمی‌دارد، حال چگونه می‌شود فرد یا افرادی پس از انقضای وحی مدعی نسخ شوند؟

مقصود آنکه فقیه، طبیعت مناط‌هایی که شریعت در احکام خود مراعات کرده را در نظر می‌گیرد و عاقلانه نیست که با قرار دادن مناط‌هایی بیگانه از شریعت، به آن دست‌درازی کرد و ادعا کرد که این مناط‌های ساختگی در تغییر احکام تأثیرگذار است؛ چراکه این در حقیقت دروغ بستن بر خداوند و تحریف دین و شرع او و پیروی از گام‌های شیطان است، چیزی که پروردگار ما را از آن نهی کرده است: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (۱۶۸) إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿[بقره: ۱۶۸-۱۶۹] (و از گام‌های شیطان پیروی نکنید (۱۶۸) او شما را تنها به بدی و زشتی فرمان می‌دهد و [وامی دارد] تا بر الله چیزی را که نمی‌دانید بربندید).

بسیاری از علما این قاعده را که مورد سوءفهم خیلی‌ها قرار گرفته با عبارتی دقیق‌تر و منضبط‌تر بیان کرده‌اند که از بدفهمی و ابهام به دور است: فتوا بنا بر تغییر زمان و مکان، دچار تغییر می‌شود. این طرز بیان، یعنی عبارت «تغییر

فتوا» دقیق‌تر از عبارت «تغییر احکام» است؛ چراکه فتوا محصول اجتهاد مفتی در استنباط حکم شرعی از ادلهٔ شریعت و اجرای آن حکم استنباطی بر شرایط واقع است. شکی در این نیست که فتوا در معرض عوارضی قرار می‌گیرد که آن را دچار تغییر می‌کند و تحت‌تأثیر مراعات عرف قرار می‌گیرد یا از محقق شدن منافع یا موازنهٔ میان مصالح و مفسدات دچار تأثیر می‌گیرد و منظور از «تغییر احکام» نیز همین است و این اثباتی است بر نرمش شریعت و صلاحیت آن برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و مراعات تغییرات رخ داده در شرایط واقع.

در هر حال، چیزی که باید کاملاً واضح باشد این است که آنچه علما تحت قاعدهٔ «تغییر احکام در پی تغییر زمان و مکان» آورده‌اند، هرگز با این بهره‌برداری‌های معاصر که ثوابت شریعت و اجماع را دور می‌زند هم‌خوانی ندارد؛ چراکه این قاعده هرگز معنایش آن نیست که تغییری حقیقی بر خود احکام شرعی رخ می‌دهد و اوج چیزی که می‌خواهند به آن اشاره کنند این است که وسعت و فراگیری از طبیعت شریعت است، شریعتی که با وجود ثبات و ریشه‌داری، احکام را مناسب با شرایط واقع صادر می‌کند و در احکام خود عدم جداسازی

دنيا تغيير کرده است

هماندها يا يکجاسازی متفاوتها را در نظر می‌گیرد و این از
عظمت این شریعت است.

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

از جمله عبارتهایی که بیانگر عمق فشار جامعه بر برخی از مردم است و آنان را به کوتاه آمدن از حق یا گردن نهادن به باطل وامی‌دارد، استناد به این ادعاست که «بیشتر مردم این کار را می‌کنند». این‌گونه به‌شکل آگاه یا ناخودآگاه این معیار را پذیرفته و رأی اکثریت را به‌سان جهت‌نمای فکری خود برمی‌گزیند.

اما چیزی که از همان آغاز باید واضح باشد این است که ضرورتاً میان کثرت و حق تلازمی وجود ندارد. از این‌رو امکان دارد اکثریت با حق باشد یا با باطل. این قضیه‌ای است که وحی در تعداد زیادی از آیات بر آن تأکید کرده و بیان کرده که اکثریت گاه گرفتار انتخاب‌های باطل می‌شوند و امکان این هست که حق خارج از دایرهٔ آنان باشد. الله تعالی می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [بقره: ۲۴۳] (آری الله نسبت به مردم صاحب بخشش

است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند). و می‌فرماید:

﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ۱۷] (پس در آن تردید مکن که آن حق است

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

[و] از جانب پروردگارت [آمده است] ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند). و می‌فرماید: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [یوسف: ۱۰۳] (و بیشتر مردم هرچند آرزومند باشی ایمان آورنده نیستند). و همچنین می‌فرماید: ﴿الْمَرْتِلِكَ آيَاتِ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [رعد: ۱] (الف لام میم راء؛ این است آیات کتاب و آنچه از جانب پروردگارت به‌سوی تو نازل شده حق است ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند). و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [اسراء: ۸۹] (و به‌راستی در این قرآن از هرگونه مثلی گوناگون آوردیم ولی بیشتر مردم جز سر انکار ندارند). و پروردگار عزوجل می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [افرقان: ۵۰] (و قطعاً آن [پند] را میان آنان گوناگون ساختیم تا یادآور شوند و[الی] بیشتر مردم جز ناسپاسی نخواستند). و می‌فرماید: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [اعراف: ۱۰۲] (و در بیشتر آنان عهدی [استوار] نیافتیم و بیشترشان را نافرمان یافتیم).

برای همین، الله تعالی از پیروی اکثر مردم بر حذر داشته و می‌فرماید: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [انعام: ۱۱۶] (و اگر از بیشتر کسانی که در زمین هستند پیروی کنی تو را از راه الله گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند). و آیات پرشمار دیگر.

در نتیجه، کثرت نمی‌تواند ترازوی درستی برای سنجش حق از باطل باشد، بلکه میزانِ حق، ادله و برهان‌ها است و از همین جا می‌توان به انگیزه عبدالله بن مسعود پی برد، آنجا که می‌فرماید: «جماعت آن است که موافق حق باشد، اگرچه تنها باشی».^۱ نعیم بن حماد در بیان عمق این سخن منهجی‌ساختاری مهم می‌گوید: «یعنی اگر جماعت رو به تباهی نهاد تو بر همان روش جماعت، پیش از تباهی آنان باش اگرچه تنها باشی؛ چراکه در این صورت تو به‌تنهایی جماعتی».^۲

اگر در بسیاری از روش‌های حجت‌آوری اهل باطل برای درستی باور باطلشان دقت کنی، خواهی دید که معیار اکثریت

۱- به روایت بیهقی در «المدخل» (۱/ ۴۱۹).

۲- پیشین (۱/ ۴۲۰).

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

را در شناخت حق معتبر می‌دانند؛ برای نمونه تعصب کفار دربارهٔ پدران و اجداد متضمن نوعی استدلال به کثرت است و همچنین عادات و فشارِ عرفِ جامعه، همه نیروهایی است که بر نفس بشری سنگینی می‌کند و رها شدن از سلطهٔ آن برای بسیاری از مردم سخت است، در نتیجه تسلیم آن می‌شوند و آن را بهانه و توجیهی برای انتخاب‌های دینی و عقیدتی و فکری خود قرار می‌دهند. پروردگار متعال در تبیین اثر تعصب در رد حق و گسترهٔ وسیع این اشکال در میان ملت‌ها می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ تَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [زخرف: ۲۳] (و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشداردهنده‌ای نفرستادیم مگر آنکه خوش‌گذرانان آن گفتند ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما از پی ایشان رهسپاریم).

توجه کنید که چگونه همان استدلال از سوی ملت‌های گوناگون در برابر پیامبران تکرار می‌شود که این تأکیدی است بر عمق تأثیر تعصب برای پدران و پیشینیان، در جهت باقی‌گذاردن تصوره‌های منحرف و اینکه چگونه با دلایلی جعلی سد راه حق می‌شوند.

برای یقین حاصل کردن از عمق تأثیر این عامل در رد حق، به حال ابوطالب و پافشاری او بر کفر در لحظه مرگ بیانده‌اش؛ این در حالی بود که او نسبت به پیامبر ﷺ و صداقت او و راستی دعوتش آشنایی داشت. از سعید بن مسیب از پدرش روایت است که به او گفت: هنگام فرارسیدن وفات ابوطالب، پیامبر ﷺ به نزد او آمد و ابوجهل بن هشام و عبدالله بن امیه بن مغیره را نزد وی یافت، پس خطاب به ابوطالب فرمود: «ای عمو، بگو لاله‌الاله. کلمه‌ای که با آن نزد خداوند برایت گواهی دهم». ابوجهل و عبدالله بن امیه گفتند: ای اباطالب، آیا از دین عبدالمطلب روی می‌گردانی؟! پس همچنان رسول الله ﷺ این را بر ابوطالب عرضه می‌کرد و آنان همان سخن را تکرار می‌کردند تا آنکه ابوطالب در پایان گفت: او بر دین عبدالمطلب است، و از گفتن لاله‌الاله ابا ورزید. پس پیامبر ﷺ فرمود: «به الله سوگند همواره برایت آمرزش می‌خواهم تا هنگامی که از آن نهی نشوم». پس الله تعالی این آیات را نازل کرد: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنََّّهُمْ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ﴾ [توبه: ۱۱۳] (بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند سزاوار نیست که برای مشرکان پس از آنکه برایشان

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

آشکار گردید که آنان اهل دوزخ‌اند طلب آمرزش کنند هرچند خویشاوند [آنان] باشند).^۱

به طبیعت حال، تعصب تنها خاص به پدران و نیاکان نیست، بلکه این پدیده گسترده‌تر است و تعصب برای رئیس و معلم و شیخ و حزب و گروه و جریان و مانند آن را در بر می‌گیرد. الله تعالی گواهی پیروان را درباره تأثیر بزرگان چنین نقل کرده است: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصْلُونَا السَّبِيلَا ۗ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمُ لَعْنَا كَبِيرًا﴾ [احزاب: ۶۷-۶۸] (و گفتند: پروردگارا، ما رؤسا و بزرگ‌تران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند (۶۷) پروردگارا آنان را دوچندان عذاب ده و لعنتشان کن، لعنتی بزرگ).

صحنه گفت‌وگو میان پیروان و بزرگان عبرت‌های بسیاری در خود دارد: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلِ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿۳۱﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ ﴿۳۲﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ

۱- به روایت بخاری و مسلم.

وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا
 التَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ
 كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٣١﴾ [سبأ: ۳۱-۳۳] (ای کاش
 ستمگران را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان ایستاده نگه
 داشته شده‌اند می‌دیدید [که چگونه] برخی از آنان با برخی
 [دیگر جدل و] گفت‌وگو می‌کنند؛ کسانی که زبردست بودند
 به کسانی که برتری [و ریاست] داشتند می‌گویند اگر شما
 نبودید قطعاً ما مؤمن بودیم (۳۱) کسانی که برتری داشتند به
 کسانی که زبردست بودند می‌گویند مگر ما بودیم که شما را از
 هدایت پس از آنکه به سوی شما آمد بازداشتیم؟ [نه] بلکه
 خودتان گناهکار بودید (۳۲) و کسانی که زبردست بودند به
 کسانی که [ریاست و] برتری داشتند می‌گویند [نه] بلکه
 نیرنگ شب و روز [شما] بود که ما را وادار می‌کردید که به الله
 کافر شویم و برای او همتیانی قرار دهیم و هنگامی که عذاب
 را ببینند پشیمانی خود را آشکار کنند و در گردن‌های کسانی
 که کافر شده‌اند غل‌ها می‌گذاریم؛ آیا جز به سزای آنچه انجام
 می‌دادند می‌رسند).

بنابراین آنچه بر مسلمان واجب است این است که نفس
 خود را به پیروی از شرع خود دهد؛ زیرا حق همراه شرع است

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

و تلاش کند تا حد امکان از تأثیر هوای نفس دور بماند. شرایطی که ما در آن به سر می‌بریم چیزی نیست جز یکی از جلوه‌های پیروی از هوای نفس؛ صاحب آن احساس کند یا خیر؛ زیرا مقاومتِ جریان غالب و عرف جاافتاده و رأی اکثریت نیازمند عزیمت قوی و ارادهٔ پولادین از سوی صاحب آن و رها شدن از هوای نفس در موافقت با چیزی است که برای نفس خوشایند و جاافتاده است.

در حقیقت هوای نفس همچون پوششی است که عموم انگیزه‌های انحراف را زیر چتر خود می‌گیرد. هر بهانه‌ای که صاحب خود را از پذیرش حق باز می‌دارد در حقیقت به سبب غلبهٔ هوای نفس بر شخص است. قرآن نیز به صراحت از دوگانهٔ پذیرش حق یا پذیرش خواستهٔ نفس سخن به میان آورده است؛ الله متعال می‌فرماید: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [قصص: ۵۰] (پس اگر تو را اجابت نکردند بدان که فقط هوس‌های خود را پیروی می‌کنند و کیست گمراه‌تر از آنکه بی‌راهنمایی الله از هوسش پیروی کند؛ بی‌تردید الله مردم ستمگر را راهنمایی نمی‌کند).

بنابراین تنها دو راه وجود دارد: پذیرش وحی یا فروافتادن در دام‌های هوای نفس و این چیزی است که دلایل دیگر بر آن تأکید دارد، چنان‌که پروردگار عزوجل می‌فرماید: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ۲۶] (ای داوود ما تو را در زمین خلیفه گردانیدیم پس میان مردم به‌حق داوری کن و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه الله به در کند).

یعنی تنها دو حکم وجود دارد: حکم بر اساس حق یا حکم هوای نفس. الله متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [نجم: ۳-۴] (و از سر هوس سخن نمی‌گوید) (۳) این سخن به جز وحی‌ای که وحی می‌شود نیست. و همچنین می‌فرماید: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [کهف: ۲۸] (و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوس خود پیروی کرده اطاعت مکن).

مقصود آن است که انسان برای روی آوردن صادقانه به‌حق باید از هوای نفس خود رهایی یابد و یکی از بزرگ‌ترین عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری هواهای نفسانی، طبیعت شکل‌گیری اجتماعی شخص و رأی رایج و انتخاب‌های اکثریت مردم است.

بیشتر مردم این کار را می‌کنند

شخص به این انتخاب‌ها خو گرفته و موافقت آن را برای خود آسان‌تر از آن می‌یابد که در طلب حق و یاری آن با محیط خود رودررو شود.

عدالت از طریق برابری محقق می‌شود

از جمله اشتباهاتی که برخی از مردم مرتکبش می‌شوند، توهم یکی دانستن برابری و عدالت است؛ در نتیجه اگر شریعت بر امری دو حکم متفاوت بدهد گمان می‌کنند که این مخالف عدل است، مانند بسیاری از احکام متعلق به مؤمنان و کافران یا مردان و زنان یا مانند آن. اما حقیقت آن است که عدالت با اعطای حق هر صاحب حق به دست می‌آید، چه فراخور آن برابری باشد یا خیر. بنابراین عدل ضرورتاً همراه با مساوات نیست، یعنی ممکن است ملازم آن باشد و یا جدا از آن.

با تأمل در واقع احکام شریعت، خواهی دید که شرع در همه موارد سعی در محقق ساختن ارزش عدل دارد، نه برابری. این امری است که با استقرای احکام شریعت قابل ملاحظه است، بلکه دیگرانی خارج از امت نیز این را ملاحظه کرده‌اند؛ از جمله لویس میس، آنجا که می‌گوید: قانون وضعی غرب به مساوات توجه کرده، در حالی که اسلام به محقق ساختن عدالت اهمیت داده است.^۱

۱- نگا: مقاصد الشریعة الإسلامیة و مکارمها، نوشته علال الفاسی (۱۲) به نقل از «درآمدی بر پژوهش شریعت اسلامی» به فرانسه.

عدالت از طریق برابری محقق می‌شود

عدل، ارزش محوری در اسلام است که مطلقاً مورد ستایش قرار گرفته و خداوند تبارک و تعالی خودش را به آن موصوف کرده و خلقتش را بدان ملزم نموده و بلکه بر ذات والای خود و بر آفریدگانش این را حرام نموده که عدل را زیر پا نهند و مرتکب ستم شوند. اما برابری در این منزلت نیست، بلکه این عدل است که همه‌اش حق و همه‌اش ستایش شده است. حال آنکه برابری به شکل مطلق ستایش نمی‌شود.

این البته معنایش نامعتبر دانستن کامل برابری نیست؛ مقصود آن است که برابری اگر عدالت را محقق سازد معتبر است و ستایش می‌شود، و اگر مخالف عدل باشد، خیر.

طبیعت شریعت آن است که میان دو همانند تساوی قائل است و میان دو مختلف، تفاوت قائل می‌شود؛ بنابراین: «برابر دانستن دو همانند و تفاوت قائل شدن میان دو متفاوت همان عدل و داوری نیکی است که پروردگار سبحانه و تعالی به آن موصوف است»^۱.

شریعت، اصولِ عدالت را بر اساس دوگانهٔ تساوی (برابری) و تغایر (تفاوت) بنا کرده است؛ تساوی در میان دو همانند، عدل است. اما دربارهٔ تغایری که به تفاوت در حکم منجر می‌شود،

۱- ابن تیمیّه، منهاج السنه (۱۰۷/۵).

مقتضای عدالت عدم تساوی میان آن دو و بلکه حکم بر مغایرت است؛ پس این سخنِ درستی نیست که به‌طور مطلق هر مساواتی را عدل بدانیم و برعکس، بلکه برابری گاه عدالت است و گاه نیست.

یکی از بزرگ‌ترین مظاهر تلبیس، ایراد وارد ساختن به بسیاری از شرایع اسلام با تکیه بر مفهوم برابری است اما در حقیقت چنین ابهامی ناشی از طرز فکری سطحی و عجولانه است؛ زیرا عقل انسانی به طبیعت خود و به‌سبب ساده بودن مفهوم برابری به آن گرایش دارد و آن را معیاری مطلق می‌داند، حال آنکه بررسی تفاوت‌ها و مدنظر قرار دادن آن در سپردن وظایف و اعطای حقوق، نیازمند تلاش ذهنی و بررسی پیچیدگی‌هاست.

بنا بر آنچه گفته شد، هرگاه موجب معتبری برای تفاوت وجود نداشته باشد اصل بر برابری است؛ زیرا تفات نهادن بدون سبب یا بدون سبب معتبر، ظلم است و مخالف با قاعدهٔ عدل. از این‌رو تأکید ما بر اینکه «برابری الزاماً به‌معنای موافقت با عدل نیست» به هدف بی‌ارزش دانستن آن نیست؛ چراکه الغای وصف برابری میان دو چیز باید بر یک سبب معتبر و مؤثر بنا شده باشد.

عدالت از طریق برابری محقق می‌شود

این یعنی قاعدهٔ برابری بسیار گسترده است و اصل بر مساوات است؛ بنابراین تفاوت گذاشتن بدون سبب معتبر جایز نیست و هنگامی که از سبب معتبر سخن می‌گوییم، آن را به اسباب شرعی معتبر، مرتبط می‌دانیم و این باعث محدود شدن عرصهٔ اندیشه در اسبابی می‌شود که ممکن است به تفاوت بینجامد؛ چراکه اسباب شرعی تأثیرگذار، معروف و مشخص است و این تأکیدی بر اصل پیشین یعنی گستردگی عرصهٔ برابری است.

از این رو، اختلافی که در احکام مربوط به مردان و زنان وجود دارد صرفاً مربوط به شرایطی است که وجود یک تفاوت مؤثر میان دو جنس ثابت شود، اما در حال غیاب این اوصاف، اصل بر برابری است. بر همین اساس می‌بینیم که مردان و زنان در تکالیف شرعی و پاداش آن برابرند: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [نحل: ۹۷] (هرکس از مرد یا زن عمل نیک انجام دهد و مؤمن باشد قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] دهیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد).

«در حقیقت زنان خواهران تنی مردان‌اند»^۱. تفاوت میان مرد و زن به‌هنگام وجود سببی معتبر رخ می‌دهد؛ سببی که برای محقق شدن عدل باید در نظر گرفته شود: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ۳۶] (و پسر چون دختر نیست).

۱- به روایت احمد و ابوداؤود و ترمذی. ابن قطن و آلبانی آن را صحیح می‌دانند.

اسلام رجال دین ندارد

این مقوله هنگام بیان این حقیقت به میان می‌آید که فهم دین و شناخت احکام و سخن گفتن از آن خاص به گروهی از مردم نیست؛ زیرا دین، علمی تخصصی نیست و کسانی که دربارهٔ دین سخن می‌گویند عقل دارند چنان‌که ما عقل داریم و هم «رجال و نحن رجال»^۱.

چه بسا با تأکیدی بیشتر بگویند: از آنجایی که اسلام دین همهٔ مردم است و هر مسلمانی مکلف به احکام آن و تکلیف مستلزم علم است، بنابراین در اسلام برخلاف کلیسا طبقه‌ای نیست که حق سخن گفتن دربارهٔ آن را در انحصار خود داشته باشد، در نتیجه: «اسلام رجال دین ندارد». این یعنی هر مسلمانی بدون هرگونه پیش‌شرطی حق سخن گفتن دربارهٔ دینش و ابراز رأی را دارد؛ زیرا دین برای همه است و همه حق اظهارنظر درباره‌اش را دارند.

اگر گویندهٔ این سخن تنها به همین اکتفا می‌کرد که طبقه‌ای خاص وجود ندارد که حق آموختن شریعت و پژوهش

۱- «آنان مردانی هستند و ما هم مردانی» یعنی آنان برتری خاصی بر ما ندارد. این سخن را به امام ابوحنیفه نسبت داده‌اند که البته آن را دربارهٔ تابعین بیان کرد و خود ایشان نیز از تابعین بود، بنابراین از جهت ایشان سخنی درست است. (مترجم)

احکام آن یا اطلاع از نصوص مقدس را مخصوص خود بداند، سخن درستی گفته بود؛ زیرا هیچ کس حق انحصار این موارد را ندارد و برای سخن گفتن در امر شریعت به نَسَب یا رنگ و یا منصب توجه نمی‌شود بلکه مجال برای سخن گفتن دربارهٔ شریعت به روی همه باز است اما به شرط آنکه شخصِ موردنظر تلاش و وقت خود را در راه آموزش و پژوهش و نظر به خرج دهد تا آنکه به درجهٔ اجتهاد دست یازد. اجتهادی که اجازهٔ سخن گفتن در این موضوع را به او بدهد. این مسئله باید از جهت عقلی امری بدیهی باشد، همان طور که از نظر شرع امری آشکار است.

اما اگر قرار باشد این مقوله را برای الغای اهمیت این علم به کار ببریم تا اسلام را عرصه‌ای بی‌دروپیکر بدانیم که هر کس بدون دانش و در اختیار داشتن ابزار اجتهاد در آن سخن بگوید، چنین چیزی بیهودگی و عبثی است که شرع و صاحبان عقل سلیم از آن به دورند و این به معنای محروم کردن مسلمان از حق سخن گفتن دربارهٔ همهٔ مسائل شریعت نیست؛ زیرا مسائل شرع بر دو نوع است:

نوع اول: احکام ضروری قطعی که هر مسلمانی آن را می‌داند مانند وجوب مبانی پنج‌گانه (اصول اسلام) و شناخت

اسلام رجال دین ندارد

حرام‌های قطعی و مانند آن که هر مسلمانی به آن آگاه است و حق دارد در آن به‌اندازه شناختش سخن بگوید. برای مثال اگر کافری از مسلمانی درباره دینش پرسید، هر مسلمانی آن میزان شناخت لازم را برای سخن گفتن دارد.

نوع دوم: احکامی که از نظر اهمیت در مرتبه پایین‌تری قرار دارند و به تفصیلات و جزئیات عبادات یا معاملات و دیگر موارد مربوط است. در این‌گونه مسائل تنها کسانی سخن می‌گویند که شناخت شرعی لازم را داشته باشند و دانستن این‌گونه مسائل تفصیلی و اختلافات مرتبط با آن بر هر مسلمانی واجب نیست و این از رحمت شریعت در حق خلق است.

هرگاه مسلمان نیازمند شناخت چیزی از شرع باشد روشی را در اختیار دارد که خداوند در کتاب خود برای تحصیل علم بیان کرده است، روشی آسان که برای شناخت جزئیات شریعت برای همه مسلمانان سودمند است: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [نحل: ۴۳] (پس اگر نمی‌دانید از آگاهان پرسید).

بنابراین از هر مسلمانی خواسته نشده که در احکام شریعت پژوهش نماید و ابزار اجتهاد و نظر را به دست آورد، بلکه کافی

است درباره هر اشکالی که برایش پیش می‌آید از اهل علم بپرسد.

اگر خداوند همه مسلمانان را مکلف ساخته بود تا برای کسب علم در یک مسئله شرعی به مقام اجتهاد برسند، دچار مشقت می‌شدند و بیشتر مردم توانایی‌اش را نداشتند و امور مربوط به معیشت و مصالحشان معطل می‌ماند.

مقصود آنکه این آیه قرآنی از وجود دو دسته از بشر سخن گفته است: دسته‌ای که می‌پرسند و اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند و دسته‌ای که آنان پرسیده می‌شود که اینان «اهل ذکر»ند. امتیازی که دسته دوم بر دسته اول دارند به سبب علمی است که کسب کرده‌اند و این ویژگی را به آنان داده تا در معرض پرسش قرار گیرند.

ابن عباس سخنی گران بها دارد که پرده از طبیعت وحی و طبیعت انواع قابل تفسیر آن بر اساس اینکه چه کسی توانایی تفسیرش را دارد برمی‌دارد. ایشان می‌فرماید: «تفسیر بر چهار نوع است: نوعی که عرب بر اساس زبان خود می‌فهمد و نوعی که کسی با ندانستنش معذور نیست و تفسیری که علما آن را می‌دانند و تفسیری که تنها الله آن را می‌داند»^۱.

۱- به روایت طبری در تفسیر (۱/ ۷۰).

اسلام رجال دین ندارد

آنچه اینجا از سخن ابن عباس برای ما مهم است، اشاره ایشان رضی الله عنه به آن تفسیری است که علما آن را می‌دانند و بر این اساس مجالی تفسیری وجود دارد که تنها علمای متخصص در آن سخن می‌گویند و مخالفت با آنان در این عرصه از سوی غیر متخصصان خطایی است آشکار؛ چراکه اینجا بدون بهره علمی به مخالفت با کسی برخاسته که جمله‌ای از معارف و علوم را دارد؛ علمی که اهلیت نظردهی درباره قرآن کریم را به او عطا کرده و این امری است بدیهی از منظر عقل و شرع که متخصص در یک مجال بر غیر متخصص برتری دارد.

اما در حقیقت کسانی که بدون انجام وظایف بحث و نظر واجب سعی در رقابت و منازعه با علما را دارند از شناخت حدود مرز خود و منزلت کسانی که قصد رویارو شدن با آنان را دارند عاجزند و هرگاه جمله «هُم رِجَالٌ وَ نَحْنُ رِجَالٌ» از سوی کسی صادر شود که شروط علمی و موضوعی بررسی در وی فراهم نیست، تنها نشانگر اوج غرور و جهل اوست و معمولاً این سخن چیزی نیست جز شبهه‌ای به هدف باز کردن دروازه برای عبور هرکس که قصد سخن از احکام شریعت به دل خواه خود و با ابزار علمی ضعیفی که در اختیارش هست، دارد.

برای درک ایرادی که در این مقوله پنهان است، کافی است همین سخن را در مجال پزشکی یا مهندسی یا نجوم پیاده کنی و ببینی که آیا پذیرفتنی است کسی در هر مجال علمی‌ای با چنین بهانه‌ای سخن یک متخصص را رد کند؟! اگر بگویند: اسلام که تخصص نیست تا آن را بر علوم و معارف بشری قیاس کنیم.

می‌گوییم: این پاسخ نشان‌دهنده‌ی قصور شدید در تصور طبیعت شریعت و جزئیات بسیار و دقیق آن است و تصور تلاشی که برای پیگیری این جزئیات و درک آن لازم است و همچنین به دست آوردن ابزارهای علمی که اساساً برای اهلیت نظر در آن الزامی است، مانند علوم عربی و اصول فقه و علوم مصطلح و دیگر علوم و پس از کسب این ابزارها باید به جست‌وجوی دلائل شرعی مسئله مورد بحث پرداخت و دلایل قوی و ضعیف را از هم جدا کرد و مراتب قبول ادله را دانست و سپس به شناخت معانی آن و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید و مواضع اجماع و اختلاف و دیگر موارد پی برد. با این حال آیا برای کسی که هنوز نمی‌تواند قرآن را بدون اشتباه قرائت کند یا از شناخت معانی کلمات ناآشنای سوره‌های کوتاه قرآن عاجز است و تفاوت عام و مطلق را

اسلام رجال دین ندارد

نمی‌داند شایسته است که خود و اهل علم را در یک مرتبه بدانند و مدعی شود که او نیز مانند علما حق سخن گفتن در علوم شرعی را دارد؟!

برای درک خطر چنین طرز فکری و انحرافی که به سبب آن رخ خواهد داد کافی است بدانی که گمراهی خوارج از آنجا رخ داد که گمان کردند بدون رجوع به علمای صحابه توانایی فهم قرآن را دارند، سپس همین غرور کارشان را به جایی رساند که بهترین‌های امت را تکفیر کردند، حال آنکه شناخت خوارج نسبت به زبان عرب بسیار بیشتر از کسانی است که امروزه چنین ادعایی می‌کنند. اگر قرائت کسانی که از ابزاری ناقص برخوردار بودند باعث چنان گمراهی‌ای شد، چگونه است حال و روز کسانی که ابزار چندانی در اختیار ندارند؟

خلاصه آنکه: برای جاهل واجب است که از اهل علم

پرسد: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [انبیاء: ۷] (پس اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید). یا آنکه در راه کسب علم صبر پیشه کند و در راه پژوهش و نظر تلاش کند تا خود عالم شود، نه آنکه بر خداوند جرئت آورد و دروغ ببندد: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [بقره: ۱۶۹] (و آنکه بر الله چیزی را که نمی‌دانید [به دروغ] بر بندید).

جایگاه فهم صحابه

این مقوله در سیاق دیگری نیز به کار می‌رود و آن بی‌اعتبار ساختن فهم صحابهٔ پیامبر ﷺ دربارهٔ دین و برتری آن بر فهم کسانی است که بعدها آمده‌اند. در نتیجه به گمان آنان دلیلی بر برگرفتن فهم طبقهٔ نخست این امت وجود ندارد؛ چراکه در پایان «آنان مردانی‌اند و ما نیز مردانی» و در اسلام «کهنوت» وجود ندارد.

اما این مقوله یک مغالطهٔ حقیقی را در خود دارد و دیده از درک طبیعت آن طبقه و امتیازات علمی و ایمانی آنان بر دیگر نسل‌های این امت بسته است؛ امتیازهایی که در عرصهٔ فهم دین جایگاهی ویژه را برای صحابه فراهم ساخته که نسل‌های بعد از آن برخوردار نیستند و این امری است که خود شریعت به آن اقرار نموده است.

کسی که در احوال صحابه دقت کند خواهد دانست که این مقتضای عقل سلیم است و حتی اگر فرض کنیم که شریعت هیچ اشاره‌ای به فضیلت صحابه و وجوب پایبندی به فهم آنان نکرده بود باز هم اقتضای عقل بر این بود که به ویژگی آنان و قدر و منزلتشان اعتراف می‌شد، به اسبابی چند، از جمله:

*** توانایی عقلی و درونی و روحی خاصی که خداوند به آنان بخشیده است.** آنان از نظر گزینش خداوندی در جایگاهی قرار دارند که نسل‌های بعد از آن برخوردار نیستند؛ زیرا همان طور که خداوند از میان انسان‌ها کسانی را به پیامبری برگزیده، کسانی را نیز برای یاری پیامبرش انتخاب کرده است.

*** دیانتی که آنان را برای جست‌وجوی حق برانگیخت و توفیق رسیدن به آن بخشید.** هرکس در احوال صحابه و عبادت و زهد و بزرگداشت شریعت از سوی آنان به‌دقت بنگرد درک خواهد کرد که آنان در توفیق هدایت کامل به حق شایسته‌تر از کسانی بودند که بعدها آمدند.

*** احاطه آنان به علوم زبان عربی و بلکه آنان معدن عربی و سرچشمه آن بودند.** زبان عربی اصلی‌ترین ابزار شرعی در فهم علوم شریعت است و هرچه شخص از اصول و فروع این زبان برخوردارتر باشد، بر فهم وحی و ادراک مقاصد آن آگاه‌تر است و شکی در این نیست که صحابه در این زمینه از امتیازی برخوردارند که کسی در آن با آنان شریک نیست.

*** آنان نسلی بودند که نزول وحی را به چشم دیدند و مناسبت نزول قرآن و اسباب نزول را دانستند و**

سخنان پیامبر ﷺ را مستقیماً از خود ایشان دریافت کردند و این ویژگی باعث شده که آنان تواناترین مردم در فهم سیاق نصوص و قرائن و زمینه‌های نزول و درک مناظ آن نسبت به آیندگان باشند. از سوی دیگر دریافت مستقیم از پیامبر ﷺ باعث شده نیازی به تشخیص روایت صحیح از ضعیف و بررسی سند روایات نداشته باشند و این همه توان آن‌ها را به فهم آنچه از رسول خدا ﷺ دریافت می‌کردند، مصروف داشته است.

* آنان مستقیماً توسط پیامبر ﷺ تربیت شدند حال آنکه دیگر طبقات امت از چنین موهبتی برخوردار نشدند. صحابه زیر نظر پیامبر ﷺ رشد یافتند و توسط پیامبر ﷺ تربیت و تزکیه شدند و شکی در این نیست که ایشان ﷺ در انجام این کار موفق بود و افرادی نخبه را تربیت کرد. بنابراین علم و فضلی که صحابه از آن برخوردارند به علم و فضل معلمشان وابسته است و چون به رضایت معلم از آنان توجه کنی جنبه دیگری از ویژه بودن آنان را خواهی یافت.

این جنبه‌ها و دیگر موارد باعث شد که ابن مسعود امت را چنین نصیحت کند که: «هرکس قصد الگوگیری دارد به اصحاب رسول الله ﷺ اقتدا کند؛ زیرا آنان پاک‌دل‌ترین این امت

اسلام رجال دین ندارد

بودند و عمیق‌ترین دانش و کمترین تکلف و راستین‌ترین هدایت و بهترین حال را داشتند. گروهی که خداوند برای یاری پیامبرش و برپا داشتن دینش برگزید. پس فضل آنان را بشناسید و از آثارشان پیروی کنید که آنان بر هدایت مستقیم بودند»^۱.

اگر به آنچه گفته شد، دلایل وحی در ستایش آنان و بیان فضلشان و امر به پیروی‌شان را بیفزاییم، مسئله واضح و الگوگیری از آنان و پیروی از روش آنان مجالی برای عبادت و دین‌داری خواهد شد. اینجا قصد بیان همه دلایل شرعی دال بر فضیلت صحابه که پرشمار است را نداریم، بلکه گوشه‌ای از این ادله را در چند محور بیان خواهیم کرد که تأکیدی است بر اهمیت پیروی از فهم صحابه و اینکه شخص پایبند به فهم صحابه توفیقی شناخت صواب را خواهد یافت، از جمله این محورها:

محور نخست: بیان فضیلت و کمال هدایت و خشنودی پروردگار متعال از آنان:

۱- ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۱۹۸).

پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنْ
 الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
 وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
 أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [توبه: ۱۰۰] (و پیشگامان نخستین از
 مهاجران و انصار و کسانی که با نیکوکاری از آنان پیروی
 کردند، الله از ایشان خشنود و آنان [نیز] از او خشنودند و برای
 آنان باغ‌هایی آماده کرده که از زیر آن نهرها روان است.
 همیشه در آن جاودانه‌اند، این است همان کامیابی بزرگ). و
 می‌فرماید: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ
 رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا
 سِيَّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ
 وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ
 فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ
 الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [فتح:

۲۹] (محمد فرستاده الله است و کسانی که با او ی‌اند بر کافران
 سخت گیر [و] با همدیگر مهربان‌اند؛ آنان را در رکوع و سجود
 می‌بینی فضل و خشنودی الله را خواستارند. علامت آنان بر اثر
 سجود در چهره‌هایشان است، این است صفت ایشان در تورات

اسلام رجال دین ندارد

و مثل آنان در انجیل چون کشته‌ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا سِتبر شود و بر ساقه‌های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد تا از [انبوهی] آنان کافران را به خشم آورد. الله به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است).

پیامبر ﷺ می‌فرماید: «بهترین مردم قرن من‌اند، سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند، سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند»^۱.

از منظر عقلی و دینی واضح است که کمالِ هدایت از کمالِ معرفت و علم برمی‌آید و هرگز در تصور نمی‌گنجد که کسی بر راه درست و هدایت کامل باشد سپس نسبت به منبع این هدایت و سرچشمهٔ آن یعنی وحی جاهل باشد و چون با دلایل شرعی پرشمار و سیرت تاریخی متواتر ثابت شده که صحابه کامل‌ترین امت از جهت هدایت بودند، شکی در این نمی‌ماند که آنان کامل‌ترین این امت از نظر علم و درایت نسبت به وحی‌اند، بلکه حقیقت هدایت یافتن همانا رسیدن به مراد

۱- متفق علیه.

خداوند و مراد پیامبرش از نصوص وحی است و این خود فرع بر علم است.

محور دوم: بیان درستی فهم آنان و این حقیقت که صحابه سنت پیامبر ﷺ را به حق برگرفته‌اند:

الله تعالی می‌فرماید: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [بقره: ۱۳۷] (پس اگر آنان [نیز] به آنچه شما بدان ایمان آورده‌اید ایمان آوردند قطعاً هدایت شده‌اند ولی اگر روی برتافتند جز این نیست که سر ستیز [و تفرقه] دارند و به‌زودی الله [شر] آنان را از تو کفایت خواهد کرد که او شنوای داناست).

پیامبر ﷺ می‌فرماید: «بر امت من عینا همان چیزی خواهد گذشت که بر بنی‌اسرائیل گذشت، تا جایی که اگر در میان آنان کسی بوده که با مادرش علناً فحشا کرده باشد قطعاً در امت من نیز کسی [یا کسانی] چنین خواهند کرد و همانا بنی‌اسرائیل بر هفتاد و دو ملت متفرق شدند و امت من بر هفتاد و سه ملت متفرق خواهند شد که همه در آتش‌اند جز

اسلام رجال دین ندارد

یک ملت». گفتند: آن [ملت و روش] کدام است ای رسول الله؟ فرمود: «آنچه من و اصحابم بر آنیم».^۱

همچنین می‌فرماید: «پیامبری پیش از من مبعوث نشده مگر آنکه از امت خود حواریون و یارانی داشته که سنت او را گرفته و به امر او اقتدا می‌کردند، سپس بعد از آنان خَلَفَی می‌آیند که آنچه را انجام نمی‌دهند می‌گویند و آنچه را امر نشده‌اند انجام می‌دهند، پس هرکه با دستش با آنان جهاد نمود مؤمن است و هرکه با زبانش با آنان جهاد کند مؤمن است و هرکه با قلبش با آنان جهاد کند مؤمن است و پس از آن به اندازه دانه‌ای خردل از ایمان نیست».^۲

این نصوص دال بر این است که موافقت با حق از طریق محقق ساختن ایمانی چون صحابه امکان‌پذیر است و از واقع شدن در تله فرقه‌های هلاک‌شده هیچ راه نجاتی نیست مگر با پیروی از آنان؛ چراکه آنان در پیروی روش پیامبر ﷺ موفق بودند و به‌روش او که راه نجات است، پایبند بودند و اگر برگرفتن روش صحابه عاملی برای روشن‌تر شدن روش پیامبر

۱- به روایت ترمذی. بغوی و همچنین ابن‌عربی می‌گویند: ثابت است. حافظ عراقی می‌گوید: اسناد آن خوب است. البانی آن را حسن دانسته است.

۲- به روایت مسلم.

ﷺ نبود نیازی به ذکرش نیز نبود و کافی بود که پیامبر ﷺ می‌فرمودند: کسانی که بر روش من باشند.

محور سوم: امر به پیروی از آنان و وجود برگرفتن سنت آنان:

الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [نساء: ۱۱۵] (و هرکس بعد از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است).

رسول الله ﷺ می‌فرماید: «شما را به تقوای الله و شنیدن و اطاعت کردن توصیه می‌کنم، اگرچه [امیرتان] برده‌ای حبشی باشد؛ زیرا آن که از شما زنده بماند اختلافی بسیار خواهد دید و بر حذر باشید از امور نوساخته؛ چراکه آن گمراهی است پس هرکه از شما آن را درک نمود به سنت من و سنت خلفای راشدین اهل‌هدایت چنگ زند و آن را با بن دندان محکم

اسلام رجال دین ندارد

بگیرید و بر حذر باشید از امور نوساخته؛ چراکه هر نوساخته‌ای بدعت است و هر بدعتی گمراهی است»^۱.

این نصوص صریح، برگرفتن سنت آنان را واجب دانسته و نسبت به خروج از روش آنان هشدار داده است و اینکه هر کس به‌طور کامل از دایره سخن آنان خارج شود در گمراهی واقع شده و وعید آتش را متوجه آنان دانسته است.

محور چهارم: بیان برکت زندگی آنان و اینکه وجود صحابه ضمانتی است دینی که دین و عقیده امت را محافظت می‌کند:

از ابوموسی اشعری رضی الله عنه روایت است که گفت: نماز مغرب را همراه رسول الله صلی الله علیه و آله ادا کردیم، سپس گفتیم: بنشینیم تا عشا را نیز با ایشان ادا کنیم. پس [در مسجد] نشستیم، سپس بر ما خارج شد و فرمود: هنوز اینجا هستید؟ گفتیم: آری ای رسول خدا، نماز مغرب را ادا کردیم و سپس گفتیم تا عشا بنشینیم و آن را با شما ادا کنیم. فرمود: خوب کاری کردید، یا گفت: کار درستی کردید. آنگاه نگاهش را به آسمان بالا برد. ایشان بسیار به آسمان می‌نگریست. فرمود: «ستارگان امان آسمان‌اند، پس

۱- به روایت ابوداود و ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن و صحیح است. حافظ عراقی می‌گوید: صحیح مشهور است. آلبانی آن را صحیح می‌داند.

هرگاه بروند آنچه وعده داده شده بر آسمان خواهد گذشت و من امن و امان اصحاب خویشم پس هرگاه بروم آنچه وعده داده شده بر سر اصحاب من خواهد آمد و اصحابم امن و امان امتاند، پس هرگاه اصحاب من بروند آنچه وعده داده شده بر سر امتم خواهد آمد»^۱.

کسی که در جزئیات فقه صحابه و سخنان آنان در مجال علم نظر بیندازد خواهد دید که سخنان آنان از حقایق گذشته پرده برمی‌دارد و راز علاقه شدید تابعین به فقه صحابه را در خواهد یافت که چگونه به صحابه روی آوردند و کتاب خدا را بارها بر آنان عرضه نمودند و نزد هر آیه توقف کرده و فقه و تفسیر آن را می‌پرسیدند، علاوه بر علاقه آنان به روایت و حدیث، تا از طریق صحابه به سنت پیامبر ﷺ و فقه و معنای آن دست یابند.

تا به نبوغ صحابه در جزئیات شرع پی ببرید و گمان نرود که آنچه بیان شد سخنی است بی‌پشتوانه، تنها به ذکر یک مثال خواهیم پرداخت که دقت نظر و حسن تأمل آنان آشکار گردد؛ چیزی که باعث شد به آن مقام علمی والا و

۱- به روایت مسلم (۲۵۳۱).

دست‌نیافتنی برسند و آن گواهی بارزش پیامبر ﷺ که دال بر ویژگی علمی آنان است نصیبشان شود:

از ابی بن کعب رضی الله عنه روایت است که رسول‌الله ﷺ فرمود: «ای ابامندر، آیا می‌دانی کدام آیه کتاب الله که با خود داری بزرگ‌تر است؟» گفتم: الله و رسولش داناترند. فرمود: «ای ابامندر آیا می‌دانی کدام آیه از کتاب الله که با خود داری بزرگ‌تر است؟» گفتم: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ بقره: ۲۵۵ (الله است که معبودی جز او نیست، زنده و برپادارنده است). پس دست بر سینه‌ام زد و فرمود: «علم گوارایت باد ای ابامندر!»^۱

در این فهم عمیق که ابی بن کعب را توانا ساخت تا پاسخ صحیح این سؤال را بداند دقت کنید که به چه سان دست بر آیه موردنظر گذاشت. حال آنکه اگر این روایت وارد نشده بود چگونه پاسخ آن را درمی‌یافتیم؟ دلیل این پاسخ کمال فقه و فهم ایشان رضی الله عنهم بود که دانست معیار برتر بودن، معانی عظیم مربوط به خداوند متعال در این آیه است نه اعتبارات بلاغی یا تشریحی یا دیگر جوانب. بنابراین دایره نصوص را محدود به آیاتی نمود که خداوند را به بزرگی یاد می‌کند و سپس تنها در

۱- به روایت مسلم.

همین آیات نظر انداخت تا به این نتیجه یعنی آیه‌الکرسی
برسد.

اما می‌بینید که ایشان فوری و فی‌البداهه پاسخ پیامبر ﷺ را دادند و پاسخشان نیز درست بود که نشان از نبوغ مضاعف است. از همین روی شایسته دست پیامبر ﷺ بر سینه‌اش شد، آن دست که بر سینه ابن‌کعب قرار گرفت نشانه شادی استاد از فهم و نبوغ شاگرد بود و مدالی بود بر سینه او که «علم گوارایت باد ای ابامندر!»

غرض آنکه: «به‌ضرورت برای کسی که در کتاب و سنت و آنچه مورداتفاق اهل‌سنت و جماعت است تأمل نماید، آشکار است که بهترین نسل‌های این امت در کردار و گفتار و پندار و هر فضیلت دیگری، قرن نخست، سپس کسانی‌اند که پس از آنان بیایند و سپس کسانی که پس از آنان بیایند، چنان‌که از چند جهت از پیامبر ﷺ ثابت است و اینکه آنان در هر فضیلتی از علم و ایمان و عقل و دین و بیان و عبادت بهتر از خَلَف‌اند و در بیان هر عبارت و مفهوم پیچیده‌ای [فهم و توضیح] آنان مقدم است و کسی این را رد نمی‌کند مگر آنکه رخ از ضروریات دین برتابد و خداوند او را دانسته گمراه کرده باشد. چه نیک است سخنی که شافعی در «الرساله» خود آورده که:

اسلام رجال دین ندارد

آنان در هر علمی و در عقل و دین و فضیلت و هر ابزاری که علم یا هدایتی از آن حاصل شود از ما برترند و رأی آنان برای ما بهتر از رأی ما برای خودمان است»^۱.

برای درستی این سخن کافی است به آنچه الزاماً در پی رد فهم صحابه و دعوت به دور ساختن آن رخ خواهد داد، اندیشید که زشت‌ترین الزام آن ایراد وارد ساختن در شخص پیامبر ﷺ است؛ زیرا اگر صحابه چنان‌که شایسته است از درک دین عاجز باشند معنایش چیزی نیست جز شکست ایشان ﷺ در آموزش و تربیت آنان، حال آنکه این وظیفه‌ای است که خداوند ایشان را برایش برانگیخت و حاشا که چنین باشد.

به‌ویژه آنکه چنین شکستی به نسل‌های بعد از صحابه نیز منتقل می‌شود؛ زیرا فقه و فهم تابعین فرع بر فهم صحابه است و ایراد وارد ساختن در فهم صحابه به‌معنای اشکال وارد کردن در فهم تابعین است و به همین صورت تا نسل‌های بعد. عجیب آن است که ردکنندگان فهم صحابه پس از گذشتن قرن‌ها مدعی شوند به فهمی درست از دین رسیده‌اند که بقیه امت از دوران پیامبر ﷺ تا او به آن دست نیافته‌اند. حتی تصور چنین چیزی برای رد آن کافی است.

۱- ابن تیمیّه، مجموع الفتاوی (۴/ ۱۵۷).

وقتی لزوم برگرفتن روش صحابه را بیان می‌کنیم منظورمان التزام به اجماع آنان و خارج نشدن از آن و خارج نشدن از اقوال آنان، در صورت اختلاف اقوال صحابه و برساختن قول جدیدی است که آنان نگفته‌اند و پایبندی به روش آنان در نظر و استدلال است؛ زیرا هر مبدأ اساسی در فهم اسلام یا فهم جزئی خاص مربوط به آحاد مسائل آن که در تناقض با روش صحابه و آنچه بر آن توافق کرده‌اند باشد، زیر پا گذاشتن صریح یک اصل مهم قرآنی است که روش تعامل ما با پرسش فهم اسلام و تفسیر آن را سامان می‌بخشد.

حفظ می‌کنند و نمی‌فهمند

از اتهاماتی که برای کوچک شمردن کار علمای شریعت بسیار تکرار می‌شود، به‌ویژه علیه کسانی که به علوم حدیث و روایت مشغول‌اند، این است که همه تلاش آنان مصروف به حفظ است نه فهم و درک و همین باعث شده همه کوشش آنان متوجه جانب سند و نقد و بررسی راویان شود بدون آنکه به بررسی خود روایت و نقد متن برسند و همین به نوبه خود باعث شده بسیاری از احادیث مخالف عقل و منطق سلیم به کتب حدیث راه یابد.

اما در حقیقت این شبهه ناشی از کم‌فهمی در سه جهت است:

نخست: کوتاهی در شناخت جایگاه حفظ.

دوم: کوتاهی در فهم تفاوت رتبه علما در حفظ حدیث و فقه آن.

سوم: کوتاهی در درک طبیعت علوم حدیث و رابطه آن با فهم.

جنبه نخست: در رابطه با قضیه حفظ و توجه به آن، باید گفت که حفظ شایستگی چنین توجهی را دارد؛ زیرا بخشی اساسی از منظومه آموزش شرعی است و برای همین است که

در نصوص شرع، حفظ ستوده شده و شایسته پاداش و فضیلت دانسته شده است. از جمله آیاتی که در فضیلت حفظ قرآن وارد شده است: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [عنکبوت: ۴۹] (بلکه [قرآن] آیاتی روشن است در سینه‌های کسانی که علم یافته‌اند).

احادیث روایت شده در این زمینه نیز بسیار است. اما درباره فضیلت حفظ سنت نیز احادیثی وارد شده، چنان‌که پیامبر ﷺ می‌فرماید: «خداوند شاداب گرداند کسی را که از ما حدیثی را بشنود تا آنکه به دیگری برساند؛ زیرا چه بسا کسی فقهی را به کسی که از او داناتر است حمل کند و چه بسا حامل فقهی که خود فقیه نیست»^۱.

از ابوموسیٰ رضی الله عنه از پیامبر ﷺ روایت است که فرمودند: «مثال آنچه خداوند از هدایت و ایمان با من فرستاده مانند بارانی است پربار که به زمینی رسیده. پس بخشی از زمین حاصل‌خیز بوده و از آن گیاه و درختان بسیاری رویده و قسمتی از آن سفت بوده که آب را نگه داشته و مردم از آن استفاده کردند و نوشیدند و آب برداشتند و کشاورزی کردند و

۱- به روایت ابوداود و ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. امام احمد می‌گوید: «این حدیثی حسن صحیح است» و آلبانی آن را صحیح دانسته است.

قسمتی از آن شوره است که نه آب نکه می‌دارد و نه گیاهی از آن سبز می‌شود. این مانند کسی است که در دین خداوند فقیه شده و آنچه خداوند مرا با آن مبعوث ساخته به او سود رسانده و دانسته و یاد داده است و کسی که سری با آن بلند نکرد و هدایت خداوند که مرا با آن فرستاده پذیرفت»^۱.

این دو حدیث باب، سخن از جانب دوم را در فهم تفاوت رتبه‌های اهل علم باز می‌کند:

جنبه دوم: این‌گونه نیست که هر کس مشغول علوم سنت باشد در این علم فقیه دانسته شود و این در ذات خود نکوهش نیست بلکه وظایف متعلق به سنت گوناگون است، از جمله: حفظ و فهم و تبلیغ. هر یک از این‌ها به‌طور کلی فرض کفایه است یعنی اگر گروهی از اهل علم به یکی از این نقش‌های واجب مشغول شوند و سنت پیامبر ﷺ را برای امتش حفظ کنند کاری نیک انجام داده‌اند و رسول خدا ﷺ برای کسی که چنین کند دعای شادابی چهره کرده است و در این‌باره می‌فرماید: «و بخشی از آن زمین سفت است که آب را نکه می‌دارد و مردم از آن سود می‌برند و می‌نوشند و آب برمی‌دارند و کشاورزی می‌کنند» پس چنین کسی دارای فضیلت است و

۱- متفق علیه.

نیکوکاری کرده و از سوی پروردگار برای او امید پاداش و اجر است.

همچنین گروهی از اهل علم در قضیه فهم و فقه حدیث صاحب فضل‌اند و نیکوکار، از همین روی پیامبر ﷺ در بیان رابطه میان این دو گروه می‌فرماید: «چه بسا کسی فقهی را به‌سوی کسی ببرد که از او فقیه‌تر است و چه بسا حامل فقهی که فقیه نیست».

هرچند کسی که هر دو باب را یکجا سازد کامل‌تر از کسی است که تنها به یکی از آن دو اکتفا کرده و این حال بسیاری از امامان بزرگ علم حدیث مانند امام مالک، احمد، بخاری، ابوداود، ابن‌خزیمه و... است و این جانب سوم را روشن می‌سازد.

جانب سوم: گروهی از راویان و ناقلان حدیث به فهم متون حدیثی و تأمل و پژوهش در آن اشتغال دارند و اینجاست که ایراد وارد شده مبنی بر اینکه مسئله تصحیح و تضعیف نزد امامان حدیث محدود به سند بوده نه متن، برطرف می‌شود؛ زیرا چنین ادعایی مطلقاً صحیح نیست و حاصل نگاه عجولانه به واقعیت علوم حدیث و مبادی اولیه آن و نشان‌دهنده سستی این شبهه است. علما هنگام تعریف حدیث

صحیح گفته‌اند: آن [حدیثی است که] راویِ عدلِ ضابط از کسی مانند خود تا پایان سند نقل کرده باشد بدون آنکه [آن حدیث از نظر سند و متن] شاذ یا معلول باشد. مطمئن شدن از عدم وجود شذوذ یا علتی که در روایت ایراد وارد می‌کند در حقیقت یک نگاه علمی دقیق است که تنها به بررسی سند اکتفا نمی‌کند؛ زیرا شذوذ و علت همان گونه که متعلق به سند است، مانند آنکه یک راوی سندی را خلاف دیگران نقل کند یا در سند دچار اشکال شود، به همین صورت ممکن است در متن نیز اتفاق بیفتد.

علما طبیعت روایت و ناقل آن را مورد توجه قرار می‌دادند و اگر روایت از سوی کسی بود که نمی‌توانست یک حدیث را به‌تنهایی روایت کند، از وی نمی‌پذیرفتند حتی اگر در اصل ثقه و مورد اعتماد بود و چه بسا حکم بر منکر بودن لفظ روایت شده توسط او می‌دادند و این تأکیدی است بر اینکه نگاه آنان محدود به سند نیست بلکه نگاهشان متوجه متن نیز بود و به‌معنای آن دقت می‌کردند و الفاظ آن را در ترازو می‌گذاشتند و با دیگر احادیث مقایسه می‌کردند و به مقارنهٔ روایت راوی مورد نظر با دیگر راویان می‌پرداختند تا حکم به تصحیح یا تضعیف آن دهند.

این را می‌توان با نگاه به قواعدی که علمای حدیث برای کشف حدیث موضوع (ساختگی) بر اساس متن آن قرار داده‌اند دانست؛ آنان وجود نشانه‌هایی در متن حدیث را مظنه ساختگی بودن آن قرار داده‌اند، چنان‌که امام ابن‌قیم در کتابش «المنار المنیف» آورده و قواعدی را گردآوری کرده که از طریق آن به شناخت دروغین بود روایت تنها با نگاه به متن آن پی برده می‌شود، مانند: اینکه «روایت شامل سخنانی باشد که ممکن نیست کسی مانند رسول خدا ﷺ به زبان آورده باشد» یا «آنکه حس [و تجربه] آن را تکذیب کند» یا «رکیک بودن الفاظ حدیث به‌طوری که گوش و طبع انسان آن را نپسندد و معنایش برای شخص آگاه رکیک باشد» و دیگر نشانه‌هایی که ایشان در کتاب خود آورده‌اند.

اما تنها اهل علم می‌توانند این اصول را عملی و پیاده سازند نه کسانی که از درک تفاوت «مستحیل عقلی» و «مستحیل عادی» عاجزند و از کمترین سلیقه شرعی یا لغوی بی‌بهره‌اند آن قدر که از درک رکیک بودن ناتوان‌اند و میان دو نص برایشان توهم تعارض پیش می‌آید و بدون نگاه دقیق و کافی در حدیث و جست‌وجوی علمی فوراً به رد حدیث می‌پردازند.

این را هم باید مورد تأکید قرار داد که نقد سند عملاً سخت‌ترین کار هنگام شناخت روایت صحیح از ضعیف است؛ زیرا کشف وجود خطا در متن در مقایسه با اشتباهاتی که در سند رخ می‌دهد کار آسانی است. برای کشف اشکال در سند باید هر راوی به‌طور جداگانه بررسی شده و از درجهٔ توثیق او اطمینان یابد، سپس از متصل بودن سند اطمینان یابد که آیا در آن انقطاع آشکار یا پنهان رخ نداده و سپس صیغهٔ تحمل و ادای بین راویان مورد دقت قرار گیرد و سپس نتیجهٔ آن را با دیگر سندهای همان حدیث مقایسه کند تا از سلامت سند از شذوذ و علت و دیگر موارد اطمینان یابد.

فهم این به شناخت این مسئله کمک می‌کند که چرا بیشتر منتقدان به نقد حدیث از خلال متن توسط محدثان ایراد وارد می‌کنند بدون آنکه کمترین توجهی به سند نشان دهند که این غالباً به ناتوانی آنان در ورود به این باب برمی‌گردد، یعنی ناتوانی و جهل خود را با بزرگ نشان دادن نقد متن و کوچک نشان دادن مسئلهٔ حفظ، می‌پوشانند.

پس از آن اگر به تلاش آنان در نقد متن نگاهی اندازیم، نوعی جدیدی از جهل آنان برایمان آشکار می‌شود و خواهیم دید که سخنان آنان در این مجال بیانگر عمق کم شناخت

آنان از وسعت زبان عربی و طبیعت احکام شرعی است و اینکه چه چیز را می‌توان غیر عقلانی دانست یا خیر.

بر این اساس اگر جایی در نقد متنی موفق شوند سخن جدیدی نگفته‌اند بلکه امامان حدیث قبلاً آن نقد را مطرح کرده‌اند و اگر مرتکب اشتباه شوند با اندک تأملی حجم جهلی که باعث خطای آنان شده را می‌توان مشاهده کرد و اعتراض آنان را با پاسخ‌هایی گوناگون داد و به‌سادگی می‌شود متن موردانتقاد آنان را بر معنایی حمل کرد که دیگر نیازی به ایراد وارد کردن در حدیث نباشد.

برای درک اهمیت نقش سند باید به این توجه کرد که اگر نقد تنها متوجه متن باشد در این صورت می‌توان هر معنای صحیحی را به پیامبر ﷺ نسبت داد و کافی است که متنی در ذات خود صحیح باشد تا آن را حدیثی صحیح بدانیم، اما تنها توجه به سند است که مشخص خواهد ساخت این معنای صحیح توسط پیامبر ﷺ گفته شده یا خیر.

منظور ما تأکید بر اهمیت توجه به سند و تلاشی است که پژوهشگر سند مبذول می‌دارد، در مقایسه با تلاشی که برای فهم درستی ذات خبر نیاز است که آیا خود خبر بدون توجه

به اینکه آیا توسط پیامبر گفته شده یا خیر] درست است یا خیر.

این دربارهٔ همهٔ اخبار صادق است؛ زیرا بخش مهم‌تر در پذیرش یک خبر، دقت در طبیعت خبردهنده و راستگویی و قدرت او در ضبط و ثبت خبر است. حال اگر خبردهنده صادق و ضابط باشد غالباً خبر او صحیح است و در این حال برای عقل آسان خواهد بود که درک کند آیا خود خبر ممکن‌الوقوع است یا خیر. اینجا مساحتی که عقل بتواند به جزم یک خبر را دروغین بداند در برابر مساحتِ امکان وقوع آن بسیار اندک است و همین تأکیدی است بر تفاوت دو مساحت در ادراک درستی آنچه به شکل شفاهی نقل یا روایت می‌شود.

غرض آنکه متهم ساختن علمای مسلمان به اینکه تنها به حفظ توجه کرده‌اند نه به فهم، از جنس شایعات فکری است که بدون مشغول شدن واقعی به علوم شریعت یا نگاه در مُصَنَّفَاتِ علما شایع است، چه اگر شخص در علوم شریعت نظر اندازد همین برای بیان سستی این شبهه و مغالطه‌های پنهان در آن کافی است.

آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

آزادی به‌عنوان یکی از نیازهای ضروری انسانی به‌معنای رها کردن انسان‌هاست تا خود آنچه را می‌خواهند برگزینند و مجبور به امری یا کاری نشوند. بنابراین اگر وجوب پیاده‌سازی شریعت را باور دارند انتخاب آنان نیز همین خواهد بود و در عمل آن را پیاده خواهند ساخت و اگر به آن باور ندارند در این صورت راهی برای پیاده‌سازی شریعت نیست مگر بر اساس ارادهٔ آنان. بنابراین واجب آن است که اول آزادی فراهم شود سپس پیاده‌سازی شریعت در پی آن مطرح شود.

در وهلهٔ نخست از این مقوله کوچک شمردن مبدأ پیاده‌سازی شریعت و دعوت به الغای آن فهمیده نمی‌شود، بلکه در ظاهر خواستار آن است اما این امر را از نظر زمانی به بعد از محقق شدن آزادی‌های مردم موکول می‌سازد به این بهانه که امکان پیاده ساختن شریعت چنان‌که خداوند می‌خواهد وجود ندارد مگر پس از محقق شدن آزادی؛ زیرا تکلیف شرعی تابع اراده است و اراده تنها با آزادی امکان‌پذیر است.

اینجا پرسشی مطرح می‌شود: این آزادی که مقدم بر تحکیم شریعت است آیا آزادی مشروعی است که اسلام

آن را آورده و وحی تأییدش کرده یا آزادی‌ای است خارج از ارزش‌های شریعت و مخالف با اسلام؟

اگر گفته شود: این آزادی، بخشی از اسلام است و شریعت آن را آورده، دیگر معنا ندارد که گفته شود پیش از تحکیم شریعت؛ زیرا در این حالت بخشی از خود شریعت است. آنگاه چطور می‌شود گفت: آزادی پیش از شریعت است، در حالی که جزئی از تحکیم شریعت است؟!

این مانند آن است که کسی بگوید: جمع‌آوری و توزیع زکات باید پیش از پیاده‌سازی شریعت باشد! چنین سخنی اشتباه و متناقض است؛ زیرا زکات بخشی از شریعت است و چگونه چیزی را که بخشی از شریعت است باید پیش از شریعت بر پا ساخت؟!

اما اگر گفته شود که این آزادی مخالف اسلام و منافی شرع است، اینجا با شگفتی می‌گوییم: قلب مؤمنی که تسلیم امر الله و پیامبر او ﷺ است چگونه می‌تواند چیزی را که در تضاد با شرع خداوند است مقدم بر پیاده‌سازی آن قرار دهد؟! چه کسی به این اصل متضاد با شرع اسلام این مشروعیت را داده تا مقدم بر تحکیم شریعت خداوند باشد؟! چگونه دعوت به انجام معصیت می‌تواند پیش‌درآمدی برای طاعت باشد؟!

این مقدمه‌ای بسیار ضروری برای فهم ایراد موجود در چنین مقوله‌ای است. این سخنی است گمراه‌کننده که به روی زبان‌ها می‌آید و منتشر می‌شود و شخص متوجه اشکال و الزامات فاسد آن نمی‌شود.

پس از این مقدمه و با وارد شدن به تحلیل خود مقوله و ژرف‌نگری در اهداف صاحبان آن خواهیم دید که آنان آزادی را از مقاصد شرع و از مهم‌ترین اهداف اسلام می‌دانند و برای این ادعا به آیات و احادیث بسیاری استدلال می‌کنند که نشان می‌دهد اینجا آزادی بخشی از شریعت است و بنابراین مشخص می‌شود که این مقوله از اساس اشتباه است و نباید گفته شود؛ زیرا آزادی نزد آنان بخشی از شریعت است و دیگر معنایی ندارد که مقدم بر شریعت باشد.

اما باز مسئله مهمی باقی می‌ماند و آن بررسی طبیعت این آزادی است که به آن فرامی‌خوانند که آیا واقعاً بخشی از شریعت است؟

آزادی، ارزشی است که به توانایی انسان در انتخاب، به محض اراده خودش مربوط است بدون آنکه مانعی در برابر انتخاب او باشد مگر بنا بر سلطه قانون. قانون حاکم ممکن است قانونی طبیعی و مادی باشد یا قوانین مربوط به حکمرانی

آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

و سیاست. قانون طبیعی همان سنن پروردگار در این جهان است؛ زیرا انسان در زیر پا نهادن غالب این قوانین آزاد نیست، بلکه در چارچوب آن محکوم است و آزاد نیست که آن را نقض کند.

اما قوانین نظامی سیاسی حاکم همان مجالی است که این مسئله به آن مربوط است و چیزی است که سعی می‌کنیم میان آن و عرصه‌های آزادی تفاوت بگذاریم، به‌ویژه هنگامی که مسئله به احکام و تشریحات شرعی مربوط باشد و نماینده نظام عامی است که بر مردم حاکم است.

انسان به‌طور کلی در سایه این حدود در انجام آنچه می‌خواهد آزاد است و این پرده از خرافه آزادی مطلق برمی‌دارد. چیزی به نام آزادی مطلق وجود ندارد و هر آزادی‌ای مستند به حدود و ضوابط است و مردم برحسب مرجعیت حاکم درباره تعیین این حدود و ضوابط اختلاف بسیاری دارند، بنابراین مرجعیت لیبرال حدود معین را برای آزادی قرار می‌دهد که به اصول لیبرالیسم زیان نرساند، همین‌طور مرجعیت سوسیالیستی و همچنین اسلام.

بر این اساس، آزادی‌ای که بخشی از شریعت است در حقیقت مقید به خود شریعت است. این آزادی آنچه را خداوند

مباح قرار داده به انسان می‌بخشد و از وقوع ظلم علیه انسان جلوگیری می‌کند و ملزم به حفظ حقوق اوست، چنان‌که او را از انجام حرام بازمی‌دارد، چه این حرام تعدی به حق دیگران باشد یا نباشد.

حال اگر شخصی آزادی را بر اساس میزان شرع مقدم بدارد، کاری نیکو کرده و دین و دنیای مردم را حفظ کرده است، اما همراه با به یاد داشتن اینکه این آزادی بخشی از تحکیم شریعت است نه چیزی در تباین با آن؛ زیرا بنا بر طبیعت خود ممکن نیست که از نظر زمانی مقدم بر پیاده ساختن شریعت باشد بلکه دعوت به آن در حقیقت دعوت به پیاده ساختن بخشی از شریعت است.

اما اگر این آزادی که به آن فرامی‌خوانند ضابطه‌مند نباشد، این نشان‌دهنده ایراد این نوع آزادی است که اصحابش ادعا می‌کنند بخشی از اسلام است اما در حقیقت نیست؛ زیرا نه ملتزم به چارچوب‌های اسلام بلکه مقید به قیدوبند لیبرالیسم است. این یعنی آزادی‌ای لیبرال است که مدعی شریعت است و اصحابش ادعا می‌کنند نماینده آزادی شرعی است و بخشی از مقاصد شریعت.

آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

این امر، اساسِ ستیز با بسیاری از دعوتگران به آزادی را نمایان می‌سازد؛ چراکه اصل نزاع با آنان نه با آزادی بلکه با مرجع حاکم بر آزادی‌ها و چارچوب‌های محدودکننده آن است. نزد بسیاری از مردم و بنا بر غلبه مزاج لیبرال معاصر، آزادی تحت نفوذ این سلیقه رایج شناخته می‌شود و برخی از مردم با حسن نیت یا سوءنیت، با ابزار شرعی برای این نوع آزادی استدلال می‌کنند، آن‌طور که شنونده گمان می‌کند همین آزادی یک ارزش شرعی اسلامی است، اما با دقت نظر و ارجاع آن به مجموع ادله شرعی و قواعد دینی متوجه خواهی شد در موارد پرشماری با آن بیگانه است.

آزادی لیبرال بر دو تکیه‌گاه بنا شده است: آزادی و فردگرایی که می‌توان آن را در یک عبارت خلاصه کرد: آزادی فردی. انسان به‌عنوان یک فرد آزاد در انجام هر کاری مختار است تا وقتی که به دیگری زیان وارد نکند. آزادی در این بینش یعنی حرکت به همه جهت‌هایی که انسان می‌خواهد، به این شرط که با قتل یا دزدی یا فریب و مانند آن به حق دیگری تجاوز نکند. به غیر از این هرچه هست آزادی فردی است و نظام حکومتی حق ندارد او را از رسیدن به آن بازدارد حتی اگر مخالف با قطعیات شریعت و محکومات دین باشد.

برای مثال، آزادی جنسی تا وقتی که با رضایت طرفین باشد و شامل تجاوز به حقوق دیگران نباشد، یک انتخاب شخصی است و در نتیجه کسی حق جلوگیری از آن را ندارد. در حقیقت لیبرالیسم با تمرکز بر فرد و بالا بردن ارزش‌های فردگرایانه به ورطهٔ کوچک شمردن ارزش‌های عمومی افتاده است و آن را به امیال مردم و دل‌خواهشان واگذار کرده است. یعنی اگر کسی دوست دارد در جهت ارزش‌های عمومی و طرفداری از آن حرکت کند، آزاد است و هرکس می‌خواهد به مشغولیت‌های فردی و علایق خود مشغول شود نیز آزاد است. بنابراین تلاش در جهت نشر فضیلت و خیر در میان مردم از جملهٔ وظایف حکومت نیست بلکه اساساً الزام به آن را مشروع نمی‌داند.

این آزادی قطعاً مخالف روش اسلام است. برای نمونه شعیرهٔ امر به معروف و نهی از منکر در منافات کامل با آن قرار دارد؛ زیرا بر اساس نشر خیر و فضیلت و الزام برخی از احکام عمومی استوار است.

از سوی دیگر دایرهٔ منع در اسلام محدود به عدم تجاوز به حقوق دیگران نیست، بلکه همهٔ منهیات شرعی را در بر می‌گیرد. گسترهٔ منع در نگاه شریعت محدود به زیان وارد

آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

کردن به دیگری نیست بلکه شامل هرگونه زیانی به دیگری و خود است. همچنین زیانی که در شرع ممنوع شده محدود به زیان دنیوی نیست، بلکه شامل زیان وارد ساختن به دین مردم و نجات آنان در آخرت نیز می‌شود.

نوشیدن خمر حرام و ممنوع است حتی اگر کسی مدعی شود خمر برای او زیانی ندارد؛ زیرا ادعای او بر اساس تحریم شرع، مردود است و نوشیدن الکل قطعاً مضر است، اما اشکال در محدود ساختن دایره زیان و حصر آن در یک نمونه یعنی تجاوز در حق دیگران است حال آنکه گفتیم نگاه شارع وسیع‌تر است.

مفهوم «تجاوز» در نگاه لیبرال محدود به تجاوز مادی به بدن یا اموال است، در حالی که شریعت مخالفت اوامر و نواهی خداوند را «تجاوز» نامیده است، چنان‌که الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [بقره: ۶۵] (و کسانی از شما را که در روز شنبه [از امر الله] تجاوز کردند، نیک شناختید).

اینجا خداوند آنان را به سبب روی گردانی از نهی پروردگار درباره صید در روز شنبه، متجاوز نامیده است. همین‌طور پروردگار متعال درباره کشتن شکار توسط کسی که در حال

احرام است، می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [بقره: ۱۷۸] (پس هرکس بعد از آن تجاوز کند وی را عذابی دردناک است).

همچنین الله متعال مخالفت با امر و نهی خود را تجاوز به حدود پروردگار معرفی کرده است: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [بقره: ۲۲۹] (این‌ها حدود الله است پس از آن پا فراتر نگذارید، و هرکس از حدود [احکام] الله تجاوز کند، آنان همان ستمکاران‌اند).

بنابراین «تجاوز» در شریعت، زیر پا نهادن امر و نهی پروردگار را نیز شامل می‌شود و محدود به تعدی بدنی یا مالی مستقیم به دیگران نیست. از همین روی ستم بنده در حق خودش و در حق دیگران و در حق پروردگار متعال، همه از جمله ستم حرام دانسته شده است.

در پایان گفته می‌شود: اما پیاده ساختن شریعت در این دوران دشوار است و بسیاری از مسلمانان به دلایل گوناگون از تطبیق بخشی از شریعت ناتوان‌اند و همه جوامع در این‌باره یکسان نیستند؛ از همین روی می‌خواهیم پیش از همه چیز آزادی دعوت را تضمین

کنیم و سپس حاکم ساختن شریعت نیز محقق خواهد شد.

اینجا، این مقوله به جانبی دیگر (مراعات شرایطی خاص) تغییر جایگاه می‌دهد. اینجا منظور از این مقوله این نیست که آزادی به ذات خود مقدم بر شریعت است. اینجا به یک برداشت لیبرال از آزادی، لباس شرع پوشانده نمی‌شود، بلکه می‌گوید: من معترفم که لیبرالیسم مخالف شریعت است و شرع اساساً آزادی ارتداد را نمی‌پذیرد و ادله‌ای که برای آن می‌آورند چیزی جز تحریف نیست، بلکه حرف من درباره‌ی یک شرایط خاص است که به دلایل مختلف در آن تطبیق شریعت امکان ندارد.

پاسخی که اینجا داده می‌شود تفاوتی ریشه‌ای با پاسخ پیشین دارد. چون مسئله به توان پیاده‌سازی شریعت مربوط است و توانایی و استطاعت در همه‌ی واجبات، شرط تکلیف است. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [بقره: ۲۸۶] (الله هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند) و می‌فرماید: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن: ۱۶] (پس تا می‌توانید از الله پروا بدارید).

امر به معروف و نهی از منکر نیز وابسته به توانایی است و اینکه انجام آن موجب منکری بزرگتر نشود. این نحوه بیان به طور کلی درست است و سپس باید به جزئیات موضوع و طبیعت شرایط واقع و احکام مربوط به آن توجه کرد که خارج از اصل موضوع است.

خلاصه آنکه مقوله «آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است»، بر یک مغالطه استوار است که آزادی را پیش از شریعت قرار می‌دهد با وجود آنکه این آزادی را بخشی از خود شریعت می‌داند. بنابراین چگونه می‌تواند خارج از شریعت باشد؟! سپس اگر به طبیعت این آزادی دقت کنیم که آیا واقعاً بخشی از شریعت است متوجه می‌شویم که ملتزم به ضوابط شریعت نیست بلکه بیشتر با آزادی موردنظر لیبرال‌ها هم‌خوانی دارد، یعنی در حقیقت آزادی موردنظرشان مخالف شرع است. حال یک مسلمان چگونه می‌تواند به امری مخالف شرع فرابخواند و بلکه این امر مخالف شرع را شرطی برای پیاده‌سازی آن قرار دهد؟!

مگر آنکه منظور آنان شرایط خاصی باشد که مسلمانان در آن از پیاده ساختن بخش‌هایی از شریعت ناتوان باشند که در

آزادی مقدم بر پیاده‌سازی شریعت است

آن هنگام مقدم بودن آزادی به سبب فقدان شرط «توانایی»
تطبیق شریعت باشد، که این بحثی است خارج از موضوع ما.

اسلام به آزادی فرامی خواند

آزادی یک ارزش والا و هدفی مترقی و موهبتی الهی است که به انسان ارزش و اعتبار می‌دهد. هنگامی که آزادی به شکل مطلق از انسان‌ها ستانده می‌شود از انسانیت خود بریده و به ذلت و پستی کشانده می‌شوند. اما این آزادی امری بی‌حدومرز نیست که ضابطه و چارچوبی نداشته باشد بلکه هاله‌ای از بندگی و خضوع آن را در بر گرفته است؛ حال اگر این بندگی متوجه خداوند باشد، او را از بندگی همه ارزش‌های زمینی و خاکی آزاد می‌کند و گرنه اسیر و زندانی بندگی چیزهایی می‌شود که شایستگی آن را ندارند: «عجیب است این بندگی که آزادی را در پی دارد و آزادی‌ای که به بردگی پایان می‌یابد»^۱.

حقیقت این آزادی آن است که از روی طاعت پروردگار، پایبند احکام اسلام باشد که اگر چنین باشد، خواستن این آزادی و دعوت به آن مشروع و مطلوب است و این ادعا که اسلام به آزادی فرامی‌خواند درست و پذیرفتنی است.

اما ایراد از کجا می‌آید؟

۱- ابن قیم، مدارج السالکین (۴/ ۳۱۰۰).

اسلام به آزادی فرامی خواند

اشکال وقتی رخ می دهد که این آزادی به شکلی مطرح شود که از حدود شریعت خارج گردد. متأسفانه این همان چیزی است که برخی از مسلمانان دعوتگر آزادی معمولاً ناخواسته دچارش می شوند و سبب آن سر فرود آوردن بسیاری از مسلمانان در برابر فشار فرهنگ غالب غرب است، آن قدر که حتی اسلام را از پشت عینک آنان می بینند و احکام و تشریعاتش را در سایه منطق غالب می خوانند، در نتیجه برای آزادی غربی نظریه ارائه می دهند و متوهمانه آن را همان آزادی مورد نظر اسلام می داند و این به ایرادهایی عمیق در تعامل با پرورنده آزادی ها انجامیده است.

در این حالت، انحراف به مفهوم آزادی و پوشاندن ردای شرع بر نوعی از آزادی که تأثیر دین را از انتخاب های مردم می زداید محدود نمی ماند. دیگر نه اثری از الزام خواهد ماند و نه جرم دانستن یک کار بر اساس احکام دین، بلکه انسان بدون هیچ الزامی از خارج، هرآنچه را می خواهد به دل خواه و بنا بر اراده خود برگزیند. قضیه وقتی خطرناک تر می شود که نصوص وحی به مثابه پلی برای عبور این مفهوم بیگانه از شرع مورد سوءاستفاده قرار گیرد که در این صورت قضیه از یک

مفهوم بیگانه که به سادگی و با بیان نگاه شرع قابل رفع است به انحرافی ساختاری تغییر شکل می یابد.

این دسته برای توجیه این مفهوم از آزادی لیبرال به اصولی شرعی استناد می جویند. اینجا به سه اصل برجسته ای که در این باب به آن استناد می جویند خواهیم پرداخت:

۱- استدلال به آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: ممکن است برخی برای تقریر قرائت منحرف از آزادی به آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ استناد کنند و بگویند: شریعت هرگونه اجبار را در امر دین منع می کند. بنابراین هیچ کس حق ندارد دیگران را از بیان نظر باز بدارد، هر چقدر آن رأی منحرف باشد یا آنکه او را از انجام کاری به بهانه دین باز بدارد؛ زیرا همه این ها نوعی اجبار در امر دین است.

اما این استدلال خالی از اشکال و خلل نیست. وجه خلل در آن ناشی از این توهم است که منع از اجبار که در آیه آمده عمومیت دارد؛ به این معنا که هیچ اجباری به هیچ شکلی در دین وجود ندارد که چنین معنایی به شکل آشکاری باطل است؛ زیرا اسلام یک نظام شامل است که بر زندگی مردم حکم می راند و چون یک نظام است الزاماً شامل قوانینی الزامی نیز خواهد بود. شریعت واجبات و حرام هایی را در خود دارد و

اسلام به آزادی فرامی خواند

در آن حدود و مجازات‌ها و کفارات و دیه‌هایی پیش‌بینی شده و شامل قراردادهای و التزاماتی است که هر یک از این‌ها نوعی الزام و منع است. کسی که گمان می‌کند هیچ اجباری وجود ندارد باید همه این موارد را نیز نفی کند.

بنابراین صحیح نیست که کسی چنین برداشتی از این آیه داشته باشد که همه انواع اجبار ممکن را نفی کند، مگر آنکه قائل به یک دیدگاه سکولار کامل باشد و بگوید: اسلام تنها یک رابطه روحی میان بنده و پروردگار اوست و هیچ ارتباطی به سیستم و قوانینی که بر زندگی مردم حاکم باشد ندارد. دین تنها به جنبه عبادت‌های شخصی مربوط است که بنا بر آن شخص نماز می‌گزارد و روزه می‌گیرد و خواهان تقرب به پروردگار می‌شود و می‌تواند از آنچه نمی‌خواهد مانند نوشیدن خمر یا انجام فحشا و مانند آن دوری کند اما بدون آنکه رأی خود را بر دیگران تحمیل کند.

تنها این نگاه سکولار به دین است که می‌تواند با این فهم تعمیمی از این آیه موافق باشد اما این تضادی واضح است که کسی که مخالف سکولاریسم باشد و آن را رد کند، سپس به دلیلی استناد جوید که مؤید سکولاریسم است.

پس معنای آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ چیست؟

علما اقوالی گوناگون در تفسیر این آیه دارند اما همه این اقوال به این نتیجه کلی برمی‌گردد که کافر برای مسلمان شدن مورد اجبار قرار نمی‌گیرد، بلکه او آزاد است تا بر دین خود بماند، اما هیچ عالمی نگفته که معنای آیه شامل برپا داشتن احکام اسلام و الزام مردم به حدود آن می‌شود؛ زیرا این اجبار در دین است، حال آنکه برپا داشتن حدود و جلوگیری از حرام بخشی از اقامه دین و تحکیم شریعت است و این از جمله اجباری که در این آیه موردنهی قرار گرفته نیست بلکه بخشی از واجبات شرعی است.

برای واضح شدن وجه اشکال در این فهم منحرف از معنای آیه، بگذارید موقتاً این آیه را چنان که برخی از معاصرین به اشتباه فهمیده‌اند، بفهمیم و بگوییم: اجباری در دین نیست، همه حق دارند علنی اسلام را رد کنند و از شعائر آن برگردند و هر حرامی را که دوست دارند علنی انجام دهند و کسی حق ندارد مانع آنان شود؛ زیرا این حق اوست و شریعت نیز هرگونه رفتاری را که آزادی مردم را محدود کند رد کرده است.

به تصویر کشیدن این فهم اشتباه از عدم اکراه به‌شکلی بدیهی حجم تضاد آن را به محکمتات شریعت آشکار می‌سازد. شریعتی که واجبات را الزامی دانسته و حرام‌ها را ممنوع کرده

و مجازات‌هایی را برای اخلال در واجبات و انجام محرمات تعیین کرده است. با چنین فهمی چگونه می‌توان وجوب اقامه حدود مانند مجازات زنا و نوشیدن خمر و ارتکاب دزدی و دیگر مجازات‌ها را درک کرد و دانست؟ آیا تلاش دولت برای جلوگیری از زنا و مجازات کسی که مرتکب این گناه کبیره شده و اجرای حد شرعی در حق او مخالف شریعت است یا موافق آن؟!

۲- استدلال به آیات مکی: برخی نیز به چنین طرز استدلالی برای فهم اشتباه خود از آزادی ادامه می‌دهند و گمان می‌کنند آیاتی از این دست، استدلال آنان را تقویت می‌کند، مانند این سخن پروردگار متعال که: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [کهف: ۲۹] (پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کفر بورزد) یا این آیه مبارکه: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [غاشیه: ۲۲] (تو بر آنان تسلطی نداری) یا این آیه که: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [شوری: ۴۸] (بر عهده تو [وظیفه‌ای] جز رساندن [پیام الهی] نیست). و آیات پرشماری دیگر که برخی آن را تا صد آیه می‌دانند! اما آیا این طرز استدلال صحیح است؟!

چنین فهمی که می‌خواهند از این نصوص دانسته شود را هیچ‌یک از فقهای اسلام نگفته‌اند و از دوران صحابه تا عصر حاضر نقل نشده و بلکه آنان بر این اتفاق قطعی دارند که این شکل از آزادی در اسلام وجود ندارد و در تناقض قاطع با آن است. هر که در این سخن شک دارد می‌تواند یک مثال از یک عالم در هر عصری و هر سرزمینی بیاورد که پیش از دوران ما چنین برداشتی از این آیات کرده باشد.

این تأکیدی است بر اینکه فهم مزعوم از این آیات، برداشتی باطل است و ربطی به نظر و تدبر در آیات ندارد و بلکه تفسیری است ارائه شده تحت فشار ارزش‌های لیبرال. ارزشی که به انسان حق دین‌داری می‌دهد اما به شرط آنکه این دین‌داری از شخص او فراتر نرود. بنابراین تصادفی نیست که چنین فهم عجیبی از آزادی در اسلام هم‌زمان با سلطه فرهنگ غرب پدید آمده باشد.

برای درک اشکالی که با دعوت به این نوع از آزادی دینی پیش می‌آید باید گفت: هنگام سخن از «آزادی ارتداد» داریم درباره آزادی انسان در مرتد شدن سخن می‌گوییم نه درباره حکم «قتل مرتد» که طبیعتاً برای بسیاری از تأثیرگرفتگان از ارزش‌های لیبرال خوشایند نیست؛ چراکه حکم قتل مرتد

مربوط به مجازاتی خاص برای مرتد است و اجرا نشدن این مجازات معنایش آن نیست که او آزاد است اعلام ارتداد کند. اینجا اختلاف از مجرد تشکیک در مجازات ارتداد به امری خطرناک‌تر یعنی مشروع دانستن ارتداد می‌رسد و اینکه خود شریعت این آزادی کفر ورزیدن را متکفل شده و حق مرتد را در ارتداد حفظ کرده است، حال آنکه این دروغی آشکار علیه شرع و خروج از اجماع یقینی امت است.

پس معنای این آیات چیست؟

این آیات در مکه نازل شده‌اند، یعنی هنگامی که بیشتر شرایع اسلام هنوز تشریح نشده بود و مسلمانان نظام یا الزامی برای امر به معروف و نهی از منکر یا اجرای حدود نداشتند و آیات موردنظر نیز در سیاقی است که هیچ ربطی به عدم الزام یا ممنوعیت و یا مجازات شرعی ندارد.

برای مثال، آیه ﴿پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کفر بورزد﴾ در سیاق تهدید کافران است، برای همین مستقیماً پس از آن می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [کهف: ۲۹] (ما برای ستمگران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش آنان را در بر می‌گیرد).

در این آیه هیچ اشاره‌ای به آزادی بی‌حدومرز بدون هیچ مانع شرعی نیست.

همین طور آیه مبارکه ﴿تو بر آنان هیچ تسلطی نداری﴾ [غاشیه: ۲۲] و ﴿بر عهده تو [وظیفه‌ای] جز ابلاغ نیست﴾ [شوری: ۴۸] نیز معنایش آن است که وظیفه پیامبر ﷺ تنها راهنمایی و انجام وظایفی است که بر وی واجب است و هدایت شدن آنان یا مسلمان شدنشان وظیفه او نیست.

این آیات نیز هیچ ربطی به تأیید آزادی بدون حدود شرعی یا نفی انجام واجب امر به معروف و نهی از منکر ندارد. از آنجایی که در این آیات هیچ احتمالی برای تأیید آزادی موردنظر لیبرالیسم که برخی از معاصران فهمیده‌اند ندارد، در طول تاریخ اسلام کسی دیگر برای این ادعا به این آیات استدلال نکرده است.

۳- آزادی منافقان: یکی از استدلال‌های شایع معاصر، ذکر حوادثی که در دوران پیامبر ﷺ گذشته و سخنانی است که از منافقان نقل شده و بهره جستن از این وقایع برای اثبات این دیدگاه است که پیامبر ﷺ این آزادی را تأیید کرده و نسبت به آن تسامح به خرج داده‌اند و بلکه از گویندگان آن [یعنی منافقان] برای بهره جستن از حقشان در آزادی بیان

حمایت کرده‌اند. بر این اساس، مرزهای آزادی در سایه نظامی سیاسی اسلام نیز باید به اندازه همان دایره آزادی‌ها گسترش یابد و چنین رفتارهایی [مانند رفتار منافقان و سخنان و توهین‌های آنان در حق پیامبر] را نیز شامل شود.

اما این در حقیقت یکی از زشت‌ترین روش‌های ممکن برای استدلال در این مورد است؛ زیرا بر اساس آن باید از آزادی انسان در این زمینه‌ها حمایت کرد:

* تمسخر پیامبر ﷺ و کوچک شمردن مقام ایشان و ایراد وارد کردن در شخص پیامبر ﷺ.

* تمسخر صحابه و طعن وارد ساختن در آنان.

* ابراز دشمنی با مؤمنان و تمسخر علنی آنان.

* جلوگیری از گسترش دین خداوند و برانگیختن شبهات علیه آن.

* تلاش در راه تضعیف عمل خیر در جامعه و رواج سهل‌انگاری در پایبندی به شریعت.

* تحریک جامعه علیه مؤمنان.

لیستی بلندبالا از زشت‌گویی‌های منافقان وجود دارد که نمونه‌هایی از آن در قرآن ثبت شده و نشانگر پستی منافقان و خطر شدید آنان علیه مؤمنان است.

با این حال آیا هیچ عاقلی واقعاً تصور می‌کند که شریعت اسلامی آمده است تا با حفظ «حقوق» چنین کسانی از این‌گونه رفتارها حمایت کند؟! آیا می‌توان جامعه‌ای اسلامی را تصور کرد که ارتکاب این‌گونه رفتارها و سخنان را تحمل و از صاحبان آن دفاع کند؟! بلکه آیا می‌توان جامعه‌ای را با هر مرجعیت فکری تصور کرد که گوشه‌ای از این رفتارها را تحمل و از حق مرتکبان آن در انجامش دفاع کند؟! آیا تحریک و فتنه‌گری را می‌توان در جامعه‌ای پذیرفت و بلکه فراتر از آن، تحت حمایت قرار داد؟!!

درک همین اندازه از لوازم چنین فکری برای درک عمق اشتباه چنین استدلالی کافی است. سپس برای توضیح و تبیین بیشتر می‌گوییم:

مشکل اساسی که صاحب این شبهه اینجا دچارش شده این است که میان دو وضعیت منافقان تفاوت قائل نشده است: «حال آنان در جامعه بسته خودشان و حال آنان در جامعه باز». حال منافقان در نهان (میان خودشان) با حال آشکارشان متفاوت است. ایراد آنجا پیش آمده که صاحب این شبهه هر دو حالت منافقان را یکی قرار داده است.

منافقان بیشتر این سخنان و کردارهای زشت را در بین خودشان مرتکب شده بودند نه در جامعه و این چیزی است که از آنان انتظار می‌رود؛ زیرا آنان «منافق» بودند و نفاق یعنی ابراز اسلام با پنهان ساختن کفر. ما چگونه از این رفتارهای آنان آگاه شدیم؟ از طریق وحی و خبری که خداوند متعال دربارهٔ آنان به اطلاع ما رسانده است. خدایی که عالم غیب است و آنچه را در سینه‌ها پنهان است می‌داند. اگر منافقان می‌توانستند موضع خود را صریح اعلام کنند دیگر توجیهی در منافق ماندن خود نمی‌دیدند. آنچه باعث شد آنان این نقش بد را در نهران بازی کنند همین بود که این رفتارها به شکلی علنی ممنوع بود و آنان را موردبازخواست قرار می‌داد.

برای درک مساحت آزادی واقعی منافقان در دوران نبوت، یکی از نمونه‌های نفاق در این دوران را مرور می‌کنیم:

از زید بن ارقم روایت است که گفت: در غزوه‌ای بودم که شنیدم عبدالله بن ابی می‌گوید: برای کسانی که نزد رسول خدا هستند انفاق نکنید تا از دوروبر او پراکنده شوند و اگر به مدینه بازگردیم، یقیناً صاحبان عزت، ذلیلان را از آنجا بیرون می‌کنند. این را برای عمویم یا عمر (شک راوی) نقل کردم پس این را به پیامبر ﷺ گفت. ایشان مرا فراخواند و داستان را

به ایشان گفتم. رسول الله ﷺ کسی را به نزد عبدالله بن ابی و یارانش فرستاد اما آنان سوگند یاد کردند که چنین نگفته‌اند. رسول خدا ﷺ مرا تکذیب کرد و آنان را راستگو شمرد، در نتیجه چنان غمگین شدم که تا آن روز نشده بودم. پس خانه‌نشین شدم. عمویم گفت: چه باعث شد کاری کنی که رسول خدا تو را دروغگو انگارد و بد بداند؟ پس الله تعالی ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾ را نازل کرد. آنگاه پیامبر ﷺ به نزد قاصد فرستاد و [این سوره] را خواند و فرمود: «الله تو را راستگو شمرد ای زید».^۱

ببین چگونه پیامبر ﷺ همه طرف‌های این واقعه را جمع کرد و موردپرس و جو قرار داد تا جایی که آن منافق سوگندی سنگین یاد کرد که هرگز چنین نگفته است و در واقع آن سخنان را در جمعی کوچک از نزدیکانش گفته بود و تنها یک صحابی که حتی به سن بلوغ نرسیده بود شاهد ماجرا بود!

اگر گفته شود: پس چرا پیامبر ﷺ آنان را به سبب این جرم‌هایی که مرتکب می‌شدند و از طریق وحی از آن اطلاع می‌یافت مجازات نمی‌کرد؟

۱ متفق علیه.

می‌گوییم: پیامبر ﷺ مردم را صرفاً برای آنچه آشکارا مرتکب می‌شدند بازخواست می‌کرد، اما آنچه در دل داشتند و یا در خلوت انجام می‌دادند را به خداوند می‌سپرد. این‌گونه بزهکاری‌های پنهان اگرچه جرم است، اما مستوجب مجازات شرعی نیست مگر آنکه دلیل شرعی موجب مجازات فراهم شود.

برای همین، هنگامی که شخصی به نحوه تقسیم اموال توسط پیامبر ﷺ اعتراض کرد و خطاب به ایشان گفت: ای رسول خدا، از خدا بترس! خالد بن ولید ؓ گفت: ای رسول خدا، آیا گردنش را زنم؟ فرمود: «نه، چه بسا نمازگزار باشد.» خالد گفت: چه بسیارند نمازگزارانی که آنچه را در قلب ندارند به زبان می‌گویند. رسول‌الله ﷺ فرمود: «من امر نشده‌ام که قلب مردم و شکم‌هایشان را بشکافم»^۱.

کار پیامبر ﷺ این نبود که در جست‌وجوی پنهانی‌های درون مردم یا آنچه در خانه‌هایشان می‌گذرد برآید و این معنایی است که برای علما آشکار بود، از همین روی امام شافعی در کتابش «الأم» می‌گوید: «رسول خدا ﷺ دانسته بود

۱- متفق علیه.

که منافقان دروغ گو هستند اما بر اساس ظاهر از ریختن خونشان اجتناب می‌کرد»^۱.

بنابراین اگرچه باطن منافقان به واسطه وحی آشکار شده بود و نشانه‌های نفاقشان هویدا گشته بود، اما چون تظاهر به اسلام می‌کردند و کارهای بدی که انجام می‌دادند از طریق دلیل شرعی ثابت نشده بود، پیامبر ﷺ نیز آنان را به سبب آن کارها بازخواست نکرد بلکه بر اساس ظاهرشان با آنان تعامل و پنهانشان را به خداوند واگذار می‌کرد.

شاید کسی بگوید: اما برخی از مواضع آشکار منافقان که شامل طعن و زشت‌گویی‌هایی بود بر این سخن خدشه وارد می‌سازد. چرا پیامبر ﷺ بر اساس آنچه آشکارا انجام می‌دادند و می‌گفتند بازخواستشان نمی‌کرد؟

می‌گوییم: صدور کردار و گفتار مخالف دین از سوی منافقان به چند صورت بود:

* خلاف‌هایی که در نهان انجام می‌دادند که این غالب است.

۱- امام شافعی، الأم (۵/ ۶۱۱).

* خلاف‌هایی که خبر آن به پیامبر ﷺ رسید اما منافقان یا این موارد را منکر می‌شدند و پیامبر ﷺ نیز برحسب ظاهر با آنان تعامل می‌کرد و رهایشان می‌کرد.

* یا آنکه اعتراف می‌کردند و اعلام توبه می‌کردند و پیامبر ﷺ نیز از آنان می‌پذیرفت.

* یا آنکه بر اساس وسائل شرعی غیرقابل انکار که توبه‌پذیر نبود و مستوجب مجازات، حد را چنان که خداوند امر کرده بر آنان اجرا می‌کرد.

* یا برحسب یک «معارض راجح» مجازاتشان را ترک می‌کرد.

موضع شبهه در همین بخش پایانی است، یعنی جرمی که از سوی منافقان رخ داده و با دلیل ثابت شده اما پیامبر ﷺ مرتکبانش را مجازات نکرده است. چیزی که ایراد فوق را مرتفع می‌سازد، عبارت «معارض راجح» است.

اینجا تنها دستاویز شبهه این است که پیامبر ﷺ مجازات را ترک گفته و همین را به‌عنوان اعترافی برای مخالفت منافقان دانسته است. اما تفاوت است میان آنکه مجازات به‌سبب وجود یک معارض راجح ترک شود و اینکه ترک مجازات بنا بر اصل مشروعیت و اباحت [افعال منافقان] باشد.

در این مورد پیامبر ﷺ منافقان را به سبب وجود یک مصلحت راجح یا دفع یک مفسده غالب مجازات نکرده و این باعث نمی شود که کار منافقان طبیعی و مقبول گردد و بلکه از سوی شرع برای کاری که کرده اند محافظت شوند، بلکه در صورت تأمل این دال بر عکس است؛ زیرا ترک مجازات بنا بر این اعتبارات (مصلحت راجح یا دفع مفسده غالب) نشان می دهد که این کارها در اصل مورد بازخواست است اما به دلیل وجود یک علت از اصل خود خارج گشته. این اشتباهی آشکار است که استثنا را اصل قرار دهیم و اصل را استثنا؛ زیرا اوج چیزی که می شود گفت این است که مجازات منافقان در آن حالت معین ساقط گشته و عدم مجازات در یک واقعه خاص معنی اش این نیست که آن کار مباح شده و انجامش مستوجب مجازات نیست.

ابن تیمیه در توضیح این معنا و با اشاره به اعتباراتی که پیامبر ﷺ در این مورد رعایت کرده است می گوید: «حاصل آنکه حد بر شخص خاصی [از منافقان] انجام نشده و آن نیز به سبب آشکار نبودن [حد شرعی] بنا بر حجت شرعی است. یا به سبب آنکه اجرای این حکم باعث ایجاد تنفر در میان گروهی می شود آن طور که از مسلمان شدن آنان جلوگیری می کند یا

به ارتداد گروهی از اسلام منجر شود و یا باعث شود در میان گروهی دیگر به ایجاد جنگ و فتنه منجر شود که [همه این‌ها] فسادش بیشتر از فساد نکشتن منافق است و حکم این دو تا دوران ما باقی است مگر در یک چیز و آن این است که کسی گمان کند پیامبر ﷺ اصحاب خود را به قصدی دیگر مانند اهداف پادشاهان می‌کشد که این امروزه منتفی است.^۱ در حقیقت چنین استدلال فاسدی از قرائت جزئی وحی بر آمده است، آن‌طور که شخص برای رسیدن به هدف خود به پاره‌ای از نصوص استناد کرده و از نصوص دیگری چشم‌پوشی کرده است.

بنابراین، کسی که در این مسئله خطیر به شکل گسترده در نصوص وحی نظر کند متوجه خواهد شد که خلاف این تصور از حال منافقان در جامعه مدینه است. اگر منافقان در چنین گستره‌ای از آزادی‌ها زندگی می‌کردند، پیامبر ﷺ به سبب آنکه کعب بن اشرف درباره همسران پیامبر ﷺ اشعار نامناسب می‌سرود دستور به قتل او نمی‌داد، سپس فرمان قتل ابن‌ابی‌الحقیر را صادر نمی‌کرد. آیا ممکن است که خون کافر دور به سبب ناسزا گفتن به پیامبر ﷺ ریخته شود و هیچ آسیبی

۱ ابن تیمیه، الصارم المسلول (۳/ ۶۷۳).

متوجه منافقی که در میان مسلمانان زندگی و رفت‌وآمد می‌کند نشود؟! مگر می‌شود تصور کرد که صحابه، سران کفر را به سبب دشنام دادن پیامبر ﷺ از دزهای مستحکشان برابند، سپس منافقان را رها کنند تا به آسودگی در مدینه به تمسخر و بدگویی مشغول باشند؟!!

از این رو، بسیاری از کسانی که به آزادی منافقان استناد می‌جویند متوجه لوازم زشت این سخن نمی‌شود که زشت‌ترینش تضمین حق آزادی برای کسی است که شب و روز در میان مسلمانان به بدگویی از پیامبر ﷺ مشغول است و وجوب حفظ حق توهین به پیامبر ﷺ توسط خود مسلمانان است و اگر نظام از چارچوب خود خارج شود و بخواهد چنین کسی را مجازات کند باید به یاری آن بدگو برخیزند و ستم را از او دفع کنند! این قولی است که ممکن نیست عاقلی آن را به زبان آورد، با اینکه معنای چنین استدلالی همین است.

درک این حقیقت برای کشف اشتباه این فرایند استدلالی برای تقریر مبدأ آزادی و افتادن در تلهٔ لوازم زشت آن و الغای ده‌ها نص محکم، کافی است.

خلاصه آنکه: تا وقتی که منظورمان از آزادی مشخص باشد و این آزادی خروج از احکام و حدود اسلام نباشد، مشکلی در

اسلام به آزادی فرامی خواند

دعوت به سوی آزادی و نسبت دادن چنین فراخوانی به اسلام نیست، بلکه در چنین حالتی، این یک دعوت مشروع و مطلوب است. مشکل در به خدمت گرفتن یک مرجعیت بیگانه برای ترسیم حدود و فهم مضامین آزادی و سپس استفاده از مرجعیت اسلام برای استخراج دلیل برای حدود و مضامین تعیین شده است. خلط میان دو مرجعیت بیگانه (غرب و اسلام) و سپردن مسئولیت بنای تصور به یکی و درخواست دلیل از دیگری یک خلط منهجی واضح است. کجروان تصورشان از آزادی را تحت فشار الگوی غالب غربی از لیبرالیسم گرفته‌اند، سپس به‌زور و اجبار ادله شرعی را برای تولید این تصور به کار برده‌اند، در نتیجه گرفتار انواع گوناگونی از تحریف وحی شده‌اند. واجب آن است که شریعت را با ادله آن به همان شکلی که هست فهمید، به‌دور از فشار هرگونه الگوی فرهنگی بیگانه.

الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می انجامد

از جمله مقوله‌هایی که بسیاری از تأثیرگرفتنان از مفهوم لیبرال «آزادی» باورش دارند و از آن در برابر کسانی که این نوع آزادی را مغایر با اسلام می‌دانند، به کار می‌برند، این ایده است که الزام باعث پدید آمدن نفاق می‌شود. آنان ممکن است این ایده را به شکل‌های متفاوت ارائه کنند، مانند این سخن که: اجبار بر احکام شریعت باعث پدید آمدن نفاق و دورویی می‌شود. یا تدینی که تحت سلطه اجبار باشد فایده‌ای ندارد. یا آنکه باید عرصه را از هرگونه الزام دینی خالی کنیم تا مشخص شود چه کسی صادق است و چه کسی ریاکار، و دیگر تعبیراتی که این ایده را در خود دارد که هرگونه الزام برخاسته از مستندی شرعی، عرصه نفاق و دورویی را در جامعه گسترش می‌دهد؛ زیرا در این حالت پایبندی به احکام شرعی نه بر اساس یک اقتناع درونی بلکه صرفاً برای حفظ خود در برابر سیستم است که این فایده‌ای ندارد و حکمت شرع را در این تکلیف برآورده نمی‌سازد؛ چراکه پایبندی دینی بر ایمان قلبی و پذیرش درونی استوار است که امری است غیرقابل اجبار.

الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می‌انجامد

بنابراین مطلوب آن است که به غرس ارزش‌های ایمانی و قوی ساختن ارتباط مردم با دین و هویتشان و تلاش در نصیحت و اندرز آنان اکتفا کرد تا با میل درونی خودشان و به‌دور از اجبار و الزام دین را در عمل پیاده سازند.

این مقوله رایج بر سه رکن اصلی بنا شده است:

رکن نخست: اینکه لبّ دین و حقیقت آن فقط ایمان قلبی است و چنان‌که واضح است، امری اجبارناپذیر است؛ چراکه اجبار به ظاهر انسان مربوط است اما به باطن انسان راه ندارد و برای همین علما بر این اتفاق نظر دارند که کفری که از روی اجبار باشد مانع از حکم تکفیر بر صاحبش می‌شود، اما با این حال بر این اجماع دارند که حتی اگر زیر فشار اجبار کفر بگویند به هیچ عنوان قابل توجیه نیست که در دل نیز کافر شود.

این تصور از حقیقت تدین و ایمان را می‌توان بنا بر مفهوم سکولار که دین را صرفاً یک ارتباط روحی میان بنده و پروردگار می‌داند توجیه کرد، اما آیا همین سخن را می‌توان بنا بر دیدگاه اسلامی به دین بیان کرد؟ ایمان معتبر از نگاه شرع، اولاً امری محدود به ایمان قلبی نیست، بلکه بنا بر قول صحیح، قول و عمل است. بنابراین الزام خارجی اگرچه ضرورتاً متعلق

به ایمان قلبی نباشد اما می‌توان وقوع آن را بر ظاهر انسان تصور کرد یعنی سخنان و رفتارهایی که از او سر می‌زند. اینکه دین‌داری قلبی اجبارناپذیر است، خدشه‌ای در این حقیقت وارد نمی‌سازد و از ما خواسته نشده که قلب مردم را بشکافیم و محتوایش را کشف کنیم. علاوه بر اینکه چنین چیزی اساساً شدنی نیست. از همین رو، الزام برای جلوگیری از آزادی ارتداد، هدفش ایجاد ایمان در قلب مرتد نیست، اگرچه ما تلاش می‌کنیم با سه بار درخواست توبه و گفت‌وگو او را اقناع کنیم، اما این اجبار و منع از ارتداد در حقیقت الزام به احکام ظاهری اسلام است تا کسی از آن عبور نکند از جمله آنکه علناً اسلام را رد نکند.

رکن دوم: الزام تأثیری در به وجود آمدن قناعت قلبی ندارد. آنان می‌گویند اگر چیزی را الزامی کنی، مردم از روی نفاق به آن پایبند می‌شوند و به عمق دل‌هایشان نمی‌رسد و در عمق وجودشان به آنچه بر آنان اجبار شده‌اند، قانع نمی‌شوند. آنان تصور می‌کنند که قانع شدن درونی از الزام و بازداشتن تأثیر نمی‌گیرد.

این سخن نشانگر فهم ساده‌آنان از واقعیت و طبیعت مردم است. حال آنکه الزام و بازداشتن اثر بزرگی بر قناعت درونی

الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می‌انجامد

مردم و رفتار آنان دارد. هر سیستمی اگر اجازه دهد در یک سرزمین مشروبات الکلی فروخته شود این تأثیر زیادی بر گسترش خمر در میان مردم و محبوبیت آن می‌گذارد و هنگامی که فروش خمر ممنوع شود، این ممنوعیت نیز تأثیر زیادی در کنترل این پدیده و نگاه منفی مردم به آن خواهد داشت و این امری بدیهی است.

برای همین وقتی قضیه به مظاهر الزام در قوانین نظم‌دهنده معاصر مربوط باشد، هیچ اثری از چنین اعتراضی نخواهی دید. اینجا دیگر هیچ عاقلی نمی‌گوید که الزام‌آور بودن قوانین راهنمایی و رانندگی مردم را به عده‌ای منافق تبدیل می‌کند که بدون قناعت درونی به آن عمل می‌کنند!

بلکه همه اهمیت الزامی بودن این قوانین و منافع آن را درک می‌کنند و می‌دانند که چنین الزامی به گسترش پذیرش مردم منجر می‌شود. همین را می‌توان درباره چیزهایی گفت که به زیان بدنی و روحی منجر می‌شود. آیا درست است که کسی به منع فروش مواد مخدر و مواد کشنده اعتراض کند به این بهانه که این منع، جامعه را به منافقانی تبدیل می‌کند که از ترس نظام از آن خودداری می‌کنند، یا آنکه واقعیت شاهدهی است بر اهمیت الزامی بودن این قوانین و اینکه چنین منعی

محدودیت شدیدی بر این ممنوعات ایجاد می‌کند و زیان بزرگی را از جامعه دور می‌سازد؟

همین را دربارهٔ دیگر احکام نیز می‌شود گفت: منع فحشا و خمر باعث محدود شدن آن می‌شود و جامعه را از زیان آن حفظ می‌کند. میان این احکام و دیگر اموری که مردم آن را می‌پذیرند، تفاوتی نیست.

اما اشکال در حقیقت متوجه مبدأ «الزام» نیست، بلکه در مرجعیتی است که این الزام بر آن متکی است یعنی آنکه الزام موردنظر از سوی چه مرجعی است. اگر مرجعیت الزام، دینی باشد این شبهه برایشان ایجاد می‌شود که این الزام به نفاق منجر می‌شود اما اگر مرجع الزام، دینی نباشد و بر اساس نظام و قانون باشد چنین اشکالی نیز به ذهنشان خطور نمی‌کند.

رکن سوم: الزامی کردن احکام باعث نفاق می‌شود، به این شکل که مردم به شکل پنهانی انجامش خواهند داد. اما این سخن کسی است که حقیقت نفاق را ندانسته یا تصورش از نفاق محدود به همان تصور عوامانه است که ربطی به مفهوم شرعی نفاق ندارد. نفاق در بینش شرعی یعنی ابراز ایمان و پنهان ساختن کفر و هیچ ربطی به الزامی شدن احکام اسلام ندارد؛ زیرا کسی که در ظاهر به احکام اسلام عمل کند منافق

الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می‌انجامد

خوانده نمی‌شود و کسی که از ترس مجازات دست از انجام جرم بکشد هم منافق نیست و به کسی که در نهان مرتکب گناه می‌شود منافق گفته نمی‌شود.

بلکه می‌توانیم بگوییم: جلوگیری از آزادی ارتداد است که مانع از گسترش نفاق در جامعه می‌شود و اجازه دادن به این آزادی است که گرایش به نفاق را تقویت می‌کند؛ زیرا نشر شبهات کفرآمیز و تحریک مردم بر مخالفت با اصول و قطعیات شریعت و انتشار شک‌اندازی در ثوابت دین است که گرایش به نفاق را تقویت می‌کند. کسی که واقعاً می‌خواهد با نفاق بجنگد باید با مهم‌ترین اسباب آن یعنی انتشار شک‌اندازی در دین و ایراد وارد ساختن در اصول آن به مبارزه برخیزد. این چیزی است که به تنومند شدن درخت نفاق در دل‌های مسلمانان می‌انجامد؛ چیزی که پیش‌تر از آن در امان بودند. اما منع این آزادی است که ایمان مردم را حفظ می‌کند.

بنابراین برپایی علنی شعائر و واجبات و جلوگیری از علنی شدن محرّمات همان چیزی است که محبت خداوند و پیامبرش ﷺ را در دل مؤمنان تقویت می‌کند و بر ایمانشان می‌افزاید و دل‌هایشان را بر انجام طاعت و نیکوکاری قوی و همه این‌ها نفاق را در جامعه محدود و محصور می‌سازد. حال

آنکه هنگام ضعیف شدن این شعائر و گسترش ایرادگیری و شک‌اندازی، نفاق نیز در دل مردم قوی می‌شود و دینشان سست شده، در نتیجه کاشتن بذر نفاق آسان می‌شود.

این طبیعی است که در صورت اظهار شرایع و بر پا داشتن حدود و جلوگیری از ارتداد، هسته‌های پراکنده نفاق در جامعه باقی بماند؛ چراکه این هسته‌ها اساساً هنگام قدرت اسلام نمایان می‌شوند. در دوران مکی و هنگامی که مسلمانان مستضعف بودند نفاقی نیز در کار نبود، بلکه در مدینه و پس از پیروزی بدر بود که نفاق سر برآورد؛ زیرا منافقان به مدارا با مسلمانان قدرتمند نیاز داشتند. چیزی که گوینده این مقوله به آن توجه نکرده این است که نفاق در حال قدرت مسلمانان آشکار می‌شود، یا به بیان دیگر، وجود نفاق در حالت قدرت و عزت و تمکین مسلمانان رخ می‌دهد. بنابراین تا وقتی که مسلمانان در حال قدرت و عزت و تمکین باشند نفاق نیز وجود خواهد داشت و هنگامی ناپدید می‌شود که قدرت و ولایت مسلمانان زائل شود.

بنابراین درست این است که به فکر قدرتمند شدن مسلمانان باشیم و اجرای احکام دین را با قدرت به پیش ببریم حتی اگر به قیمت وجود منافقان باشد؛ زیرا این نتیجه طبیعی

الزام به احکام اسلامی، به پدید آمدن نفاق می‌انجامد

قوی شدن اسلام است، نه آنکه احکام شرعی مسلمانان را ضعیف کنیم و از سربلندی آنان به دینشان بکاهیم تا آنکه با از بین رفتن سبب نفاق (قدرت مسلمانان) خود نفاق نیز از بین برود!

غرض آنکه مقوله «الزام موجب بروز نفاق می‌شود» سخنی است خلاف واقع و ناصواب؛ زیرا در همهٔ جوامع به مبدأ الزام عمل می‌شود و چنین ایرادی حتی برای لحظه‌ای به ذهن کسی خطور نمی‌کند، بلکه این ایراد صرفاً زمانی رخ می‌دهد که این الزام بنا بر یک دلیل دینی باشد و این نشان می‌دهد که مشکل در خود الزام و اجبار نیست، بلکه در سبب این الزام است. یعنی اگر سبب آن دینی باشد نکوهیده و باعث نفاق است اما اگر به اعتبار دیگری باشد مشروع و مطلوب است و نمی‌توان از منافع آن چشم پوشید.

هیچ کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

از مقوله‌های رایج نزد بسیاری این است که می‌گویند: حقیقت نسبی است. یا آنکه: هیچ کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد. یا: حقیقت در احتکار هیچ کس نیست و مانند این عبارات که نشان‌دهنده نگاه سیال آنان است و به الغای معیاری ثابت برای تمییز حق از باطل یا درست از غلط می‌انجامد. بر این اساس آنچه نزد تو حق است الزاماً برای دیگری حق نیست، نه آنکه چیزی در ذات خود حق و حقیقت باشد و برعکس. بدین ترتیب مصادره آرای دیگران یا حکم قطعی بر خطا بودنش کار درستی نیست؛ زیرا در پایان، حقیقت نسبی است و هرچه هست، مجموعه‌ای از آرای گوناگون است.

البته اشکال در مسائلی محدود یا قضایایی خاص که در چارچوب اجتهاد یا گمان قرار می‌گیرد، نیست؛ زیرا قول به نسبی بودن حقیقت در این‌گونه امور ظنی اجتهادی ایرادی ندارد، چنان‌که امام شافعی می‌گوید: «قول من درست است و احتمال دارد اشتباه باشد و قول دیگری اشتباه است و احتمال دارد درست باشد». البته با اقرار به اینکه حق ذاتاً وجود دارد و آنچه نسبی است، دستیابی مردم به آن است.

هیچ کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

اشکال اما در اظهار این سخن به شکل مطلق است که به از بین رفتن محکمت و قطعیات دینی می‌انجامد که برخی از گویندگان این عبارت قصدشان دقیقاً همین است و چه بسا این رویکرد به نفی قطعیت از همهٔ معارف بشری بینجامد.

شکی در این نیست که این نگاه سیال به حقیقت، مخالف نصوص محکم وحی و قطعیات شریعت است. شریعت به‌وضوح پاره‌ای از محکمت را ارائه کرده که هیچ‌گونه مخالفتی را نمی‌پذیرد و آن را حق مطلق می‌داند که باید به آن باور داشت و در برابر آن، مبادی و باورهای مخالفش را باید باطل شمرد.

این مسئله‌ای است که در آیات بسیاری می‌توان مشاهده کرد، مانند این سخن پروردگار متعال که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ۸۵] (و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیان‌کاران است) و مانند این فرموده پروردگار: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [نمل: ۷۹] (پس بر الله توکل کن که تو واقعاً بر حق آشکاری) و این آیه مبارکه: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ

هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴿۳۱﴾ [فاطر: ۳۱] (و آنچه از کتاب به‌سوی تو وحی کرده‌ایم خود حق [و] تصدیق‌کننده [کتاب‌های] پیش از آن است).

بنابراین، اسلام حق است و پیامبر حق است و قرآن حق است و الله نیز آن حق مبین است: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [یونس: ۳۲] (و بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوید).

اما پذیرش نسبت به‌شکل مطلق در حقیقت به مساوی شدن همه مسائل شریعت و الحاق آن به مرتبه ظنی بودن منجر می‌شود. این، وصفِ قطعی بودن را از ارکان ایمان و ارکان اسلام و اصول دین برداشته و همه مسائل شریعت را به مسائلی اختلافی بدل می‌سازد که تنوع آرا در آن رواست و دیگر تفاوتی ندارد که ادله آن چه باشد یا درمورد آن اجماع قطعی باشد.

این برخلاف چیزی است که شریعت در محکمت خود تقریر نموده؛ چراکه شریعت از انسان یقین بدون شک می‌خواهد. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ

هیچ کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿۹۴﴾ [یونس: ۹۴] (پس اگر از آنچه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردیدی از کسانی که پیش از تو کتاب [آسمانی] می‌خواندند بپرس. قطعاً حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است پس زنهار از تردیدکنندگان مباش).

ادعای نسبی بودن مطلق همچنین با بدیهی بودن عقلی در تعارض است؛ زیرا انکار امر مطلق و ایمان به نسبی‌گرایی حتماً به نفی صحیح و خطای موضوعی از وجود خواهد انجامید؛ زیرا چیزی که نزد یکی صواب است نزد دیگری خطاست و آنچه برای گروهی زیبا و نیکوست نزد گروهی دیگر زشت و ناصواب. بنا بر قول به نسبیت ممکن است تجاوز در حق ضعیفان و ستمگری به آنان و کشتن کودکان و استفاده از اجساد آنان برای پخت‌وپز و هرچیز زشتی که در تصور آید، اموری زیبا باشد.

حال اگر کسی که به نسبی بودن مطلق باور دارد بگوید: اما این نزد من کاری زشت است، باز چیزی از زشتی این باور نمی‌کاهد؛ زیرا با باور به نسبیت نمی‌تواند این کار را به شکل مطلق در ذات خودش ناروا و زشت بداند، طوری که انگار با زبان حال می‌گوید: اینکه من می‌گویم این کار زشت است

احتمال خطا دارد و سخن دیگری که آن را زیبا می‌داند احتمال دارد که درست باشد. چنان‌که می‌بینید چنین باوری شنیع و نارواست.

قول به نسبی بودن حقیقت علاوه بر مخالفت با عقل صریح و مقتضای فطرت، دروازهٔ سفسطه را باز می‌کند؛ چراکه نسبی دانستن ضروریات عقلی صحیح نیست. برای نمونه مبدأ سببیت عام که برای هر امرِ حادث سببی می‌شناسد، قاعده‌ای است مطلق که نسبت به آن راه ندارد و لازمهٔ ادعای نسبی‌گرایی این است که حدوث یک شیء از لاشیء را ممکن بداند که این سفسطه و انکار بدیهیت عقلی است. همین را می‌توان دربارهٔ مبدأ عدم تناقض گفت. برای مثال از نظر عقلی غیرممکن است که جسم در یک آن متحرک و در همان لحظه ساکن باشد. کسی که این حقیقت را نسبی بداند لازمهٔ سخنش این است که وقوع چنین چیزی را ممکن بداند که این سفسطهٔ آشکار است.

همچنین می‌توان قول کسانی که قائل به نسبی بودن حقیقت‌اند را با همین قاعده به‌آسانی باطل کرد؛ این‌طور که از او پرسید: آیا این قول شما حقیقت مطلق است یا یک قضیهٔ نسبی؟ اگر گفت حقیقت مطلق است که ادعای خودش را

هیچ‌کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

نقض کرده و اعتراف کرده که حقیقت همیشه نسبی نیست. اگر گفت: نسبی است، باز ادعایش را نقض کرده است؛ اگر ادعای او نسبی است دیگر معنی ندارد که با آن مانند یک حقیقت مطلق رفتار کند.

برای توضیح بیشتر باید گفت: قائل به نسبیت از این دو حال خارج نیست:

اول: اینکه دروازه نسبیت را کاملاً باز بگذارد و هیچ ضابطه و مرزی برایش قائل نباشد که لازمه سخنش این است که باطل نیز ممکن است حق و ردیلت می‌تواند فضیلت باشد.

دوم: اینکه برای این نسبیت حد و ضابطه قائل باشد؛ در این صورت ادعایش که همه‌چیز مطلقاً نسبی است، باطل می‌شود و اعتراف کرده که مرزها و عرصه‌هایی هست که نسبی دانستنش صحیح نیست.

اقرار به وجود ضوابط و مرزهایی برای نسبیت، به مثابه اعلام برائت از تصور سیال از نسبی‌گرایی است که بسیار مهم است. باید این را در نظر داشت که بسیاری از کسانی که از نسبی بودن حقیقت سخن می‌گویند، ضرورتاً حواسشان به لوازم فاسد چنین قولی نیست، چه رسد به آنکه به شکل جدی طرفدار رویکرد شکاکانه باشند که معمولاً در بحث

معرفت‌شناسی تحت پرسش یقینی بودن شناخت مطرح می‌شود.

بسیاری از کسانی که این مقوله را به کار می‌برند از آن در عرصه‌های خاصی بهره می‌برند که این مستلزم بررسی این عبارت و بیان وجه فساد آن و گرفتن این اعتراف از گوینده آن است که آن را به شکل کامل قبول ندارد و گسترش آن به همهٔ مجال‌ها را نمی‌پذیرد و این بازگشتی است به یک زمینهٔ مشترک و اعتراف به ارزش‌های مطلق که این ما را توانا می‌سازد تا در این مساحت‌های مورداختلاف به بحث و گفت‌وگو بپردازیم، به دور از توهم فاسدی که این مقوله می‌تواند به جای بگذارد یعنی آنکه نیازی به وارد شدن مفصل به مسائلی نداریم که حق در آن نسبی است.

واضح شدن فساد این مقوله صاحب آن را ملزم می‌کند که به یک موضع عقلانی تغییر جهت دهد؛ موضعی که به وجود قطعیات و ضروریاتی که نمایندهٔ حقایق مطلق است اعتراف دارد و با بحث و جدل به آن پی می‌برد و همچنین شناخت معارف و علمی که می‌تواند نسبی باشد؛ همهٔ این‌ها در سایهٔ معیاری برتر که حق و باطل در پرتو آن مشخص شود.

هیچ‌کس حقیقت مطلق را در اختیار ندارد

شاید دربارهٔ طبیعت این «معیار حاکم» یا درستی رجوع به آن در داوری تصورات و اندیشه‌ها و تعیین مساحت احکام و تشابه اختلاف رخ دهد و مسئلهٔ تعیین درستی و نادرستی اینجا طبیعتاً به ادلهٔ هر موضوع و میزان سترگی و فراوانی آن و وجود معارض باز می‌گردد. از مجموع آن است که قطعیات نسبیت‌ناپذیر و آنچه نسبیت‌پذیر است مشخص می‌شود.

هرجا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است

یکی از ارزش‌های مورداتفاق، ارزش عدالت است. عدالت از جمله ارزش‌هایی است که همهٔ شرایع و فطرتها و عقول بر آن اتفاق نظر دارند و ملت و دینی نیست مگر آنکه برای عدالت ارزش قائل است، اما آنچه مورداختلاف و عرصهٔ تنش است، مضامین درونی عدالت است.

عقل اگرچه بسیاری از مقامات عدل و ظلم را درک می‌کند و به‌خوبی آن را از هم تشخیص می‌دهد، اما ممکن است در بسیاری مواضع نیز دچار اشتباه شود. این از کمال رحمت الهی است که وحی را بر ما نازل کرده تا مواضع مورد اشتباه را برای ما آشکار سازد.

موضع فساد در مقولهٔ «هرجا عدالت باشد شرع خداوند نیز همان است» بر ادعای انفصال میان درک احکام شرعی تفصیلی و ارزش یا مصلحت است؛ این‌گونه که برخی از مردم گمان می‌کنند عدالت ممکن است که مخالف حکم شرع باشد، بنابراین واجب است که عدالت را برگزید و شریعت را رد کرد یا گمان کند که عدالت می‌تواند بدون نظر در حکم شرع، در

هرجا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است

مسئله‌ای ما را به حکم شریعت درباره آن مسئله راهنمایی کند، یا آنکه شخص از شریعت چیزی را نپذیرد مگر چیزی که آن را عدل می‌شمارد. در حالی که در حقیقت: «کتاب و عدل لازم و ملزوم هم‌اند و کتاب بیان کننده شرع است؛ پس شرع همان عدل است و عدل همان شرع و آنکه به عدل حکم کند به شرع حکم نموده اما بسیاری از مردم قول خود را به شرع نسبت می‌دهند حال آنکه از شرع نیست؛ بلکه یا از روی جهل و خطا و یا عمداً و از روی افترا چنین می‌گویند و این همان شرع مُبَدَّلی است که اصحابش شایسته بازخواستند نه آن شرع نازل شده‌ای که جبرئیل از سوی خداوند برای خاتم‌المرسلین آورده است؛ زیرا این شرع نازل شده همه‌اش عدل است و در آن ظلم و جهل نیست. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [مائده: ۴۲] (و اگر داری می‌کنی پس به عدالت در میانشان حکم کن، همانا الله دادگران را دوست دارد). ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [مائده: ۴۹] (و میان آنان به موجب آنچه الله نازل کرده داری کن).

بنابراین آنچه خداوند نازل کرده عدل است و عدل چیزی است که خداوند نازل کرده، از همین روی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴿٥٨﴾ [نساء: ٥٨] (الله به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن بازگردانید و چون میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید). و می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [نساء: ١٠٥] (ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آنچه الله به تو نشان داده داوری کنی).

پس هرآنچه خداوند در کتاب خود نشان داده، همان عدل است.^۱

این سخن که «هرجا عدل باشد همان شرع خداوند است» توهم جدایی میان شرع و عدالت را در خود دارد و نشانگر ایرادی عمیق در تصور پایبندی مطلوب به ارزش عدالت است؛ زیرا پایبندی به این ارزش دو سطح دارد:

سطح اجمالی: در بالا بردن ارزش خود عدالت بدون ورود به جزئیات داخلی آن نمود می‌یابد. این سطحی است که همه درباره آن متفق‌القول‌اند، چه آنکه مسلمان است و اسلام را گرامی می‌دارد و چه مخالف اسلام. اینجا مشکل کسانی که

۱- ابن تیمیّه، مجموع الفتاوی (۳۵/۳۶۶).

هرجا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است

مرجعیت شریعت را رد می‌کنند ولی عدالت را گرامی می‌دارند با خود ارزش عدالت نیست، بلکه با برخی تفاسیل عدالت است که شریعت تعیین می‌کند.

سطح تفصیلی جزئی: در جزئیات و اجرای عدالت نمود می‌یابد و اینجاست که تفاوت میان مسلمان پایبند به احکام تشریحی که معتقد است التزام به این احکام به محقق شدن عدالت می‌انجامد و مخالفی که معتقد است عدالت امری است جدا از تفصیلات تشریحی و بلکه برخی از این جزئیات خود ظلم است، آشکار می‌شود.

یک مسلمان شرعاً مأمور است که شریعت را الگوی رفتاری خود قرار دهد و تلاش و توان خود را صرف شناخت حکم خداوند متعال در مسئلهٔ پیش روی خود کند و معتقد باشد که هرگاه ثابت شد یک حکم، حکم شرع است، عدل همان است و مصلحت در پایبندی به آن است؛ زیرا شریعت راهنمایی است برای رسیدن به عدل و نشانهٔ آن است و عدلی که به ثبوت رسیده نشانه‌ای است مبنی بر اینکه خود شریعت است و دال به آن؛ زیرا این دو تناقضی با یکدیگر ندارند و اگر کسی به توهم تناقض بین این دو دچار شود اشتباه او از دو حالت خارج نیست: یا آنکه عدل موردنظر او عدلی توهمی است و عدل

حقیقی همان است که شریعت فراهم آورده یا آنکه وی در شناخت شریعت دچار اشتباه شده و در نتیجه به اشتباه آن را مناقض با عدل دانسته است.

برای مسلمان شایسته نیست که حکم شریعت را در طلب عدلی مستقل از شرع، رها کند؛ چراکه از نظر دینی که مسلمان را ملزم کرده تا داوری به شرع آورد، کاری نادرست است و باید مطمئن باشد که هرگاه حکم شرع را عملی سازد به عدالت نیز خواهد رسید و در صورت مخالفت شرع، عدل را نیز زیر پا نهاده؛ چراکه دور انداختن این حکم و حالت، دور انداختن عدالت است.

بر این اساس، «هرجا عدالت باشد، همان شرع خداوند است» سخنی صحیح است، اگر حالتی که از آن سخن گفته می‌شود عدالتی آشکار و حقیقی باشد؛ هرگاه سخن از عدالتی قطعی و آشکار باشد شکی در این نیست که شریعت نیز همان را آورده و مخالفتی با آن ندارد، اما اگر این عبارت برای رد حکمی از احکام شریعت و زعم مخالفت آن با عدالت به کار رود، سخنی است فاسد که گوینده‌اش متوجه نیست آنچه او عدالتش می‌نامد گمانی است خطا که به سبب تأثیر گرفتن او از عواملی دیگر است.

هرجا که عدالت باشد، شرع خداوند نیز همان است

یعنی اگر کسی تحت تأثیر فرهنگ لیبرال معاصر دربارهٔ برابری قرار گرفته باشد، عدالت را در یکی بودن میراث مرد و زن و مساوات میان مسلمان و کافر در همهٔ امور خواهد یافت و عدالت را برای هرکس در این خواهد دید که تا وقتی به دیگری زیان وارد نکرده هرچه دلش می‌خواهد انجام دهد حتی اگر کارش مخالف شرع باشد. این نشان می‌دهد که مفهوم عدالت نزد وی تحت تأثیر مراجع فرهنگی دیگری است. در این حالت چگونه یک عاقل می‌تواند بگوید که این از شرع خداوند است، حال آن که یقیناً مخالف شرع اوست؟

چنان که گفته شد، عدالت یک ارزش والاست که همه بر آن متفق‌اند، اما دربارهٔ جزئیات آن اختلاف است که باعث می‌شود مردم، برحسب رویکرد و پیش‌زمینهٔ فکری‌شان، دربارهٔ عادلانه بودن یا نبودن برخی قضایا اختلاف‌نظر داشته باشند. کسی که به لیبرال سرمایه‌داری باور دارد عدالت را در آزاد بودن بازار و افراد در کسب درآمد می‌داند، در حالی که در نگاه سوسیالیستی عدالت یعنی مساوات میان مردم تا آنکه کسی به‌سبب وضعیت خوب مالی‌اش بر دیگری برتری نداشته باشد. این اختلاف به‌سبب اختلاف مرجعیت هریک از این دو دیدگاه است که طبیعتاً بر حکم آنان نیز تأثیر می‌گذارد.

هرگاه مسلمانی این را درک کند، به محل اشکال در این مقوله‌ها نیز پی خواهد برد؛ زیرا برخی از مسلمانان تحت‌تأثیر مفاهیم جزئی عدل در برخی گرایش‌های فکری مخالف قرار می‌گیرند آن‌طور که بر همین اساس بر اسلام حکم می‌کنند و احکام شرعی محکم را به ادعای مخالفت با عدالت رد می‌کنند. این دسته در حقیقت اسلام را در فهم عدالت و تفصیلات آن مرجع قرار نداده‌اند، بلکه چیزی خارج از اسلام را حاکم بر آن قرار داده و برحسب این فهم خارجی به رد یا پذیرش احکام اسلامی پرداخته‌اند.

دین پاک است و سیاست، کثیف

این مقوله یکی از کلیشه‌های مبتذل در عرصهٔ روشنفکری عربی است که به بهانهٔ حفظ پاکی دین و آلوده نشدن آن به سیاست، برای توجیه دور ساختن دین از سیاست به کار می‌رود. به بیان دیگر، پاکی و شرف و فضل دین با دور نگه داشتن آن پاداش داده می‌شود!

این طرز فکری عجیب است. اگر واقعاً باور داری که دین پاک و والا و بزرگ است، چرا از این پاکی و بزرگی‌اش استفاده نکنی؟ چرا از آن در راه پاک ساختن و تصحیح و اصلاح سیاست بهره نمی‌بری؟ این مانند آن است که بگویی: شغل پزشکی شغل شریفی است و بیماری چیز کثیفی است، برای همین بهتر است این شغل پاک را با این ناپاکی‌ها آلوده نکنیم! اشکال این طرز فکر مانند اشکال این حرف است؛ زیرا الله متعال کتابش را نازل نکرده و پیامبرانش را نفرستاده مگر برای محقق ساختن عدالت در میان مردم و اصلاح اوضاع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنان: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [حدید: ۲۵] (به‌راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با

آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به دادگری
برخیزند).

این معنای سترگ را چگونه می‌توان با چنین توجیهات
سبکی معطل کرد؟ آیا بزرگان اسلام از خود پیامبر ﷺ تا
خلفای راشدین که سیاست‌ورزی کرده‌اند، دین را با سیاست
آلوده ساخته‌اند؟

بنابراین چنین مقوله‌ای در حقیقت کوچک شمردن عقل
مردم است؛ زیرا اگر شخصی صادقانه دین را پاک بداند باید در
همهٔ امورش از آن پیروی کند نه آنکه پاکی دین را بهانه‌ای
برای دور ساختن آن قرار دهد.

این است که باید در پی عامل حقیقی پنهان شده در پس
این سخن بود. قطعاً سببی پنهان، عامل اصلی مطالبهٔ دور
ساختن دین از مجال سیاسی است.

عامل حقیقی در این صحنه، همان مجموعه عواملی است
که باعث شد سکولاریسم معاصر اعتماد خود را به دین از
دست دهد. این عوامل در سایهٔ تجربهٔ تاریخی غرب با دین
شکل گرفته است. مجموعه‌ای از درگیری‌ها و جنگ‌های دینی
و مشکلات و فاجعه‌هایی که از پی آن تحمل کردند، باعث شد

در پایان دین خود را با مرجعیتی جدید عوض کنند و دین را از منصه رهبری پایین آورند.

این سیاق تاریخی همان آشپزخانه‌ای است که عوامل اصلی دور ساختن دین از عرصه سیاست در آن پخته شد و قضیه اصلاً ربطی به این بهانه ساده‌انگارانه ندارد که «دین پاک است و باید این پاکی را از کثیفی عرصه سیاست دور ساخت». بلکه مسئله به این بازمی‌گردد که سکولاریسم دین را شایسته رهبری فضای عمومی نمی‌داند و باور دارند که اگر چنین قدرتی بیابد، این رهبری به عدالت و مصلحت نخواهد انجامید. این سبب واقعی دور ساختن دین از عرصه حکمرانی است. بنابراین کسی که چنین باوری دارد باید اسباب واقعی نظر خود را مطرح کند و از آن دفاع کند، نه آنکه به چنین سخنان فریبنده ساده‌پندارانه‌ای متوسل شود.

این پنهان نیست که تجربه تاریخی سکولاریسم با همه سنگینی‌اش را نباید بر شرایط تاریخ اسلام و دین کاملاً متفاوت آن تطبیق داد؛ اولاً به دلیل تحریفی که نصرانیت دچار آن شد و همچنین تجربه کاملاً متفاوت آن در سیاست و حکمرانی. اگر انگیزه‌های اروپا را در دور راندن این دین تحریف شده درک کنیم، درک انگیزه سکولارهای عرب در مطالبه دور

ساختن این دین برحق با وجود تباین دو تجربه تاریخی اصلاً قابل‌درک نیست. مشکلات جهان اسلام هرگز از جنس مشکلات جامعه غرب نبوده، بنابراین طبیعی است که درمانش نیز شبیه درمان آنان نباشد.

بلکه دین اسلام با طبیعت شامل خود که همه عرصه‌های زندگی را در بر می‌گیرد در برابر این دور ساختن تسلیم نخواهد شد و کسی که قصد این دور ساختن را دارد بدون شک مرتکب مخالفت با نصوص محکم وحی خواهد شد، به‌ویژه آنکه پروردگار متعال امر به اجرای کامل دین نموده و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [بقره: ۲۰۸] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید کاملاً به اسلام [و اطاعت] درآیید). و امر نموده که این ایمان کامل را علنی سازیم: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ۷] (ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست). و کسانی را که مرتکب ایمان جزئی شده‌اند نکوهش کرده است: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [بقره: ۸۵] (آیا شما به پاره‌ای از کتاب ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید).

شاید کسی بگوید: منظور از حفظ دین از کثیفی سیاست، دور نگه داشتن آن از بازیچه شدن و سوءاستفاده برای اهداف

دین پاک است و سیاست، گتیف

سیاسی است که باعث می‌شود جایگاه دین به خطر افتد. باز کردن راه سیاست در برابر دین، دروازه را برای فاسدان باز خواهد گذاشت تا از دین برای توجیه ظلم و گردن‌کشی خود استفاده کنند و سپس این رفتار خود را به نام دین توجیه کنند و این به آبروی دین و جایگاه آن ضربه می‌زند.

با وجود آنکه این رفتار نادرست و حرام است، اما چنین عملکردی در حقیقت به دین ضربه نمی‌زند بلکه برای خود این فرد بد است و آنچه نکوهیده است خود این سوءاستفاده است و باید جلوی این فرد و این‌گونه رفتارها را گرفت نه آنکه بهانه‌ای شود برای نکوهش دین و محدود ساختن آن. وگرنه هر اندیشه و ارزشی ممکن است مورد سوءاستفاده قرار بگیرد و هر نوع سیاست‌ورزی‌ای قطعاً برای خود مرجعیتی قائل است و اگر دین را دور سازد باید به مرجعیت دیگری روی آورد و قطعاً به مفاهیم و اصولی تکیه کند، مانند آزادی، حقوق، مساوات، پیشرفت، توسعه و دیگر مفاهیم. این مفاهیم نیز ممکن است مورد سوءاستفاده قرار گیرد و کسانی به اسم آزادی یا دموکراسی یا مساوات مرتکب تجاوز به حقوق دیگران شوند. اما آیا درست است که کسی بگوید: آزادی مفهومی مقدس و زیباست و نباید به سیاست آلوده شود؟!

چنین چیزی به نظر غیر قابل قبول است؛ زیرا تفسیری کاملاً غیر عقلانی است. بهره‌برداری و سوءاستفاده از هر مفهومی به معنای تعطیلی آن مفهوم نیست بلکه باید در راه جلوگیری از این سوءاستفاده تلاش کرد و راه را بر سوءاستفاده‌کنندگان بست، نه آنکه معنای مورد نظر را از وجود ساقط کرد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که اگر هدف شخص از گفتن این مقوله، محافظت از دین و جلوگیری از سوءاستفاده است، راه‌حل آن قرار دادن ضمانت‌هایی است که از وقوع این سوءاستفاده جلوگیری به عمل آورد نه آنکه دین را کنار گذاشت.

از سوی دیگر به تصویر کشیدن سیاست به این شکل زشت که همه ابعاد آن یکدست کثافت است، یک نوع زشت‌نمایی غیرمنطقی است. نظام سیاسی است که باعث حفظ حقوق و جلوگیری از ظلم و حفظ امنیت است و وجود انحراف در سیاست و به بازی گرفتن آن و تجاوز به حقوق دیگران باعث نمی‌شود که سیاست در همه حال کثیف دانسته شود. این انحراف در همه جوانب زندگی وجود دارد، اما آیا می‌توان همین حرف را درباره رابطه با نزدیکان و رابطه زناشویی و دوستی و تبادل تجاری گفت؟ چرا که در همه این روابط نیز

دین پاک است و سیاست، کثیف

اشتباهات و دست‌درازی‌هایی رخ می‌دهد و هیچ‌یک از عرصه‌های زندگی خالی از این ایرادها نیست. بنابراین چنین مقوله‌ای از همه نظر پیرایه است و هدف از آن دور ساختن دین به‌روشی مؤدبانه است که احساسات مسلمانان را جریحه‌دار نمی‌کند و تنها چیزی که به دین می‌دهد یک احترام لفظی است و با فحش دادن به سیاست وانمود می‌کند که قصدش دور ساختن دین از این سیاست نکوهیده است. این طرز فکر بیشتر شبیه گول زدن کودکانی است که چیزی نمی‌داند و شایسته نیست که بر روی انسان آگاه تأثیری داشته باشد.

نص مقدس است اما فهم ما مقدس نیست

این مقوله در جهان واقع به شکل‌های مختلف عرضه می‌شود اما مضمونش یکی است، مانند این سخن که: «نص مقدس است اما فهم آن مقدس نیست» یا «باید میان نص و فهم خواننده از نص فاصله‌ای را حفظ کرد» یا «فهم تو از نص، خود نص نیست» یا تعبیرات دیگر. همه این عبارات سعی در حفظ نوعی قدسیت برای نص دارد که می‌توان همراه با آن برخی معانی را عبور داد، از همین روی این مقوله یکی از مشهورترین شبهه‌ها در گفتمان سکولار عربی است که شاید بتوان آن را شبهه محوری دانست که این گفتمان بر گرد آن می‌چرخد.

نتیجه شبهه این است که قدسیتی تقلبی گرد شریعت را گرفته و باعث عدم اعتراف به حقیقت آن می‌شود؛ زیرا از نظر آنان شریعت چیزی نیست جز خوانشی بشری و فعلی انسانی که از خطای بشری به‌دور نیست و مانند دیگر کارهای انسان در معرض خطاست. این شریعت نیست که خودش را تفسیر می‌کند، بلکه انسان‌ها آن را تفسیر می‌کنند و به‌مجرد نزول وحی به مردم و از لحظه قرائت آن، پدیده‌ای انسانی شده و از منطوقی الهی به یک مفهوم بشری تغییر ماهیت می‌دهد.

جدا از جزئیات صحنه‌ای که اینجا ترسیم شده و بدون در نظر گرفتن حال پیامبر معصوم ﷺ که وحی در هر دو جلوه خود (قرآن و سنت) برای او می‌آمد و خودش ضمانتی در دریافت و فهم و ابلاغ و فهماندن آن به امت است؛ اینجا اشکال اصلی در به تصویر کشیدن نصوص شریعت همچون مخلوطی ژله‌ای است که از نظر بیان و وضوح و قطعیت از یکدیگر قابل تفکیک نیست و هرچه در آن آمده قابلیت قرائت‌های متعدد و متکثر را دارد. با تعدد روش‌های قرائت بیگانه و تلاش برای به کار انداختن آن در فهم وحی، این قرائت‌ها و تفسیرها نیز زیاد شد.

اما حقیقت غیرقابل انکار این است که وحی شامل نصوص محکم و واضحی است که ذاتاً آشکار است و نیازی به تأویل و تلاش بشری ندارد و بخش‌هایی از وحی نیز در درجاتی پایین‌تر قرار دارند. خود وحی به این مسئله اشاره کرده است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ۷] (اوست کسی که این کتاب را بر تو نازل کرده، پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است [که] آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابه‌اند).

بنابراین نص قرآن مشتمل بر دوگانه محکم و متشابه است. «آیات محکم آن است که جز یک تأویل نمی‌پذیرد و متشابه آن است که چند تأویل بپذیرد»^۱. طبری در بیان اینکه برخی از محکمت‌های نیازی به تلاش در جهت تبیین ندارد، می‌گوید: «به مجرد شنیده شدن، از بیانی که آن را روشن گرداند بی‌نیاز می‌گردد»^۲. سپس بیان می‌دارد که برخی از محکمت‌ها به واسطه تبیین از سوی خداوند یا پیامبرش ﷺ و صف احکام یافته‌اند: «یا آنکه هرچند دارای چند وجه و تأویلات گوناگون و در آمدن به معانی گوناگون است، اما یا با بیانی از سوی الله تعالی یا بیانی از سوی پیامبرش ﷺ خطاب به امتش، معنای موردنظر آشکار شده است و علم به آن از علمای امت خارج نخواهد شد»^۳.

هدف، تأکید بر بطلان این تصور است که همه نص قرآنی را به طبیعتی سیال ارجاع می‌دهد که هرگز نمی‌توان از معنایش مطمئن شد.

حبر امت و ترجمان قرآن، عبدالله بن عباس (رضی الله عنهما) سخنی بسیار مهم در بیان آنچه تحت لفظ تفسیر قرار می‌گیرد دارد،

۱- تفسیر طبری (۵/ ۱۹۷).

۲- همان (۵/ ۱۹۷).

۳- همان (۵/ ۲۰۱).

وی در اثر مشهور می‌گوید: «تفسیر بر چهار شکل است: شکلی که عرب از کلام خود می‌دانند (یعنی عرب‌زبانان مانند دیگر سخنان خود می‌فهمند) و تفسیری که کسی از ندانستن آن معذور نیست (یعنی نصوصی که شرایع اسلام و حلال و حرام و عقاید را در بر می‌گیرد) و تفسیری که علما آن را می‌دانند (و برای فهم درست آن باید به علما مراجعه کرد) و تفسیری که تنها الله آن را می‌داند»^۱.

بنابراین درست نیست که وحی را یک نص یکپارچه متشابه دانست که هیچ تفسیر منضبطی را نمی‌پذیرد، بلکه باید به یاد داشت که بخشی از متن مقدس ذاتاً واضح است و بخشی از آن نیازمند اجتهاد و اختلاف‌پذیر. غفلت از این حقیقت شرعی و معنای عقلی واضح، وحی را تبدیل به یک قالب لفظی بی‌ارزش می‌کند که ما را به هیچ معنای مشخصی نمی‌رساند و بلکه می‌تواند در یک آن به یک نتیجه و ضد آن برسد و دو تفسیر متضاد از یک چیز ارائه دهد.

۱- به روایت طبری در تفسیر (۱/ ۷۰).

این اشکال و ایرادات آن را می‌توان از چند جهت مورد مناقشه قرار داد:

اولاً: مخالف این حقیقت قاطعانه درباره وحی و بیان و وضوح آن است و در تناقض با ستایش پروردگار درباره قرآن است که آن را «مبین»، «بیان»، «تبیین»، «نور»، هدایتگر و فرقان نامیده و آن را کتابی دانسته که آیاتش استوار و دقیق است.

لازمه چنین قولی این است که سخن پی‌درپی قرآن از حاکمیت شریعت و چیرگی آن و بازگشت به نصوص وحی در صورت اختلاف و بیان تفاوت آن با حکم جاهلیت، هم‌ه‌اش بی‌فایده و حواله دادن به معدوم و تکلیف به ناممکن است.

ثانیاً: چنین ادعایی را نمی‌توان درباره سخن انسان‌ها پذیرفت، چه رسد به وحی‌ای که باطل از هیچ سو به آن راه ندارد. اگر با سخنان انسان‌ها چنین رفتاری می‌کردیم و صرف الفاظ آنان را مقدس می‌دانستیم و سپس به خود این آزادی را می‌دادیم که سخن آنان را برحسب مزاج و حدس و تخمین تفسیر کنیم، زندگی مردم سامان نمی‌گرفت. چگونه می‌توان ادعا کرد که سخنان دانشمندان و فلاسفه و قوانین و آیین‌نامه‌های زمینی و سخنان انسان‌ها هم‌ه‌اش واضح است و

روشن و دال بر معنا، در حالی که سخن الله تعالی صرفاً الفاظ آن مقدس است و معنایی قطعی ندارد؟!

ثالثاً: همان کسانی که در برخورد با نصوص وحی این گونه برخورد می‌کنند، هنگام داوری روش خودشان به این منطق پایبند نمی‌مانند؛ زیرا اختلافی که در تفسیر نص دینی رخ داده همانند آن در مذاهب وضعی جدید نیز موجود است. برای مثال ما تنها یک لیبرالیسم نداریم بلکه در واقع چندین لیبرالیسم موجود است و همین طور مارکسیسم و سوسیالیسم و کاپیتالیسم و دموکراسی و ...؛ همه این‌ها در واقع یک امر یکدست نیست، بلکه اجزای گوناگون و نظریه‌های گوناگون دارند؛ حال آیا بنا بر این تباین و اختلاف می‌پذیرند که قدسیت تنها برای الفاظ این مفاهیم باشد و سپس هر کس حق داشته باشد که هر اصطلاح را به هر معنایی که دوست دارد تفسیر کند ولو آنکه این تفاسیر در تناقض با یکدیگر باشد؟

هدف پذیرش این نیست که این افکار و جریانات نیز تصورات و اصولی مشترک ندارند، اما غرض روشن ساختن اشکال در سیاست استانداردهای دوگانه هنگام داوری درباره تشریح اسلام در مقایسه با دیگری است. به طوری که با تمرکز بر اختلاف درون نص دینی از آن به شکل مطلق قدسیت‌زدایی

می‌کنند، انگار دیگر اندیشه‌ها از تعدد نظریه‌ها و روش‌ها به‌دورند.

رابعاً: نفی معنا از نص مقدس به نتیجه‌ای خواهد انجامید که بسیاری از کسانی که چنین عبارتهایی را به زبان می‌آورند متوجه‌اش نیستند؛ نتیجه چنین مقوله‌ای این است که دیگر نمی‌توان سخن و گفتار کسانی که دچار غلو و تندروی شده‌اند و به نص استناد می‌کنند را رد کرد؛ زیرا پاسخ به این پرسش که چه چیز غلو است نیازمند قرائتی معیاری و نظام‌مند از نص است تا بتوان از خلال آن دیگران را به اهل غلو یا سهل‌انگاری تقسیم‌بندی کرد. اما اگر قائل به نسبی بودن فهم خود از حق باشی و هرگونه قرائت معیاری و ضابطه ثابت را در فهم نص انکار کردی دیگر راهی برای تخطئه فهم مخالف نخواهی داشت، هرچقدر آن مخالف دچار افراط یا تفریط شده باشد. برای مثال خوارج، در گذشته و حال، قرائتی از نص دینی دارند. آیا می‌شود درباره آنان گفت که آن‌ها نیز قرائتی اجتهادی دارند که پذیرفته است و کسی حق تخطئه آنان یا انکارشان را ندارد؟! این یک ایراد معرفت‌شناسانه است که بیانگر کوتاه‌نگری بسیاری از کسانی است که حق تفسیر قرآن را بدون در اختیار داشتن ابزار معرفتی برای خودش محفوظ

نص مقدس است اما فهم ما مقدس نیست

می‌داند بدون آنکه حواسش باشد که به این ترتیب همین حق را به کسی که در سمت دیگر ایستاده نیز داده است. نتیجه آنکه دسته‌ای از نصوص وجود دارد که ناظر می‌تواند به‌طور قطع مُراد گوینده‌اش را بفهمد که در این حالت نص و فهم آن تطابق دارند؛ چراکه فهم، روح نص و معنای آن است و هنگامی که به‌طور قطع دانستیم که به فهم نص رسیده‌ایم اینجا می‌توانیم مدعی شویم که فهم قطعی ما از نص نیز مقدس است که در این حالت این فهم چیزی نیست جز معنی نص مقدس که از ما خواسته شده تا در تحصیل و فهم آن تلاش کنیم.

اما نصوص ظنی که متحمل برداشت‌های متعدد است، این برداشت‌ها نمایانگر وجود عرصه‌ای برای معنای نص است و اختلاف در فهم نص به این معنا نیست که نص معنایی ندارد و این معنا مقدس نیست و نشان می‌دهد که در پایان فهم یکی از طرف‌های اختلاف درست است، به شرط آنکه برای رسیدن به این معنا بر اساس یک روش موضوعی و هدف صحیح تلاش کرده باشد. اینجا شخص اگرچه به قطع تفسیر خود را صحیح نمی‌داند اما معتقد به وجود یک معنای صحیح است و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و معتقد است که خود یا دیگری

به این معنای درست خواهد رسید و ناگزیر کسی [یا کسانی] در امت به این معنای درست رسیده‌اند.

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

در موضوعات مورداختلاف در قضایای معاصر به شریعت ارجاع داده می‌شود؛ زیرا شریعت مرجع داوری مسلمانان است که تسلیم آن هستند و به آن رجوع می‌کنند، اما در این سیاق اعتراض مشهوری پیش می‌آید که: شریعت بر اساس فهم چه کسی؟

منظور از این اعتراض این است که تفسیرهای گوناگون و رویکردهای متضادی در فهم شریعت وجود دارد، حال شما می‌خواهید بر اساس کدام فهم، شریعت را به داوری بگیریم؟ ممکن است برخی این ایراد را این‌گونه مطرح کنند که: ما در برابر اسلام‌های گوناگون قرار داریم؛ حال کدام اسلام را پیاده سازیم؟

در هر صورت منظور از طرح این سؤال این نیست که برای رسیدن به یک مرجع درست برای داوری تلاش کنیم بلکه منظور شک وارد کردن در اصل داوری شریعت است به این بهانه که شما دارید ما را به داوری یک چیز مجهول حواله می‌دهید؛ چیزی که تفسیراتی متفاوت دارد و بنابراین نمی‌تواند داور باشد.

بنابراین مقوله فوق بر ساقط ساختن حجیت یک چیز به سبب وجود اختلاف درباره آن استوار است.

اما این مبنایی است فاسد که فساد آن بر اساس دلیل قطعی عقلی واضح است؛ وجود اختلاف در هر چیزی، وجود و حجیت و جایگاه آن را نفی نمی کند، بلکه لزوم جست و جو برای یافتن روش صحیح در تعامل با این اختلاف را روشن می سازد.

اگر مردم درباره خداوند و صفات او دچار اختلاف شدند و در این زمینه به مکاتب و رویکردهای گوناگون تقسیم شدند، معنایش این نیست که ذات الهی موجود نیست یا صفات او نامشخص است، بلکه واجب آن است که در این اختلاف به دنبال سخن حق درباره الله تعالی و صفات او بود و این چیزی است که اختلاف کنندگان درباره آن متفق اند.

اگر مردم درباره آنکه کدام دین برحق است اختلاف کنند، این معنایش آن نیست که هیچ دینی راه رسیدن به خداوند نیست، بلکه واجب است تا شخص به جست و جوی دین حق پردازد و پیروان همه ادیان بر این اتفاق نظر دارند. اختلاف کنندگان بر وجوب پذیرش حق متفق اند؛ چراکه پوشاندن حق و از بین بردن آن به سبب وجود اختلاف، باور

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

فاسدی است که عقل درست و فطرت سالم از پذیرش آن ابا دارد.

این معنایی است عقلی و بدیهی حتی درباره زندگی مردم و معاش آنان. مردم در امور بسیاری دچار اختلاف می‌شوند و در قضایای مورد اختلاف به جدل می‌پردازند و آنچه هنگام نزاع میانشان داوری می‌کند جست‌وجو در پی حجت و برهان و دلیلی است که به حقیقت منتهی می‌شود. اینجا کسی را نمی‌یابی که وجود اختلاف را دلیلی برای بی‌اعتباری مسئله مورد اختلاف بداند. مثلاً اگر مردم درباره یک حق مالی اختلاف داشته باشند به دادگاه می‌روند تا میان آن‌ها داوری کند و مالک حقیقی را تعیین کند. اینجا به فکر کسی خطور نمی‌کند که اختلاف طرف‌های دعوا بر سر ملکیت، دلیلی برای شک در وجود مالک حقیقی است! همین‌گونه همه امور متعلق به زندگی انسان‌ها مانند ازدواج یا خرید اتومبیل یا ساختن خانه و انتخاب دانشگاه و تخصص و دیگر موارد؛ اگر شخص برای این موارد از دیگران مشورت بخواهد و هرکس نظری بدهد او سعی خواهد کرد آنچه را به صواب نزدیک‌تر است برگزیند.

این معنای عقلی که اینجا به سادگی قابل درک است را اصحاب همین مقوله نیز می‌فهمند، برای همین اختلاف را

دلیلی برای اسقاط یک اصل قرار نمی‌دهند مگر در رابطه با شریعت؛ وگرنه آن‌ها به‌خوبی می‌دانند که اختلاف موجود در رویکردهای و مذاهب فکری نیز موجود است و اگر قرار بود این قاعده را آنجا نیز اعمال کنند همه این مفاهیم از اعتبار ساقط می‌شدند و دیگر مفهوم آزادی و عدالت و دموکراسی و حقوق بشر و هیچ مفهوم دیگری وجود نداشت؛ زیرا این مفاهیم نیز اختلافی است، اما آنان می‌دانند که وقوع اختلاف، دو حقیقت قطعی بدیهی را ساقط نمی‌سازد:

حقیقت نخست: اینکه همیشه قدر مشترکی از اتفاق (درباره یک مفهوم) وجود دارد که محل اختلاف نیست.

حقیقت دوم: به‌هنگام اختلاف، باید داوری را به برهان و دلیل سپرد؛ دلیلی که به حق راهنمایی می‌کند نه آنکه اختلاف باعث الغای خود حق شود.

بنابراین، این سخن که «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» اعتراضی است مبنی بر اساسی ضعیف که نمی‌تواند در برابر نظر عقلی صحیح دوام آورد.

اینجا یک پرسش مشروع باقی می‌ماند و آن چگونگی تعامل با اختلافی است که درباره مفهوم شریعت موجود است.

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

پرسش «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» توجیهی برای ساقط ساختن مرجعیت شریعت نیست و ترک فراخواندن به داوری شریعت یا الزام مردم به آن را توجیه نمی‌کند.

فایده این پرسش، پاسخ به چگونگی تعامل با این اختلافات برای رسیدن به حق است که این پرسشی مشروع بوده و با بیان چهار قاعده می‌توان به آن پاسخ گفت:

قاعده نخست: احکام شریعت از نظر قطعیت بر چند

مرتبه‌اند:

مرتبه اول: احکام قطعی: آن احکامی است که ادله آشکار و واضح به آن دلالت دارد؛ ادله‌ای که هرکس آن را بداند درباره‌اش شکی نخواهد داشت و اگر علم به آن در بین همه اقشار مسلمان شایع باشد از جمله احکامی است که ضرورتاً از اسلام دانسته می‌شود، مانند احکام وجوب نماز و زکات و حرام بودن زنا و خمر. اما اگر از بسیاری از مسلمانان پنهان باشد مانند بسیاری از مواردی که در میان علما بر آن اجماع است، جهل به این احکام، وصف قطعی بودن را از آن بر نمی‌دارد؛ چراکه ادله آن واضح و محکم است، مانند بسیاری از احکام عبادات و بیوع (خرید و فروش) و ارث و دیگر احکام.

مرتبه دوم: احکام ظنی (گمانی): آن احکامی است که دلایلی دال بر آن است اما به حد قطعیت نرسیده و این احکام نیز ممکن است در میان علما محل اجماع باشد و این اجماع، باعث عدم مشروعیت اختلاف درباره آن حکم است و امکان دارد که چنین نباشد و مسئله‌ای اختلافی باشد که در این صورت، اختلاف باید در عرصه‌ای باشد که اجتهاد در آن وارد است و گر نه اختلافی غیر معتبر و غیرموجه خواهد بود.

با این توضیح، هرگونه دعوت به شریعت باید این مراتب را در نظر داشته باشد؛ زیرا اختلاف تنها در برخی از احکام مرتبه دوم رخ داده است و آن مواردی است که ادله قطعی درباره‌اش موجود نیست و اجماعی درباره آن رخ نداده و برای همین مبدأ حاکم ساختن شریعت در حقیقت داخل در درجه قطعی است که درباره آن اختلافی نیست، بنابراین پرسش «بر اساس فهم چه کسی؟» باید این را در نظر داشته باشد که اختلاف فهم در شریعت تأثیری بر این مبدأ محکم ندارد؛ زیرا خود این محل اتفاق است و حتی اگر برخی از احکام تفصیلی بر وی پنهان بماند یا برای کیفیت پیاده‌سازی شریعت در برخی قضایا پاسخی نداشته باشد باید اصل مبدأ حاکم‌سازی شریعت را پاسداری کند و به سبب پرسشی که پاسخ آن را نمی‌داند آن را

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

رد نکند. این قضیه‌ای است منهجی ضروری که باید به آن توجه کرد؛ تشکیک در جزئیاتی معین، نباید سبب نقض اصول محکم باشد.

قاعدهٔ دوم: وجود یک رویکرد موضوعی برای تعامل با اختلافات درون شریعت:

وجود اختلاف در احکام شریعت به این معنا نیست که هر اختلافی پذیرفته است، بلکه روشی علمی و موضوعی منضبط وجود دارد که در نگاه به احکام شریعت باید از آن آغاز کرد و این روش مورد اتفاق است و مورد اختلاف نیست. بنابراین صرف وجود یک اختلاف معنی‌اش این نیست که هر نظر مخالفی از نظر شرعی نیز معتبر است بلکه در نظر و گفت‌وگو باید از روش معتبر بهره جست، یعنی همان روش اجتهاد شرعی مبنی بر علم به کتاب و سنت و شناخت شرایط واقع و شناخت مقاصد شریعت و فرجام‌های پیاده‌سازی احکام. هر فهمی که بر اساس روشی موضوعی نباشد اختلاف برخاسته از آن نیز به مجرد اینکه اختلاف است، معتبر نیست.

قاعدهٔ سوم: در صورت پذیرش اصل شرعی، اشتباه در اجتهاد مورد چشم‌پوشی است:

هنگامی که مشخص شد احکام شرعی دارای مراتباند و نظر در احکام مستلزم منهجی شرعی است، این وقوع برخی اشتباهات را در اختلافات شرعی ممکن می‌داند و این اشتباه در صورتی توجیه می‌شود که در آن دسته از احکام اجتهادی‌ای رخ دهد که درباره آن نص واضح و بدون معارض نباشد و ممکن است این اجتهاد در احکام قطعی و متفق‌علیه پذیرفتنی نباشد. حکم بر یک اختلاف به‌عنوان اختلافی غیرموجه به‌معنای فاسق دانستن یا گناهکار دانستن مخالف نیست بلکه حکم بر مسئله برحسب ادله آن است اما آنکه اجتهاد ورزد و در حد امکان تلاش کند و سپس دچار اشتباه شود، درباره او می‌گوییم: خداوند کسی را جز به‌اندازه توانش تکلیف نمی‌دهد.

بلکه حتی اگر اشتباه از این حد فراتر رود و شخص مرتکب مخالفت با نص قطعی شود و معذور نباشد؛ این تقصیری از جانب اوست و به‌اندازه سهل‌انگاری و تفریطش محاسبه می‌شود اما در هر صورت وضع او بسیار بهتر از کسی است که یک اصل شرعی را به‌کلی نقض کرده و این نشان‌دهنده خطورت تفریط درباره یک اصل به‌دلیل وجود اختلاف [در فرع] است و برای مسلمان لازم است که نسبت به خطر

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

کوچک شمردن اصل تحاکم به شریعت و عدم رجوع به آن به سبب اختلاف در برخی احکامش، هشیار باشد.

قاعده چهارم: حاکم ساختن شریعت بر شرایط واقع،

نیازمند به اجتهادی وسیع تر است:

پیاده سازی شریعت در یک شرایط معین، نیازمند مراعات عوامل تأثیرگذار جدیدی است که به توانایی و امکان، و مصالح و مفاسد مترتب بر آن و تغییر عرفها و دیگر عوامل بستگی دارد. این عوامل در تحکیم شریعت تأثیرگذار است و عرصه اجتهاد مربوط به شرایط واقع را وسیع تر می سازد؛ زیرا در چنین شرایطی کار فقیه ترکیبی از دو مسئله است: نخست: نگاه در ادله شرعی برای استنباط حکم شرعی که ممکن است در این عرصه اختلافاتی رخ دهد و دوم: پیاده ساختن حکم شرعی برگرفته از ادله شرعی و پیاده ساختن آن بر شرایط واقع که در این عرصه نیز ممکن است اختلافاتی رخ دهد. این روشن می سازد که چرا هنگام پیاده ساختن احکام شرع در شرایط واقع، اختلاف نیز شدیدتر می شود؛ زیرا اینجا در برابر دو عرصه قرار داریم که ممکن است مورد اختلاف باشند.

مهم آنکه، درک وسیع تر شدن عرصه اختلاف نباید اصل رجوع به شریعت را الغا کند یا در آن ایراد وارد سازد. یعنی اگر

شخصی در این عرصه اختلافی در حد تباین دید جایز نیست که به سبب آن اصل بازگشت به شریعت را کوچک جلوه دهد؛ زیرا اختلاف در تحکیم شریعت در یک شرایط خاص به معنی اختلاف درباره اصل تحکیم شریعت نیست. بر این اساس، حاکم بودن شریعت بر شرایط واقع محل اختلاف نیست، بلکه اختلاف در شرایط واقع و طبیعت آن و پیاده‌سازی حکم مناسب شرع برای آن است که مساحتی وسیع را برای اجتهادِ روا می‌طلبد.

خلاصه اینکه: مقوله «شریعت بر اساس فهم چه کسی؟» اثری منفی در کوچک شمردن مرجعیت شریعت در درون برخی از مردم دارد؛ از یک سو او مسلمان است و شریعت را حاکم می‌بیند و رد آن را در دل تحمل نمی‌کند، اما از سوی دیگر این اختلاف را برای خودش غیرقابل هضم می‌داند و چه بسا همین باعث شود مرجعیت شریعت را عملاً نپذیرد، هرچند به شکل نظری قبولش داشته باشد. این رخنه‌ای است که می‌تواند در اندیشه و دل مؤمن اثر بگذارد و واجب است نسبت به آن آگاه باشد؛ چراکه صرف وجود اختلاف در یک چیز حجیت آن را الغا نمی‌کند. شریعت حجت است، حتی اگر درباره آن اختلاف پیش آید؛ زیرا اختلاف در همه شریعت واقع

شریعت بنا بر فهم چه کسی؟

نشده و بلکه در برخی از احکام آن رخ داده و این اختلاف نیز محکوم به روشمندی علمی در بررسی و تعامل با آن است. اگر مسلمانی همه این‌ها را نداند و به تسلیم به اصل حاکمیت شرع اکتفا کند، اگرچه برخی از جزئیاتش برایش پنهان بماند، باز هم به اصل و ریشه چنگ زده و این اصل نباید با شک‌اندازی در جزئیاتی که شخص قادر به پاسخ‌گویی درباره‌اش نیست نقض شود.

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

قائلان به این مقوله گمان می‌کنند که آنچه می‌گویند مسئله‌ای مُسَلَّم است و نیازی به نظر و تأمل چندانی ندارد. سپس از همین مقوله به نتایجی چند می‌رسند. پیش از آنکه به مناقشهٔ هریک از نتایج این مقوله بپردازیم، مهم است که از تحریر هدف این مقوله یعنی «نظام سیاسی خاص» آغاز کنیم. این جمله تا حدی مبهم و کلی است و نیاز به قدری توضیح دارد.

منظور از نظام سیاسی خاص، احتمالاً یکی از این دو

است:

معنای نخست: جنبه‌های تفصیلی و جزئیات ادارهٔ امور حکومت و توزیع وظایف و صلاحیات و آنچه منافع معیشتی مردم را در هر نظام سیاسی معاصری تأمین می‌کند و آنچه ماهیت این دوران و امور جدید و ابزارهای نوین که پیش از این موجود نبوده اقتضا می‌کند؛ بنابراین منظور گوینده این است که شریعت دربارهٔ این قضایای اجرایی به تفصیل چیزی نگفته که لازم باشد به آن پایبند باشیم؛ همچنان که همهٔ

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

این‌ها را بنا بر اصل اباحه و چشم‌پوشی ترک گفته و می‌توانیم این بخش را دایرهٔ امور واگذار شده در سیاست شرعی بنامیم، یعنی شریعت این عرصهٔ سیاسی را به مردم واگذار کرده تا قوانین و دستورالعمل‌هایی را به فراخور مصلحت عمومی وضع کنند.

این معنایی صحیح است. سیاستِ موافق با شریعت آن نیست که عیناً و به‌نص در شرع آمده باشد، بلکه هر سیاستی که مصالح مردم را محقق سازد و مفسد را از آنان دور سازد سیاستی است شرعی اگرچه به‌نص در شرع نیامده باشد تا وقتی که در مخالفت با شرع نباشد.

معنای دوم: اینکه شریعت در سطح قانون و احکام تشریحی سیاسی هیچ حرفی برای گفتن ندارد و احکام شریعت و حدود و مقاصد آن ربطی به نظام سیاسی ندارد و ما ملزم نیستیم که در نصوص شرع به جست‌وجوی چیزی در این عرصه بپردازیم.

اما این اشتباهی آشکار است؛ چراکه احکام شریعت همهٔ امور زندگی را در بر می‌گیرد و محدود به تنظیم رابطهٔ فرد به پروردگارش نیست تا آنکه بگوییم دربارهٔ امور مربوط به نظام سیاسی چیزی نگفته است. بلکه شریعت نظامی است که رابطهٔ

مسلمان با پروردگارش و خودش و دیگران و هرآنچه در اطراف اوست را سامان‌دهی می‌کند، چنان‌که جامعهٔ مسلمان را شکل می‌دهد و وظایف و محدودیت‌هایش را مشخص می‌سازد. شریعت در هر عرصه‌ای، طبیعت آن عرصه و آنچه مصلحت را در آن محقق می‌سازد در نظر گرفته است. عرصهٔ سیاست نیز از آنجایی که مجالی است گسترده برای پارامترهای متغیر و تحت‌تأثیر شرایط جدید است و بنا بر تغییرات زمان و مکانش و کشمکش مصالح و مفاسد دچار تغییر می‌شود. شریعت برای آن در بخش اباحه فضایی وسیع را در نظر گرفته و در نتیجه بزرگ‌ترین باب در عرصهٔ سیاست، عرصهٔ مباح و رواست. در نتیجه هر رفتار سیاسی که در مخالفت با شرع نباشد تا هنگامی که یک مصلحت را محقق می‌سازد یک رفتار شرعی است. اما این بدان معنا نیست که شریعت در جانب سیاسی هیچ احکام و حدودی را حاکم نساخته، بلکه در شریعت جمله‌ای از احکام و تشریحات متعلق به نظام سیاسی وجود دارد که باید به آن ملزم بود، چنان‌که برای مسلمان واجب است در عبادات شخصی و معاملات و احکام ازدواج و دیگر مسائل به احکام شرع پایبند باشد و در وجوب پایبندی

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

به شرع و ضروری بودن آن تفاوتی بین یک باب و دیگری نیست.

این نوع از سیاست شرعی از قبیل سیاست منصوص است و از جمله احکام و قوانینی است که زندگی سیاسی را سامان می‌بخشد؛ این دایره منصوص به‌همراه دایره واگذار شده به مردم (غیر منصوص) در تکامل با یکدیگر چیزی را تشکیل می‌دهد که به آن سیاست شرعی می‌گویند.

بنابراین واضح گشت که این سخن که در اسلام هیچ‌گونه قوانینی در ارتباط با نظام سیاسی وجود ندارد، نوعی اعلام موضع سکولار اما با لفظی جدید و ورود به این عرصه اما از راهی دیگر است؛ زیرا سکولاریسم به‌معنای دور نگه داشتن دین از تأثیرگذاری در قوانین است تا آنکه به رابطه‌ای شخصی تبدیل شود که هیچ کاری با امور عمومی ندارد و هنگامی که مدعی می‌شوی که شریعت درباره کل نظام سیاسی هیچ حرفی ندارد و همه‌اش به اجتهاد بشری مربوط است، بنیان این سخن بر یک فلسفه سکولار یعنی سرکوب دین و دور ساختن آن از مرجع بودن و تأثیرگذاری در سامان‌دهی جامعه است، یعنی به جای آنکه به‌شکل مستقیم، مانند گفتمان

صریح سکولا شریعت را رد کنند، به این شکل آن را دور می‌زنند.

این گفتمان ناشی از ندیدن جمله‌ای از حقایق مربوط به حقیقت دین اسلام است؛ احکام شرعی مربوط به سامان‌دهی امور حکومتی بسیار است و واجبات و حدود و حرام‌هایی الزام‌آور را در بر می‌گیرد. احکامی که هر نظام سیاسی که اسلام را مرجعیت خود می‌داند باید آن را پاس بدارد. بنابراین کسی که می‌گوید اسلام نظام سیاسی معینی را در نظر نگرفته و منظورش جنبه اجرایی باشد، از یک جهت حرفش درست است اگرچه لفظی که به کار برده مبهم است و ممکن است دچار بدفهمی شود اما ادامه دادن به نفی رابطه شریعت با سیاست با وجود آشکار بودن این‌گونه احکام شرعی مربوط به عرصه سیاست نوعی عناد در مخفی ساختن حقیقت است؛ چراکه احکام شرعی خود دلیل است و مسلمان در برابر آن راهی ندارد جز گفتن آنچه خداوند به او امر نموده: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [نور: ۵۱] (گفتار مؤمنان هنگامی که به سوی الله و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند، تنها این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم) ﴿وَمَا

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿ احزاب: ۳۶ ﴾ (و هیچ مرد و زن مؤمنی را سزاوار
نیست که چون الله و پیامبرش به کاری فرمان دهند برای آنان
در کارشان اختیاری باشد).

مسلمان معاصر باید نسبت به نفوذ مفاهیم سکولار از
نفوذگاه‌های جدید هشیار باشد؛ سکولاریسم یک ایده مرکزی
سخت است که می‌تواند با فرم‌های گوناگون برای خود راه نفوذ
بیابد. آگاهی از جوهر ایده سکولاریسم ضامنی برای کشف آن
در هر شکل و لباس است.

اینجا مقوله‌ای دیگر در یاری این مقوله به میان
می‌آید به این عنوان که: شریعت در باب نظام سیاسی
جز اساسیات و قواعدی کلی مانند عدالت و شورا و مانند
این ارزش‌های والا، سخن دیگری نگفته و بقیه احکام
نمانیده مصلحت‌هایی است که تغییر زمان و مکان و
اختلاف بزرگ میان دوران‌ها را که نیازمند اجتهاد
مصلحت‌نگرانه بزرگی است در نظر می‌گیرد.

شکی در ضرورت اجتهاد مصلحت‌نگرانه نیست و درباره
نقش و حضور بارز این اجتهاد در شریعت بحثی نیست، اما
تقریر این اجتهاد نباید دستاویزی برای دور انداختن احکام و

تشریحات تفصیلی شرع باشد. توجه به اهمیت مصلحت پیش‌تر در شریعت مقرر و از نگاه فقهی مورداتفاق است. بنابراین اینجا جز کوچک شمردن احکام تفصیلی حرف جدیدی به میان نیامده است.

اگر در موضع مردم در برابر ارزش‌های کلی مانند عدالت، آزادی، شورا و مانند آن دقت کنی، خواهی دید که به‌طور کلی همه دربارهٔ این ارزش‌ها موضعی مثبت دارند و اختلاف میان سکولاریسم و اسلام در تفصیل و جزئیات درونی این ارزش‌های کلی و میزان الزامی بودن احکام جزئی در سطح قانون‌گذاری است که آیا این قوانین برای سیاست‌مدار الزامی است یا آنکه احکامی است تاریخمند که مربوط به شرایط زمانی و مکانی خود است یا وابسته به مصلحت که سیاست‌مدار هرگاه آن را به صلاح بداند به اجراش می‌گذارد؟

سکولاریسم دربارهٔ بسیاری از جزئیات مربوط به این ارزش‌ها و نموده‌های واقعی آن با اسلام اختلاف دارد و از سوی دیگر خواهان غیر الزامی بودن احکام قرآنی و نبوی است که این نمود عملی جدایی دین از حکومت است، برخلاف اسلام که برای این ارزش‌ها جمله‌ای از تفصیلات را ذکر کرده و بسیار دربارهٔ مضامین درونی ارزش عدل و حدود آزادی سخن گفته

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

همراه با واجب دانستن سلطه احکام شرع بر نظام سیاسی و اینکه این احکام دارای صفت الزام است که حکومت باید به آن پایبند باشد و در عمل نیز آن را الزامی بداند. پس هرآنچه از امور سیاست که در نص آمده در دایره الزام شرع است و آنچه در نص نیامده مجال اجتهاد سیاسی است که وابسته به مصلحت معتبر است؛ چراکه تصرف در باب امور شهروندان وابسته به مصلحت است.

در حقیقت ارزش‌های اساسی عام صرفاً شعارهای زیبا و خالی از مضمون درونی نیست و ارزش‌ها نمی‌تواند جدا از قوانین تفصیلی و جزئیات تعیین‌کننده‌اش باشد. عدل یک مبدأ کلی و همه‌درباره‌اش اتفاق نظر دارند، اما شریعت حاوی جزئیات پرشماری است که ماهیت عدل در اسلام را مشخص و ویژه بودن اسلام را در این زمینه آشکار می‌سازد. هر ملت و تمدن و دینی حاوی جزئیاتی است که به شرح این مبادی کلی می‌پردازد. همین جزئیات است که اندیشه و دین و فرهنگ هر ملتی را ویژه می‌سازد. کسی نیست که بگوید: من بدون هیچ مرز و محدوده‌ای تنها به اصول کلی پایبندم.

مقتضای عدالت در اسلام این است که در برخی از جزئیات میراث، مرد بهره بیشتری داشته باشد، در حالی که در بینش

سکولار معاصر این نوعی ستم در حق زن است. بر اساس رویکرد اسلام، لازم است که دین مردم از طریق منع هرگونه تعدی به حرمت‌های الهی حفظ شود که این در مفهوم شرعی از عدل و رحمت است، اما نزد دیگران نوعی ستم و تعدی است. مسلمان در برابر حکم قطعی خداوند حق انتخاب ندارد، اما در سایه آزادی لیبرال، این نوعی استبداد است. این‌گونه خواهی دید که هر فرهنگی این ارزش‌های کلی را بر اساس مبانی خود شکل می‌دهد و تصور می‌کند.

بنابراین هرگاه مسلمانی بگوید: من به عدالت و شورا و آزادی پایبندم، بدون آنکه جزئیات و تفصیلات احکام شرع را در نظر بگیرد، او در حقیقت جز به برخی شعارهای کلی که اساساً محل بحث نیست اعلام پایبندی کرده؛ چیزی که نمایان‌گر ویژگی‌های نگرش اسلامی نیست.

برای همین، حقیقت کسی که می‌گوید ما ملزم به مبادی هستیم تنها در میزان پایبندی او به تفصیلات تعیین‌کننده و شرح‌دهنده این مبادی مشخص می‌شود. ما چیزی به نام «آزادی» بدون توضیح حقیقت و ماهیت و فلسفه‌اش نداریم. اما در حقیقت بسیاری از آنان پایبند به آزادی‌اند اما بر اساس مرجعیت لیبرال و گمان می‌کنند که اسلام آزادی را به‌عنوان

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

یک اصلی کلی عام پذیرفته و آورده است. سپس به نام این این آزادی [ابی حد و ناواضح] هرچقدر از مفاهیم لیبرال که دوست دارند را در قالب اسلامی خالی می‌کنند!

خلاصه اینک: مبادی کلی بدون قوانین تفصیلی وجود خارجی ندارد؛ در چنین حالتی فرد مسلمان یا به آنچه در احکام شرع آمده پایبند می‌شود یا آنکه مجبور می‌شود ملغمه‌ای از قوانین جزئی اما از مراجع گوناگون بسازد و گمان کند که این‌گونه به آن کلیات وفادار مانده است.

شاید گفته شود: اما همچنان درباره جزئیات این مبادی کلی، عرصه‌ای گسترده برای اجتهاد و اختلاف معتبر وجود دارد.

اینجا می‌گوییم: ما منکر این نیستیم، اما سخن ما متوجه کسانی است که تنها به سوی این مبادی کلی فرا می‌خوانند اما پس از آن نسبت به تشریحات و جزئیات مربوط به آن کوتاهی می‌ورزند، اما آنکه کلیات و جزئیات را با هم می‌پذیرد و به آن دسته از احکام محکم جزئی پایبند است و سپس عرصه ظنیات را با ابزارهای شرعی مورد بررسی قرار می‌دهد و آنچه را به گمان خود به آن کلیات نزدیک‌تر می‌داند برمی‌گزیند، پاسخ ما متوجه او نیست.

اینجا شاید پرسند: آیا این سیاسی کردن دین نیست؟

اینجاست که باید یادآور شویم که اصطلاحات به ذات خود نباید در دل مسلمان ترس یا دلهره بیفکند؛ دربارهٔ سیاسی کردن دین نیز اگر منظور از آن سوءاستفاده از دین یا برخی از احکام دینی برای رسیدن به منافع شخصی یا حزبی باشد چنین کاری آشکارا نکوهیده و بلکه در تضاد با احکام و مقاصد شریعت است و مرتکب آن به اندازهٔ جرمی که مرتکب شده سزاوار عیب و نکوهش است، اما این انحراف مخصوص دین نیست بلکه هر ارزش زیبایی می‌تواند از سوی همهٔ گروه‌ها مورد سوءاستفاده یا سیاست‌زدگی قرار گیرد.

اما اگر منظور از سیاسی کردن دین، طعنه زدن به مطالبهٔ حاکم‌سازی شریعت و التزام به احکام آن در امور جامعه باشد، این طعنه از دو جهت خطاست:

خطای نخست: ارتکاب ستم در حق مخالفان با طعنه زدن به آنان بدون موجب، و نه تنها این، بلکه در امری که شایستهٔ ثنا و ستایش‌اند.

خطای دوم: اینکه پیاده ساختن اسلام را سیاسی کردن آن نامیده‌اند، نشان می‌دهد که گویندهٔ این سخن معتقد است

شریعت، نظام سیاسی خاصی را نیاورده است

که اسلام اساساً ربطی به سیاست ندارد و هرگونه عملی ساختن اسلام در جانب سیاسی به معنای استفاده از آن در جای نادرست است. چنان که می بینید این نشان دهنده تأثیر گرفتن واضح گوینده اش از مرجعیت سکولار در دور ساختن دین از نظام سیاسی و امر عمومی است.

شبهه به این، سخن کسانی است که از «اسلام سیاسی» می گویند؛ اگر منظور آنان افراد یا گروه های خاصی است می تواند از آنان به اسم خودشان نام ببرد و با عدل و انصاف به انتقادشان بپردازد، بی آنکه لفظی را به کار ببرد که توهم وجود نسخه های گوناگون از اسلام را به وجود آورد و اینکه یکی از این «اسلام ها» دین را وارد امر سیاسی می کند! چنین نام نهادنی گمراه کننده و فاسد است و از دایره لغات سکولار به فرهنگ آنان نفوذ کرده است. از نگاه آنان اسلام رابطه ای است میان بنده و پروردگارش و ربطی به سامان دهی زندگی و معیشت مردم ندارد. در نتیجه هر حکمی که با مزاج سکولار آنان در تضاد باشد را «اسلام سیاسی» می نامند، به این معنا که این اسلام واقعی نیست، یعنی اسلامی که تنها به جنبه عبادت های فردی مربوط است، یعنی همان تصویری که سکولاریسم از دین دارد.

سکولاریسم تنها راه حل است

این عبارت برحسب حالت تنفر جامعه از سکولاریسم گاه به گاه آشکار و پنهان می شود؛ هرگاه در جامعه ای معین به دلیل گسترش آگاهی از حقیقت سکولاریسم و دشمنی آن با دین، بدبینی به سکولاریسم گسترش می یابد، این عبارت نیز از عرصه عمومی ناپدید می شود و با کم شدن نفرت از سکولاریسم دوباره به سطح می آید.

عقب نشینی این عبارت از عرصه عمومی به سبب دین داری جامعه و رد آن، به معنی عدم وجود آن نیست، اما باعث می شود پراکنده شده و در نقاب سخنانی دیگر که همین معنا را می رسانند ظاهر شود، هرچند اگر این عبارت های جایگزین به حدت و وضوح عبارت نخست نباشد. عباراتی که مفاهیم سکولار را به سان طوق نجاتی به جوامع مسلمان عرضه می دارد، اگرچه به صراحت از لفظ سکولاریسم استفاده نمی کند.

با بررسی دقیق این مقوله و طرح این پرسش که سکولاریسم راه حل چه چیزی است؟ می توان به پاسخ هایی چند رسید که هر پاسخ، مقوله ای نیازمند به بررسی است.

مقوله نخست: سکولاریسم راه حل رهایی از استبداد

است.

شکی در این نیست که درون‌های سالم، استبداد و سرکشی حاکمان را بد می‌دارد. کیست که زندگی در سایه استبداد و سرکشی و فساد حاکمان را تاب بیاورد؟ این امری است فطری که همه بر آن اتفاق نظر دارند و همه خواهان جامعه‌ای هستند که عدالت و حفظ حقوق و آزادی‌ها بر آن حکم فرما باشد و ستم و تجاوز در آن رخ نمی‌دهد. اینجا این مقوله از عاطفه انسانی خواهان حقوق و عدالت و آزادی بهره می‌برد تا اندیشه سکولاریسم را قابل‌پذیرش سازد. بر اساس این ادعا، سکولاریسم تنها راه حل رسیدن به این بهشت موعود است.

اما پرسش دشواری که نیازمند پاسخ است این است که: رهایی از سیستم‌های مستبد چه ربطی به سکولاریسم دارد؟

اینجاست که ایراد این‌گونه تقلیل و سطحی‌سازی‌ها آشکار می‌شود و با پاسخ‌هایی روبه‌رو می‌شویم که به اساسی موضوعی و درست تکیه ندارد؛ در نتیجه این مقوله به شدت ضعیف نمایان می‌شود؛ زیرا عدالت و آزادی و کرامت به صرف سر دادن

سکولاریسم تنها راه حل است

شعار و سخنان پرطمطراق محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند یک سیستم متکامل و فرهنگ عمومی و مؤسساتی قدرتمند است. همه این‌ها سال‌های نوری با این اندیشه ساده که سکولاریسم راه حل است یا نیست، فاصله دارد. در حقیقت چنین سخنی از قبیل سرگرمی‌های فکری است که از جست‌وجو در اسباب واقعی علاج مشکلات روی برتافته و مشکلی جدید می‌سازد که هیچ ربطی به هیچ درمانی ندارد.

اینجا گفته می‌شود: پس نظام سکولار غرب که توانسته نمونه‌ای قوی برای حفظ حقوق و آزادی‌ها باشد چه؟

پاسخ به این مقوله، به دور از مناقشه جزئیاتی که زیر مفهوم آزادی و حفظ حقوق قرار می‌گیرد که آیا در تصور شرعی مورد پذیرش است یا خیر، این است که موفقیت یک تجربه سکولار خاص در مکان یا زمانی خاص معنایش این نیست که سکولاریسم راه حل جادویی برای موفقیت در هر زمان و مکان است. سکولاریسم در فرهنگ غربی به یک تجربه تاریخی طولانی مملو از روابط پیچیده و درهم‌تنیده میان عقاید دینی و حکومت‌های دنیوی آنان است و از پی این تجربه خسته‌کننده، این انتخاب (سکولاریسم) سر برآورده است که

مؤسسات و حکومت‌های خود را بر آن بنا کردند. بنابراین این انتخاب ویژگی خودش را دارد و موفقیت تجربه سکولار برای فراهم آمدن برخی از مظاهر عدالت و آزادی در یک سیاق خاص معنایش آن نیست که این تجربه در همه سیاق‌های دیگر موفق خواهد بود. از سوی دیگر همین طور که برخی سیستم‌های سکولار در حفظ حقوق آزادی‌ها در سطح بالایی قرار دارند، سیستم‌های سکولار دیگری نیز در سرکوب انسان‌ها و ویران‌سازی جوامع و زیر پا نهادن حقوق، پرونده سیاهی دارند. بنابراین اندیشه حفظ حقوق از دریچه سکولاریسم نوعی ساده‌اندیشی فکری و تاریخی است.

بر این اساس، کپی کردن این انتخاب و تعمیم آن بر همه مردم یک نوع تنبلی فکری است که به تعطیلی عقل می‌انجامد، آن‌طور که جز با عینک دیگران نمی‌بیند و بلکه نشانگر نوعی شکست درونی است که به از کار افتادن دستگاه ایمنی ذاتی انسان منجر می‌شود، آن‌طور که گمان می‌کند راهی برای رهایی نیست جز تقلید جای پای دیگران.

اما اگر اساس‌های سکولاریسم را تفکیک کرده و به آن دقت کنیم و به شرایط تولد این اندیشه که چگونه به نزع قدسیت از هرچیز و خالی شدن جوانب گوناگون زندگی از

سکولاریسم تنها راه حل است

ارزش و اخلاق انجامید و انسان را به یک کالا و ابزار مصرفی تبدیل کرد و دیگر ایرادهای این ایده، به سطحی بودن این دست شعارها که چنین راه‌حلهایی را برای شرایط پیچیده واقع پیشنهاد می‌کند، پی می‌برد.

بنابراین، رهایی از استبداد و طغیان و جست‌وجوی حقوق و آزادی‌ها انگیزه‌ای مهم و ضروری است، اما این تصور که سکولاریسم راه حل است، یک توهم بزرگ و حالتی روانی است که تأثیرگرفتگان از سکولاریسم را آرام می‌کند، چون سکولاریسم را می‌خواهند!

مقولهٔ دوم: سکولاریسم راه حل اختلافات عقیدتی و

دینی است.

اینجا حرف از اختلافات عقیدتی بزرگ میان مردم پیش می‌آید. گوینده نیز با طول و تفصیل دربارهٔ اختلافات دورودراز میان ادیان و درون یک دین سخن می‌گوید که چگونه در عالم واقع مذاهب به جان هم می‌افتند و تکفیر و جنگ و درگیری به سبب اختلاف در دین و اعتقاد رخ می‌دهد و این چیزی است که با بررسی تاریخ و حال قابل مشاهده است. بنابراین تنها راه حل سکولاریسم است؛ چیزی که همهٔ این افکار و عقاید را

به گوشه برده و دیگر هیچ تأثیر بدی بر زندگی مردم و روابطشان نخواهد گذاشت.

بدون شک اختلاف در دین و عقیده یکی از اسباب دشمنی شدید میان مردم است و چه بسا به سبب آن، ستم‌ها رخ دهد و به حریم مردم تجاوزها شود. فرهنگ غرب اما به سبب تجربه تاریخی آنان با دین، سکولاریسم را راهی برای حل این خلافت دانسته است، چنان که مفهوم دین در تاریخ آنان رو به ضعف نهاد و دشمنی‌ها بر سر آن شدت گرفت و از سوی دیگر دچار تحریف شد، بنابراین راهی جز یک نظام جایگزین نبود.

مشکل اما در عبور از این تجربه و پیاده ساختن آن بر تاریخ اسلام است که نشانگر خطایی است بس بزرگ و قصور در درک حجم تفاوت‌ها میان یک سیاق تمدنی و سیاق تمدنی کاملاً متفاوت با آن؛ در تاریخ اسلام و در طول سیزده قرن، سلطه از آن شریعت بوده است و در این مدت زمان، دولت‌های گوناگونی در سرزمین‌ها و دوران‌های متفاوت قدرت را به دست داشته‌اند و کسی در طول این مدت به این نتیجه نرسیده بود که مشکل در خود دین است، بلکه اسباب ستم و دشمنی‌ها را به اموری دیگر ارجاع می‌دادند، اما خود دین محل اتفاق همه بود اگرچه در برخی از احکام و پیاده‌سازی‌های آن با هم

اختلاف داشتند. در حقیقت بازگشت به دین ضمانتی است برای احقاق حقوق و داوری در اختلافات و بستن راه دشمنی، اما الغای آن دروازه را برای اختلافات و درگیری‌های بیشتری باز خواهد گذاشت.

اسلام، همان دینی است که اقامهٔ عدل را میان مردم تضمین می‌کند، در نتیجه کسی که محدود ساختن دین را از طریق سکولاریسم و الغای سلطهٔ اسلام در عرصهٔ عمومی یا سیاست را مطالبه می‌کند، به‌زبان حال و مقال می‌گوید که اسلام دین حق نیست و حاکم ساختن آن و پیاده کردنش، هدایتی که بشر امیدش را دارد برآورده نمی‌سازد و ضمانت‌های لازم را برای حاکم ساختن عدالت مطلوب در خود ندارد. ما از اینکه یک غیر مسلمان چنین سخنی را بر زبان آورد تعجب نمی‌کنیم و آن را پیش‌بینی می‌کنیم. در چنین حالتی با وی دربارهٔ درستی دین اسلام و محاسن و فضایل آن سخن می‌گوییم. اما تعجب از مسلمانی است که به درستی این دین باور دارد و سپس چنین چیزی می‌گوید؛ زیرا اعتراف به درستی دین اسلام و خدایی بودن آن، موجب این است که باورمند به این دین، همهٔ هدایت و عدل را در محقق و حاکم ساختن آن بداند.

در حقیقت چنین ادعایی بر اندیشه‌ای ساده‌انگارانه بنا شده است، اینکه چون میان مسلمانان دربارهٔ برخی از جزئیات حکومت‌داری در اسلام اختلاف‌نظر هست، باید اسلام را به‌طور کلی از شما مسلمانان دور ساخت و نظامی را که کاملاً مخالف دین شماسست و به آن راضی نیستید و به درستی‌اش باور ندارید به‌زور بر شما حاکم ساخت؛ زیرا این تنها راه‌حل است!

اما این نظریه در حقیقت هیچ راه‌حل درستی را در خود ندارد و پیاده ساختن قوانین سکولار بر مردم با استفاده از آتش و آهن و دور ساختن زورکی شریعت، معنی‌اش این نیست که راه‌حل را ارائه داده‌ای بلکه این به‌معنای استبداد است و با استبداد می‌توان بر اساس هر نظامی، چه سکولار و چه غیر سکولار، حکومت کرد. این معنایش آن نیست که راه‌حلی را مطرح کرده‌ای. حقیقت راه‌حل سکولار نیز یعنی پشتیبانی از تغییر جبارانه و دور ساختن شریعت با استفاده از زور و سپس قانع ساختن مردم به اینکه این همان راه‌حل است؛ زیرا شما به‌دلیل آنکه قدرت در دستان ماست، راه‌حل دیگری ندارید و هر راه‌حل دیگری بر اساس منطق قدرت و نه قدرت منطق، مردود است!

اینجا یک معنای محوری نیز باید در ذهن خواننده حاضر باشد و آن این است که سیستم‌های سیاسی در واقعیت بر اساس قناعت همهٔ مردم شکل نمی‌گیرد، طوری که یک سیستم برای همهٔ مردم پذیرفتنی و قانع‌کننده باشد. این یک تصور ایده‌آل است که در واقع بشری وجود نداشته و ندارد. همهٔ سیستم‌ها با استفاده از قدرت خود را حاکم می‌سازند و سپس در راه قانع کردن ملت تلاش می‌کنند و قضیهٔ خود را عادلانه و نظام خود را زیبا معرفی می‌کنند و در عین حال می‌دانند که هرچقدر از قدرت اقناع بالایی برخوردار باشند و هر قدر به نیکی عدالت را بر پا سازند، باز هم قشری از مردم از این سیستم راضی نخواهند بود، اما این مانع از برپایی سیستم‌ها نیست.

این را برای آن می‌گوییم که وقتی مشروعیت حاکمیت شریعت را تقریر می‌کنیم این را به‌خوبی می‌دانیم که قانع ساختن همهٔ کسانی که قرار است تحت حاکمیت اسلام زندگی کنند، ممکن نیست، به‌ویژه اگر به اسلام باور نداشته باشند. این بر کسی پوشیده نیست که غیر مسلمان ترجیح می‌دهد بر اساس دین و باور خودش بر وی حکومت شود، اما درست نیست که این حقیقت سببی برای الغای حکم اسلامی شود که

به آن باور داریم و مسلمانان را از پذیرش حکم پروردگار محروم کنیم و سرزمین‌های مسلمان را از نظامی که قرن‌های متمادی بر آنان حکومت کرده دور سازیم. نمی‌شود همه این‌ها را به مجرد قانع ساختن همه مردم الغا کرد؛ زیرا این شدنی نیست و برای هیچ نظامی رخ نداده و نخواهد داد. اما آنچه واجب است، این است که این سیستم برای همه عدالت را تضمین می‌کند، نه آنکه همه قانع شوند که این نظام از دیگر نظام‌ها بهتر است.

این حال همه سیستم‌هاست، برای مثال نظام لیبرال می‌داند که اقشار متفاوتی از مردم مخالف این انتخاب‌اند، اما از تلاش برای قانع کردن مردم به برحق بودن خودش دست نمی‌کشد و به جست‌وجوی انتخاب‌های جایگزین که برای مردم بهتر باشد، نخواهد پرداخت، بلکه سعی خواهد کرد از خلال پیاده ساختن این سیستم به دیگران ثابت کند که این بهترین انتخابِ پیش روی آنان است.

با این یادآوری به سطحی بودن این اندیشه پی خواهی برد که به مجرد وجود گروهی از مردم که حکم شریعت را نمی‌پسندند، سعی در جایگزین کردن سکولاریسم با نظام اسلامی دارد. خنده‌دار آن است که برای راضی کردن یک گروه

سکولاریسم تنها راه حل است

اقلیت سعی در حاکم ساختن زورکی نظامی را دارند که اکثریت آن را نمی‌پذیرند!

مقوله سوم: سکولاریسم راه‌حلی برای فهم بهتر از دین است.

در نگاه صاحبان این مقوله، سکولاریسم در ذات خود دشمن دین نیست و هیچ مخالفتی با دین ندارد. آنان سکولاریسم را به‌عنوان راه‌حلی ایده‌آل برای فهم صحیح و عقلانی از دین در برابر برداشت‌های تنگ‌نظرانه و تفسیرهای افراطی می‌دانند.

بر اساس این نگاه، سکولاریسم دین را به جایگاه طبیعی‌اش یعنی ارتباط میان بنده و پروردگار بازمی‌گرداند. رابطه‌ای روحانی و صادقانه و به‌دور از هرگونه قیدوبند بیرونی یا اجبار. از نگاه آنان این فهم سکولار از دین، همان فهم صحیح است.

اما این در حقیقت فهم دین بر اساس یک معیار بیگانه از آن است نه فهم آن از داخل. شخص سکولار، دین را بر اساس مبانی و اصول و احکامش نمی‌شناسد بلکه مبانی سکولار را بر آن حاکم می‌گرداند. این‌گونه، دین محکوم به مرجعیت سکولار و ابزارهای فهم آن خواهد بود. بطلان این سخن از سوی کسی

که به حقیقت دین و طبیعت آن آشناست، نیاز به مناقشه‌ای طولانی ندارد و هر مسلمانی اشتباه این نگاه را به شکلی بدیهی می‌داند؛ زیرا اسلامی که به آن باور دارند و قرآنی که هر روز می‌خوانند و سنت پیامبرشان ﷺ که می‌شناسند، کاملاً مخالف این تصویر است. برای مسلمانی که از ایمانی درست برخوردار است، امکان ندارد که چنین سخنی را بپذیرد یا باور کند. او می‌داند که اسلام صرفاً یک رابطهٔ محدود در دایره‌ای تنگ نیست که بنده از طریق آن با پروردگارش ارتباط بگیرد و این رابطه اگرچه بخشی از دین است اما همهٔ دین نیست، همان طور که می‌داند اسلام مقید به حدودی معین و محدود به آزادی فردی نیست که در برابر آزادی‌های متضاد دیگر قرار می‌گیرد، بلکه در عمل از این وسیع‌تر می‌شود تا آنکه بر زندگی مردم و جزئیات گوناگون آن حاکم شود.

فهم صحیح دین در سکولاریسم این است که دین را برداشته و بنا بر حدودمرز سکولار تفسیر می‌کنند، بدون آنکه در خود دین و نصوص و اصول و پیاده‌سازی‌های آن و هیچ چیز دیگری نگاه کنند، و سپس لازم است که این تفسیر را بپذیریم و برایش از آنان تشکر کنیم و پیروشان شویم؛ زیرا این منطق عقل و آزادی اندیشه است!

مقوله چهارم: سکولاریسم راه‌حلی برای جلوگیری از سوءاستفاده از دین در اختلافات سیاسی است.

ذیل این مقوله داستان‌ها و رویدادهای پرشماری، چه راست و چه دروغ، نقل می‌کنند تا مثالی باشد برای بهره‌برداری از دین در عرصه سیاست، چه در این دوران و یا از تاریخ دوران‌های نخست اسلام یا از فرهنگ‌ها و ملت‌های دیگر. هدف چیزی نیست جز بازی با احساسات مردم که اساساً سوءاستفاده از دین را دوست ندارند تا در نتیجه به سکولاریسم راضی شوند.

اما هنگامی که انسان خردمند عاطفه را گوشه‌ای می‌گذارد و به شکل موضوعی و درست به این مقوله می‌اندیشد، متوجه می‌شود که در واقع بهره‌برداری‌های سیاسی از دین نباید به چنین نتیجه‌ای برسد که سکولاریسم غربی به آن رسیده است، یعنی وجوب دور ساختن دین از فضای سیاسی. همه معانی زیبا و نازیبا را می‌توان مورد بهره‌برداری یا سوءاستفاده قرار داد؛ برای نمونه آزادی، انسانیت، حقوق بشر، امنیت، عدالت، میهن‌دوستی و دیگر مفاهیم، همه مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته و به نام آن بدترین جنایت‌ها و بزرگ‌ترین تجاوزها

در حق بشر صورت گرفته، پس چرا خواستار الغای این مفاهیم نمی‌شویم تا مورد سوءاستفاده قرار نگیرند؟!

کسی چنین پیشنهادی نمی‌کند. تنها دین است که این‌گونه خنده‌دار درباره‌اش فکر می‌کنند که چون برخی از آن سوءاستفاده می‌کنند، باید آن را الغا کرد. گویا حکم بر اساس دین باید از سوی خود پروردگار جهانیان انجام شود که هیچ سهو و اشتباه و خطا و ذره‌ای ظلم از سوی اجراکنندگان رخ ندهد، در غیر این صورت باید آن را به‌طور کلی از وجود کنار زد. بدون شک چنین طرز فکری اوج افراط است.

کسی که قصد اصلاح این امر را دارد، راه‌حل آن وضع ضمانت‌هایی است که از این بهره‌برداری اشتباه از دین یا سوءاستفاده از آن برای ارتکاب آنچه خلاف دین است جلوگیری کند. چنین ضمانت‌هایی از سوی سازمان‌ها و ابزارهای لازم و فرهنگ عمیق و آگاهی است که باید در عالم واقع رخ دهد و در خرد جامعه جای گیرد تا هر شخص یا گروه یا سیستمی که قصد بهره‌برداری از دین برای توجیه انحراف خود دارد را متوقف سازند. اما الغای دین برای جلوگیری از سوءاستفاده، طرز فکری اشتباه و در عین حال غیرعملی است؛ زیرا مردم به‌مجرد اینکه تو دین را ترک کرده‌ای آن را ترک

سکولاریسم تنها راه حل است

نمی‌گویند بلکه همواره کسانی خواهند بود که صادقانه خواهان پیاده ساختن دین هستند، همین طور کسانی که قصد سوءاستفاده از آن را دارند. چنین روشی عملاً هیچ ثمره‌ای نخواهد داشت جز به بازی گرفتن دین شخص و انداختن آن در باتلاق شبهات.

بنابراین، سکولاریسم راه حل هیچ‌چیز نیست، بلکه یک کپی ناشیانه از مشکلی فرهنگی در تاریخ غرب و نوع رابطه آنان با دین تحریف‌شده‌شان است که به سبب تنبلی فکری به سرزمین‌های اسلامی ما آورده شده تا تصور مردم را آشفته سازد، بدون آنکه نتیجه‌ای واقعی در حفظ حقوق مردم و برپایی عدالت داشته باشد. بلکه خود تبدیل به بزرگ‌ترین مانع در برابر هر دعوت واقعی به سوی عدالت و حقوق می‌شود.

با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت

بسیاری از مردم این مقوله را به زبان می‌آورند و معنای درستی را در نظر دارند و آن مناقشه افکار و نقد آن و بیان ضعف و قدرت آن و پاسخ به اندیشه با اندیشه‌ای قوی‌تر است. به بیان دیگر، نگاه صحیح را باید عرضه کرد و دلایل و براهین را برای تأیید آن آورد تا آنکه اندیشه‌های منحرف از پایه ویران گردد. این‌گونه می‌توان بر تصورات مردم تأثیر مثبت گذاشت و بسیاری از مفاهیم اشتباه را تصحیح کرد.

این معنایی است صحیح که نمایانگر اهمیت رویارویی افکار باطل با اندیشه صحیح و ضرورت عرضه گفتمانی قانع‌کننده و مؤثر است که بر پایه دلیل و برهان استوار است؛ زیرا ممکن است بسیاری از مفاهیم باطل به سبب قالب فریبنده‌اش توجه برخی از جوانان را به خود جلب کند. کم نبوده باورهای باطلی که به سبب زیبایی ظاهرش و بیان آن در عبارتهای زیبا در میان مردم رواج یافته، بدون آنکه دلایل کافی در تأییدش باشد؛ اینجاست که تفکر نقادانه پرده از بی‌اساس بودن آن برمی‌دارد و چهره بزک‌شده‌اش را با آب حقیقت می‌شوید.

اما چیزی که باید نسبت به آن هشیار بود این است که این عبارت گاه برای معنای دیگری و انحصار موجود در جمله برای

با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت

هدفی خاص به کار می‌رود؛ اینجا گوینده به رویارویی فکری با یک اندیشه فرامی‌خواند و هرگونه الزام یا منعی را در برابر آن رد می‌کند. وی هنگامی که می‌گوید: اندیشه را باید با اندیشه پاسخ گفت، پیامی را به این مضمون می‌رساند که: در دنیای اندیشه، الزام یا بازداشتن تأثیری ندارد و تنها راه حل گفت‌وگو و مناقشه است نه منع و الزام.

این مقوله مثلاً هنگام ممنوعیت آنچه مخالفت علنی با شریعت اسلامی است یا ممنوعیت ارتداد و یا منع تشویق به فحشا و منکرات و یا جلوگیری از نشر مذاهب باطل که با اصول اسلام مشکل دارند یا ترویج کتاب‌های منحرف به میان می‌آید. اینجاست که می‌گویند: اندیشه را تنها باید با اندیشه پاسخ گفت و فقط پول اصلی است که می‌تواند پول تقلبی را از میدان خارج کند، بنابراین بگذارید اندیشه‌ها رویارو شوند، در پایان این اندیشه درست‌تر است که پیروز می‌شود، بدون آنکه بخواهیم مسئله منع و الزام و مصادره را وارد بحث کنیم؛ چراکه این‌ها فایده‌ای ندارد، بلکه نتیجه عکس می‌دهد. این طرز فکر باعث شده که برخی از طرفداران آن به نتیجه دیگری برسند و آن، منع هرگونه قوانین الزام‌آور بر اساس یک استدلال دینی است.

این مقوله از خاستگاه درستی آمده، اما دچار نوعی افراط نکوهیده شده است. اصل این گفته که با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت صحیح است، اما اینکه تنها راه رویارویی با اندیشه‌های باطل را گفت‌وگو و جدل فکری بدانیم، افراط است. گفت‌وگو و مناقشهٔ برخی از اندیشه‌ها مهم و ضروری است و از سوی دیگر منع و محدود ساختن حضور آن برای تأثیر نگرفتن برخی از مردم نیز راه‌حل مهم و مفیدی است و تضادی بین این دو نیست؛ زیرا یکی برای برخی از مردم مفید است و دیگری برای گروهی دیگر.

این مسئله در ذهن انسان‌ها یک مسئلهٔ بدیهی است. مردم می‌دانند که محدود ساختن برخی از اندیشه‌های زیان‌بار، بسیار مفید است. برای مثال با نگاه به اندیشه‌ای که دعوت به خشونت و تجاوز در حق مردم یا تعطیل منافع آنان یا به خطر انداختن امنیتشان می‌دهد، خواهی دید که همهٔ مردم جلوگیری از نشر و گسترش چنین اندیشه‌ای را ضروری می‌دانند تا دایرهٔ کسانی که از آنان تأثیر می‌گیرند وسیع‌تر و زیان بیشتری متوجه جامعه نشود. اینجا دیگر کسی را نخواهی دید که بگوید: اندیشه را باید با اندیشه پاسخ گفت! زیرا همه می‌دانند که منع، بخشی اساسی از راه‌حل است که با گفت‌وگو

و مناقشه و بیان ادله کامل می‌شود و میان این دو تعارضی نمی‌بینند.

مشکل این است که چنین اعتراضی تنها هنگامی مطرح می‌شود که نوع خاصی از تصورات و اندیشه‌ها بر روی میز باشد، یعنی اندیشه‌هایی که با تصورات شرعی زاویه داشته باشد. در چنین حالتی این مقوله نیز بیشتر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و بر زبان مردم می‌آید اما سبب اصلی معمولاً پنهان است و عامل تأثیرگذار، ارزش‌های لیبرال است که برای دین هیچ جایگاهی از نظر قانونی و سیاسی قائل نیست، بنابراین جلوگیری از هر نظری، به سبب یک باور دینی معنایی ندارد، حال آن‌که هر چه می‌خواهد باشد.

اما سبب اصلی که اینجا در پس پرده پنهان است، این است که آیا شایسته که دین سببی برای منع یا الزام باشد؟ نه باور درونی به اینکه اندیشه را تنها باید با اندیشه پاسخ گفت که اگر چنین بود این قاعده را درباره تمام اندیشه‌های دنیا به کار می‌بردند، اما محدود ساختن آن به یک عرصه خاص فکری، پرده از وجود عاملی دیگر برمی‌دارد که فشار حقیقی را بر صاحبش وارد می‌سازد تا چنین تصویری را بپذیرد و سپس ممکن است دچار این توهم شود که انگیزه‌اش

امری معین مانند این مقوله است اما در حقیقت محرک فعال در پذیرش چنین رویکردی، امری بیگانه است که ربطی به این مقوله ندارد. بنابراین، برای کسی که چنین رویکردی را پذیرفته لازم است تا از دروازه اصلی وارد این بحث شود و به مناقشه اصل ایراد و انگیزه واقعی بپردازد، نه مقوله‌هایی غیر موضوعی.

می‌گویند: هر ممنوعی مرغوب است، بنابراین اگر چیزی را ممنوع اعلام کردی، آن را پرطرفدارتر خواهی کرد.

این عبارت نیز ممکن است در بسیاری حالات صحیح باشد، مانند منع ناصحیح یا به اعتبار سیاق‌هایی خاص، اما نمی‌تواند درباره هر منعی و در هر حالی درست باشد. با اقرار به اینکه برخی از انواع منع به این نتیجه منجر می‌شود، تصور اینکه این قانونی همیشگی است نیز نادرست است و منع، همیشه باعث ایجاد رغبت در مردم می‌شود. این مسئله‌ای است واضح که مردم آن را می‌فهمند و هر نظامی در دوران ما لیستی بلند از ممنوعات را در جانب اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و امنیتی دارد. هر جامعه‌ای نیز مجموعه‌ای از عادات و سنت‌ها دارد که هر فرد از زیر پا نهادنش خودداری می‌کند.

با اندیشه باید به مصاف اندیشه رفت

همه این‌ها در تنگ‌تر کردن عرصه بر این ممنوعات و کم کردن حضور و نفرت مردمی از آن مؤثر است. هرگز به فکر کسی نرسیده که این منع باعث محبوب‌تر شدن این ممنوعات می‌شود یا از این بهانه برای جلوگیری از این ممنوعیت‌ها استفاده کند.

عاقلی نیست که بگوید گذاشتن چراغ راهنمایی، مردم را برای عبور از چراغ قرمز تشویق می‌کند و وضع مجازات برای جرم باعث تقویت میل به ارتکاب جرم می‌شود یا آنکه ممنوعیت موادمخدر و سموم و غذاهای فاسد باعث روی آوردن بیشتر مردم به آن می‌شود. این‌ها همه از بدیهیاتی است که بر کسی پوشیده نیست.

بنابراین عبارت «فکر را باید با فکر پاسخ گفت» مقوله‌ای است محبوب و جذاب که مردم بدون سبک‌سنگین کردنش به زبان می‌آورند و اگرچه در برخی جوانب و مثلاً درباره برخی از ممنوعیت‌ها که منع در آن سببی واقعی ندارد یا به‌روشی نادرست انجام شده، ممکن است باعث بیشتر شدن رغبت نزد بسیاری از مردم شود، اما تعمیم آن درباره هر ممنوعی یا حکم بر اینکه اصل در منع همین قانون است، نوعی جدل بیهوده درباره امری محسوس است که از عاقل سر نمی‌زند.

بر این اساس، هنگامی که برای حفظ اصول دین خود، آزادی ایراد وارد کردن در آن یا ارتداد را ممنوع یا از گسترش فحشا در جامعهٔ مسلمان جلوگیری می‌کنیم، همهٔ این کارها باعث تنگ شدن عرصه بر این عوامل و محدود شدن عرصهٔ آن و زشت دانستنش توسط جامعهٔ مسلمان می‌شود نه آنکه سببی برای محبوبیت بیشتر آن شود. چنین چیزی به ذهن هیچ عاقلی نمی‌آید و آنکه برای کوچک جلوه دادن منع شرعی از این عبارت استفاده می‌کند از دو جهت مرتکب خطا شده:

جهت نخست: استفادهٔ ناخودآگاه از قاعده‌ای که آشکارا از نظر عقل و واقع اشتباه است.

جهت دوم: کوچک شمردن پاره‌ای از احکام شرعی.

برای همین، نمی‌توان دربارهٔ دیگر ممنوعاتی که به حفظ امنیت یا حفظ اموال و امنیت اقتصادی یا تحصیل یا هرچیز دیگری که به زندگی مردم مربوط است از این قاعده استفاده برد. برای کسی که به الله و پیامبرش ﷺ ایمان دارد شایسته نیست که مقام حفظ دین نزد او آن قدر ضعیف باشد و مسئلهٔ منع را دربارهٔ هر سبب دنیوی، هرچقدر کوچک درک کند اما منعی که مبنی بر اصول شریعت است را باعث بیشتر شدن طرفداران فساد بداند!

می‌گویند: اما اندیشهٔ صحیح خودبه‌خود اندیشهٔ اشتباه را کنار می‌زند.

این سخن تا حدی درست است؛ ایده‌ای که با ادلهٔ درست پشتیبانی شود و به‌روشی موضوعی و صحیح ارائه شود تأثیرش نیز قوی‌تر از اندیشهٔ باطلی خواهد بود که دلیلی ندارد. این تأکیدی است بر آنچه بیان شد، یعنی ضرورت توجه به دلیل و برهان برای گسترش حق و رد باطل.

اما باری دیگر می‌گوییم: این مقولهٔ درستی است که برخی از آن معنای باطلی را می‌خواهند، یعنی رد هرگونه الزام که مستندی دینی دارد. او برای هدفی باطل به سخنی درست استناد می‌جوید؛ اینکه اندیشهٔ درست، اندیشهٔ باطل را کنار می‌زند به معنای الغای عوامل مهم دیگر برای حفظ دین مردم و جلوگیری از آنچه برایشان زیان‌بار است، نیست.

اینجا تأکید بر این مهم ضروری است که فکر کردن به‌روش «اندیشهٔ درست، اندیشهٔ غلط را کنار می‌زند» نوعی مقایسه است که خالی از ساده‌نگری و سطحی‌بینی دربارهٔ تأثیر آشکار اندیشه‌ها در جوامع نیست. حضور اندیشه‌ها در هر جامعه‌ای صرفاً به دلیل درست بودن آن نیست. به بیان دیگر، این‌گونه نیست که یک اندیشه هرچه درست‌تر و زیباتر و

واضح‌تر باشد الزاماً رواج بیشتری نیز خواهد یافت. این تصویری است تجریدی و خیالی، به‌دور از درک طبیعت جهان واقع و اسباب تأثیرپذیری از اندیشه‌ها. هر اندیشه‌ای بر اساس عواملی گوناگون گسترش می‌یابد که پاره‌ای از این عوامل ربطی به فضای فکری و معرفتی ندارد. اندیشه‌هایی که ابزار رسانه‌ای بهتری در اختیار داشته باشند بیشتر از اندیشه‌هایی که از این عوامل بهره نمی‌برند رشد می‌کنند، هرچقدر این اندیشه‌ها ذاتاً درست‌تر و قوی‌تر و مستدل‌تر و عقلانی‌تر باشند. همین‌طور افکاری که از پشتیبانی مالی یا سیاسی برخوردار باشند، چند برابر مؤثرتر از افکاری خواهند بود که از این امتیازها بی‌بهره‌اند. در نظر گرفتن طبیعت نفس بشری و عوامل شکل‌دهنده آگاهی، تصور، هویت فکری و فرهنگی او بر پیچیدگی قضیه می‌افزاید و پرده از ساده‌لوح بودن این گمان برمی‌دارد؛ برای نمونه، تعصبات قومی و ملی و تکبر و حسادت و محبت پول و جایگاه و اعتبار اجتماعی و دیگر عوامل، بدون در نظر گرفتن میزان حق و باطل، تأثیر فراوانی در پذیرش یک اندیشه و رد آن دارد.

بنا بر آنچه گفته شد، این توهم که گسترش افکار بر اساس کشمکشی عقلانی میان اندیشه‌ی درست و غلط است، اینکه

اندیشه درست به شکل مطلق ذاتاً قادر به کنار زدن اندیشه غلط و دور کردن آن از صحنه است، نوعی اندیشه‌ورزی در خلأ و ساده‌انگارانه در فهم اندیشه‌ها و کیفیت گسترش آن است و به نادیده گرفتن ابزارهای مؤثر در گسترش حق یا جلوگیری از باطل می‌انجامد.

از دیگر سخنان تابع این مقوله که به هدف کوچک شمردن هرگونه نظام مبتنی بر دین به کار می‌رود این است: تربیت در فضای آزاد، تربیتی قوی‌تر است. بنابراین کسی که در محیطی آزاد که همه انتخاب‌ها را در اختیار دارد دین‌دار می‌شود و با وجود دسترسی به همه چیز به دین خود پایبند است، دین‌داری‌اش قوی‌تر و عمیق‌تر از کسی است که بدون وجود دیگر انتخاب‌ها دین‌دار شده است؛ زیرا تدین او به خلاف اولی بیشتر یک نوع دین‌داری اجباری است.

هدف از این طرز فکر، تعطیل هرگونه منع یا الزام دینی است تا آنکه دین‌داری شخص در فضای کاملاً آزاد باشد و وضعیت او و میزان دین‌داری‌اش کاملاً واضح باشد. بدون شک منظور آنان از این آزادی، آزادی به سبک لیبرال است که شریعت را در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا تنها این تفسیر از آزادی است

که همهٔ انتخاب‌ها برای ارتکاب حرام را فراهم می‌سازد تا شخص تنها برای خداوند آن را ترک گوید. خوب، بیاییم پیش از پذیرش ناآگاهانهٔ این مقوله، اثر آن را در عمل امتحان کنیم.

آیا دین‌داری در جوامع «آزاد» قوی‌تر است؟

واقعیت این جوامع، این مقوله را تکذیب می‌کند. هر عاقلی خیلی بدیهی این را می‌داند که فراهم ساختن اسباب فساد و انتشار الکل و تحریک غرایز و فراهم ساختن منکرات در همه‌جا، دین‌داری را در هر جامعه‌ای تضعیف می‌کند و به نشر فساد و فجور و کم شدن پایبندی به طاعات می‌انجامد. این نتیجه‌ای بدیهی است که نیاز به پیگیری آمار و ارقام ندارد. آیا جوامع چند قرن پیش مسلمان در دین‌داری ضعیف‌تر از بسیاری از جوامع کنونی مسلمان است که به شرع پروردگار حکم نمی‌کنند؟

واقع شاهد بر این است که باز گذاشتن بادبان‌های آزادی رفتار و بی‌بند و باری اخلاقی باعث ضعیف شدن دین‌داری و ویران شدن اخلاق ملت‌ها و تباه شدن دین آنان می‌شود، در حالی که، آنچه دین‌داری آنان را قوی‌تر می‌سازد امر به معروف و نهی از منکر است.

پس این توهم که تربیت در محیط‌های آزاد بهتر است از کجا آمده؟

شاید یکی از دلایل این توهم، دیدن اقلیتی از پایبندان به دین در این جوامع است که با وجود همه عوامل و انگیزه‌های ترک دین و سهل‌انگاری در احکام شرع بر دین خود پایبند مانده‌اند. بی‌شک پایبندی آنان به دین در چنین محیطی نشانه تدين قوی آنان است و نشان می‌دهد که دین‌داری چنین کسی قوی‌تر از شخصی است که در محیطی مناسب زندگی می‌کند و با عوامل وسوسه‌گر کمتری سروکار دارد. اما این گروه اقلیت در مقایسه با اکثریتی که از این محیط بی‌بندوبار تأثیر بد گرفته‌اند بسیار اندک‌اند و برای همین نمی‌توان این استثنای ناچیز را معیاری برای مقایسه قرار داد، بلکه برعکس، همین کم بودن آنان دلیلی است برعکس این مدعا. همین که آنان کم هستند و دین‌داری برایشان دشوار است و در راه حفظ آن هزینه بسیار می‌دهند، همه این‌ها دلیل بر این است که دین‌داری در چنین محیطی از آزادی مطلق تقویت نمی‌شود.

امکان ندارد که تدين در محیطی که با آن دشمنی می‌شود یا به نفرت از دین و دین‌داران دعوت می‌دهد و شک را تقویت می‌کند، قوی شود. از سوی دیگر هرچه در یک محیط،

دین‌داری مورد تشویق قرار گیرد و به پیروی از دین دعوت شود و از مخالفت با آن نهی شود، دین‌داری نیز برای مردم آسان می‌شود و گسترش می‌یابد. اگر درباره آن شک‌اندازی شود یا مردم را از دین و دین‌داران بترسانند و به ترک آن فراخوانند، یا انگیزه‌های مخالفت با دین بیشتر شود، دین‌داری نیز سخت‌تر و پرهزینه‌تر می‌شود و همین به ضعف آن در جامعه می‌انجامد.

آیا این عاقلانه و از نظر تربیتی درست است که پدری همه شهوت‌های حرام را به فرزندش عرضه کند و دروازه همه بدی‌ها را کاملاً در برابرش باز بگذارد و او را در انتخاب همه چیز آزاد بگذارد و سپس توقع داشته باشد که این کارش تأثیر مثبتی بر دین‌داری فرزندش بگذارد و ایمان او را قوی‌تر و عمیق‌تر بگرداند؟!

از همین روی شریعت قاعده امر به معروف و نهی از منکر را آورده که تشویقی است برای گسترش خیر تا آنکه پذیرش آن آسان شود و مردم بر انجامش توانا شوند و تشویق به ترک منکر و نصیحت مرتکب آن و منع آن نموده تا مجال منکر اندک شود و ترکش آسان شود و انگیزه‌هایش ضعیف‌تر شود. آیا عاقلی تصور می‌کند که شریعت به آنچه باعث تضعیف تدین

است فراخواند و در توهم خود گمان کند که دین‌داری در صورت عدم پیاده‌سازی اسلام قوی‌تر و آسان‌تر خواهد شد و در صورت پیاده ساختن اسلام، تدین جامعه نیز ضعیف می‌شود؟! این نتیجه‌ای است که ممکن نیست مسلمانی آن را به زبان آورد، اما معنای حقیقی چنین مقوله‌ای همین است؛ زیرا بیان می‌دارد که دین‌داری در فضای آزادِ مخالفِ شریعت، قوی‌تر است. چه بسا گویندهٔ این سخن متوجه این حقیقت نیست اما این باعث نمی‌شود مسئول پیامدهای سخنی که گفته نباشد و دربارهٔ مقوله‌هایی که به زبان می‌آورد دقت نکند و تنها زمانی سخنی را بگوید که به معنای حقیقی‌اش پی برده باشد.

پس اینجا دسته‌ای از مقوله‌ها داشتیم: «فقط با اندیشه باید به رویارویی اندیشه رفت» و «ممنوع مرغوب است» و «اندیشهٔ درست، اندیشهٔ نادرست را کنار می‌زند» و «دین‌داری در محیط آزاد، قوی‌تر است». در همهٔ این مقوله‌ها، گوینده برای توجیه نپذیرفتن مبدأ منع یا الزام دربارهٔ هر حکمی که مبنای دینی دارد، به آن استناد جسته است. با وجود آنکه می‌شود برخی از این مقوله‌ها را به‌نحو درستی فهمید، اما امکان دارد که از آن برای عبور معانی اشتباه و مفاهیم باطل بهره برد و سبب حقیقی پنهان در پس این عبارتها که نیازمند کشف

است، رد الزامی شدن احکام شریعت توسط برخی از مردم است.

این فرض از آنجایی مطرح شده که فرهنگ سکولار معاصر از پذیرش الزام [با مبدأ دینی] سر باز می‌زند و برای همین لازم است که گوینده این‌گونه عبارات‌ها مسئله خود را چنان‌که هست یعنی از جهت عدم لزوم احکام شریعت مطرح کند، نه آنکه در پس سخنانی مُجَمَل و کلی پنهان شود و این توهم را پدید آورد که نقطه «الف» مورد بحث است در حالی که ایراد اصلی در نقطه «ج» است.

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

آنان به ما اجازه ساخت مسجد می‌دهند، چرا ما به آنان اجازه ساخت کلیسا ندهیم؟ آنان اجازه می‌دهند که مسلمانان در سرزمین‌هایشان به اسلام دعوت دهند، چرا ما همین اجازه را به آنان نمی‌دهیم؟ آنان برای اعیاد ما به ما تبریک می‌گویند، چرا ما همین‌گونه به آنان تبریک نگوییم؟ و دیگر سخنانی که یک معنا را تکرار می‌کنند: همین طور که غیر مسلمانان برای ما کاری را انجام می‌دهند چرا ما نباید مقابله‌به‌مثل کنیم و همان کار را برای آنان انجام ندهیم!؟

گوینده این مقوله گمان می‌کند که آنچه تصور می‌کند تحت قاعده معروف عدل قرار دارد که اگر شخصی به تو خوبی کرد تو هم به او خوبی کن. حتی برخی گمان می‌کنند که بنا بر فضل اخلاقی باید از این حد هم عبور کنیم و با مردم همان رفتار را داشته باشیم که دوست داریم با ما انجام دهند (یعنی پیش از آنکه در حق ما خوبی کنند ما در حق آنان خوبی کنیم).

به دور از مناقشه برخی از این قرائت‌های رمانتیک رؤیاگونه دورازواقع که جوامع غربی را فراتر از واقعیت موجود، متسامح نشان می‌دهد و پیچیدگی‌های سازمانی موجود نزد آنان را در نظر نمی‌گیرد و این را نادیده می‌گیرد که آنان در تعاملشان میان آنچه جزو عرف و عادات و دینشان است و آنچه از بیرون آمده تفاوت قائل می‌شوند و گاه از این نیز عبور کرده و بخشی از حقوق مسلمانان را که خلاف دین و عرف آنان است مصادره یا ممنوع می‌کنند، مانند منع روبنده برای زنان مسلمان یا ساختن مساجد یا ساختن مناره برای مساجد و دیگر موارد.

بدون در نظر گرفتن همه این‌ها، ایراد این مقوله این است که در بحبوحه این تصویر توهمی از مساوات و عدالت، امری بدیهی را فراموش می‌کند و آن این است که هر شخص برای خود یک مرجع والا دارد که در شناخت درست و غلط و تعیین حق از باطل به آن مراجعه می‌کند و درست نیست که تحت حالت فشار درونی و ترجیح شخصی در موردی که مخالف با این مرجعیت والاست، مقابله‌به‌مثل کند، بلکه این «جبران محبت» نباید مخالفت شریعت باشد.

در مثال‌هایی که در آغاز بحث ذکر شد، متوجه شدیم که متضمن دعوت به مخالفت با احکام و اصول شرعی واضح، برای

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

جبران محبت طرف مقابل است. یعنی به جای آنکه این مقابله‌به‌مثل را به اصول شرعی مان عرضه کنیم، شرع محکوم به آن شده است! حکم یک کار نزد ما ممکن است به دلیل زیان و فسادش، حرام و موردنهی باشد، اما اگر آنان کاری مانند آن را برای ما انجام دادند، ما نیز باید از احکام خود کوتاه بیاییم و از باب جبران نیکی مباحث بدانیم!

مسلمان در اوامر و نواهی شریعت تابع حکم آن است. حال اگر مقابله‌به‌مثل از نظر شرعی ممنوع نباشد، اشکالی ندارد که انجامش داد. این اصل در شریعت آمده و شرع امر به نیکی در برابر نیکی نموده است: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [نساء: ۸۶] (و چون به شما درودی گفته شد شما به [شکلی] بهتر از آن درود گوید یا همان را [در پاسخ] برگردانید).

بلکه شریعت آنچه را زیبا و والاتر است توصیه نموده یعنی بذل نیکی از همان ابتدا نه در مقابل نیکی که این قدری زائد از عدالت محض است: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [ممتحنه: ۸] (الله شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند

بازنمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا
الله عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد).

این قضیه بر این امر بدیهی شرعی که به منطوق حق و باطل در جهان‌بینی اسلامی مرتبط است و بر احکام و آثاری که بر آن مترتب می‌شود، استوار است. اسلام از این خاستگاه که حق است و جز آن باطل، منظومه‌ای از تشریحات عقیدتی و عملی را آورده است. بنابراین می‌توان گفت که اسلام فرقانی است میان حق و باطل، نه تنها از جنبه جهان‌بینی نظری یا حکم اخروی، بلکه همچنین در سطح عملی و با یاری منظومه‌ای تشریحی که میان ارزش‌های حق و باطل تمایز ایجاد و تساوی میان آن دو را نفی می‌کند. پس حق از باطل متمایز است و برابر ساختن آن دو ظلم است: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [یونس: ۳۲] (و پس از حقیقت جز گمراهی چیست).

همچنین شریعت میان حاملان حق و حاملان باطل تفاوت گذاشته. بنابراین دو گروه برابر نیستند: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ۱۹-۲۲] (و نابینا و بینا یکسان

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

نیستند (۱۹) و نه تاریکی‌ها و روشنایی (۲۰) و نه سایه و نه گرمای آفتاب (۲۱) و زندگان و مردگان یکسان نیستند. الله است که هر که را بخواهد شنوا می‌گرداند و تو کسانی را که در قبرهایند نمی‌توانی شنوا سازی). ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ۲۸] (یا [مگر] کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند چون مفسدان در زمین می‌گردانیم یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم). ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [جاثیه: ۲۱] (آیا کسانی که مرتکب کارهای بد شده‌اند پنداشته‌اند که آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال شایسته کرده‌اند [به‌طوری که] زندگی آن‌ها و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند). ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ﴾ [حشر: ۲۰] (جهنمیان و بهشتیان یکسان نیستند. بهشتیان‌اند که کامیابان‌اند).

مثال‌ها و شواهد تمایز میان حق و باطل و اصحاب این دو در جزئیات عملی شریعت و در ابواب عبادات و جنایات و

حدود و ارث و ازدواج و غذا و شهادت و ولایت و حضانت و آزادی عبادت و... بیش از شمار است.

برای نمونه این ادله را که نشانگر وسعت قوانینی است که بر نفی مساوات میان حقِ حق و حقِ باطل دلالت دارد، ببینید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾

[مانده: ۵۱] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هرکس از شما آن‌ها را به دوستی گیرد از آنان خواهد بود. آری الله گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند). ﴿وَلَنْ

يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [نساء: ۱۴۱] (و الله هرگز بر [علیه] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [توبه: ۲۸] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید

حقیقت این است که مشرکان ناپاک‌اند پس نباید از سال آینده به مسجدالحرام نزدیک شوند). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا

بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ۱۱۸] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از غیر خودتان [دوست و] هم‌راز

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

نگیرید. [آنان] از هیچ نابکاری در حق کوتاهی نمی‌کنند).
﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا
وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى
النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [بقره: ۲۲۱] (و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا
ایمان بیاورند؛ قطعاً کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است
هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک
زن ندهید تا ایمان بیاورند؛ قطعاً برده با ایمان بهتر از مرد آزاد
مشرک است، هرچند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را]
به‌سوی آتش فرامی‌خوانند و الله به فرمان خود [شما را]
به‌سوی بهشت و آمرزش می‌خواند و آیات خود را برای مردم
روشن می‌گرداند، باشد که متذکر شوند). ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ
مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ
يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [ممتحنه: ۱۰] (پس اگر آنان را با ایمان تشخیص
دادید دیگر ایشان را به‌سوی کافران بازنگردانید. نه آن زنان
برایشان حلال‌اند و نه آن [مردان] بر این زنان حلال). ﴿وَلَا
تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [انعام: ۱۲۱] (و

از آنچه نام الله بر آن برده نشده است نخورید؛ چراکه آن قطعاً نافرمانی است).

پیامبر ﷺ می‌فرماید: «مسلمان در برابر کافر کشته نمی‌شود».^۱ «مسلمان از کافر و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد».^۲ «مشرکان را از جزیره‌العرب بیرون کنید».^۳ «در جزیره‌العرب دو دین رها گذاشته نمی‌شود»^۴ و «هرکس خود را به قومی شبیه کند از آنان است»^۵.

این‌ها دلایلی مختصر بود که برای تأکید بر این حقیقت شرعی محکم کافی است و نیازی به پراگویی و ذکر فروع فقهی ناشی از این ادله در ابواب گوناگون فقهی نیست و همه تأکیدی است بر این قاعده شرعی که علما پی‌درپی آن را ذکر کرده‌اند و لفظ آن از حدیث پیامبر ﷺ برگرفته شده است که: «اسلام برتر است و [دین و آیینی] بر آن برتری نمی‌یابد»^۶؛

۱- به روایت بخاری.

۲- متفق علیه.

۳- متفق علیه.

۴- به روایت مالک در موطأ و احمد. آلبانی آن را حسن دانسته است.

۵- به روایت ابوداود. حافظ عراقی آن را صحیح دانسته و ابن‌حجر می‌گوید: ثابت است و سندش حسن است.

۶- بخاری این روایت را به‌شکل معلق اما با صیغه جزم (قطع) ذکر کرده است. طحاوی این روایت را به‌صورت موصول در شرح معانی الآثار (۳/ ۲۵۷) آورده است.

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

زیرا اسلام حق است و غیر آن باطل، و باطل به هیچ حال بر حق برتری نمی‌یابد.

در پرتوی این، درست نیست که به بهانهٔ جبران نیکی و مقابله‌به‌مثل، باطل را مشروعیت بخشید. اینکه به شریعت حق، فرصت دعوت داده‌اند لازمه‌اش این نیست که به دعوت باطلی که در تعارض با شریعت است همان حق داده شود؛ چراکه مسلمان در جهان‌بینی خود از این اساس برمی‌خیزد که اسلام حق است و با دیدگاه‌های مخالف بر این اساس تعامل می‌کند که باطل است و همان شرعیت حق را ندارد. بر همین اساس شایسته نیست که هرگاه مجال را برای حق فراهم ساختند و در شرایط واقع به تلاش در راه حق مشغول شد و از گسترش باطل جلوگیری کرد، در درون خود احساس تناقض کند.

این دیدگاه شرعی محکم، با تقریر کسانی که مقابله‌به‌مثل را لازم می‌دانند در تعارض است؛ زیرا وجود یک جهان‌بینی فکری قاطع را در نظر نمی‌گیرد که خود را حق می‌داند و در مقابل دیدگاه‌های مخالف خود را باطل می‌شمارد. بلکه بسیاری از آنان قائل به نسبی بودن حقیقت و عدم امکان دستیابی به آن هستند و این چیزی است که می‌تواند دلیل گفتن چنین مقوله‌ای را تفسیر کند. چنین دیدگاهی ناشی از نگاهی سیال

در ارزیابی حق از باطل است و مرزی مشخص را میان این دو نمی‌بیند، در نتیجه خواهان یکی دانستن این دو است.

اما شاید برخی بگویند: ما این کارها را حرام نمی‌دانیم!

این تصحیح مقوله و بازگشت به محل حقیقی بحث است که آیا این امر معین مخصوص [که می‌خواهیم به‌عنوان مقابله‌به‌مثل انجامش دهیم] را شریعت به‌عنوان مقابله‌به‌مثل می‌پذیرد یا خیر؟ این انتقالی درست به محل مشروع بحث است که ما را وامی‌دارد تا در خود قضیه نگاه اندازیم و سعی کنیم حکم شریعت را درباره‌اش بدانیم تا اگر شرعاً پذیرفته بود، آن را بپذیریم و در غیر این صورت رد کنیم. لازم است که مسلمان در این‌گونه مواقع هشیار باشد تا تحت‌تأثیر این مقوله آن را ناخواسته حاکم بر شریعت نگرداند.

بنابراین، پاسخ به این سؤال که: آنان برای ما این کار را می‌کنند پس چرا ما همان کار را برای آنان نکنیم؟ این است که بگوییم: ما در این‌گونه مواقع یک مرجع داریم که داوری را به آن می‌بریم و هرآنچه انجام می‌دهیم یا نمی‌دهیم بر اساس آن است و جهان‌بینی و مفاهیم خود را از آن می‌گیریم، اما دیگران، بر اساس جهان‌بینی و مفاهیم خودشان عمل می‌کنند.

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

خطر چنین مقوله‌هایی این است که گاه باعث چیزی می‌شود که آن را «تغییر مرجعیت» می‌نامیم، یعنی فرد بی‌آنکه متوجه شود، مرجعیت فکری خودش را تغییر می‌دهد.

بنابراین هنگامی که به این پرسش مشهور می‌رسیم

که: چرا به غیر مسلمانان آزادی دین‌داری و پوشش و بنای معابد نمی‌دهیم چنان‌که این آزادی‌ها در نظام‌های سکولار غربی موجود است و چرا به زیر پا نهاده شدن حقوق مسلمانان در کشورهای دیگر اعتراض می‌کنید حال آنکه خودتان همانند این حقوق را برای غیر مسلمانان تضمین نمی‌کند و منع آنان را زیر پا نهادن حقوق نمی‌دانید بلکه از آن حمایت می‌کنید؟

برخی از مردم در پاسخ به این ایراد در تله می‌افتند و می‌گویند: این‌طور نیست، بلکه آزادی‌ها در نظام اسلامی نیز همان‌طور که آنان آزادی‌های مسلمانان را تضمین کرده‌اند، تأمین شده. آنان نیز در لباس و عبادت و دعوت آزادند همان‌طور که مسلمانان در سرزمین‌های غیر اسلامی آزادی دارند.

آنچه اینجا اتفاق افتاد این است که مقوله «ما اجازه می‌دهیم همان‌طور که آنان اجازه می‌دهند» باعث «تغییر در مرجعیت» شد و پاسخ‌دهنده به جای آنکه «شریعت اسلامی» را مرجع و حاکم بر نظام سیاسی قرار دهد، مرجعیت لیبرال را

حاکم گردانده است، یعنی در حقیقت این پاسخ مبنی بر اندیشه لیبرال است که قائم بر آزادی است و هیچ‌گونه منع و الزام دینی را نمی‌پذیرد و به جای پاسخ دشوار، مرجعیت خود را تغییر داده است!

این نشان‌دهنده خطر تکیه کردن بر این سخنان، بدون آگاهی از حقیقت آن و لوازم پنهانش، است.

علاوه بر این منطق مقابله با دیگران بر اساس مقابله‌به‌مثل در حدودی معین که شریعت تأییدش کرده درست است، یعنی جبران محبت در حدود آنچه مخالف شرع نیست، اما اینکه این را ذاتاً یک اصل کلی بدانیم، اوج سطحی‌نگری است. هیچ منظومه فکری نمی‌تواند این قاعده را پیاده سازد؛ زیرا هر مذهب یا دین یا جریان فکری برای خود اصول و احکامی دارد که از آن محافظت می‌کند و بر اساس آن جهان‌بینی خود را شکل می‌دهد و نمی‌تواند به‌مجرد اینکه در تله «مقابله‌به‌مثل» افتاده، زیر پایش بگذارد.

بر همین اساس، نظام غربی نیز اگر آزادی‌ها را تضمین کرده این را از باب «جبران محبت» کسی انجام نداده و سیستم خود را بر اساس مراعات کسی نچیده، بلکه بنا بر یک مرجعیت فکری و منافع خاص خودش آن را شکل داده و اگر

آنان به ما اجازه می‌دهند، پس ما هم به آنان اجازه دهیم

چیزی را در تضاد با این مصلحت تشخیص دهد، بنای فکری‌اش را بر اساس مصلحت بازسازی می‌کند و هرگز به این روش که هرچه آن‌ها به ما دادند ما هم در مقابلش چیزی به آن‌ها می‌دهیم نیندیشیده. این سطحی‌اندیشی ناشی از ضعف برخی از مسلمانان است که می‌خواهند نظام سیاسی و اجتماعی خود را در آینهٔ فرهنگ غرب بچینند، بنابراین چون آن‌ها دارند کاری می‌کنند ما هم باید همان را انجام دهیم، بدون در نظر گرفتن دیگر اصول!

دین‌داری طبیعی

از جمله مقوله‌های متداول بر زبان‌ها، وصف دین‌داری به طبیعی یا فطری یا عادی است. بسیاری اوقات در بیان تصحیح یک کار یا تأکید بر درستی‌اش یا نکوهش رفتاری خاص و بیان فسادش می‌گویند: این دین‌داری طبیعی است و آن منافی دین‌داری فطری است و این فراخور دین‌داری عادی است و ما می‌خواهیم دین‌دارانی طبیعی باشیم.

بیاید این مقوله را بررسی کنیم و در مفهوم این تدین طبیعی و فطری نظر اندازیم.

منظور از این انواع دین‌داری چیست؟

با وجود آنکه این سخن بسیار شنیده می‌شود اما تقریباً کسی را نمی‌یابی که منظورش را برایت شرح دهد. بر چه اساسی دین‌داری کسی را فطری می‌دانیم یا آن را در مخالفت با تدین طبیعی قلمداد می‌کنیم؟

به‌ویژه آنکه این تبدیل به قاعده‌ای شده که بر اساس آن بر قضایا حکم می‌شود، نه صرفاً یک اصطلاح، بلکه برای بسیاری از مردم یک معیار حاکم است و بنا بر وصف طبیعی و فطری و عادی به رد و پذیرش و ترجیح می‌پردازند. اما واجب آن است که پیش از دلیل قرار دادن این وصف، کمی اندیشید که بر چه

دین‌داری طبیعی

اساسی بر چیزی حکم می‌شود که فطری یا طبیعی یا عادی است؟

در حقیقت این پرسش نزد کسانی که این کلمه را تکرار می‌کنند حضور ندارد. آن‌ها از این وصف برای توجیه یک موضع یا رفتار یا رد امری معین بهره می‌برند که این ایرادی بزرگ در دریافت مقوله‌های معاصر است که به جای بررسی و تحلیل چنین گفته‌هایی و قرار دادن آن در معرض اصول و قواعد شرعی، خود این گفته‌ها را تبدیل به قاعده و اصل کنند و اصول و قواعد را بر آن عرضه دارند!

بیاید بیشتر در این مفهوم ژرف‌نگری کنیم و صواب و خطایش را آشکار سازیم.

وقتی یک نوع دین‌داری را فطری یا عادی می‌دانند شاید منظورشان تدین معتدلی است که غلو یا زیاده‌روی از حکم شرع در آن نیست، بنابراین طبیعی و عادی و فطری به معنای این است که بر اساس اصلی است که شرع آورده است و تحت تأثیری عواملی که آن را از مسیرش خارج کند نشده است. اینجا منظور گوینده، تفاوت گذاشتن میان تدینی که از عوامل خاصی تأثیر گرفته و تدین شرعی حقیقی است که از

این تأثیرات در امان مانده است و سپس خواهان بازگشت به این دین‌داری شرعی است.

بنا بر این معنا، دین‌داری طبیعی یا عادی در حقیقت همان دین‌داری شرعی خالی از هرگونه خلاف شرع است. اگر منظور این باشد، این معنایی است بسیار زیبا و تأکیدی است بر یک اصل شرعی مهم یعنی بازگشت به کتاب الله و سنت رسول الله ﷺ.

با این حال ایراد نام‌گذاری این نوع دین‌داری به نام دین‌داری طبیعی یا عادی یا فطری بر حال خود باقی است؛ زیرا این اصطلاح نوعی ابهام و ابهام در خود دارد که باعث می‌شود درباره آن تَحَفُّظ به خرج دهیم و ایراد وارد سازیم، اما با این حال ایراد نام برده در مقایسه با اشکالات متعلق به معنا کوچک است. آنچه برای ما مهم است، تأکید بر این است که هرکس این اصطلاح را به کار می‌برد باید نقد او درباره رفتارها و افکار و موضع‌گیری‌ها مبنی بر این باشد که این رفتارها مخالف با شرع است و بنا بر رغبت صادقانه در بازگرداندن دین‌داری مردم به شرع باشد.

برای آنکه مسلمان مطمئن شود که در فهم دین‌داری طبیعی بر راه درست است، باید نسبت به دو امر آگاه باشد:

دین‌داری طبیعی

امر نخست: اینکه تضمین کند آنچه به‌سوی آن فرامی‌خواند واقعاً در شرع آمده است، نه آنکه در توهم خود به‌سوی شرع فراخواند حال آنکه دعوتش شرعی نیست و مثلاً از روی گمان برخی از عرف‌ها و عادت‌های اجتماعی را به دین وارد سازد حال آنکه ربطی به دین ندارد. البته منظور این نیست که این‌گونه عرف‌ها الزاماً خطا باشد بلکه بالا بردن آن در سطح احکام شرعی و فراخواندن به آن به این اعتبار درست نیست.

امر دوم: اینکه با ادعای «دین‌داری طبیعی» به خلاف شریعت فرانخواند؛ بنابراین اگر آنچه به آن فرامی‌خواند مخالف شرع باشد یا آنچه رد می‌کند، موافق شرع باشد دیگر درست نیست که گفته شود منظور او تدین شرعی است؛ زیرا اینجا به خلاف شرع فرامی‌خواند و صحیح نیست که اهمیت حجاب شرعی یا محافظت بر نماز جماعت در مسجد یا پایبندی به مستحبات را به بهانه مخالفت این امور با دین‌داری طبیعی کوچک جلوه دهد؛ زیرا دین‌داری طبیعی را مخالف شرع قرار داده است.

آگاهی به این دو امر، ایراد پنهان در پس چنین مقوله‌ای را آشکار می‌سازد؛ مقوله‌ای که بسیاری از مردم ناخودآگاه از آن

تأثیر می‌پذیرد و آن این است که این دین‌داری طبیعی بر اساسی غیر از تدین شرعی که بر ادله کتاب و سنت و شناخت حکم شرعی بر اساس دلیل استوار است، بنا شده است. ممکن است آنان بر اساس این مقوله، تمسک به بسیاری از واجبات یا نهی از بسیاری محرمات را نوعی از انواع افراط بدانند و در پاسخ به کسانی که آنان را از انجام منکرات نهی می‌کنند، بگویند: حساس نباش و با موضوع به شکل طبیعی برخورد کن! این ایراد از آنجایی به وجود آمده که دین‌داری طبیعی یا فطری نزد او وابسته به چیزی است که خودش به آن عادت کرده یا در محیط خاص و عمومی او شایع است. برای مثال اگر عادت به معاملات ربوی دارد یا نسبت به پوشاندن عورت و حفظ نگاهش و رابطه با جنس مخالف و شنیدن موسیقی و دیگر موارد سهل‌انگار است، دین‌داری طبیعی نزد او چیزی است که با این موارد مشکلی نداشته باشد.

آنگاه است که هر شخص و گروهی برای خود مفهومی از دین‌داری طبیعی خواهد داشت و هرکس که برخلاف حکم شرعی بزرگ شده باشد، دین‌داری طبیعی نیز نزد او در مخالفت با این حکم است. در نتیجه، دین‌داری نه تابع خواست شریعت بلکه پیرو عرف‌های فاسد خواهد بود.

دین‌داری طبیعی

همان طور که دین‌داری طبیعی نزد یکی دیگر در حقیقت تأثیر گرفته از سلطه فرهنگ غربی و غلبه سلیقه آن در دوران ما به خلاف حکم شرعی است. این سلیقه سلطه خود را بر ارزش‌ها و سنت‌های بسیاری از جوامع غالب ساخته و بسیاری از مسلمانان از آن تأثیر گرفته‌اند و سپس نظام شرع را بر اساس توافق با داده‌های این فرهنگ غالب بازنشانی می‌کنند تا تدینی بر اساس معیار غرب تولید کنند. در نتیجه امر به معروف و نهی از منکر بیانگر دین‌داری طبیعی نیست؛ زیرا مخالف سبک زندگی غربی است و بسیاری از مقررات شرعی مربوط به زنان یا روابط با کافران یا ولاء و براء یا موضع اسلام در برابر برخی از هنرها نماینده نمونه‌هایی از دین‌داری ارتجاعی و مخالف با آن چیزی است که دین‌داری حقیقی باید باشد. حکم بر یک چیز که آیا طبیعی است یا عادی در حقیقت بیان میزان هماهنگی آن با این فرهنگ غالب است نه بنا بر میزان شرع؛ زیرا مردم با بسیاری از رفتارهای رایج در دوران ما خو گرفته‌اند و بر اساس آن بار آمده‌اند، حال اگر چیزی را خلاف این رفتارهای شایع ببینند آن را مخالف دین‌داری طبیعی می‌دانند و وقتی می‌گویند طبیعی یعنی همان چیزی که خودشان با آن خو گرفته‌اند و بسیاری از

رفتارهایی که با آن خو گرفته‌اند تحت فشار فرهنگ آمده از غرب بوده است.

بنابراین، دین‌داری طبیعی در کاربرد رایجش تابع مفهوم دین‌داری شرعی نیست، بلکه از عادات و خوی مردم و فرهنگ‌های وارداتی اثر می‌گیرد. این یک اصل معتبر نیست که اختلافات خود را بر اساس آن حل کنیم؛ زیرا اختلاف را به شرع عرضه می‌دارند نه به آنچه مردم به آن خو گرفته‌اند.

ایراد این روش در نسبت دادن امور مخالف شرع به دین‌داری طبیعی این است که به مجرد ترک امر شرع یا ارتکاب خلاف شرع اکتفا نمی‌کند، آن‌طور که گناهکاران می‌کنند؛ زیرا وقوع گناه امری طبیعی است و بخشی از طبیعت انسان است که دچار ضعف و تقصیر می‌شود، اما این احساس که شخص بداند گناهی مرتکب شده، دروازه توبه را به روی او می‌گشاید و چون می‌داند اشتباهی کرده از خداوند می‌ترسد و به او امید می‌بندد که هدایتش کند و از آنچه مبتلایش شده نجاتش دهد. مشکل این است که این مظاهر منحرف از اشتباه رفتاری به انحراف فکری تغییر ماهیت می‌دهد و انسان گمان می‌کند آنچه انجام می‌دهد، ایرادی ندارد و همین است که به‌مرور زمان گناه را به رفتاری مشروع تبدیل می‌کند که از

دین‌داری طبیعی

نظر فکری نیز برای خود توجیه دارد و از این نظر به بدعت شبیه است که شریعت نسبت به آن هشدار داده و مسلمانان را امر نموده تا به امر نخست بازگردند؛ زیرا بدعت باقی می‌ماند و روزبه‌روز عمیق‌تر و از بین بردنش دشوار می‌شود.

شاید برخی بگویند: ما تدینی می‌خواهیم بدون تندروی و کندروی، دین‌داری درستی که اهل خود را به راست و چپ منحرف نکند بلکه بر راه مستقیم باشد.

در پاسخ می‌گوییم: راه دانستن این نوع دین‌داری، بازگشت به قرآن و سنت است. هر قولی که شامل تحریم یا منع از امری شایع یا امر به کاری مهجور است، صرفاً به سبب آنکه مخالف تدین طبیعی است مردود نیست و چنین چیزی به مجرد آنکه مردم به آن خو نگرفته‌اند غلو به حساب نمی‌آید بلکه وقتی آن را غلو می‌دانیم که مخالف میزان و قواعد شرع باشد.

آگاهی از این سیاق در تعامل با چنین مفهومی خطر سهل‌انگاری دربارهٔ این مقوله‌ها را آشکار می‌سازد. این‌گونه عبارات می‌تواند به زعم مخالفت با دین‌داری طبیعی باعث حلال شمردن حرام‌ها یا کوچک شمردن واجبات شود. چنین مقوله‌هایی ابزاری شده به دست کسانی که قصد کوچک

شمردن هر امر شرعی یا رخصت برای انجام هرگونه حرامی را دارند و همین کافی است که آن را مخالف دین‌داری طبیعی جلوه دهند و سپس ایراد موجود در نگاه وی نه علیه شریعت بلکه علیه یک سبک خاص از دین‌داری است.

بنابراین ما نوع خاصی از دین‌داری به نام دین‌داری طبیعی یا فطری و عادی نداریم؛ آنچه هست تدین شرعی است که بنا بر آن، هر رفتار یا موضعی بر اساس احکام شریعت و قواعد و اصول آن داوری می‌شود و از خلال آن به حکم هر واقعه پی برده می‌شود. آنچه به نام «دین‌داری طبیعی» شناخته می‌شود نزد اغلب مردم چیزی نیست جز آنچه بدان عادت کرده‌اند و خو گرفته‌اند که ممکن است همان دین‌داری صحیح باشد یا آنکه تحت تأثیر عرف‌های فاسدی باشد که برایشان عادی شده است.

این دین خواهان همزیستی است

دین خواهان همزیستی است و دیگری را می‌پذیرد و آغوش آن باز است و اوصاف دیگری که در معرض ستایش دین می‌گویند و مخلوطی است از احساسات مثبت در قبال دین. از نگاه آنان، دین جایگاه آرامش و اعتماد است و هیچ موضع منفی‌ای در قبال شرایط واقع یا دیگران ندارد، بلکه اهل تسامح با دیگران است، رأیی را مصادره نمی‌کند، بلکه به صلح و همزیستی فرامی‌خواند.

این اوصاف معمولاً در میانه پاسخ‌گویی به برخی از موضع‌گیری‌ها و اجتهادات برخی مسلمانان گفته می‌شود تا گوینده‌اش ثابت کند که این اجتهادها نمایانگر تندروی و تنگ‌نظری است که منافی با دعوت دین به همزیستی و پذیرش دیگری و آغوش باز به روی همه است.

خوب، این که شخصی از دینش دفاع کند و باور خود را با افتخار اعلام کند و با آن به مخالفت برنخیزد و هرگونه انحراف از دین را موردنقد قرار دهد و دین را از آن پاک بداند؛ همه این‌ها انگیزه‌هایی مثبت و کاری نیک است که مسلمان از آن امید پاداش دارد.

اما چیزی که اینجا می‌خواهیم موردبررسی قرار دهیم و امیدواریم این نیتِ خوب در فهم صحیح این مقوله مشکلی ایجاد نکند، بررسی طبیعت و مضمون این سخن، به‌دور از نیتِ خوب گویندهٔ آن است. معنی اینکه دین به هم‌زیستی فرامی‌خواند و آغوشش باز است و دیگران را می‌پذیرد و دیگر اوصاف این‌چنینی چیست؟

این اوصاف در حقیقت سخنانی کلی و ناواضح است. اگر از گویندگانش منظورشان را بپرسی، بی‌شک در فهم آن بسیار مختلف‌اند و پرده از تباین شدیدشان دربارهٔ مفهوم این مقوله و حدود آن برداشته خواهد شد.

این مهم‌ترین قسمتی است که مسلمان معاصر باید در بررسی بسیاری از مقوله‌های تأثیرگذار در انحراف فکری معاصر نسبت به آن هشیار باشد. هنگامی که کسی سخن مجملی را به زبان می‌آورد که احتمال چند معنی را دارد و فهم افراد در تفسیر آن گوناگون است، سپس بنا بر فهم خاصی به این مقوله تمسک جوید و از آن دفاع کند؛ آنچه رخ می‌دهد این است که برخی از مفاهیم باطل با کمک این مقوله راه خود را باز می‌کنند. مفاهیمی که چه بسا گویندهٔ این مقوله با آن مخالف است اما این کلی‌گویی باعث شده ناآگاهانه از آن دفاع کند.

این دین خواهان همزیستی است

بنابراین، نخستین چیزی که یک مسلمان باید خود را به آن عادت دهد، تکیه نکردن بر مقوله‌های مجمل و سخنان کلی است. شایسته نیست که زرق و برق سخنان یا پرطرفدار بودن آن باعث شود آن را ناآگاهانه تکرار کند، بلکه بهتر آن است که از این سخنان کلی دوری کند و از سخنان واضح بهره ببرد.

اجمال در این‌گونه مقوله‌ها باعث می‌شود که این سخنان حالتی مه‌آلود به خود گیرد و در خود معنی حق و باطل را یکجا داشته باشد و در معرض تفسیراتی قرار گیرد که شاید درست یا نادرست باشد. در نتیجه چنین سخنانی وابسته به اراده‌شنونده است که آن را چگونه تفسیر کند؛ اگر آن را درست تفسیر کند معنای درستی خواهد داشت و اگر آن را به‌گونه‌ای تفسیر کند که انحرافات فکری‌اش را در خود داشته باشد معنایش نیز باطل خواهد بود و امکان دارد برخی از مردم فکر خود را به‌شکل روشنی ارائه ندهند و سخنی گویند که احتمال معنی حق یا باطل داشته باشد.

شاید منظور گوینده از همزیستی، همزیستی با غیر مسلمانان بنا بر حدود شریعت باشد، به‌طوری که با اصول و فروع شریعت مخالفت نباشد یعنی همان چیزی که از سخن

علماء که مستند به نصوص شریعت است برمی‌آید، چه در سطح اجتماع یا سیاست و چه میان افراد یا گروه‌ها. یعنی منظور گوینده‌اش این باشد که مسلمانان در طول قرن‌ها حکومت اسلامی در کنار غیر مسلمانان زندگی کرده‌اند و در زندگی روزمره و خریدوفروش و حُسن جوار با غیر مسلمانان به نیکی رفتار می‌کردند و اسلام حقوق آنان را تضمین نموده و با آن‌ها از روی عدل رفتار نموده است.

شاید منظورش هم‌زیستی لیبرال باشد که بر مرجعیتی مخالف وحی استوار است و هم‌زیستی موردنظرش بنا بر مرجعیتی متفاوت است. همین معنی را می‌توان دربارهٔ مفاهیم آغوش باز و پذیرش و دیگر مفاهیمی گفت که می‌توان از آن معنایی شرعی مقبول برداشت کرد و در همین حال می‌توان در معنایی به کار رود که قطعاً مخالف شریعت است.

مشکل چنین عبارات مبهمی این است که وسیله‌ای شده به دست هرکسی تا انحراف فکری خود را به‌واسطهٔ آن ارائه دهد. آنان مفاهیمی را که مخالف شریعت است با الفاظی کلی مطرح می‌کنند، در نتیجه گروهی از مردم بنا بر اینکه حقی در آن است، آن را می‌پذیرند و این‌گونه عبارات‌ها اثر خود را در ناخودآگاه مردم باقی می‌گذارند.

این دین خواهان همزیستی است

برای مثال، کسی که قصد دارد قاعدهٔ ولأ و براء را که ادلهٔ شرعی فراوانی دارد لغو کند، نمی‌تواند به‌شکل مستقیم و واضح این کار را انجام دهد، بنابراین قصد خود را به‌واسطهٔ این مقوله ارائه می‌کند که «دین به همزیستی فرامی‌خواند و دیگری را می‌پذیرد» و شاید در همین سیاق، احکام شرعی دیگری مانند امر به معروف و نهی از منکر و مجازات ارتداد را نیز زیر پوشش دعوت به همزیستی نفی کند.

کسی که به سهل‌انگاری دربارهٔ قطعیات شریعت و باز گذاشتن مجال «اجتهاد» در اصول و کلیات و جستن حق در غیر شرع فرامی‌خواند، این قصد را ضمن مقولهٔ «دین ما آغوشش باز است» مطرح می‌کند. این‌گونه از سخنانی دوپهلوی برای بیان انحراف خود بهره می‌برند تا باعث حساسیت مردم نشود و این انحراف به‌آرامی و تحت پذیرش این مقوله‌های کلی پذیرفته شود.

برای همین راه‌حل رویارویی با اجمال موجود در این مقوله‌ها به دو روش است:

امر نخست: اجتناب از این‌گونه مقوله‌ها و بهره نبردن از آن برای شروع بحث یا به‌عنوان قاعده. اگر بنا بر اعتباری خاص

نیاز بود تا از چنین عباراتی استفاده شود، باید آن را با توضیح و تفصیل به کار برد تا از هرگونه بدفهمی جلوگیری شود.

امر دوم: درخواست توضیح از اصحاب این گونه مقوله‌ها در صورت شک از عبور مفاهیم باطل، تا آنکه اجمال موجود پلی برای عبور مفاهیم نادرست نشود. توضیح خواهی باعث می‌شود معانی حق یا باطل موجود در مقوله آشکار شود.

این مقوله ایراد دیگری نیز دارد؛ دین اسلام در حقیقت بزرگ‌تر از آن است که با این گونه اصطلاحات این‌زمانی که تحت‌تأثیر مدرنیسم غربی است، محدود شود. اسلام دین پروردگار جهانیان است، دین رحمت و عدل و احسان و هدایت و نجات در دنیا و آخرت. کسی که گمان می‌کند اصطلاحاتی مانند هم‌زیستی و تصالح و گشودگی ذهنی این دین را زیبا می‌کند از جایی که گمان نمی‌کند به آن بد گفته است؛ چراکه اسلام بزرگ‌تر از آن است که با مفاهیم فرهنگی مبهم در چشمان اهل خود زیبا جلوه داده شود و احکام و نظام‌های مربوط به آنچه هم‌زیستی و انفتاح و صلح‌دوستی می‌نامند و در اسلام موجود است بزرگ‌تر از آن است که به تعدادی عبارت تقلیل داده شود تا آنکه بگویند دین ما آغوشش باز است؛ زیرا این‌گونه اصطلاحات با ابهام و کلی‌گویی‌ای که در خود دارد،

این دین خواهان همزیستی است

شایسته استقبال نیست بلکه لازم است برای ستایش از عباراتی استفاده کرد که خالص و واضح باشد و نتوان از آن برای نکوهش برخی از احکام و قطعیات دین بهره برد.

اگر به حال و روز بسیاری از کسانی که عبارت «همزیستی» را تکرار می‌کنند دقت کنی، خواهی دید که در اوج شورِ دعوت به آن، قضایا و مفاهیم خاصی مانند «دعوت به برادری انسانی» را ترویج می‌کنند یا در برخی از مفاهیم شرعی مانند «ولاء و براء» و «تکفیر» ایراد وارد می‌سازند، به این بهانه که این‌ها در تصور او با آنچه همزیستی می‌داند در تضاد است. این همان مشکل بزرگی است که در واقع با بسیاری از دعوت‌های به همزیستی رخ می‌دهد، چنان‌که پیش‌تر بیان شد.

اینجا گوشه‌ای از موضع شرعی درباره این‌گونه مفاهیم و اینکه چگونه دعوت برخی برای همزیستی باعث نقض آشکار آن می‌شود را نشان می‌دهیم. طبیعتاً این بررسی به اندازه‌ای خواهد بود که ایراد این مقوله را نشان دهد و گرنه بحث مفصل و عرضۀ همه جوانب متعلق به این بحث به طول خواهد انجامید.

۱- ولاء و براء: یکی از محکّمات شریعت، دعوت اهل‌ایمان به این است که ساختار ولاء و براء را بر اساس دین خود شکل

دهند. بنابراین، ولایت از نظر محبت و یاری برای اهل‌ایمان است و برائت باید از کافران باشد. این از جمله معانی قطعی در وحی است که احکام آن در بسیاری از نصوص قرآنی و نبوی آمده تا آنکه یکی از محکم‌ترین گره‌های ایمان، محبت در راه الله و بغض در راه الله است.

برخی از محاسن این معنای شرعی بزرگ:

* محقق شدن تعظیم واجب در حق الله متعال و شریعت و دین او؛ چراکه اصل محبت بنده باید متوجه الله تعالی باشد؛ زیرا اوست که به ذات مورد محبت است، سپس دیگر محبت‌ها مانند محبت پیامبر ﷺ و محبت دینش و مؤمنان از همین محبت نشأت می‌گیرد و بغض و دشمن داشتن نیز از همین خاستگاه است، یعنی هرآنچه که خداوند دوستش ندارد از کردار و گفتار را بد می‌دارد و همین طور کسانی را که خداوند دوستشان ندارد.

* این باعث می‌شود که مسلمان به هویت ایمانی خود افتخار کند و خود را از منظر هدایت‌یافتگی خاص بداند و شبیه شدن به دیگران را نپذیرد یا از هریک از عناصر دینش و هویتش کوتاه نیاید.

این دین خواهان همزیستی است

* این نوعی دیوار درونی است که او را از تأثیرگیری از کافران حفظ می‌کند. مسلمان همواره نعمت خداوند و منت او بر خودش را به یاد می‌آورد که وی را به اسلام هدایت کرد و کفر کافران را با حالت تحقیر می‌نگرد سپس لزوم این را درک می‌کند که محبتش باید برای الله تعالی باشد، بنابراین خداوند متعال هر که را دوست بدارد نزد او نیز محبوب است و هر که را بد بدارد نزد او نیز مبغوض خواهد بود.

* این باعث ایجاد احساس دلسوزی نسبت به غیر مسلمانان می‌شود، در نتیجه برای بذل نصیحت و خیرخواهی آنان و دعوتشان به سوی دین خداوند تلاش خواهد کرد تا آنان را از عذاب آخرت نجات دهد.

شاید برخی از آنان این اصل شرعی را منافی همزیستی مطلوب بدانند و بگویند: چگونه با کسی که نسبت به او احساس برائت داریم و دوستشان نمی‌داریم همزیستی کنیم؟ اینکه برائت و دوست نداشتن در شریعت بر محور کفر می‌چرخد نه شخص کافر و اینکه این امر مربوط به کفری است که دشمن ماست نه صرف اینکه کافر باشد.

پاسخ آن است که گفته شود: هیچ کسی حق تغییر مناصب احکام شرعی را ندارد و نصوص شرعی پرشماری دال بر این است که ولاء و براء متعلق به ایمان و کفر است. همین طور متعلق به کسی است که این اوصاف بر وی اقامه شده است. برخی از ادله قرآن که مبنی بر این است: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ۲۸] (مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز او را از [دوستی] الله [بهره‌ای] نیست مگر اینکه از [آزار و اذیت] آنان بترسید و الله شما را از [مجازات] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی الله است). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [توبه: ۲۳] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهد [آنان را] به دوستی مگیرید و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمکارانند). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ

أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿۵۱﴾ [مائده: ۵۱] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هرکس از شما آنان را به دوستی گیرد از آنان خواهد بود. آری الله گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند). ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَاؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ [امتنحه: ۴] (قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند الگویی نیکوست، آنگاه که به قوم خود گفتند ما از شما و از آنچه به‌جای الله می‌پرستید بیزاریم؛ به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشه‌گی پدیدار شده تا وقتی که تنها به الله ایمان آورید).

توجه کنید که چگونه وحی، محور دوست نداشتن کافران را کفر آنان قرار داده و بیان داشته که این بغض در صورت ایمان آوردن آنان برداشته خواهد شد.

در حقیقت چنین تصویری که ولاء و براء متعلق به فعل است نه فاعل، تصویری است دور از طبیعت بشری و احساسات

انسانی و تصویری است غیرواقعی که نشانگر قرائتی است رمانتیک از دنیای واقع که تلاش دارد فعل را از فاعل جدا کند و حب و بغض را متوجه یکی از این دو سازد. بر اساس چنین فهمی از مسائل حب و بغض، دوست نداشتن تجاوزگران و ستمگران و تحریک مردم علیه آنان و آلوده ساختن احساسات از دشمنی آنان نیز به هیچ عنوان درست نیست بلکه بغض را تنها باید متوجه خود تجاوز و ظلم ساخت اما انجام‌دهنده‌اش شایستهٔ محبت و تقدیر است.

چنین تصویری ساده‌انگارانه و غیرواقعی است، به‌ویژه اگر مسلمان این را به یاد آورد که الله متعال کافران را دوست ندارد و آنان را دشمن می‌داند، چنان که می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [بقره: ۹۸] (پس یقیناً الله دشمن کافران است) و می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ۳۲] (قطعاً الله کافران را دوست ندارد) و همچنین می‌فرماید: ﴿وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا﴾ [فاطر: ۳۹] (و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی‌افزاید).

یادآوری این آیات، معنای عمیقی را در دل مسلمان برانگیخته می‌سازد که آنان را که الله دوستشان نمی‌دارد، دوست ندارد؛ زیرا دشمنی مسلمان در حقیقت تابع دشمنی

این دین خواهان همزیستی است

الله تعالی است. بنابراین هرکس که دشمن الله باشد، دشمن مؤمنان است: ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [نساء: ۱۰۱] (کافران پیوسته برای شما دشمنی آشکارند).

این معنایی آشکار از نظر عقلی است، چه رسد به آنکه با دلایل متواتر شرعی که مفهوم ولاء و براء را شکل داده است، تقویت گردد. در این حالت این مسئله برای مؤمن تمام شده است.

تعلیق دوست داشتن و دوست نداشتن به کافرانی که اهل تجاوزند نه آنان که دست به تجاوز نزده‌اند نیز صحیح نیست و اوامر شرعی در این زمینه متواتر است؛ چراکه دوست نداشتن تجاوزکار یک معنای فطری و غریزی است که اساساً نمی‌توان آن را کنترل کرد، بنابراین چگونه می‌توان تصور کرد که این همه نص شرعی صرفاً برای تقریر یک قضیه بدیهی آمده باشد؛ چیزی که حتی در حیوانات نیز قابل مشاهده است، چه رسد به انسان.

اگر در نصوص پیشین و دیگر نصوص پرشمار در قرآن و سنت تأمل کنی، خواهی دید که بغض کافران در حقیقت به سبب کفرشان به الله متعال است نه تجاوزکاری آنان. شکی در این نیست که تجاوز باعث بیشتر شدن دشمنی آنان

می‌شود اما این معنایی نیست که بتوان سبب دوست نداشتن را به آن محدود کرد نه به کفرشان، به‌ویژه برای کسی که مفهوم تجاوزگری را محدود و آن را متوجه تجاوز جانی می‌داند. برای مسلمانی که باور دارد خداوند متعال دشمن کافران است و آنان را دوست ندارد، خوشایند است که علناً بگوید: اما من تنها کسی را دوست نمی‌دارم که با من دشمنی ورزد یا علیه من سوءقصدی داشته باشد! و فراموش کند که کفر یکی از بدترین انواع ظلم و تجاوز است؛ زیرا این ظلم و تجاوز در حق پروردگار متعال و پیامبر و دین اوست و یکی از بزرگ‌ترین موجبات برائت از کافران است، چنان‌که پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [مجادله: ۲۲] (قومی را نیابی که به الله و روز آخرت ایمان داشته باشند [و سپس] کسانی را دوست بدارند که با الله و رسولش [دشمنی و] مخالفت کرده‌اند هرچند پدرانشان یا پسرانشان یا عشیره آنان باشند).

البته نباید این تصور اشتباه را داشت که دشمنی با الله متعال تنها با اعلام جنگ است و در نتیجه بگوییم: منظور از دشمن در اینجا کسی است که به جنگ برخاسته، در حالی که

دایره دشمنی در شریعت وسیع تر از این است؛ زیرا الله متعال درباره گروهی از این مخالفان می‌فرماید: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [توبه: ۶۲-۶۳]

(برای شما به الله سوگند یاد می‌کنند تا شما را خشنود گردانند، در صورتی که اگر مؤمن باشند [باید بدانند] سزاوارتر است که الله و پیامبرش را خشنود سازند (۶۲) آیا ندانسته‌اند که هرکس با الله و پیامبر او درافتد برای او آتش جهنم است). این گروه در میان مؤمنان زندگی می‌کنند و با آنان به جنگ نپرداخته‌اند اما با این حال دشمن اویند؛ زیرا هر کافری مخالف و دشمن الله تعالی است.

شاید کسی بگوید: چگونه می‌توان مبدأ دوست نداشتن کافران را پذیرفت حال آنکه شریعت ازدواج با زنان اهل کتاب را جایز دانسته. آیا ازدواج یکی از بزرگ‌ترین دریچه‌های محبت نیست؟

آنچه این ایراد را برطرف می‌سازد، درک تفاوت میان محبت طبیعی غریزی و محبت دینی شرعی است. تکلیف شرعی به نوع دوم مربوط است اما محبتی که قلب انسان بر آن سرشته شده مانند محبت پدر و مادر یا محبت خویشاوندی و

زناشویی یا محبت کسی که هدیه‌ای به انسان داده یا در حق او خوبی کرده یا مشکلی را از او برطرف ساخته و دیگر محبت‌های این‌چنینی، ممنوع نیست و در تعارض با آن دوست نداشتن شرعی قرار ندارد؛ زیرا جهت این دو از هم جداست. آن وجهی که موجب دوست نداشتن است با وجهی که موجب محبت است، متفاوت است، مانند بیمار که تلخی دارو را دوست ندارد اما در عین حال خود دارو را دوست دارد؛ زیرا باعث شفای اوست.

برای آنکه این مسئله به‌خوبی تصور شود می‌گوییم: انسان به‌طور غریزی مال دوست است، حال اگر بخشی نفیس از مال خود را صدقه دهد، نوعی حس بد و خوب را در یک آن تجربه خواهد کرد: محبت مال و نفرت برای از دست رفتن آن، اما از سوی دیگر آنچه خداوند دوست دارد را دوست می‌دارد، در نتیجه مال خود را از روی محبت الهی می‌بخشد: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبَبْتُمْ﴾ [آل عمران: ۹۲] (هرگز به نیکوکاری نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید).

مسلمان همچنین مأمور است که برادر مسلمانش را دوست بدارد، حال اگر برادرش مرتکب ظلم و تعدی شود، در قلب او

کراهیت و بد داشتن وی واقع می‌شود، این کراهت طبیعی است و با بذل محبت دینی واجب تعارضی ندارد. این‌گونه، اشکال موجود رفع می‌شود. ما می‌دانیم که کنترل عواطف غریزی کاری سخت یا ناممکن است، همین است که باعث شد پیامبر ﷺ در دعایش بفرماید: «خداوندا این سهم من از آن چیزی است که مالک آنم، پس مرا در آنچه تو مالک آنی و مالکش نیستم سرزنش مکن».^۱ ابوداود می‌گوید: یعنی قلب.

احساسات غریزی موردبخشش است و محل بحث ما نیست، بلکه موردبحث ما محبت دینی است که نوعی محبت اختیاری است که آثار آن را می‌شود هنگام تضاد آن با احساسات طبیعی ملاحظه کرد. پس اگر این محبت شرعی مستلزم بیان سخن یا انجام عملی باشد، این سخن یا عمل باید در اولویت باشد حتی اگر از نظر طبع و غریزه برایش ناخوشایند باشد: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا

۱- به روایت ابوداود و ترمذی و نسائی و ابن‌ماجه و ابن‌الملقن و ابن‌کثیر و شوکانی و شعیب الأرنؤوط آن را صحیح دانسته‌اند. برخی نیز آن را به‌علت مرسل بودن معلول دانسته‌اند، مانند ترمذی و دارقطنی. آلبانی آن را ضعیف دانسته است.

وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿۲۱۶﴾ [بقره: ۲۱۶] (نبرد بر شما واجب شده است در حالی که برای شما ناخوشایند است و چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و چه بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و الله می‌داند و شما نمی‌دانید).

اینجاست که می‌شود آنچه برای عمر رضی الله عنه رخ داد را درک کرد، آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله دست او را گرفت، پس خطاب به ایشان صلی الله علیه و آله فرمود: ای رسول خدا، بی‌شک تو برای من از هر چیزی جز خودم محبوب‌تری. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «نه، قسم به آنکه جانم به دست اوست، تا آنکه من نزد تو از خودت هم محبوب‌تر باشم». پس عمر خطاب به ایشان گفت: پس اکنون به الله سوگند شما برای من از خودم محبوب‌ترید. آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «اکنون ای عمر»^۱.

ممکن است برخی بنا بر تصور اینکه ممکن است تقریر این اصل باعث تعدی در حق کافران یا پایمال شدن حقوق آنان یا عدم بهره بردن از آنان و تبادل مثبت با آنان شود نسبت به این اصل احساس راحتی نکنند.

۱- به روایت بخاری.

این دین خواهان هم‌زیستی است

آنچه این توهم فاسد را از بین می‌برد، به یاد آوردن آنچه شریعت در این باب امر نموده است:

* شریعت دست‌درازی، ظلم و تعدی در حق مخالفان را ممنوع و عدل را واجب دانسته است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍۭ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا﴾ [مائده: ۲] (و البته نباید کینه‌توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام بازداشتند شما را به تعدی وادارد) و می‌فرماید: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍۭ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ [مائده: ۸] (و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است).

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «آگاه باشید که هر کس در حق یک پیمان‌دار ستم ورزد یا او را تحقیر کند یا بیش از توانش بر او تحمیل کند یا از او چیزی را بدون رضایتش بستاند من در قیامت دادستان او خواهم بود».^۱

۱- به روایت ابوداود. ابن‌حجر آن را حسن دانسته و سخاوی می‌گوید: «سندش اشکالی ندارد». آلبانی آن را صحیح دانسته است.

* همچنین مجال وسیعی را برای همکاری با همه مردم در معروف و امر خیر و آنچه به مصلحت عموم است، باز گذاشته است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [مائده: ۲] (و در نیکوکاری و تقوا با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید).

رسول الله ﷺ می‌فرماید: «در خانهٔ عبدالله بن جدعان در پیمانی حضور یافتم که دوست ندارم به جایش شترهای سرخ داشته باشم و اگر در اسلام به آن فراخوانده شوم اجابت می‌کنم».^۱

* همچنین بذل و احسان به آنان اگر از کافران متجاوز نباشند مشروع است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [ممتحنه: ۸] (الله شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که با

۱- به روایت بیهقی در سنن کبری و ابن‌الملقن آن را صحیح دانسته است.

آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا الله دادگران را دوست می‌دارد).

*** رعایت و رسیدگی به کافران صاحب حق را واجب**

دانسته است. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ۱۵] (و اگر تو را وادارند تا درباره چیزی که تو را بدان دانشی نیست به من شرک ورزی از آنان فرمان مبر و [الی] در دنیا به خوبی با آنان معاشرت کن).

بنابراین مبنای شریعت بر عدل و اعطای حق صاحبان حق است. مسلمان نیز همه معانی شرعی را مورد توجه قرار می‌دهد نه آنکه یک معنا را به معنای دیگر بکوبد.

اما در حقیقت بسیاری از کسانی که به دلیل تأثیر گرفتن از گفتمان همزیستی، عقیده و لواء و براء را هضم و درک نمی‌کنند، در دنیای واقع از رفتارهایی که در مفهوم و لواء و براء قرار می‌گیرد دور نیستند، بلکه زمینه‌ای که این و لواء و براء را باید بر اساس آن قرار داد نزد آنان متفاوت است. آنان در حقیقت از ممارست رفتارهایی خاص که زیر مفهوم و لواء و براء قرار می‌گیرد امتناع نمی‌ورزد اما بنا بر توجیه‌ها و بهانه‌هایی

غیر دینی مانند قوم‌گرایی و وطن‌پرستی و قبیله‌گرایی و دیگر توجیهات.

بنابراین قضیه، کنار گذاشتن کامل مفهوم ولاء و براء نیست، بلکه بازبینی‌اش و این مسئله است که چه کسی مستحق این ولاء و براء است و این‌گونه حب و بغض از محوریت محبت و دشمنی در راه الله به یک محور جدید منتقل می‌شود که همان احساسات و رفتارها را در پی دارد اما بنا بر داده‌های این محور جدید.

همین صحنه در چندین پرونده فکری داغ دیگر نیز رخ می‌دهد یعنی همان مفاهیمی که در تصور شرعی موردانتقاد بود، در ذهن ناقد وجود دارد اما خود را در ظاهر دیگری نمایان می‌کند و در اندیشه و رفتار او به محور دیگری نقل مکان می‌کند.

برای مثال، نبرد مسلحانه که هنگام بررسی تصور شرعی از جهاد موردانتقاد بود نه ذاتاً بلکه انگیزه آن موردانتقاد است؛ چیزی که اکنون به منطقه‌ای جدید (مثلاً دفاع از میهن و ناسیونالیسم) نقل مکان کرده است.

همین طور حد مرتد که به شدت موردانتقاد اوست، ایرادی ندارد اگر با داده‌ای جدید جایگزین شود.

این دین خواهان همزیستی است

همین را می‌توان دربارهٔ قضیهٔ الزام و اجبار و آنچه باید واجب یا حرام (ممنوع) باشد گفت. ایراد گرفتن‌های او در این زمینه‌ها هنگامی شروع می‌شود که منبع الزام از شریعت باشد، اما اگر قضیه به خاستگاه‌هایی برگردد که به آن باور دارد هیچ ایرادی را برانگیخته نمی‌سازد و همین دربارهٔ سلسله‌ای طولانی از قضایا صادق است.

این همان چیزی است که باعث می‌شود دربارهٔ بسیاری از درگیری‌های فکری که برخی از این‌ها دربارهٔ مفاهیم شریعت به راه می‌اندازند تجدیدنظر کنیم؛ چراکه قضیه چیزی نیست جز بازتولید همان مفاهیم اما بر اساس یک مرجعیت جدید؛ مرجعیتی که از خلال آن تعیین می‌شود چه چیز باید از این مفاهیم خارج یا به آن وارد شود، همراه با ادامهٔ صاحب این درگیری در اظهار نقد مطلق آن مفاهیم.

۲- دعوت به برادری انسانی: از جمله مفاهیمی که

بسیاری اوقات تحت‌عنوان همزیستی مطرح می‌شود، مفهوم برادری انسانی است. هدف از این مفهوم که بسیاری سعی در اشاعه و جا انداختن آن در عقل و ذهن مردم دارند چیست و موضع شرع دربارهٔ آن چیست؟

با ملاحظه داده‌های آتی می‌توان دربارهٔ این مفهوم به
کنکاش پرداخت:

معنای نخست: مفهوم «برادری» تنها در دو مورد آمده
است: «برادری نسبی» و «برادری دینی».

از جمله استعمالات مفهوم برادری نسب و خون: ﴿وَإِنْ
كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [نساء: ۱۷۶]
(و اگر [چند] خواهر و برادرند، پس نصیب مرد مانند نصیب دو
زن است). ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [اعراف: ۶۵] (و به‌سوی عاد
برادرشان هود را [فرستادیم]). ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾
[اعراف: ۷۳] (و به‌سوی ثمود برادرشان صالح را [فرستادیم]).
﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [اعراف: ۱۸۵] (و به‌سوی [مردم] مدین
برادرشان شعیب را [فرستادیم]).

این برادری نسبی می‌تواند دور و نزدیک باشد و همین
مفهوم است که شرع جمله‌ای از احکام از جمله صلۀ رحم و
نفقه و میراث و عاقله و دیگر احکام که در کتب فقه آمده را به
آن مرتبط می‌سازد.

اما برادرای دینی: نوعی برادری وسیع‌تر است که همهٔ
اهل‌ایمان را در بر می‌گیرد و پیروان را به سابقان متصل

این دین خواهان همزیستی است

می‌سازد، چه از این امت باشند یا امت‌های دیگر و محور آن انتساب همه به یک دین یعنی اسلام است. بنابراین هر مسلمانی برادر دینی مسلمان دیگر است. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ۱۰۳] (و همگی به ریسمان الله چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت الله را بر خود یاد کنید آنگاه که دشمنان [هم] بودید پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید).

رسول الله ﷺ می‌فرماید: «مسلمان، برادر مسلمان است. در حق او ستم نمی‌ورزد و او را تسلیم نمی‌کند و آنکه در [راه برآورده ساختن] نیاز برادرش باشد الله نیز حاجتش را برآورده می‌سازد و آنکه سختی‌ای از سختی‌ها دنیا را از مسلمانی دور سازد خداوند یک سختی از سختی‌های آخرت را از او برطرف می‌سازد و آنکه مسلمانی را بیپوشاند خداوند در روز قیامت او را می‌پوشاند»^۱.

۱- متفق علیه.

معنی دوم: مفهوم برادری انسانی یک مفهوم تازه‌ساز است که در نصوص شرع نیامده و علمای مسلمان به کارش نبرده‌اند بلکه در سیاق تمدنی معاصر برساخته شده است. روش شرع در بررسی این‌گونه اصطلاحات، تحلیل معانی درونی‌اش سپس بررسی این است که آیا حق و قابل‌پذیرش است یا باطل است و مردود، یا مخلوطی از این دو است که باید حق و باطلش را از هم جدا کرد.

شاید کسی بگوید: اشکال استفاده از این اصطلاح چیست، به‌ویژه آنکه همهٔ بشر به آدم عَلَيْهِ السَّلَام برمی‌گردند؛ چراکه همه از آدمیم و آدم از خاک است؟

می‌گوییم: این ایراد تنها متوجه ترکیب و چینش کلمات نیست و نه ساختن اصطلاحات که می‌توان آن را در سایهٔ وسعت زبان عربی و تعدد استعمالات کلمهٔ برادر در فرهنگ‌نامه‌های عربی توجیهش کرد، منظور ما اشاره به ایرادهای ناشی از اصل اصطلاح و اهدافی است که قرار است در دل این اصطلاح جا داده شود.

معنای سوم: با نگاه به تداول معاصر این مفهوم، آنچه برای ما آشکار می‌شود تباین و تضاد بسیار در معانی این واژه است؛

سؤالی که اینجا برای ما مهم است این است که کدام معنا قرار است تحت پلاکارد «برادری انسانی» ترویج شود؟

اگر قرار است به بهانه آنکه کافر و مسلمان در انسانیت برادرند تفاوت این دو از بین برده شود چرا همین را در حق مجرم و بی‌گناه و ظالم و مظلوم نمی‌گویند؟ آن‌ها نیز در انسانیت شریک‌اند و زیر مفهوم برادری انسانی جا می‌شوند.

همین پرده از چاله‌هایی برمی‌دارد که عملاً در برابر این مفهوم قرار می‌گیرد و اینکه پاره‌ای از انگیزه‌های به کار بردن این اصطلاح، بهره بردن از آن در عرصه‌های متناقض با محکمت‌های شرع است، بدون آنکه همین مفهوم را به دیگر عرصه‌های انسانی بکشانند.

پیش‌تر بیان شد که یکی از محکمت‌های شریعت، قطع معانی ولایت و محبت دینی میان مسلمان و کافر است، حتی اگر این کافر پدر یا برادر یا خویشاوند باشد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [توبه: ۲۳]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهد [آنان را] به دوستی مگیرید و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمکاران‌اند).

برادری دینی، معنایی است که مسلمان در حق برادر مسلمانش مبذول می‌دارد، همان طور که کافر این برادری را در حق برادر کافرش روا می‌دارد، در نتیجه این نوع از برادری صرفاً میان مؤمنان نیست که خداوند درباره آن فرموده است: ﴿هَمَانَا مُؤْمِنَانِ بَرَادِرٍ يَكْدِيغِرْنَ﴾ [حجرات: ۱۰] بلکه غیر مسلمانان نیز برادر یکدیگرند، چنان که پروردگار تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ۱۵۶] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید همچون کسانی نباشید که کفر ورزیدند و به برادرانشان گفتند...).

شاید بگویند: منظور از ذکر برادری انسانی، تأکید بر این است که همه مردم باید گرامی داشته شوند و این از معانی انسانیت و برادری است.

این سخن درباره اصل خلقت انسان‌ها صحیح است؛ زیرا انسان ذاتاً یک مخلوق گرامی است. الله تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [اسراء: ۷۰] (و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به

این دین خواهان همزیستی است

ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم).

اما پس از آن از نظر فضیلت و کرامت متفاوت می‌شود و این همان چیزی است که آیه بعدی به آن اشاره دارد: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ [اسراء: ٧١-٧٢] (روزی که هر گروهی را با پیشوایشان فرامی‌خوانیم پس هرکس کارنامه‌اش را به دست راستش دهند، آنان کارنامه خود را می‌خوانند و به قدر نخک هسته خرمایی به آن‌ها ستم نمی‌شود (٧١) و هرکه در این [دنیا] کور[دل] باشد در آخرت [هم] کور[دل] و گمراه‌تر خواهد بود).

بنابراین تکریم ذکر شده در آیه، چنان‌که از سیاق آیات مشخص است یک تکریم مطلق نیست، بلکه تکریم آفرینش انسان در مقایسه با دیگر حیوانات است و در سیاق منت‌گذاری خداوند بر او آمده تا وی را برای تحقق بندگی تشویق کند، سپس به منزلت انسان در صورت کفر اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ

إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿﴾ [فرقان: ۴۴] (یا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چارپایان نیستند بلکه گمراه‌ترند).

تکریم در هر حال شامل معانی فاسدی که ذکر شد از جمله برادری انسانی نیست.

غرض آنکه: اینجا ایراد اصلی در خود کلمه «برادری انسانی» نیست بلکه در معانی پنهان در آن است از جمله دعوت به برداشتن احکام برادری ایمانی و گذاشتن آن بر روی برادری انسانی و یا نادیده گرفتن احکام برادری ایمانی که این در تناقض با اصول اسلام است که پاره‌ای از معانی برادری را خاص اهل‌اسلام گردانده و کسی را در آن شریک نساخته است: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [فتح: ۲۹] (محمد فرستادهٔ الله است و کسانی که با اویند بر کافران سخت‌گیر [و] با همدیگر مهربان‌اند).

۳- تکفیر: از جملهٔ اصول شرعی مقرر در مباحث نام‌ها و احکام در کتاب‌های عقاید، این است که مردم به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم می‌شوند: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [انعام: ۲] (اوست

آن کس که شما را آفرید؛ برخی از شما کافرند و برخی مؤمن و الله به آنچه می‌کنید بیناست).

این اوصاف، احکامی عقیدتی یا عملی را در پی دارد که به‌شکل مفصل در کتب عقیده و فقه آمده است. در این مجال قصد تحریر موارد مربوط به حقیقت کفر یا احکام آن نیستیم بلکه می‌خواهیم به تلاش‌هایی اشاره کنیم که گروهی برای تخفیف ایرادهایی که در اصطلاح «کفر» می‌بینند به آن روی می‌آورند و آن را با اصطلاحات سبک‌تری مانند «دیگری» عوض می‌کنند و در گمان خود این کار را برای محقق شدن صلح و هم‌زیستی مناسب‌تر می‌دانند. اما نمی‌دانم این‌ها با این همه کاربرد متواتر از کلمه‌های کفر و کافر و کافران در قرآن چه می‌کنند؟! چگونه قرار است مشکلشان را با سوره‌ای که بیشتر مسلمانان از حفظش دارند و نامش «کافرون» است، حل کنند؟! این امری است که پرده از خطر بلعیدن اصطلاحات گمراهگر و به کار بردن آن برای معالجه‌ی شرایط واقع برمی‌دارد. نسبت دادن وصف کفر بر تعدادی از باورها یا گفتارها یا کردارها مسئله‌ای است واضح در نصوص وحی که نیازی به دلیل‌آوری ندارد؛ چراکه تکفیر یک وصف شرعی و وابسته به شریعت است، یعنی شریعت تعیین می‌کند که چه چیزی کفر

است و سپس بنا بر میزان شرعی که نیازمند جمع شدن شروط و نبودن موانع است این وصف را به اشخاص نسبت می‌دهد و این هیچ ظلمی در حق شخص یا طائفه‌ای نیست؛ زیرا نام‌گذاری امور به نام آن است.

در حقیقت تفاوت‌گذاری میان ایمان و کفر یک امر بدیهی است و الغای این تفاوت، ایمان را به ماده‌ای مه‌آلود تبدیل می‌کند که در یک آن یک چیز و نقیض آن را می‌پذیرد. به بیان دیگر، به مجرد آنکه معنای ایمان و آنچه در لفظ آن داخل است را مشخص کنی، به شکل خودکار حدود کفر را نیز تعیین کرده‌ای و به وجودش معترف شده‌ای، بنابراین هر نحله یا دینی قطعاً به این معتقد است که هر کس به باورهایش معتقد نباشد کافر است و در پرتو همین تصور است که گفته‌اند: دینی که تکفیر ندارد دین نیست.

هیچ زیانی بر این حد از اعتراف [به وجود کفر] مترتب نمی‌شود، بلکه زیان وقتی پیش می‌آید که ظلمی حقیقی بر اساس این اوصاف رخ دهد. برای همین است که شریعت در موضوع تکفیر دو امر مهم را در نظر گرفته است:

این دین خواهان همزیستی است

امر نخست: عجله نکردن در نسبت دادن این وصف به کسی که مستحقش نیست و این به سبب سنگینی احکامی است که بر آن مترتب می‌شود.

امر دوم: ترتیب آن دسته از احکام شرعی که مناسب این وصف است، آن را در دنیای واقع از ایمان متمایز می‌سازد و ترتیب این احکام از کمال عدل است؛ زیرا شریعت بر تفاوت گذاشتن میان متفاوت‌ها بنا شده و هیچ تفاوتی واضح‌تر از فرق میان کفر و ایمان نیست. برای همین مقتضای عدل است که حق ایمان و کفر داده شود و در این باره ایرادی وجود ندارد.

اینجا لازم است توضیح دهیم که منظور از آنچه گفته شد منع مطلق به کار بردن لفظی دیگر برای توصیف کافر نیست یا آنکه بنا بر یک مصلحت شرعی از گفتن کلمه کفر خودداری شود. بلکه منظور ما کنار گذاشتن یک مصطلح شرعی و جایگزینی عمدی آن با واژه‌ای دیگر است.

۴- جهاد: مفهوم سلبی «همزیستی» در دوران ما تا جایی گسترش یافته که به تحریف مفهوم جهاد در اسلام رسیده است، آن‌طور که مقتضای همزیستی وجود صلح میان ملت‌هاست که بر اساس توافق‌نامه‌ای مشترک است که مانع از جنگ می‌شود و مجال را برای همه روابط اقتصادی و تبادل

تجاری میان کشورها باز می‌گذارد، اما قول به وجود جهاد در اسلام معنایش محدود کردن این صلح و اعلام جنگ با همه است.

این چالش بسیاری از معاصران را در موقعیت بدی قرار داده که به سبب آن مجبور شده‌اند مفهوم جهاد در اسلام را که فراتر از دفاع در صورت تجاوز باشد، رد کنند. از نظر آنان جهادی که هدفش اعلائی کلمة الله و بر پا داشتن نظام حاکم بر اساس شریعت باشد وجود ندارد و بنابراین نصوص شریعت و وقایع تاریخ اسلام از دوران پیامبر ﷺ و خلفای راشدین را چنان تأویل کرده‌اند که آن را صرفاً یک دفاع محض در برابر تجاوزکاری دیگران نشان دهند.

اما در حقیقت قول به همزیستی و صلح نیازمند چنین تحریفی نیست و هیچ‌یک از علمای دوران ما قائل به جهاد طلب در این دوران نیست، بلکه هیچ عاقلی چنین چیزی نمی‌گوید؛ زیرا این کار شامل زیان آشکار و فساد واضح است و از جمله قطعیت‌هایی است که بر عموم مسلمانان نیز پنهان نیست، چه رسد به علمایشان.

با درک این، خواهی دانست که مفهوم «جهاد طلب» تأثیری بر همزیستی صلح‌جویانه معاصر ندارد و تحریف این

این دین خواهان همزیستی است

مفهوم و نفی وجودش صرفاً یک بحث جدید است که ربطی به نیاز معاصر برای همزیستی مسالمت‌جویانه ندارد؛ زیرا چنان‌که گفتیم امروزه کسی به مفهوم جهاد طلب فرامی‌خواند و آن را تقریر نمی‌کند.

بنابراین چیزی که عملاً رخ داده این است که آنان به نصوص شرعی مراجعه کرده‌اند و با تحریف مفاهیم، وقایع تاریخ اسلام را به‌شکلی غیرواقعی عرضه کرده‌اند. یعنی آنکه مفهوم همزیستی آن‌قدر تأثیر روانی بر عده‌ای به‌جای گذاشته که باعث شده بدون نیاز حقیقی دست به تحریف مفاهیم بزنند.

نفی وجود چنین جهادی در اسلام یا در تاریخ مسلمانان نوعی لجبازی فکری است؛ زیرا دلایل وجود این جهاد آشکار و محکم است و کافی است وقایع جهاد در تاریخ خلفای راشدین را مرور کنی تا بدانی که این وقایع صرفاً از قبیل جهاد دفاعی نبوده است.

پذیرش وجود چنین جهادی معنایش این نیست که قائل به مشروعیت این جهاد در این دوران باشیم یا به عدم پذیرش پیمان‌های معاصر فرابخوانیم؛ زیرا چنان‌که گفتیم هیچ عالم و عاقلی چنین نمی‌گوید.

بلکه مقصد تأکید بر اهمیت محافظت بر محکومات شریعت از تحریف است؛ زیرا جهاد شرعی یک حکم محکم دینی است که به دلیل جایگاه والای آن در شرع و کثرت نصوص دال بر آن، نمی‌توان از آن گذشت یا تحریفش کرد. این امری است که نباید به سبب ایرادگیری برخی یا طعنه و عیب‌جویی‌شان از آن خجالت کشید.

اما پدیدهٔ تحریف هیچ‌یک از این موارد را رعایت نمی‌کند و بنا بر موضوعیت علمی با مسئله رفتار نمی‌کند، بلکه به سبب گرایش به ارزش‌های تمدن غالب گمان می‌کند کار خوبی انجام می‌دهد؛ زیرا این کار را صیانت اسلام با نفی آنچه باطل می‌داند تصور می‌کند و نمی‌داند که با اعتراف به اینکه این نوع از جهاد، کاری زیان‌بار و تجاوز و حرام است، عرصه را برای خصم باز می‌گذارد که بیشتر به ایراد گرفتن بپردازد؛ زیرا ادلهٔ ثبوت این احکام قوی‌تر است. بنابراین تا وقتی که اعتراف داری این جهاد کاری باطل و به آبروی اسلام ضربه می‌زند عملاً به وجود ایراد در اسلام اعتراف کرده‌ای. اما کسی که حق را به شکل کامل موردیاری قرار داده و شرایط حال و نیازهای کنونی را در نظر گرفته و در عین حال از مفاهیم شرعی

این دین خواهان همزیستی است

محافظت کرده و دست به تحریف آن نزده، راه را بر ایرادگیران بسته است.

خلاصهٔ امر این است که همزیستی در کاربرد معاصرش یک اصطلاح کلی است که می‌توان با بهره از آن، مفاهیمی چند را که حامل مفاهیم فکری مخالف با برخی از احکام شرعی است، توجیه کرد. هنگامی که بررسی و تحلیل مفاهیم این واژه می‌پردازیم هدفمان دعوت به کنار گذاشتن معنای صحیح و معتبرش نیست، بلکه هدفمان ضرورت هشیاری دربارهٔ اشکالات همراه با این واژه است تا همراه با معانی صحیح آن به ذهن مسلمان نفوذ نکند.

اسلام میانه‌رو معتدل

اصطلاح اسلام میانه‌رو یا اسلام معتدل را بسیاری از مردم در دوران ما تکرار می‌کنند و منظورشان این است که پیرو اسلامی بر اساس یک دیدگاه معتدل‌اند، بدون غلو و تندروی. این معنا به ذات خود ایرادی ندارد و پایبندی معتدلانه به اسلام و دوری از غلو و تندروی یا سهل‌انگاری و کندروی، روشی نیکو است و کسی درباره‌اش اختلافی ندارد.

اما تعامل با این مقوله نباید به این سادگی باشد یا نباید تصور کنیم که این واژه برای اشاره به ضرورت پایبندی به اسلام و دور ساختن انحراف غلوآمیز یا سهل‌انگارانه به کار می‌رود، بلکه ما در برابر کاربرد این کلمه در یک روند خاص قرار داریم و این مقوله معانی پنهانی دارد که باید بررسی شود و ایرادهای آن آشکار گردد. برای همین به بیان دو روند مهم خواهیم پرداخت:

روند نخست:

چرا در میان این همه توصیف از واژه اعتدال استفاده شده است؟ یا به معنای دیگر، چرا نمی‌گوییم: ما به اسلام پایبندیم، و به سنت و شریعت ملتزم هستیم؟ یا اگر خواستی این را هم

اضافه کن: بنا بر روش درست، یا بنا بر راه و روش پیامبر ﷺ یا روش سلف صالح و مانند آن.

راز اینکه کلمه «معتدل» و «میانه‌رو» باید همراه با اسلام بیاید چیست؟ طوری که انگار اسلام به ذات خود این معنا را منتقل نمی‌کند.

در واقع به کار بردن فراوان کلمه معتدل همراه با اسلام و تأکید پی‌درپی برای دوری از تندروی، اشاره‌های خوبی را با خود ندارد و یاد کردن همیشگی این وصف هنگام سخن از اسلام و افتخار کردن به آن و ارزش‌های آن و دعوت به حاکم ساختن این نوع اسلام در دل خود یک موضع منفی از اسلام را نهان دارد، چه گوینده‌اش احساس کند یا نه، و غیر مستقیم این را می‌رساند که تندروی و غلو یکی از ویژگی‌های اسلام در دوران ماست، بنابراین باید حتماً در کنار نام اسلام از آن ابراز بی‌زاری کرد تا آنکه به صاحبش گمان بد نبرند و این‌گونه بر خود شرط می‌گذارد که دعوتش صرفاً محدود به اسلام معتدل باشد.

بخشی از این مشکل این است که برخی از مردم تحت فشار کشنده ماشین رسانه‌ای در دوران ما قرار گرفته‌اند که سعی در ارتباط دادن اسلام به غلو و تندروی دارد و برخی از

مسلمانان نیز با نسبت دادن بسیاری از رفتارهای غلوآمیز به این دین در این برداشت منفی از اسلام شرکت کرده‌اند و در حق دین و هویت خود مرتکب جنایت شده‌اند و آن را در موضع اتهام و عیب قرار داده‌اند، سپس گروه دیگری از مسلمانان با تلاش در ذکر صفت «معتدل» هنگام نام بردن از اسلام بر این برداشت منفی دامن می‌زنند، طوری که بسیاری از صاحب‌نظران گمان می‌کنند که اسلام در ذات خودش نماینده ارزش‌های اعتدال و میانه‌روی نیست.

اما چنین قیدی در حقیقت متضمن تبرئه خود شخص از برچسب تندروی و غلو است نه دفاع از اسلام. انگار می‌خواهد بگوید: من از هر اسلام دیگری بیزارم و در زندگی‌ام بنا بر یک اسلام خاص عمل می‌کنم که همان اسلام معتدل است و با دیگر اسلام‌ها تفاوت دارد. یعنی از جایی که گمان می‌کند در حال دفاع از اسلام است به ترسیخ و تعمیق این کلیشه ظالمانه درباره اسلام دامن می‌زند.

بنابراین دین ما، اسلام، دین اعتدال است و دیگر نیازی نیست که آن را با قید «معتدل» ذکر کنیم. هنگامی که می‌گوییم: اسلام، منظورمان همه اسلام با احکام و اصولش است که دین عدالت و اعتدال و رحمت و نجات در دنیا و

آخرت است. دینی که به آن افتخار می‌کنیم و با صدای بلند اعلامش می‌داریم نه آنکه به سبب فشار رسانه‌ای از این سو و آن سو سرمان را شرمگینانه پایین بیندازیم. وجود کسانی که دچار غلو یا انحراف‌اند معنایش این است که اسلام مورد اتهام قرار گرفته یا ترسناک و ناواضح است، بنابراین باید این وصف را به آن افزود. این انحراف‌ها را باید تبیین کرد و ناصحیح بودنش را توضیح داد بدون آنکه در مفهوم خود اسلام تأثیری بگذارد و ذات اسلام محل اتهام شود و انتساب به آن، بدون اضافه کلمه معتدل، باعث ایجاد شبهه شود.

روند دوم:

مربوط به مفهوم اعتدال است که همراه با اسلام آورده می‌شود؛ این اعتدال چیست؟
اعتدال یکی از ویژگی‌های حاضر نزد جریان‌ها و رویکردهای فکری گوناگون است؛ چیزی که همه مدعی‌اش و مدعی دوری از تندروی‌اند. این ضرورت شناخت حدود اعتدال و منبع تعیین‌کننده مرزهایش را دوچندان می‌سازد؛ زیرا بدون این تعیین مرز، اعتدال نیز هیچ معنایی نخواهد داشت و قالبی خواهد شد که می‌توان از طریق آن انواع انحرافات رفتاری و

فکری را عرضه کرد، سپس همین انحرافات را به بهانه اینکه این اسلام میانه‌رو معتدل است به اسلام نسبت داد. ضابطه شناخت اعتدال ستوده شده، خود شریعت است. اسلام در ذات خود پاسخ این پرسش را که حدود مرز اعتدال چیست، دارد. آنکه واقعاً به اسلام و احکام و تشریعات و حدودش تمسک جوید در دایره اعتدال قرار دارد و از مظاهر غلو و جفا به دور است. ضابطه اعتدال را نباید از معیارهایی خارج از اسلام یافت تا این معیارهای خارجی تعیین کند چه چیز از اسلام است و چه نیست. برای مسلمان شایسته نیست که عرف‌ها و سنت‌ها و سلیقه و خواهش‌های نفسانی خود یا تسلیم‌شدگی‌اش در برابر یک فرهنگ وارداتی را داور کند و از رفتار خود، مظاهر اعتدال مورد نظر را به دیگران عرضه کند، بلکه واجب است همه این‌ها را به اصول و محکمت شریعت ارجاع داد و هرچه موافق آن بود را اعتدال دانست و هرآنچه مخالفش بود را خارج از اعتدال شمرد، حتی اگر صاحبش دنیا را از سخن گفتن درباره اعتدال پر کرده باشد. این همان منهجی است که باید در عمق ذهن هر مسلمانی جای گیرد و به مجرد بالا بردن پرچم اعتدال از سوی افراد و

ادعایش اکتفا نکند بلکه ادعای آنان را به محک شریعت بسپرد و صحیح را از ناصحیح جدا سازد.

اینجا چیزی را می‌توان ملاحظه کرد و آن این است که شیوع سهل‌انگاری در طعنه و اتهام به غلو و تندروی عملاً باعث تضعیف اثر آن می‌شود و دیگر آن اثر نخست را در دور ساختن مردم و دل‌ها نخواهد داشت؛ زیرا هر طرف، دیگری را متهم به غلو خواهند کرد و سپس افتخار می‌کند که معتدل است. بنابراین راه‌حل معالجهٔ ایرادهای ناشی از غلو و تندروی، داوری بردن به کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ برای شناخت مواضع غلو و تندروی و جفا و سهل‌انگاری است تا بدانیم واقعاً موضع اعتدال کجاست و به حدود مرزش پی ببریم و این هر طرف را ملزم می‌سازد تا اعتدال خود را از طریق دلایل کتاب و سنت اثبات کنند نه با شعار و ادعای توخالی.

شاید بگویند: اما با داوری بردن به کتاب و سنت نیز همان اختلافاتی که اینجا رخ می‌دهد اتفاق خواهد افتاد.

پاسخ را می‌شود با جمع بین دو مسئله بیان کرد:

مسئلهٔ نخست: این اختلاف در همهٔ قضایا موجود نیست، بلکه همواره موضعی محکم وجود دارد که نمایانگر اعتدال است و هرکس در آن دایره باشد اهل اعتدال است و کسی که

به راست یا چپ منحرف شود، از مرزهای اعتدال بیرون رفته است و آن‌ها نیز برحسب دوری و نزدیکی‌شان به این دایره بر چندین درجه هستند.

همین طور مواضعی وجود دارد که اختلاف معتبر و نگاه اجتهادی را برمی‌تابد و تا وقتی که این اختلافات روا باشد، صاحب خود را از دایره اعتدال خارج نمی‌کند. اگرچه اعتدال یک چیز است اما انسان‌ها قادر به ادراک این اعتدال به شکل قطعی و یقینی نیستند. این باعث می‌شود که دایره اختلافات روا، فضایی برای این اعتدال باقی بگذارد. اینجا اگرچه اعتدال به شکل واضح برای همه نمایان نشده اما امری است محدود در دایره‌ای از سخنان معتبر که خروج از آن روا نیست.

امر دوم: ما روشی شرعی و منظم داریم که شخص جوینده اعتدال بر اساس آن از میان سخنانی که در نگاه او موضع اعتدال است، سخن درست‌تر را انتخاب می‌کند.

اختلاف در ادعای تمسک به کتاب و سنت را می‌توان از طریق این دو معیار برطرف کرد: معیار حکماتی که اختلافی در آن نیست و معیار «روش» و منهجی که باید بر اساس آن حرکت کرد.

میانه‌روی و اعتدال در تصور شرعی، نتیجه تمسک به قرآن و سنت است. بنابراین هرکس به شرع چنگ بزند، میانه‌رو و معتدل است و کسی که با شرع مخالف باشد چنین نیست. اعتدال به معنای نقطه وسط نیست که شخص در هر اختلافی در نقطه‌ای میانه دو طرف دعوا بایستد، بلکه اثری از تبعیت شرع است.

از اینجا خواهی دانست که میانه‌روی در حقیقت موضع گرفتن در میانه دو طرف نیست، بلکه این میانه بودن ممکن است ستوده شود یا نه و این را می‌توان از ملاحظه موضع قرآن درباره میانه‌روی دانست. در پرتو وحی ما تنها یک میانه‌روی نداریم، بلکه دو میانه‌روی داریم: میانه‌روی درست و میانه‌روی نادرست.

از مثال‌های میانه‌روی مطلوب در قرآن، میانه‌روی کسانی که خداوند به آنان نعمت عطا کرده، از مؤمنانی که به سوی پروردگارشان فرامی‌خوانند: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [فاتحه: ۶-۷] (ما را به راه راست هدایت فرما (۶) راه کسانی که به آنان نعمت عطا کرده‌ای نه [راه] مغضوبان و نه [راه] گمراهان) همچنین: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا

وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿ اسراء: ۱۱۰ ﴾ (و نمازت را به آواز بلند
 مخوان و بسیار آهسته‌اش مکن میان این [دو] راهی [میانه]
 برگزین) و همین طور: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا
 وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [فرقان: ۶۷] (و کسانی‌اند که چون انفاق
 کنند نه ولخرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند و میان این دو
 [روش] حد وسط را برمی‌گزینند). و دیگر مثال‌های قرآنی که
 نشان می‌دهد موضع گرفتن در میانه می‌تواند مطلوب و
 موردستایش باشد.

اما میانه‌روی مردود، از جمله شواهد قرآنی بر آن، آیاتی
 است که خداوند دربارهٔ احوال منافقان نازل کرده است:
 ﴿مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾ [نساء: ۱۴۳]
 (میان آن [دو گروه] دودل‌اند، نه با اینان‌اند و نه با آنان). و از
 دیگر شواهد آن: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ
 وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [نساء: ۱۵۰] (و می‌گویند
 ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند
 میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند).

از شواهد این میانه موضع گرفتن در سنت نبوی: «مثال منافق مانند گوسفندی است که بین دو گله سرگردان است، گاه به این سوی می‌رود و گاه به آن سو»^۱.

تفاوت بین این دو میانه بودن به طبیعت دو طرف برمی‌گردد، بنابراین اگر میان دو باطل بود، موردستایش است و اگر در میانه حق و باطل ایستاده بود، نکوهیده است.

خلاصه آنکه: در بحبوحه ادعاها و خصومت‌ها و تکرار پی‌درپی اهمیت اعتدال، شاید مسلمان حواسش به این نباشد که بسیاری از این ادعاها تلاش در محدود ساختن اسلام با اعتدالی است که خود می‌خواهد و این اعتدالی که آنان می‌خواهند وصفی است خارج از اسلام و پیش‌زمینه‌ای قبلی دارد که از مرجعیت‌های گوناگون تأثیر گرفته و سعی دارد همین پیش‌زمینه‌ها را بر اسلام مسلط سازد تا از آن اسلامی بیرون بیاید که آن را «اسلام میانه‌رو معتدل» می‌خوانند.

آنکه متأثر از مرجعیت لیبرال است تصورات خودش از آزادی را که محدود به هیچ چارچوب دینی نیست و روابط حرام را روا می‌داند به اسلام می‌چسباند و سپس در باب

۱- به روایت مسلم.

اهمیت اسلام میانه‌رو معتدل سخن می‌راند، حال آنکه اسلام از چنین اعتدالی مبرا است.

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

این مقوله معنایی صحیح را مطرح می‌کند که درباره‌اش اختلافی نیست؛ چراکه اسلام با ادله و احکامش قوی است و از شبهات و افکار مخالف ترسی بر آن نیست. اسلام دین پروردگار جهانیان است و نیروی آن از درونش است و خداوند نیز پیش از هر چیز و در پایان حافظ دین خود است.

اما، چه کسی گفته که این ترس بر خود اسلام است که قرار است الله خود حافظش باشد؟

در حقیقت این ترس بر دین مسلمان است که از اسلام منحرف شود نه بر خود اسلام.

مسلمان نسبت به خودش این بیم را دارد که از راه حق منحرف شود و هدایت الهی را ترک گوید و راهی جز راه راست را در پیش گیرد نه اینکه نسبت به خود راه و هدایت و صراط مستقیم ترسی داشته باشد.

بنابراین ذکر این مقوله هنگام سخن از اهمیت پایداری بر دین و یادآوری مسلمان نسبت به محافظت از دینش و ضرورت صیانت دین خود از آنچه باعث زیان و تضعیفش می‌شود،

معنایی ندارد و این همان چیزی است که الله متعال به شکل ظریفی به آن اشاره نموده و فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [ال عمران: ۱۰۲] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از الله آن گونه که حق پروا کردن از اوست پروا بدارید و جز مسلمان نمیرید).

این امر ربانی به «نمردن مگر در حال اسلام» قابل تحقق نیست مگر در صورت پایداری بر اسلام در طول مدت زندگی تا آنکه انسان، مسلمان بودن خودش را در هنگام وداع با دنیا تضمین کرده باشد.

هرکس در این به‌نیکی بیندیشد این را خواهد فهمید که چرا بارها در شبانه‌روز از پروردگارش «هدایت به راه راست» را می‌خواهد؛ چراکه این هدایت متضمن پایداری بر آن مقداری است که توانسته انجامش دهد و درخواستی است برای هدایت بیشتر از پروردگار سبحانه و تعالی.

بنابراین، اینجا ترسی بر دین نیست، بلکه بیم از نفس‌های ضعیف خود ماست که نکند شکست بخورد و دین را ترک گوید و برای فهم روا بودن چنین ترسی کافی است تا سخن الله متعال دربارهٔ پیامبرش ﷺ یعنی سرور انسان‌ها و امام

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

متقیان را به یاد آوریم که می‌فرماید: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ
عَنِ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُكَ خَلِيلًا
﴿٧٣﴾ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ اسراء:

(و چیزی نمانده بود که تو را از آنچه به‌سوی تو وحی کرده‌ایم گمراه کنند تا غیر از آن را بر ما ببندی و در آن صورت تو را به دوستی خود بگیرند (۷۳) و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم قطعاً نزدیک بود کمی به‌سوی آنان متمایل شوی).

بنابراین پایداری از سوی الله سبحانه و تعالی است نه تصمیمی که انسان به‌تنهایی بگیرد، بلکه هدایت است و توفیق و کلیدش روی آوردن صادقانه به الله و یاری جستن از او و تکیه نکردن بر این نفس ضعیف و اطمینان نداشتن به آن است. اگر پروردگار متعال درباره خلیش ﷺ چنین می‌گوید که اگر او را پایداری عطا نکرده بود نزدیک بود اندکی به کافران متمایل شود، چگونه ممکن است کسی پس از ایشان بر ایمان خود بیم نداشته باشد؟!

همین کافی است که واکنش پیامبر ﷺ به این حقیقت و ادراک عمیق ایشان نسبت به آن و نتایج مترتب بر آن را

به‌خوبی بنگری؛ چراکه ایشان از «باز شدن بعد از بستن»^۱ به الله پناه می‌برد و این یعنی «بازگشت از ایمان به کفر یا از طاعت به معصیت و رجوع از چیزی به‌سوی شر».^۲ خطاب به یارانش می‌فرمود: «دل‌های همهٔ آدمیان میان دو انگشت از انگشتان رحمان است، گو آنکه یک دل باشد و آن را آن‌گونه که بخواهد می‌چرخاند» سپس می‌فرمود: «خداوندا ای گردانندهٔ دل‌ها، دل‌های ما را بر طاعت خود بگردان».^۳ مقتضای علم به جملهٔ اول حدیث (بودن دل‌های بندگان در میان انگشتان خداوند) انجام بخش دوم حدیث، یعنی دعای ایشان است.

اثر عمیقی که این حقیقت در شخص پیامبر ﷺ ایجاد کرده واقعاً عجیب است، تا جایی که این قبیل دعاها بخش زیادی از دعاهای پیامبر ﷺ را در بر می‌گرفت، آن قدر که ام‌سلمه رضی الله عنها متوجه این موضوع شده و آن را به یاد می‌آورد. از شهر بن حوشب روایت است که گفت: به ام‌سلمه گفتم: ای ام‌المؤمنین، بیشترین دعای پیامبر ﷺ هنگامی که نزد تو بود

۱- به روایت مسلم. لفظ حدیث این است: خداوندا از حور بعد از حور به تو پناه می‌برم. کور در لغت اشاره به بستن عمامه دارد و حور باز شدن آن است. که در اینجا اشاره به گمراهی پس از هدایت دارد (مترجم).

۲- این سخن ترمذی در تعلیق بر حدیث است.

۳- به روایت مسلم.

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

چه بود؟ گفت: بیشترین دعایش این بود که: «ای مقلب دل‌ها، دل مرا بر دین خودت ثابت بگردان». گفتم: ای رسول خدا، چرا بیشترین دعایت این است که ای گرداننده دل‌ها، دل مرا بر دین خودت ثابت بگردان؟ فرمود: «ای ام‌سلمه، انسانی نیست مگر آنکه قلب او میان دو انگشت از انگشتان الله است، پس هرکه را بخواهد استوار می‌گرداند و هرکه را بخواهد دستخوش انحراف می‌سازد». سپس معاذ این آیه را تلاوت کرد: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ۸] (پروردگارا پس از آنکه ما را هدایت کردی دل‌هایمان را دستخوش انحراف مگردان).^۱

بلکه پیامبر ﷺ در خارج از خانه نیز بر همین حال بود؛ انس بن مالک رضی الله عنه می‌گوید: پیامبر ﷺ بسیار این را می‌فرمود که: «خداوندا دل مرا بر دینت پایدار بگردان». پس مردی گفت: ای رسول خدا، آیا از ما بیم داری حال آنکه به تو ایمان آوردیم و آنچه را آورده بودی راست شمردیم؟ فرمود: «دل‌ها

۱- به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: «این حدیثی حسن است» و آل‌بانی آن را صحیح دانسته است.

در میان دو انگشت از انگشتان رحمان عزوجل است که آن را زیرورو می‌کند»^۱.

چه زیباست این ملاحظه هوشمندانه آن صحابی که از کثرت بیان این دعا توسط پیامبر ﷺ فهمید که این دعوتی است برای آنان تا به ایشان اقتدا کنند و منظور پیامبر ﷺ از گفتن این دعا در میان اصحاب، یادآوری آنان درباره این معنای عمیق ایمانی است.

چراکه مؤمن نسبت به دین خود بیمناک است و از ضعف یا سلب ایمان می‌ترسد؛ زیرا این باارزش‌ترین دارایی اوست و همین ترس باعث می‌شود به دینش اهمیت دهد و هوایش را داشته باشد. همین ترس اگر به شکل درستی محقق شود، باعث چشیدن شیرینی ایمان می‌شود که تنها با دوست داشتن شدید دین محقق می‌شود، آن‌طور که بازگشت به کفر را پس از آنکه خداوند از آن نجاتش داده بد بدارد و شکی در این نیست که بزرگ‌ترین تهدید علیه دین، معاشرت طولانی مدت با شبهات و پیگیری آن است؛ زیرا «دل‌ها ضعیف است و شبهات رباینده»^۲.

۱- به روایت ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. هیثمی می‌گوید: «رجال آن رجال صحیح‌اند» و آلبانی آن را صحیح می‌داند.

۲- سیر أعلام النبلاء ذهبی (۷/ ۲۶۱).

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

بنابراین کثرت عرضه افکار فاسد بر نفس انسان نقش بزرگی در تباه‌سازی قلب دارد. قلب کسی که پی‌درپی به مطالعه کتب یا محتوای اینترنتی منحرف و شک‌انداز و شبهه‌آمیز می‌پردازد در معرض جذب این مفاهیم منحرف قرار می‌گیرد؛ چیزی که تأثیری منفی بر آرامش یقین و صلابت ایمان می‌گذارد. ابن تیمیه به زیبایی شاگردش ابن قیم را چنین نصیحت کرده است: «قلب خود را مانند اسفنج در معرض ایرادها و شبهه‌ها قرار نده که جذبش می‌کند در نتیجه چیزی جز شبهه از آن تراوش نخواهد کرد، بلکه آن را همانند شیشه دربسته بگردان که شبهه از بیرون آن می‌گذرد و در آن جای نمی‌گیرد؛ با شفافیتش آن را می‌بیند و با صلابتش آن را پس می‌زند و گرنه اگر قلبت هر شبهه‌ای را که بر تو می‌گذرد جذب کند جایگاه شبهات خواهد شد»^۱.

بلکه درگیر شدن با شبهات برخی از مردم را از حق روی‌گردان می‌کند و از طلب آن به‌کلی منصرف می‌شوند. این‌گونه شخص موردنظر شبهات را بسیار می‌بیند و در درونش قدرت یافته و مستقر می‌شود و دلش کور می‌شود و این‌گونه رغبت به حق را از صاحبش می‌ستاند و از آن باز می‌دارد.

۱- مفتاح دار السعادة ابن قیم (۱/ ۴۴۳).

با دقت در کتاب‌هایی که آثار سلف را گردآوری کرده‌اند، به‌ویژه در مباحث عقیدتی، خواهی دید که امامان سلف چقدر در تعامل با شبهات و ایرادها احتیاط به خرج می‌دادند و این با وجود دین‌داری قوی و ایمان صادقانه آنان بود. آثار وارده در این باره بسیار است، از جمله:

مردی به نزد حسن بصری آمد و گفت: ای ابوسعید، بیا تا درباره دین با تو بحث کنم. حسن گفت: من نسبت به دینم بینش دارم، اما تو اگر دینت را گم کرده‌ای پیدایش کن.^۱

مردی از صاحبان هوی به ایوب سختیانی گفت: ای ابوبکر، درباره سخنی از تو بپرسم؟ پس ایوب پشت کرد و رفت و در حالی که با انگشتش اشاره می‌کرد گفت: نه، حتی نصف سخن، نه حتی نصف سخن.^۲

دو تن از اهل بدعت بر محمد بن سیرین وارد شدند و گفتند: ای ابوبکر، حدیثی برایت بگوییم؟ گفت: خیر. گفتند: پس آیه‌ای از کتاب الله را برایت می‌خوانیم. گفت: خیر. سپس گفت: یا برمی‌خیزید و می‌روید یا من برخیرم؟ پس آن دو شخص برخاستند و بیرون رفتند. یکی از حاضران گفت: چه

۱- الشریعة آجری (۱/ ۴۳۸).

۲- پیشین (۱/ ۴۳۹).

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

اشکالی داشت اگر آیه‌ای می‌خواند؟ گفت: دوست نداشتم که آیه‌ای را بخوانند و تحریفش کنند و همان در قلبم واقع می‌شد.^۱

فرزند طاووس نشسته بود پس مردی از معتزله نزد او آمد و شروع به سخن گفتن کرد. راوی می‌گوید: فرزند طاووس انگشتانش را در گوش‌هایش کرد و به فرزندش گفت: پسرم انگشتت را در گوشت کن و فشارش بده و از سخنش هیچ نشنو. معمر می‌گوید: یعنی آنکه دل ضعیف است (و در صورت شنیدن بدعت تحت تأثیر قرار می‌گیرد).^۲

این احتیاط در حقیقت ناشی از ضعف معرفتی نیست، بلکه بینش صحیح نزد آنان دربارهٔ این ثوابت شرعی بر حجت و برهان و شناخت حق استوار است. پس از آن شنیدن باطلی که ممکن است قلب را به سوی خود جذب کند هیچ سودی ندارد. به‌ویژه آنکه این قضیه شوخی نیست بلکه به والاترین قضایا در زندگی انسان مسلمان مربوط است و خداوند رحمت کند مالک بن انس را که گفت: درد بی‌درمان، جابه‌جایی در دین

۱- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لالکائی (۱/ ۱۳۳).

۲- الإبانة ابن بطة (۲/ ۴۴۶).

است. و به نقل از کسی می‌گفت: با هرچه بازی می‌کنی با دینت بازی نکن.^۱

اگر به حال‌وروز بسیاری از کسانی که عامدانه به سرچشمه‌های شبهه و ایراد سر می‌زنند بنگری، خواهی دید که مقداری از این شبهه‌جویی عامدانه به‌دلیل نوعی غرور معرفتی است که باعث می‌شود صاحبش خود را صاحب علم و فهم بسیار بداند، اما همان آغاز جهلش کار دستش می‌دهد. بنابراین سالم ماندن دین انسان در این است که تا می‌تواند از همه این سرچشمه‌ها دوری کند و حق را با دلایل صحیحش بشناسد، مگر آنکه رفتن در پی شبهه بنا بر یک مصلحت شرعی معتبر باشد، اما اینکه انسان خود را در برابر هر شبهه و ایرادی قرار دهد، راهی است بس طولانی که صاحب خود را در معرض لغزش‌ها و اشتباهات قرار می‌دهد.

اگر بنا بر مصلحت شرعی نیاز به اطلاع از باطل و نگاه در شبهات به هدف پاسخ دادن به آن بود، باز هم قضیه رها نمی‌شود تا هرکسی وارد آن شود بلکه دارای ضوابط و شروطی است. همین‌طور این مسئله بنا بر اعتبارات مختلف (به اعتبار حال شخص و میزان علمش به شرع) متفاوت است و همین

۱- پیشین (۲/ ۵۰۶).

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

طور بر اساس عقل شخص و طبیعت درونی او. همچنان بر اساس سطح شبهه؛ زیرا اصول شبهات غیر از جزئیات آن است. همین طور این مسئله بر اساس گستردگی منبع شبهه متفاوت است. برای مثال مطالعه شبهه از سایت‌هایی که همه به آن دسترسی دارند با کتاب‌های ممنوعه که یافتن و خواندنش کار هرکس نیست تفاوت دارد. همچنین به اعتبار حال پرسنده و نزدیکی‌اش به یک عالم یا طالب علم که می‌تواند شبهات او را پاسخ دهد و هنگام وجود پرسش به او مراجعه کند و اعتبارات دیگر.

هرچقدر یک مسلمان از وارد شدن به شبهات و نظر در آن دوری کند این برای سالم ماندن دینش بهتر است؛ زیرا علما در این اختلافی ندارند که حفظ دین در رأس ضروریاتی قرار دارد که اسلام برای صیانت و رعایت آن آمده و از همین روی احکامی را تشریح نموده که باعث بیشتر شدن و به ثمر رسیدنش در دنیای واقع می‌شود و از رسیدن هرگونه زیانی به آن جلوگیری می‌کند و شکی در این نیست که نگاه آزادانه در شبهات بدون هیچ نیاز معتبری به این اصل ضربه می‌زند.

شاید گفته شود: اما کسی که از این شبهات تأثیر می‌پذیرد کسی است که ایمانش ضعیف است و مسلح به

حجت و برهان نیست و عقل خود را به کار نبرده، برخلاف شخص مطلع که نگاهش به همه سو باز است و نسبت به دینش ترسی ندارد.

اما این در حقیقت سخنی شعارگونه و بی‌معناست که از برخی معانی نیک و قشنگ مانند قدرت و عقل برای گمراه کردن مردم و جا انداختن افکار ضعیف و سست سوءاستفاده می‌کند.

کسی که حقیقت ایمان را درک می‌کند می‌داند که هر انسانی در برابر عوامل تأثیرگذاری که به دین او زیان وارد می‌سازد ضعیف است و اگر رحمت پروردگار شامل حالش نشود در معرض ترک دین قرار دارد. چگونه یک مسلمان پس از بیان حال پیامبر خدا ﷺ و دیگر پیامبران گمان می‌کند قوی است و بیمی بر ایمان او نمی‌رود، در حالی که این پیامبران - صلوات‌الله‌علیهم - از خداوند ثبات بر دین را می‌خواستند. این ابراهیم خلیل است که در دعایش می‌فرماید: ﴿وَاجْبُنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [ابراهیم: ۳۵] (و مرا و فرزندانم را از پرستیدن بت‌ها دور بدار). و یوسف صدیق که می‌فرمود: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [یوسف: ۱۰۱] (مرا مسلمان بمیران و به صالحان محلق فرما) و ابراهیم و یعقوب خطاب به نسل‌های

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

پس از خود این توصیه جامع را کردند: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [بقره: ۱۳۲] (و ابراهیم و یعقوب پسران خود را به همان سفارش کردند [که] ای پسران من، الله برای شما این دین را برگزید پس البته نباید جز مسلمان بمیرید).

این دغدغه در حقیقت از روی ضعف نیست بلکه از روی آگاهی واجبی است که بر اساس فهم عمیق از حقیقت ایمان و طبیعت درون بشری و ایراد قضایای فکری بنا شده است؛ مسئله‌ای که نیازمند روشمندی آگاهانه و سفت‌وسخت در تعامل با آن است که از مجرد احساس به ضعف و قدرت فراتر رفته، به جست‌وجوی چگونگی استفادهٔ ایجابی و دوری از آثار بد می‌پردازد.

در حقیقت آنکه پی‌درپی تکرار می‌کند که نسبت به ایمانت بیم نداشته باش و مؤمن قوی برای ایمان ترسی ندارد و تو که عقل و دلیل داری پس چرا برای ایمانت بیمناکی، در حقیقت نه ایمان را شناخته و نه میزان زیبایی که چنین عبارت‌هایی به جا می‌گذارد.

اینجا پنج حقیقت هست که بسیاری از مردم از آن

غافل‌اند:

حقیقت نخست: وارد شدن به اسلام از گرامی‌ترین نعمت‌های خداوند برای بنده است: ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [نساء: ۹۴] (قبلاً خودتان [نیز] همین‌گونه بودید و الله بر شما منت نهاد). نعمتی که خداوند انسان را برایش برمی‌گزیند: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ۷۴] (رحمت خود را به هرکس که بخواهد مخصوص می‌گرداند). و امر این هدایت به او باز می‌گردد: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [بقره: ۲۷۲] (هدایت آنان بر عهده تو نیست، بلکه الله هر که را بخواهد هدایت می‌کند).

حقیقت دوم: خداوند میان هدایت و برخی از مردم مانع می‌شود و در نتیجه از فهم حق ناتوان می‌شوند و سینه‌شان برای پذیرش آن گشوده نمی‌شود: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [انفال: ۲۴] (و بدانید که الله میان آدمی و دلش حائل می‌گردد) ﴿أَثْرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَن أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [نساء: ۸۸] (آیا می‌خواهید کسی را که الله گمراهش ساخته به راه آورید) در نتیجه از دلایل و براهینی که می‌شوند هیچ سودی نمی‌برند: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

غِشَاوَةٌ ﴿۷﴾ [بقره: ۷] (الله بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است)، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [اسراء: ۴۶] (و بر دل‌هایشان پوشش‌ها می‌نهمیم تا آن را نفهمند و در گوش‌هایشان سنگینی اقرار می‌دهیم.)

حقیقت سوم: خداوند متعال در قرآن ذکر نموده که سبب گمراهی بسیاری از مردم عدم فهم ادله نیست، بلکه بیماری‌هایی است که در دل آنان جای گرفته، از جمله محبت مال و دنیا و تعصب برای پدران و حسادت و روی‌گردانی و بی‌توجهی و دیگر عوامل: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [بقره: ۴۱] (و آیات مرا به بهایی ناچیز نفروشید و تنها از من پروا کنید)، ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مَّعْرِضُونَ﴾ [بقره: ۸۳] (آنگاه جز اندکی از شما [همگی] به حالت اعراض روی برتافتید)، ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ [بقره: ۱۰۹] (بسیاری از اهل کتاب پس از اینکه حق برایشان آشکار شد از روی حسدی که در وجودشان بود آرزو می‌کردند که شما را بعد از ایمانتان کافر گردانند)، ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾

[یونس: ۷۸] (گفتند: آیا به‌سوی ما آمده‌ای تا ما را از شیوه‌ای که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم بازگردانی)، ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [بقره: ۲۱۲] (زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است). و آیات بسیار دیگری که بر این معنا تأکید دارد.

حقیقت چهارم: ایمان صرفاً شناخت و اعتراف نیست، بلکه پایبندی و گردن نهادن به امر خداوند و پیامبرش ﷺ که این اطاعت نیازمند تزکیه نفس و پاک‌سازی قلب است.

حقیقت پنجم: دنیا بر امتحان و گزینش و پاک‌سازی بر پا شده است. یکی از سنت‌های الهی این است که اهل ایمان را در معرض ابتلا و امتحان قرار دهد: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ﴾ [بقره: ۲۱۴] (آیا گمان کرده‌اید که داخل بهشت می‌شوید و حال آنکه هنوز مانند آنچه بر [سر] پیشینیان شما آمد بر [سر] شما نیامده است؛ آنان دچار سختی و زیان شدند).

الله متعال حکمت این سنت ربانی را چنین بیان کرده است: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ۱۷۹] (الله بر آن نیست که مؤمنان

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

را به این [حالی] که شما بر آن هستید واگذار تا آنکه پلید را از پاک جدا کند).

بنابراین قضایای ایمان صرفاً مسائلی عقلی نیست که فهمیده شود یا فهمیده نشود، بلکه علاوه بر آن، انسان همراه با آن نیازمند امتحان است تا پایداری‌اش و صبرش و مقدم دانستن مراد الهی توسط او آشکار گردد.

در این سیاق برخی باز گذاشتن دروازه‌اندیشه‌ها و شبهات را بدون هیچ‌گونه احتیاطی این‌گونه توجیه می‌کنند که شک، راهی به سوی یقین است و مدعی‌اند همین باز گذاشتن در بر روی اندیشه‌هاست که باعث می‌شود ایمانی مبنی بر دلیل و قناعت داشته باشیم که ایمانی است قوی و راسخ، برخلاف ایمانی که بر آن بیم شبهه است؛ این ایمانی است ضعیف؛ زیرا بر تقلید بنا شده است.

اما این سخنی است شعاری که بر مخروبه بنا شده و از چند وجه می‌توان بررسی‌اش کرد:

وجه نخست: کسی که به یقین رسیده نیازی به این ندارد که باری دیگر به یقین خود شک کند. تا وقتی که واقعاً به اسلام یقین داری و مطمئنی که دین حق است دیگر چه

معنی دارد که مردم را برای یافتن حق به شک در اسلامی
فراخوانی که معتقدی حق است؟!

چنین سخنی تنها در صورت شک به اسلام رواست؛ در این
حالت به کسی که دچار این شک است گفته می‌شود: باید به
جست‌وجوی حق برآیی تا شکی که دچارش شده‌ای برطرف
شود و به یقین برسی. اما اینکه واقعاً یقین داشته باشی که
اسلام قطعاً حق است و در همین حین مردم را به شک کردن
درباره حق دعوت دهی تا باری دیگر به آن برگردند، این
چیزی جز بیهوده‌گویی نیست.

وجه دوم: شک همیشه راهی به سوی یقین نیست. این
سخنی است غیر موضوعی و ناواقعی؛ زیرا چه بسا شخص
شکاک به یقین نرسد و آنکه دچار شک نشده چه بسا به یقین
برسد بلکه هرکس عادت به شک درباره یقینیات کند و این را
روش همیشگی‌اش قرار دهد هرگز ایمانی در دلش مستقر
نخواهد شد؛ زیرا در هر مسئله‌ای به یقین برسد باز به سبب
ایراد منهجی و فساد روش، باری دیگر شکاکیتش به جنبش
می‌آید.

وجه سوم: ایمانی که به شک عادت نکرده چنان که تصور
می‌کنند ایمانی ضعیف و سست نیست. اساساً قدرت و ضعف

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

ایمان مبنی بر توان شخص در شناخت جدل و مناقشه قضایای بحث‌انگیز دینی نیست، از همین روی می‌بینی که بسیاری از مسلمانان عادی ایمانشان قوی‌تر است و نسبت به الله اطمینان و توکل بیشتری دارند و به احکام او اطمینان دارند. این چیزی است که نزد بسیاری از کسانی که به روش‌های نظر و اندیشه و استدلال آگاه‌اند دیده نمی‌شود. قدرت ایمان الزاماً ارتباطی به شناخت ادله ندارد؛ این می‌تواند سببی سودمند برای بیشتر شدن ایمان باشد اما برای برخی از مردم سودمند نیست. همچنین ایمان از عوامل دیگری مانند عبادت و ذکر و تربیت و... نیز تأثیر می‌گیرد.

بنابراین چنین روشی در حقیقت تنها باعث بیشتر شدن شک و تعمیق حیرت در میان مسلمانان خواهد شد؛ زیرا بدون توجه به خود شبهه و حال مردم و حقیقت ایمان به‌سوی شبهات دعوت می‌دهد. اما اگر منظورش تأکید بر ضرورت تقویت ایمان مسلمانان از طریق ادله و براهینی است که آنان را از تأثیر شبهات در امان نگه می‌دارد این بدون شک کار درستی است، اما قطعاً با این تشویق بی‌ضابطه به‌سوی شبهات متفاوت است.

شاید بگویند: این یعنی عقل خود را تعطیل کنیم و

اعتراض نکنیم و نپرسیم و مناقشه نکنیم؟

اما ایراد این نیست که مسلمان دربارهٔ اموری دینی که برایش مبهم و سؤال برانگیز است بپرسد، بلکه ایراد از روش مسلمان در تعامل با پرسش است. ایراد در روش تعامل همان چیزی است که باعث ایجاد آشفتگی و انحراف می‌شود.

صحابه نیز از پیامبر ﷺ دربارهٔ اموری که برایشان پرسش برانگیز بود می‌پرسیدند و ایشان ﷺ نیز پاسخ می‌داد و این دال بر دو امر است:

امر نخست: ضرورت تحمل از سوی پدران و مادران و مربیان در برابر پرسش‌هایی که دریافت می‌کنند و اینکه پاسخی دهند که ایراد را برطرف سازد و باعث تقویت ایمان شود.

امر دوم: اینکه سؤال دربارهٔ امور پرسش برانگیز نه حرام است و نه مطلقاً نکوهیده. ایراد هنگامی رخ می‌دهد که پرسش باعث ضعیف شدن یقین مسلمان و شک‌اندازی در اصول دین او می‌شود، یعنی آنکه فرد به خوبی با پرسش خود روبه‌رو نشود و برای پاسخ به آن در پی علم سودمندی که آن را برطرف سازد نباشد.

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

بلکه حتی اگر مسلمانی دربارهٔ ابهامی معین پاسخی قانع‌کننده نیافت، این ابهام در یک مسئلهٔ جزئی باعث نشود به اصل شک کند و از اسلام منحرف شود. وجود ابهام در منافات با یقین نیست بلکه انسان می‌تواند به اصول و قطعیات دین یقین داشته باشد و در عین حال دربارهٔ اموری جزئی که هنوز پاسخ به آن را پیدا نکرده ابهاماتی داشته باشد.

قضیه هرگز نه تعطیل عقل و نه دعوت به توقف پرسش و بحث و نظر بلکه تأکیدی است بر ضرورت شناخت وضعیت ایمانی خود تا شخص با تصور اینکه دارد ایمان خود را قوی می‌کند، به سبب غفلت و توهم و تحت‌تأثیر شعارهای عقلانیت و ذهن باز و استفاده از علوم و افکار سودمند دیگران، ناخواسته باعث ضربه زدن به ایمان خود نشود.

در اعتراض به این سخن می‌گویند: این ترس، ما را از اطلاع و فضای باز معرفتی و بهره بردن از علوم و اندیشه‌های سودمند دیگران محروم می‌سازد.

بیم از شبهات هرگز میان مسلمان و هیچ علم سودمندی مانع ایجاد نخواهد کرد، بلکه این یک رویکرد روشمند و موضوعی است که مسلمان را از وقت‌کشی و هدر رفتن تلاشش در برخی جزئیات خاص زیان‌بار یا کم‌فایده باز می‌دارد

تا به امور سودمند و علوم مفید در هر عرصه‌ای مشغول شود. دوری از شبهات آگاهی از ضرورت جداسازی علوم سودمند و اطلاعات ناسودمند در فضای باز را در عمق آگاهی انسان جا می‌اندازد و باعث می‌شود شخص مسلمان به‌زعم جست‌وجوی آنچه سودمند است رو به داده‌های زیان‌بار نیاورد.

شبهات به جنبه‌ای معین ارتباط دارد، جنبه‌ای که در دین و قطعیتش شک وارد می‌سازد و باز گذاشتن فضای معرفتی در برابر این نوع داده‌ها سود واقعی برای مسلمان ندارد در حالی که خداوند با پیروی از وحی و نعمت هدایت بر او منت نهاده، به‌ویژه اگر بدون علم و روشمندی مشخصی با این شبهات روبه‌رو شود. اما استفاده از دیگر علوم سودمند مورد تشویق‌اند.

از سوی دیگر ایراد درباره‌ی اصل کسب آگاهی نیست، بلکه مشغول شدن به شبهات همراه با جهل و عدم معرف کافی است که باعث تقویت اثر شبهه می‌شود. اینجا مشکل از قوی بودن شبهه نیست بلکه از ضعیف بودن گیرنده است و اطلاع یافتن از داده‌هایی که باعث ایجاد شک و شبهه در اصول دین می‌شود نیازمند این است که مسلمان نسبت به دین خود آگاه باشد تا بتواند به مناقشه و رد باطل بپردازد، اما این وقت و

دین آن قدر سست نیست که نسبت به آن نگران باشید

تلاش بسیاری را می‌طلبد که بیشتر کسانی که شبهات را می‌خوانند از آن بهره‌مند نیستند. ممکن است شخص مشغول به تحصیل علمی سودمند باشد، سپس در پاره‌ای از وقت فراغت به مطالعه کتابی منحرف بپردازد، اما در کنار این مطالعه تلاشی موازی برای اطلاع از پاسخ به شبهه و فهم آن نیابد و به سبب همین کوتاهی در شبهات غرق می‌شود. با این حال بهتر آن است که تا وقتی که تلاش موردنیاز را برای علم‌آموزی به خرج نمی‌دهد از مطالعه شبهه هم دست بکشد.

خلاصه آنکه، مقوله «دین آن قدر سست و ضعیف نیست که بر آن ترسی باشد» تلاش دارد تأثیر شبهه را در ذهن و قلب مسلمان کوچک جلوه دهد و احساسی از برتری علمی قلبی را به او دهد که با لحظه برخورد با اولین شبهه ویران می‌شود، حتی اگر آن شبهه در بسیاری اوقات سست و بی‌ارزش باشد.

مردم قِیم و وصی نمی خواهند!

هر انسان آزاد عاقل بالغ و رشیدی این را که کسی قِیم او باشد، نمی‌خواهد. وصایت و قِیم بودن یک سلطهٔ قهری بر انسان است که او را از تصرفات و حقوقش باز می‌دارد و به طبیعت حال، چنین چیزی نزد مردم پذیرفته شده نیست و کسی نمی‌پذیرد که تحت قیمومیت شخص یا جهتی قرار بگیرد.

خوب، پس ایراد در کجای این موضوع است؟

ایراد در برخی از کاربردها و بهره گرفتن‌ها از این مقوله بروز می‌یابد. ایراد برخی از مقوله‌ها تنها به وجود برخی معانی باطل در آن محدود نیست، بلکه در کاربرد اشتباه آن است. این مقوله نیز از جنس مقوله‌هایی است که در دوران ما در بافت‌های گوناگونی به کار رفته که همه به یک معنا اشاره دارد: رد قسمتی از حق به‌زعم آنکه شامل نوعی قیمومیت است. ایرادی که اینجاست، کشاندن قیمومیت به مجالی دیگر و سوءاستفاده از نفرت مردم برای بد جلوه دادن برخی از جلوه‌های حق است. همین تفسیری است بر رد سریع برخی از جلوه‌های توصیه به حق و نصیحت به خیر یا امر به معروف و

مردم قیّم و وصی نمی‌خواهند!

نهی از منکر توسط برخی از مردم به بهانه آنکه این‌ها شامل نوعی قیّمومیت و وصی بودن بر مردم است.

شریعت، امر به معروف و نهی از منکر را برای برپا داشتن دین خداوند و جلوگیری از دست‌درازی به حرمت‌های شرعی و حفظ حقوق مردم در دین و دنیایشان آورده است و هر مسلمانی بنا بر توانایی و علم خود بهره‌ای از این واجب شرعی دارد. موتور محرک انجام این شعیره، احساس مسلمان نسبت به واجب شرعی او و وظیفه قیام به امر پروردگار است، افزون بر انگیزه‌ای برادرانه در خیرخواهی برای دیگر مسلمانان و بذل خیر برای آنان و توصیه آنان به حق و ایمان و این معنایی است که مسلمانان به‌طور کلی درباره‌اش اختلافی ندارند.

چیزی که در دوران ما رخ داده این است که برخی از نمونه‌های اجرای این شعیره را از جمله قیّمومیت دانسته‌اند و معتقدند کسی که تو را به خوبی امر کند یا از بدی باز می‌دارد خودش را وکیل و وصی تو دانسته است که این سخن از دو جهت گمراه‌کننده است:

نخست: گمراه‌کنندگی از جهت مفهوم قیّمومیت:

قیّمومیت یعنی آنکه انسانی را از تصرف در مال و بدن خودش به ناحق محروم کنی، نه آنکه او را از انجام یک کار زیان‌بار

منع کنی یا به انجام یک کار خوب امر نمایی. حتی حکومت‌های معاصر نیز لیست بزرگی از ممنوعات و اوامر دارند که همه شهروندان ملزم به انجام آن‌اند و این اوامر و ممنوعیت‌ها را به مصلحت خود و برای دور ساختن هرگونه زیان از خود می‌دانند و هیچ‌کس نگفته که این‌ها نوعی قیمومیت است.

دوم: گمراه‌کننده از جهت نام‌گذاری حکم شرعی با نام‌های منزجرکننده و این روشی است قدیمی در رد حق با بهره بردن از نام‌هایی که در مخاطب احساس تنفر را برمی‌انگیزد، چنان‌که فرعون به قوم خود گفت: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: ۶۲] (من می‌ترسم دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد کند). شاید گفته شود: اما اختلاف درباره مفهوم معروف و منکر است (یعنی آنکه چه چیزی معروف است و چه چیزی منکر) نه درباره امر به جنس معروف و نهی از جنس منکر، بنابراین نقد متوجه کسی است که به آنچه معروف نیست امر کند و از آنچه منکر نیست بازدارد.

اینجا بحث به تحقیق درباره ماهیت معروف و منکر و معیارهای تحقق آن در شرایط واقع و حل اشکالاتی که در این

مردم قیّم و وصی نمی‌خواهند!

باب رخ می‌دهد منتقل می‌شود و همه این‌ها بخشی از روش درست اندیشیدن درباره مقوله‌های معاصر و چگونگی تعامل ایجابی با آن است یعنی ایجاد فشار و پرسشگری و از هم‌گشایی زیرساخت آن مقوله برای جدا کردن معانی باطل و یافتن حق محتمل در آن. اینجا باید بحث بر سر این باشد که مسئله مورد اختلاف آیا از واجبات شرعی الزامی است یا نه؟ این تعیین ماهیت برای گذاشتن یک مرز جداکننده که مانع از گسترش مفاهیم باطل در عرصه‌های احتمالی می‌شود، ضروری است.

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

هنگامی که شخص مسلمان اقدام به انکار هر گفتار یا کردار مخالف شریعت می‌کند، معمولاً از شنیدن امثال این عبارتها در امان نخواهد ماند: «تو مسئول مردم نیستی»، «تو مسئول آنچه رخ می‌دهد نیستی»، یا: «خلق را به خالق بسپار»، یا: «مشغول کار خودت باش» و دیگر عباراتی که همچون تیری به سمت کسانی شلیک می‌شود که خواهان خیر برای مردم‌اند و آنان را برای دوری از خطا یا راهنمایی به سمت خیر، نصحیت می‌کنند که این مسئولیت تو نیست و ربطی به تو ندارد یا آنکه نوعی فضولی و دخالت در حریم خصوصی دیگران است، بنابراین نیازی نیست که خودت را مشغول کنی و به سببش برای خودت دردسر و اسباب غم درست کنی؛ تو تنها مسئول خودت هستی و بس.

سؤال مهمی که اینجا پیش می‌آید این است: آیا واقعاً ما در برابر آنچه دوروبر ما رخ می‌دهد مسئول نیستیم؟ آیا دایره مسئولیت ما محدود به کارها و رفتارهای خود ماست و دیگر مسئولیتی در برابر دیگران نداریم؟

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

شکی در بطلان چنین سخنی نیست؛ مسلمان مسئول آنچه در اطراف او رخ می‌دهد است و صحیح نیست که مسئولیت شخصی را تنها متوجه کارهایی بدانیم که از خود او سر زده، بلکه یکی از واجباتی که خداوند او را برایش مورد پرسش قرار خواهد داد همین است که به نیکی امر کند و از بدی بازدارد و این از جمله وظایفی است که بر عهده هر مرد و زن مسلمانی نهاده شده و همین وظیفه است که امت را شایسته این ثنای عظیم در قرآن کرده است: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ۱۱۰] (شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید؛ به کار پسندیده امر می‌کنید و از کار ناپسند باز می‌دارید). و می‌فرماید: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ۱۰۴] (و باید از میان شما گروهی مردم را به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند). خداوند متعال تارکان این شعیره را چنین نکوهیده است که: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿۷۸﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنِ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ

لَيْئَسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿مائده: ۷۸-۷۹﴾ (از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و [از فرمان الله] تجاوز می کردند (۷۸) از کار زشتی که آن را مرتکب می شدند یکدیگر را باز نمی داشتند، راستی چه بد بود آنچه می کردند).

بنابراین بخشی از مسئولیت شرعی تو این است که به نیکی امر کنی و از بدی باز بداری و این یک حکم شرعی محکم است که درست نیست درباره اش بحثی باشد.

امر به معروف شامل نصیحت مردم و راهنمایی آنها به سوی آن چیزی است که خیر دین و دنیایشان در آن است و نهی از منکر شامل هشدار نسبت به هر چیزی است که می تواند برای دین و دنیایشان زیان بار باشد، بنابراین مسئولیت تو در مورد هر آنچه در اطرافت رخ می دهد و آن را می بینی یا درباره اش می شنوی این است که به اندازه توان خود برای اصلاح آن تلاش کنی و آنچه خطاست را تصحیح و انحراف را با حکمت و پند نیکو اصلاح نمایی.

کسی که این مسئولیت شخصی را درباره آنچه در اطرافش می گذرد حس می کند یک شخص مثبت و سودمند است. او

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

در برابر آنچه رخ می‌دهد موضع سلبی و بی‌تفاوتی را بر نمی‌گزیند بلکه تلاش می‌کند به مردم سود برساند و آنکه به مقوله «تو مسئول نیستی» اکتفا می‌کند انسانی است خودخواه که تنها دایره خاص خودش برایش مهم است و اهمیتی به اطرافیانش قائل نیست. تفاوت بزرگی است میان دو شخص که یکی به‌اندازه توانش سعی در اصلاح دارد و برای اطرافیانش تأثیر سودمند دارد و وجودش سودمند است؛ و شخص دیگری که اثری مثبت ندارد و خیر و صلاحش به خودش مربوط است... آیا این دو برابرند؟

برای همین این جمله که «سرت به کار خودت باشد» در چنین سیاقی (یعنی سیاق نصیحت و خیرخواهی) از زشت‌ترین کلمات نزد الله است، چنان‌که از پیامبر ﷺ با سند صحیح روایت است که فرمودند: «از منفورترین سخنان نزد الله عزوجل این است که شخصی به دیگری بگوید: از خدا بترس، و او در پاسخ بگوید: سرت به کار خودت باشد»^۱.

از جمله مواردی که پرده از توجه شریعت به مصلحان و گرامیداشت آنان برمی‌دارد، اصول محکمی است که اصلاح را

۱- به روایت بی‌هقی در شعب الایمان. آلبانی می‌گوید: «سندش صحیح است و رجال آن ثقه‌اند». (در لفظ روایت «علیک بنفسک» آمده که آن را به این شکل ترجمه کردم).

بر مجرد صلاح ترجیح می‌دهد و اینکه همراهی این دو مطلوب است نه آنکه جانب اصلاح [دیگران و جامعه] به سود صلاح [شخصی] تعطیل شود.^۱ یکی از این اصول محکم، ادله شعیره امر به معروف و نهی از منکر است و اینکه شارع بزرگوار، فرجام امت را در صورت ترک این واجب ذکر کرده است، افزون بر اینکه الله متعال اهل توصیه به حق و صبر را ستوده است:

﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [عصر: ۱-۳] (سوگند به عصر (۱) که واقعاً انسان دستخوش زیان است (۲) مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و همدیگر را به حق سفارش و به صبر توصیه کرده‌اند).

انسان، در خُسران و زیان است و اکتفا به صلاح شخصی یعنی تنها ایمان و کار نیک او را از این زیان نجات نمی‌دهد، بلکه نجات کامل امکان ندارد مگر آنکه همراه با ایمان و عمل نیک، دیگران را به حق توصیه و امر کند و از باطل بازدارد و سپس بر این امر [یعنی توصیه به حق و نهی از ناحق] و

۱- صلاح به معنای نیکی و نیکوکاری شخص است، اما اصلاح به معنای دعوت به نیکی و نیکوکاری و تلاش برای بهبود جامعه و دیگران است. بنابراین صلاح یک فرایند فردی است اما اصلاح فراتر از فرد است. (مترجم)

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

سختی‌هایی که در پی آن رخ می‌دهد یکدیگر را به صبر دعوت دهند.

اگر به انگیزه واقعی مقوله «تو مسئول آنچه رخ می‌دهد نیستی» دقت کنی خواهی دید که قضیه آن‌طور که نشان می‌دهد نیست و مردم عملاً کار کسی را که به اطرافش اهمیت نمی‌دهد، هرگز ستایش نمی‌کنند بلکه او را نمونه‌ای از خودخواهی و ناتوانی و تنبلی می‌دانند. در حقیقت این‌گونه عبارات تنها برای سرد کردن مردم از انکار نوعی خاص از کارها به کار می‌رود، یعنی هر انکاری که به محرمات و واجبات شرعی مربوط باشد. تنها اینجاست که می‌گویند تو مسئول این رفتارها نیستی و به تو ربطی ندارد.

برای همین اگر کسی، شخصی را ببیند که مورد سوء قصد قرار گرفته یا دچار بیماری شده یا حادثه‌ای برایش رخ داده، اینجا دیگر نمی‌گوید من مسئول چیزی که رخ داده نیستم، بلکه همه در چنین مواقعی هرگونه رفتار خیرخواهانه برای یاری این نیازمند را می‌ستایند.

پس قضیه در حقیقت کوچک جلوه دادن وظیفه شرعی متعلق به تشویق بر انجام واجبات و دوری از محرمات شرعی است در حالی که انسان در صورت انجام و امر به آن

موردستایش است. هر آنچه خداوند به آن امر نموده، از جمله واجبات شرعی مربوط به عبادات یا معاملات یا حقوق خاص یا یاری مظلوم و به فریاد رسیدن بینوایان و حفظ حقوق، همه‌اش احکامی شرعی است که هر کس به آن امر کند یا از منکری که پیرامون آن رخ می‌دهد نهی کند کارش نیکو و موردستایش است. اما تعامل با برخی از منکرات با این جمله که «تو مسئولش نیستی» و به تو مربوط نیست، در حقیقت کوچک جلوه دادن جایگاه آن است و انگیزه‌ای است برای تشویق به لامبالاتی شخصی و ترک امر و نهی در آن زمینه.

عجیب آن است که چنین تصور فاسدی از محدود دانستن مسئولیت دینی به شخص، و ترک اطرافیان یک تصور اشتباه قدیمی ناشی از بدفهمی، از جمله بدفهمی این سخن پروردگار متعال است که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [مائده: ۱۰۵] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خودتان بپردازید، هرگاه شما هدایت یافتید آن کس که گمراه شده به شما زبانی نمی‌رساند. بازگشت همه شما به سوی الله است، پس شما را از آنچه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد).

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

این همان تصور فاسدی است که ابوبکر صدیق رضی الله عنه به تصحیح آن پرداخت. قیس بن ابوحازم روایت می‌کند که ابوبکر صدیق رضی الله عنه برخاست و پس از حمد و ثنای خداوند فرمود: ای مردم، شما این آیه را می‌خوانید او از آن برداشت اشتباه می‌کنید! حال آنکه ما از رسول الله صلی الله علیه و آله شنیدیم که فرمودند: «مردم هرگاه منکری را ببینند و تغییرش ندهند نزدیک است که خداوند همه‌شان را به عذابی فراگیر گرفتار سازد».^۱

ایشان رضی الله عنه بیان کردند که آیه فوق هرگز به معنای انزوا و ترک نصیحت واجب در حق خلق نیست، بلکه بر اهمیت ادای واجب «احتساب» تأکید نمود و اینکه امت هرگاه این وظیفه را ترک کند در معرض تهدید عذاب الهی است و منظور آیه این است که اگر به وظیفه امر و نهی شرعی عمل کردی دیگر خداوند تو را برای کارهای آنان محاسبه نخواهد کرد؛ زیرا آنچه آن‌ها انجام می‌دهند یا نمی‌دهند در محدوده سلطه و تکلیف تو نیست. بنابراین اگر راه هدایت را در پیش گرفتی و به نیکی امر کردی و از منکر بازداشتی، دیگر آنکه دیگران چه کنند زیبایی به تو نمی‌رساند.

۱- به روایت ابوداود و ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن صحیح است. ابن‌العربی و نووی و ابن‌تیمیه و آل‌بانی آن را صحیح دانسته‌اند.

برای همین است که الله متعال در قرآن، نجات را منوط به اصلاح دانسته است: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْفَرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ۱۱۷] (و پروردگار تو [هرگز] بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش اصلاحگرند به ستم هلاک کند).

بنابراین آنچه باعث نجات از مجازات الهی است، اصلاح است نه تنها صلاح شخصی و ترک واجب امر و به معروف و نهی از منکر و این همان چیزی است که پیامبر ﷺ به آن اشاره نمود، هنگامی که از ایشان پرسیدند: آیا در حالی که صالحان در میان ما هستند، هلاک خواهیم شد؟ فرمود: «بله، اگر ناپاکی زیاد شود».^۱

بلکه ایشان ﷺ به شکلی واضح تر به بیان این معنا پرداخته و مصیبت‌هایی را که ممکن است در صورت ترک واجب احتساب دچارش شوند به آنان یادآور شده، فرموده است: «قسم به آنکه جانم به دست اوست، یا به معروف امر می‌کنید و از منکر باز می‌دارید، یا آنکه نزدیک است خداوند مجازاتی را

۱- متفق علیه.

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

به‌سوی شما روان سازد، سپس او را به دعا بخوانید و شما را اجابت نکند»^۱.

از همین روی، هنگامی که الله متعال داستان اصحاب شنبه را در قرآن ذکر نموده آن را با سرنوشت گروهی که مستحق نجات شدند یعنی همان گروهی که امر و نهی می‌کردند پایان داده است: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَیْسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [اعراف: ۱۶۵] (پس هنگامی که آنچه بدان تذکر داده شده بودند را از یاد بردند کسانی را که از [کار] بد بازمی‌داشتند نجات دادیم و کسانی را که ستم کردند به سزای آنکه نافرمانی می‌کردند به عذابی شدید گرفتار کردیم).

بنابراین، هنگام سخن از کاری حرام معنی ندارد که کسی بگوید: «تو مجبور نیستی که اینجا باشی، هر که خواست بیاید و هر که خواست نیاید». چنین اعتراضی ممکن نیست به ذهن مسلمانی برسد که معنای اصل شرعی امر به معروف و نهی از منکر را به‌درستی درک کرده است.

۱- به روایت ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: «این حدیثی حسن است». احمد شاکر آن را صحیح دانسته و آلبانی آن را حسن دانسته است.

در همین سیاق ممکن است عبارت شبیه دیگری
بیاید و آن این است که: اگر خداوند می‌خواست جلوی
این کار را بگیرد، حتماً جلوی آن را می‌گرفت.

این درست است؛ اگر خداوند می‌خواست از این حرام‌ها
جلوگیری کند حتماً جلوگیری می‌کرد، اما قصد تو از گفتن
این چیست؟

پروردگار ما تبارک و تعالی از آن جلوگیری نکرده و
حکمتش این بوده که خیر و شر هر دو موجود باشند تا همه ما
را این‌گونه آزمایش کند که خیر را انجام دهیم و به آن
فراخوانیم و از شر دوری کنیم و از آن نهی کنیم.

بهره بردن از این عبارت در سیاق دعوت به دست کشیدن
از این شعیره در حقیقت از جنس استدلال مشرکان برای
مشرک بودن خود بود، چنان‌که خداوند متعال بازگو نموده
است: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا
وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا
بِأَسْنَائِنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا
الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [انعام: ۱۴۸] (کسانی که شرک
آوردند به‌زودی خواهند گفت اگر الله می‌خواست نه ما و نه
پدرانمان شرک نمی‌آوردیم و چیزی را [خودسرانه] تحریم

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

نمی‌کردیم. کسانی که پیش از آنان بودند همین گونه [پیامبران خود را] تکذیب کردند تا عقوبت ما را چشیدند. بگو آیا نزد شما دانشی هست که آن را برای ما آشکار کنید؟ شما جز از گمان پیروی نمی‌کنید و جز دروغ نمی‌گویید).

گفتن اینکه اگر خداوند می‌خواست منعی کند چنین می‌کرد از قبیل استدلال به تقدیر علیه شرع است و این مقوله‌ای است که بسیار تکرار می‌شود، از جمله اینجا و همچنین در سیاق دعوت به پذیرش اختلافات فکری حتی اگر در تضاد با یکدیگر باشند.

در حقیقت استدلال به حکم قَدَری علیه حکم شرعی صحیح نیست. سنت‌های این جهانی همان چیزی است که خداوند از خلقت خود اراده کرده و از روی تقدیر خواسته است. مانند این اختلافی که میان مردم رخ داده یک سنت قَدَری است و آنچه خداوند اراده کند قابل بازگرداندن نیست و بلکه خداوند آن را بنا بر حکمت‌های والا اراده کرده است اما معنایش این نیست که مشروع و محبوب پروردگار است؛ زیرا چیزهایی هست که خداوند از نظر قَدَری اراده‌اش می‌کند اما از نظر شرعی به آن راضی نیست، مانند حرام‌های شرعی چون قتل و زنا و دزدی و دیگر موارد. اینجا درست نیست که کسی

وجود یک چیز و خلق شدن آن توسط خداوند را دلیلی بر مشروعیت آن بداند. کسی که به وجود اختلاف میان مردم این‌گونه استدلال می‌کند که آن چیز مطلقاً مشروع است مانند کسی که است وجود خمر و زنا و قتل را دلیل مشروعیتش می‌داند که این استدلال آشکارا باطل است.

از دیگر مقوله‌های رایج جدید که دعوتی است برای ترک وظیفه احتساب، هشدار نسبت به چیزی است که آن را «فضل‌فروشی» می‌نامند و کسانی را که مردم را امر و نهی می‌کنند اما خود در زمینه‌هایی دچار تقصیرند، «فضل‌فروش» می‌نامند!

این لفظی است عجیب که ظاهراً از «فضل» برگرفته شده، یعنی آنکه گوینده‌اش مدعی است که شخص نصیحتگر هنگامی که دیگران را نصیحت می‌کند برای خودش فضیلتی را مدعی شده که شایسته‌اش نیست. این اصطلاح معمولاً در برابر نصیحتگرانی به کار برده می‌شود که خود در انجام برخی از واجبات کوتاهی می‌کنند یا مرتکب برخی حرام‌های آشکار می‌شوند تا دست از انجام وظیفه احتساب بکشند، و چه بسا او را مسخره کنند که از گروه «صالحان را دوست دارم اما از آنان نیستم» است!

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

اما چنین تهمتی علیه ناصحان در شریعت هیچ مورد و معنایی ندارد؛ چیزی که با ملاحظهٔ موارد پیش رو آشکار می‌گردد:

معنای نخست: این با پاره‌ای از مفاهیم مرکزی در جهان‌بینی اسلام در تضاد است؛ مواردی مانند مفهوم احتساب، توصیهٔ دو جانبه به خیر و نیکی، و مجازات‌های الهی که بر ترک این واجبات مترتب است.

معنای دوم: وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر بر عهدهٔ هر مسلمان است، چه این مسلمان خودش در گناه و معصیت واقع باشد یا دور از گناه باشد. رسول‌الله ﷺ فرمودند: «هریک از شما که منکری دید باید آن را با دستش تغییر دهد، پس اگر نتوانست پس با زبانش و اگر نتوانست پس با قلبش و این ضعیف‌ترین ایمان است»^۱.

این امری است نبوی خطاب به هرکسی که منکری را می‌بیند و ترک وظیفهٔ انکارِ علنی برای یک مسلمان درست نیست مگر در صورت ناتوانی که در این حال لازم است که در دلش آن را بد بداند و انکار کند.

۱- به روایت مسلم.

معنای سوم: هر مسلمانی در گناه واقع می‌شود؛ زیرا «همهٔ بنی‌آدم بسیار خطاکارند و بهترین خطاکاران، توبه‌کاران‌اند»^۱. بنابراین پیگیری مقصران با اتهام «فضل‌فروشی»، لازمه‌اش ترک کامل وظیفهٔ احتساب است؛ زیرا محتسب اگر در همان گناهی که بر دیگری انکار می‌کند واقع نشده باشد، مرتکب گناه دیگری شده است و گویندهٔ چنین اتهامی می‌تواند او را با یادآوری اینکه او هم گناهکار است از احتساب و انکار منکر بازدارد، در نتیجه این شریعت تعطیل خواهد شد، و چه زیبا گفته است شاعر که:

اگر گناهکاران مردم را پند ندهند، پس از محمد
نصیحتگری نخواهد ماند

حسن بصری خطاب به مُطَرِّف بن عبدالله گفت: یارانت را اندرز گوی. گفت: اما من می‌ترسم چیزی را گویم که خودم انجامش نمی‌دهم. حسن گفت: خدای رحمت کند! چه کسی از ما هرچه را می‌گوید انجام می‌دهد؟! شیطان دوست دارد که این پیروزی را به دست آورد، در نتیجه کسی به معروف امر نکند و از منکر باز ندارد!^۲ مالک به نقل از ربیعہ بن

۱- به روایت ترمذی و ابن‌ماجه و احمد. ابن‌حجر آن را قوی دانسته و آلبانی حسن دانسته است.

۲- تفسیر قرطبی (۱/ ۳۶۷).

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

ابوعبدالرحمن می گوید: از سعید بن جبیر شنیدم که می گفت: اگر چنین بود که انسان به معروف امر نمی کرد و از منکر باز نمی داشت مگر هنگامی که هیچ ایرادی در خود او نباشد، هیچ کس امر به معروف و نهی از منکر نمی کرد. مالک می گوید: راست گفت، کیست که هیچ عیب [او گناهی] در او نباشد؟^۱

اینجا می توانند بگویند: پس با این آیه چه کار کنیم؟ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿۲﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [صف: ۲-۳] (ای کسانی که ایمان آورده اید چرا چیزی می گوئید که انجام نمی دهید؟ (۲) نزد الله بس ناپسند است که چیزی را بگوئید و انجام ندهید) و این فرموده الله متعال در نکوهش یهود که می فرماید: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [بقره: ۴۴] (آیا مردم را به نیکی امر می کنید و خود را فراموش می کنید با اینکه کتاب [خدا] را می خوانید؟ آیا هیچ نمی اندیشید؟)

سخن پیامبر ﷺ که: مردی را در روز قیامت آورده و در آتش می اندازند، پس روده هایش در دوزخ بیرون می افتد و دور

۱- پیشین.

آن می‌چرخد چنان‌که الاغ به گرد آسیاب می‌چرخد، پس اهل دوزخ گرد او می‌آیند و می‌گویند: ای فلانی، تو را چه شده؟ آیا تو نبودی که ما را به نیکی امر می‌کردی و از بدی باز می‌داشتی؟ می‌گوید: شما را به نیکی امر می‌کردم و انجامش نمی‌دادم و از بدی نهی می‌کردم و انجامش می‌دادم»^۱.

همچنین می‌فرماید: «شبِ اسرا مرا از کنار قومی گذراندند که لب‌هایشان را با قیچی‌هایی از آتش می‌بریدند. گفتم: اینان که‌اند؟ گفتند: اینان خطیبانی از اهل دنیا هستند که مردم را به نیکی امر می‌کردند و خود را فراموش می‌کردند حال آنکه قرآن می‌خواندند، آیا تعقل نمی‌ورزیدند؟»^۲. آیا این نصوص دال بر نکوهش محتسبان گناهکار نیست؟

می‌گوییم: شکی در این نیست که واجب است محتسبان به آن وظایف شرعی که مردم را بدان امر می‌کنند پایبند باشند و از آنچه دیگران را از آن نهی می‌کنند دوری گزینند و مردم نیز بنا بر طبیعت خود از کسی که دچار تناقض میان گفتار و کردار است متنفرند و این همان معنایی است که در داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است که فرمود: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُمْ إِلَى

۱- به روایت بخاری.

۲- به روایت احمد. بغوی آن را حسن می‌داند و شعیب الأرنؤوط صحیحش دانسته است.

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا لِإِصْلَاحٍ مَا اسْتَطَعْتُ ﴿ [هود: ۸۸]
(من نمی‌خواهم در آنچه شما را از آن باز می‌دارم با شما مخالفت کنم [و خود مرتکبش شوم] من قصدی جز اصلاح [جامعه] تا آنجا که بتوانم، ندارم).

از همین روی از جمله حکمت‌های شریعت، نکوهش کسی است که گفتارش مخالف کردار اوست: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [صف: ۲] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟)

او به سبب مخالفت با گفتارش مستحق نکوهش است و چه بسا این کارش باعث به فتنه افتادن دیگری شود و با خود بگوید: اگر راست می‌گفت خودش به نصیحتش عمل می‌کرد و ترکش نمی‌کرد. این مشکل دربارهٔ علما بغرنج‌تر است. به همین سبب ابن‌قیم دربارهٔ عالمان بدکردار می‌گوید: «علمای بدکردار بر دروازهٔ بهشت نشسته‌اند، مردم را با سخن به بهشت دعوت می‌کنند و با کردار به آتش فرامی‌خوانند، پس هرگاه زبانشان به مردم می‌گوید: بشتابید، کردارشان می‌گوید: به سخنشان گوش نسپارید که اگر آنچه می‌گویند حق بود پیش

از همه خودشان آن را استجابت می‌کردند. بنابراین آنان در ظاهر راهنمایند و در حقیقت راهزن»^۱.

بنابراین آنچه گذشت حق است و نقدی بر آن نیست، و واجب آن است که محتسب به نصایح خودش پایبند باشد و گفتار و کردارش در مخالفت با هم نباشد. اما پرسشی که اینجا پیش می‌آید این است: آیا این توجیهی برای ترک احتساب از سوی گناهکاران است؟ آیا گناهکار نباید کار بد دیگری را انکار کند؟

اگر به سیاق آیات قرآنی و دیگر ادله دقت کنی، متوجه خواهی شد که نکوهش یادشده متوجه «مخالفت گفتار و کردار» است نه متوجه خود احتساب. بنابراین اینجا دو مسئله هست که باید به آن دقت کرد:

امر نخست: وجوب موافقت گفتار و کردار.

امر دوم: وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

اینجا آیا نکوهش متوجه ترک امر اول است یا مربوط به انجام امر دوم؟ یا آنکه این نکوهش بر جمع بین این دو واقع است، یعنی ترک اولی و انجام دومی؟

۱- الفوائد (۶۱).

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

در حقیقت این نكوهش متوجه ترك واجبات و انجام حرام است و این را برای شخص نصیحتگر زشت می‌داند که بر ترك واجب و انجام حرام پافشاری کند. هدف این نصوص شرعی تغییر رفتار کسی است که مرتكب گناه می‌شود، نه آنکه او را به ترك احتساب واجب فراخواند.

برای گناهكار دو چیز واجب است: وظیفه ترك گناه و وظیفه احتساب در برابر کسی که می‌بیند مرتكب گناه شده است. برای او زشت است که به گناه شخصی خودش، گناه ترك احتساب واجب را نیز بیفزاید، بلکه مطلوب آن است که حال خود را با ترك گناه اصلاح کند تا سخنش موافق علمش باشد، و این در تضاد با چیزی است که بسیاری از این متهم‌کنندگان می‌خواهند؛ زیرا هدف آنان ترك وظیفه احتساب است، نه ترك گناهان.

معترضانی که سعی در خاموش کردن محتسبان دارند، فراموش می‌کنند که همین ایراد را در عرصه‌های دیگر به کار ببرند، حال آنکه در حقیقت مطابق موضع نقد است، مانند پدری که پسرش را از کشیدن سیگار منع می‌کند حال آنکه خودش سیگاری است. عموم مردم نگرانی این پدر را درک می‌کنند و به او نمی‌گویند وقتی که خودت سیگار می‌کشی

بگذار فرزندانت هم این کار را بکنند، بلکه اینجا پدر را نصیحت می‌کنند که خودش نیز سیگار را کنار بگذارد تا سخن و کردارش با یکدیگر هماهنگ باشد و سخنش نیز تأثیرگذارتر، و چه بسا فرزند تحت تأثیر عملکرد پدرش قرار بگیرد و دست از این کار بکشد.

شاید برخی بگویند: ایراد از محدود شدن به نهی از منکر و ترک امر به معروف است.

اما این عبارت در حقیقت معنایی ندارد و ناشی از بدفهمی رابطه معروف با منکر است؛ زیرا این دو از جمله متضادهایی‌اند که در حقیقت به یک موضوع اشاره دارند، یعنی آنکه هر امر به معروفی خود نهی از منکری است که در تضاد با آن قرار دارد و هر نهی از منکر در عین حال امر به معروفی است که در تضاد با آن منکر قرار دارد.

برای مثال، نهی از منکر دروغ همان امر به معروف راستی است و نهی از بدرفتاری با پدر و مادر همان امر به نیکی در حق آنان است و نهی از منکر خودنمایی به معنای امر به معروف حجاب است و نهی از منکر زنا همان امر به معروف عفت است، و به همین ترتیب دیگر امر و نهی‌ها... .

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

عکس آن نیز صحیح است، یعنی امر به معروفِ صلۀ رحم همان نهی از منکرِ قطع رابطه با خویشاوندان است و امر به معروفِ حلال خوری همان نهی از منکر حرام خوری است و امر به معروفِ عدل همان نهی از منکر ظلم و تجاوزگری است.

برای آنکه تصورمان واضح تر شود: کسی که می گوید: چرا شما از منکر نهی می کنید و به معروف امر نمی کنید؟ کار او دقیقاً مانند این است که به کسی که به نماز امر می کند بگویند: چرا از منکر ترک نماز نهی می کنی و به معروف اقامۀ نماز امر نمی کنی؟! یا به کسی که از روزه خواری نهی می کند می گوید: چرا او را از روزه خواری نهی می کنی و به روزه امر نمی کنی؟!

آیا چنین حرفی مقبول و معقول است؟! یا نشان دهنده بی معنی بودن کل قضیه است؟

آنچه باید دانست این است که هرچه بر گسترش منکرات افزوده شود، بر وسعت نهی از منکر نیز افزوده خواهد شد، یعنی هرچقدر منکر در واقعیت زندگی مردم افزایش یابد بر میزان نهی از منکر نیز افزوده خواهد شد: «هریک از شما که منکری دید آن را با دستش تغییر دهد، پس اگر نتوانست با

زبان‌ش و اگر نتوانست با قلبش و این ضعیف‌ترین ایمان است»^۱.

این یک پدیده طبیعی است که نشان‌دهنده سلامت دین‌داری مردم و انتشار خیر در بین آنان است و همچنین ضمانتی است برای در امان ماندن جامعه و حفظ آن: «مثال کسی که از حدود الهی نمی‌گذرد و کسی که آن را زیر پا می‌گذارد مانند گروهی است که در یک کشتی قرعه‌کشی می‌کنند، پس گروهی در بالای آن و گروهی دیگر در [طبقه] پایین می‌نشینند؛ گروهی که در پایین‌اند هرگاه آب می‌خواهند باید از گروهی که بالا هستند بگذرند، پس با خود می‌گویند: اگر در قسمت خودمان کشتی را سوراخ کنیم دیگر مزاحم بالانشین‌ها نخواهیم شد. حال اگر [بالایی‌ها] رهایشان کنند تا هرچه می‌خواهند بکنند همه با هم هلاک می‌شوند و اگر جلوی آنان را بگیرند هم خود و هم دیگران نجات می‌یابند»^۲.

از سوی دیگر امتی که این وظیفه را ترک کند، شایسته خشم و تهدید الهی است: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا

۱- به روایت مسلم.

۲- به روایت بخاری.

تو مسئول مردم نیستی، خلق را به خالق بسپار!

وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ [مائده: ٧٨-٧٩] (از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و [از فرمان الله] تجاوز می کردند (٧٨) از کار زشتی که آن را مرتکب می شدند یکدیگر را باز نمی داشتند، راستی چه بد بود آنچه می کردند).

چنان که گذشت، این انکار به نفع امر به معروف و گسترش آن در میان مردم است؛ زیرا میان این دو تلازم است. حتی اگر آن طور که این دوستان می خواهد این دو را جدا از هم فرض کنیم، باز هم واجب آن است که نقص موجود را پر کنیم و به امر به معروف اهمیت دهیم، نه آنکه انتقادمان متوجه کسی باشد که به واجب نهی از منکر عمل می کند. این چیزی است که انگیزه های اصلی را آشکار می کند؛ چراکه این مقوله معمولاً برای سست کردن دیگران از تلاش های مطلوب شرعی است، نه آنکه قصدشان ایجاد توازن توهمی میان دو کفه ای باشد که اساساً لازم و ملزوم یکدیگرند و اشباع یکی به اشباع دیگری منجر می شود.

کسی که در اوضاع گفتمان دعوی معاصر به‌خوبی تأمل کند بسته‌ای پر بار از مظاهر امر به معروف را خواهد یافت؛ مواردی مانند توحید خداوند و عبادت او و بزرگداشت و اطاعت پیامبر ﷺ و احترام صحابهٔ ایشان و امر به نماز و زکات و صدقه و روزه و حج و عمره و عدل و احسان و صلۀ رحم و نیکی به والدین و حفظ حقوق همسایگان و اصلاح روابط و یاری نیازمندان و رفع ظلم از ستم‌دیدگان و دیگر موارد.

خلاصه آنکه مقولهٔ «تو مسئول آنچه رخ می‌دهد نیستی» را اگر پیش از این جمله بگویند مشکلی ندارد: «پس از آنکه وظیفهٔ شرعی خودت را در امر به معروف و نهی از منکر انجام دادی». تنها در این صورت گناه موردنظر تنها به مرتکبش زیان می‌رساند، اما زیان سهل‌انگاری در ادای وظیفهٔ احتساب به همه خواهد رسید؛ هم به مرتکب آن کار بد و هم به کسانی که امر و نهی را ترک گفته‌اند و بلکه تبعات آن کار بد به همهٔ جامعه خواهد رسید؛ هر کس به اندازهٔ تقصیرش.

حذف‌گرا نباش!

لفظ حذف‌گرا یا سرکوبگر از جمله عبارتهای دارای بار منفی در فرهنگ معاصر است که در عرصه‌ها و الفاظ گوناگون به کار می‌رود و نشان‌دهنده نفرت مردم از آن است. در همه کاربردهای این کلمه، هدف هشدار دادن و نکوهش اصحاب آن و دعوت به مفاهیمی است که در برابرش قرار می‌گیرد، مانند تسامح و درهای باز و سعه صدر و پذیرش دگرباشان و

ایراد این مقوله اجمال بیش از حد آن است؛ چیزی که تفتیش در جزئیات داخلی این عبارت را الزامی می‌سازد. این عبارت از جهتی نماینده یک معنای مقبول صحیح مانند دعوت به سعه صدر درباره اختلافات معتبر و شنیدن نظرات گوناگون درباره قضایایی است که اختلاف در آن رواست یا نرمش و خوش‌رفتاری با مخالف و تعامل موضوعی با اوست. چیزی که دوری از ظلم و تعدی و افراط در خصومت تضمین می‌کند.

اما همچنان گستره‌ای از این مفهوم مشکل‌دار است. گستره‌ای که زیر عبای مقوله‌ای پر بار از اشاره‌های منفی پنهان است و می‌تواند این سایه منفی را بر برخی از معانی که ممکن است درست باشند فروافکند.

حذف، یعنی دور ساختن و به حاشیه راندن یک اندیشه یا شخص یا مذهب. اینجا رد کامل حذف الزاماً به معنای بی طرفی در برابر همه افکار و احترام و پذیرش و تسامح با آن است. تصور چنین چیزی در بینش اسلامی که بر اساس اصولی محکم و قطعیات بنا شده و مخالفت با این قطعیات را باطل و گمراهی می‌داند و بر هریک از این مخالفت‌ها احکامی در دنیا و آخرت قرار داده، بسیار دشوار است. اسلام همان دین حق است و هر دین و آیینی که مخالف آن باشد باطل است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ۱۹] (در حقیقت دین نزد الله همان اسلام است). ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ۸۵] (و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نمی‌شود).

از سوی دیگر بسیاری از افکار منتسب به اسلام در مخالفت با اصول شرعی قطعی قرار دارد، مانند بسیاری از مقوله‌های فرقه‌های اهل بدعت یا برخی از آرا که در برخورد با قطعیات شریعت است. اینکه شخصی مسلمان یا منتسب به اسلام است، اندیشه او را پذیرفتنی نمی‌سازد، بلکه باید آن را به داوری دلیل و برهان برد.

حذف گرا نباش!

برای همین باید درباره گسترش تنفر روانی نسبت به واژه «حذف» در فرهنگ معاصر هشیار بود تا به نفرت از برخی از احکام شرع پایان نیابد، یا آنکه این نفرت روانی ناخواسته حاکم بر شریعت شود.

برخی از تقریرات شرعی که ممکن است تحت تأثیر فشار روانی نفرت از حذف قرار گیرد:

۱- حکم به بطلان آنچه مخالف اسلام و قطعیات این دین است. این حکم در این دنیا با نام‌گذاری هر اندیشه با نام حقیقی‌اش، کفر یا فسق یا ظلم یا فجور یا فحشا و دیگر نام‌ها، حضور دارد و در آخرت با اعتقاد به مجازاتی که از نظر شرعی شایسته آن اندیشه است.

۲- اقامه مجازات‌های شرعی. شریعت مجازات‌هایی را برای مخالفت با احکام شرع تعیین کرده است، مانند مجازات زنا و نوشیدن خمر و اتهام ناروا به زنا و ارتداد و دیگر مجازات‌ها. روا نیست که به سبب حالت تنفر از «حذف» این گونه مجازات‌ها را کنار گذاشت.

۳- عدم مشروعیت دعوت به اندیشه‌های مخالف با اصول اسلام. از نگاه شرعی حق و باطل مساوی نیستند و اینکه دین خود را حفظ کنیم و از نشر آنچه در تضاد با اصول

آن است جلوگیری کنیم «حذف‌گرایی» نیست؛ زیرا این‌ها از جمله منکری است که باید از آن نهی کرد.

برخی می‌گویند: ایرادی در این نیست که حکم بر بطلان چیزی که آن را باطل می‌دانی بدهی و در عین حال با دیگر اعتقاداتی که مخالف باور توست با تسامح رفتار کنی؛ زیرا اعتقاد به بطلان یک نظر، نظر توست و دیگران نیز آزادند تا به هر آنچه باور دارند معتقد باشند. می‌گوییم: آنچه اینجا بر آن تأکید می‌کنیم این نیست که مسلمان حق دارد بگوید: نظر من این است که من برحقم. بلکه در سایهٔ محکومات اسلام وظیفهٔ اوست که به قطع خودش را برحق بداند و به آن یقین داشته باشد و همچنین به‌طور قطع سخنان مخالفان را باطل بداند و این قطع و جزم در حقیقت فراتر از یک باور درونی صرف است بلکه چنان‌که بیان شد آثار عملی بسیاری بر آن مترتب است.

با این حال در دنیای واقع کسی که مفهوم حذف‌گرایی در درونش بزرگ جلوه می‌یابد و نفرت شدید از آن در دلش جای می‌گیرد، در نهایت قطعی بودن حق نزد وی از دست می‌رود و اگرچه مسلمان و اهل نماز و روزه باشد از جزم به اینکه اسلام همان حق قطعی است خجالت می‌کشد و از بیان کفر کسانی

حذف‌گرا نباش!

که به اسلام باور ندارند و باطل بودن باور آنان شرم می‌کند، هرچند این به ذات خود در تعارض با اساس لیبرالیسم نیست؛ زیرا بخشی از آزادی اندیشه است، اما این‌گونه مقوله‌های فاسد روح انسان را از درون می‌پوساند، در نتیجه اطمینان و عزت خود را از دست می‌دهد و از چیزی شرم می‌کند که شرم‌آور نیست، حتی بر اساس معیار این منظومهٔ فکری باطل!

اما در حقیقت قضیه اینجا از یک اشکال شرعی مجرد و وجوب جزم به قطعیات دین عبور می‌کند. دور ساختن قطعی‌اندیشی و نشان دادن چنین نرمشی با همهٔ اندیشه‌ها صاحبش را به نوعی از سفسطهٔ فکری و اخلاقی خواهد کشاند؛ زیرا همیشه ضروریاتی عقلی و اخلاقی وجود دارد که شک‌پذیر نیست حتی اگر صاحبش گرفتار سفسطه و مغالطه شده باشد.

این نشانگر اشکال مقولهٔ فوق و فراگیر نبودن آن است، برخلاف آنچه صاحبانش هنگام به کار بردنش تصور می‌کنند، انگار حجتی است درونی که مانع از رد افکار و جلوگیری از آن می‌شود. همواره مرزهایی وجود دارد که شخص از روی یقین آن را باور می‌کند و این مجبورش می‌سازد که در عرصه‌های خاصی «حذف‌گرا» باشد و همین نشان می‌دهد ایراد بیشتر کسانی که می‌خواهند در برابر رد محکّمات شریعت حذف‌گرا

نباشند، سستی و بی‌توجهی آنان به این محک‌ها و پایین آمدن جایگاهش از آنچه باید باشد است، اما اگر باور داشتند که این مورد از قبیل ضروریات دینی است، از قطع به درستی و اعتقاد به صحت آن و حکم به بطلان آنچه مخالفش است کوتاه نمی‌آمدند.

ترس از هر جدید

این یکی از مقوله‌های شایع یا به‌صورت درست‌تر، یک تصور شایع نزد بسیاری از مردم دربارهٔ علما و مشایخ دوران ما و به‌طور کلی گفتمان دینی است، مبنی بر اینکه آنان نسبت به هر پدیدهٔ جدیدی بدبین‌اند و در آغاز حکم به تحریم و منع می‌دهند و از ترس ذرایع مترتب بر آن دربارهٔ حکم به تحریم آن زیاده‌روی می‌کنند، سپس مدت زمانی نمی‌گذرد که اشتباهشان آشکار می‌شود و پرده از کوتاه‌بینی و سخت‌گیری‌شان برداشته می‌شود، سپس همان چیزی را که حرام می‌دانستند جایز می‌شمارند.

معمولاً برای این ادعا مثال‌ها و فتاوا و مواضعی را به‌عنوان شاهد مطرح می‌کنند که در آن فتوا از تحریم به اباحه تغییر یافته و از رد شدید یک پدیده تا مشارکت خود مشایخ در آن سخن می‌گویند، تا سخن خود را با این بیان تراژیک به پایان برسانند که این گفتمان جوانی و عمر ما را به هدر داد و ما را از بسیاری از مباحات محروم ساخت، سپس ناگهان خودشان از بسیاری از مواضع خود عقب‌نشینی کردند و این نشان می‌دهد نباید زیاد به این گفتمان تکیه کرد و لازم است دربارهٔ دریافت سخنان آنان احتیاط کرد. چه کسی تضمین می‌کند فتوای

امروزشان فردا تغییر نکند، همان طور که فتوای دیروزشان با امروز متفاوت است؟

اینجا باید میان دو چیز تفاوت قائل شویم:

امر نخست: سنجش موضوعی این تصور و شناخت جوانب درست و غلط آن است؛ همچنین آنچه در این تصور موافق حق یا قابل قبول است یا آنکه شامل هرگونه بی‌انصافی و زیربا گذاشتن حق است. بررسی اسباب به وجود آمدن چنین تصویری و داوری غیر جانب‌دارانه درباره آن نیازمند پژوهشی ویژه است که اینجا مجالش نیست و چه بسا بعدها در نوشتاری موضوعی و منصفانه به آن بپردازیم؛ نوشتاری که صاحب حقی را به سبب اشتباهش مورد هجوم قرار نمی‌دهد و نسبت به خطای او به سبب آنکه به سوی حق فرامی‌خواند سکوت نمی‌کند.

امر دوم: تأثیر این تصور بد، بدون در نظر گرفتن اینکه درست و واقعی است، در ارتکاب برخی اشتباهات و انحرافات علمی و عملی و رفتارهایی که ممکن است از این تصویر کلیشه‌ای ناشی شود.

۱- روی‌گردانی از احکام شرعی: برخی از مردم بنا بر این تصور بد، از همان آغاز حکم شرعی را بی‌اعتبار می‌دانند و

توس از هر جدید

در دل نسبت به احکام شرعی نگاهی نفرت‌آمیز پیدا می‌کنند که باعث می‌شود از هرگونه توجه به احکام شرعی خودداری کنند در نتیجه هیچ حکمی را نپذیرند مگر آنکه موافق نگاه آنان باشد و این در حقیقت از جنس هوای نفس است که انسان را از حق بازمی‌دارد. برای هر مسلمانی واجب است که در جست‌وجوی مراد خداوند باشد و همه تلاش خود را در این جست‌وجو به کار گیرد و اگر در دوران او افراد یا گروه‌ها یا سازمان‌هایی مخالف حق بودند، این باید انگیزه‌ای برای تلاش بیشتر در جست‌وجوی حق باشد نه آنکه به سبب این انحرافات دست از جست‌وجو بکشد.

در حقیقت این روی‌گردانی معنایش تنبیه خود به سبب اشتباهات دیگران است. انگار می‌گوید: چون شما سخت‌گیری کردید و دست به تحریم بی‌دلیل زدید و چنین و چنان کردید من هم دیگر کاری به تحریم و منع نخواهم داشت. به گمان او این موضع‌گیری در رد آنان است اما در حقیقت رد خود و کشاندنش به سوی پرتگاه است: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [اسراء: ۱۵] (هرکس به راه آمد تنها به سود خود به راه آمده و هرکس بیراهه رفت تنها به زیان خود بیراهه رفته است).

اشتباهات دیگران توجیه خوبی برای کسی نیست تا دربارهٔ حکم شرعی واجب کوتاهی کند.

از سوی دیگر این موضع‌گیری روانی و احساسی بر یک اساس عقلانی و نگاهِ مصلحت‌جویانه استوار نیست، بلکه بر نفرت از دسته‌ای از انسان‌ها و نگاهِ خشمگینانه به جماعت‌ها و طوایف استوار است، حال آنکه عاقل در تلهٔ این شکل از موضع‌گیری روانی گرفتار نمی‌شود، به‌ویژه اگر از یک موضع‌گیری شخصی در مجلسی خاص فراتر رفته تبدیل به‌روشی فراگیر شود، طوری که دیگر به هیچ نصی توجه نکند و هیچ مقوله‌ای را بررسی نکند و به هیچ فتوایی گوش نپردازد؛ زیرا درونش آکنده از این تصویر منفی است.

این‌گونه کلیشه‌ها برای هیچ‌کس عذری برای ترک حکم شرعی نیست؛ زیرا از جنس هوای نفس است و هوای نفس عذر موجهی برای ترک حق نیست، بلکه لازم است برای رسیدن به‌حق با هوای نفس خود مجاهده کند. با نگاه به عموم کسانی که دچار انحراف شده‌اند و در دام باطل افتاده‌اند خواهی دید که تصور زشتی دربارهٔ اهل حق دارند و چه بسا برخی از این تصورات صحیح باشد اما این او را از وجوب پیروی حق معاف نمی‌کند.

طبیعی است که این روی گردانی باعث تساهل در انجام حرام و ترک واجبات نزد گروهی از مردم می شود که گمان می کنند علما در حق آنان سخت گیری کرده اند و به عنوان رد این سخت گیری رو به سهل انگاری می آورند.

۲- پذیرش اندیشه های جدید بدون تمییز بین آن ها:

یکی از ایرادهای چنین تصویری این است که برخی از مردم در پذیرش هر فکر جدیدی تا وقتی که مخالف روند موجود باشد، تساهل می ورزند. وجود نفرت درونی برخی از مردم را به سوی پذیرش هر فکری یا مقوله ای سوق می دهد که در تضاد و برخورد با جریان حاکمی است که از آن متنفرند. برخی نیز شاید در تشخیص جزئیات باطلی که در آن اندیشه موجود است سهل انگاری می کنند یا از انحرافات آن دفاع یا حداقل از آن چشم پوشی می کنند. تنها برای اینکه او کلیشه خاصی را رد می کند. بنابراین هر تصویر دیگری در نگاه او زیباست که این نیز هوای نفس است و مسلمان نسبت به نفس خود مسئولیت کامل دارد و جدید بودن یا قدیمی بودن معیار شناخت حق یا باطل نیست بلکه لازم است جدید و قدیم را بر اساس معیارهای درست به داوری برد. چه بسا یک جدید درست یا غلط باشد و قدیمی نیز به همین صورت، بنابراین هشیاری

به‌هنگام تعامل با هر جدیدی مطلوب است تا انسان خودش را از افتادن در یکی از دو آفت یعنی پذیرش جدید با وجود زیانش و رد جدید با وجود منفعتش، حفظ کند.

۳- پذیرش هر اجتهاد جدیدی که خود را به فقه

نسبت می‌دهد: همین تصور منفی نقش برزگی در سهل‌انگاری نسبت به هر اجتهاد فقهی ایفا می‌کند. خواهی دید که تأثیرگرفتنگان از این تصور هر فتوا یا اجتهاد یا رأی مجرد را به‌سبب مخالفت با اجتهادی که از آن گریزان‌اند می‌پذیرند. این باعث شده فرایند به بازی گرفتن احکام شریعت آسان شود و هرکسی با همه ضعف علمی و فکری‌اش به یکی از شبکه‌های ماهواره‌ای برود تا بسته‌ای از اجتهادات جدید ارائه کند و به‌مجرد مخالفت با روند رایج، برای خودش طرفدار دست و پا کند.

این طرز فکر بسیار پرایراد است و حتی اگر در اجتهادِ مطلوب کوتاهی شده باشد لازم آن است که با اجتهادی بهتر آن را جبران کرد و اگر مشایخ سخت‌گیری کرده‌اند و به مخالفت با حق برخاسته‌اند عملکرد واجب ارائه یک گفتمان فقهی برای تصحیح اشتباه است، نه آنکه مسلمان در پذیرش

هر چیزی که نام اجتهاد بر آن گذاشته‌اند، سهل‌انگاری پیشه سازد.

کسی که اجتهاد معاصر را به سبب آنکه دچار سخت‌گیری و مخالفت با اجتهاد معتبر شده مورد انتقاد قرار می‌دهد، وظیفه بزرگ‌تری بر عهده دارد و آن جست‌وجوی اجتهادی کامل‌تر است که این نیازمند بحث و تدقیق و عنایت بیشتر است، نه اینکه سببی برای پذیرش هر اجتهادی شود! عاقلانه نیست که انسان به مجرد مخالفت با انتخاب رایجی که دوستش ندارد، رو به انتخابی بیاورد که نمی‌داند درست است یا خیر!

۴- پشیمانی از انجام طاعات: از جمله تأثیرات منفی

عجیب این تصور این است که برخی از مردم نسبت به اعمال نیکی که در سال‌های گذشته عمر خود انجام داده‌اند ابراز پشیمانی می‌کنند. بسیاری از آنان برای عمری که تحت تأثیر این گفتمان در دوری از حرام‌ها یا مکروه‌ها یا انجام واجبات و مستحبات «هدر داده‌اند» تأسف می‌خورند. اما اصلاً تصور کن چیزی مستحب بوده و تو بنا بر یک قول فقهی معتبر آن را واجب می‌دانستی سپس برایت واضح شد که واجب نیست، آیا شایسته یک مسلمان است که برای پایبندی به یک خیر که باعث نزدیکی او به خداوند است پشیمان شود؟! یا تصور کن

که مسلمانی از انجام کاری که ذاتاً واجب نیست دست کشیده یا از انجام کاری که ذاتاً حرام نیست دوری کرده، آیا ارزش دارد که نیت کارهای صالح گذشته خود را ویران کند، طوری که گویا از انجام خیر و کسب پاداش نادم است؟!

حتی اگر گمان وی در واجب دانستن کاری درست نباشد یا از چیزی دوری کرده باشد که حرام نیست، در پایان او کاری را انجام داده که قصدش از آن رضایت پروردگار بوده و اگر چیزی را ترک گفته هدفش طاعت الله و پیروی از شرع بوده است. آیا برای گذران عمر در طاعت خداوند باید ابراز تأسف کرد؟!

اگر قضیه به ارتکاب یک بدعت یا قولی در تضاد با نصوص شرع بود، این شادی و این پشیمانی معنی داشت که البته باز هم امید بود خداوند برای حسن نیتش به او پاداش دهد [او از کاری که از روی جهل انجام داده درگذرد] اما شادی برای رسیدن به اینجا و پشیمانی برای از دست دادن چیزهایی که جزو اجتهاد رواست، امری بی‌معنی است بلکه صاحب آن در خطر است؛ زیرا قلب نیز اعمالی دارد که برایش مورد محاسبه الهی قرار خواهد گرفت.

۵- کوتاهی در سنجش شرایط واقع: این تأثیر روانی

باعث می‌شود برخی از مردم قدرت حکم موضوعی و سنجش منصفانه شرایط واقع را از دست بدهند. آنان درباره قضایایی سخن می‌گویند که نیازمند علم و اعتدال و انصاف و نگاه دقیق است، یعنی چیزهایی که در حالت خشم و نفرت جای گرفته در دل این دسته یکجا نمی‌شود. وجود چیزی که از آن بدت می‌آید تأثیری منفی بر تعامل درست و حکم بر آن می‌گذارد. دوست داشتن نیز همین تأثیر را دارد، برای همین شریعت بر اهمیت عدالت در معالجه چنین قضایایی تأکید کرده است. الله متعال می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [انعام: ۱۵۲] (و چون سخن گویند عدالت ورزید). و می‌فرماید: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [مائده: ۸] (و نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید، عدالت ورزید که آن به تقوا نزدیک‌تر است).

حالات روانی از جمله حب و بغض، دشمنی سرسخت عدالت است، از همین روی در این آیه به آن اشاره و تأکید شده است.

۶- موضع منفی در برابر دین‌داری: آثار منفی این تصور

را با این مورد به پایان می‌رسانیم. با تأکید بر خطر تحریک مردم علیه علما و دعوتگران شریعت و کسانی که مردم آنان را

به خیر و صلاح می‌شناسند و مبالغه در تخریب چهره آنان که این در حقیقت از قوی‌ترین ابزارها برای دور ساختن مردم از منابع دین‌داری و از موفق‌ترین روش‌های اهل باطل در تضعیف دین‌داری مردم است؛ زیرا ساقط ساختن آمران به معروف یعنی تضعیف ساختن معروفی که با خود دارند و اسقاط ناهیان از منکر به جری ساختن مردم بر انجام آن منکرها منجر می‌شود و تخریب همهٔ علما و دعوتگران بر علم و خیری که با خود دارند تأثیر منفی خواهد گذاشت.

برخی از مردم به جای گفت‌وگوی موضوعی دربارهٔ دلایل احکام شریعت عمداً به تخریب حامل این دلایل می‌پردازند تا کارشان به ضعف محمول منجر شود. همین دلیل حرص و ولع برخی برای چنین تخریبی و تلاش در راه چسباندن همهٔ معایب به آنان را روشن می‌سازد؛ چیزی که تأثیری بالغ در تضعیف دین نزد مردم خواهد داشت.

هدف ما اینجا درست دانستن کامل شرایط واقع یا مقدس ساختن کسی و یا جلوگیری از نقد و سنجش عادلانه نیست، بلکه هشیاری نسبت به این معنای شرعی مهم است که دو امر اساسی را حتمی می‌سازد:

امر نخست: ضرورت بررسی دقیق بسیاری از داستان‌هایی که در این تخریب تعمدی نقل می‌شود. بسیاری از این داستان‌ها و نقل اخبار تصویری خراب شده از آنچه واقعاً رخ داده را به نمایش می‌گذارد و شامل دروغ‌ها و شایعات بسیاری است و کسانی در نقل آن شرکت دارند که نزاهت علمی کافی برخوردار نیستند. قضیه بیشتر شبیه یک استدیوی فکری است که در تصویرسازی گمراه‌کننده مهارت دارد، نه یک طرف منصف عادل که صرفاً در سنجش وضع موجود با تو اختلاف نظر دارد اما در نقل وقایع امین است. برای همین بسیاری از این تصورات به شکلی کاریکاتورگونه نقل می‌شود که در صورت تأمل آن گمان می‌کنی در برابر یک تحریف عجیب فتوشاپ‌گونه ایستاده‌ای.

هدف رد همه وقایعی که در این باره نقل می‌شود و اشتباهاتی که برخی مرتکب شده‌اند و تکذیب کامل آن نیست؛ زیرا در عمل اشتباهاتی رخ داده، بلکه منظور ما اشاره به بدنه عریضی از دروغ و افتراست که شایسته است هنگام ذکر هرگونه مثال مربوط به این قضیه، با شک و احتیاط با آن برخورد کرد؛ زیرا چه بسا این داستان نیز عضوی از همان بدنه دروغین دست‌کاری شده باشد.

امر دوم: ضرورت مراعات مرزهای نقد و سنجش تا این فرایند بر اساس علم و عدل به پیش برود و عده‌ای از این نقد سوءاستفاده نکنند و قضیه از نقد به تخریب و تضعیف دین‌داری برخی از مردم منجر نشود. دروازه نقد بسته نشده بلکه باز و مشروع است، به شرط رعایت عدود و مراعات همه جوانب حکمت.

پس، این مقوله مردم را علیه گفتمان دینی و علما و فتاوا و دین‌داری تحریک می‌کند در نتیجه اشتباهات پرشماری به سبب تساهل در انجام حرام یا ترک واجبات یا روی گردانی از احکام شرع و پذیرش هر فکر و اجتهادی که مخالف گفتمان حاکم است روی می‌دهد؛ و همه این‌ها از جنس هوای نفس است که مسلمان باید نسبت به آن هشیار باشد؛ چراکه بد داشتن چیزی دلیل برحق بودن نیست و نباید توجیهی برای سهل‌انگاری در امر واجب و کنار گذاشتن عدالت باشد.

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

این مقوله از جمله عبارتهای رایج بر زبان مردم است و در اصل ایرادی بر آن وارد نیست. رحمت الله متعال به دست هیچ‌یک از بندگان نیست و کسی نمی‌تواند در این زمینه به جای الله حکم بدهد؛ زیرا این کاری است بس خطرناک و در این باره از پیامبر ﷺ روایت است که فرمودند: «مردی گفت: به الله سوگند که الله فلانی را نمی‌بخشد. پس الله تعالی فرمود: این کیست که به جای من حکم می‌کند که فلانی را نمی‌بخشیم؟ من فلانی را بخشیدم و عمل تو را ساقط ساختم»^۱. بنابراین عبارت فوق صحیح است و شکی در آن نیست.

مشکل اما به کار بردن این مقوله در سیاق‌های خاص و تکرار این مقوله همراه با تکرار این سیاق است. کم نبوده سیاق‌هایی که باعث شده از کلمه حق معنای باطلی برداشت شود و خداوند راضی باد از علی علیه السلام هنگامی که درباره شبیه این حالت فرمودند: «سخن حقی که هدف باطلی پشت آن است».

۱- به روایت مسلم.

سیاقی که گاه در آن از این عبارت استفاده می‌شود و به اعتقاد باطل و ترویج آن منجر می‌شود، سیاقِ رحمت فرستادن بر کافران مرده است.

این قضیه‌ای مناقشه‌برانگیز است که با مرگ هر شخصیت مشهور غیر مسلمان تکرار می‌شود. هر بار که یک دانشمند یا فعال یا مخترع یا سرمایه‌دار کافر از دنیا می‌رود جرقة بحث و جدل درباره حکم رحمت فرستادن بر وی نیز به این انبار باروت انداخته می‌شود و شبکه‌های اجتماعی به این بحث مشغول می‌شوند؛ گروهی در تأیید این کار آن را نوعی ابراز وفا و حسن خلق می‌دانند و خود نیز عملاً چنین می‌کنند و در پی نام آن غیر مسلمان «رحمه‌الله» و «خدایش بیامرزد» می‌گویند و چه بسا برای او از خداوند بهشت می‌خواهند، دقیقاً همان کاری که با مردگان مسلمان می‌کنند. گروهی دیگر نیز این را رد کرده و چنین تصور و رفتاری را مخالف اصول شرعی می‌دانند.

اما کسی که به نیکی در نصوص شریعت در این باره تأمل کند به‌طور قطع گروه دوم را برحق می‌داند که مخالف اعطای چنین فضل به کافران‌اند. از جمله این نصوص:

* ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [توبه: ۸۴] (و هرگز بر هیچ مرده‌ای از آنان نماز مگزار و بر سر قبرش نایست؛ چراکه آنان به الله و پیامبر او کافر شدند).

* ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [توبه: ۱۱۳] (بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند سزاوار نیست که برای مشرکان پس از آنکه برایشان آشکار گردید که آنان اهل دوزخ‌اند، طلب آمرزش کنند).

* ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [توبه: ۸۰] (چه برای آنان آمرزش بخواهی یا برایشان آمرزش نخواهی [تفاوتی ندارد، حتی] اگر هفتاد بار برایشان آمرزش بخواهی هرگز الله آنان را نخواهد آمرزید؛ چراکه آنان به الله و پیامبرش کفر ورزیدند).

حدیثی که ابوهریره رضی الله عنه روایت کرده است تأکیدی است بر دلالت این آیات: پیامبر صلی الله علیه و آله به زیارت قبر مادرشان رفت پس گریست و کسانی را که اطراف ایشان بود گریانند، سپس فرمود:

«از پروردگارم اجازه خواستم که برای او مغفرت بخواهم، پس به من اجازه نداد و از او اجازه خواستم که به زیارت قبرش بروم و به من اجازه داد، پس به زیارت قبور بروید؛ زیرا شما را به یاد مرگ می‌اندازد»^۱.

این نصوص چنان که می‌بینید به‌صراحت از رحمت فرستادن و درخواست مغفرت برای کافران که بر کفرشان مانده‌اند و از دنیا رفته‌اند منع کرده است و این یکی از معانی ضروری است که از دین اسلام فهمیده می‌شود؛ زیرا یکی از قعطیات دین که همهٔ مسلمانان به آن باور دارند این است که نجات در آخرت به ایمان به الله و پیامبرش مربوط است و کسی که ایمان نیاورد نجات نمی‌یابد و این اصلی قطعی و واضح است که درباره‌اش اختلافی نیست.

عجیب اما این است که این اصل قطعی به‌هنگام درگذشت بسیاری از مشاهیر غیر مسلمان زیر پا نهاده می‌شود و شاید عامل محرک آن حالت عاطفی و فضای خاصی است که این‌گونه مواقع حاکم می‌شود و افراد در تلاش برای گرامیداشت میت گمان می‌کنند برای هم‌دردی باید برای میت دعای رحمت و مغفرت کرد. در همین سیاق عده‌ای در پاسخ

۱- به روایت مسلم.

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

به کسانی که دعای رحمت برای میت را درست نمی‌دانند می‌گویند: خدا را شکر که الله رحمت خود را به دست کسی از مخلوقاتش قرار نداده و شاید برای تأکید بیشتر به این گونه آیات استدلال کنند: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ﴾ [زخرف: ۳۲] (آیا آنان اند که رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند).

برخی از آنان گمان می‌کنند ما هنگامی که حرام بودن رحمت فرستادن بر آنان را یاد می‌کنیم از اختیارات خاص خود بهره گرفته‌ایم و انگار ادعا کرده‌ایم که رحمت پروردگار به دست ماست و آنان این گونه یادآوری می‌کنند که نه، رحمت الله به دست ما نیست بلکه تنها به دست خود اوست. این روش بحث و گفت‌وگو گمراه‌کننده است؛ زیرا کسی که مانع از رحمت فرستادن بر کافران می‌شود برای این از این کار منع می‌کند که الله ما را از آن منع کرده است و ما را از این آگاه نموده که آنان را مورد رحمتش قرار نمی‌دهد. بنابراین درخواست رحمت آنان از خداوند پس از آنکه ما را از این کار منع کرده نوعی از حد گذشتن در دعاست و جایز نیست. ابن تیمیه می‌گوید: «از جمله تعدی در دعا این است که بنده از الله چیزی را بخواهد که پروردگار انجامش نمی‌دهد، مانند آنکه

از او منزلت پیامبران بخواهد حال آنکه پیامبر نیست یا مغفرت مشرکان را بخواهد و مانند آن»^۱.

حال اگر صادقانه باور داری که رحمت الله به دست کسی از بندگان نیست و تنها به دست خود اوست، باید به این هم ایمان داشته باشی که خداوند ما را آگاه نموده که رحمتش به کافران نمی‌رسد بلکه مخصوص اهل ایمان است: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُوبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿۱۵۶﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴿﴾ [اعراف: ۱۵۶-۱۵۷] (و رحمت من همه چیز را فراگرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند مقرر می‌دارم (۱۵۶) همانان که از این فرستاده پیامبر درس نخوانده که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند). و می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [عنکبوت: ۲۳] (و کسانی که آیات الله و دیدار او را منکر شدند آنان اند که از رحمت من نومیدند و ایشان را عذابی

۱- مجموع الفتاوی (۱/ ۱۳۰).

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

پردرد خواهد بود؛ زیرا الله متعال طاعت خود و طاعت پیامبرش را سبب رحمتش قرار داده است: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ۱۳۲] (و الله و پیامبر را فرمان برید، باشد که مشمول رحمت قرار گیرید). ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [انعام: ۱۵۵] (و این کتابی است مبارک که ما آن را نازل کردیم پس از آن پیروی کنید و تقوا پیشه سازید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید). ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [احجرات: ۱۰] (و از الله پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید).

بنابراین ایمان به اینکه رحمت تنها به دست الله است، مورد اختلاف نیست و نیازی به ذکرش نیست، بلکه معنای حقیقی چنین مقوله‌ای این است که رحمت الله به آنان که الله بیان کرده رحمتش به آنان نمی‌رسد هم می‌رسد؛ زیرا رحمت الله به دست اوست! این در حقیقت تکذیب سخن پروردگار جهانیان است؛ زیرا همان کسی که رحمت به دست اوست به تو گفته که چه کسی مستحق این رحمت است و چه کسی نیست و اینکه رحمت در دست الله است معنایش آن نیست که آن را نثار هر کسی که دوست داشتی بکنی!

اینجا شاید بگویند: اما این کافر کارهای خیلی خوبی انجام داده؛ بیمارستان ساخته و به انسانیت خدمت کرده و نیازمندان را یاری داده و برای آنان خانه ساخته و به بیان کارهای بزرگی که این انسان انجام داده می‌پردازند. موضوع بحث ما این نیست که آن شخص چنین کارهایی را انجام داده یا نه؟ بحث ما دربارهٔ اسباب به‌دست آوردن رحمت خداوند در آخرت و شروط وارد شدن به بهشت است. صاحب چنین مقوله‌ای هنگام ذکر این دستاوردهای دنیوی پرده از جهل خود نسبت به یک قاعدهٔ ضروری شرعی برمی‌دارد مبنی بر اینکه دخول بهشت شرطی ضروری دارد و آن ایمان است: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ [فرقان: ۲۳] (و به هرگونه کاری که کرده‌اند می‌پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می‌سازیم).

شخص اگر شرط ایمان را محقق نسازد به‌مجرد دستاورد دنیوی مستحق بهشت و نجات در آخرت نمی‌شود. برای همین است که خداوند پیامبران خود را فرستاد و کتاب‌ها را نازل کرد تا مردم به او ایمان بیاورند و از او اطاعت کنند و این را میزان نجات در آخرت قرار داد نه دستاوردهای محض دنیوی را و این یک اصل قطعی آشکار در قرآن است و دلایل آن به قدری

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

فراوان است که ذکر همه‌اش امکان ندارد. الله متعال بهشت را پاداش کسی قرار داده که پیامبر را اطاعت کند و آتش دوزخ را خانه کسی گردانده که از او سرپیچی نماید: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿۱۳﴾ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [نساء: ۱۳-۱۴] (و هرکس از الله و پیامبر او اطاعت کند وی را به باغ‌هایی [از بهشت] درآورد که از زیر [درختان و کاخ‌های آن] نهرها روان است، در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است (۱۳) و هرکس الله و پیامبر او را نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید وی را در آتشی درآورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفت‌آور است). و این شرط پذیرش کارهای نیک است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [توبه: ۵۴] (و هیچ‌چیز مانع پذیرفته شدن انفاق‌های آنان نشد جز اینکه به الله و پیامبرش کفر ورزیدند). و در افتادن با پیامبر و مخالفت با او را عامل افتادن در دوزخ دانسته است: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [توبه: ۶۳] (آیا ندانسته‌اند که هرکس با الله و

پیامبر او درافتد برای او آتش جهنم است که در آن جاودانه خواهد بود). و حکم نموده که فرجام کافران دوزخ است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [احزاب: ۶۴-۶۶] (الله کافران را لعنت کرده و برای آنان آتشی فروزان آماده کرده است (۶۴) جاودانه در آن می‌مانند، نه یاری می‌یابند و نه یاورى). و حکم نموده که دینی جز اسلام را نخواهد پذیرفت: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ۸۵] (و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیان‌کاران است). و حال آنان را چنین بیان کرده است: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ [کهف: ۱۰۳-۱۰۵] (بگو آیا شما را از زیان‌کارترین مردم آگاه گردانم (۱۰۳) [آنان] کسانی‌اند که کوشششان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند (۱۰۴) آنان کسانی‌اند که آیات پروردگارشان و دیدار او را انکار کردند در نتیجه

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

اعمالشان تباه گردید و روز قیامت برای آن‌ها ارزشی نخواهیم نهاد). برای همین است که آن ستمگر در روز قیامت برای عدم پیروی از پیامبر حسرت می‌خورد: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [فرقان: ۲۷] (و روزی که ستمکار دست‌های خود را می‌گزد [و] می‌گوید ای کاش با پیامبر راهی برمی‌گرفتم). و در قرآن آیات بسیاری درباره فرجام امت‌هایی آمده که پیامبران خود را دروغ‌گو انگاشتند.

برای همین، هنگامی که عائشه رضی الله عنها گفت: ای رسول خدا، ابن‌جدعان در جاهلیت صلهٔ رحم می‌کرد و بینوایان را غذا می‌داد. آیا این برایش سودی خواهد داشت؟ فرمود: «سودی برایش نخواهد داشت. او روزی نگفت که: پروردگارا گناه مرا در روز قیامت بیامرز».^۱

این از کمال عدل الهی است که کافران را برای کار نیکشان در دنیا پاداش می‌دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کافر اگر کار نیکی انجام دهد از دنیا به او روزی‌ای می‌دهند اما

۱- به روایت مسلم.

مؤمن، خداوند نیکی‌های او را در آخرت برایش ذخیره می‌کند و برای طاعتش برای او در دنیا رزقی می‌دهد»^۱.

اما نجات اخروی کلیدی دارد که نصوص به آن اشاره دارد و هرگاه انسان از این کلید محروم باشد هر عملی که انجام داده باشد مستحق نجات نیست. این از اصول قطعی است که ده‌ها نص شرعی بر آن دلالت دارد و همین مسلمان را بر آن می‌دارد که به آن باور داشته باشد و به این معتقد شود که رحمت الله در آخرت و نجات اخروی به دستاورد دنیوی مربوط نیست بلکه باید در کنار آن ایمان داشت، از همین رو رحمت فرستادن و استغفار برای کافران را حرام دانسته است و این مسئله مورد اجماع علما قرار گرفته است. ابن تیمیه رحمته الله می‌گوید: «درخواست مغفرت برای کافران بنا بر کتاب و سنت و اجماع جایز نیست»^۲.

این تأکیدی است بر غلبه عاطفه نزد بسیاری از مردم که باعث شده درباره بدیهیات شرعی که نباید بر یک مسلمان پنهان بماند بحث و جدل کنند و این همه تلاش برای تکرار و بزرگ نمایاندن این دستاوردها در حقیقت بازی در زمین

۱- به روایت مسلم.

۲- مجموع الفتاوی (۱۲/ ۴۸۹).

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

احساسات است. چیزی که چشمان عقل را از دیدن حقایق شرعی قطعی که نجات را به ایمان مرتبط می‌داند، می‌بندد. بامزه اما تلاش برخی از آنان برای متفاوت دانستن حکم استغفار برای کافران و رحمت فرستادن بر آنان است، یعنی اولی را روا نمی‌دانند و دومی را جایز می‌دانند که این روش خالی از واژه‌زدگی نیست و صاحبش چنان وانمود می‌کند که انگار پایبند به نص و لفظ حدیث است که تنها استغفار را حرام می‌داند اما رحمت فرستادن را حرام ندانسته است، اما این روش در نگاه اول باطل است؛ زیرا رحمت فرستادن برای میت، درخواستی از جنس استغفار است؛ کسی که برای میتی از خداوند رحمت می‌خواهد در حقیقت از خداوند می‌خواهد که با رحمت خود از گناهان او درگذرد و او را وارد رحمت و بهشت خود کند که همه این‌ها از جمله چیزهایی است که خداوند برای کافران حرام کرده است، چنان‌که پیش‌تر گذشت. از همین روی در شریعت به نص آمده که الله متعال به جای رحمتش، کافران را لعن نموده است: ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [بقره: ۱۸۹] (پس لعنت الله بر کافران باد).

لعن چنان‌که مشخص است به معنای طرد از رحمت الهی است، از همین روی خداوند به بیان حال کافران و نومید شدن

آنان از رحمتش پرداخته و می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي﴾ [عنکبوت: ۳۲] (و کسانی که آیات الله و دیدار او را منکر شدند، آنان‌اند که از رحمت من نومیدند).

از جمله داستان‌های جالب در این باره، تلاش یهودیان برای کشیدن دعای رحمت از زبان پیامبر ﷺ بود، به طوری که نزد پیامبر ﷺ عطسه می‌کردند به این امید که پیامبر ﷺ به آنان «یرحمکم الله» بگوید، اما ایشان می‌فرمود: «یهدیکم الله ویصلح بالکم».^۱

ما به قطع می‌گوییم بیشتر کسانی که این مقوله را در سیاق رحمت فرستادن بر کافران به کار می‌برند اگر این اشتباهی را که در آن واقع شده‌اند برایشان تبیین کنند و این نصوص قطعی شرعی را برایشان بازگو کنند از کار خود باز می‌گردند و استغفار می‌کنند. آنان این مقوله را تحت‌تأثیر زیبایی آن و در کشاکش فضای عاطفی موجود به زبان می‌آورند و در بحبوحه آن از لوازم فاجعه‌بار این مقوله غفلت می‌ورزند؛ این که چگونه باعث نقض یک اصل شرعی قطعی که

۱- به روایت ابوداود و ترمذی و احمد. ترمذی می‌گوید: «این حدیث حسن صحیح است». ابن‌العربی و نووی و ابن‌قیم و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

رحمت پروردگار به دست بندگان نیست

اختلافی درباره آن نیست می‌شود. اصلی که ممکن نبود ابتدا آن را نفی کند اما این مخالفت به سبب سهل‌انگاری در دریافت این‌گونه مقوله‌ها رخ می‌دهد.

اینجا چیزی می‌ماند که باید به آن اشاره شود و آن این است که منع رحمت فرستادن بر کافر معین ناشی از این اعتقاد نیست که آن فرد خاص قطعاً هلاک شده و از اهل دوزخ است، بلکه این احکام مربوط به نوع کافران است (نه شخص معین)؛ زیرا کفر سببی است برای ورود به دوزخ و کافران اهل دوزخ‌اند اما این کافر به‌خصوص (مثلاً آقای فلانی) فرجام اخروی‌اش به خداوند مربوط است و اینکه ما از رحمت فرستادن بر او منع شده‌ایم به دلیل نبودن شرطِ رحمت فرستادن یعنی ایمان است؛ زیرا این دعا مخصوص اهل‌ایمان است. آنکه ظاهرش در دنیا بر کفر بوده ما به سبب تحریم وارد شده در شرع از رحمت فرستادن بر او منع شده‌ایم، اما امر او به الله متعال است و اوست که بر اساس کمال علم و حکمت و عدلش بر وی حکم خواهد کرد و آنچه اینجا معتبر است احکام دنیوی کافران است، یعنی اگر کفاری از دنیا برود، با وی مانند میت مسلمان رفتار و غسل و کفن نمی‌شود و در مقابر مسلمانان نیز دفن نمی‌شود. به همین صورت استغفار و رحمت

فرستادن نیز بر آنان جایز نیست، اما احکام اخروی‌شان به الله متعال سپرده می‌شود.

در حقیقت چنین ایرادی دربارهٔ رحمت فرستادن بر کافران به سبب عدم احساس زشتی کفر و پستی آن در دل وی رخ داده است. او فراموش کرده که کفر بزرگ‌ترین کبائر و بدترین عوامل هلاکت و ستم‌ترین ستم‌هاست. بر مسلمان واجب است که زشتی این گناه را احساس کند و این سخن پیامبر ﷺ را به یاد آورد که می‌فرماید: «سه چیز است که اگر در [دل] کسی یافت شود شیرینی ایمان را احساس خواهد کرد: اینکه الله و پیامبرش نزد او از دیگران محبوب‌تر باشند و اینکه شخص را دوست ندارد مگر برای الله و اینکه برگشت به کفر را چنان بد بداند که پرت شدن در آتش را بد می‌داند»^۱.

۱- به روایت بخاری و مسلم.

جایگزین چیست؟

سؤال «جایگزین چیست؟» یکی از مشهورترین پرسش‌هایی است که هنگام انکار منکری معین پرسیده می‌شود. آنجاست که خواهان یک جایگزین مناسب می‌شوند؛ چیزی که جای خالی منکری که از آن نهی شده را بگیرد و این پرسشی است در کل مثبت و مشروع، به چند دلیل:

امر نخست: حکمت آن است که برای بی‌نیاز کردن مردم از انجام شر، درهای خیر را به روی آنان بگشایی تا آنان را از جست‌وجوی شر بی‌نیاز کند.

امر دوم: این مراعات طبیعت برخی از مردم است که اگر جایگزینی نبینند بر همان روش قبلی می‌مانند و دیگر نصیحت و وعظ سودی برایشان سودمند نخواهد بود.

امر سوم: ایجاد جایگزین برای منکر باعث کم‌رونق شدن آن می‌شود؛ زیرا منکر نیز اسباب و عواملی دارد که به‌سوی آن فرامی‌خوانند و وجود یک جایگزین موازی از تأثیر آن عوامل خواهد کاست و از حرام جلوگیری خواهد کرد.

با تأمل در نفس بشری و حال عموم مردم به تأثیر مثبت جایگزین مباح در محدودسازی شر و منکرات پی‌خواهی برد، این همان چیزی که امام ابن‌قیم ملاحظه‌اش نموده و با اشاره

به آن می‌گوید: «جدا کردن مردم از چیزهایی که بدان خو گرفته‌اند از دشوارترین کارها برای آنان است، برای همین قسمتی از یک چیز را به آنان می‌دهند تا ترک بقیه برایشان آسان شود؛ زیرا نفس بشری اگر قسمتی از مراد خود را دریافت کند به آن قانع می‌شود و آنگاه اگر ترک باقی‌مانده را از او بخواهند پاسخش به اجابت نزدیک‌تر خواهد بود از آنکه کاملاً حرام می‌شد»^۱.

روش پیامبر ﷺ نیز تأکیدی بر این معناست. ارائه جایگزین‌های مشروع بخشی از گفتمان دعوی نبوی است و هرکه در سیرت ایشان تأمل نماید این رویکرد را به‌وضوح در منهج تربیتی و آموزشی ایشان مشاهده خواهد کرد. ایشان ﷺ بسیاری اوقات هنگام ذکر حرام به بیان جایگزین مشروع می‌پرداخت؛ زیرا می‌دانست که نفس بشری بر ضعف و محبت جایگزین سرشته شده. از جمله شواهد این امر:

* از ابوسعید خُدَری رضی الله عنه روایت است که بلال برای پیامبر ﷺ خرمای برنی آورد. پیامبر ﷺ پرسید: «این از کجاست؟» بلال گفت: نزد ما خرمای نامرغوبی بود پس دو صاع از آن را با یک صاع از این عوض کردم تا برای غذای پیامبر ﷺ بیاورم.

۱- أعلام الموقعین (۲/ ۱۱۲).

جایگزین چیست؟

پیامبر ﷺ در این هنگام فرمود: «وای، وای، عین رباست، عین رباست، چنین نکن اما اگر خواستی خرما [ای مرغوب] بخری، خرما [نامرغوب] خودت را بفروش سپس آن [خرمای مرغوب] را بخر.»^۱

* از انس بن مالک روایت است که گفت: اهل جاهلیت دو روز را در هر سال داشتند که در آن به بازی [و شادی] می‌پرداختند، پس هنگامی که پیامبر ﷺ به مدینه آمد، فرمود: «شما دو روز داشتید که در آن بازی [و شادی] می‌کردید و خداوند به جای آن دو برایتان چیز بهتری آورده است: روز فطر و روز قربان.»^۲

از روش‌های پیامبر ﷺ در این باب، راهنمایی به گفتار یا کردار مناسب پس از هشدار و منع آنچه در تضادش است بود، از جمله مثال‌های نبوی در این باره:

* «اگر دچار مصیبتی شده نگو اگر این کار را می‌کردم آن طور می‌شدم بلکه بگو: الله تقدیر نمود و هر چه می‌خواهد می‌کند.»^۳

* «نگویید: گرم، بلکه بگویید انگور.»^۱

۱- متفق علیه.

۲- به روایت نسائی و ابوداود و احمد. بغوی و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

۳- به روایت مسلم.

* «نگویید: هرچه الله و فلانی خواست، بلکه بگویید: هرچه الله خواست، سپس هرچه فلانی خواست».^۲

* «نگویید: سلام بر الله؛ زیرا الله خود سلام است، بلکه بگویید: تحیات (بزرگداشت‌ها) از آن الله است و درودها و نیکی‌ها».^۳

* «کسی از شما نگوید: خداوندت را غذا ده و خداوندت را آب وضو ده و خداوندت را آب ده بلکه بگوید: سرورم و مولایم و کسی نگوید: بنده‌ام (برده‌ام) و کنیزکم، بلکه بگوید: پسرم یا دخترم و غلامم».^۴

۱- به روایت مسلم. (امام نووی در شرح این حدیث می‌گوید: سبب کراهیت این است که لفظ «کرم» را عرب بر درخت انگور و خوشه انگور و مشروبی که از انگور گرفته می‌شد اطلاق می‌کردند. آن را از این‌رو کرم می‌نامیدند که [خمر] از آن گرفته می‌شد و چون شراب آنان را بر کرم و سخاوتمندی وامی‌داشت. از این روی شرع نامیدن انگور و درختش را به این نام مکروه دانسته؛ زیرا ممکن بود با شنیدن این لفظ به یاد خمر افتند و نفسشان به آن میل می‌کرد و در آن واقع می‌شدند. همانا انسان مسلمان یا قلب مؤمن شایسته این نام است زیرا کرم از کرم مشتق شده و الله تعالی می‌فرماید: همانا کریم‌ترین (گرامی‌ترین) شما نزد الله باتقواترین شماست. شرح نووی بر صحیح مسلم - مترجم).

۲- به روایت ابوداود و احمد. نووی و آلبانی آن را صحیح دانسته‌اند.

۳- به روایت بخاری.

۴- متفق علیه. (لفظ رب در عربی به معنی صاحب به کار می‌رود: مانند رب‌البیت: صاحب‌خانه. چنان‌که در فارسی نیز برای اشاره به صاحب از لفظ خدا استفاده می‌کنند: ناوخدای (ناخدا) و... و لفظ عبد یا امة معنای برده نیز می‌دهد. از این‌رو رسول خدا ﷺ توصیه کرده‌اند به‌جای این الفاظ از لفظی بی‌شائبه استفاده شود و برای صدا زدن مملوکان از نام بنده و برده استفاده نشود بلکه آنان را پسرم یا دخترم یا غلامم صدا بزنند. غلام در معنای لغوی به معنای نوجوان است. (مترجم)

جایگزین چیست؟

* «کسی از شما به سبب زیان [او مصیبتی] که به او رسیده آرزوی مرگ نکند، بلکه بگوید: خداوندا تا وقتی که زندگی برایم بهتر است مرا زنده بدار و مرا بمیران اگر وفات برایم بهتر است.»^۱

* بلکه این روش در قرآن کریم نیز حضور دارد، چنان که در سخن الله تعالی آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾ [بقره: ۱۰۴] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید نگویند راعنا و بگویند انظرنا).

این اشاره‌ای دعوی است که صحابه از پیامبر ﷺ فهمیده و دریافت کرده بودند و سپس بخشی از گفتمان دعوی آنان شد. برای نمونه، مردی به نزد ابن عباس رضی الله عنهما آمد و گفت: من انسانی هستم که معیشتم از کار دستم است و من این تصاویر را می‌سازم. ابن عباس گفت: من به تو چیزی نمی‌گویم جز آنچه از رسول خدا ﷺ شنیدم. شنیدم که می‌فرمود: «هرکس تصویری بسازد خداوند او را عذاب می‌دهد تا آنکه در آن تصویرش روح بدمد در حالی که هرگز نمی‌تواند». آن مرد جا

۱- به روایت مسلم.

خورد و چهره‌اش زرد شد. ابن‌عباس گفت: وای بر تو، اگر مجبوری درخت بکش، هرچیزی که روح ندارد.^۱

همین روش دعوی به علمای ربانی رسید. ابن‌قیم می‌گوید: «از فقه مفتی و خیرخواهی‌اش این است که اگر پرسنده از او درباره چیزی پرسید و او در پاسخ وی را منع کرد و پرسنده به آن نیاز داشت، در عوض او را به جایگزین راهنمایی کند و این‌گونه دروازه ممنوع را بر وی ببندد و دروازه مباح را برایش باز کند و این رخ نمی‌دهد مگر از سوی عالم خیرخواه دل‌سوز که با خداوند معامله کرده و با علمش با او تعامل کرده است. مثال چنین کسی در میان علما مانند پزشک عالم ناصح در میان دیگر پزشکان است که بیمار را از آنچه برایش مضر است حفظ می‌کند و آنچه به سود اوست را برایش توصیف می‌کند و این منزلت طبیبان ادیان و پزشکان ابدان است. در صحیح از پیامبر ﷺ آمده است که فرمودند: «خداوند پیامبری را نفرستاد مگر آنکه وظیفه‌اش بود تا امتش را به‌سوی بهترین چیزی که برای آنان سراغ دارد راهنمایی کند و آنان را از بدترین چیزهایی که می‌داند نهی کند». و این کار، خوی پیامبران و وارثانشان بعد از آنان است و شیخمان رحمته‌الله را دیدم که در

۱- متفق علیه.

جایگزین چیست؟

فتاوی خود تا حد امکان این را رعایت می‌کرد و کسی که در فتاوی ایشان تأمل نماید این را آشکارا خواهد یافت.^۱

اندیشه در جایگزین مباح، دیگران را بر ترک حرام تشویق می‌کند و روی آوردن مردم به آن را می‌کاهد. بنابراین، این امر مهمی است که شایسته اندیشه و تلاش بسیار و بذل و اجتهاد برحسب توان و از کمال امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا ایجاد جایگزین‌های مباح به مثابه جلوگیری از گسترش منکرات است. برای نمونه تعاملات بانکی که سرمایه‌گذاری مباح را برای مردم فراهم می‌سازد، از بزرگ‌ترین عوامل محدود شدن وقوع مردم در منکر ربا است و وجود فضاهایی برای تفریح مباح از مهم‌ترین عوامل دور ساختن مردم از افتادن در منکرات است و وجود شبکه‌ها و برنامه‌های رسانه‌ای مفید و سرگرم‌کننده و ورزشی و دیگر انواع محتوای مفید که نیاز رسانه‌ای مردم را پوشش می‌دهد عرصه را بر برنامه‌های بی‌ارزش تنگ می‌کند و همین‌طور در دیگر مجال‌ها.

چه بسا کسانی که در این زمینه یعنی عرصه جایگزین‌های مشروع و مباح فعالیت می‌کنند از جمله کسانی باشند که پیامبر ﷺ آنان را ستوده و فرموده است: «برخی از مردم

۱- أعلام الموقعین (۴/ ۱۲۲).

کلیدهای خیر و قفل شر هستند و برخی از مردم کلید شر و قفل خیرند. پس خوش به حال آنکه خداوند کلیدهای خیر را به دست او قرار داده و وای به حال آنکه خداوند کلیدهای بدی را به دست او قرار داده است.^۱

جست‌وجوی جایگزین مناسب از بزرگ‌ترین عواملی است که برای گسترش خیر و محدودسازی شر در دوران ما باید به آن توجه کرد و کم‌کاری در این زمینه اشتباه بزرگی است که هیچ‌چیزی آن را جبران نخواهد کرد و ناشی از کوتاه‌نگری درباره زندگی مردم و اثر این جایگزین‌ها در نشر خیر و منع شر و کوتاهی در فهم دلالت شرع و مقاصد آن در امر به معروف و نهی از منکر است که تنها به یک روش یا چند مجال خاص محدود نیست. آنکه شریعت را به شکل فراگیر بررسی کند، خواهد دید که همواره جایگزین‌هایی برای حرام مطرح می‌سازد. ابن‌قیم در تبیین این حقیقت والای شرعی می‌گوید: «الله چیزی را بر بندگانش حرام نکرده مگر آنکه بهترش را به جای آن به آنان می‌دهد، همان طور که قرعه کشیدن با تیرها را بر آنان حرام ساخت و به جایش دعای استخاره داد و ربا را بر آنان حرام کرد و به جایش سود تجارت را داد و قمار را

۱- به روایت ابن‌ماجه. آلبانی آن را حسن دانسته است.

جایگزین چیست؟

بر آنان حرام کرد و برنده شدن در مسابقاتی را برایشان حلال کرد که برای دینشان سودمند است، مانند اسب‌سواری و شترسواری و تیراندازی و پوشیدن حریر را برای [مردان] آنان حرام ساخت و در عوض پوشیدن انواع لباس‌های فاخر از پشم و پنبه را برایشان حلال کرد و زنا و لواط را بر آنان حرام ساخت و در عوض ازدواج با زنان زیبارو را برای آنان حلال ساخت و نوشیدن مست‌کننده را برای آنان حرام دانست و انواع نوشیدنی‌های لذیذ و سومند برای روح و بدن را در عوض برایشان حلال کرد و شنیدن آلات لهو از جمله ابزار موسیقی را بر آنان حرام ساخت و به‌جایش شنیدن قرآن و سبع‌مثنی را به عوض به آنان بخشید و غذاهای ناپاک را برایشان حرام ساخت و به‌جایش خوردنی‌های پاک را جایگزین ساخت»^۱.

پس تا اینجا در این مقوله ایرادی نیست و در حد خود هیچ موردی ندارد که به انحراف منجر شود، به‌ویژه اگر با میانه‌روی با آن برخورد شود و به یاد داشته باشیم که فضای بازی را که شریعت در بسیاری موارد برای ایجاد جایگزین مباح پیشنهاد می‌دهد، این را نفی نمی‌کند که برخی از عرصه‌های حرام ممکن است جایگزین مستقیم یا مساوی نداشته باشد؛

۱- روضة المحبین ونزهة المشتاقین ابن قیم (۱۸) و نگا: أعلام الموقعین (۲/ ۱۱۳).

زیرا ممکن است حکمت شریعت بر این باشد که تحریم را به‌عنوان امتحانی برای طلب خشنودی الله و پاداش اخروی قرار داده باشد و باید یقین داشت که خیر و مصلحت همه‌اش در دوری از حرام است، چنان‌که ممکن است فتوایی از سوی پیامبر ﷺ مبنی بر حرام بودن چیزی باشد بدون آنکه هیچ جایگزینی برایش عنوان شده باشد.

با ذکر آنچه دربارهٔ تأیید مطالبهٔ جایگزین و تأکید بر اینکه از روش‌های اصیل شرعی است، اما باید به وجود برخی عرصه‌های بدون جایگزین توجه داشت.

ایراد از جایی رخ می‌دهد که این عرصه‌ها موردمراعات قرار نمی‌گیرد و در منطقه‌ای که جایگزین ندارد خواهان عوض می‌شوند و اینجاست که این مقوله از نقش خود که جست‌وجوی جدی جایگزین مباحی است که دین مردم را از حرام حفظ می‌کند پا فراتر نهاده و وارد عرصه‌هایی دیگر شده که این هدف در بین آن‌ها نیست، از جمله:

۱- توجیه حرام به سبب عدم وجود جایگزین: او اگر حرام آشکاری را ببیند علت آن را نبودن جایگزین معرفی می‌کند یا می‌گوید: جز این چه کار کند؟ اما این عذر مشروعی در شریعت نیست و نبودن جایگزین عذر موجهی برای ارتکاب

جایگزین چیست؟

آنچه خداوند از آن نهی کرده نیست. جایگزین‌ها کمکی است برای ترک حرام اما نبودن جایگزین یا ندانستنش برای هیچ‌کس عذر انجام گناه نیست.

۲- کوچک شمردن امر و نهی مستقیم: بنابراین هرگاه

کسی را ببیند که از منکر خاصی نهی می‌کند، او و روش او را تحقیر می‌کند؛ زیرا جایگزینی ارائه نداده است و این اشتباه بزرگی است؛ زیرا جست‌وجوی جایگزین به معنای کوچک شمردن وظیفه امر و نهی مستقیم نیست. همه این‌ها وظایفی شرعی است که یکدیگر را کامل می‌کنند و برای هرکسی که به معروفی امر می‌کند یا از منکری باز می‌دارد شرط نیست که حتماً برای مردم جایگزین‌هایی معرفی کند. هرگاه او مردم را نصیحت کرد کار خودش را انجام داده و برای این کار موردستایش است و دیگر مطرح کردن این پرسش در برابر او معنایی ندارد جز کم‌ارزش کردن کار نیکی که انجام داده است. به‌ویژه آنکه امرکننده به معروف و نهی‌کننده از منکر ممکن است الزاماً قدرت ارائه جایگزین را نداشته باشد. مسئولیت او چیزی است که در توان او باشد و نمی‌تواند از حدود توانایی علمی‌اش یا فراتر نهد و خداوند نیز کسی را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌دهد. بنابراین اگر به اندازه توانش

خیرخواهی نمود و از حرامی بازداشت، درست نیست که با مطالبه جایگزینی که در توان و علم او نیست به وی اعتراض کرد و این نشان‌دهنده ایراد کار برخی است که از هر محتسبی خواهان جایگزین شرعی در همه جوانب اقتصادی و سیاسی و فرهنگی‌اند در حالی که این کار صرفاً نوعی سنگ‌اندازی است نه یک مطالبه مشروع.

۳- مطالبه جایگزین کاملاً برابر: جایگزین صرفاً باید مباح باشد نه آنکه ضرورتاً و از همه جهت با چیزی که مردم را از آن نهی می‌کند، برابر باشد. لازم نیست جایگزینی که مطرح می‌شود به اندازه حرام لذت‌بخش باشد؛ زیرا آنچه واجب است ترک آن حرام از روی طاعت الله و پیامبر او ﷺ است و جایگزین‌ها صرفاً یک عامل کمکی و آسان‌کننده است نه آنکه ضرورتاً مانند حرام باشد. از سوی دیگر برخی از حرام‌ها هیچ جایگزین برابری ندارند. برای کسی که از دیدن صحنه‌های حرام جنسی لذت می‌برد نمی‌توان یک شبکه شرعی را معرفی کرد که دقیقاً همان نیازش را برطرف بسازد و همین‌طور لذتی را که شخص از شنیدن موسیقی می‌برد را ممکن نیست در شنیدن حلال بیابد و لذتی که فرد از انجام زنا می‌برد از همه جهت جایگزین ازدواج مشروع که خداوند قرار داده نیست؛ زیرا

جایگزین چیست؟

ازدواج آن قدر مسئولیت ایجاد می‌کند که در زنا نیست، بنابراین ازدواج از همه نظر شبیه زنا نیست اگرچه نوعی جایگزین شرعی است.

این تأکیدی است برای فهم حقیقت جایگزین‌های شرعی و قرار دادن آن در جایگاه طبیعی‌اش. نباید آن قدر درباره جایگزین‌ها مبالغه کرد که به مبدأ تسلیم و اطاعت شرع زیان وارد شود و مسلمان همواره باید به یاد داشته باشد که خیر و برکت در شرع پروردگار است و آنچه حرام نموده برای دفع یک زیان راجح است، در نتیجه ترک این حرام برایش آسان می‌شود و جایگزینی که کمتر از آن است او را بی‌نیاز می‌سازد و اگر جایگزینی نبود، اطاعت وی از شرع وابسته به آن نیست.

۴- سهل‌انگاری درباره جایگزین‌ها: برخی از مردم

آن قدر درباره ضرورت وجود جایگزین مبالغه می‌کنند که هرچیزی را به‌عنوان جایگزین می‌پذیرند و در جزئیات حلال و حرام مربوط به آن دقت نمی‌کنند و دایره رخصت را وسیع می‌سازند و از سر و ته شروط و ضوابط شرعی می‌زنند تا جایگزینی سر هم کنند و چون یک جایگزین یافتند به هر صورت آن را می‌پذیرند و به امید انتشار بیشتر آن نسبت به برخی ضوابط شرعی سهل‌انگاری می‌کنند اما این در حقیقت پا

فراتر نهادن از وظیفه جایگزین است؛ زیرا مقصد مشروع، جست‌وجوی جایگزین شرعی مباح است نه یافتن هر جایگزین ممکن! برای نمونه، جست‌وجوی جایگزین شرعی مباح در تعاملات بانکی دلیل نمی‌شود که درباره ضوابط شرعی سهل‌انگاری صورت گیرد به این بهانه که «این بهتر از ریاست!» بلکه جست‌وجو باید برای یافتن جایگزین‌های مباح باشد و این همان چیزی است که باعث شده در دوران ما تلاش‌های بسیار بزرگی برای ارائه جایگزین‌های شرعی صورت گیرد. همین را می‌توان در عرصه رسانه و سرگرمی و هنر گفت؛ یافتن جایگزین مشروع است اما نه به قیمت سهل‌انگاری یا تفریط درباره ضوابط شریعت.

ابن تیمیه درباره بهانه جستن یکی از همین‌ها در جایگزین‌سازی حرام می‌گوید: «یکی از مشایخ به من گفت که یکی از پادشاهان پارس شیخی را دید که مردم را برای چنین چیزی (منظورش مجالس سماع حرام است) جمع کرده بود، پس به او گفت: ای شیخ، اگر این راه بهشت است، پس راه دوزخ کدام است؟»^۱

۱- الاستقامه (۱/ ۳۱۷).

جایگزین چیست؟

به‌طور کلی یک مسلمان باید به یاد داشته باشد که اگر حرام را ترک می‌کند برای الله است نه اینکه ترک حرام وابسته به وجود یک جایگزین باشد که اگر باشد آن را ترک گوید، اما اگر نباشد حرام را ترک نگوید! این یکی از ایرادهای مبالغه در عادت دادن نفس به جایگزین‌خواهی است. این ایراد شبیه به مشکل برخی است که در فهم حکمت خداوند در هریک از تشریعاتش زیاده‌روی می‌کنند تا جایی که این حکمت‌خواهی آنان مانعی برای پذیرفتن برخی از تشریعات در صورت آشکار نشدن حکمت آن می‌شود. همین وضعیت برخی از مردم درباره‌ی جایگزین است.

شایسته‌ی بنده است که یقین داشته باشد هرگاه حرام را برای طاعت خداوند ترک گوید خداوند به او وعده داده که بهتر از آنچه ترک کرده را به او عطا خواهد کرد: «تو چیزی را برای تقوای الله عزوجل ترک نمی‌گویی مگر آنکه الله بهتر از آن را به تو عطا خواهد کرد»^۱ از اُبی بن کعب رضی الله عنه روایت است که گفت: «بنده چیزی را خالصانه برای الله ترک نمی‌کند مگر آنکه الله بهتر از آن را از جایی که گمان نمی‌کند به او عطا می‌کند و بنده‌ای [درباره‌ی آن] سهل‌انگاری نمی‌کند و از جایی

۱- به روایت احمد. آلبانی آن را صحیح دانسته است.

که برایش درست نیست آن را بر نمی‌دارد مگر آنکه خداوند [مصیبتی] شدیدتر را از جایی که گمان نمی‌کند نصیب او خواهد کرد»^۱.

یک مسئله دیگر باقی می‌ماند که باید به آن اشاره شود و آن لزوم مطالبهٔ بدیل از کسانی است که توان ارائه‌اش را دارند. نه آنکه هر منتقد یا محتسبی برای ارائهٔ جایگزین مطالبه شود. چه بسا برای شخصی به‌درستی آشکار شود که فلان کار اشتباه است یا محصول خاصی بی‌فایده است، اما اگر از او بپرسند جایگزین این محصول چیست در آن لحظه نداند یا از ارائه‌اش ناتوان باشد، اینجا درست نیست که توصیهٔ درست او را به این بهانه نپذیریم، بلکه لازم است نظر او را چنان‌که هست بررسی کنیم و اگر حق بود بپذیریم سپس به مسئلهٔ بعدی یعنی مطالبهٔ جایگزین شرعی پردازیم.

از این‌رو این نقد درستی نیست که علما و دعوتگران را به‌سبب انکار برخی از اشتباهات ملامت کنیم و بگوییم آن‌ها صرفاً به نقد رفتارها مشغول‌اند اما هیچ راه‌حل و جایگزینی ارائه نمی‌دهند؛ زیرا چه بسا آن جایگزین اصلاً در عرصهٔ تخصص آنان نباشد. بنابراین بر هر نصیحتگری لازم نیست که

۱- زهد ابن مبارک (۱/ ۲۱۳).

جایگزین چیست؟

به ارائه همه راه‌حل‌ها در جنبه‌های گوناگون علمی از جمله طب و مهندسی و علوم پیردازد، و نه در مجال علوم انسانی مانند سیاست و اقتصاد و جامعه‌شناسی و دیگر علوم. اینجا باید به اهمیت تفاوت گذاشتن میان فقیه و کارشناس و مجال فعالیت هریک از این دو اشاره کرد.

نقش عالم شریعت نظر در نصوص شرع و استخراج معانی و ادراک احکام موجود در نصوص و سپس پیاده ساختن این احکام بر شرایط واقع است و شاید برای احاطه کامل به شرایط واقع از کارشناسی کمک بگیرد که جزئیات شرایط کنونی را برای او واضح سازند تا پس از آن به میزان تناسب یا عدم تناسب آن حکم پی ببرد؛ زیرا «حکم بر یک چیز، فرع از تصور آن است».

بنابراین از فقیه خواسته نمی‌شود که برای همه مشکلات راه‌حل ارائه دهد؛ زیرا این از توان او خارج است، و خود این مطالبه به معنای کوچک شمردن علوم و معارف و عدم درک پیچیدگی‌های مربوط به این علوم است. مطالبه فقیه برای حرکت در عرصه‌هایی که عرصه او نیست دعوتی صریح برای تجاوز او به تخصص دیگران است، و اگر چنین کند کار درستی

نکرده؛ زیرا بدون علم سخن گفته، سپس آنچه ارائه می‌دهد نیز مظنهٔ خطا و توهّم است.

تصور اینکه ارائهٔ جایگزین در همهٔ عرصه‌ها مسئولیت فقها یا دعوّتگران یا محتسبان است، نوعی ساده‌سازی است که وسعت دایرهٔ تخصص‌ها و تنوع معارف را در نظر نمی‌گیرد. این وسعت نیازمند ارتباط معرفتی میان فقها و کارشناسان است.

همین طور این را در نظر نمی‌گیرد که تولید جایگزین صرفاً بر تئوری‌پردازی و سخن‌گفتن استوار نیست، بلکه این قضیه بسیاری اوقات بر تقریر معرفتی محض استوار نیست و بلکه نیازمند قدرت یا توان مالی است. چیزی که در اختیار فقیه یا کارشناس نیست. مثلاً نیاز مردم به رسانه‌های متعهد به‌عنوان جایگزین رسانه‌های مبتذل تنها از طریق سازمان‌هایی که چنین پروژه‌هایی را ارائه دهند، امکان‌پذیر است. چنین پروژه‌ای نیازمند عوامل بسیاری است که از مرزهای تئوری فراتر است. مردم همچنین در برابر بانک‌های ربوی به بانک‌هایی اسلام نیازمندند و این نیز در جهان واقع به‌صرف اشاره به اهمیتش یا تصور چگونگی به وجود آوردنش پا به عرصهٔ وجود نمی‌گذارد. هرگونه کوتاهی در به وجود آمدن این

جایگزین چیست؟

جایگزین‌ها متوجه فقها یا کارشناسان نیست بلکه متوجه دیگران است.

خلاصه آنکه: با وجود اعتراف به اهمیت فراهم آوردن جایگزین‌های شرعی برای کم کردن از قدرت جذب بسیاری از منکرات، و با اقرار به اینکه این جایگزین‌ها تأثیری ملموس دارند، اما یک مسلمان فراهم بودن جایگزین را شرط پایبندی به شریعت قرار نمی‌دهد تا اگر بود به شرع پایبند شود و اگر نبود به انجام گناه ادامه دهد! او همواره این را به یاد می‌آورد که بندهٔ الله است و در خانهٔ امتحان قرار دارد و به یاد می‌آورد که پروردگارش کریم است و از کرم خود اگر کسی چیزی را برای او ترک کند، بهترش را جایگزین خواهد کرد.

جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

این مقوله دو کاربرد مشهور دارد: کاربرد علمی که در کتب عقیده حضور دارد، و کاربرد مردمی که در جامعه شنیده می‌شود.

آنچه به کاربرد اول مربوط است: این مقوله هنگام بررسی یکی از مهم‌ترین مباحث نام‌ها و احکام در بحث عقیده مطرح می‌شود. برخی در پیروی از مذهب جهمی‌ها و مُرَجئه ایمان را در قلب می‌دانند و بر این باورند که سخن زبان و عمل جوارح از صمیم ایمان و رکنی از ارکان آن نیست؛ زیرا ایمان صرفاً یک شناخت یا اعتراف یا تصدیق قلبی است و با رفتن آن از قلب، ایمان نیز از بین می‌رود. اعمال اما کامل‌کننده است و پاداش و مجازات بر اساس آن است ولی از حقیقت ایمان نیست و مسلمان به سبب اعمالش از ایمان خارج نمی‌شود.

این یک مقوله عقیدتی مشهور و مخالف اعتقاد اهل سنت و جماعت است که ایمان را بنا شده بر سه رکن می‌دانند: تصدیق قلب و گفتار زبان و عمل اعضای بدن؛ گفتار زبان و عمل جوارح همانند گفتار و کردار قلبی در صمیم ایمان داخل‌اند و ممکن است که انسان به سبب گفتار یا کردار از ایمان خارج شود.

جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

ادله این اختلاف عقیدتی تبیین شده و شبهات مخالفان پاسخ داده شده و اینجا مجال پرداختن به آن نیست؛ زیرا از جمله مقوله‌های معاصری که ما به آن می‌پردازیم نیست.

اما کاربرد دوم: این مقوله در سیاقی به کار می‌رود که کار به معنای عقیدتی نخست ندارد و بر اساس فکر خاصی بنا نشده، بلکه در سیاق بیان جایگاه ایمان قلبی گفته می‌شود و اینکه ایمان حقیقی همان ایمان قلبی است و برخی از کسانی که ظاهر خوبی دارند ممکن است اعتقاد فاسد و نیت بدی داشته باشند و این معانی پنهان بهتر از آن ظاهر خوب است.

کسی که این مقوله را تکرار می‌کند احتمالاً چند مورد را در نظر دارد:

- ۱- اهمیت توجه به جنبه قلبی و کار نیک پنهان.
- ۲- اکتفا نکردن به اعمال ظاهری؛ زیرا ممکن است بسیاری ظاهری نیکو و باطنی ناپاک داشته باشند.
- ۳- برخی از کسانی که در ظاهر بدند ممکن است در باطن بهتر از دیگری باشند.

در حقیقت این امور به‌طور کلی ایرادی ندارد؛ زیرا جایگاه ایمان قلبی بسیار بالاست و یادآوری آن و ذکر اهمیتش از امور مهمی است که بسیاری از مردم نسبت به آن سهل‌انگاری

می‌کنند. یادآوری جنبهٔ پنهان و مراقب دانستن الله و اصلاح حال نیز، همه از امور مهم است.

همین طور برای حکم بر مردم تنها به ظاهر اکتفا نمی‌شود، چنان‌که ممکن است حال شخص در حقیقت مخالف ظاهرش باشد. همچنین ظاهر تنها معیار برتری مردم بر یکدیگر نیست.

پس این‌ها همه معانی درستی است.

اما چگونه این مقوله که اصلش درست است تبدیل به یکی از مقوله‌های بنیان‌گذار انحراف فکری معاصر شده است؟

ایراد این مقوله به سیاقی مربوط است که این سخن در آن قرار داده می‌شود. هنگامی که بسیاری از مردم این سخن را به زبان می‌آورند آن را در روند درستش یعنی بیان اهمیت باطن یا اهمیت عدم اکتفا به ظاهر به زبان نمی‌آورند، بلکه آن را در روندهای فاسد می‌آورند، از جمله:

* کم‌اهمیت جلوه دادن اعمال آشکار: هنگامی که مردم را پایبند به اعمال آشکار می‌بینند این مقوله را مطرح می‌کنند.

جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

* کوچک شمردن گناهان: هرگاه به سبب یک گناه آشکار نصیحتش می کنند این عبارت را تکرار می کند: «ایمان در قلب است» [یا دلت پاک باشد] و هرگاه احساس کند که به سبب کوتاهی در برخی از شعائر آشکار مورد انتقاد است این مقوله را به میان می آورد.

از روش های مشهور کوچک شمردن طاعات و گناهان، مقایسه های ساده انگارانه ای است که به روش های گوناگون انجام می شود، مانند این: شخصی که به نمازش در مسجد اهمیت می دهد و شب را به نماز می ایستد اما مرتکب برخی از حرام ها می شود را با کسی مقایسه می کنند که در ظاهر کمتر دین دار است اما در صدقه و کار خیر بهتر است. یا تصویر یک زن با حجاب را ارائه می کنند که مرتکب برخی امور حرام می شود، اما در مقابل یکی دیگر را مثال می زنند که درباره حجابش سهل انگار است اما کارهای نیکی انجام می دهد. هدف از این گونه مقایسه ها ارسال این پیام غیرمستقیم اما عمیق به طرف مقابل است: ایمان در قلب است (دلت پاک باشد) فریب این ظواهر را نخور!

اما تنها با یاد آوردن یک حقیقت به ساده انگارانه بودن این گونه مقایسه ها و نتایج آن پی خواهی برد: اینکه برتری

میان مردم تنها بر انجام یک طاعت یا ترک یک گناه خاص صورت نمی‌گیرد بلکه مقایسه نهایی بر اساس همه نیکی‌ها و بدی‌ها و جمع آن است. برای همین دعوت به حجاب و بیان فضیلت آن معنی‌اش این نیست که هر زن باحجابی بهتر از همه زنانی است که در این زمینه کوتاهی می‌کنند. این یعنی او در این زمینه از آنان بهتر است اما وضعیت او در بقیه موارد به این مربوط است که چه نیکی‌هایی را انجام می‌دهد و از کدام بدی‌ها دوری می‌کند. مردم بر اساس مجموع این عوامل بر یکدیگر برتری می‌یابند.

* کوچک شمردن اثر طاعات در محقق شدن مصالح

و دور ساختن مفاسد: مانند کسی که درباره دعوت به حجاب و تأثیر آن می‌گوید: ایمان در قلب است، و اثر طاعت را در محقق شدن این مقاصد کوچک جلوه می‌دهد و از این مقوله در راه رد اثر حجاب بر عفت و فضیلت بهره‌برداری می‌کند. حال آنکه این معنا (ارتباط حجاب به فضیلت) یک معنای قطعی است: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [احزاب: ۳۵] (و چون از آنان چیزی خواستید از پشت پرده از آنان بخواهید. این برای دل‌های شما و دل‌های آنان پاک‌تر است).

جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

اثر حجاب در عفت و طهارت و اینکه یک ابزار مؤثر در این راه است، معنایش آن نیست که هرکس باحجاب باشد حتماً عفیف است و معنایش این نیست که هرکس حجاب ندارد عفتش مشکل دارد. حجاب تنها یک سبب مؤثر است، بنابراین مطرح کردن این مقوله برای رد حجاب معنایی ندارد. این در حقیقت قضیه‌ای است که مردم در زندگی روزمره خود با آن روبه‌رویند و بر آنان پنهان نیست. مثلاً اگر گفته شود که سیگار تأثیر بدی بر سلامتی به جا می‌گذارد، معنایش این نیست که همه سیگاری‌ها وضع سلامتی‌شان بدتر از همه غیر سیگاری‌هاست و معنی‌اش این نیست که هرکس سیگار نمی‌کشد کاملاً سالم است. این یک قضیه بدیهی است و در این سیاق چنین توجیه‌هایی به ذهن هیچ‌کس نمی‌آید؛ زیرا بر مقدمه‌هایی واضح بنا شده است، اما وقتی کار به قضایای شرعی می‌رسد چنین توهمات نادرستی مطرح می‌شود و برخی آن را باور می‌کنند که اسباب خود را دارد، از جمله: ضعف گرامیداشت احکام شرعی نزد برخی از مردم، در نتیجه به سبب قدرت هوای نفس این‌گونه توجیهات ضعیفی را می‌پذیرند.

ایراد کاربرد این مقوله در چنین سیاقی این است که طبیعت ارتباط جدلی میان صلاح ظاهر و صلاح باطن را در نظر نمی‌گیرد و به اینکه هریک بر دیگری اثر می‌گذارد توجه نمی‌کند؛ صلاح باطن به صلاح ظاهر منجر و صلاح ظاهر بر صلاح باطن می‌افزاید و قضیه چنان است که حسن بصری رحمته الله می‌گوید: «ایمان به تظاهر و آرزو نیست، بلکه چیزی است که در دل واقع می‌شود و اعمال آن را تأیید می‌کند». بنابراین ظاهر اگرچه ضرورتاً نشانهٔ کمال صلاح درونی انسان نیست، اما در اصل انعکاس آن است؛ زیرا ظاهر و باطن در تلازم با یکدیگرند. کسی که باطن خود را اصلاح کند اثر آن بر صلاح ظاهرش نمایان می‌شود و کسی که ظاهرش را اصلاح کند اثر آن در صلاح باطنش دیده می‌شود.

از عوامل کمالِ پاکی درون و موجبات آن، پایبندی به واجبات آشکار است؛ زیرا ایمان، قول و عمل است، با طاعت بیشتر می‌شود و با گناه کم می‌شود و این چیزی است که انسان در مواسم خیر مانند رمضان آن را احساس می‌کند. او در این ماه به سبب پایبندی به روزه و نماز شب و تلاوت قرآن احساس آرامش و ایمان می‌کند، همین طور اگر قلبش زنده

جایگاه ایمان قلب است (دلت پاک باشد)

باشد در صورت کوتاهی در انجام برخی واجبات در دلش احساس ناخوشی و درد می‌کند.

این پرده از اشتباه بزرگی برمی‌دارد که برخی مرتکب می‌شوند؛ این تصور که میان ظاهر و باطن ارتباطی نیست و با این دو به‌عنوان دو عرصهٔ متباین و جدا از هم رفتار می‌کنند. این جهل بزرگی در زمینهٔ شرع و کوتاهی بدی در شناخت احوال درون است. شریعت پرده از تلازم میان ظاهر و باطن برداشته است، از جمله این سخن پیامبر ﷺ که می‌فرماید: «بدانید که در بدن تکه‌گوشتی است که اگر به صلاح آید همهٔ بدن به صلاح می‌آید و اگر فاسد شد همهٔ بدن فاسد می‌شود، بدانید که آن قلب است»^۱.

همچنین در تأکید بر اهمیت ظاهر و باطن و اینکه میزان برتری نزد الله متعال همین است، می‌فرماید: «همانا الله به ظاهر شما و اموال شما نمی‌نگرد بلکه به دل‌ها و اعمال شما می‌نگرد»^۲.

۱- متفق علیه.

۲- به روایت مسلم.

افراط‌گرایی از سلفیت سرچشمه گرفته است

«غلو یک پدیده سلفی است»، یا «تندروی از سلفیت نشأت گرفته» یا «افراط‌گرایی یک محصول سلفی است» و دیگر عبارتهایی که برای رسیدن به یک نتیجه بیان می‌شوند: سلفیت عامل پدید آمدن تندروی است در نتیجه باید تبعات و آثار آن را تحمل کند. تندروها به سلفیت منسوب‌اند و به اصول سلفی استدلال می‌کنند و به شخصیت‌ها و منابع سلفی استناد می‌کنند و این یعنی ایراد از خود سلفیت است.

این مقوله چنان‌که می‌بینید بر وجود رابطه‌ای میان «تندروی» و «سلفیت» استوار است. این رابطه در انتساب تندروها به سلفیت و بهره جستن آنان از ادبیات سلفی نمود می‌یابد.

خوب، بیایید تغییر کمی در این مقوله ایجاد کنیم و اسلام را به جای سلفیت بگذاریم و نتایج آن را بررسی کنیم:

تندروها خود را به اسلام منتسب می‌دانند و برای تندروی خود از اصول آن بهره می‌برند. آنان برای کارهایشان به ادله قرآن و سنت استدلال می‌کنند و همه این‌ها را به میراث مسلمانان و سخنان صحابه نسبت می‌دهند، بنابراین تندروی از اسلام سرچشمه گرفته است!

افراط‌گرایی از سلفیت سرچشمه گرفته است

این ارتباط میان اسلام و تندروی صرفاً یک استدلال جدلی و برای الزام طرف مقابل نیست، بلکه حضوری پررنگ در رسانه‌ها و فرهنگ معاصر دارد. بسیاری از رسانه‌های غربی به شکل صریح یا غیرمستقیم اسلام را به تندروی ربط می‌دهند و از این خاستگاه که میان تندروی و اسلام رابطه‌ای وجود دارد حرکت می‌کنند؛ زیرا می‌بینند که بسیاری از تندروها خود را به اسلام منتسب می‌دانند و به نصوص و احکام اسلام استناد می‌جویند.

در حقیقت کسی که منتسب بودن تندروها به اسلام و استدلال آنان به نصوص اسلامی را دلیل این می‌دانند که تندروی یک محصول سلفی است، همین کاری را می‌کند که کسانی که تندروی را به اسلام نسبت می‌دهند، انجام می‌دهد و در همان خلل علمی و اشتباه منهجی واقع می‌شود و همانند کسانی که غلو را به اسلام نسبت می‌دهند عدل و انصاف را زیر پا می‌نهد.

برای همین کسی که تندروی و سلفیت را به هم ربط می‌دهد هرگاه بخواهد به کسانی که اسلام و تندروی را به هم مرتبط می‌داند پاسخ دهد، همان دلایلی را مطرح می‌سازد که سطحی بودن ربط تندروی و سلفیت را آشکار می‌سازد.

او خواهد گفت: وجود تندروهایی که به اسلام منتسب‌اند معنایش آن نیست که تندروی به اسلام ربط دارد. استدلال تندروها به اسلام معنایش آن نیست که اسلام واقعاً این کارها را تأیید می‌کند.

این پاسخ‌ها چنان‌که می‌بینید بنا بر یک روش موضوعی درست است که فسادِ ربط دادن میان غلو و اسلام را آشکار می‌سازد و آن را ارتباطی غیر علمی و ساده‌انگارانه می‌داند که جانبدارانه و مبنی بر بی‌انصافی است. اما این در حقیقت همان روشی است که تندروی را به سلفیت ربط می‌دهد که آن هم غیر علمی، ساده‌انگارانه و جانبدارانه و غیر منصفانه است.

بنابراین ربط دادن تندروی به سلفیت به سبب وجود غالبانی که خود را منتسب به سلفیت می‌دانند و از مقوله‌های آن بهره می‌برند و کتاب‌های آنان را می‌خوانند و علمای سلفی را ستایش می‌کنند، روشی ساده‌انگارانه و سطحی و سست است و شایسته نیست توسط کسی مطرح شود که به پژوهش موضوعی احترام می‌گذارد و داوری علمی عادلانه را ارج می‌نهد؛ زیرا فساد چنین حکمی با اندک نگاه عقلی آشکار است.

افراط‌گرایی از سلفیت سرچشمه گرفته است

ایراد کسی که تندروی و سلفیت را به هم مرتبط می‌داند این است که از تمییز مقوله‌ها و افکار و اشخاص از یکدیگر ناتوان است، در نتیجه هرگاه ببیند تندروها به‌روش سلفی استدلال می‌کنند و سخنان ابن‌تیمیه را تکرار می‌کنند و به قواعد سلفی معروف استناد می‌جویند، مستقیماً می‌گوید: پس این یک اندیشهٔ سلفی است و باید سلفیت را اصلاح کنیم تا دست به تولید تندروی نزنند!

مشکل آنان از اینجا ناشی شده که نتوانسته‌اند میان خود اصول و حدود عمل آن و سوءاستفادهٔ تندروها از آن تفاوت بگذارند. واجب آن بود که برای تشخیص حد شرعی معتبر و عبور تندروها از آن به اهل علم مراجعه می‌کردند، اما به‌جای آن به ضعف علمی تندروها استناد کرده و از آن برای ایراد وارد ساختن در خود سلفیت بهره‌جسته‌اند.

از این‌رو اگر می‌خواهی ثابت کنی که تندروی از سلفیت سرچشمه گرفته، روش صحیحش این است که وجود مقوله‌هایی سلفی را ثابت کنی که خودش نوعی تندروی است؛ هرگاه بر روی آن مقوله [در میان سلفی‌ها] اجماع وجود داشت، این دلیل بر یک تندروی متفق‌علیه است. اما اگر محل اختلاف باشد، آن تندروی را به صاحبانش نسبت می‌دهی،

سپس آن مقوله را بررسی می‌کنی که آیا یک غلو قطعی است یا یک اشتباه اجتهادی؟ آیا از نوع اشتباه فردی است یا یک روش فراگیر؟ سپس در مقوله‌هایی که ممکن است دچار بدفهمی شود و میزان حضور آن مقوله در فضای فکری‌شان نظر می‌اندازی و این پرسش را مطرح می‌کنی که آیا ضمانت‌هایی نزد آنان وجود دارد تا آنان را از این بدفهمی‌ها حفظ کند؟

این روش درست در اثبات وجود تندروی در منهج سلفی یا هر گروه دیگری است. اما آیا کسانی که می‌گویند تندروی از سلفیت سرچشمه گرفته، هیچ‌یک از این مراحل را انجام داده‌اند؟

بله، برخی از قائلان این مقوله چیزهایی را ارائه کرده‌اند و بر اساس آن، اگرچه ناآگاهانه، برخی از نصوص شرعی را از قبیل غلو دانسته‌اند، همچنین به بهانه مبارزه با غلو به مصاف برخی از احکام شرعی رفته‌اند و برخی اجتهادات فقهی معتبر را متهم به غلو کرده‌اند و برای اثبات وجود تندروی برخی از احکام و نصوص را مورد حمله قرار داده‌اند. در واقع آنان برای اثبات وجود غلو در منهج سلفی پرده از این حقیقت برداشته‌اند که مشکل آنان با تندروی نیست بلکه با خود نصوص است!

اما بیشتر قائلان این عبارت هیچ‌یک از این مراحل علمی را طی نمی‌کنند و بلکه به ربط ساده‌انگارانه تندروها و سلفیت اکتفا می‌کنند.

گروهی دیگر از منتقدان برخی از مقوله‌ها را ذکر کرده و عباراتی را که دلیل بر غلو می‌دانند دچار ایراد می‌بینند که اینجا مجال بیان و مناقشه آن نیست. تنها این را می‌گوییم که این روشی درست در اثبات ارتباط است، یعنی آنکه مقوله‌هایی را که به نظرت شامل نوعی غلو نزد یک مذهب یا مدرسه یا عالم معینی است ذکر کنی و سپس بنا بر میزان ایرادی که آن گروه در آن واقع شده نقد خودت را بنا بر علم و عدل مطرح کنی. این سطح از گفتمان همان چیزی است باید به آن پاسخ گفت؛ زیرا روش بیانش به‌گونه‌ای است که ممکن است به وجود یک ارتباط اشاره کرده باشد، بنابراین باید بر اساس علم و انصاف مورد مناقشه قرار گیرد.

اما هنگام تأمل در بیشتر اموری که سلفیت به‌سبب آن مورد اتهام است و آن را نشانه غلو و تندروی می‌دانند، خواهی دید همه آن‌ها نزد عموم فقهای گذشته و حال وجود داشته. بسیاری از اموری که به‌سبب آن بر سلفیت خرده می‌گیرند در مذاهب فقهی آمده است. این داوری درباره سلفیت که به‌سبب

مجازات ارتداد و تحریم اختلاط و کافر دانستن نصرانیان و دیگر موارد، آنان را تندرو بدانیم، این حکم را به‌سوی کسانی متوجه خواهد کرد که طرف مقابل گمان می‌کند از «تندروی» به‌دورند. این احکام چنان‌که مخالفان سلفیت گمان می‌کنند هرگز مخصوص سلفی‌ها نیست، بلکه امری شایع در میراث شرعی مسلمانان است و بسیاری اوقات در مناطقی است که درباره آن اجماع است یا مذهب جمهور (اکثریت) است.

بنابراین مهم است بدانیم که بسیاری از انتقاداتی که علیه سلفیت مطرح می‌شود و آنان را به غلو متهم می‌سازد برای چیزهایی است که خاص آنان نیست بلکه در میراث شرعی و فقهی مسلمانان موجود است، برای همین نقدی که سکولارها مطرح می‌کنند در این زمینه هماهنگ‌تر است؛ زیرا آنان نقد خود را متوجه یک گروه خاص نمی‌کنند بلکه همه روند فقهی را مورد اتهام قرار می‌دهد. آنان محل نزاع را درست فهمیده‌اند اما بحث با آنان بر سر اثبات این است که آیا آنچه مطرح می‌کنند واقعاً اتهام است یا حقی است که باید مورد پذیرش باشد؟ نزاع ما با آنان بر سر نسبت به این مقوله به میراث فقهی نیست، بلکه درباره درستی این مقوله و رابطه آن با غلو است.

خلاصه چیزی که باید در نقد اشخاص و جریان‌ها و گروه‌ها مراعاتش کنیم، نقد آنان از طریق مقوله‌های آنان و نتایج آن مقوله‌ها و لازمه‌های آن است و میزان ضمانت‌هایی که انضباط شرعی آن مقوله‌ها را حفظ کرده از تندروی و غلو جلوگیری می‌کند. همچنین جداسازی همه این‌ها از رفتارهای بشری که در معرض اشتباه و تقصیر است. اصل بر این است که جریان‌ها و مذاهب بنا بر رفتار اصحاب آن مورد محاسبه قرار نگیرد، بلکه اصل بر محاسبه جریان‌ها بنا بر آرا و اندیشه‌ها و تصوراتی است که قبولش دارند و رفتارهای بشری باید به‌عنوان قرینه و نشانه‌ای برای پژوهشگران باشد تا به جست‌وجوی علتش بپردازند. شاید آن رفتارها واقعاً به‌سبب برخی از مقوله‌های خود آن مذهب باشد و شاید نباشد. بنابراین هر حکمی باید تابع مقوله‌ها باشد نه صرفاً رفتارهای منتسبان به آن.