



انجمن علوم سیاسی

دو فصلنامه تخصصی معارف اسلامی و علوم سیاسی

سال نهم، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۰

مجوز نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۸۳۰۷۸

صاحب امتیاز

جامعة المصطفی العالمية

مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی

مدیرمسئول: علی همت بناری

سردبیر: محمدمهدی صادقی

ارزیاب علمی: حجت الاسلام والمسلمین حیات الله یوسفی

مدیر اجرایی: رجبعلی یوسفی

ویراستار: محمدجواد حیدری

طراح و صفحه‌آرا: محمدجواد حیدری

دبیر هیئت تحریریه: محمد محسنی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

محمدمهدی صادقی / محمدمحسنی / محمدجواد حیدری / محمدحسن محقق / محمدآصف جوادی

عبدالغفور ناصری / لریانگ ساید / حسن مؤمن / رجبعلی یوسفی

نشانی مجله: قم، بلوار امین، سه‌راه سالاریه، مجتمع امین، بلوک ۲، مجتمع آموزش عالی علوم

انسانی اسلامی، انجمن علمی - پژوهشی علوم سیاسی

E-mail: anjomansiyasi@yahoo.com

قیمت: ۱۰.۰۰۰ تومان یا معادل آن

شیوه‌ی نگارش مقاله

۱. نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، نشانی، شماره تلفن و **E-mail**
۲. مقاله به ترتیب: عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع باشد.
۳. چکیده مقاله حداکثر در ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد.
۴. کلیدواژه‌ها حداکثر شامل ۷ واژه باشد.
۵. مقاله در محیط word بین ۱۰ تا ۱۵ صفحه A۴ باشد.
۶. مشخصات قلم:
 - متن اصلی با لوتوس B ۱۲
 - متن عربی: بدر نازک ۱۳
 - متن لاتین: تایمز نازک ۱۲
۷. ارجاعات مقاله درون‌متنی باشد مانند: (طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۷۱).
۸. منابع مقاله: نام، نام خانوادگی، عنوان کتاب، نام مترجم، محل نشر، ناشر، سال نشر.
۹. آئین نگارشی رعایت گردیده و ارجاعات و منابع با قلم ۱۰ تنظیم شود.
چند نکته:
 ۱. مقاله‌ی ارسال‌شده در هیچ نشریه‌ی قبلاً چاپ نشده باشد.
 ۳. انجمن علوم سیاسی در ویرایش مقالات آزاد است.
 ۴. مطالب منتشرشده در فصلنامه، بیان‌کننده‌ی دیدگاهی فصلنامه نیست.
 ۵. نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

عناوین مطالب

۴	۰
۵	۰
۳۰	۰
۴۵	۰
۶۷	۰
۸۵	۰
۱۰۸	۰

سرمقاله

تاریخ بشر با حکومت‌های گوناگون و ایدئولوژی‌های متفاوت گره‌خورده است. بحث از نوع حکومت و به‌ویژه حکومت مطلوب در نوشته‌های بسیاری از اندیشمندان بزرگ جهان دیده می‌شود. از سقراط، افلاطون و ارسطو تا اندیشمندان معاصر در شرق و غرب عالم، به این موضوع پرداخته‌اند و این بحث محور اصلی نظریه‌ها و دغدغه‌های اصلی آن‌ها بوده است. برخی از این اندیشمندان مشهور، اساس نظریه‌ی خود را بر حکومت آرمانی یا مطلوب بنا نهاده‌اند. این دانشمندان درباره‌ی نوع حکومت و رسیدن بشر به سعادت، فرضیه‌های مختلف را ارائه کرده‌اند. حکومت و نوع زندگی بشر مورد اهتمام ویژه کتاب‌های آسمانی نیز بوده است. قرآن کریم نیز درباره‌ی حکومت مطلوب الهی، دیدگاه ویژه‌ی خود را دارد؛ از منظر اسلام، حکومت الهی برای تحقق سعادت دنیوی و اخروی بشر در نظر گرفته شده است. حکومت ابزاری برای رسیدن بشر به سعادت ابدی است. نوع حکومت و شخصیت حاکم، می‌تواند یک جامعه را به سمت سعادت یا شقاوت رهنمون سازد؛ به همین دلیل انبیای الهی در برابر حکومت‌های طاغوتی ایستاده‌اند. آن‌ها برای رهایی انسان‌ها از اسارت حکومت‌های جائر و از بین بردن حکومت‌های طاغوتی، مجاهدت‌های خستگی‌ناپذیر پذیرفته‌اند و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نکرده‌اند. آن‌ها درصدد برپایی یک جامعه‌ی توحیدی بوده‌اند که در آن برادری و عدالت برقرار باشد. انجمن علوم سیاسی در نظر دارد، نظریه‌های متفاوت به نوع حکومت و به‌ویژه دیدگاه دین مقدس اسلام به حکومت را به بررسی بگیرد. در همین راستا شماره بیستم و یکم دو فصلنامه علوم سیاسی به این موضوع مهم پرداخته است.

محمد مهدی صادقی

روش‌ها و حیل‌های مستشرقان

محمد محسنی*

چکیده

بانگه به آثار خاورشناسان به این نتیجه می‌رسیم که خاورشناسان در حوزه قرآن‌شناسی و اسلام‌شناسی بیش از حد انتظار، تحقیق و پژوهش انجام داده‌اند. تاریخ هزار ساله‌ی استشراق نشان می‌دهد که بیشتر تحقیقات آنان با حیل‌ها و انگیزه‌های مختلفی انجام گرفته است. چنانچه تحقیقات آنان گاهی با انگیزه تبشیری بوده و گاهی نیز با انگیزه استعماری صورت گرفته است. در این میان عده نیز خالی از هر گونه تعصب، روش واقع‌بینانه را در پیش گرفتند و شخصیت‌های برجسته‌ای ظهور کردند که با واقع‌نگری و تحقیقات علمی دست به خلق آثار در مورد اسلام زدند. با توجه بر اینکه اسلام‌شناسی بخشی از دانش عام شرق‌شناسی است ولی بیشتر پژوهش‌های آنان روی اسلام‌شناسی، شناخت قرآن، احادیث و سنت و به‌طور کلی تاریخ و سیره پیامبر اسلام (ص)، خلفا، امامان و پیشوایان مذاهب اسلامی ... متمرکز است. این پژوهش در پی آن است که در حد و توان ممکن چند نمونه از «روش‌ها و حیل‌های مستشرقان» را تبیین نماید.

کلید واژگان: مستشرقان، اسلام‌شناسی، شرق‌شناسی، روش‌ها، حیل‌ها

مقدمه

غالباً مستشرق به شرق‌شناسانی اطلاق می‌شود که دارای ملیت غربی اروپایی یا آمریکایی باشند، اما با توجه به اینکه گروهی از اسلام‌شناسان مربوط به کشورهای شرقی نظیر ژاپن، چین و هند است. دانشمندان این کشورها نیز همگام با اسلام‌شناسان غربی به پژوهش و داوری مثبت و منفی در باره اسلام، قرآن و به‌طوری کلی راجع به مسلمانان و ویژگی‌های کشورهای اسلامی به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند. در حقیقت هر دو گروه از دانشمندان دارای ماهیت واحد هستند. دانشمندان اسلامی نیز آثار و تلاش‌های علمی آنان را با ملاک واحد مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند و تفاوت ملیتی و جغرافیایی آنان هیچ نقشی در نظر آن‌ها ندارد. به‌هرحال، امروزه شیوه‌های اسلام‌شناسی یکی از دغدغه‌های مهم و اساسی علمای دینی و دانشمندان مصلح اسلامی و مدافعان فرهنگ اسلامی است.

هرچند دانشمندان اسلامی با اهداف مشترک به نقد و بررسی آثار اسلام‌شناسان پرداخته‌اند ولی با مشاهده آثار و دست‌آوردهای شرق‌شناسان دیدگاه‌های مختلفی نسبت به آنان پیدا نموده‌اند، چنانچه گروهی بی‌قید و شرط شیفته شرق‌شناسان گشته و چشم‌وگوش بسته در همه عرصه‌ها، اظهار نظرها و رفتارها مقلد آنان گشته‌اند. در مقابل عده‌ی دیگر مسیرتفریط را پیموده‌اند و به سبب مشاهده توطئه‌ها و فریب‌های شرق‌شناسان از هر مستشرقی متفر و نسبت به آنان بدبین شده‌اند. گروهی هم با توجه به واقعیت‌ها راه اعتدال را در پیش گرفته‌اند. ای پژوهش‌رویداد شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی، به‌ویژه حیل‌ها و روش‌های شرق‌شناسان را مور بررسی و کنکاش قرار داده است.

روش‌ها و حیل‌ها مستشرقان

۱. ترجمه قرآن کریم

از همان آغاز ظهور اسلام، دیگر ادیان و مذاهب با انگیزه‌های مختلف به خواندن و بررسی قرآن کریم به عنوان نخستین منبع تفکر و اندیشه‌ای اسلامی؛ مبادرت ورزیدند. پطروس اولین کشیشی بود که پس از دو سفر به اندولس اسلامی متوجه شد که با اسلحه، جنگ و خشونت

نمی‌توان جلوی پیش‌روی آیین اسلام را گرفت. او دریافت که تنها راه مبارزه با آیین محمدی استفاده از حکمت، دانش، روش عالمانه و محبت مسیحیت است. لذا پطروس اولین اقدامش را با ترجمه قرآن کریم که اساسی‌ترین متن و منبع تحریف نشده‌ای معارف اسلامی است؛ شروع کرد. تا اولین گام را برای آشنای غربیان با اندیشه‌های اسلامی را فراهم نماید (فوزی، ۱۹۹۸م: ۵۲؛ بدوی، ۱۳۷۵: ۸۵؛ عقیقی، ۱۹۶۴، ۱: ۱۲۲).

بدون تردید ترجمه قرآن کریم توسط مستشرقان خالی از انگیزه و جهت‌گیری خاص نبوده است و نمی‌توان گفت که آن‌ها کاملاً بی‌طرفانه و صرفاً به سبب علاقه به آشنایی با قرآن و معارف آن تحقیق و پژوهش نموده‌اند. چنانچه «پطرس» انگیزه خود را از ترجمه قرآن کریم چنین بیان می‌کند: اسلام و قرآن خطرناکترین بدعت در مسیحیت است که باید محو گردد. اگر از من بپرسند که این ترجمه هیچ ضرورتی ندارد پاسخ خواهم داد اگر چه ممکن است از این راه نتوانیم مسلمانان را به مسیحیت برگردانیم ولی حداقل میتوانیم با کشف نقاط ضعف قرآن ایمان مسیحیان را در برابر تبلیغ و دعوت اسلام واکسینه نماییم تا جذبه‌های قرآن عقیده آنان را تغییر ندهد (ساسی، ۲۰۰۲: ۴۴). لذا پطروس تلاش می‌کند با ترجمه قرآن کریم زمینه آشنای کشیشیان و روحانیون مسیحی را با محتوای قرآن و معارف آن فراهم کند تا به راحتی بی‌توانند به نقد و اشکال‌گیری علیه اسلام و قرآن بی‌پردازند.

آبراهام هنکلمان» هدف خود از ترجمه قرآن را چنین بیان کرده است: نشر این کتاب یک حرکت دینی نیست بلکه در راستای بررسی‌های زبان عربی است. در هر حال ضعف‌های قرآن را میتوان بدین وسیله عرضه کرد (یوهان، ۱۴۱۷: ۹۸).

«پروفیسور آری» در مقدمه کتاب «خدمت و خیانت مترجمان قرآن» اهداف مترجمان را از قرن دوازدهم میلادی، به زبان‌های اروپایی نقد و تحلیل می‌کند وی می‌نویسد: اروپا در طی قرن‌ها نسبت به اسلام نظر مساعدی نداشت، به این معنا که از توجه به کارهای مثبت و تمدن مسلمانان چشم پوشی شد، زیرا تحقیق دست‌خوش اغراض حرفه‌ای مذهبی شده بود.

پرفیسور آربری از جمله معدود کسانی است که تلاش می‌کنند ضمن نقد و بررسی و تحلیل

ترجمه‌های قرآنی به زبان‌های اروپایی، نقاط ضعف و قوت آن‌ها را تبیین نماید. وی در نقد و بررسی این ترجمه‌ها، میزان خدمت و خیانت مترجمان و خاورشناسان را بیان کند و با تجزیه و تحلیل مقدمه‌هایی که بر این ترجمه‌ها نوشته اند، میزان تعصبات و اغراض مسموم شان را مشخص می‌سازد. او که خود ادیبی پرمایه و نکته‌سنج و معنایاب است، معیار ترجمه شفاف و معتدل و بی غرض را در پرهیز از رسوبات فکری کشیشان از آموزه‌های کلیسا و تعالیم کتاب مقدس می‌داند. او همواره بر این نکته تأکید می‌ورزد که برای شناخت و تأیید یک ترجمه خوب و منصفانه از قرآن باید به واژه‌ها و مترادف‌ها و تعابیر معادل آن‌ها نیز توجه داشت، حال آن که دسته‌ای از مترجمان قرآن تحت تأثیر واژه‌ها و تعابیر کتاب مقدس (تورات و انجیل) متون ترجمه قرآن را سخیف و شبهه‌ناک ساخته‌اند، و برخی دیگر متأسفانه با ایجاد شبهه و القای تردید در ذهن خواننده مسیحی و غربی، زمینه ایجاد تفاهم را تیره و تار و عرصه نواندیشی مسیحیان را تنگ و تاریک نموده اند. بعضی از مستشرقان و مترجمان در کتاب‌ها و یا در مقدمه‌های توضیحی ترجمه خود از قرآن، چنان بر جعل اکاذیب و گزارش‌های تحریف شده مسیحیان پیشین و افترا بستن به ساحت مقدس قرآن و پیامبر اسلام تکیه کرده اند که گاهی قلم از واگویی آن احساس شرم می‌کند. آربری با نقد ادیبانه و عالمانه خود، بر این قبیل یاوه سرایی‌ها خط بطلان می‌کشد که نویسندگان قدیم مسیحیت از این قبیل اباطیل راجع به اسلام فراوان نوشته‌اند و متأسفانه همین اباطیل، مأخذ پژوهش قرار گرفته است و از آن اسف بارتر، محققانی که در قرون اخیر زاییده شدند، با تسلط کافی بر زبان و ادبیات عرب، همان شیوه و ساز و کار گذشته را پیش گرفته اند. چو دزدی با چراغ آید، گزیده تر برد کالا (آربری ۱۳۸۳: ۲۲).

۲. معجم‌نگاری

بدون شک، در میان مسلمانان جهان قرآن کریم بیشترین مراجعه کننده را دارد. با توجه به حجم و تعداد آیات قرآن کریم مراجعه کنندگان به قرآن کریم، محققان و پژوهشگران قرآنی ضرورت معجم الفاظ را برای این کتاب آسمانی غیر قابل انکار می‌دانستند. اما علیرغم این

ضرورت دانشمندان اسلامی نتوانستند در تألیف «معجم الفاظ قرآن کریم» از دانشمندان مسیحی غرب سبقت بی‌گیرند. لذا دانشمندان مسیحی غرب اولین تدوین‌گر معجم قرآن کریم هستند که برای تسهیل و دست‌یابی آسان به معارف و متون اصلی دین اسلام معجم‌های منظم برای قرآن و احادیث مشهور اهل سنت نوشته‌اند. «فلوگ» آلمانی اولین معجم الفاظ را برای قرآن کریم نگاشت که بعداً به نام «نجوم الفرقان فی اطراف القرآن» ترجمه و در سال ۸۴۲ م. در شهر لایپزیک آلمان چاپ شد. محمد فؤاد عبدالباقی که معجم خویش را بر اساس همان کتاب فلوگل نوشته است در مقدمه کتابش «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم» از کار فلوگل چنین قدردانی می‌کند: «بهترین و جامع‌ترین کتاب در فن معجم آیات قرآن که هیچ رقیبی ندارد، کتاب «نجوم الفرقان» فلوگل مستشرق آلمانی است» (عبدالباقی، ۱۳۹۷: ۱)

«ژول لایبوم» مستشرق فرانسوی اولین کسی است که به دسته‌بندی موضوعی آیات قرآن در غرب پرداخت و معجم موضوعی آیات قرآن را به زبان فرانسوی تألیف و منتشر کرد. این کتاب فهرست موضوعی کل آیات قرآن است که موضوعات قرآن را در ۱۸ عنوان اصلی و ۵۰۰ عنوان فرعی تقسیم کرده است. عناوین اصلی فصل‌های این کتاب عبارت است از: «تاریخ محمد، تبلیغ، بنی اسرائیل، تورات، نصاری، ماوراء طبیعت، یگانگی خدا، قرآن، دین، عقاید، عبادات، شریعت، نظام اجتماعی، علوم و فنون، تجارت، علم، تهذیب، اخلاق و پیروزی» فؤاد عبدالباقی به توصیه شیخ محمد عبده آن را به عربی ترجمه کرد و برای جبران نقص آن، فهرست موضوعی «ادوارد مونیته» که توسط «شکیب ارسلان» به عربی ترجمه شده بود به آن ملحق کرد و مجموعاً با مقدمه «فرید و جدی» سال ۱۹۵۴ چاپ شد. آقای محمد افندی و فؤاد عبدالباقی از علمای مصر که این معجم را بسیار مفید برای محققان مسلمان دید، به ترجمه عربی و تکمیل آن اقدام نمود و با نام «تفصیل آیات القرآن الکریم» آن را چاپ کرد (همان).

قمشه‌ای آن را به فارسی برگرداند و در سال ۱۳۴۴ هجری چاپ نمود، گرچه نواقصی دارد (کیکاوس، ۱۳۴۸: ۱). البته ژول لایوم فهرست خویش را بر مبنای ترجمه فرانسه «کازیمیرسکی» از قرآن قرار داد و موضوعات قرآن را در ۱۸ باب کلی و ۳۵۰ موضوع جزئی تنظیم کرد و در سال ۱۸۷۷ م. چاپ نمود. محمدحسن خان صنیع الدوله «اعتمادالدوله» متوفی ۱۳۱۳ق. کتاب ژول لایوم را برای اولین بار به فارسی ترجمه، و به نام «کشف المطالب» در ایران توسط چاپ اسلامی منتشر کرد، سپس کیکاوس ملک منصور مجدداً آن را به فارسی ترجمه و به نام «تفصیل الایات» چاپ نمود (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۲).

۳- نگارش دایره‌المعارف

از اوایل قرن ۲۰ که تکنولوژی رو به پیشرفت نهاد و امکانات اطلاع رسانی به سرعت رشد کرد، علاقه‌مندان به پژوهش، میل به آشنایی کامل و جامع هر دین پیدا نموده و از «تک نگاری» به سوی «دائرة‌المعارف نگاری» تغییر مسیر دادند. مستشرقان از این تکنیک پیشرفته در تألیف دایره‌المعارف استفاده کردند تا بزرگترین نقش را در شناساندن چهره اسلام داشته باشند. تا کنون انواع دایره‌المعارف توسط مستشرقان نوشته شده است که به چند نمونه‌ای آن در ذیل اشاره می‌گردد:

۳-۱- دایره‌المعارف قرآن لیدن

مستشرقان غربی، کشیشان مسیحی و خاخام‌های یهودی زمانی که عطش جامعه بشری را به لزوم دریافت اطلاعاتی جامع و منسجم در مورد معارف قرآن، آخرین کتاب آسمانی خداوند به صورت یک «دایره‌المعارف قرآنی» احساس کردند، قبل از علمای اسلام و مراکز پژوهشی قرآنی به این امر مهم دست یازیدند.

جمعی از آنها به رهبری یک خانم غربی به نام «جین دمن مک اولیف» (Jane Demmen Mco Auliffe) استاد دانشگاه «جرج واشنگتن» در شهر لیدن هلند به تحقیق درباره معارف قرآن و تدوین مقالات قرآن اقدام کردند. و حدود هزار عنوان از واژه‌های کلیدی قرآن را به عنوان

مدخل‌های این دایره‌المعارف برگزیده‌اند تا مجموعه آنها را در پنج جلد به جهان بشریت عرضه کنند. از سال ۲۰۰۰ تاکنون پنج جلد آن را به زبان انگلیسی چاپ و منتشر کردند. جلد اول این «دائرة المعارف» در سال ۲۰۰۱م، و سپس تا سال ۲۰۰۶م، هر سال یک جلد و در مجموع شش جلد منتشر شد (اسکندرلو، ۱۳۸۲: ۲۶۷-۲۸۵؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۳-۷۰؛ کریمی‌نیا، ۱۳۸۰: ۳۵-۳۶). البته اصل «دایره‌المعارف» پنج جلد بوده و جلد ششم آن، نمایه‌ای مشروح از تمام مطالب این پنج جلد می‌باشد. از آنجایی که در این اثر از مدخل‌هایی با عناوین انگلیسی استفاده شده تا برای خواننده غربی و آشنا با ادبیات قرآن پژوهی مورد استفاده باشد، لذا نمایه‌ی جلد ششم آن، حاوی اصطلاحات و معادل‌های عربی - البته با حروف انگلیسی - عناوین مدخل‌های دایره‌المعارف، است، تا بدین ترتیب مشکل معادل‌یابی عربی آن، برای مراجعین زبان عربی زبان حل شود.

۳-۲- هدف از تدوین دائرة المعارف قرآن لیدن

خانم «جین دمن مک اولیف» مسئول و سر ویراستار این دایره‌المعارف راجع به انگیزه و تاریخچه تألیف آن می‌نویسد: «برنامه ریزی برای این دایره‌المعارف در سال ۱۹۹۳ میلادی هنگامی آغاز شد که در لیدن با یک ویراستار بسیار عالی به نام «پری بیرمن» ملاقات کردم تا امکان شروع چنین پروژه‌ای را بررسی کنیم. خیلی زود چهار دانشمند درجه یک، یعنی: «ودد کدی، کلد گیلیوت، ویلیام گراهام و آندرو ریپین» موافقت خود را جهت پیوستن به هیئت تحریریه اعلام کردند. هدف این بود که اثر مرجعی را به صورت بهترین توفیق قرن در باب پژوهش‌های قرآنی، ارائه دهیم، و نیز می‌خواستیم این دایره‌المعارف زمینه تحقیق گسترده‌تری در باب قرآن در دهه‌های آتی را فراهم آورد. آرزوی مهم‌تر در دسترس قرار دادن گنجینه گسترده پژوهش‌های قرآنی برای طبقه عالمان متخصص و نیز فرهیختگان بود. البته می‌توان گفت: مخاطبان این دایره‌المعارف خوانندگان عمومی اعم از مسلمان و غیر مسلمان می‌باشد. در هر صورت تهیه آن به صورت نخستین مرجع درباره قرآن به زبان اروپایی برای همه

کتابخانه های عمومی و تخصصی لازم و ضروری است» (اسکندرلو، ۱۳۸۲: ۲۶۷-۲۸۵).

۳-۳- برخی از ویژگیهای دائرة المعارف قرآن لیدن

۳-۳-۱- ویژگیهای مثبت

۳-۳-۱-۱ رعایت انصاف و عدم تعصب در برخی مقالات

از ویژگیهای مثبت این دائرة المعارف این است که واقعا برخی از مقالات با رعایت انصاف نوشته شده است و نویسندگان این مقالات بدون تعصب دیدگاههای مسلمانان را درموردی که ضد نظر مسیحیان بوده، به صورت کامل و بدون تحریف نقل کرده‌اند. برای نمونه خانم جیم‌دمن‌مک اولیف، مدیر کل و سرویراستار این دائرة المعارف در مقاله «فاطمه‌س» (MCAaliffe-jane ۲۰۰p:۱۹۲) به جلوه‌هایی از کمالات آن حضرت، مانند نزول آیه تطهیر آیه مباحله، تأویل آیه برگزیدگی حضرت مریم، در آیه ۴۲ آل عمران در شأن آن حضرت، نظر شیعیان در مورد برتر بودن حضرت فاطمه (س) بر همه زنان جهان، مظلومیت ایشان و نیز تحلیل باطنی برخی از دانشمندان مسیحی درمورد ارتباط حضرت مریم (س) با حضرت فاطمه (س) می‌پردازد. (مؤدب، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۴)

۳-۳-۱-۲ دعوت از برخی نویسندگان مسلمان

بکارگیری از نویسندگان مسلمان از دیگر امتیازات دائرة المعارف قرآن لیدن است. بدون تردید وجود نویسندگان مسلمان به این دلیل دارای اهمیت است که مطالب و مقاصد قرآن را واقع‌بینانه‌تر از غیر مسلمان فهمیده و تبیین می‌کند. هم‌چنین معارف قرآنی که نیازمند مؤیدات خارج از قرآن است بهتر از غیر پژوهشگر غیر مسلمان، طراحی و ارائه می‌کند. برخی از نویسندگان مسلمان دارای شهرت عبارتند از: «ابوفضل محسن ابراهیم» در مقاله «زیست‌شناسی» و «آفرینش و مراحل حیات»، «علی آسائی» نویسنده مقاله «علی بن ابیطالب علیه‌السلام» و مقاله «خاندان پیامبر علیهم‌السلام، نصر حامد ابوزید» (مصری)، «محمد علی امیر معزی»، «محسن ذاکری» (ایران)، «محمد آرکون» (الجزایری)، «وائل حلاق» (فلسطینی)، «مستنصر» (پاکستانی)...

(همان)

۳-۱-۳-۳- دفاع از سیاحت قرآن کریم

« این دایره‌المعارف در برخی مقالات اقدام به دفاع از قرآن و ردّ اشکالات مخالفان کرده است، حال این‌که انتظار دفاع از قرآن از یک مسیحی یا یهودی وجود ندارد؛ مثلاً: «اریک دیکین سون» در مقاله «مشکل القرآن یا غریب القرآن» ضمن توضیح بحث تناقض آیات با یکدیگر تصریح می‌کند که: اغلب نمونه‌هایی که دشمنان از آیات به ظاهر متناقض ذکر کرده‌اند، کم‌مایه و غیرعلمی است، مانند: اعتراض علیه آیه «كان الله سميعا بصيرا» که مفاد قید فعل ماضی، نداشتن بینایی و شنوایی خدا در زمان حال و آینده است (همان).

۳-۲-۳- کاستی‌ها و نواقص

۱-۲-۳-۳- کم‌توجهی و غفلت از آرا و منابع شیعه

مستشرقان پژوهش‌های خود را تحت عنوان اسلام بازتاب عقاید همه‌ی مسلمین می‌دانند اما در مراجعه به منابع اسلامی فقط منابع اهل سنت را مورد مطالعه و استناد قرار داده است و از رهگذر منابع اهل سنت به تبیین عقاید شیعه می‌پردازند و اتهاماتی به شیعه می‌زنند که در تضاد با عقیده‌ی واقعی شیعه است. به‌طور نمونه «نیوبای» در مقاله «قرآن و حدیث» اتهام تحریف قرآن را به شیعه نسبت داده است. هم‌چنین در معرفی کتب تفسیری شیعه، نویسندگان این دایره‌المعارف دچار نوعی غفلت و اختلاط شده‌اند. آنها در مقاله «تفسیر قرآن در دوره باستان» مفسران بزرگی مانند شیخ طوسی (م ۴۶۰ه) و شیخ طبرسی (م ۵۴۸ه) را بعنوان مفسران معتزلی، معرفی کرده‌اند و این حاکی از عدم دقت و توجه گردانندگان دایره‌المعارف نسبت به شناخت شیعه است. نمونه‌دیگر اینکه در بحث «قراءات و احرف سبعة» نیز دیدگاه شیعه مورد کم‌توجهی قرار گرفته است. آقای «ینبل» مدّعی می‌شود که شیعه «قراءات هفتگانه» را به جواز صدور هفت فتوا از ناحیه‌ی امام، تفسیر می‌کنند. در حالی که به نظر علماء شیعه «قراءات هفتگانه» نمی‌توانند مبنای صدور حکم فقهی واقع شوند. لذا علماء شیعه عقیده «ینبل» را

تضعیف و مردود دانسته‌اند (مؤدب، همان: ۱۲).

۲-۳-۳- تهمت به قرآن و عدم توجه به نظرات مفسران

اگر چه رویکرد کلی این دایره المعارف با توجه به آثار گذشته مستشرقان، تا حد زیادی منصفانه و محققانه است، اما در برخی موارد اتهاماتی که بارها از سوی علماء و محققین اسلامی پاسخ داده شده‌اند، باز از سوی پاره‌ای از نویسندگان این اثر، تکرار شده‌اند از جمله متهم ساختن قرآن به خطای تاریخی است که در مقاله «هارون»، آمده است و مؤلف مقاله می‌گوید: «قرآن به خطا مریم را خواهر هارون می‌داند «یا أخت هارون» (مریم: ۲۸) و حال آن که هارون (ع) چند قرن قبل از زمان موسی (ع) می‌زیسته است». در حالی که بارها به این شبهه پاسخ داده شده است.

مؤلف این مقاله اگر به منابع مهم شیعه و اهل سنت، از جمله تفاسیر مختلف، رجوع می‌کرد، متوجه می‌شد این جمله ضرب‌المثلی در میان قوم او بوده است. طبق حدیثی از پیامبر نقل شده که: «بخاطر پاکی و صالح بودن هارون در میان بنی اسرائیل، مردم وقتی می‌خواستند شخصی را به پاکی و طهارت وصف کنند، می‌گفتند «إِنَّهُ أَخُو أَوْ أُخْتِ هَارُونَ» (طبرسی، ۱۴۱۵، ذیل آیه ۲۸؛ حویزی، ۳، ۱۴۲۲: ۳۳۳) و «عبدالرحمن بدوی» در سال ۱۹۸۸م در پاسخ مستشرقین این مسئله را بطور مفصل تبیین نموده و پاسخ آنها را داده است، ولی با این حال می‌بینیم که این اتهام بدون هیچ اشاره‌ای به پاسخ‌های محققین اسلامی، هم‌چنان در قرن بیست و یکم از سوی مستشرقین تکرار می‌شود.

۳-۳-۳- مشرک و بت پرست خواندن اجداد پیامبر

در مقاله ی «ابراهیم» نویسنده ی مقاله، «آزر» را پدر «ابراهیم» می‌خواند و اجداد پیامبر اسلام را نیز بت پرست می‌خواند (Mcauliffe; jane; ۲۰۰: p.۲۲-۲۶). درحالی‌که مفسران و محققین شیعه به این شبهات پاسخ داده و ثابت نموده‌اند که «آزر» پدر ابراهیم نبوده، بلکه سرپرست و قیم وی پس از پدرش بوده و نیز آباء و اجداد پیامبر اسلام، همه انسان‌های موحد بوده و مشرکی در بین آنها وجود نداشته است چنانکه از خود پیامبر (ص) روایت شده که

فرمود: «تقلنی اللہ من اصلاب الطاہرین الی ارحام الطاہرات...».

۴-۲-۳-۳- استفاده از اسرائیلیات در مقالات

نویسنده مقاله‌ی «آدم و حوا»، با توجه به آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...» (نساء: ۱) در مورد خلقت همسر آدم، حوا، با استناد به اسرائیلیات، خلقت حوا را از دنده‌ی سمت چپ آدم می‌خواند (لایدن، ۱: ۲۲-۲۶).

حال آنکه این نظریه مبتنی به روایاتی جعلی استوار است که محققین اسلامی با توجه به روایات ائمه‌ اهل بیت (ع)، این نظر را رد نموده‌اند و ریشه‌ی آن را روایات اسرائیلی دانسته‌اند. طبق نظریات محققین اسلامی؛ اولاً: در نه تنها در آیه مذکور بلکه در هیچ‌جای قرآن کریم تصریح نشده است که حوا از دنده چپ آدم خلق شده باشد، بنابراین چنین نسبتی به قرآن خلاف وجدان است.

دوما: در تورات آمده است: « و خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخف و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت به جایش پرکرد و خداوند خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود، زنی بناکرد و وی را به نزد آدم آورد و آدم گفت: همانا این است استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم از این سبب نساء نامیده شود؛ زیرا که از انسان گرفته شده» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، با ۲/ ۲۲-۲۳). بنابراین آنچه به قرآن نسبت داده شده است از داستان‌های تورات است نه بیانات قرآن کریم که «کرنلیاشاک» بدون تحقیق آن را به قرآن کریم نسبت داده است.

سوما: لغزش نویسنده در باره خلقت حضرت حوا، مراجعه نکردن به تفاسیر مسلمانان است، در حالیکه در تفاسیر مسلمانان از جمله تفسیر المیزان به صراحت تصریح شده است که روایت نقل شده در باب خلقت حوا ریشه در اسرائیلیات دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ۱: ۱۴۷).

۴-۳-۳- دایرة المعارف دین

دایرة المعارف دین ویراسته‌ی میرچالیاده، معروفترین و جامعترین دایرة المعارف دین شناسی است که با استفاده از معتبرترین دانشمندان این رشته علمی، موضوعات بسیار متنوعی را در زمینه‌های گوناگون دین و ادیان موجود جهان مورد تحقیق و موشکافی قرار داده است. این دایرة المعارف گرچه راجع به عموم ادیان نوشته شده است، اما «اسلام‌شناسی» نقش عمده‌ای در آن داشته و مقالات فراوانی با موضوع معارف اسلامی در آن وجود دارد. در تألیف این دایرة المعارف نیز دانشمندان دین شناس مسیحی، یهودی، مسلمان و حتی نویسندگان شیعی مشارکت کرده‌اند. بالطبع در این دایرة المعارف نیز مقالات مثبت و برخی مقالات با اشتباهات و تحریف شده وجود دارد (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

دایرة المعارف دین به سرویرستاری میچارالیاده (۱۹۸۶-۱۹۰۷)، استوره‌شناس و دین‌پژوه نام‌دار، یکی از دایرة المعارف‌های مهم و پرکاربرد در حوزه دین پژوهی در قرن بیستم به شمار می‌رود. میرچالیاده با همکاری بیش از هزار پژوهشگر دینی از کشورهای مختلف این دایرة المعارف شانزده جلدی را (که یک جلد آن فهرست‌ها و نمایه است) پس از هفت سال کار در ۱۹۸۷ به اتمام رساند (هوشنگی؛ اوغازی مقدم، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۷).

۴- مستشرقان سیاح یا جاسوسان استعمار

یکی از حیل‌ها و روش‌های که مستشرقان برای رسیدن به اهداف تبشیری، استعماری و...، انجام می‌دادند؛ جهان‌گردی و سیاحت آنان است. البته باید روش‌کاری مستشرقان «منصف» را از روش‌کاری مستشرقان «مغرض» جدا دانست. به این معنا که روش‌کاری مستشرقان مغرض بیشتر در راستای اهداف قدرت‌های استعماری و کلیسایی در قالب و پوشش‌های مختلف و فریبنده بوده است، چنانچه امام‌خیمینی (ره) در برخی موارد پرده از نیت‌های مستشرقان مغرض؛ برداشته است. امام‌راحل (ره) در پاریس (شهرنوفل لوشاتو) در مهر ۱۳۵۷ خطاب به جمع از

دانشجویان، سیاحان و جهانگردان را مأموران سیاسی می‌داند که از حدود بیش از سیصدسال پیش در کشورهای اسلامی و شرقی راه افتاده اند و زخایر، معادن، نقاط مهم جغرافیایی، کوه‌ها و دریاها مورد مطالعه و نقشه‌برداری قرار داده اند. تا به اربابان استعماری و کلیسایی خود برای به تراج بردن سرمایه‌های ملی این کشور؛ خوش خدمتی کرده باشند. به عنوان نمونه، امام راحل در یکی از خاطرات در شهر همدان بیان می‌کند که: روقه‌ای را به من دادند شاید یک متر در یک متر نقشه بود، نقشه مال همدان و دهات و قراء و قصبات همدان بود، این را که باز کرد من دیدم نقطه‌هایی با رنگ دیگر، زیاد نقطه در آن هست. گفتم اینها چیست؟ گفت این نقشه از خارجی هاست، این نقطه‌ها جاهایی است که یک چیزی در آنجا پیدا می‌شود، یک زیرزمین، یک چیزی دارد آنجا، اینها همه‌جا را مطالعه کردند. یک راه این بود که یک قسم از مطالعاتشان مطالعات شناختن ذخایر شرق که یکی از آن هم ایران بود...» (خمینی، ۱۳۷۸، ۹: ۲۶-۲۸)

۱-۴- چند نمونه از مستشرقان جاسوس و سیاح

۱-۱-۴- درویش دروغین (آرمینیوس وامبری)

«آرمینیوس وامبری» دانشمند و سیاح مجارستانی (متولد ۱۸۳۲م) شرق‌شناس اروپایی است که سال‌هایی از عمر خود را با نام و لباس و دین مبدل در مناطق مختلف شرقی سفر و زندگی کرد و به پژوهش و نگارش موضوعات مختلف درباره آن مناطق پرداخت. وامبری در نوزده سالگی موفق شد به زبان‌های مجاری، لاتین، فرانسه و آلمانی مسلط شود و مدتی بعد نیز بسرعت با انگلیسی، زبان‌های اسکاندیناوی، روسی و زبان‌های صرب و اسلواک آشنا شد. تقریباً از همان زمان وامبری دلبسته زبان و فرهنگ ترک و عثمانی شد. در بیست سالگی در سال ۱۸۵۲، برای کار به عثمانی رفت و ضمن دستیاری تنی چند از اشراف اروپایی، به عنوان مدرس زبان‌های اروپایی در کنستانتینوپل / استانبول مستقر شد. با همین تخصص بود که وامبری با کمک دوستان محلی‌اش شهروند عثمانی شد و به خدمت برخی از رجال سرشناس عثمانی درآمد. در همین زمان بود که وامبری به دلیل آثار و ترجمه‌های پراکنده‌اش، بخصوص واژه‌نامه آلمانی - ترکی و آموختن لهجه‌های مختلف ترکی، از راه دور به عضویت فرهنگستان

علوم مجارستان درآمد. تحقیقات منتشرشده و دقیق اخیر نشان می‌دهد که وامبری بی‌گمان یکی از کوشندگان حرکت پان ترکیسم بود و برای گسترش مطامع ترکان عثمانی و تضعیف منافع ملی ایران تلاش می‌کرد. برخی معتقدند که در آرشیو ملی بریتانیا فاش شده که او در بخش اصلی زندگی خود تا دم مرگ، در استخدام رسمی با حقوق دستگاه امپراتوری بریتانیا بوده و اسناد و مدارک رسمی این همکاری با ریز پرداخت‌های مربوط به آن نیز اکنون افشا و منتشر شده است.

او سال ۱۸۶۱ به بوداپست بازگشت و با دریافت حقوقش از فرهنگستان، در لباس یک درویش سنی و با نام جعلی رشید افندی از طریق ترابوزان، دریای سیاه به ایران رفت و پس از اقامتی چند ماهه در تهران، تبریز، زنجان، قزوین، شیراز و اصفهان به همراه عده‌ای از حجاج عازم مکه شد. او همچنین با سفر به آسیای مرکزی به مناطقی همچون خیوه، سمرقند و بخارا رفت و ضمن اقامت در همه این مناطق، به تحقیق و نگارش درباره تاریخ، زبان و جغرافیای آن مناطق پرداخت و پس از چند سال با ملحق شدن به گروهی از درویشان، از طریق ایران دوباره به عثمانی بازگشت. او سال ۱۸۶۴ به اروپا برگشت. در این سفر او به لندن آمد و به دلیل توانایی‌ها، دانش و ارتباطاتش توانست با جلب اعتماد مقامات بریتانیایی، تا آخر عمر به‌عنوان معتمد و مامور آن کشور، بخصوص در موضوع رقابت با روسیه و عثمانی در آسیای مرکزی، قفقاز و اقیانوس هند خدمت کرده و حقوق و مستمری دریافت کند. اسناد دقیق این ارتباطات و مکاتبات، سال‌ها پس از مرگ وامبری در سال ۲۰۰۵ به همراه تعدادی از فایل‌های شخصی او، در آرشیو ملی بریتانیا افشا و آزاد شدی از همین زمان بود که وامبری بتدریج به انتشار دیگر آثار مهم خود از قبیل «سفر به آسیای میانه» دست زد. او یک سال بعد در سال ۱۸۶۵ در بازگشت به زادگاهش به مقام استادی زبان‌های شرقی در دانشگاه بوداپست رسید و تا سال ۱۹۰۵ هنگام بازنشستگی‌اش در این مقام باقی ماند (تفرشی، ۱۳۹۲: ۲۸؛ آمینیوس، ۱۳۷۸: ۱۲).

۲-۱-۴- مسترهمفر

مسترهمفر یکی از جاسوس‌های عالی‌رتبه و طراز اول سفارت انگلیس بوده که به نمایندگی

از طرف وزیر مستعمرات مسؤولیت « کمپانی هند شرقی » را به عهده گرفته است (۱۷۱۰ میلادی) وی پس از یادگیری زبان‌های معمول در کشورهای اسلامی (عربی، فارسی و ترکی) مدت مدیدی از عمر خود را در عثمانی (ترکیه) مصر، عراق، حجاز، ایران گذارنده و در احوالات مختلف مسلمانان و آداب و رسوم و طرز فکر، نقاط ضعف و قوت و مسائل اجتماعی و اخلاقی و فرهنگی کشورهای اسلامی، اطلاعاتی کامل کسب نموده است. در مجامع و بازارها و مساجد و تکیه‌ها و زیارتگاه‌ها و مدارس حتی در کارگاه‌های مختلف مأموریت خود را بصورتی موفق انجام داده است وزارت مستعمرات پول و امکاناتی فراوانی در اختیار او قرار می‌دهد وی ابتدا در آستانه (عثمانی) با عالمی مسن به نام احمد افندم برخورد می‌کند که بنا به توصیف خود همفر از ایمان عالی و اعتقاد قوی برخوردار بوده است. همفر اظهار می‌کند که من برای کسب علم و آموختن قرآن و حدیث به اینجا آمده‌ام و شیخ هم با تمام وجود او را می‌پذیرد و در تعلیم و تربیت همفر سعی می‌نماید وی در مدت تحصیل در خدمت شیخ شبها را در مسجد می‌گذارند و با خادم مسجد که به قول خودش مردی عصبانی و مروان افندی نام داشته مأنوس بوده است. برخی از روزها به کارگاه نجاری می‌رفته و در مقابل مزدی ناچیز در آنجا کار می‌کرده و در حقیقت وظیفه مأموریت استعماری را انجام می‌داده است چنانکه خود نقل می‌کند هر روز ناهار را در دکان نجاری می‌خورده و برای نماز به مسجد می‌رفته است. فعالیت نجاری او را از تحصیل باز نمی‌داشته پس از مدتی شیخ متوجه می‌شود که این آقا ازدواج نکرده است و به او پیشنهاد ازدواج با یکی از دختران خود را می‌نماید همفر می‌گوید: که عنین هستم و زیر بار ازدواج نمی‌رود. مأموریت مخفی مستر همفر مربوط به زمانی است که قدرت و شوکت امپراطوری عثمانی رو به ضعف و سستی گذاشته شده بود و دشمنان اسلام در پی آن بودند که با ویران کردن پایه‌های اعتقادی مسلمانان ضربه‌ای اساسی بر جوامع اسلامی وارد کنند. به هر حال همفر، در سال‌های که نزد «شیخ احمد افندی» به تحصیل علوم دینی و قرآنی پرداخت آماده ایجاد فرقه وهابیت توسط محمد بن عبدالوهاب شد (همفر، ۱۳۷۷: ۱۰-۳۱).

۳-۱-۴- کینیاژ دالگورگی

کینیاژ دالگورگی نام جاسوس زبردستی است، که از سوی پادشاهی روسیه‌ی تزار (قبل از شوروی سابق) در کشور ایران و سپس عراق، مشغول به کار بوده است و موفق شده بود، در بین شیعیان ایران و عراق، فرقه‌ی ضاله‌ی بابت و بهائیت را بنیان گذارد.

«دالگورگی» در خاطرات خود می‌گوید که در ژانویه ۱۸۳۴ میلادی (برابر با دی‌ماه ۱۲۱۲ شمسی) به عنوان مترجم سفارت روس، وارد تهران شدم و توسط منشی سفارت با «شیخ محمد» که از طلبه‌های مازندرانی بود، آشنا شدم و با پرداخت ماهیانه یک تومان به ایشان، جامع المقدمات، نصاب الصببان، علم قرائت و تاریخ ایران را نزد او فرا گرفتم، تا اینکه آمادگی فراگیری فقه و اصول نیز در من پیدا شد. وی می‌گوید: «بعد از اینکه توانستم، خودم را در دل «شیخ محمد» جا بزنم، تظاهر به «اسلام آوردن» کردم و به دست او علی‌الظاهر مسلمان شدم و او نیز برادرزاده‌ی خود را که سرپرست او بود، به عقد من درآورد. شیخ محمد تلاش کرد، تا تمام علم خود را یک‌جا به من بیاموزد، لذا کتاب‌های مطول، شمسیه، تحریر اقلیدس، خلاصه الحساب، شفای بوعلی سینا، شرح نفیس، قوانین در علم اصول و نیز هر چه از علم منطق و کلام می‌دانست، به من آموخت، تا اینکه موفق شدم، در طی چهار سال یک مجتهد کوچک و خوش‌گفتار شوم.»

وی در ادامه می‌گوید: «وقتی رابطه‌ی من با شیخ محمد بسیار نزدیک شد، ایشان بعض شب‌ها، مرا نزد استاد خود «حکیم احمد گیلانی» می‌برد و من در حلقات درس او نیز شرکت می‌کردم، که البته ایشان به اسلام آوردن من ایمان نداشت. «میرزا آقا خان نوری» که از اهالی «نور» در استان مازندران بود، به همراه بستگانش یعنی «میرزا رضا قلی، میرزا حسینعلی بهاء و برادرش یحیی» نیز از مریدان سرسخت «حکیم احمد گیلانی» بودند. وقتی با «حسینعلی بهاء و برادرش یحیی» صمیمی گشتم، آنها مرا از اخبار و اسرار و خبرهای حکومتی مطلع می‌کردند و من نیز در عوض وسائل مورد نیاز آنها را فراهم می‌کردم، تا اینکه از طریق «حسینعلی بهاء»

مطلع شدم، نخست وزیر به خانه‌ی «حکیم احمد گیلانی» آمده است. فوراً خود را به خانه‌ی حکیم رساندم و سخنان آنها را پنهانی گوش کردم و متوجه شدم، که آنها سعی در کنار زدن «محمدشاه» دارند. به هر شکلی که بود، این خبر را به گوش «محمدشاه» رساندم و خود را از مقربان او کردم. نخست وزیر توسط «محمدشاه» و حکیم احمد گیلانی با تحریک و سکه‌های من، توسط شاگرد و مریدش «حسینعلی بهاء» به قتل رسیده شدند. بعد از این حکایت، «محمدشاه» میرزا آقا خان نوری را که از دوستان ما و مریدان حکیم بود، به عنوان وزیر جنگ منصوب کرد.

از آنجا که اوضاع سیاسی عتبات عالیات، که مرکز سیاست ایران و هند بود، مهمتر بود و من تصمیم داشتم، آنجا را در اختیار خود بگیرم، لذا به بهانه‌ی فراگیری فقه و اصول و رسیدن به درجه‌ی اجتهاد و با اجازه‌ی امپراتوری روس، در لباس روحانیت و با نام مستعار «شیخ عیسی لنکرانی» و با حقوق کافی وارد عراق شدم و خانه مناسبی را اجاره کردم و در درس «سید کاظم رشتی» شرکت کردم. من با دقت مشغول درس خواندن شدم و بعد از مدتی مورد توجه‌ی استاد قرار گرفتم و طلبه‌های شیخی نیز بسیار برای من احترام قائل شدند.

در کنار خانه‌ی من، خانه‌ی «سید علی محمد شیرازی» بود، که وضع مالی او نسبت به دیگر طلبه‌ها بهتر بود. او اهل قلیان و بسیار باهوش و بی‌قید و در عین حال فرصت طلب و سست اعتقاد بود و به طلسم و دعا و ریاضت و جفر و غیره عقیده داشت.

سید علی محمد، شب‌های جمعه بر سر قلیان خود «حشیش» می‌گذاشت و مصرف می‌کرد و به من تعارف نمی‌کرد و معتقد بود به واسطه‌ی مصرف آن، مطالب دقیق و اسرار برایش آشکار و هنگام مطالعه، بی‌نهایت دقیق می‌شود. او به سبب مصرف حشیش «بی‌حال، بی‌رغبت نسبت به درس و پرخنده» شده و به دلیل ریاضت‌های نابجا «حالت تکبر، ریاست و جاه‌طلبی» پیدا کرده بود. لذا تصمیم گرفتم، علاوه بر تفرقه‌ای که شیخیه در عالم تشیع ایجاد کرده بودند،

انشعاب و تفرقه‌ی دیگری در عالم تشیع و به دست او قرار دهم. لذا او را بسیار احترام می‌گذاشتم و با «جناب سید» او را خطاب قرار می‌دادم. شبی از شب‌ها که سید، قلیان حشیش کشیده بود و حالش مناسب نبود، فرصت را مناسب دیدم تا انشعابی تازه در تشیع ایجاد کنم، لذا با حال خشوع و خضوع به او گفتم: «صاحب الامر بر من لطف و مرحمت بفرما! بر من پوشیده نیست که تو اوایی و او تویی». او در ابتدا به شدت انکار می‌کرد، که «مهدی موعود» است؛ اما از آنجا که وی مهره مناسبی برای این هدف بود، آنقدر در گوش او خواندم و به او تلقین کردم، تا او به این کار تمایل پیدا کرد. روزی از او خواستم، تا تفسیری برای سوره‌ی «نبأ» بنویسد، او نیز قلیان حشیشی کشید و با سرعت شروع به نوشتن تفسیر کرد. در این بین، او را تحریک می‌کردم، که در نوشته‌هایش، خود را «باب علم» معرفی کند و من نیز مطالب او را اصلاح و بعضی از آنها را خط می‌زدم و سید که حال مطالعه‌ی دوباره‌ی آنها را نداشت، از چشم او مخفی می‌ماند.

من از سید خواستم، تا قیام کند و خود را «مهدی موعود» معرفی کند و من با تمام توان مالی و سیاسی از او حمایت می‌کنم. او گرچه در ابتدا از ابراز آن ترس و وحشت داشت، اما من با دادن مشروب به او و با تحریکات زیاد، او را به این کار متمایل کردم. سید بعد از تشویق‌های مکرر من، به بصره و از آنجا به ایران بازگشت و ادعای خود را مبنی بر «باییت» علنی کرد و من هم فوراً در عتبات، شایع کردم که امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، که همان علی‌محمد شیرازی بوده و مردم او را نمی‌شناختند، قیام کرده است. من بعد از مدتی به مقام سفارت روس در ایران رسیدم و بعد از این بود، که ارتباطم با «حسینعلی میرزا و برادرش یحیی» بیشتر شد و همیشه در صدد بودم مکانی را برای ایام عزاداری در ایران برپا کنم، تا در سایه‌ی آن به اهداف خود برسم. سید علی‌محمد، بعد از ابراز «باییت» دستگیر و زندانی شد و سپس از شیراز اخراج و به سمت اصفهان، سپس تهران و بعد ماکو روانه شد و خانواده و خویشان وی، از اولین کسانی بودند، که با او مخالفت کردند. من به همراه «حسینعلی میرزا و برادرش یحیی» در کشور سروصدا به پا کردیم، که حکومت، امام

زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را دستگیر کرده است. بعد از مدتی احساس کردیم، وجود سید برای ما خطرناک شده است و امکان دارد، همه چیز را لو دهد، لذا با طرح توطئه‌ای زمینه‌ی اعدام او را فراهم کردیم، تا اینکه او را در تبریز اعدام کردند.

بعد از ترور نافرجام ناصرالدین شاه، حسینعلی بهاء به جرم «بابی بودن» دستگیر و زندانی شد، اما با حمایت‌های من آزاد و به سمت بغداد روانه شد. من از او خواستم که در بغداد، این بار برادر بزرگترش، یعنی میرزا یحیی، را به عنوان مهدی موعود، علم کند؛ اما از آنجا که «حسینعلی بهاء» از علم و اطلاع کافی برخوردار نبود، نتوانست هدف مرا عملی سازد».

دالگورکی در خاطرات خود اعتراف می‌کند، برای اینکه بتوانند، پیروان بابیت را افزایش دهند، افرادی را که جایی برای سکونت نداشتند یا آواره بودند، جمع و با دادن کمک مالی آن‌ها را جذب بابیت می‌کردند. البته آن‌ها از روش‌های دیگری نیز استفاده می‌کردند. وضع بر همین منوال بود، تا اینکه به تحریک دولت انگلیس، بین دو برادر، یعنی حسینعلی بهاء و میرزا یحیی، بر سر جانشینی باب، اختلاف افتاد و میرزا یحیی به قبرس رفت و خود را «صبح ازل» معرفی کرد و حسینعلی بهاء به عکا رفت و خود را «بهاءالله» معرفی کرد. از آنجا که رقیب ما، یعنی دولت انگلیس، سعی داشت «میرزا یحیی» را، که داشت اسرار ما را فاش می‌کرد و تمام زحمات ما را به باد می‌داد، به عنوان جانشین باب معرفی کند، ما هم تصمیم گرفتیم «بابیت» را به «بهائیت» تبدیل کنیم و بهاءالله خود را «من یظهره الله» معرفی کرد. در آخر، دلگورگی می‌نویسد: «در دین اسلام اختلاف جدیدی ایجاد نمودم، تا ببینم آن‌ها در آینده با این دکان و دین جدید چه خواهند کرد». بعد از این بود، که با تبلیغات فراوان و با شیوه‌های مختلف، پیروان بهائی در ایران و سایر بلاد، افزایش پیدا کردند و این‌گونه آئین بابیت و سپس بهائیت، به دست یک جاسوس در ایران و دیگر کشورها ایجاد شد، که تا به امروز هم، اثرات سوء آن را مشاهده می‌کنیم (مرعشی، بی تا: ۴۳، ۴۵، ۵۰، ۵۶).

نتیجه

دقت در آثار، فعالیت و تلاش‌های مستشرقان نشان می‌دهد که هرچند شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان باعث تعامل غربیان با ملت‌های شرق و ملل اسلامی شده است. و همین امر هم سبب شده است که نگاه‌ها و نظرات مثبت و منفی راجع به مستشرقان و محققان غربی در میان اندیشه‌مندان مسلمان شکل بی‌گیرد. اما متأسفانه می‌توان گفت که اکثر آثار شرق‌شناسان در راستای اهداف قدرت‌های استعماری و کلیسایی است که برای تأمین اهداف آنان از هر وسیله‌ای درست و نادرست و یا فریبنده استفاده نموده‌اند، لذا تحقیقات و تلاش‌های این دسته از شرق‌شناسان مغرضانه بوده است. تنها اندکی از آثار شرق‌شناسان بدون غرض و منصفانه و با رویکردی علمی نوشته شده است.

فهرست منابع

- ۱ اسکندر لولو، جواد، (۱۳۸۲) معرفی و نقد دائرة المعارف قرآن لیدن، قیسات، ش ۲۹.
- ۲ آربری، پرفسور (۱۳۸۳) مقدمه کتاب خدمت و خیانت مترجمان قرآن، ترجمه و تحقیق محمد رسول دریایی، نشر اندیشه اسلامی.
- ۳ بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، فرهنگ کامل خاورشناسان، ترجمه شکرالله خاکرند، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۴ تفرشی، مجید، (۱۳۹۲)، سیاحت دوریش دروغین، آرشیوملی بریتانیا، روزنامه جام جم، شماره ۲۸، آذرما.
- ۵ خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، (مجموعه سخنرانی های امام)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۶ رضامؤدب، محمد موسوی مقدم (۱۳۸۷)، نقد دائرة المعارف قرآن لیدن براساس آراء و مبانی شیعه، فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه شناسی، سال ششم، شماره ۲۳.
- ۷ رضای اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۵)، بررسی دائرة المعارف لیدن، قرآن و مستشرقان.
- ۸ زمانی، محمدحسن (۱۳۸۵)، شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان، قم، بوستان کتاب.
- ۹ ژول لایوم، عبدالباقی (۱۳۹۷)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، نشر پرتو.
- ۱۰ ژول لایوم، فؤاد عبدالباقی، تفصیل آیات القرآن الکریم، دارالوحي المحمدی، بی تا.
- ۱۱ ساسی، سالم (۲۰۰۲)، نقد الخطاب الاستشراقی؛ دار المدار الاسلامیه، طرابلس، دارالفکر، بیروت و دمشق.
- ۱۲ سید ابوالقاسم مرعشی، گوشه های فاش نشده ای از تاریخ کینیا دالگورکی، تهران، کتابفروشی حافظ.
- ۱۳ طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۳)، المیزان، تهران، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۱۴ طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۵ عروسی حویزی (۱۴۲۲)، عبدالعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

- ۱۶ عقیقی، نجیب (۱۹۶۴)، المستشرقون، درالمعارف، مصر.
- ۱۷ فوزی، فاروق عمر فوزی (۱۹۹۸م)، الاستشراق و التاريخ الاسلامی، الاهلیة للنشر، اردن.
- ۱۸ فوک، یوهان (۱۴۱۷)، تاریخ حرکت الاستشراق، دارالقتیبه، دمشق.
- ۱۹ کتاب مقدس، سفر پیدایش، با ۲ / ۲۲-۲۳، ترجمه انجمن کتاب مقدس ایران.
- ۲۰ کریمی نیا، مترتضی (۱۳۸۰)، آشنایی با دائرة المعارف قرآن، گلستان قرآن.
- ۲۱ کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی (۱۳۷۶)، فرهنگ موضوعی قرآن مجید، انتشارات ناهید، تهران.
- ۲۲ کیکاوس ملک منصور (۱۳۴۸)، تفصیل آیات القرآن الکریم، گوتنبرگ.
- ۲۳ مسترهمفر (۱۳۷۷)، دست‌های نا پیدا (خاطرات مسترهمفر، جاسوس انگلیس در کشورهای اسلامی)، ترجمه احسان قرنی، تهران، کوثر.
- ۲۴ مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۵ مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی، قم.
- ۲۶ وامبری، آرمینوس (۱۳۷۸) سیاحت درویشی دروغین در خانه آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوری، تهران، علمی فرهنگی.
- ۲۷ هوشنگی، لایلا؛ هدی اوغازی مقدم (۱۳۹۰)، دائرة المعارف‌های ادیان.
- ۱- McAuliffe; jane Dammen; ed; Encyclopaedia of the Quran-
boston:bill;۲۰۰۰ Ibid; vol.L;p.۲۲-۲۶.
- ۲- MCAaliffe-jane- Dammen-ed. Encyclopadia of the Quran-leiden-
boston-bill۲۰۰۰p:۱۹۲

ادله عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن کریم

محمد مهدی صادقی*

چکیده

تعدادی از مسلمان‌ها و نیز غیرمسلمان‌ها (شرق شناسان)، شبهه‌ی تحریف قرآن کریم را مطرح کرده‌اند. مسلمان‌های که این شبهه را مطرح کرده‌اند، به دنبال اغراض فرقه‌ی بوده‌اند و منافع مذهبی را بر منافع جمعی مسلمان‌ها ترجیح داده‌اند؛ در نتیجه در جهت ضربه زدن به دین مقدس اسلام و جهان اسلام گام برداشته‌اند. هدف شرق شناسان نیز ضربه زدن به دین اسلام و مسلمان‌ها است. این نوشتار به دنبال بررسی این شبهه است؛ همین شبهه‌ها سبب انحراف و تشویش اذهان مسلمان‌ها می‌شود. این تحقیق بر اساس روش تحلیلی توصیفی، این مسئله را بررسی می‌کند؛ بنابراین ادله عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن کریم را مطرح می‌کند. ادله عقلی عام است و می‌تواند جواب قانع‌کننده برای غیرمسلمان‌ها نیز باشد. در جواب این شبهه دلایل عقلی زیادی مطرح شده است که به سه دلیل مهم یعنی ضرورت اتمام حجت یا برهان حکمت، رابطه ناگسستگی میان اعجاز و عدم تحریف و قاعده لطف پرداخته شد.

دلایل نقلی نیز می‌تواند جواب محکم به پیروان مکتب اسلام و قرآن باشد. در این نوشتار از آیات قرآن کریم و روایات یقینی بهره برده شد. با وجود دلایل عقلی و نقلی استوار در این مسئله، نتیجه می‌گیریم که شبهه‌ی تحریف قرآن کریم بی‌اساس است و قرآن کریم تنها کتاب آسمانی و معجزه جاوید خداوند، بدون تحریف باقی مانده است؛ بنابراین تنها نسخه‌ی مورد اطمینان از وحی الهی در بین بشر، همین قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: دلیل، عقل، نقل، تحریف، قرآن کریم

مقدمه

کتاب‌های مقدس تورات و انجیل همیشه در دسترس افراد عادی جامعه نبوده‌اند. افراد عادی جامعه با واسطه‌ی افراد اندک و محدودی، به معارف الهی دسترسی پیدا می‌کردند اما درباره‌ی قرآن کریم این مشکل وجود ندارد؛ قرآن کریم از هنگام نزول مورد توجه و اهتمام پیروان آن قرار گرفت و با جدیت و دقت تمام، کتابت می‌شد. اضافه بر آن؛ هر آیه‌ی که نازل می‌شد، در سینه‌ها حفظ و همیشه در دسترس افراد عادی جامعه قرار می‌گرفت.

بحث از عدم تحریف قرآن کریم با نزول آیاتی که دلالت بر حفظ قرآن می‌کند، شروع شد یعنی از زمان خود پیامبر اکرم (ص) و فرموده‌ی آن حضرت؛ این قرآن با اهل بیت همراه بود (حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوَاصِّ).

بحث از تحریف ناپذیری و عدم توانایی انسان‌ها بر آوردن مشابه قرآن، از همان زمان نزول مطرح بوده است؛ زمانی که هنوز آیات قرآن بر رسول گرامی اسلام نازل می‌شد. با وجود این همه دقت در جمع‌آوری و حفظ قرآن کریم، تعدادی از افراد، شبهه‌ی تحریف قرآن کریم را مطرح می‌کنند. این افراد به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یکی غیرمسلمان‌ها (مستشرقان و مخالفان دین اسلام) و دیگری برخی از مسلمان‌های متعصب (دوستان ناآگاه) که به دلیل اغراض فرقه‌ای دست به شبه افگنی می‌زنند.

تحریف قرآن کریم انواعی دارد؛ تحریف لفظی یعنی تحریف به کاستی در الفاظ قرآن کریم و تحریف معنوی یعنی تفسیر و تأویل برخلاف معنای اصلی و همچنین وجود قرائت‌های متعدد در قرآن کریم را در برمی‌گیرد.

این تحقیق به دنبال بررسی و تبیین این نکته است که آیا تحریف در قرآن رخ داده است یا نه؟ دلایل عقلی و نقلی تحریف ناپذیری قرآن کریم کدام‌اند؟

مفاهیم

نخستین گام برای شناخت درست هر مسئله یا پدیده، ارائه‌ی تعریف روشن از آن است؛ بنابراین ابتدا واژه‌های تحریف و قرآن کریم تعریف، بررسی و تبیین می‌شوند و سپس وارد بحث اصلی یعنی دلایل عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن کریم می‌شویم.

۱. تحریف

تحریف از ماده «حرف» به معنای طرف، گوشه، یا جانب چیزی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸،

ج ۲، ص ۱۹۷) حرف هر چیز به کناره، لبه و مرز آن اطلاق می‌شود؛ بنابراین حد الجبل به معنای لبه تیز کوه است. (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۴۲؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۸) «تحریف الشیء» به معنای تجاوز از مواضع اصلی خویش به طرفی دیگر را گویند. «تحریف کلام» تفسیر کلام بر غیر وجه صحیح و بدون دلیل است. در این تحقیق از ادله عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن کریم بحث می‌شود؛ بنابراین مراد از تحریف، کم کردن الفاظ قرآن کریم در بستر تاریخ است.

۲. قرآن کریم

مقصود از قرآن کریم، کتاب مقدس دین مبین اسلام است که به صورت وحی از طرف خداوند بر پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) نازل شده است.

دلایل عدم تحریف قرآن کریم

برای عدم تحریف قرآن به ادله‌ی اربعه یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل استناد کرده‌اند اما می‌توان آن‌ها را با توجه به هدف این تحقیق، دسته‌بندی کرد؛ بنابراین همان‌طور که در مقدمه‌ی این تحقیق بیان شد؛ تحریف قرآن کریم را دو دسته از افراد مطرح کرده‌اند، یکی؛ غیرمسلمان‌ها (مستشرقان) و دیگری؛ برخی از مسلمان‌های متعصب با اهداف فرقه‌ای؛ بنابراین دلایل عدم تحریف قرآن کریم نیز ناظر به همین دو قشر از افراد بررسی می‌شوند. ابتدا دلایل عقلی و سپس دلایل نقلی تحریف ناپذیری قرآن را تبیین و بررسی می‌کنیم.

دلایل عقلی و برهانی گستره‌ی وسیع دارد و می‌تواند جواب قانع‌کننده برای غیرمسلمان‌ها نیز باشد اما دلایل نقلی مختص پیروان مکتب اسلام و قرآن کریم است؛ بنابراین ابتدا دلایل عقلی و سپس دلایل نقلی تبیین می‌شوند.

ادله عقلی عدم تحریف قرآن کریم

برای عدم تحریف قرآن کریم، دلایل عقلی زیادی مطرح کرده‌اند و با عبارتهای متفاوت آن‌ها را بیان می‌کنند؛ استحاله‌ی نقض غرض، ملازمه‌ی اعجاز قرآن با عدم تحریف، قبح عقاب بلابیان، قاعده لطف و... اما می‌توان آن‌ها را در سه دسته‌ی زیر، طبقه‌بندی کرد. آن سه دسته؛ ضرورت اتمام حجت یعنی برهان حکمت، رابطه ناگسستگی میان اعجاز و عدم تحریف و قاعده لطف هستند که در این قسمت بررسی و تبیین می‌شوند.

۱. ضرورت اتمام حجت (برهان حکمت یا استحاله نقض غرض)

انسان موجودی است که در بین آفریده‌های خداوند از امتیازات ویژه برخوردار است. مهم‌ترین ویژگی و امتیاز انسان نسبت به دیگر مخلوقات خداوند، داشتن آگاهی و اختیار است. انسان موجودی مختار است و همین اختیار، سبب تکلیف برای او می‌شود. تکلیف بدون تشویق و تنبیه، عبث و بیهوده خواهد بود یعنی خداوند حکیم است، پس کاری عبث و بیهوده نمی‌کند؛ بنابراین برای انسان، نظامی از پاداش و کیفر در نظر گرفته است.

بر اساس مبانی عقلی، انسان زمانی مکلف می‌شود که در کنار اراده و قدرت، آگاهی به تکلیف داشته باشد؛ بنابراین علم و آگاهی، شرط اساسی تکلیف و بازخواست خواهد بود. به عبارت دیگر؛ تکلیف شروطی دارد که تعدادی از این شروط، عامه هستند یعنی شامل همه‌ی تکالیف می‌شوند و تعدادی نیز خاصه هستند یعنی به برخی از تکالیف اختصاص دارند. عده‌ی نیز شرط اصل تکلیف و شماری دیگر، شرط تنجز تکلیف هستند.

شروط عامه‌ی تکلیف؛ بلوغ، قدرت، عقل و اختیار است و شروط خاصه، حریت و آزاد بودن را در برمی‌گیرند. یکی از شروط اصل تکلیف، بلوغ است و از شرط تنجز تکلیف، به علم می‌توان مثال زد؛ بنابراین اگر مکلف علم نداشته باشد، مستحق مذمت و عقاب نخواهد بود یعنی زمانی که انسان از دستورات الهی و اوامر و نواهی خداوند آگاهی نداشته باشد و تکلیف در حق او منجز نشده باشد، تکلیف او از ساقط می‌شود و ذمه او مبرا خواهد بود. (مظفر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۲)

تنجز تکلیف به معنای حجیت است یعنی اگر به انسان بالغ و عاقل دستور الهی رسید، خداوند او را در قیامت بازخواست می‌کند که چرا طبق دستور عمل نکردی اما اگر دستور الهی به فردی نرسید، او می‌تواند در دادگاه الهی از خود دفاع کند که تکلیف به او ابلاغ نشده بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۴۲-۴۴)

از برنامه‌های رسالت پیامبران، ضرورت ابلاغ احکام الهی به بندگان و اتمام حجت بر آنها است «تا هر که هلاک شدنی است بعد از اتمام حجت هلاک شود و هر که لایق حیات ابدی است به اتمام حجت به حیات ابدی برسد» (سوره انفال، آیه ۴۲) از طرف دیگر؛ قرآن کریم دو تفاوت اساسی نسبت کتب مقدس تورات و انجیل دارد. یکی؛ این‌که قرآن کتاب جهانی و همگانی است و دیگر؛ این‌که کتاب خاتم و جاودانه است و پس از او کتاب دیگر نخواهد آمد؛ بنابراین قرآن کریم برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها حجت خواهد بود.

اگر در کتابی که «هدی للناس» و «نذیر للعالمین» است، تحریف صورت گیرد، اعتباری برای آن باقی نمی‌ماند و هدف از انزالش تأمین نخواهد شد؛ آن‌هم کتابی که برای همه‌ی نسل‌ها و تمامی عصرها آمده است. (جوان آراسته، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶-۲۳۷)

باوجوداین، اگر کسی تحریف را محتمل بداند؛ به این معنا که مقداری از آیات قرآن کم شده است و با دلیل درصدد اثبات آن باشد، در این صورت حجیت قرآن را مخدوش می‌کند و جنبه‌ی هدایت‌گری آن را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا قرآن کامل به انسان‌ها نرسیده است و مقداری از پیام‌های هدایت‌گر آن از بین رفته است و آنچه به دست ما رسیده است، ناقص است؛ بنابراین با احتمال تحریف، نه تنها حجیت قرآن زیر سؤال می‌رود که دوام رسالت و خاتمیت نبوت نیز مخدوش می‌شود؛ در نتیجه مانند امت‌های گذشته، بر خداوند لازم است که پیامبری و کتابی کامل و خاتم بفرستد تا حجت بر مردم تمام شود، درحالی‌که پس از رسالت پیامبر گرامی اسلام، چنین امری منتفی است.

بر این اساس از نظر عقل، بین خاتمیت پیامبر اسلام و عدم تحریف قرآن ملازمه وجود دارد تا حجت بر مردم تمام باشد.

۲. رابطه ناگسستگی میان اعجاز و عدم تحریف

یکی از دلایل دیگر برای عدم تحریف قرآن کریم، پیوند محکم بین اعجاز قرآن کریم و عدم تحریف است یعنی معجزه بودن قرآن کریم و تحریف سازگاری ندارند؛ زیرا اگر قرآن تحریف شده باشد، دیگر معجزه نخواهد بود و دیگران توانایی آوردن شبیه آن را دارند.

هم تحریف به زیاده و نیز تحریف به نقیصه در اعجاز قرآن خلل وارد می‌کند. تحریف به زیاد یعنی آیه یا سوره‌ی به قرآن کریم اضافه شده است، اما تحریف به نقیصه یعنی چیزی از آیات یا سوره‌های قرآن کم شده باشد و هر دو نوع از تحریف با اعجاز قرآن کریم سازگاری ندارد و در آن خلل وارد می‌کند.

به عبارت دیگر؛ تحریف یا به زیاده است یا به نقیصه؛ تحریف به زیاده به این معنی است که دیگران بتوانند سوره‌ای شبیه سوره‌های قرآن بیاورند که قابل تشخیص از قرآن نباشد. نتیجه‌ای این کار، ساقط شدن اعجاز قرآن است.

تحریف به نقیصه به این معنی است که مقداری از قرآنی عصر نزول کاسته شده باشد. این کار نیز به دو جهت به اعجاز قرآن صدمه می‌زند:

۱. تحدی قرآن کریم فراگیر است و به یک سوره هم تحدی کرده است. این تحدی وقتی کامل می‌شود که تمام قرآن در دسترس باشد. اگر احتمال حذف مقداری از قرآن وجود داشته باشد، دشمن می‌تواند ادعا کند که شاید شبیه سوره‌های حذف‌شده بتوان آورد و از کجا معلوم است که همانند آن نمی‌توان بیاوریم؟

ما معتقدیم که قرآن معجزه‌ای جاویدان است. بر اساس همین اعتقاد، قرآن تحریف نشده است. اگر قرآن کریم تحریف شده بود، اعجاز قرآن مخدوش می‌شد و دیگر معجزه نخواهد بود. بر اساس مبانی و دستور عقل رابطه محکم بین اعجاز قرآن و عدم تحریف آن وجود دارد یعنی اگر قرآن کریم معجزه است، پس تحریف آن ممکن نیست.

اگر استدلال کنیم که هم‌اوردی با سوره‌های موجود قرآن کریم محال است پس نسبت به سوره‌های حذف‌شده نیز محال خواهد بود چون حکم الامثال فیما یجوز و لایجوز واحد. این استدلال باطل است زیرا ادعای تحدی عام است اما دلیل خاص و فقط اعجاز سوره‌های موجود را ثابت می‌کند؛ پس ممکن است نسبت به سوره محذوف تحدی کرد و در نتیجه اعجاز تمام قرآن از بین می‌رود؛ بنابراین برای دفاع از اعجاز قرآن باید احتمال تحریف را مردود بدانیم.

۲. قرآن ادعای دیگر نیز دارد و به عبارت دقیق، به شکل دیگر؛ تحدی دوم نیز وجود دارد و آن این است که بین آیات قرآن از ابتدای بعثت تا انتهای نزول وحی و با توجه به تغییر شرایط و اوضاع سیاسی و اجتماعی؛ هیچ‌گونه اختلاف دیده نمی‌شود. اگر قرآن از سوی غیر خداوند نازل می‌شد، در آن اختلاف زیادی وجود داشت. از آنجا که هیچ اختلافی در قرآن کریم وجود ندارد پس از سوی خداوند نازل شده است.

این هماهنگی در تمام آیات، زمانی ثابت می‌شود که همه‌ی قرآن در دسترس باشد. (معرفت، ۱۴۱۰ ق، صص ۳۳-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۴۴-۴۶؛ معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۱؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸-۱۹۹؛ اکبری، ۱۳۹۲، ص ۲۹۱؛ طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱)

«اگر به سبب عدم مقتضی جاودانگی، زوال قرآن، شدنی باشد، از هدایت انسان به مقاصد الهی ناتوان باشد و یا به جهت وجود مانع از دوام و پایداری، دچار دسیسه و تحریف و تغییر گردد، قرآن ریسمان ناستواری است و چنین قرآنی نوری ندارد تا بر دیگر ادیان بدرخشد و بطلان آن‌ها را آشکار سازد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، صص ۲۴)

اگر یک حرف یا آیه‌ی از قرآن حذف شده باشد، دشمن می‌تواند استدلال کند که شاید همان حرف یا آیه‌ی حذف‌شده با قرآن موجود اختلاف داشته باشد؛ بنابراین بین امتناع تحریف قرآن و عدم اختلاف در قرآن ملازمه وجود دارد.

نمی‌توانیم ادعا کنیم که نبود اختلاف در بین همین مقدار موجود از قرآن برای بطلان نظر خصم کافی است زیرا ادعا تحدی عام و دلیل ما خاص است. دلیل خاص هرگز نمی‌تواند ادعای عام را ثابت کند؛ چه رسد که برخی ادعا کرده‌اند که مقدار محذوف بیشتر از مقدار موجود قرآن بوده است.

۳. قاعده لطف

این قاعده در علم کلام، به صورت مبسوط بررسی شده است. اساس این قاعده این است که ارسال رسول و فرستادن پیامبران از طرف خداوند لطفی است که خداوند بر بندگان کرده است تا به سعادت دنیا و آخرت برسند.

به عبارت دیگر؛ بشر به سعادت دنیوی و اخروی نمی‌رسد مگر اینکه خداوند پیامبران را بفرستد تا راه‌های سعادت و شقاوت را به او نشان دهد و این کار، لطفی است تا حجت بر مردم تمام شود. (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶)

بر اساس این قاعده، بر خداوند متعال لازم است، همه‌ی کارهایی را انجام دهد که به نزدیک شدن بندگان به اطاعت و دوری آن‌ها از نافرمانی منتهی می‌شود. شکی نیست که قرآن کریم سند پایدار دین مبین اسلام است؛ به این معنا که تا پایان جهان، باقی خواهد بود. خاتمیت و جاودانگی دین اسلام ایجاب می‌کند که سند بنیادین آن یعنی قرآن چنان قوی و مستحکم باشد که تا پایان از حجیت و اعتبار ابدی برخوردار باشد.

به عبارت دیگر؛ گرچه دیگر وحی از طرف خداوند نازل نمی‌شود و پیامبر اکرم (ص) آخرین پیامبر و خاتم پیامبران است اما احکام الهی و اتمام حجت بر بندگان هنوز باقی است و تا قیامت ادامه دارد؛ بنابراین بر اساس قاعده‌ی لطف، باید کتاب خداوند تا قیامت از هرگونه تحریف و تغییر مصون بماند تا حجت بر بندگان تمام باشد.

با توجه به دلایل عقلی؛ ضرورت اتمام حجت یا برهان حکمت یا استحاله نقض غرض، رابطه ناگسستگی میان اعجاز و عدم تحریف، قاعده لطف و... بر عدم تحریف قرآن، جایی هیچ شک و تردیدی باقی نمی‌ماند که قرآن کریم مصون از تحریف است.

نقطه قوت و وجه حسن دلایل عقلی این است که این دلایل اختصاص به پیروان مکتب اسلام ندارند و می‌توانند جواب قانع‌کننده برای هر اندیشمند و متفکری باشند که به یافته‌های عقل باور دارد و آن را حجت می‌داند؛ بنابراین دلایل عقلی عدم تحریف قرآن کریم، متقن، مستدل، خدشه‌ناپذیر و فرا دینی هستند.

ادله نقلی عدم تحریف قرآن کریم

منظور از ادله نقلی گفتار و کردار یعنی سخن و فعلی است که از حجیت و اعتبار برخوردار است. ادله نقلی عدم تحریف قرآن کریم، آیات قرآن کریم و روایات یقینی است که به صورت زیر دسته‌بندی می‌کنیم:

۱. آیات

مهم‌ترین دلیل برای حفظ قرآن کریم از تحریف، آیات خود قرآن است. اگر آیات قرآن تحریف می‌شد و کسی دست به تحریف قرآن می‌زد، برای اثبات ادعای خود، ابتدا آیاتی را که بر عدم تحریف دلالت می‌کند از قرآن حذف می‌کرد تا مدعای او صادق باشد. تعدادی از این آیات را تبیین و بررسی می‌کنیم.

۱. آیه حفظ

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (سوره حجر، آیه ۹)

بی‌تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهدارنده آن خواهیم بود.

قسمت‌های مختلف این آیه بر مصون ماندن قرآن از تحریف دلالت دارد؛

در قسمت اول آیه (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ) مطالب زیر بر مصونیت قرآن از تحریف دلالت

دارند:

الف. ضمیر جمع (إِنَّا) که بر اهمیت بودن مطلب دلالت می‌کند. گویا خداوند می‌فرماید ما

با تمام قدرت و در همه‌ی زمان‌ها از قرآن محافظت خواهیم کرد.

ب. نزول قرآن از طرف خداوند قادر فوق همه‌ی قدرت‌ها، چنین اقتضاء دارد که از هرگونه

گزندی در امان باشد.

در قسمت دوم آیه (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) نیز با سه تأکید پشت سر هم بر مصونیت قرآن از

تحریف می‌توان استدلال کرد.

الف. کلمه «إِنَّا»؛

ب. ضمیر «لَهُ»؛

ج. «لام» در کلمه «لِحَافِظُونَ»؛

این سه کلمه بر قطعی بودن و حتمیت محافظت دلالت می‌کنند؛ دو کلمه ذکر و حفظ به صورت مطلق آمده‌اند و به هیچ زمان یا حالتی مقید نشده‌اند؛ بنابراین در همه‌ی زمان‌ها و در همه‌ی حالات، قرآن کریم از هرگونه تحریف مصون است.

اضافه بر آن، موارد زیر نیز دلالت بر حفظ در تمام زمان‌ها و حالات دارد:

الف. در جمله‌ی (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) از صفت مشبیه با لفظ اسم فاعل استفاده شده است و جمله اسمیه (اسم فاعل) دلالت بر دوام و استمرار دارد.

ب. حفظ به خداوند نیز نسبت داده شده است. خداوند از تکلیف شرعی منزّه است، بنابراین حفظ تکوینی مراد خواهد بود. بر این اساس، حفظ از طرف خداوند ضروری است.

ج. مراد از حفظ، محافظت محتوی قرآن از مواجهه با اشکال نیست زیرا در این صورت از کلمات؛ حکیم، حق و... استفاده می‌شد یعنی قرآن حکیم (محکم) است؛ در نتیجه محافظت لفظی مقصود است.

د. اگر این حفظ به انسان‌ها، سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی سپرده می‌شد، امکان تحریف و آسیب در آن وجود داشت اما خداوند به صورت تکوینی حفظ آن را به خود نسبت داده است؛ پس هر چیزی را که خداوند حافظ آن باشد، به صورت یقینی مصون خواهد ماند.

۲. آیه نفی باطل

وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت، آیات ۴۱-۴۲)

و این کتابی است قطعاً شکست‌ناپذیر که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است. باطل در حریم قرآن راه ندارد. در این آیه نیز نکات وجود دارد که درخور توجه و دقت است:

الف: جمله «إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» یعنی این کتاب عزیز است. عزت کتاب زمانی محقق می‌شود که نابود نشود و با شبهه‌ها و تحریف دچار تزلزل و دگرگونی نگردد. اگر کتابی با چند اشکال، متزلزل شود و تاریخ‌مصرف آن بگذرد، دیگر عزیز نخواهد بود؛ پس قرآن کریم چون عزیز است، بنابراین تحریف نمی‌شود.

ب. جمله «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» یعنی باطل نه در زمان پیامبر اکرم

(ص) و نه پس از ایشان در قرآن راه ندارد. این مسئله، همان مصونیت از تحریف است. ج. «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» یعنی این کتاب از مبدأ حکیم نازل شده است یعنی سرچشمه این کتاب از خدای سبحان محمود است، بنابراین تحریف در آن راه ندارد زیرا تحریف از مصادیق بارز باطل است.

علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «آمدن باطل به سوی قرآن، به این معنی است که باطل در آن، راه پیدا کند یا بعضی از اجزاء آن از بین برود و باطل شود یا همه‌اش، به طوری که بعضی از حقائق و معارف حقه آن، غیر حقه شود و یا بعضی از احکام و شرایع و نیز توابع آن احکام از معارف اخلاقیه و یا همه آنچه گفته شد لغو گردد، به طوری که دیگر قابل عمل نباشد». (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۳۹۸)

مراد از مصونیت قرآن از باطل، حفظ حقایق و دستورات الهی است تا انسان‌ها را به سمت سعادت دنیوی و اخروی سوق دهد؛ در نتیجه این آیه نیز بر تحریف ناپذیری قرآن دلالت دارد.

۳. آیه اطفاء نور الهی

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (سوره توبه، آیه ۳۲)

آن‌ها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند؛ ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هرچند کافران ناخشنود باشند.

خداوند قرآن را نور معرفی کرده است که دشمنان درصدد خاموش کردن آن هستند و تحریف قرآن نیز یکی از این روش‌ها و شیوه‌های خاموش کردن نور قرآن کریم است. در این آیه نیز به موارد زیر می‌توان استناد کرد.

الف. قرآن نور است اما این نور، از نورهای عادی مثل چراغ و حتی خورشید نیست بلکه از نور الهی است. همان‌طور که خداوند ازلی و ابدی است، نور خداوند نیز ابدی خواهد بود و حتی پس از بین رفتن نور خورشید و تحول جهان، نور الهی روشن خواهد بود و عالم دیگر را نورانی خواهد کرد زیرا آخرت نیز با حقیقت قرآن منور و روشن خواهد شد.

ب. دشمنان قرآن و اسلام می‌خواهند نور الهی (قرآن) را خاموش کنند و خاموش کردن نور با شیوه‌های متفاوت انجام می‌شود که یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های آن، از بین بردن قرآن یا حداقل تحریف آن است اما آن‌ها توانایی و ابزار این کار را ندارند زیرا با باد دهان نمی‌توان نور الهی را خاموش کرد.

تعبیر از نور الهی به این دلیل است که اگر انسان‌ها توانایی خاموش کردن نور خورشید را نداشتند، پس به طریق اولی نمی‌توانند نور الهی را خاموش کنند؛ بنابراین نور الهی (قرآن) مصون از تحریف باقی می‌ماند.

۴. آیه رصد الهی

عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا (سوره جن، آیات ۲۶-۲۸)

دانای غیب اوست و هیچ‌کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آن‌ها قرار می‌دهد تا بداند پیامبرانش رسالت‌های پروردگارش را ابلاغ کرده‌اند و او به آنچه نزد آن‌هاست احاطه دارد و همه‌چیز را احصاء کرده است.

رصد به معنای مراقب در کمین است. در این آیه خداوند مراقبانی را قرار داده است تا پیام‌های الهی به دست انسان‌ها برسد. از آنجا که این پیام‌ها و نیز هدف خداوند (رساندن پیام به انسان‌ها) مختص زمان پیامبر نیست بلکه پیام‌ها ابدی است و هدف الهی برای همه‌ی اعصار و زمان‌ها ادامه دارد؛ بنابراین تا قیامت این پیام‌ها باید به انسان‌ها برسد و هدف الهی، جاودانه و همیشگی ادامه یابد.

این آیات احتمال تحریف به فزونی و کاستی را در همه‌ی مراحل (تلقی، حفظ، املاء و ابلاغ) نفی می‌کند. اضافه بر آن، تحریف در همه‌ی اعصار را نیز نفی می‌کند و این ویژگی تا رسیدن قرآن به انسان‌ها در زمان‌های آینده و تا قیامت را در برمی‌گیرد.

۲. روایات

دلیل دیگر بر عدم تحریف قرآن کریم روایات و سنت پیامبر اکرم (ص) است. روایاتی زیادی بر تحریف ناپذیری قرآن دلالت دارند که آوردن همه‌ی آن در این تحقیق نمی‌گنجد. هدف این تحقیق، اثبات تحریف ناپذیری قرآن کریم است که برای اثبات این هدف، آوردن تعدادی از این روایات، کفایت می‌کند؛ بنابراین از هر نمونه، تعدادی از روایات را می‌آوریم و آن‌ها را به صورت زیر دسته‌بندی می‌کنیم:

۱. حدیث ثقلین

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا- كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَهْلَ بَيْتِي عِزَّتِي

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَ قَدْ بَلَغْتُ إِنَّكُمْ سَتَرْدُونَ عَلَيَّ الْحَوْضَ فَأَسْأَلُكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ وَ الثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَ أَهْلُ بَيْتِي (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۹۴)

من در میان شما دو چیز باقی می‌گذارم که اگر آن‌ها را دستاویز قرار دهید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترتم که اهل‌بیتم هستند. ای مردم بشنوید! من به شما رساندم که شما در کنار حوض بر من وارد می‌شوید، پس من از شما درباره‌ی رفتارشان با این دو یادگار ارزشمند سؤال خواهم کرد، یعنی کتاب خدا و اهل‌بیتم.

حدیث ثقلین از طریق شیعه و سنی نقل شده است. در این روایت باید به موارد زیر دقت و توجه کنیم:

۱. سفارش و تأکید بر مراجعه به قرآن شده است.
 ۲. این روایت عام است و به زمان و مکان خاص مقید نشده است یعنی تا قیامت دستور مراجعه به قرآن وجود دارد.
 ۳. تمسک به قرآن از گمراهی و ضلالت جلوگیری می‌کند.
- با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیریم که قرآن باید از تحریف مصون و محفوظ باشد زیرا کتابی که در آن تحریف راه یابد، نمی‌تواند مورد وثوق و اطمینان باشد و نمی‌توان به آن تمسک و استناد کرد.
- در صورت تحریف، قرآن کتاب هدایت نخواهد بود و نمی‌تواند انسان‌ها را از ضلالت و گمراهی نجات دهد، درحالی‌که ما معتقدیم؛ قرآن کتاب هدایت است و انسان‌ها را از ضلالت و گمراهی نجات می‌دهد.

۲. روایات عرضه

این روایات به دو دسته، تقسیم می‌شوند:

الف. روایاتی که به‌صورت مطلق، عرضه بر قرآن کریم را مطرح می‌کنند. در این روایات تأکید شده است که قرآن معیار سنجش روایات است. موارد زیر نمونه‌های از این دسته از روایات هستند:

۱- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِنَّ عَلَيَّ كُلَّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَيَّ كُلَّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَ أَفَقَّ كِتَابَ اللَّهِ فَخُدُّوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۹)

رسول خدا (ص) فرمود: برای رسیدن به هر حقیقی، حقیقتی است که آن حق را آشکار می‌کند و برای پی بردن به هر درستی و راستی، نوری وجود دارد که به آن راهنمایی می‌کند [و

قرآن همان حقیقت و نوری است که روشنگر حقیقت‌ها و صواب‌ها است [پس هر چه [از احادیث] با قرآن موافق باشد آن را برگزینید و هر چه با آن مخالف باشد واگذارید.

۲- اَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرَفٌ. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۹)

امام صادق (ع) فرمود: هر چیزی باید به قرآن و سنت برگردد، هر حدیثی موافق قرآن نیست، ظاهری آراسته دارد ولی دروغ است.

۳- اَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمِنَى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۹)

امام صادق (ع) فرمود: پیغمبر (ص) در منی خطبه خواند و فرمود: ای مردم، هر چه از قول من به شما رسید و موافق قرآن است من گفته‌ام و آنچه به شما برسد و مخالف قرآن باشد من نگفته‌ام.

ب. روایاتی که به صورت مقید آمده است یعنی در صورت تعارض دو حدیث، تنها روایت موافق قرآن حجت است و روایت معارض قرآن اعتباری ندارد. علمای ما در اصول فقه با عنوان تعادل و ترجیح به این موضوع می‌پردازند. موارد زیر نمونه‌های از دسته از روایات هستند:

۱- اَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع): يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۸)

امام صادق (ع) فرمود: باید دقت نمود حدیثی که حکمش هماهنگ با قرآن و سنت و مخالف دیدگاه عامه است، پذیرفته و حدیثی که حکم آن برخلاف قرآن و سنت و هماهنگ با عامه است، وانهاده می‌شود.

۲- قَالَ الصَّادِقُ (ع): «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸)

امام صادق (ع) فرمود: هرگاه دو حدیث مخالف باهم به شما رسید، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ آنکه موافق کتاب خداست بگیرید و آنکه مخالف کتاب خداست برگردانید.

یک سؤال مهم مطرح می‌شود: آیا کتابی که اعتبارش مخدوش شده است و از دستبرد

تحریف مصون نمانده است، چگونه معیار سنجش قرار می‌گیرد؟

به عبارت دیگر قرآن معیار شناخت روایات صحیح از ناصحیح است و با احتمال تحریف، نمی‌تواند مرجع و معیار روایات قرار گیرد.

در نتیجه می‌توان گفت که بر اساس روایات مطرح شده، قرآن معیار سنجش حق از باطل است و باید به آن مراجعه کنیم. بایست روایات به این کتاب مقدس عرضه گردد، پس قرآن کریم همیشه و تا قیامت سالم از تحریف خواهد بود.

۳. روایات مراجعه به قرآن در فتنه‌ها

روایاتی زیادی وجود دارد که دستور داده است؛ در فتنه‌ها، مشکلات و آشوب‌های اجتماعی و فکری به قرآن مراجعه کنید. به چند نمونه از این دسته روایات می‌پردازیم.

۱- قال رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفِّعٌ وَ مَاحِلٌ مُصَدِّقٌ وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرٍ سَبِيلٍ». (کلینی، ۱۳۶۵، چاپ چهارم، ج ۲، ص ۵۹۹)

رسول‌الله (ص) فرمودند: «هرگاه آشوب‌ها چون شب تاریک شما را فرا گرفت به قرآن رو آورید (و بدان چنگ زنید) زیرا آن شفیع است که شفاعتش پذیرفته است (درباره کسی که بدان عمل کند) و گزارش دهنده است از بدی‌ها که گفته‌اش تصدیق شده است (درباره آن‌کس که بدان عمل نکرده)، هر که آن را پیشوای خود کرد، به بهشتش رهبری کند و هر که (از آن پیش افتد) و آن را پشت سر خود قرار دهد، به دوزخش کشاند و قرآن راهنمایی است که به بهترین راه‌ها راهنمایی کند.

۲- حارث همدانی می‌گوید: وارد مسجد شدم و گروهی را دیدم که درباره‌ی احادیث به بحث و گفت‌وگو می‌پرداختند. نزد حضرت علی(ع) رفتم و گفتم: آیا نمی‌بینید مردم در مسجد غرق بررسی احادیث شده‌اند؟

امام علی بن ابی‌طالب (ع) فرمود: آیا چنین می‌کنند؟
گفتم: آری.

فرمود: بدان از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: به‌زودی فتنه‌ها خواهد شد.

عرض کردم: راه‌گریز از فتنه‌ها چیست؟

فرمود پیامبر (ص) فرمود: کتاب خدا که در قرآن خبر پیشینیان و پسینیان و حکم میان

شماست؛ قول فصل است؛ نه کتاب شوخی. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۹، ص ۶)

در اینجا نیز یک سؤال مطرح می‌شود و آن این است که اگر قرآن کریم در معرض تحریف قرار داشت، پس چگونه در فتنه‌ها و آشوب‌های اجتماعی و فکری می‌توانست انسان‌ها را نجات دهد؟

در نتیجه قرآن معیار، سنج‌ی حق از باطل و در گرفتاری‌های فکری و اجتماعی، تکیه‌گاه محکم فکری است. این دسته از روایات نیز دلیل دیگر بر مصونیت قرآن از تحریف است.

۴. روایات تلاوت سوره‌ی کامل قرآن در نمازها

خواندن سوره کامل در رکعت اول و دوم نماز، یکی دیگر از دلایل مصونیت قرآن از تحریف است. هرچند این مسئله بین شیعه و اهل سنت اختلاف است. مکتب اهل بیت به خواندن سوره کامل بعد از حمد به صورت وجوبی یا حداقل مستحبی فتوا داده‌اند ولی اهل سنت خواندن سوره کامل را لازم نمی‌دانند. (حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۱۸۵)

اگر قرآن تحریف شده باشد، در این صورت امکان خواندن سوره کامل در نماز وجود ندارد، درحالی‌که حکم وجوبی یا استحبابی خواندن سوره در نماز مطلق است؛ پس باید سوره‌های قرآن کامل باشد و در نتیجه از تحریف مصون خواهد بود.

۵. روایات فضایل و خواص سوره‌ها

در روایات زیادی، برای خواندن برخی از سوره‌ها، فضائل و خواص بیان شده است. برای مثال هر کس سوره یس را برای رضای خدا بخواند، خداوند او را خواهد بخشید و پاداشی همانند دوازده ختم قرآن به او خواهد داد و اگر برای مریض در حال مرگ خوانده شود، به تعداد حروف این سوره، ده فرشته نزد او به صف شده و برای او استغفار می‌کنند و شاهد قبض روحش می‌شوند و جنازه‌اش را تشییع می‌کنند و بر او نماز می‌گزارند و شاهد دفنش خواهند بود. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۶۴۶)

در روایت دیگر از پیامبر (ص) آمده است: «هر کس سوره حشر را قرائت کند، بهشت و جهنم و عرش و کرسی و حجاب‌های آن و آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های هفت‌گانه و هوا و بادها و پرندگان و درختان و کوه‌ها و خورشید و ماه و فرشتگان، همگی بر او درود و صلوات می‌فرستند و برای او طلب مغفرت و آمرزش می‌کنند و اگر همان روز یا شب قرائت سوره حشر، از دنیا برود شهید محسوب می‌شود». (شیخ صدوق، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۱۷)

درباره فضیلت تلاوت سوره صف از پیامبر (ص) روایت شده است هر کس سوره حضرت

عیسی (سوره صف) را قرائت کند، مادامی که در دنیا است، عیسی (ع) بر او درود می‌فرستد و برای او طلب مغفرت و آمرزش می‌کند و در روز قیامت رفیق و همراه حضرت عیسی (ع) خواهد بود. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۴۱۶)

درباره‌ی بسیاری از سوره‌های قرآن، فضیلت و خواص بیان شده است. آوردن همه‌ی آنها، با هدف این تحقیق سازگاری ندارد؛ بنابراین برای نمونه، چند مورد اشاره شد.

این فضائل و خواص برای سوره کامل بیان شده است، بنابراین تنها در صورت عدم تحریف سوره و کامل بودن آن، این روایات معنا خواهد داشت.

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که اگر قرآن کریم تحریف شده باشد، چه گونه فضائل و خواص سوره‌ها بر آنها مترتب است؟ بر همین اساس، نتیجه می‌گیریم که قرآن از هرگونه تحریف مصون است.

ندارد و با هدف ضربه زدن به دین مبین اسلام پایه‌گذاری شده است.

شرق شناسان آگاهانه این شبهه را مطرح می‌کنند و در دشمنی آن‌ها با دین مبین اسلام و پیروان آن (مسلمان‌ها) تردیدی نیست اما تعدادی از مسلمان‌های که با هدف فرقه‌ی و مذهبی این شبهه را مطرح می‌کنند، ناآگاهانه به ضرر جهان اسلام و مسلمان‌ها عمل می‌کنند.

دلایل عقلی و نقلی زیادی وجود دارد که این شبهه را باطل می‌کند. این دلایل بر تحریف ناپذیری قرآن کریم تأکید می‌کنند.

مهم‌ترین دلایل عقلی، ضرورت اتمام حجت (برهان حکمت)، رابطه ناگسستگی میان اعجاز و عدم تحریف و قاعده لطف هستند.

آیات و روایاتی زیادی نیز بر تحریف ناپذیری قرآن کریم و معیار بودن این کتاب مقدس دلالت دارند؛ در آیات زیای خداوند خود را ضامن حفظ قرآن کریم بیان کرده است. روایاتی که درباره‌ی تحریف ناپذیری قرآن کریم وجود دارد، بسیار گسترده است که نقل همه‌ی آن‌ها از حوصله و نیز هدف این تحقیق خارج است؛ بنابراین تعداد این روایات و نیز نقل آن‌ها از طریق شیعه و اهل سنت، جایی هیچ تردیدی را باقی نمی‌گذارد که تحریف در قرآن هرگز راه ندارد؛ در نتیجه قرآن کریم تنها کتاب آسمانی است که مصون از تحریف باقی مانده است. این کتاب همان وحی الهی است که بر قلب پیامبر گرامی اسلام (ص) نازل شد و در بستر تاریخ؛ در بین جوامع انسانی، بدون هیچ تغییری باقی مانده است.

قرآن کریم.

۱. اصفهانی(۱۴۱۲ق) حسین بن محمد راغب، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.
۲. اکبری، محمد(۱۳۹۲ش) مصونیت قرآن از تحریف نزد شیعه و اهل سنت، قم، مارینا.
۳. انواری، جعفر(۱۳۸۴ش) انگاره تحریف قرآن، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. آخوند خراسانی(۱۴۱۵ق) محمدکاظم بن حسین، کفایه الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۲ق) قرآن حکیم از منظر امام رضا(ع)، مترجم: زینب کربلایی، قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۴) نزهت قرآن از تحریف، قم، مرکز نشر اسرا.
۷. جوان آراسته، حسین(۱۳۸۵) درسنامه علوم قرآنی، قم، بوستان کتاب
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح(۱۴۱۰ق) بیروت، دارالعلم.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن(۱۴۱۴ق) وسائل الشیعه، قم، آل البیت.
۱۰. حلی، بن مطهر(بی تا) تذکره الفقهاء، تهران، المکتبه الرضویه.
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی(۱۳۸۲) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، مترجم: محمدرضا انصاری محلاتی، قم، نسیم کوثر.
۱۲. طاهری خرم آبادی، حسن(۱۳۸۵) عدم تحریف قرآن، قم، موسسه بوستان کتاب
۱۳. طباطبائی، محمدحسین(۱۴۰۳ق) المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الخامسة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین(۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن(۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسروم
۱۶. قرشی، علی اکبر(۱۴۱۲ق) قاموس القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۰۷ق) الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء.

۱۹. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰) قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجیبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸) التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق) اصول الفقه، قم، بوستان کتاب.
۲۲. معرفت محمدهادی (۱۳۸۷) مصونیت قرآن از تحریف، ترجمه‌ی محمد شهبابی، قم، بوستان کتاب .
۲۳. _____، (۱۴۱۰ق) صیانه القرآن من التحریف، قم، دارالقرآن الکریم

بررسی زمینه‌ها و عوامل اختلاف در قرائت قرآن کریم

محمد جواد حیدری*

چکیده

اختلافات پدید آمده در قرائت قرآن کریم از دیرباز و از روزهای آغازین ظهور اسلام، به‌عنوان یک مسئله در میان اُمت اسلامی و بعداً در میان قرآن‌پژوهان، مورد توجه قرار داشته است؛ و حتی در زمان خود پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز شواهدی از این اختلاف‌ها مشاهده می‌شود که البته با وجود گهربار آن حضرت در میان مسلمین، این اختلافات، زمینه‌ی رشد نیافتند. عواملی که به‌طور عمده در بروز این مسئله نقش داشته‌اند، مسائلی چون اختلافات صحابه پیامبر و اجتهادات شخص آنان در موارد متعدد پیرامون قرآن، اختلافات قاریان قرآن بعد از زمان صحابه بر سر قرائت متن قرآن و اعمال سلیقه‌های آنان، ابتدائی بودن خط عربی و نواقص موجود در آن از منظر نگارشی و املائی و نیز از نظر علائم سجاوندی و اشکال حروف و غیره در زمان ظهور قرآن، وجود لهجه‌های متفاوت در میان اقوام و قبایل عرب، ناتوانی عده‌ای از قاریان و کاتبان قرآن در فراگیری و قرائت درست قرآن آن‌گونه که نازل شده بود، و اختلافاتی در مصاحف اولیه قرآن بودند. و با گذشت زمان و تدوین علم قرائات و تعیین عدد قاریان توسط محققین علوم قرآنی مانند ابن مجاهد، بحث تواتر قرائات و رد و اثبات آن در میان مسلمین و اهل نظر نیز شکل و نضج گرفت. این مقاله در صدد است تا به‌طور مختصر به بررسی زمینه‌ها و عوامل مذکور پرداخته و سپس با مروری کوتاه بر مبحث تواتر یا عدم تواتر، به بیان دیدگاه برخی از علمای شیعه در این خصوص، نیز بپردازد

واژگان کلیدی: اختلاف قرائات، تواتر، قرائات سبعة

قرآن کریم به‌عنوان یگانه سند آسمانی مکتوب برای رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص) و پشتوانه‌ی وحیانی میراث بجا مانده از آن حضرت، همیشه در اوج اهمیت و حساسیت در میان جامعه مسلمانان قرار داشته است؛ از این جهت، مسلمانان در حفظ و صیانت این میراث گران‌سنگ از هیچ تلاشی دریغ نورزیده‌اند. چنان‌که قرآن کریم خود بیان می‌دارد که از هرگونه تحریف و دست بردی در امان خواهد بود، مسلمانان بر اساس این باور، از محفوظ بودن آن اطمینان دارند. از طرفی، مخالفان و دشمنان اسلام، با استناد بر اختلافاتی که در قرائت قرآن کریم بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) به وجود آمد، از آن به‌عنوان یک نقطه‌ضعف در قرآن یاد کرده و سپس با تبلیغ این سخن که قرآن هم، مانند دیگر کتب آسمانی پیامبران پیشین، عاری از تحریف و دست برد نیست، لذا از آن چماقی ساخته و بر سر مسلمین فرود آوردند. اما به‌رغم تلاش‌های عدیده‌ای که صورت دادند و با مراجعه به نسخه‌های کهن قرآن، اما رفته‌رفته برای آن‌ها نیز ثابت گردید که هیچ اختلاف چشم‌گیری در قرآن از زمان نزول تا عصر کنونی وجود ندارد. (زمانی، ۱۳۹۵: ۲۹۸) و اختلافات جزئی‌ای که صرفاً در قرائت متن قرآن آن‌هم بدون این‌که تغییری در معنا ایجاد شود، نمی‌تواند دلیل بر تحریف و سپس نادرستی قرآن کریم باشد.

ولی با این حال، اختلاف در قرائت قرآن، به‌رغم اینکه تحریف به شمار نمی‌رود، اما به‌عنوان یکی از زمینه‌های حساس و بحث‌برانگیزی پیرامون قرآن و متن این کتاب آسمانی، از صدر اسلام تاکنون در میان مسلمانان، به شمار می‌رود و از اهمیت فوق‌العاده‌ای نیز برخوردار بوده است. این اختلافات در تلاوت قرآن، تا آنجا اوج گرفتند که طی قرون اولیه‌ی اسلام، قرائات متعدد و بسیاری به وجود آمده و باعث تشتت نظری در این عرصه گردید. این وضعیت تا ۳۵۰ هجری قمری تا بدانجا رسید که محقق‌ی مسلمان به نام ابن مجاهد، از میان این قرائات متعدد، هفت قرائت را به‌عنوان «قرائات برگزیده» انتخاب کرده و بقیه را غیر معتبر اعلام نمود. (فؤادیان، ۱۳۷۹) این کار وی باعث شد که قرائات دیگر قرآن کریم، رفته‌رفته به محاق فراموشی سپرده شدند و بعدازآن، دایرمدار مبحث قرائت قرآن، حول همین هفت قرائت چرخیده و باعث دیدگاه‌های متفاوت و مختلفی در میان مسلمانان گردید و تا آنجا که اهل سنت به‌صورت غالب، این هفت قرائت را به استناد روایات متعددی که در این باب نقل شده،

به‌عنوان قرائت‌های متواتر و معتبر برگزیدند. البته این دیدگاه در میان علمای اهل سنت نیز صددرصدی نیست و مخالفانی هم دارد.

از طرفی، تواتر این قرائات، در میان اندیشمندان شیعه در عین تعدد دیدگاه، با تردیدها و این قلت‌هایی مواجه گردید. به‌ویژه آن‌که اندیشمندان متأخر شیعه این نظر را رد کرده و تواتر آن‌ها را صرفاً در حد اجتهادات قاریان و برخاسته از نظرات شخصی آنان دانسته‌اند.

در خصوص قرائت نهفته در متن قرآن موجود، اما همه‌ی مسلمین اتفاق نظر دارند که این قرائت، همان قرائت مورد تأیید پیامبر گرامی اسلام (ص) بوده و هیچ اختلافی در آن نیست؛ و این قرائت سینه‌به‌سینه از صدر اسلام تاکنون و از نسلی به نسل بعدی مسلمانان انتقال یافته و از این جهت، معتبرترین قرائت در میان مسلمین است. به همین دلیل، امروزه دیگر از آن قرائات هفت‌گانه (غیر از قرائت عاصم)، چندان خبری در میان عامه‌ی مسلمین نیست و آن‌ها تقریباً فراموش شده‌اند.

در حال، آنچه در این مقاله پرسش اصلی ما را شکل داده، این است که چه زمینه‌ها و عواملی باعث به وجود آمدن اختلافات در قرائت قرآن شده‌اند و این‌که از چه زمانی این اختلاف‌ها موردیت پیدا کرده و به‌عنوان یک «مسئله» در جامعه‌ی اسلامی مطرح شده است؟

۱. معناشناسی قرائت

راغب اصفهانی در معنای قرائت می‌گوید: «الْقِرَاءَةُ ضَمُّ الْحُرُوفِ وَ الْكَلِمَاتِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ» یعنی قرائت پیوسته نمودن برخی از حروف و کلمات به یکدیگر است. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۶۸) ابن منظور در لسان العرب گفته: «و معنی قرأتُ القرآن لفظتُ به مجموعاً ای: القیته» (لسان العرب، ج ۱، ۱۴۰۵ق: ۱۲۸)؛ معنای قرآن را قرائت کردم؛ آن را به‌صورت مجموع و به‌هم‌پیوسته تلفظ کردم است؛ یعنی از دهان بیرون افکندم.

نشوان بن سعید حمیری در «شمس العلوم» نوشته است: «و یقال: إِنَّمَا سُمِّيَ الْقُرْآنُ قُرْآنًا لِاجْتِمَاعِ حُرُوفِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» أی تألیفه. (حمیری، بی‌تا: ۵۴۴۴)، یعنی گفته می‌شود: این‌که همانا قرآن، قرآن نامیده شده برای جمع‌آوری حروف آن است و چنان‌که که خداوند گفته: برماست جمع آن و قرآن آن، یعنی تألیف آن (قرآن کریم).

اما قرائت در اصطلاح، همان خواندن و تلاوت قرآن است و لازمه‌ی آن، آشنایی با تجوید

حروف و آگاهی بر مواضع وقف و وصل است. و نیز گفته‌اند: قرائت شیوه خاصی است که یکی از امامان قرائت برای تلاوت و نطق به قرآن برگزیده باشد. بنابراین باید گفت «علم قرائات، علمی است که درباره صور گوناگون ادای کلمات قرآنی با توجه به اختلافاتی که برخی آن را متواتر و گروهی غیر متواتر می‌دانند، بحث می‌کند. ابن جزری در تعریف علم قرائات می‌گوید: «القرائاتُ علمٌ بکیفیه اداء کلمات القرآن و اختلافها معزواً لناقله» (ابن الجزری، ۱۳۵۰ ق: ۳) یعنی: علم قرائات آگاهی از کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلافات موجود در ادای آن با انتساب هر وجهی به راوی آن است. با توجه به تعاریف مذکور در کتب قرائات، در عبارتی کوتاه می‌توان گفت: «علم قرائات آگاهی بر کیفیت ادای کلمات قرآن با استناد به راویان و ناقلان آن است» (فؤادیان، ۱۳۷۹)

برخی از علماء لغت، «قرائت» را واژه‌ای اصیل در زبان عربی می‌دانند و برخی از محققان معتقدند که قرائت به معنای تلاوت و خواندن، دارای ریشه اصیل عربی نیست؛ بلکه عرب در آغاز امر، این واژه را به معنای تلاوت نمی‌دانست و از زبان عبری گرفته شده؛ سپس دست‌به‌دست گشته تا به معنای تلاوت در زبان عربی معمول و متداول شده است. (حجتی، ۱۳۷۲: ۲۴۸)

عبدالهادی فضلی در تعریفی واضح‌تر از قرائت می‌گوید: «قرائت عبارت است از تلفظ قرآن کریم به همان صورت و کیفیتی که رسول خدا (ص) تلفظ می‌کرد و یا عبارت از خواندن و تلفظ قرآن کریم به همان صورت و کیفیتی است که در حضور رسول اکرم (ص) خوانده شده و آن حضرت آن تلفظ و خواندن را تأیید کرده‌اند. خواندن قرآن کریم بر اساس لفظی که نقل و روایت شده است، فرقی نمی‌کند که تلفظ خود آن حضرت باشد و یا تلفظ و خواندن دیگران که مورد تأیید ایشان قرار گرفته است؛ اعم از آن‌که یک یا چند نفر باشند. (فضلی، ۱۳۷۹: ۸۱).

«قرائت» در علم تجوید به معنای تلاوت از روی قرآن با رعایت اصول و قواعدی خاص، یا ادای کلمات قرآن به‌گونه‌ای است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد. معرفت اختلافات میان ائمه‌ی قراء در الفاظ قرآن به‌حسب حروف و حرکات و سایر تغییرات از وصل، وقف، ادغام، اماله و عموم تصرفات در تلاوت و کمیت ناقلان و راویان را «علم قرائت» گویند. بنابراین، قرائت به معنای خواندن قرآن و نیز به معنای دانشی است که اشکال و

صورت‌های نظم کلام الهی را نشان می‌دهد. (فرهنگ‌نامه علوم قرآن، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۱۱)

مرحوم آیت‌الله معرفت در تعریف قرائت می‌نویسد: «قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به‌گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است. بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به‌گونه‌ای باشد که از نص وحی الهی حکایت کند و برحسب اجتهاد یکی از قراء معروف - بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده - استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است.» (هادی معرفت، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

ایشان به استناد روایتی از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «انَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يُجِئُ مِنْ قَبْلِ الرِّوَاةِ» معتقدند که «قرآن دارای نص واحدی است و اختلاف میان قراء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است. [و] قاریان قرآن (قراء معروف)، راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبر «صلی‌الله علیه وآله» نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نص نشأت گرفته، و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاد کرده است» (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

۲. معنای اختلاف در قرائت قرآن

منظور از اختلاف در قرائت قرآن، اختلافی است که در برخی از موارد قرآن مانند بعضی از کلمات آن - که قاریان قرآن باهم در نحوه خوانش و تلفظ آن اختلاف داشته‌اند - پدید آمده است؛ و هرکدام از آن‌ها به نحوی آن‌ها را تلاوت می‌کنند. برخی، منظور از اختلاف در قرائت را اختلاف در قرائت قاریان صاحب قرائت ویژه دانسته‌اند. (فرهنگ‌نامه علوم قرآن، ج ۱، بی‌تا: ۵۸۹)

قرآن کریم، فقط به یک طریق و یک قرائت از جانب پروردگار بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده است؛ ولی پس از نزول آن، قرائت‌های گوناگونی پدید آمد. که این گوناگونی سبب اختلاف در قرائت و خوانش قرآن در میان مسلمانان اصصاً قاریان به نام قرآن گردیده است. از این رو می‌توان گفت: مراد از اختلاف در قرائت‌ها، همان تناقض و تعارض قرائت‌ها است که در فرایند تاریخ تدوین قرآن به وجود آمده‌اند. (معرفت، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۴)

تعداد اختلاف قرائات طبق ثبت «التیسیر فی قرائات السبع» نوشته دانی (م ۴۴۴ه) در حدود ۱۱۰۰ مورد - مهم و غیر مهم - است و بیشتر از دوسوم آن‌ها به ادغام و ضمیر یا صیغه حاضر و غایب فی‌المثل فرق یعلمون و تعلمون و امثال آن مربوط می‌شود. (خرم شاهی، ۱۳۹۸: ۹۷)

نویسندگان «معجم القرائات القرآنیة» که موارد اختلاف قرائات را از آغاز تا انجام قرآن به ثبت رسانده‌اند، ۱۰۲۴۳ مورد اختلاف را ذکر می‌کنند. که بخش اعظم آن به ادغام یا عدم ادغام، اماله و جزئیات تجویدی و سجاوندی مربوط می‌شود. (دانشنامه اسلامی، قرائات قرآن: ۱۳۹۸).

در هر حال، آنچه از معنای اختلاف در «قرائت قرآن» برای ما روشن است، این هست که در سده‌های اولیه‌ی اسلام و هنگامی که قرآن هنوز به یک سبک و سیاق «متفق علیه» در میان تمامی مسلمانان درنیامده و تدوین و تنظیم نگردیده بود، هریک از قاریان و «عالمان به علم قرائت» و حتی مردمان هر دیار و سرزمینی از سرزمین‌های اسلامی، به قرائت قرآن همت گماشته و قرائتی را برگزیدند که با سایر جاها یا دیگر قاریان قرآن، تا حدودی متفاوت بوده است. و از میان همه‌ی این قرائت‌های مختلف، بعداً مسلمانان به دلایلی، هفت قرائت را برگزیدند که به «قرائت‌های هفتگانه» معروف می‌باشند و بقیه را به‌عنوان قرائت‌های غیر معتبر یا شاذ، از دایره قرائات قرآن خارج ساختند. قرائت‌های هفتگانه هم در این که صد درصد با آنچه از پیامبر روایت شده موافقت دارند یا خیر جای بحث دارد، و مسئله تواتر آن‌ها در میان عالمان علوم قرآن از مسائل اختلافی است. به‌طور مثال، در میان عالمان متأخر شیعه، مرحوم آیت‌الله خویی و مرحوم علامه طباطبائی این تواتر نپذیرفته‌اند.

مرحوم آیت‌الله خویی در رد قرائت‌های هفت‌گانه در «اللبیان» نوشته است: «هر یک از قاریان و پیروان آنان بر صحت قرائت خویش دلایلی می‌آورند و با همین دلایل نسبت به قرائت‌های دیگر اعتراض می‌کنند. خود این عمل نشان می‌دهد که این قرائت‌ها بر اجتهاد و نظریه خود قاریان مستند است، زیرا اگر هر یک از آن‌ها به‌صورت تواتر و قطعی از پیامبر نقل می‌شد، دیگر اثبات آن محتاج به دلیل و برهان نبود. انتخاب یک قرائت و اعراض از دیگر قرائت‌ها معنی و مفهومی نداشت.» (خویی، ۱۳۸۲: ۲۰۵).

همچنین مرحوم علامه در «قرآن در اسلام» در تشریح دیدگاه خویش پیرامون غیر متواتر بودن «قرائات سبع» و در خصوص این که باوجود قرائت‌های گوناگون و فراوان، چطور شد که مردم فقط این هفت قرائت را برگزیدند و بقیه را کنار گذاشتند، می‌نویسد: «و سبب این که مردم به قراء سبعه با این که مانند ایشان یا بهتر از ایشان در میان قراء بسیار بود اعتنا نکرده، به قرائت ایشان روی آوردند، این بود که روایات ائمه بسیار زیاد شدند و همت‌ها از ضبط و حفظ این همه روایات قرائت کوتاه شد، بنا گذاشتند که چند نفر از کسانی که قرائتشان با رسم خط مصحف

موافق و از جهت ضبط و حفظ آسان‌تر است انتخاب کنند.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۲۱۴).
 از نظر علامه، روایت «نزل قرآن علی سبعة أحراف» که در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت با عبارات مختلف آمده، به لحاظ معنایی، مستفیض بوده و ارتباطی میان آن و قرائت‌های هفتگانه - که برخی از آن‌ها پس از سه قرن در میان مسلمانان رواج یافته - وجود ندارد. (میبدی، ۱۳۹۰).

این در حالی است که، بسیاری از علمای اهل سنت، «قرائت‌های هفت‌گانه» را متواتر می‌دانند و حتی جمعی از آن‌ها، روایت نبوی فوق (نزل القرآن ...) را به همین قرائت‌ها تفسیر کرده‌اند. (میبدی، ۱۳۹۰).

۳. زمینه‌های اختلاف در قرائت

منظور ما از زمینه‌های اختلاف در «قرائت قرآن»، وجود موارد یا اموری است که جنبه‌ی «آبجکتیو» یا شیء‌وارگی دارند و تا حدودی از ناحیه‌ی خود قرآن کریم و خارج از اراده هدفمند انسانی ما سرچشمه می‌گیرند و یا این‌که به عبارت دیگر، زمینه‌هایی هستند که باعث برداشت‌های مختلف در «کانتکس» قرآن بوده و نتیجتاً باعث اختلاف در قرائت متن این کتاب آسمانی شده‌اند. هرچند که می‌توان گفت تعبیر «عوامل» و «زمینه‌ها»، چندان تفاوتی باهم ندارند و لذا اکثراً نویسندگان و قرآن‌پژوهان در این خصوص، از کلمه‌های «عوامل اختلاف» استفاده کرده‌اند؛ اما با اندکی ذوق به خرج دادن می‌توان این دو (زمینه‌ها و عوامل) را از هم تفکیک کرد و زمینه‌های اختلاف را در چیزهایی جستجو کرد که جنبه‌ی فاعلیت ارادی نداشته و صرفاً به‌عنوان موارد عینی و چالشی، زمینه‌ی اختلاف در قرائت شده‌اند. نظیر ضعیف بودن خط اولیه‌ی عربی و اشکالات سجاوندی و اعرابی در این خط و یا همچنین اختلاف در وجود مصحف‌های اولیه و... اما «عوامل اختلاف» را بر مواردی به کار ببریم که هم تا حدودی جنبه‌ی فاعلیت داشته و هم انتخاب ارادی در پشت آن‌ها نهفته باشند. مانند اجتهاد قاریان قرآن و یا اجتهاد صحابه و یا اغراض و خواسته‌های مادی و دنیوی برخی از قراء قرآن که روی هم‌رفته باعث پدید آمدن اختلافاتی در متن و کانتکس قرآن کریم شده‌اند.

به‌هرحال، موارد زیر از نظر ما، زمینه‌هایی‌اند که در آن‌ها تخم اختلاف در قرائت قرآن کاشته و بارور شده‌اند که مرحوم حضرت آیت‌الله معرفت (ره) نیز بسیاری از آن‌ها را به‌عنوان عوامل اختلاف یاد کرده‌اند: (معرفت، ۱۴۱۰ق: ۱۷).

۳-۱. ابتدایی بودن خط عربی

خط عربی نخستین بار از بیرون از حجاز وارد این خطه شده است و به اصطلاح خط وارداتی است. ابو عبدالله زنجانی معتقد است خط عربی از سه سلسله نشأت یافته است، نخستین حلقه آن خط مصری (دیموطیق) و دومین حلقه، خط فینقی و سومین حلقه خط آرامی است. طبق نظریه‌ی غربی‌ها، خط عربی دارای دو قسم است: کوفی و نسخی؛ کوفی برگرفته از نوعی خط سریانی است که به آن «اسطرنجیلی» نیز می‌گویند و خط نسخی برگرفته از نبطی است. اما از دیدگاه مورخان عرب، خط حجازی از اهل حیره، و اهل انبار برگرفته شده است. (نصیری، ۱۳۷۹).

در هر صورت، خط در جامعه عربی روزگار نخستین اسلام، در مراحل ابتدایی خود قرار داشت، اصول کتابت در آن هنوز استوار نشده بود و عرب، فنون خط و روش نوشتن صحیح را نمی‌دانستند، بسیاری از کلمات را با مقیاس «تلفظ» می‌نگاشتند. امروزه، هنوز آثاری از آن نحوه کتابت در این رسم‌الخط باقی مانده است. در رسم‌الخط عربی اولیه، کلمه به شکلی نوشته می‌شد که به چند وجه قابل‌خواندن بود، مثلاً نون آخر کلمه را به شکلی می‌نوشتند که با «ر» فرقی نداشت و نیز شکل «و» با «ی» یکی بود. چه بسا «م» آخر کلمه به شکل «و» و «د» را به صورت کاف کوفی و عین وسط را به شکل «ه» می‌نوشتند. گاهی حروف یک کلمه را جدا از یکدیگر می‌نگاشتند. «ی» را از کلمه جدا می‌کردند؛ مانند (یستحی ی) و (نحی ی) و «احی ی» یا این‌که «ی» را حذف می‌کردند چنان‌که «ایلافهم» به شکل «الافهم» نوشته می‌شد که خود برای خواننده ایجاد اشکال می‌کرد. لذا برخی از قراء لفظ اخیر را همان‌گونه که نوشته شده - بدون یا - خوانده‌اند. از جمله ابوجعفر را می‌توان نام برد که آیه «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ» (قرآن، سوره قریش: ۱) را با حذف همزه و اثبات «یا» «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ» و آیه «إِیْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّیْفِ» (قریش: ۲) را با حذف «یا» و اثبات همزه «الافهم» می‌خواند. (تفسیر طبرسی، ج ۱، ۱۳۷۲: ۵۴۴).

ابن فلیح این کلمه را به صورت «الفهم» با اثبات همزه و اسقاط یا و سکون لام قرائت کرده و هر یک از قراء به علت نارسایی رسم‌الخط، این کلمه را به نحوی عجیب خوانده است. همچنین، گاه عرب آن روزگار، تنوین را به شکل «ن» می‌نوشتند و نون را به صورت الف مثلاً «لنسفعن» (علق: ۱۵) به صورت «لنسفعا»، و آیه «و لیکونن من الصاغرین» (یوسف: ۳۲) به شکل

«لیکونا» نوشته می‌شد. به عبارت دیگر «الف» تنوین را به جای نون تأکید خفیفه به کار می‌بردند. از این رو آیه «و اذن لا یتناهمن من لدنا اجرا عظیما» (نساء: ۶۷) را به صورت (اذا) نیز نوشته‌اند. (معرفت، ۱۴۱۰ق: ۱۵).

در رسم الخط ابتدایی آن زمان، همچنین واو و یا بدون هیچ علتی حذف می‌شد که خود یکی از مهم‌ترین عوامل ابهام و اشکال و اختلاف در قرائت، بلکه در تفسیر به شمار می‌آمد. مثلاً در آیه «و صالحوا المؤمنین» (تحریم: ۴) واو از «صالحوا» حذف و به صورت «و صالح المؤمنین» نوشته شده، لذا معلوم نبود که این کلمه مفرد است یا جمع مضاف. (تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ۱۳۷۲: ۳۱۶).

گاه نیز «الف» از «عاداً الاولى» (نجم: ۵۰) حذف می‌گردید و به صورت «عاد الاولى» نوشته می‌شد و در نتیجه خواننده نمی‌دانست کلمه «عاد» فعل است یا اسم، در برخی از مصاحف به (جانا) (زخرف: ۳۸) الف اضافه می‌شد و به صورت (جانا) درمی‌آمد که روشن نبود این کلمه مفرد است یا تننیه؛ همچنین در پی بسیاری از واوهای آخر کلمه «لام الفعل» «الف» گذارده می‌شد و این تصور پیش می‌آمد که این «واو» علامت جمع است و از طرف دیگر، «الف» را از «واو» جمع حذف می‌نمودند. مثال‌هایی از مورد اول: «انما اشکوا بئی»، «فلا یربوا»، «نبلوا اخبارکم»، «ماتتلوا الشیاطین» و از مورد دوم: «فاؤو»، «جاؤو»، «تبؤو الدار»، «سعو» و «عتو» و... (معرفت، التمهید، ج ۲، ۱۴۱۲ق: ۱۶).

خلاصه، این‌گونه نارسایی‌ها در رسم الخط مصاحف اولیه - که هنوز هم باقی است - مشکلات بسیاری به بار آورد. از جمله این مشکلات بروز اختلافات بسیار عمیق میان قاریان قرآن بود. به علت همین نارسایی‌ها در رسم الخط مصحف بود که برخی از پیشینیان از آن سلب اعتماد نموده بسیاری از موارد ابهام قرآن را غلط پنداشته‌اند و از خطاکاری‌های نویسندگان اصلی قرآن شمرده‌اند، چنان‌که از ابن عباس روایت شده که او آیه «و قضی ربکَ الاً تعبدوا الا اياه» (اسرا: ۲۳) را «و وصی» قرائت می‌کرد و می‌گفت: «آیه در اصل به این نحو بود و بر اثر چسبیدن واو دوم به صاد، مردم آن را «قضی» خوانده‌اند». البته روشن است که در نوشته‌های اولیه نقطه نیز وجود نداشته و زمینه‌ی چنین تصویری پیش آمده است.

۲-۳. بی نقطه بودن حروف

یکی دیگر از مواردی که به عنوان زمینه اختلاف در قرائت قرآن مشکلات فراوانی ایجاد نمود بی نقطه بودن حروف معجمه (نقطه‌دار) و جدا نساختن آن از حروف مهمله (بی نقطه) بود؛

لذا میان «س» و «ش» در نوشتن هیچ فرقی نبود. همچنین میان «ب»، «ت» و «ث»، «ج»، «ح» و «خ»، «ص» و «ض»، «ط» و «ظ»، «ع» و «غ»، «ف» و «ق»، «ن» و «ی»، تفاوتی وجود نداشت. خواننده باید با دقت در معنای جمله و ترکیب کلامی تشخیص می‌داد که حرف موجود، جیم است یا حا و یا خا، همچنین حرف موردنظر با است یا تا و ثا، نون است یا یاء. (التمهید، ج ۲، ۱۴۱۲ق: ۱۷).

از این جهت، در سوره حجرات در قرائت کسائی آمده است: «ان جاکم فاسق بنأ فقتبوا» و در قرائت دیگران «فتبینوا». همچنین ابن عامر و کوفیون واژه «نشرها» را «نشرها» (بقره: ۲۵۹) و دیگران «نشرها» با «را» خوانده‌اند. ابن عامر و حفص «و یکفر عنکم» (بقره: ۲۷۱) و دیگران «نکفر» خوانده‌اند. ابن سمیع: «فالیوم ننجیک بدنک» و دیگران «ننجیک» (یونس: ۹۲) خوانده‌اند. همچنین کوفی‌ها - جز عاصم - «لثوینهم من الجنة غراً» و دیگران «لنبوئتهم» (عنکبوت: ۸۵) خوانده‌اند. (التمهید، همان صفحه).

۳-۳. خالی بودن خط عربی از علائم و حرکات

در مصاحف اولیه، کلمات عاری از هرگونه اعراب و حرکات ثبت می‌شد، وزن و حرکت اعرابی و بنائی کلمه مشخص نبود. لذا برای خواننده غیر عرب مشکل بود تا تشخیص دهد وزن و حرکت کلمه چگونه است حتی برای کسانی که با زبان عربی آشنا بودند دشوار بود تا بدانند هیئت کلمه چگونه است؛ مثلاً مشخص نبود «اعلم» فعل امر است یا فعل متکلم مضارع و احیاناً افعال التفضیل یا فعل ماضی از باب افعال. حمزه و کسائی آیه «قال اعلم ان الله علی کل شیء قدیر» (بقره: ۲۵۹) را به صیغه فعل امر خوانده‌اند و دیگران به صیغه فعل مضارع متکلم کما این که نافع آیه «و لاتسال عن اصحاب الجحیم» (بقره: ۱۱۹) را به صیغه نهی و دیگران به صیغه فعل مجهول خوانده‌اند. حمزه و کسائی آیه «و من يطوع» (بقره: ۱۸۵) را با «یاء» و تشدید «طاء» به صورت مضارع مجزوم خوانده و دیگران آیه را با «تا» و فتح و تخفیف «طا» به صورت فعل ماضی خوانده‌اند. ابن ابی‌هاشم گفته است: «سبب اختلاف در قرائت سبب این است که مصاحف فرستاده شده به مناطق و مراکز اسلامی از هرگونه علائم مشخصه، نقطه و شکل، عاری بود. مردم از همین مصاحف برداشت می‌کردند، لذا میان قاریان شهرها اختلاف پدید می‌آمد». (معرفت، ج ۲، ۱۴۱۲ق: ۱۸).

مرحوم آیت‌الله خویی در «البیان» می‌فرماید: «روشن نیست که اختلاف در قرائت منسوب

به نقل باشد؛ بلکه به اجتهادات قرا منسوب است و مؤید آن، تصریح بزرگان در این زمینه است. بلکه اگر ملاحظه شود که مصحف‌های اولیه از نقطه و شکل (اعراب و حرکات) خالی بوده، این احتمال قوت پیدا می‌کند». (معرفت، همان: ۱۹).

۳-۴. نبودن «الف» در کلمات عربی

مورد دیگری که زمینه‌ی اختلاف در قرائت قرآن میان قاریان را فراهم کرده بود نبودن «الف» در رسم‌الخط عربی آن روزگار بود. خط عربی کوفی از خط سریانی نشأت گرفته است در خط سریانی مرسوم نبود که «الف» وسط کلمه را بنویسند و آن را اسقاط می‌کردند، چون قرآن در ابتدا با خط کوفی نگاشته می‌شد «الف»‌های وسط کلمه مانند «سماوات» را نمی‌نوشتند؛ بلکه به صورت «سموت» می‌نوشتند. بعدها که علائم مشخصه ایجاد شد، «الف» را صرفاً با علامت «الف کوچک» در بالای کلمه مشخص می‌ساختند مانند همین کلمه «سموت» که دوتا «آ»ی کوچک بالای میم و واو در این می‌نوشتند.

این امر (اسقاط الف وسط کلمه) بعدها در بسیاری از موارد، منشأ اختلاف قرائت گردید. مثلاً نافع و ابو عمرو و ابن کثیر «ما یُخَدَعُونَ» را «وما یُخَادِعُونَ اَلا انفسهم» (بقره: ۹) خوانده‌اند به دلیل آن‌که این کلمه در صدر آیه با همین وزن و اسقاط «الف» نوشته شده بوده است، پس گمان برده‌اند این کلمه هم همان‌گونه است. (القیسی، الکشف، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۲۲۴). در صورتی‌که مقتضای معنای آیه، بدون «الف» است و نیز آیه «وَحَرَامٌ عَلٰی قَرِیۡةٍ اَهْلُکُنَاہَا اَنْہُمْ لَا یَرْجِعُوْنَ» (انبیاء: ۹۵) چون بدون «الف» ثبت شده بود، حمزه و کسائی و شعبه آن را «حرم» با کسر حا مهمله خوانده‌اند. (معرفت، همان: ۱۹).

۳-۵. اختلاف در مصاحف اولیه

از دیگر زمینه‌های مهم ایجاد اختلاف در قرائت قرآن کریم، وجود اختلاف‌هایی در مصحف‌های اولیه بود؛ چنان‌که تاریخ گواهی داده است، کار اختلاف قرائات در همان سده‌های نخست، چنان بالا گرفت که مسلمانان هر تیره و طایفه که بر قرائت خاصی پایبند بودند گاه برای دفاع از قرائت خود در برابر قرائت سایر تیره‌ها تا مرز جنگ و خونریزی پیش می‌رفتند. هنگامی‌که حذیفه بن یمان، صحابی بزرگ پیامبر، از جنگ ارمنستان در قفقاز برمی‌گشت در مسیر راه خود به هر شهری که رسید دامن‌های اختلاف و کشمکش مردم بر سر «قرائت قرآن» و تأثیر این مسئله را در ایجاد شکاف میان صفوف مسلمانان را گسترده یافت. او با ورود به

مدینه، عثمان را از این خطر آگاه ساخت. هشدار او باعث شد تا عثمان پس از مشورت با بزرگان صحابه، مصاحف را جمع کرده با تشکیل لجنه‌ای، به کار توحید مصاحف و یکدست کردن قرائات همت گمارد. (معرفت، همان، ج ۱، ۳۳۴).

عثمان برای انجام امر مهم جمع‌آوری قرآن، کمسیونی مرکب از چهار نفر از صحابه به نام‌های: زید بن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر، عبدالرحمن بن هشام تشکیل داد و سپس جمع دیگری بر آن‌ها افزود که جمع آن‌ها به دوازده نفر می‌رسید. مصاحفی که توسط این جمع، تدوین گردید بیشتر به علت عدم تسلط ایشان بر امر کتابت و همچنین عدم حضور بعضی از صحابه باکفایت در میان ایشان، حاوی خطاهای متعدد املائی بود که همین امر سبب پیدایش اختلاف در قرائت قرآن گردید. (کلانتری، ۱۳۷۷).

مرحوم آیت‌الله معرفت (ره) در التمهید نوشته:

«اجتماعی که از سوی عثمان متکفل امر توحید مصاحف شده بودند، کفایت و شایستگی این امر خطیر را نداشتند و از همین‌جا مصاحف تدوین‌شده دارای غلط‌های املائی و تناقض و اختلاف گردید و همین امر سبب پیدایش اختلاف قرائت در میان مسلمین شد.» (التمهید، ج ۲: ۱۴۱۲۵: ۱۰).

۳-۶. اختلاف و تعدد لهجه‌ها در قبائل عرب

شاید یکی از مؤثرترین [زمینه‌های] پیدایش اختلاف قرائت‌ها در قرآن کریم، اختلاف لهجه‌های قبائل عرب در صدر اسلام بوده باشد، زیرا هر یک از قاریان از قبیله‌ای بوده‌اند که به لهجه‌ی همان قبیله سخن می‌گفتند و یا آن‌که تحت تأثیر فرهنگ و لهجه یک قبیله بزرگ بوده‌اند. طبیعی است کسی که دارای لهجه‌ای غلیظ است هنگام نقل کلمات و عبارت‌های دیگران نیز متأثر از همان لهجه‌ی خود می‌باشد. (زمانی، ۱۳۹۵: ۲۹۸).

لهجه، مجموعه‌ای از صفات زبانی است که به محیطی خاص وابسته است و همه افراد این محیط در این صفات مشترک‌اند و زبان مجموعه‌ای از این لهجه‌هاست. (سالم محیسن، ج ۱، ۱۴۰۴: ۷۹). اساساً هیچ زبانی نیست که از اختلاف لهجه‌ها مصون باشد. قبایل عرب نیز دارای لهجه‌های مختلفی هستند. از موارد اختلاف لهجه‌ها می‌توان نمونه‌های زیر را ذکر کرد:

- اختلاف در حرکات: مثل نستعین به فتح نون و کسر آن.
- اختلاف در حرکت و سکون: مثل «معکم» به فتح و سکون عین.

- اختلاف در اظهار همزه و حذف آن: مثل «مستهزئون» و «مستهزون».
- اختلاف در تقدیم و تأخیر: مثلاً اهل حجاز صاعقه و صواعق و بنی تمیم صاعقه و مواقع گویند.
- اختلاف در حروف: مثل اولنک و اولانک.
- اختلاف در تأنیث و تذکیر: مثل هذه البقرة و هذا البقرة.

این لهجات در قرائات قرآن نیز اثر گذاشت. در اینجا به چند قرائت که لهجه در آن اثر داشته است، اشاره می‌شود: سعید بن جبیر «من اعاء اخیه» خوانده است که تبدیل واو مکسور به همزه، لهجه هذیل است. ابوجعفر و حسن «و اذا الرسل وقتت» خوانده‌اند که لهجه مصر سفلی است. به نظر می‌رسد نخستین کسی که ریشه اختلاف قرائات را این‌گونه یاد کرده، ابن قتیبه است. ابن جنی در کتاب «الخصائص» می‌گوید: مرد عرب (صحرائشین) در حرم (مکه) بر ابن ابو حاتم سجستانی آیه را به صورت «طیبی لهم و حسن مآب» خواند، ابو حاتم گفت: طوبی، مرد عرب باز گفت «طیبی» دوباره ابو حاتم برگشت اصلاح کند درحالی که می‌گفت طوبی، مرد عرب گفت طیبی. ابو حاتم بر اصلاح کلمه با واو اصرار می‌کرد و مرد عرب از نطق آن [با واو] همان‌گونه که در قرآن است، امتناع می‌کرد و بر لحن خودش: طی طی استمرار می‌بخشید تا آنکه ابو حاتم از اصرار خودش درحالی که می‌دید تلقین در او اثری ندارد، دست برداشت. (ابن جنی، الخصائص، ج ۱، ۱۴۲۹ق: ۷۷).

مرحوم آیت‌الله معرفت در التمهید نوشته است: «فإن لهجات العرب المختلفة كانت قد اثرت حتى فی قرائة القرآن، لا فی صدر الاسلام و علی ایام حیاة الرسول صلی الله علیه و آله و سلم فحسب، بل حتی فی العصور المتأخره، كان بعض القراء یقرءون وفق لهجات قبلیه راهنه» یعنی لهجه‌های گوناگون عرب در قرائت قرآن تأثیر گذاشت و این امر نه تنها منحصر به صدر اسلام و ایام حیات رسول خدا می‌شد، که حتی در دوره‌های بعد نیز بعضی از قاریان، قرآن را بر طبق لهجه‌های خود قرائت می‌کردند. (معرفت، همان، ۱۴۱۲ق: ۲۵).

۱-۶-۳. اقوام و قبایل عرب

به‌هرحال؛ اقوام و قبایل متعدد عرب هرکدام دارای لهجه‌های خاص خود بودند که می‌توان آن‌ها را در دسته‌های ذیل تقسیم‌بندی کرد:

یک) قبایل قحطانی شامل:

حمیری‌های یمنی‌الاصل که شاخه‌های شیبانی‌های موصل، جهینی‌های نجد و جدّه، کلبی‌های جندل تبوک و شام، بهرائی‌های ینبع، تنوخی‌های کنار فرات از آن‌ها منشعب می‌شود، و کهلانی‌ها که شاخه‌های بنی‌کنده حضرموت و بحرین و بنی‌طی‌های شامل حجاز و ثعلبی‌ها و بنی‌مذحج اطراف حمدان و ازدی‌های عمان و اوس و خزرج و عسان‌های ساکن صیدا و بنی‌خزاعه ساکن مکه و ظهران و حمدانی‌های ساکن یمن و صنعا و خولانی‌های یمن و بنی‌نمر از آن منشعب می‌شود.

دو) قبایل عدنانی شامل

بنی‌نزار که قبائل غطفان و هوازن ساکن طائف و بنی‌سلیم شمال نجد و خیبر و بنی‌عدوان ساکن طاکن طائف و تهامه از آن منشعب می‌شود. و ربیع که شامل شاخه‌های بنی‌اسد ساکن کوفه و عین‌التمر و بکر بن وائل ساکن بحرین و بنی‌تغلب ساکن الجزیره از آن منشعب می‌شود. و قبیله‌ی خندف که بنی‌هدیل ساکن حجاز و مکه و مدینه و بنی‌تمیم ساکن یمامه و جنوب عراق و احساء نجد و بنی‌کنانه ساکن اطراف مکه و حره و قریش ساکن مکه از آن منشعب می‌شود. همه‌ی این قبائل عرب‌زبان که اسلام را پذیرفتند، وارد امت اسلامی شده و به قرائت قرآن پرداختند. طبیعی است که آیات قرآن که متن واحد داشت توسط قاریان این قبائل به لهجه‌های گوناگون قرائت می‌شد و تعدد قرائت‌ها را در پی داشت.

۲-۶-۳. زمینه‌های تحقق اختلاف قبائل عرب

یک) تحقیق و تسهیل همزه

در کلماتی مانند: «یؤمنُ - بئس - فأتوهن - یؤلف و ...» بنی‌تمیم و بنی‌اسد و قیس، همزه را با تحقیق می‌خوانند (یعنی یؤمنُ و آن را اظهار می‌کنند.) و اهل حجاز آن را با تسهیل تلفظ کرده و تبدیل به حرف علت مناسب حرکت قبل از همزه می‌نمایند. (یعنی یؤمنُ)؛ بر همین اساس قراء مشهور قرآن هم در همه موارد وجود همزه در قرآن اختلاف قرائت دارند که مشأی جز اختلاف لهجه قبایل عرب ندارد.

دو) کسره حرف مضارع

اهل حجاز حروف مضارع را در مثل «نستعین - تبیض - تسود - لاترکنوا - الم أعهد - تمسکم النار - سَنَفِرْغ لکم ...» به فتحه می‌خوانند، اما قبائل بنی‌تمیم و قیس و بنی‌اسد و بهراء

و ربیعہ ہمہی این موارد را به کسرہ می‌خوانند (نستعین، تبیض ...)، لذا برخی قراء این کلمات را در قرآن با کسرہ قرائت کرده‌اند.

سه) ادغام دو حرف نزدیک به یکدیگر

ابو عمرو و حمزه و کسائی قرائت ادغام را در این گونه موارد انتخاب کرده‌اند، مانند: «نضجت جلودهم - کانت ظالمه - کذبت ثمود - حصرت صدورهم - خبت زدناهم ...» ولی قرای دیگر ادغام نکرده‌اند. این اختلاف قرائت برگرفته از اختلاف لهجه قبائل عرب است، زیرا قبائل حجازی در این گونه موارد حروف را اظهار می‌کردند و بنی تمیم و قبائل نزدیک به آن‌ها ادغام می‌نمودند. (زمانی، ۱۳۹۵: ۲۹۸).

۴. عوامل اختلاف در قرائات قرآن

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، ما ترجیح دادیم تا میان زمینه‌ها و عوامل اختلاف قرائت‌های قرآن، تفاوت قائل شویم، لذا آن‌ها را از هم تفکیک نمودیم. پس همان‌گونه که گفتیم بازهم تأکید می‌کنیم که منظور ما از عوامل اختلاف، موارد و مسائلی است که تا حدودی حکایت از فاعلیت ارادی و جنبه‌ی «سابجکتیو» یا همان «فاعلیت شناسا» در امر اختلافات داشته‌اند. موارد ذیل از نظر ما، عواملی هستند که در عین ارادی بودن و برخوردار بودن از فاعلیت انسانی، باعث به وجود آمدن اختلاف در قرائت قرآن شده‌اند:

۱-۴. اختلاط تفسیر با نص قرآن توسط صحابه

یکی از علل و عواملی که باعث پدید آمدن اختلافات در قرائت قرآن شده است، «تلفیقات و منضمتات تفسیری است که ابتدا در جایی به‌عنوان تفسیر و بیان، ملحق به نص منزل گردیده سپس گمان برده شده که از نص منزل است؛ به‌عنوان مثال از ابن عباس در موارد متعدد نقل شده است که می‌خواند: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ» (فی مواسم الحج) (بقره: ۱۹۸) سیوطی این قرائت را مطلقاً از باب تفسیر آیه می‌داند و می‌گوید که بخاری آن را در صحیح خود آورده است. (الاتقان سیوطی، ج ۱، ۱۴۲۱ق: ۲۶۵).

همان‌طور که می‌دانیم، این خطای انسانی در تفسیر و اختلاط آن با نص قرآن، امری است که با اراده و خواست برخی از صحابه انجام شده و بعداً باعث اختلاف در قرائت گردیده است.

مرحوم آیت‌الله معرفت (ره) در کتاب التمهید نوشته است:

«و منها: تخلیط التفسیر بالنص، کاکثر القراءات المنسوبة الى ابن مسعود و ابی بن کعب و غیرهما، مما فیها زیاده- تفسیریة- نحو قوله تعالى: كان الناسُ أمةً واحدةً (فاختلفوا) فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ (البقرة: ۲۱۳) و ربما جاء قارئ متأخر فزعمها قراءة خاصة، كما قرأ بعضهم: ليس عليكم جناح- فی موسم الحج- ان تبتغوا فضلا من ربکم (البقرة: ۱۹۸) و تنسب الى ابن عباس» (زمخشری، الکشاف ج ۱، ۱۴۰۴ق: ۲۴۵).

هرچند که «روشن است آوردن این نوع تفاسیر در لابلای آیات قرآن کریم به قصد اضافه کردن چیزی بر نص قرآن نبوده، بلکه فقط برای حفظ تفسیری بوده که از ناحیه شخص پیامبر(ص) رسیده بود. از آنجاکه همه‌ی مصاحف حاوی این‌گونه تفاسیر نبود، این امر باعث شد که بین مصاحف گوناگون اختلافاتی پدید آید و هر کدام واجد جملاتی باشند که مصاحف دیگر فاقد آن‌ها بود و بعدها عده‌ای خیال کردند که در قرآن تحریفی صورت گرفته است و از سوی دیگر قرائت‌ها هم دچار اختلاف گردید. اکثر قرائت‌های منسوب به ابن مسعود و ابی بن کعب دچار مشکل اختلاط تفسیر با نص هستند». (کلانتری، ۱۳۷۷).

۲-۴. روایات جعلی و غیر معتبر

داخل شدن روایات جعلی و ضعیف در میان روایات منقول از رسول خدا (ص) همان‌گونه که در بسیاری از مسائل کلامی، سیاسی و اخلاقی اختلافاتی را موجب شده است، در مسئله اختلاف قرائت‌های قرآن نیز تأثیر بسزایی داشته است. علامه عسکری می‌گوید:

«من اهم العوامل فی اختلاف القراءات المختلفة ما رورا فی روایات متواتره موصوفه بالصحة ان الرسول (ص) اقرأ السوره الواحده لاصحابه بالفاظ مختلفه، فتماری کل منهم فی قرائه الآخر، و قال الرسول (ص) فی جواب اعتراضهم: انَّ القرآنَ نزل علی سبعة احرف نحو قولک: تعال و اقبل و هلم و اذهب و اسرع و عجل فاقروا و لاجرح: علیماً حکیماً، او غفوراً رحیماً و لکن لاتختموا ذکر رحمۃ بعذاب، و لا ذکر عذاب برحمۃ» (مرتضی عسکری، ۱۳۸۹: ۱۹۴). یعنی: از مهم‌ترین عوامل اختلاف در قرائت‌های گوناگون، چیزی است که در روایات متواتر موصوف به صحت نیز شده است؛ و آن این‌که پیامبر یک سوره را با الفاظ مختلف به

اصحابش قرائت فرمود، پس اصحاب قرائت همدیگر را مورد تردید قرار می‌دادند و پیامبر در جواب اعتراض آن‌ها گفت: همانا قرآن بر هفت حرف نازل شده، مانند قول تو که می‌گویی: «تعال و اقبل و هلم (هرسه یعنی بیا) و اذهب و اسرع و عجل (هرسه یعنی برو) و لاجرج» و اشکالی ندارد که «علیماً حکیماً» بخوانی یا «غفوراً رحیماً»!! اما رحمت را در آیه به عذاب و عذاب را به رحمت تبدیل نکنید.

۳-۴. اجتهادهای شخصی صحابه

باز بودن باب اجتهاد و عدم توجه به توقیفی بودن نص قرآن، عامل دیگری است که موجب بروز اختلاف در قرائت قرآن کریم گردیده است. اجتهاد کردن در کلمات قرآن از همان ابتدا در میان بعضی از صحابه رواج داشته و این امر در عصرهای متأخر نیز ادامه یافته است. (کلاتری، ۱۳۷۷).

سیوطی در خصوص تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره «مانسخ من آیه او نُنسها» می‌گوید عبد الرزاق و سعید بن منصور و ابو داود و فرزندان و نسائی و ابن جریر و ابن منظر و ابن ابی حاتم و حاکم از سعد بن ابی وقاص آورده‌اند که او این آیه را بدین صورت: «مانسخ من آیه او نُنسها» قرائت می‌کرد. به او گفتند که سعید ابن مسیب «ننساها» می‌خواند، سعد در جواب گفت: قرآن نه بر مسیب نازل شده و نه بر خاندان مسیب، خدا گفته: «سنقرئک فلاتنسی» (اعلی ۶) «و اذکر ربک اذا نسیت» (کهف/۲۴). (مرتضی عسکری، همان: ۱۹۳).

۴-۴. اجتهادهای شخصی قاریان قرآن.

از نیمه‌ی دوم قرن اول به بعد که نوبت به قاریان قرآن می‌رسد، اجتهاد در الفاظ آیات که نمونه‌اش را در عصر صحابه دیدید، شکل دیگری به خود می‌گیرد. از این زمان به بعد قاریان قرآن با تمسک به ادله‌ای که در ذیل آمده است، دست به اجتهاد گسترده‌تری زده‌اند و با عمل خود اختلاف قرائت‌ها را تا آنجا که ممکن بوده توسعه داده‌اند. ادله مورد استناد آن‌ها:

الف) اذن رسول خدا به قرائت قرآن به هفت حرف و ترخیص آن حضرت به جابجا کردن اسماء حسناى الهی به شرط آنکه آیه رحمت به عذاب و عذاب به رحمت تبدیل نشود.

ب) اجتهادهای صحابه رسول خدا در تغییر نصوص قرآنی مطابق با قواعد عربی.

ج) بیان خلیفه سوم، عثمان مبنی بر وجود اغلاطی در الفاظ قرآن که عرب با لسان خود آن‌ها را اصلاح خواهد کرد. (کلاتری، ۱۳۷۷).

به‌هرحال، چند نمونه از این اجتهادات قاریان را در ذیل می‌آوریم تا ببینیم که چگونه آن‌ها در قرائت قرآن دست به اجتهاد و اعمال سلیقه زده‌اند و بر اساس آنچه درست می‌پنداشته‌اند، هرکدام قرائتی را اختیار کرده‌اند که مخالف با قرائت دیگری بوده است:

۱- به‌طور مثال، ابوبکر عطار آیه «فلما استیأسوا منه خلصوا نجياً» (یوسف، آیه ۸۰) «خلصوا نجياً» (با «ب») خوانده است.

۲- به عمر بن خطاب منسوب است که آیه شریفه‌ی «والسابقون الاولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوهم باحسان» (توبه، آیه ۱۰۰) را به رفع «الانصار» خوانده زیرا گمان کرده بوده که فضیلت سبقت در اسلام منحصر به مهاجران است و تنها بهره انصار، تبعیت از مهاجران است.

۳- از برخی از معتزله نقل شده که آیه «فاقتلوا انفسکم» (بقره، آیه ۵۲) را به صورت «اقیلوا انفسکم» خوانده‌اند زیرا فرمان به قتل از نظر آن‌ها قبیح است.

۴- به ابوحنیفه منسوب است که آیه شریفه «انما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر، آیه ۲۸) را به‌زعم آنکه در مصحف به‌صورت نصب «الله» است به رفع خوانده است و خشیت را در این آیه برخلاف معنای متداول آن به معنای تعظیم گرفته است.

۵- حمزه، آیه شریفه «واتقوا الله الذی تسائلون به و الارحام» (نساء، آیه ۱) به جر «ارحام» خوانده و مدعی است عطف بر ضمیر «به» است، درحالی‌که در مصحف به نصب است. (نصیری، ۱۳۷۹).

مرحوم آیه الله معرفت در التمیهد، جلد دوم در این خصوص نوشته است:

«و هذا اكبر العوامل تأثيراً فی اختیارات القراء، كان لكل قارئ رأى يعتمد فی القراءة التي یختارها، و كانوا- احياناً- مستبدین بأرائهم و لو خالفهم الجمهور او اهل التحقیق. و تقدم حدیث نبر الكسائی بالهمز فی مسجد الرسول صلی الله علیه و آله و انكار اهل- المدینة علیه، كما انكروا علی حمزة كثيراً من قراءاته، و لم یكن یعبأ بهم لقوة ما كان یراه من حجج، و هكذا استبد ابن شنوبذ بما یراه صحیحاً و ان كان علی خلاف المرسوم العثماني، فقد لا استتابته مجلس بحضرة الوزير ابن مقله، فاغلظ فی الكلام علیهم اولاً، حتی امر الوزير بضربه سیاطا

الجاته الى اعلان توبته مقهورا عليه، و انعقد مجلس آخر لأبي بكر ابن مقسم، الذي كان يختار من القراءات ما بدا له اصح في العربية و لو خالف النقل او رسم المصحف.» (التمهيد، ۱۴۱۲، ۲: ۳۰).

۴-۵. خطا و سهو و نسیان قاریان و کاتبان قرآن

اشتباه راویان، قاریان و کاتبان نیز عاملی اجتناب‌ناپذیر در افزایش و گسترش اختلاف قرائات بوده است. مرحوم جعفر مرتضی عاملی در مورد سهو کاتبان چنین می‌نویسد: جامعان قرآن تلاش فراوانی کردند تا حتی‌المقدور تحریف سهوی یا عمدی در آیات قرآن رخ ندهد لیکن این دقت و تحفظ و اهتمام به ضبط دقیق آیات و مقابله مکرر، مانع از وقوع خطاهای سهوی نشد. این مسئله نسبت به کتابی با چنین حجم بزرگی طبیعی به نظر می‌رسد؛ بخصوص که برخی از مصاحف عثمانی قبل از مقابله نهایی و ضبط درست آیات به بلاد اسلامی فرستاده شد. مورخان در این باره گفته‌اند: عثمان، مصحف را با عجله به کوفه فرستاد؛ زیرا به وی خبر رسیده بود که مردم به قرائت ابن مسعود - که میان وی و عثمان درگیری معروفی بر سر کتابت قرآن اتفاق افتاده بود - گرویده‌اند و قرائت او را فرا می‌گیرند.

دانشمندان به موارد متعددی از اختلافات میان مصاحف عثمانی اشاره کرده‌اند. از جمله ابن عامر کتابی با نام اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق نگاشته است. به‌عنوان مثال در مصحف مدینه «سارعوا» بدون واو است و در مصحف کوفه و بصره «وسارعوا» با واو آمده است و همین مورد دوم مورد قبول مسلمانان است. این اختلاف باعث اختلاف قرائت قاریان و مردم سرزمین‌های مختلف شده است. (عاملی، ۱۳۷۷: ۱۷۶).

۴-۶. اجتهادهای عالمان نحوی

تعصب و پایبند بودن برخی از علمای نحو نسبت به صنعت و فن خود، آنان را وادار کرد که اجتهاد در قرائت را برای کسانی که به لغت و عربیت آشنایی لازم داشته باشند، جایز بدانند و بر اساس این عقیده، به‌صرف این‌که قرائتی، مطابق قواعد عربی باشد باید به صحت آن معتقد شد، اگرچه روایت و نقل، آن را تأیید نکند. پیداست که این عقیده، نتیجه تأثر شدید نحویان نسبت تخصص و آراء و قواعدی است که خود را در چهارچوب آن مقید ساخته‌اند. (حجتی،

به‌طور مثال، «اختلاف بین مکتب‌های نحوی بصره و کوفه و شدت آن اختلافات در پایان قرن سوم هجری، مسئله اختلاف قرائت‌های قرآن کریم نیز تأثیر داشته است. چنانکه رژی بلاشر در این زمینه می‌گوید: «در بصره ذوق و تنظیم و تطبیق و قیاس حکومت می‌کند، ولی در کوفه برعکس، بی ترتیبی رواج دارد. در اینجا استثناء نه‌تنها ایجاد ناراحتی نمی‌کند بلکه جلب توجه هم می‌کند. این استثنائات را باکمال میل جست‌وجو می‌کنند و به ثبت می‌رسانند. به‌خوبی به نظر می‌رسد که این دو روش در قرائت‌ها هم اثر می‌گذارد.» (بلاشر، ۱۳۵۹: ۱۳۵).

همچنین مرحوم آیت‌الله معرفت در این زمینه نوشته است: «من العوامل التي كانت تبعث على اختيار قراءة- و لو كانت شاذة خارجة على المشهور او مخالفة لرسم الخط- هو غلو القارئ فيما اختص به من الادب العربي، معجباً بنفسه، فيزعم الصحيح فيما راه، وفقاً للقواعد العربية التي تسلمها كليات لا ينخرمن بوجه.» (التمهيد، ج ۲، ۱۴۱۲ق: ۳۴).

۴-۷. فاصله گرفتن مردم از نظام ولایی

انحراف نظام سیاسی جامعه اسلامی، پس از رحلت رسول گرامی اسلام (ص) و کنار گذاشته شدن اهل بیت (ع) از جامعه، عدم توجه به نصب الهی حضرت علی به ولایت، همان‌گونه که در شئون گوناگون جامعه اسلامی اثرات سوئی به‌جای گذاشت، در مباحث مربوط به قرآن کریم نیز بی‌تأثیر نبوده است. روایات متعدد و شواهد تاریخی، حاکی از آن است که قرآن برای اولین بار توسط علی بن ابی طالب (ع) با توصیه‌ی پیامبر گرامی اسلام (ص) جمع‌آوری شده است. اما مسائل سیاسی آن روزگار، مانع از قبول آن مصحف از سوی خلیفه اول و اطرافیان وی گردید و در نتیجه، قرآنی که با توصیه‌ی شخص پیامبر (ص) و توسط نزدیک‌ترین شخص به پیامبر جمع‌آوری گردیده بود، از دسترس جامعه اسلامی خارج شد و بعدها قرآن‌های دیگری توسط صحابه جمع‌آوری گردید. مشخصه‌ی قرآن علی (ع) کتابت آن بر وفق نزول بود و پیامبر فرموده بود که اگر مردم قرآن را همان‌گونه که نازل شده است قرائت کنند هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد. (کلانتری، ۱۳۷۷).

علی بن ابراهیم در تفسیر خودش به استناد از امام صادق (ع) روایت کرده است که ایشان فرمودند: «ان رسول الله (ص) قال لعلی (ع) یا علی القرآن خلف فراشی فی الصحف و الحریر و القراطیس، فخذوه و اجمعوه و لاتضعوه کما ضیعت الیهود التوراه فانطلق علی فجمعه فی ثوبٍ اصفر ختم علیه فی بیته و قال: لا ارتدی حتی اجتمعته قال: کان الرجل لیأتیہ فیخرج الیه

بغیر رداء حتی جمعه قال و قال رسول الله (ص) « لو أن الناس قرؤا القرآن كما أنزل ما اختلفَ اثنان » (بحارالانوار، ج ۹۲: ص ۴۸ - التمهید، ج ۱، ۱۴۱۲ق: ۲۸۲).

روایات متعددی به همین مضمون در دسترس است که همگی آن‌ها حاکی از وجود نوعی تعمد در نپذیرفتن قرآنی است که توسط علی بن ابی‌طالب (ع) جمع‌آوری شده بود. البته این امر به اصل قرآن لطمه‌ای نزد و بعدها جمع قرآن توسط خلیفه سوم عثمان، مورد تأیید امام علی (ع) قرار گرفت. تنها چیزی که از این رهگذر دامن‌گیر جامعه اسلامی شد، اختلاف قرائت‌ها، به هم خوردن نظم قرآن بر طبق نزول، محروم ماندن مسلمین از پاره‌ای تفاسیر رسیده از پیامبر که در حاشیه قرآن امام علی (ع) درج شده بود، و ... می‌باشد. (کلانتری، ۱۳۷۷).

۴-۸. غلبه هوا و هوس بر برخی از قاریان

از دیگر عواملی که در پدید آمدن اختلاف در قرائت قرآن بی‌تأثیر نبوده است، غلبه‌ی هوا و هوس و دنیاخواهی و همچنین برخی اغراض سیاسی بر برخی از قاریان قرآن یا صحابه بوده است. (کلانتری، ۱۳۷۷). چنانکه برخی از قرآن‌پژوهان، کسانی را از جمله این دست از قاریان دانسته و معتقدند که او گرفتار چنین سنجیه‌ای ناشایست شده بوده. به‌طور مثال صاحب اتحاف الفقهاء نوشته:

«بعضی از قاریان، قرائت را متاعی قرار دادند که با آن در کاخ‌های سلاطین به تجارت پرداختند و از راه قرائت به حطام دنیا و دراهم و دنانیر و زخاریف دنیا که از ناحیه خلفا به دست می‌آوردند به ارتزاق مشغول بودند. این گروه از قاریان، آن‌گونه که معیشت آنان اقتضا می‌کرد به اختراع و ابداع آداب و سنن و قواعد پرداختند و به خاطر طمع و عطایا و جوایز ناچیز حاکمان به چیزی که خداوند نازل نکرده بود دست زدند.» (کلانتری، ۱۳۷۷).

مرحوم آیت‌الله معرفت در التمهید درباره این‌که برخی اغراض سیاسی بر بعضی از صحابه پیامبر(ص) غلبه می‌یابد و باعث تغییر قرائت قرآن شده است، به قضیه عمر بن خطاب اشاره می‌کند که وی آیه صدم سوره براءت را تغییر داده و قرائت کرد تا خواسته باشد از فضیلت انصار بکاهد یا آن‌ها را از فضیلتی که در قرآن در کنار مهاجرین برای آنان ذکر شده محروم بدارد، چنین می‌نویسد: «و منها اهداف سیاسیة حاولت تغییر النص وفق اغراض خاصة، كما يذكر بهذه المناسبة قراءة ابن الخطاب: و السابقون الاولون من المهاجرين و الانصار- بالرفع- الذين اتبعوهم باحسان- باسقاط الواو- (براءة: ۱۰۰) كان يعتقد اختصاص المهاجرين بالسابقية،

و ان فضل الانصار فی متابعتهم. و بذلک صرح لمن انکر علیه قراءته هذه، فی قصه مشهوره بینه و بین زید و تحکیمهما أبیا فی ذلک» (تفسیر طبری، ج ۱۱، ص ۷- التمهید، ج ۲، ۱۴۱۲ق: ۴۲).

خلاصه، اینکه مجموعه‌ی چنین زمینه‌ها و عواملی که به تفصیل بدان‌ها پرداختیم، موجب گردید که قاریان بر سر رسیدن به قرائت واحد باهم اختلاف کنند و هر یک طبق اجتهاد خود و دلایلی که در دست داشتند، قرائت خود را توجیه نمایند.

نکته‌ای دیگری که لازم است بدان اشاره شود این است که: «اختلاف‌های پدید آمده در قرائت نیز یکسان نیست؛ بیشتر اختلاف‌ها به نحوی است که در اصل معنی لفظ تغییری ایجاد نمی‌کنند و همچنین چیزی بر قرآن اضافه یا چیزی از آن نمی‌کاهند. از این رو مبحث اختلاف قرائت وسیله‌ای برای تجویز تحریف به زیادی و یا نقص در قرآن کریم نیست.» (کلاتری، ۱۳۷۷).

۵. تواتر یا عدم تواتر قرائت‌های هفت‌گانه

اهل سنت معتقدند که تمام قرائت‌های هفت‌گانه بلکه بیشتر قرائت‌های دیگر منسوب به پیامبر اکرم (ص) است و آن حضرت، آن قرائت‌ها را به نحوی تأیید فرموده است؛ یعنی یا خودش چند قرائت را تلاوت کرده و یا قرائت‌های متفاوت دیگران را تأیید نموده است. گرچه برخی از این قرائت‌ها به صورت متواتر و برخی به صورت یکسان و برخی به صورت اخبار آحاد به ما رسیده است، اما شیعیان معتقدند که قرآن فقط به یک صورت توسط آن حضرت قرائت شده است و آن بزرگوار تنها همان یک قرائت را تأیید فرموده است؛ زیرا قرآن یک با قرائت نازل شده است. و تمام روایاتی که بر نزول قرآن بر هفت حرف یا هفت قرائت دلالت دارند، از طرق و راویان اهل سنت در کتاب‌های روایی آنان نقل شده و شیعیان به آن معتقد نیستند. اما راویان اهل‌البیت (ع) تصریح کرده‌اند که قرآن با یک قرائت بر پیامبر اکرم نازل شده و تنوع و تکثر قرائت‌ها از ناحیه‌ی مسلمانان بر آن افزوده شده است. (فؤادیان، ۱۳۷۹).

در کتاب‌های حدیثی اهل سنت، از پیامبر اکرم (ص) حدود چهل حدیث روایت کرده‌اند که در آن‌ها به نزول قرآن بر هفت حرف به‌گونه‌ای اشاره شده است. (کلاتری، ۱۳۷۷). و کتاب‌های متعددی که در میان ایشان از اعتبار برخوردار است همانند: صحیح بخاری، مسند ابن حنبل، صحیح مسلم و ... این روایات را با الفاظ گوناگونی آورده‌اند. روایات دیگری که حاکی

از اختلاف صحابه در قرائت بعضی از آیات و ارجاع به امر رسول خدا و تقریر آن حضرت بر جواز اختلاف در قرائت و عدم نهی ایشان از آن، در همین کتاب‌هاست. (کلاتری، ۱۳۷۷).

احادیث روایت‌شده با یکدیگر اختلافات قابل‌توجهی دارند ولی آنچه در تمامی آن‌ها مشترک است عبارت «نزل القرآن» و یا «انزل القرآن علی سبعة احرف» می‌باشد. (کلاتری، ۱۳۷۷).

در ذیل، برخی از این دست احادیث را می‌آوریم تا دیده شود که تا چه اندازه بر مدعای موردنظر می‌تواند صحه بگذارد و مهم‌تر این که این احادیث از کدام مسانیدی نقل گردیده‌اند:

۱- در صحیح مسلم و صحیح بخاری از ابن شهاب آمده است که: گفت عبدالله بن عبدالله از عبدالله بن عباس و او از رسول خدا (ص) روایت کرده است که آن حضرت فرمود: «جبرئیل هفت قرآن را با یک حرف بر من قرائت نمود، پیوسته از او افزونی در قرائت خواستم و او می‌افزود تا به هفت حرف رسید.»

۲- از ابن شهاب با همان سند روایت شده است:

عمر شنید که هشام بن حکم قرآن را در نمازش به‌نوعی می‌خواند که برای او آشنا نبود، او را نزد رسول خدا (ص) آورد، آن حضرت فرمود: «همین‌طور نازل شده است، این قرآن بر هفت حرف نازل شده، هرچند برایتان میسر است، از آن بخوانید.»

۳- از ابی بن کعب روایت شده است: رسول خدا (ص) جبرئیل را دیدار کرد، به او گفت: من به‌سوی امتی امی فرستاده‌شده‌ام، در میان ایشان پیرمردان و پیرزنان کهن‌سال و غلامان و کنیزکان و مردم بی‌سوادى که هرگز کتاب نخوانده‌اند می‌باشد، جبرئیل گفت: «ای محمد همانا قرآن بر هفت حرف نازل شده است.»

۴- از ابی جهیم انصاری روایت شده است که دو مرد در آیه‌ای از آیات قرآن اختلاف نمودند پس نزد رسول خدا (ص) رفتند، آن حضرت فرمود: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ در آن مراء ننماید که مراء در قرآن کفر است.»

۵- از ابوهریره نقل است که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است، علیماً، حکیماً، غفوراً، رحیماً.»

۶- ابوهریره گوید رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ پس بخوانید که بر شما حرجی نیست، اما ذکر رحمت پروردگار را با عذاب او و ذکر عذابش را با رحمتش به پایان نبرید.»

با بررسی روایات موجود درباره نزول قرآن بر حروف هفت‌گانه و تضارب آن‌ها با گفته‌های خود قرآن کریم - که تنها حجیت اول و آخر و فصل الخطاب در تمامی منازعات ماست - تزلزل، تناقض و جعل آن‌ها به‌خوبی آشکار می‌شود. بی‌تردید، دینی که معجزه جاویدش کتاب آسمانی آن است، سرنوشت قرائت آن کتاب را به دلخواه مردم واگذار نمی‌کند، چگونگی است که برخی به خود اجازه می‌دهند کلمات قرآنی را تبدیل و تحریف کنند و در توجیه کار خویش آن را به پیامبر(ص) نسبت دهند در حالی که خداوند به رسولش می‌فرماید: «قُلْ مَا يَكُونُ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي» (یونس، آیه ۱۵)

قرآن کریم در موارد متعددی اختلاف در خودش را نفی کرده است؛ مثلاً در آیه‌ای از قرآن می‌خوانیم «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲) یا در جای دیگر می‌گوید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹). همچنین آیات دیگری در قرآن می‌توان یافت که هرگونه دست‌بردی در قرآن را نفی و از صیانت آن به ما خبر می‌دهد. (فؤادیان، ۱۳۷۹). در میان علمای اهل سنت هم تا آنجا که می‌دانیم بحث تواتر روایات قرائت‌های هفتگانه موردبحث بوده و برخی از بزرگان آن‌ها نیز این تواتر را قبول ندارند. اما این مسئله در نزد علمای شیعه به‌صورت جدی موردتردید قرار دارد و بسیاری از بزرگان علوم دینی در شیعه این تواتر را نمی‌پذیرند.

به‌طور نمونه مرحوم «حضرت آیه الله العظمی خویی (ره) در البیان نوشته: «عقیده معروف در میان شیعه این است که این قرائت‌ها به‌طور متواتر نقل شده است و انتساب آن‌ها به پیامبر قطعی نیست؛ بلکه بعضی از قرائت‌ها یک نوع اجتهاد از طرف خود قاریان بوده، پاره دیگر هم به‌صورت «خبر واحد» از پیامبر اسلام نقل شده است نه به‌طور تواتر؛ و این نظریه را عده‌ای از محققین و دانشمندان اهل سنت نیز پذیرفته‌اند.» (خویی، البیان، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

همچنین ایشان در جای دیگر فرموده‌اند: «این احتمال (احتمال جواز تبدیل کلمات قرآن به مترادفات آن) موجب تزلزل و ویرانی اساس قرآن می‌گردد، قرآنی که معجزه جاوید و حجت بر آدمیان است هیچ عاقلی تردید ندارد که این کار موجب کنار نهادن قرآن مُنَزَّلُ الهی و بی‌اعتنائی به شأن آن می‌گردد.» (خویی، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

و در ادامه می‌فرماید: «و این در حالی است که پیامبر خدا (ص) دعایی به براء بن عازب می‌آموزد که در آن لفظ (و نبیک الذی ارسلت) آمده بود، براء آن را (و رسولک الذی ارسلت)

خوانند، پیامبر خدا (ص) او را امر کرد که رسول را جای نبی نگذارد. وقتی شأن دعا نزد رسول خدا (ص) این چنین است، ترا با قرآن چه کار است درحالی که آن کلام نازل شده جاودان الهی است.» (همان، ۱۲۶).

نکته‌ی که دیگری باید متذکر شد این است که «حدیث سبعة أحرف با قول و فعل خود پیامبر گرامی نیز موافق نبوده و سازگار نیست.

روایتی داریم که می‌گوید رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ مَا اخْتَلَفَ أَثْنَانٍ». (بحارالانوار، ج ۸۹: ۴۸). یعنی اگر مردم قرآن را آن‌چنان‌که نازل شده است، قرائت کنند، دو نفر هم با یکدیگر گرفتار اختلاف نگردند.

همچنین ابن مسعود از پیامبر اکرم (ص) روایت می‌کند که: «رسول خدا (ص) سوره‌ای از حوامیم برای من تلاوت فرمود، بعد از آن به مسجد رفتیم، به مردی که آنجا بود گفتم آن را بخواند، آن مرد سوره را به گونه‌ای خواند که پیامبر چنین نخوانده بود و گفت: رسول خدا بر من چنین آموخته است، با او نزد پیامبر رفتیم و آن حضرت را مطلع ساختیم، چهره مبارک آن حضرت متغیر گشت و فرمود: «همانا آن‌ها که قبل از شما بودند، به واسطه اختلاف هلاک شدند» سپس به آهستگی با علی (ع) سخنی گفت که بعد از آن علی (ع) فرمود: رسول خدا شمارا امر می‌کند آن‌گونه که به شما آموزش داده شده است، قرآن را بخوانید. (مستدرک، الحاکم، ج ۳: ۳۳۸). همچنین راوی از امام صادق (ع) در خصوص حدیث «سبعة احرف» سؤال کرد به این بیان که: «ان الناس يقولون نُزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» فقال (ع): «كذبوا - أعداءَ اللَّهِ - و لكنهُ نُزِلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ». (کافی، ج ۲، ۶۳۰) «همانا مردم می‌گویند قرآن بر هفت حرف نازل شده است، [نظر شما چیست؟] امام فرمودند: «دشمنان خدا دروغ گفته‌اند؛ قرآن بر یک حرف، از نزد خدای یکتا نازل شده است».

و در حدیث صحیحی از زراره نقل است که امام محمد باقر (ع) فرمودند: «انَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نُزِلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرَّوَاهِ». (کافی، ج ۲، ۱۴۰۷: ۶۳۰). یعنی «قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل شده است، اما این اختلاف‌ها از طرف راویان وارد می‌گردد.» از مجموع روایات مذکوره می‌توان چنین استنباط کرد که پیامبر گرامی (ص) و ائمه‌ی اهل بیت (ع) از اختلافات مردم در قرائت قرآن نگران بودند و به شیوه‌های مختلف، مسلمین را دعوت به قرائت واحد می‌نمودند و این روایات، صریحاً بر نزول قرآن به یک صورت دلالت دارد. عبارت زیبایی که «آنزل» در این روایات به خوبی این معنا را ثابت می‌کند. (همان: ۶۳۰).

نتیجه

در پایان این بحث، به عنوان نتیجه می توان گفت که:

۱ - بحث اختلاف قرائات قرآن، یک بحث تاریخی بوده و از آغازین روزهای صدر اسلام در میان مردم هم عصر پیامبر گرامی اسلام (ص) و صحابه آن حضرت، به دلایلی که گفته شد به وجود آمد. البته تا زمانی که شخص پیامبر گرامی اسلام در میان مردم حضور داشتند، این اختلافات زمینه‌ی بروز و ظهور نیافتند و احیاناً در موارد شاذی که اتفاق می افتاد، توسط خود ایشان رفع و اصلاح می گردید.

۲ - پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام، این اختلافات رونما شده و با اختلافات سلیقه‌ای و اجتهادات شخصی صحابه در قرائت قرآن و همین طور نواقص نهفته در رسم الخط عربی، این اختلافات در زمینه‌ی قرائت قرآن بیش از پیش توسعه یافت و بعداً توسط قاریان قرآن، قرائت‌های متعددی به وجود آمد؛ که نهایتاً این اختلافات، باعث پدید آمدن دانشی تحت عنوان «علم القرائه» گردید. در سال ۳۵۰ هجری، شخصی به نام ابن مجاهد مجموع قرائات پدید آمده را بررسی کرده و از میان آن‌ها هفت قرائت را برگزید که به قرائت‌های هفت گانه مشهور شدند.

۳ - در خصوص این که این قرائت‌های هفت گانه آیا متواترند یا صرفاً در میان مسلمین شهرت یافته‌اند و همین طور درباره این که با چه استنادی، ابن مجاهد این قرائت‌ها را برگزید، میان شیعه و اهل سنت اختلاف شده است و اکثریت علمای اهل سنت باور به تواتر و حجیت این قرائت‌ها دارند؛ در حالی که بیشتر علمای شیعه به تواتر آن‌ها و احادیثی که در این زمینه وجود دارد با دیده تردید نگریسته‌اند. به ویژه اندیشمندان بزرگ متأخر شیعه نظیر مرحوم علامه طباطبایی (ره) و مرحوم آیت الله خویی (ره) و بسیاری دیگر، با قطعیت، این تواتر را رد کرده‌اند و آن‌ها را بیشتر برخاسته از اجتهادات قراء می دانند.

۴ - قرآن موجود و قرائت نهفته در دل آن؛ اولاً با سایر قرائات روایت شده تفاوت‌های چشم گیری دارد و ثانیاً این قرائت، مورد اتفاق همه‌ی مسلمانان بوده و آن را کامل ترین قرائت می دانند که از پیامبر گرامی اسلام (ص) روایت شده و بر اساس روایت حفص از عاصم و او از حضرت علی (ع) و ایشان از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده‌اند که از این جهت، می توان گفت این قرائت، همان قرائتی است که سینه به سینه از نسل‌های قبلی به نسل‌های بعدی مسلمین

رسیده و کم‌ترین اختلافی در آن وجود ندارد.

۵ - و خلاصه این‌که تعدد قرائت و اختلاف در آن، چیزی نیست که از سوی خداوند تعالی نشأت گرفته باشد، یا مورد تأیید خدا و رسولش قرار داشته باشد؛ بلکه بعد از پیامبر اکرم (ص) پدید آمده‌اند. و نهایتاً این‌که به باور شیعه، اختلاف قرائت‌ها ناشی از تعدد نزول وحی یا تعدد قرائت توسط پیامبر نیست، بلکه ناشی از زمینه‌ها و عواملی است که بعد از رحلت آن حضرت، نظیر بساطت و خامی خط عربی در عصر بعثت که برخی حروف قابلیت تطبیق با چند حرف را داشته و نبود نقطه و علائم و اعراب و ... پدیدار گشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱) معرفت، محمد هادی (۱۳۷۸) علوم قرآنی، ناشر: موسسه فرهنگی تمهید، قم.
- ۲) محیسن، محمد سالم (۱۹۸۴م)، القرائات و اثرها فی علوم العربیة، نشر مکتبه الازهریه.
- ۳) بلاشر، رژی (۱۳۵۹)، «در آستانه قرآن»، ترجمه: محمود رامیار، تهران، نشر فرهنگ اسلامی،
- ۴) خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۸)، قرآن شناخت، تهران، انتشارت ناهید.
- ۵) حجتی، محمدباقر، (۱۳۷۲) پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶) حمیری، نشوان بن سعی (۱۹۹۹م)، «شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام»، دمشق.
- ۷) خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۲)، البیان فی مسائل القرآن، مترجمان: هاشم زاده هریسی، محمدصادق نجمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸) راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹)، مفردات، تهران، نشر مرتضوی، چاپ اول.
- ۹) زمانی، محمدحسن (۱۳۹۵)، «مستشرقان و قرآن؛ نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن»، قم، بستان کتاب، چاپ ششم.
- ۱۰) زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- ۱۱) سیوطی (۱۴۲۱)، الاتقان، دار الکتب العربی، بیروت.
- ۱۲) طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴)، قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ۱۳) طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، مجمع البیان، تهران، نشر فراهانی، چاپ اول.
- ۱۴) طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- ۱۵) عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۷)، حقایقی مهم پیرامون قرآن کریم، قم، نشر جامعه مدرسین، چاپ سوم.
- ۱۶) عثمان بن جنی، الخصائص (۱۴۲۹)، ۱۴۲۹ق، بیروت، چاپ سوم.

- ۱۷) عسکری، سید مرتضی (۱۳۷۴)، القرآن الکریم و روایات المدرسین، قم، نشر کلیه اصول دین (توحید)، چاپ اول.
- ۱۸) فضلی، عبدالهادی (۱۳۷۹)، «مقدمه‌ای بر تاریخ قرائت‌های قرآن کریم»، ترجمه: سید محمدباقر حجتی، قم، نشر اسوه، چاپ سوم.
- ۱۹) فؤادیان، محمدحسن (۱۳۷۹)، «بررسی قرائات قرآن از دیدگاه شیعه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۷۹، شماره ۱۵۶.
- ۲۰) کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران، دار الکتب السلامیه.
- ۲۱) گلدریهر (۱۹۹۴م)، «المذاهب الاسلامیه» چاپ اول
- ۲۲) مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (۱۴۰۳م) بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۲۳) محمدبن مکرّم (ابن منظور)، لسان العرب (۱۴۰۵)، قم، نشر ادب الحوزه.
- ۲۴) مستدرک، الحاکم النیسابوری (۳۷۳ق) المستدرک، بی تا و بی جا.
- ۲۵) معرفت، محمدهادی (۱۴۱۰)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- ۲۶) مکی بن مختار قیسی (۱۴۰۴)، الكشف عن وجوه القرائات السبع و عللها و حججها، بیروت.
- ۲۷) محمد بن محمد، ابن الجزری (۱۳۵۰ق)، منجدالمقرئین، قاهره، مطبعه الوطنیه.
- ۲۸) میدی، محمد فاکر (۱۳۹۰)، اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، فصلنامه قرآن شناخت، شماره دوم.
- ۲۹) کلاتری، ابراهیم (۱۳۷۷)، مجله قرآنی «بینات»، عوامل اختلاف قرائات قرآن کریم، بهار ۱۳۷۷: شماره ۱۷.
- ۳۰) نصیری، علی (۱۳۷۹)، عوامل پیدایش اختلاف در قرائات، مجله بینات، سال هفتم، شماره دوم.

ماهیت و مشروعیت حزب سیاسی از نظر فقهی

محمد آصف جوادی*

چکیده

از جمله سازوکارهای دولت‌های مدرن برای مشارکت سیاسی و تحقق حقوق اساسی شهروندان، احزاب سیاسی و جامعه‌مدنی است. پیشینه حزب سیاسی با شکل و شمایل کنونی - اش به زمانی باز می‌گردد که فرایند انتخابات در کشورهای گوناگون شکل گرفت و از آن روزگار - تقریباً - دو سده پیش نمی‌گذرد. واژه حزب در ادبیات دینی (قرآن و احادیث) و با توجه به ضدیت و غیریت سازی حزب‌الله و حزب‌الشیطان در قرآن کریم، نشان می‌دهد که این واژه از آغاز ظهور دین مبین اسلام حتی در زمانی که پیامبر اسلام (ص) در سرزمین مکه به سر می‌برد، بار و مفهوم سیاسی داشته است. فقها در باره مشروعیت احزاب سیاسی در حکومت - اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. نتیجه بررسی ادله و مستندات موافقان و مخالفان مشروعیت احزاب سیاسی، جواز و مشروعیت این سازوکار جامعه سیاسی را اعلام می‌کند.

واژگان کلیدی: حزب، حکومت، فقه، قرآن کریم، مشروعیت.

حزب در مفهوم مدرن خود، مهم‌ترین سازمان سیاسی در دموکراسی‌های روزگار ماست. بسیاری از نظریه پردازان، دموکراسی را برابر با رقابت حزبی می‌دانند و رقابت در ذات احزاب سیاسی وجود دارد. از این رو انتخابات بدون رقابت احزاب سیاسی قانونی، معنا و مفهومی ندارد. (بشیریه ۱۳۸۰: ۱۴۶) به همین دلیل بیشتر کشورهای جهان، آزادی احزاب را به رسمیت شناخته‌اند و در قوانین اساسی، احزاب جایگاه ویژه‌ای دارند. نتیجه تبارشناسی واژه حزب و واژگان همانند در ادبیات دینی، رهنمون می‌شود که واژه حزب در قرآن مجید و روایات معصومین فی الجمله در همین معنای امروزی خود استفاده شده است. بررسی ادله، منابع و مستندات موافقان و مخالفان مشروعیت احزاب سیاسی در جامعه سیاسی اسلامی و جرح و تعدیل آن‌ها این مطلب را تأیید می‌کند.

مفاهیم

فقه

فقه در لغت به معنای مطلق دانستن، فهمیدن و درک کردن است، اما اکنون به دلیل شرافت و سیادت دانش فقه بر دانش‌های دیگر «عَلَمٌ بِالْغَلْبَةِ» برای دانش شریعت شده است. (ابن منظور، ۱۳۷۵، ۱۳: ۵۲۲) فقه در اصطلاح فقها عبارت است از: «الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ عَنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ» (نجل الشهدثانی، ۱۴۱۷: ۲۶) فقه، علم و دانش به احکام فرعی شریعت اسلام از طریق دلایل تفصیلی آن است. «فقیه» در لغت به معنای دانا و دانشمند و در اصطلاح فقها به کسی گفته می‌شود که در دانش فقه تخصص داشته باشد.

کلمه فقه و تفقه در قرآن کریم و احادیث فراوان به کار برده شده است. مفهوم این واژه همیشه همراه با ژرف نگری و پژوهش است. در اصطلاح قرآن و سنت، فقه علم وسیع و عمیق به معارف و دستورات اسلامی است و اختصاص به بخش خاصی ندارد، اما تدریجاً به «فقه‌الاحکام» اختصاص یافته است. معارف اسلامی به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱- معارف و اعتقادات

۲- اخلاق و امور تربیتی

۳- احکام و مسایل عملی.

فقه برای بخش سوم این معارف اصطلاح شده است. (مطهری ۱۳۸۲: ۶۴)

حزب

حزب یک واژه عربی است که در زبان و نگارش عربی و فارسی به معنای گروه و دسته‌ای از انسان‌ها است. (معین ۱۳۷۱: ۲، ۱۳۵۲) خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب «العین» واژه حزب را به مجموعه‌ای از افراد و اشخاصی اطلاق کرده است که گرایش و خواست مشترک دارند و تابع و مطیع رهبر خود هستند. (خلیل، ۱۴۰۸: ۳، ۱۶۳) ابن منظور نیز در کتاب «لسان العرب» همین معنا را از واژه حزب در نظر گرفته است. (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱، ۳۰۸) طبرسی در مجمع‌البیان حزب را به معنای گروهی از انسان‌ها می‌داند. (طبرسی، ۱۳۸۴: ۲، ۳۸)

معادل بیگانه واژه «حزب» «party» از مصدر «partir» به معنای رفتن و قسمت کردن است. در قرون وسطا «party» معنای نظامی داشت و به دسته‌ای که برای رفتن به صحنه نبرد از دیگران مجزاً و اعزام می‌شدند، اطلاق می‌گردید. در قرن نوزدهم، برای مدت‌ها واژه «party» با «گرایش فکری» مترادف بود، گرایشی که اندیشه‌های یک طبقه یا یک گروه اجتماعی را بازتاب می‌داد. (نقیب زاده، ۱۳۷۸: ۱۳)

پژوهشگران علوم سیاسی در تعریف دانشواژه حزب، بر کلیات موضوع توافق، اما در جزئیات آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند. براینده دسته‌بندی تعریف‌های گوناگون حزب چند مسأله مورد توافق است:

- در میان بنیانگذاران و وفاداران یک حزب سیاسی، توافق درباره اصول بنیادی حزب وجود دارد.
- حزب سیاسی، فلسفه، سازمان و تشکیلات هماهنگ و منسجم دارد.
- حزب سیاسی در چهارچوب قانون اساسی، در پی رسیدن به قدرت سیاسی است.
- حزب سیاسی کوشش می‌کند از منافع ملی (نه منافع شخصی، منطقه‌ای و محلی) پاسداری کند.

- حزب سیاسی در پی قدرت سیاسی و حکومتی، برای تأمین منافع ملی است.
 - حزب سیاسی می‌کوشد، قدرت سیاسی را برای رهبران خود به دست آورد.
- از این رو رهبران حزب از نظام حزبی جدایی ناپذیر است.

بنابراین حزب سیاسی را می‌توان چنین تعریف کرد:

«حزب سیاسی گروهی از مردم است که دارای باور مشترک و تشکیلات منظم‌اند و با پشتیبانی مردم برای به دست آوردن قدرت سیاسی از راه‌های قانونی، مبارزه می‌کنند.» (عالم، ۱۳۸۴: ۳۴۵)

فرقه

فرقه در قرآن کریم و همچنین در لغتنامه‌های عربی به معنای جماعت، گروه و دسته-ای از انسان‌ها آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۲۳) در فرهنگ غربی، که بستر مساعدی برای ظهور فرقه‌های شبه مذهبی و شبه عرفانی فراهم شده است، دو اصطلاح برای فرقه وجود دارد:

۱- Sect که به گروهی با باورهای دینی، سیاسی و یا فلسفی خاص اطلاق می‌شود. این اصطلاح پیش از این بیشتر برای باورمندان دینی با گرایش‌های متمایز به کار می‌رفت ولی در دوران کنونی این اصطلاح به کلیه سازمان‌هایی اطلاق می‌شود که با شکستن قوانین و چارچوب‌های سازمان اصلی به دنبال ایجاد قوانین و ارزش‌های متفاوت و جدید است. این اصطلاح اساساً دارای نوعی بار منفی است.

۲- cult که به گروهی از مردم با باورها و آداب و رسوم خاص دینی افراطی بوده و تحت نوعی هدایت سلطه‌گرایانه و فرهمند (کاریزماتیک) زندگی می‌کنند. در جامعه شناسی این واژه بیانگر گونه‌ای سازمان شبه مذهبی است که با بهره‌گیری از روش‌های روانشناسی به فریب هواداران می‌پردازد تا بر آن‌ها کنترل بیشتر اعمال کند.

بر اساس تعریف مرکز اطلاعات فرقه‌های لندن هر فرقه‌ای که این پنج ویژگی را داشته باشد، می‌تواند به عنوان فرقه شناسایی شود:

- ۱- از اجبار روانی برای جذب، حفظ، و تلقین به اعضا بهره جوید.

۲- یک جامعه بسته و متشکل از برگزیدگان تشکیل دهد.

۳- بنیانگذار یا رهبر آن خود انتصابی، متعصب، در حکم ناجی، غیرپاسخگو و مدعی نیروی ویژه الاهی باشد.

۴- باور داشته باشد که «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» و در پی جذب پول و مردم به هر شیوه‌ای باشد.

۵- ثروت فرقه، سودی به اعضای آن یا به جامعه نرساند.

این فرقه‌ها معمولاً از طریق القای روانی می‌کوشند عضو را کاملاً در اختیار بگیرند و دو اصل اساسی القای روانی عبارت است از:

۱- وادار کردن اعضا به رفتار برحسب خواست فرقه. در این صورت می‌تواند آن شخص را وادار کند. به گونه‌ای که فرقه می‌خواهد اعتقاد و باور داشته باشد.

۲- بهره‌گیری از تغییرات ناگهانی و حاد در محیط زندگی عضو که منجر به افزایش تلقین پذیری و تغییرات حاد در برخوردها و باورها شود. (محبیان، ۱۳۹۰: ۲)

فئه

واژه «فئه» در قرآن کریم ده بار به گونه مفرد (فئَه) و مثنی (الْفِئَاتِ، انفال/۴۸، فِئَتَيْنِ، آل عمران/۱۳ و نساء/۸۸) به کار برده شده است. برخی بر این باورند که کلمه «فئه» (به معنای گروه) از ریشه «فیء» به معنای «بازگشت» مطلق یا «بازگشت به حالت پسندیده» است. از این رو «فئه» به جماعتی اطلاق می‌شود که پشت و پناه همدیگرند و برای یاری به همدیگر رجوع می‌کنند، (راغب، ۱۴۱۶: ۶۵۰) اما برخی دیگر بر این باورند که کلمه «فئه» از ماده «فأی» به معنای «جدا شدن همراه با فاصله گرفتن» است. و به گروهی که به خاطر آراء و عقایدشان از بقیه مردم جدا و متمایز هستند، می‌گویند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹، ۱۳)

پیشینه حزب سیاسی

احزاب سیاسی همزمان با آیین‌های انتخاباتی و پارلمانی زاده شدند و گسترش یافتند. آن‌ها در آغاز در پوشش کمیته‌های انتخاباتی ظهور کردند و کارویژه آنان گردآوری اعتبارات

لازم برای مبارزه در انتخابات بود. (دوورژه ۱۳۷۶: ۴۲۷) نخستین احزاب سیاسی از افراد و اشخاص مشهور و سرشناس تشکیل شدند و بدون تشکیلات دائمی و اعضای ثابت و بیشتر به گونه کمیته‌های کوچک محلی تنها در دوره انتخابات فعالیت می‌کردند. (صبوری، ۱۳۸۴: ۱۱۹) برخی برای باورند که زادگاه و خاستگاه حزب به مفهوم مدرن آن بریتانیا است (عالم، ۱۳۹۱: ۳۴۶)) اما گروه‌های قدیمی مانند ویگ و توری در بریتانیا، فراکسیون‌های پارلمانی بوده‌اند. افزون براین، اعضای پارلمان، نمایندگان برگزیده مردم نبودند بلکه برگزیدگان آریستوکراسی بودند که هدف شان محدود کردن قدرت فرمانروا و توسعه اقتصادی بود. بنابراین نمی‌توان از حزب به مفهوم نوین و از حکومت پارلمانی حزبی در بریتانیای سده هفدهم و هجدهم میلادی سخن گفت.

بنیانگذاران ایالات متحده آمریکا می‌خواستند حکومتی مانند حکومت بریتانیا داشته باشند، ازاین رو فراکسیون‌های پارلمانی به جای حزب برای آنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. به همین دلیل در قانون اساسی آمریکا، سخنی از حزب به میان نیامده است. برخی از پایه‌گذاران آمریکا نیز از تمرکز قدرت در دست یک گروه بیزار و بیمناک بودند. حتی جورج واشنگتن، نخستین رئیس‌جمهور آمریکا، در سخنرانی پایان دوره ریاست جمهوری خود اعلام کرد، احزاب سیاسی موجب تمرکز قدرت در دست یک گروه و مانع دموکراسی می‌شوند. (امجد، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

نخستین احزاب سیاسی به معنای درست واژه در آغاز سده نوزدهم در آمریکا پیدا شدند. پس از آن که نهادهای قانونگذاری استوار و برخی مردم از حق رأی برخوردار شدند. آزادی و فعالیت احزاب سیاسی اجتناب ناپذیر شد. پس از آن در بریتانیا اصلاحات انتخاباتی سال‌های ۱۸۳۳ و ۱۸۶۷م. به ظهور آشکار احزاب سیاسی در صحنه سیاست آن کشور انجامید. (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

تفاوت حزب سیاسی با مجموعه‌های همگن

حزب سیاسی با جنبش‌های اجتماعی همانندی‌های فراوانی دارد ازاین رو بسیاری از مردم میان حزب سیاسی و دیگر جنبش‌های اجتماعی، نمی‌توانند تفاوت بگذارند. حزب سیاسی در

چهارچیز با مجموعه‌های همگن تفاوت دارد:

۱- سازمان حزب

احزاب سیاسی بسیار سازمان یافته‌اند و در چهارچوب سازمان فعالیت می‌کنند. برخلاف جنبش‌های اجتماعی که کمتر سازمان یافته‌اند.

۲- هدف حزب

هدف حزب سیاسی به دست آوردن یا نگهداشتن قدرت سیاسی است. برای رسیدن به هدف یاد شده به گونه آشکار مبارزه می‌کند. جنبش‌های اجتماعی برای رسیدن به هدف، مبارزه آشکار ندارد. تنها از راه زیر سؤال بردن مشروعیت نظام سیاسی، ایجاد باورهای متفاوت و پیشنهاد راه حل، زمینه را برای تغییر سیاست‌های نظام و تغییر ساختار سیاسی فراهم می‌کند.

۳- اعضای حزب سیاسی

اعضای حزب با داشتن کارت عضویت و پرداخت هزینه عضویت خود در حزب شناخته می‌شوند. افزون بر این حزب ستاد مرکزی و دفتر دارد. اعضای جنبش‌های اجتماعی بیشتر از یک بینش و نگرش اجتماعی در حد بحث‌های روزانه و مشارکت در کنش‌های اتفاقی مانند راهپیمایی خیابانی و اعتراضات مدنی، پشتیبانی می‌کنند. (صوری، ۱۳۸۴: ۸۶)

۴- گستره کش حزب

احزاب سیاسی نگرش موضوعی گسترده‌ای دارند و به همه حوزه‌های مهم سیاست حکومت توجه دارند. البته احزاب کوچک ممکن است نگرش تک موضوعی داشته باشند. از این رو همانند گروه‌های ذینفع می‌شوند. (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۵۵)

بنیان‌های نظری حزب سیاسی

احزاب سیاسی براساس یک رشته نیازها و انگیزه‌های بشری به وجود می‌آیند. دست‌کم پنج عامل و انگیزه برای شکل‌گیری یک حزب سیاسی بیان شده است:

۱- طبیعت انسان

گرایش و کشش برای تشکیل حزب در درون انسان‌ها نهفته است. انسان‌ها از نظر

فردی به دو گروه تقسیم می‌شوند: محافظه‌کاران و اصلاح طلبان. محافظه‌کاران برای این حزب تشکیل می‌دهند که هدف‌ها، ارزش‌ها و آرمان‌های محافظه‌کارانه خود را پشتیبانی کنند. اصلاح طلبان نیز تلاش می‌کنند با تشکیل و پیوستن به حزب دلخواه‌شان، وضع موجود را تغییر بدهند و به سوی اهداف و آرمان‌های پیشروانه خود گام بردارند.

۲- منافع اقتصادی

نگهداشتن و به دست آوردن منافع اقتصادی یکی دیگر از انگیزه‌ها و عوامل تشکیل یک حزب سیاسی است. گروهی که منافع اقتصادی مشترکی دارند، برای حفظ یا به دست آوردن آن تشکلی را ایجاد می‌کنند تا در هنگام نیاز بتوانند از منافع گروهی یا صنفی خود پاسداری کنند.

۳- عامل محیطی

محیط زندگی یکی از عوامل پیوستن مردم به احزاب سیاسی است. درست گفته‌اند که انسان، دین و سیاست را از پیشینیان خود، به ارث می‌برد. خانواده تأثیر بسزایی در گسستن و پیوستن به احزاب سیاسی دارد. گفت وگوی پدر و مادر در باره یک حزب سیاسی در خانه، فرزندان را زیر تأثیر قرار می‌دهد. از این رو می‌گویند در ایالات متحده امریکا کمتر پدر و فرزندی است که در دو حزب عضویت داشته باشند.

۴- عامل نژادی

بسیاری از افرادی که حزب تشکیل می‌دهند یا به حزبی تمایل پیدا می‌کنند، براساس مسایل تلخ و شیرین قومی و نژادی است. این مسأله در چند دهه پسین افغانستان کاملاً محسوس است.

۵- زمینه مذهبی

در کشورهای غربی احزاب و گروه‌های سیاسی، غیرمذهبی یا فرا مذهبی هستند. اما در برخی کشورهای دور و نزدیک دیگر، احزاب سیاسی براساس ارزش‌های مذهبی پیروان یک دین و مذهب شکل می‌گیرند. احزاب این چنینی میانه خوبی با دموکراسی ندارند و شیرازه وحدت و هویت ملی را تهدید می‌کنند. (عالم، ۱۳۹۱: ۲۴۷)

کارویژه‌های حزب سیاسی

احزاب سیاسی در دولت مدرن کارویژه‌های سودمند و فراوانی دارند. حزب‌ها سازوکار مشارکت سیاسی مردم را فراهم می‌کنند و موجب مشروعیت بیش از پیش نظام سیاسی می‌شوند. چند کارویژه مهم احزاب سیاسی در این جا یاد آوری می‌شود:

۱- رقابت انتخاباتی با هدف پیروزی

نخستین کارویژه احزاب سیاسی این است که در فرایند انتخابات گوناگون، نامزدهای مناسبی را که احتمال پیروزی شان بیشتر است و در میان جامعه از جایگاه مناسبی برخوردارند، معرفی کنند. موقعیت و منزلت نامزدهای انتخاباتی، نخست در درون حزب بررسی و برگزیده و پس از آن به مردم برای رأی دادن پیشنهاد می‌شوند. حزب خود را موظف می‌داند تا از نامزد پیشنهادی تبلیغ و پشتیبانی مادی و معنوی کند.

۲- برنامه‌ریزی سیاست‌های عمومی

احزاب سیاسی براساس راهبردی که برای خود تعریف کرده‌اند در رقابت‌های انتخاباتی شرکت می‌کنند. تا رأی دهندگان با آگاهی از برنامه‌های حزب به نامزدهای آن رأی بدهند. از این رو احزاب کوشش می‌کنند برنامه‌های خود را به گونه‌ای طراحی کنند تا پاسخگوی نقدها و پرسش‌های احزاب رقیب و رأی دهندگان باشند. این برنامه‌ها از راه‌های گوناگون مانند نشر و پخش در قالب جزوه، کتاب، سخنرانی، میزگرد و گردهمایی‌های حزبی به مخاطبان و افکار عمومی انتقال پیدا می‌کند.

۳- نقد و به چالش کشیدن حکومت

در نظام‌های چندحزبی، حزب یا ائتلافی که از راه انتخابات به قدرت سیاسی رسیده‌اند، حزب حاکم خوانده می‌شود. احزاب حاکم همه توان خود را برای حفظ قدرت به کار می‌بندد. از این رو طرح‌ها و لوایحی که به قوه قانونگذاری پیشنهاد می‌کنند یا سیاست‌هایی را که اجرا می‌کنند، باید سنجیده و از اقبال عمومی بهره‌مند باشد تا اسباب رویگردانی مردم را فراهم نکند. احزاب رقیب که از قدرت سیاسی دور مانده‌اند نقش اقلیت را در نظام حزبی بازی می‌کنند و می‌کوشند از کمترین فرصت بیشترین بهره را ببرند. از این رو سیاست‌های عمومی

حکومت را نقد می‌کنند و برنامه‌های بدیل به شهروندان پیشنهاد می‌کنند تا در انتخابات به قدرت برسند.

۴- آموزش سیاسی مردم

احزاب سیاسی همان‌گونه که برای به دست آوردن قدرت سیاسی مبارزه می‌کنند، به شهروندان آموزش سیاسی هم می‌دهند. رقابت و مبارزات حزبی به وسیله رسانه‌های همگانی، بینش سیاسی مردم را بهبود می‌بخشد و آنان را به نقش و حقوق خویش در جامعه سیاسی آشنا و آگاه می‌کند. هنگامی که فرهنگ و بینش سیاسی یک جامعه اصلاح و بهبود یابد، حاکمان و سیاستمداران خود را در زیر ذره بین افکار عمومی احساس می‌کنند. بنابراین از تنبلی و ناکارآمدی نظام سیاسی کاسته و فسادسیاسی و اداری کاهش می‌یابد.

۵- واسطه میان حکومت و مردم

در نظام‌های چندحزبی، احزاب و گروه‌های سیاسی، پیوند دهنده و رابط مردم و حکومت‌اند. از یک سو احزاب سیاسی خواست‌ها و مطالبات مردم را دسته بندی و اولویت بندی می‌کنند برای ورودی نظام (سیستم) سیاسی. زیرا در هر حزب، شماری از افراد آگاه و دانایی وجود دارند که تحلیل و ارزیابی جامع از خواست‌های شهروندان، توانایی حکومت ملی و سیاست‌های منطقه‌ای و جهانی دارند. از سوی دیگر احزاب سیاسی، خروجی‌های نظام سیاسی را برای مردم توضیح می‌دهند و بازخوردها را نقد و ارزیابی می‌کنند. (عالم، ۱۳۹۱: ۳۴۹)

تربیت رهبران و نخبگان آینده کشور

احزاب سیاسی برای رسیدن به قدرت سیاسی مبارزه می‌کنند. از این رو تلاش می‌کنند رهبران سیاسی آینده کشور را در چهارچوب نظم و انضباط حزبی تربیت کنند. بنابراین احزاب زمینه تربیت و آموزش سیاستمداران کشور را فراهم می‌کنند. این سیاستمداران مراحل پیشرفت را در داخل حزب پشت سر می‌گذارند. در آزمون‌های حزبی تجربه کسب می‌کنند تا به سطح ملی می‌رسند. (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۶۲)

حزب در منابع دینی

یکی از شایع‌ترین کاربردهای حزب در قرآن و سنت مفهوم دینی و اعتقادی آن است. این واژه به همان معنای لغوی خود، یعنی دسته و گروه، بارها در قرآن مجید و روایات

پیشوایان معصوم به کار برده شده است. برخی براین باورند که واژه حزب در قرآن کریم به مفهوم سیاسی و آنچه که امروزه در ادبیات و فرهنگ سیاسی استفاده می‌شود (حزب سیاسی) به کار نرفته است. (حقیقت، ۱۳۷۷: ۱۵۸) اکنون نخست این واژه در قرآن مجید و سپس در سنت به گونه فشرده و مختصر بررسی می‌شود:

الف- واژه حزب در قرآن مجید

در باره کاربرد واژه حزب و مشتقات آن در قرآن مجید، سزاوار یاد آوری است که حزب به گونه مفرد هشت بار در سوره‌های: مائده (مدنی) آیه ۵۶، مجادله (مدنی) آیات ۱۹ و ۲۲ (در هر آیه دوبار)، مؤمنون (مکی) آیه ۵۳، روم (مکی) آیه ۳۲ و فاطر (مکی) آیه ۶ و به گونه مثنی (حزبین) در سوره کهف (مکی) آیه ۱۲ و به گونه جمع (احزاب) یازده بار در سوره‌های احزاب (مدنی) آیات ۲۲، ۲۰ و ۳۳، هود (مکی) آیه ۱۷، رعد (مدنی) آیه ۳۶، ص (مکی) آیات ۱۱ و ۱۳، غافر (مکی) آیات ۵ و ۳۰، مریم (مکی) آیه ۳۷ و زخرف (مکی) آیه ۶۵ و در همه این‌ها واژه احزاب (جمع حزب) در جایگاه مذمت و نکوهش گروه‌های اهل کتاب، مشرکان و تکذیب کنندگان پیامبر اسلام (ص) به کار رفته است. در مجموع واژه حزب و مشتقات آن بیست بار در قرآن مجید به کار برده شده است. حزب در همه این آیات به معنای فرقه، گروه و طائفه با ویژگی‌های خاصی استفاده شده و بیشتر ناظر به اختلاف در باورهای دینی - اعتقادی است. از این رو مفهوم حزب، مفهومی دینی تلقی شده است. (فیرحی، ۱۳۹۶: ۹۲)

ب- واژه حزب در روایات معصومین (ع)

واژه حزب در روایات و احادیث پیشوایان معصوم بسیار به کار رفته است. از جمله در باره دو صحابی ارجمند، میثم تمار و اویس قرنی (طبرسی، ۱۳۸۴: ۱، ۳۳۷) در این نوشته به عنوان نمونه روایاتی که حاوی کلمه حزب به همان معنای مصطلح مفسران است، آورده می‌شود:

الف- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْكَبَ سَفِينَةَ النَّجَاةِ ... فَلْيُؤَالَ عَلِيًّا بَعْدِي وَلْيَعَادِ عَدُوَّهُ وَلْيَأْتِمَّ بِالْهَدَاةِ مِنْ وَوَلَدِهِ... حَزْبُهُمْ حِزْبِي وَ حِزْبِي حِزْبُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ حِزْبُ أَعْدَائِهِمْ حِزْبُ الشَّيْطَانِ» (صدوق، ۱۴۳۴: ۱۹)

هر کس دوست دارد در کشتی نجات سوار شود، علی را دوست و دشمنان او را دشمن بدارد و بعضی از فرزندان او را به امامت بپذیرد... حزب آن‌ها حزب من و حزب من، حزب خدای و حزب دشمنان آن‌ها حزب شیطان است.

ب - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «لَمَّا عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ يَا مُحَمَّدُ... فَأِنِّي قَدْ رَضِيتُ بِكَ عَبْدًا وَ حَبِيبًا وَ رَسُولًا وَ نَبِيًّا وَ بِأَخِيكَ عَلِيٍّ خَلِيفَةً وَ أَبَا فَهُوَ حُجَّتِي عَلَيَّ عَبْدِي وَ إِمَامٌ لِيَخْلُقِي بِهِ يَعْرِفُ أَوْلِيَائِي مِنْ أَعْدَائِي وَ بِهِ يَمَيِّزُ حِزْبَ الشَّيْطَانِ مِنْ حِزْبِي.» (صدوق، ۱۴۳۴: ۶۳۲)

هنگامی که به آسمان هفتم عروج داده شدم، خداوند به من خطاب کرد یا محمد... همانا من راضی شدم به این‌که تو بنده و دوست و رسول و نبی من باشی و برادر تو علی جانشین و باب تو باشد. پس علی حجت من بر بندگانم و امام مخلوقم خواهد بود به وسیله او دوستانم از دشمنانم شناخته می‌شوند و به واسطه او حزب شیطان از حزب من مشخص می‌شود.

ج- عن عَلِيٍّ (ع): «... عَلَيْكُمْ بِالتَّمَسُّكِ بِحَبْلِ اللَّهِ وَ عُرْوَتِهِ وَ كُونُوا مِنْ حِزْبِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَلَا تَكُونُوا فِي حِزْبِ الشَّيْطَانِ فَتَضَلُّوا...» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۲: ۲۵۶)

به ریسمان خداوند چنگ بزنید و در حزب خدا و رسول او باشید. درحزب شیطان نباشید که گمراه خواهید شد.

د- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «أَيُّمَا عَبْدٍ أَقْبَلَ قَبْلَ مَا يُحِبُّ اللَّهُ (ج) أَقْبَلَ اللَّهُ قَبْلَ مَا يُحِبُّ، وَ مَنْ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ عَصَمَهُ اللَّهُ، وَ مَنْ أَقْبَلَ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ عَصَمَهُ لَمْ يُبَالِ لَوْ سَقَطَتِ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ، أَوْ كَانَتْ نَازِلَةً نَزَلَتْ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، فَشَمَلَتْهُمْ بَلِيَّةٌ، كَانَ فِي حِزْبِ اللَّهِ بِالتَّقْوَى مِنْ كُلِّ بَلِيَّةٍ، أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ» (کلینی، ۱۳۸۵، ۳: ۱۶۴)

امام صادق (ع) فرمود: هر بنده‌ای که به آنچه خدای دوست دارد، روی آورد، خدا به آنچه او دوست دارد روی آورد، و هر که در پناه خدا رود، خدا پناهش دهد. و کسی که خدا به او رو آورده و او را پناه داده است، باک ندارد و اگر آسمان بر زمین افتد یا بلایی بر

اهل زمین نازل شود و همه را فراگیرد، او به سبب تقوایش در زمره حزب خداست و از هر بلا محفوظ است، مگر نه این است که خدای عز و جل می‌فرماید: همانا پرهیزکاران در جایگاه ایمن هستند.

با توجه به پیشینه واژه حزب در متون و ادبیات دینی و اراده معنای لغوی آن به این نتیجه می‌رسیم که مراد از کلمه حزب در آیات و روایات همان گروه‌ها و دسته‌های سیاسی و غیر سیاسی هستند که در زندگی اجتماعی بر سر اهداف، ارزش‌ها و منافع با هم رقابت و مبارزه می‌کنند. بنابراین پیشینه و قدمت تاریخی حزب به گونه‌ای به روزگاران بسیار دور و دراز باز می‌گردد اما اهداف، کارویژه‌ها، شیوه عمل و ساختار حزبی به مقتضای زمان و مکان دچار دگرگونی و دگردیسی شده است. بنابراین از دسته‌بندی‌های موجود در زمان پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌توان با عنوان «حزب» یاد کرد مانند «حزب انصار»، «حزب مهاجرین»، «حزب قریش»، «حزب یهود»، و قبایل دیگر. از این‌رو، جنگی که برآمده از ائتلاف قریش با یهودیان و دیگر قبایل بر ضد اسلام شکل گرفت، به «جنگ احزاب» شهرت یافت. در زمان امام علی (ع) نیز می‌توان از احزابی همچون «ناکثین»، «قاسطین» و «مارقین» نام برد. (ذوالفقاری: ۱۳۹۱)

فقه و پدیده‌های نوین

پیش از تبیین دیدگاه‌های متفاوت درباره مبانی مشروعیت و آزادی احزاب و مفاهیم جدید همانند آن، دو رهیافت اجتهادی و فقهی فرا روی پژوهشگران دینی قرار دارد:

۱- پژوهشگر با استفاده از چهار منبع اصلی فقه شیعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) دیدگاه دین را در باره موضوعات به دست می‌آورد. گروهی از مجتهدان و فقه پژوهان، معتقد به نظریه «اصاله‌النص» و یا «اصالة الحظر» هستند. نص‌گرایان بر لزوم نصّ خاص در موضوعات و مسائل موردنظر تأکید و در نبود نصّ خاص، به ممنوعیت موضوعات و مسائل جدید باور دارند.

این رهیافت بیشتر در موضوعات و مسائل جدید با مشکلات جدی مواجه است. در این روش، پژوهشگر در تنگنا است زیرا در رهیافت «اصالة النص» تحقیق بر متون دینی و

نصوص فقهی متمرکز و موضوعات جدید از دایره مباحث فقهی و کلامی خارج می‌شود زیرا دسترسی به نصوص ممکن نیست. (وکیلی، ۱۳۷۸: ۱۹۹)

۲- در مقابل نگرش اصاله النص، دیدگاه و اندیشه «عدم الحظر و عدم المنع» یا به عبارت دیگر، «اصالة الاباحه» قرار دارد. این رویکرد در رویارویی با پدیده‌های جدید، بر نص خاصی تأکید نمی‌کند، بلکه به «عدم الحظر» توجه دارد. بنابراین تلقی، در پدیده‌های جدید، وجود نصوص شرعی خاصی بر جواز، لازم نیست، بلکه عدم نص بر منع شرعی، کفایت می‌کند.

با این نگرش، می‌توان مبانی فقهی آزادی احزاب را تدوین و استخراج کرد و موضع دین را - مثبت یا منفی - اعلام کرد. (صداقت، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

مبانی فقهی احزاب سیاسی

در باره مبانی فقهی احزاب، دو نگاه کلان وجود دارد:

الف- نگاه منفی و ممتنع، این نگاه مفهوم حزب را از دست‌آوردهای عصر جدید و دموکراسی غربی می‌داند به این دلیل که در عصر پیامبر گرامی اسلام (ص) نظام سیاسی مبتنی بر دموکراسی و نظام چند حزبی وجود نداشت. بنابراین، در کتاب و سنت نیز مبنایی برای تحزب به معنای جدید آن وجود ندارد. از این‌رو، تلاش برای تبیین مبانی فقهی احزاب سیاسی با شکست رو به رو است. این دیدگاه از جهاتی به رویکرد «اصالة النص» نزدیک است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

ادله و مستندات قائلان به انسداد و امتناع

۱- این دیدگاه بین مفهوم حزب سیاسی و دموکراسی پیوند زده است، پدیده‌ای که از لوازم آن مشروعیت سیاسی رهبر از سوی مردم است و مشروعیت آن دایم از سوی مردم تجدید می‌شود. بنابراین احزاب در تعیین رهبری سیاسی جامعه نقش دارند و اصولاً احزاب در حکم واسطه مشروعیت رهبران سیاسی و ملت هستند. در حالی که

در اندیشه اسلامی، چنین نیست. ازاین رو تبیین مبانی فقهی حزب با انسداد و امتناع رو به رو است.

۲- در جامعه‌ای که نظام سیاسی دموکراتیک نداشته باشد، سخن گفتن از تحزب معنا ندارد. در عصر پیامبر اسلام (ص) در سرزمین حجاز، نه نظام سیاسی دموکراتیک بر مبنای حق حاکمیت ملت و آزادی و مساوات انسان‌ها در حقوق سیاسی و اجتماعی و نه نظام چند حزبی وجود داشت. بنابراین، در کتاب و سنت نیز مبانی تحزب وجود ندارد.

۳- از سوی دیگر چون در کتاب و سنت، مسلمانان (همان‌گونه که به تأسیس نظام حزبی و احزاب سیاسی امر نشده‌اند) از تأسیس نظام دموکراتیک سیاسی و اجتهادهای جدید که لازمه آن است، منع هم نشده‌اند، ازاین رو مسلمانان می‌توانند در عصر حاضر، به تأسیس نظام دموکراتیک سیاسی اقدام کرده و سیستم چند حزبی را، که لازمه بقای چنین نظامی است، به وجود آورد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

نقد

۱- این نگرش نظام دینی را با نظام دموکراتیک مغایر و احياناً متضاد می‌داند، اکنون این پرسش مطرح است که «نظام سیاسی دموکراتیک» چیست؟ اگر نظامی است که مشروعیت خود را تنها از مردم می‌گیرد، استدلال نویسنده تمام است، اما اگر این تنها یکی از شاخصه‌ها و یک قرائت از دموکراسی است و در کنار آن، جایگاه و نقش مردم در سرنوشت سیاسی، نقش نظارتی مردم، حقوق و آزادی‌های سیاسی، آزادی انتقاد و مشارکت سیاسی را از شاخصه‌های این نظام بدانیم، این نگرش با انتقاداتی مواجه است، بویژه پس از جهانی شدن دموکراسی، دیگر قرائت، مفهوم و الگوی یگانه‌ای از آن وجود ندارد.

۲- این در حالی است که ملازمه بین آن دو (نظام دموکراتیک و احزاب سیاسی) به لحاظ نظری محل تردید و اختلاف است. آنچه مورد اجماع نسبی است، ممانعت نظام استبدادی از آزادی احزاب است. چنانکه برخی نویسندگان آن را مهم‌ترین مانع تحزب قلمداد کرده‌اند. (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۹۶) نظام استبدادی به دلیل این‌که مانع

مشارکت سیاسی شهروندان می‌گردد، وجود تشکّل‌های سیاسی و احزاب را بر نمی‌تابد. البته یک نکته قابل‌تردید نیست که در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی غربی، بستر فعالیت و رشد احزاب سیاسی بیشتر فراهم است.

۳- نویسنده مقاله «امتناع مبانی فقهی و کلامی تحزّب» در نوشتار خود، با رویکردی شبیه اصاله‌النص، فقدان مبانی فقهی آزادی احزاب را تمام می‌داند، در حالی که با رویکرد اصاله‌الاباحه و عدم الحظر، استدلال وی ناتمام است. زیرا اصل مزبور از نصوص عام دینی و قواعد فقهی به دست می‌آید. در نهایت، نویسنده نیز عدم منع شرعی را برای تجویز فعالیت حزبی در نظام دینی مستند قرار می‌دهد، با وجود این که عدم منع شرعی، که نویسنده بدان معترف است، مستفاد از نصوص عام فقهی است. در عین حال، مبانی فقهی تحزّب را با امتناع مواجه می‌داند. در صدر و ذیل مجموع دو عبارت، تناقض وجود دارد. زیرا از یک‌سو، مبانی فقهی تحزّب را با انسداد مواجه می‌بیند، و از سوی دیگر، معتقد است: چون مسلمانان در کتاب و سنت از اجتهاد منع نشده‌اند، می‌توانند نظام چند حزبی داشته باشند. (صداقت، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

ب- نگاه مثبت و جائز. در نگاه مثبت تبیین و چگونگی استنباط مبانی فقهی احزاب سیاسی جائز و به سه دسته طبقه‌بندی می‌شود:

۱- این دسته با استناد به واژه‌هایی همچون «حزب»، «فئه» و «فرقه» در قرآن و احادیث در صدد تبیین و استنباط مبانی فقهی آزادی احزاب بر آمده است. (ثقفی، ۱۳۷۹: ۱۷)

۲- بحث در باره این رویکرد زمانی به اثبات مبانی فقهی حزب می‌انجامد که مقتضیات نظری و پیشفرض‌های فرهنگی حزب در فرهنگ اسلامی نشان داده شود.

۳- برداشت دیگر از این رویکرد با توجه به کارکردهای مثبت احزاب سیاسی، خواسته است مبانی فقهی احزاب را به سامان برساند. (سجادی، ۱۳۸۲: ۶۱)

ادله و مستندات قائلان به جواز و انفتاح

۱- واژگان حزب، فئه و فرقه، در قرآن کریم و روایات با اندکی تفاوت در تعریف، کارویژه‌ها، ابزارها و... که با گذشت زمان پدید آمده است - چنانکه گذشت - در یک

معنا و مفهوم به کار برده شده است. در ادبیات قرآن کریم حزب به مجموعه‌ای از انسان‌های همفکر و هم‌رأی اطلاق شده است که برای رسیدن به اهدافی گردهم آمده‌اند و در راستای اهداف و منویات شان در تلاش و تکاپو هستند. ممکن است این اهداف لزوماً از دیدگاه قرآن کریم شایسته و پسندیده نباشد. از این رو در قرآن کریم در برابر حزب الله با ویژگی‌های پسندیده، حزب شیطان با ویژگی‌های ناپسند و اهداف پلید قرار گرفته است.

احمدحسین یعقوب در تبیین حزب در اسلام، نخست آیاتی را که در بردارنده واژه حزب است یادآوری می‌کند. پس از تبیین مفهومی آیات یادشده، به تمایز «حزب‌الله» و «حزب‌شیطان» اشاره می‌کند. با بررسی معنا و مفهوم حزب در ادبیات دینی و قرآنی و اشاره به این مطلب که در اسلام حزب وجود دارد، شاخص‌های حزب را بر اساس آیات قرآن بیان می‌کند. (ثقفی، ۱۳۷۹: ۱۷)

۲- اصل اجتهاد و خطاپذیری آن. اصل خطاپذیری در اجتهاد، یکی از اصول بنیادین فقه شیعه است. همه فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. اصل خطاپذیری، هرگونه جزم‌انگاری در احکام شرعی را نفی و به انفتاح باب اجتهاد می‌انجامد. این مسأله، هر نوع اجتهاد فقهی را در معرض نقد و انتقاد عالمانه قرار می‌دهد و موجب شکوفایی بیشتر اجتهاد فقهی می‌شود. اگر عنصر اجتهاد در فقه اسلامی و انفتاح باب اجتهاد به مفهوم احترام به آراء و دیدگاه‌های افراد در فهم و استنباط مسائل شرعی و فروع شریعت مورد پذیرش قرار گیرد، پذیرش تعدد آراء در امور عرفی و مسائل حکومتی، به دلیل ماهیت عرفی آن‌ها، از زمینه‌های مناسب‌تری برخوردار خواهد شد. بنابراین، اصل خطا در اجتهاد، استنباط سیاسی افراد و دست‌اندرکاران مسائل سیاسی را نیز در معرض خطاپذیری، نقد و انتقاد قرار می‌دهد و همین امر، به پذیرش درجه‌ای از تکثرگرایی سیاسی در فرهنگ سیاسی اسلام (بویژه گفتمان شیعه) اشاره دارد. فقه اسلامی در تعیین موضوعات عرفی و مسائل زندگی، پیرو است نه پیشرو. (نوروزی، ۱۳۸۴: ۹۶) اکنون که تکثرگرایی و تعدد در

مذاهب فقهی در عین وحدت شریعت اسلامی پذیرفته می‌شود و بر اساس آن، اجتهادهای متعدد در فروع دین صورت می‌گیرد، در امور عرفی - بویژه - مسائل سیاسی نیز که بر معیار مصالح و مفسد استوار است و اجتهادهای فقهی مجالس وسیع دارد، همچنان که مذاهب فقهی و استنباط‌های فقهی، متعدد است، ناگزیر باید تعدد و تکثر در احزاب سیاسی مورد پذیرش قرار گیرد. (ذوالفقاری، ۱۳۹۱)

از سوی دیگر، اندیشه خطاپذیری فقیه موجب می‌شود به اجتهادات فقهی او در قبال مسائل اجتماعی، از جمله تصمیمات سیاسی، با دیده شک و تردید نگریسته شود و همین امر باعث می‌شود تا فقه سیاسی شیعه، برخلاف اهل سنت، هرگز به اطاعت مطلق از حاکم مشروع تمایل نشان ندهد، بلکه با تکیه بر حسن و قبح عقلی افعال سیاسی که مصلحت و مفسده نوعی آن‌ها با ملاک مطابقت با آرای عقلای جامعه شناخته می‌شود، به تصحیح آرای اجتهادی رهبران پرداخته و آنان را به تبعیت از رأی جمیع عقلای جامعه ملزم نماید. حزب سیاسی سازوکار چنین فرایندی را فراهم می‌کند. (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

نقد

با توجه به احتمال خطای مجتهد و حاکم اسلامی، نباید حزب و مرجعیت حزبی جایگزین «مرجعیت دینی» شود و در نتیجه، خواسته یا ناخواسته به ترجیح حاکمیت حزب و دموکراسی و طرد حاکمیت دینی تن داده شود. بی‌تردید، خواست و اراده مردم نقشی جدی در نظام سیاسی خواهد داشت. اما مطلق کردن این خواست نادرست است. این که فقیه در مقام فتوا دادن، باید ابتدا به موضوع بنگرد، سپس حکم آن را از منابع استخراج کند، درست است و به همین معنا می‌توان گفت که فقه پیرو است، نه پیشرو، اما نباید از این سخن نتیجه گرفت که حوزه موضوعات کلاً به دست عرف سپرده شده است. این استدلال (که چون مذاهب فقهی و استنباط‌های فقهی متعدد است، ناگزیر تعدد و تکثر در احزاب سیاسی مورد پذیرش قرار می‌گیرد.) مغالطه‌آمیز است، و حداکثر یک قیاس نادرست به چشم می‌خورد. تکثر در استنباط‌های فقهی نمی‌تواند مبنای پذیرش تکثر در احزاب سیاسی باشد و باید برای آن مبنای دیگری یافت. (نوروزی، ۱۳۸۴: ۹۶)

۳- وجوب احزاب از باب مقدمه واجب

وجود احزاب سیاسی می‌تواند مقدمه‌ای برای تحقق بسیاری از واجبات اسلامی لازم و ضرور باشد. در نظریه ولایت فقیه (نظریه نصب یا انتخاب) دو ویژگی اساسی نهفته است که میدان وسیعی را برای فعالیت‌های عرفی و عقلایی برای تمهید مقدمات استقرار فقیه حاکم تدارک می‌کند. نخست این‌که در این نظریه، فقیه حاکم هرگز تعیین شخصی ندارد، بلکه بر وصف عنوانی «فقیه» یا «فقیه جامع‌الشرایط» اکتفا شده است. دوم این‌که، فقیهان مورد اشاره در این نظریه، عملاً تعدد و تکثر دارند و بالقوه در تصدی منصب ولایت، رقابت خواهد بود. احزاب سیاسی، به عنوان مقدمه واجب، در شناسایی و معرفی مواضع نظری و سیاسی فقیهان موضوع این نظریه از یک‌سو، و نیز بسیج مردم برای شرکت در انتخابات و تعیین و تشخیص مستقیم یا غیرمستقیم فقیه حاکم از سوی دیگر، کارکردهای مهمی را می‌توانند به عهده بگیرند. (فیرحی، ۱۳۸۸:۱۰۳)

۱- مقدمه اصل امر به معروف و نهی از منکر. امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی واجب است و احزاب مقدمه‌ای برای آن می‌توانند باشند. مقدمه واجب هم واجب است. نتیجه این صغرا و کبرا، وجود تشکیل احزاب در جامعه اسلامی است. (ذوالفقاری: ۱۳۹۱)

نقد

الف- مشروعیت احزاب سیاسی را نمی‌توان از باب مقدمه واجب اثبات کرد زیرا در علم اصول در صورتی مقدمه واجب، واجب می‌شود که تحقق ذی‌المقدمه تنها به همان مقدمه وابسته باشد.

ب- مقدمه شدن احزاب برای واجب یاد شده محل بحث و تردید است. اگر بتوان نظام اسلامی و یا شناسایی حاکم اسلامی را با ابزار و مقدمات دیگری حفظ و عینیت بخشید، دیگر نیازی به احزاب از باب مقدمه واجب نیست. (نوروزی، ۱۳۸۴: ۹۶)

ج- این استدلال محل تأمل است. ولی فقیه در نظریه نصب، منصوب از جانب شارع است و تشخیص ولی فقیه نیز مربوط به کارشناسان خبره است. ورود احزاب سیاسی در این فرایند، آن را دچار آسیب‌های انتخاباتی می‌کند که اصلاً به مصلحت نیست زیرا مستلزم نوعی رقابت و نزاع‌های حزبی و سیاسی است که با جنبه الاهی آن سازگاری ندارد. (صداقت، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

۴- تبیین حزب براساس اصل بیعت

در این باره اختلاف نظر وجود دارد. برخی بیعت و انتخابات را یکی دانسته و از این طریق، مبانی فقهی انتخابات را - که یکی از مؤلفه‌های حزب می‌باشد - مسلم تلقی می‌کنند. (الآصفی، ۱۹۹۵: ۷۱) برخی فقها بین آن‌ها فرق گذاشته‌اند. در بیعت حق فسخ وجود ندارد، اما در انتخابات، انتخاب‌کنندگان می‌توانند به طور دسته‌جمعی انتخاب‌شونده را از مقام خود عزل کنند. (مکارم، ۱۳۶۷، ۲۲: ۷۱)

۵ - تبیین حزب براساس اصل امور حسبیه

حسبه اسم مصدر از ریشه حَسَب به معنای شمردن است. افزون بر این، در معانی دیگری نیز به کار برده شده است. مانند درخواست پاداش از خداوند، نیکویی در اداره امور، استخبار و خبرجویی و خرده گیری بر کارهای زشت. (صرامی، ۱۳۷۷: ۱۹) ماوردی در احکام سلطانی حسبه را این گونه تعریف می‌کند: «الحسبه هی امرٌ بالمعروف إذا ظهر ترکة و نهیٌ عن المنکر إذا أظهر فعله» (الماوردی، ۱۳۹۸: ۲۴) حسبه فرمان به نیکی است هنگامی که ترک آن آشکار و بازداشتن از بدی است هنگامی که فعل آن آشکار شود. امر به معروف و نهی از منکر در آثار بیشتر فقهای شیعه بحث شده اما حسبه به عنوان یک نهاد حکومتی مورد بررسی و پژوهش چندانی قرار نگرفته است. (صرامی، ۱۳۷۷: ۱۹) دلیل این مسأله نیز روشن است زیرا فقه سیاسی شیعه در روزگاران گذشته به دلیل دوری از قدرت سیاسی و حکومت، عملیاتی و کاربردی نشده بود.

نقد

در این رویکرد، نهاد حسبه موضوعیت ندارد بلکه کارکردهای آن اصل دانسته شده است و در نهایت، هر تشکل و اداره‌ای که بتواند وظایف این نهاد را انجام دهد تحت عنوان کلی «خیرات» جای می‌گیرد و نه تنها محدودیت و محذوریت شرعی ندارد، بلکه مورد تشویق اسلام قرار گرفته است. احزاب سیاسی نیز به دلیل کارکردهای مثبتی که دارند، یکی از موارد خیرات هستند و هیچ منعی برای راه‌اندازی آن‌ها وجود ندارد.

۶- تبیین حزب با توجه به کارکردهای مثبت احزاب

مواردی که اکنون یاد می‌شود، می‌توانند از جمله کارکردهای مثبت حزب به شمار آیند مانند: سازمان‌دهی نیروهای متخصص و کارآمد در عرصه‌های گوناگون، نزدیک کردن افکار مشابه، آموزش سیاسی و بالا بردن سطح آگاهی‌ها، جلوگیری از استبداد سیاسی، نقد حکومت و نظارت بر آن، انتقاد سالم و پیشنهاد مناسب به دولت در جهت اصلاح برنامه‌های آن، فراهم آوردن زمینه مشارکت سیاسی، رقابت سالم، حاضر کردن مردم در صحنه و حساس کردن آن‌ها و... (حقیقت، ۱۳۷۷: ۱۵۸)

۷- تبیین حزب براساس اصل عدم مانع

بیشتر کسانی که درباره جواز و مشروعیت حزب بحث کرده‌اند با رویکرد اقتضایی بوده است. یعنی آن‌ها مقتضی وجود حزب را بررسی، اثبات و پذیرفته‌اند، اما از باب «عدم‌المانع» درباره کارکردهای منفی حزب و نسبت دین با آن‌ها نظری و راه‌حلی نداده‌اند. تردیدی نیست که کارکردهای مثبت احزاب سیاسی با منع و حظر شرعی رو به رو نیست، بلکه می‌تواند مصداق عناوین مطلوب شرع باشد، اما آن‌چه چالش برانگیز است کارکردهای منفی احزاب سیاسی است. در این سطح، راهکاری که برای برون‌رفت از این چالش پیشنهاد می‌شود نگاه به سیره عملی پیشوایان معصوم (ع) در ارتباط با گروه‌هایی است که برخی از کارویژه‌های احزاب سیاسی را داشته‌اند. برای مثال، در زمان امیرالمؤمنین (ع) نیز گروه‌های مخالفی مانند خوارج و ناکثین حضور داشتند که برخورد امیرالمؤمنین با آن‌ها می‌تواند از باب عدم‌المانع

مورد دقت قرار گیرد. امام علی با خوارج در نهایت درجه دموکراسی رفتار کرد. در حالی که او خلیفه بود و آن‌ها رعیتش و هرگونه اعمال سیاسی برایش مقدور بود، اما آنان را زندانی نکرد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد. به آن‌ها نیز همچون سایر افراد می‌نگریست... آن‌ها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند و صحبت می‌کردند. آن‌ها در ابتدا آرام بودند... اما کم‌کم روش شان را عوض کردند و تصمیم گرفتند دست به شورش بزنند. حرکت کردند و دست به طغیان زدند. امنیت راه‌ها را سلب کردند، غارتگری و آشوب را پیشه کردند. می‌خواستند با این وضعیت دولت را تضعیف کنند و حکومت امام علی علیه‌السلام را از پای درآورند. این‌جا دیگر جای آزادی نبود، زیرا اظهار عقیده نیست، بلکه اخلال در امنیت اجتماعی و قیام مسلحانه علیه حکومت شرعی است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۹) پس آزادی احزاب سیاسی تا سطحی قابل قبول است که نظم و امنیت عمومی جامعه، جان و مال مردم، حکومت شرعی، استقلال کشور و اساس اسلام در خطر نباشد. «در حکومت اسلامی احزاب آزادند. هر حزبی اگر عقیده غیراسلامی هم دارد آزاد است، اما اجازه توطئه‌گری و فریب‌کاری ندارند.» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۷)

نقد

اشکال نگاه کارکردگرایانه به حزب در این است که «حزب سیاسی نیز همانند هر ابزار اعتباری و عقلایی دیگر، امری دو وجهی است و همزمان پیامدهای مثبت و منفی در ساخت عمومی و سیاسی جامعه برجای می‌گذارد.» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

ویژگی‌های حزب الله و حزب شیطان در قرآن مجید

قرآن مجید در آیاتی از سوره مبارکه مجادله به صراحت از حزب الله و حزب شیطان یاد می‌کند و اوصاف و ویژگی‌های این دو گروه را بر می‌شمارد:

الف- ویژگی حزب‌الله و آثار آن در قرآن

حزب‌الله در قرآن گروهی هستند که به پیروزی و رستگاری نائل می‌شوند. این گروه در صورتی به آن فلاح و غلبه دست می‌یابند که شرایط و ویژگی‌های لازم را برای خود فراهم کنند. آن ویژگی‌ها عبارتند از:

۱- ولایت‌پذیری

ولایت‌مدارانی که سرپرستی خدا، پیامبر و مؤمنان خاص یعنی ائمه «ع» را بپذیرند، عضو و جزء حزب‌الله و در نتیجه پیروزند. قرآن در سوره مائده فرموده است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (مائده/۵۵)». ولی مؤمنان تنها خدای سبحان، پیامبرش و مؤمنانی ویژه‌اند که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند.» در آیه بعد می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده/۵۶): هر کس به ولایت خدا، پیامبر و امامان معصوم «ع» درآید جزء حزب‌الله است و چون حزب خدا پیروز است، او نیز پیروز است.

۲- ایمان به خدا و قیامت

حزب‌الله ایمان به خدا و روز بازپسین دارد و می‌داند که انسان با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه پس از مرگ به عالم دیگری انتقال پیدا می‌کند. در آن عالم به حیات خود ادامه می‌دهد: «يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (مجادله/۲۲)» به خدا و روز رستاخیز ایمان دارد.»

۳- محبت خدا و دوستی نکردن با دشمنان خدا

انسانی که در حزب‌الله است و به خدا و روز قیامت ایمان دارد، فقط به خدا محبت دارد و از محبت دشمنان خدا دوری می‌کند، زیرا محبت خدا و دشمنانش در یک دل ممکن نیست. او باید از میان این دو یکی را برگزیند. «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ (مجادله/۲۳)»: نمی‌یابی قومی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان آن‌ها باشند.»

افراد مورد علاقه انسان تنها این چند گروه نیستند و در آیاتی مصداق‌های بیشتری ذکر شده‌اند. در آیه ۲۴ سوره توبه آمده است: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»: بگو اگر پدرانتان و فرزندانتان و برادرانتان و همسرانتان و قبیله شما و اموالی که به دست آورده‌اید و تجارتی که از کسادهای مسکن‌های مورد علاقه شما در نظرتان از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او محبوب‌تر است، در انتظار این باشید که خدا عذابش را بر شما نازل گرداند، خدا جمعیت گناهکار را هدایت نمی‌کند.»

۴- تثبیت ایمان در قلوب آنان

یکی از ویژگی‌های حزب‌الله که نتیجه ایمان و محبت به خداست این است که به لطف و امداد الهی ایمان در قلب آن‌ها تثبیت شده است: « أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، (مجادله/۲۲) آنان کسانی هستند که خدا ایمان را در قلب آن‌ها نوشته است» و در نتیجه، ایمان آنان دچار تزلزل و سستی نیست که در معرض زوال باشد.

۵- تأییدات الهی به وسیله روح

یکی از ویژگی‌های حزب‌الله آن است که با روحی الهی تقویت و تأیید می‌شود: « وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ » یعنی خدا به مؤمنان و حزب‌الله یک نوع حیات معنوی می‌بخشد که باعث تقویت پایه‌های ایمان آنان می‌گردد و این از افاضات خاص خدا به افراد حزب‌الله است.

۶- داخل شدن در بهشت جاودان

یکی از آثار پربرکت مؤمنان و حزب‌الله آن است که در بهشت داخل می‌شوند و به صورت جاودانه در آن می‌مانند و از نعمت‌های بهشت بهره‌مند می‌شوند: « سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا: خداوند آن‌ها را در باغ‌هایی بهشت داخل می‌کند که نهرها از زیر درختان و قصرهای آن جاری است و جاودانه در آن می‌مانند.»

۷- رضایت متقابل خدا با آن‌ها و آن‌ها با خدا

افراد حزب‌الله چون همه کارها را برای رضای الهی انجام می‌دهند یعنی هدف آن توحیدی و کسب رضای خداست، هم خدا از آن‌ها راضی است و هم آن‌ها از خدا راضی هستند: « رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ». یکی از موهبت‌های خدا به انسان همین است که آن کمال و جمال مطلق از انسان فاقد همه چیز و ناتوان راضی باشد و آن‌ها نیز به گونه‌ای عمل کنند که از خدا راضی و خشنودند.

۸- پیروزی و رستگاری

یکی از برکاتی که عاید حزب‌الله می‌شود پیروزی بر دشمن و رسیدن به سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت است. نه تنها پیروزی در جهان دیگر و دستیابی به نعمت‌های مادی و معنوی قیامت، بلکه در دنیا نیز بر دشمن پیروزند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲)

ب- ویژگی‌های حزب شیطان و آثار آن در قرآن:

از دیدگاه قرآن مجید، حزب شیطان گروهی هستند که ویژگی‌های منافقان را دارند و

خداوند به آنان وعده عذاب شدید و خوارکننده‌ای را داده است. این ویژگی‌ها عبارت است از:

۱- دوستی با مغضوبین

حزب شیطان کسانی هستند که همواره رابطه و پیوند دوستی با کسانی دارند که خداوند بر آنان غضب و لعن کرده و بر آنان خشمگین است. در حالی که نه در ردیف مغضوبین قرار دارند و نه در ردیف ممدوحین.

۲- سوگند دروغ

اعضای حزب شیطان برای اثبات وفاداری خود به پیامبر و مسلمانان سوگند دروغ یاد می‌کنند. در حالی که به چنین کاری آگاه و دانا هستند. آنان سوگند یاد می‌کنند که هدفی جز اصلاح ندارند در حالی که با این پوشش مشغول توطئه و دسیسه هستند. از نام خدا در جلوگیری از راه خدا سوء استفاده می‌کنند. آنان حتی در روز رستاخیز نیز دروغ می‌گویند زیرا به دروغ در دنیا عادت کرده بودند. (مجادله/۱۴، ۱۶، ۱۸)

۳- وعده عذاب الاهی

اعضای حزب شیطان می‌خواستند از راه سوگند دروغ برای خود آبرو و منزلتی در افکار عمومی فراهم کنند اما با توجه به کردار و رفتار ناپسند، عمدی و آشکارشان، خداوند برای آنان عذاب شدید و دردناکی را آماده کرده است. (مجادله/۱۵)

۴- ناکارآمدی سرمایه‌های انسانی و اقتصادی شان

اعضای حزب شیطان به فرزندان و اموال خود برای حل مشکلات تکیه می‌کنند و براین پندارند که فرزندان و اموال می‌تواند به آنان کمک کند در حالی که از آنها کاری ساخته نیست و خداوند آنها را مایه عذاب جاودانه شان ساخته است. فرزندان گمراه بر عذاب آنان خواهد افزود و اگر هدایت شوند از آنان بیزاری می‌جویند. (مجادله/۱۷)

۵- پیروی از شیطان

حزب شیطان از رهبر خود، شیطان، پیروی می‌کند. شیطان بر آنان سلطه و قدرت دارد، مانند ساربان که بر شتران خود تسلط دارد و هر جا که بخواهد می‌برد و می‌چراند. (مجادله/۱۹)

۶- فراموشی یاد خداوند

مجموعه رفتارها و کردارهای حزب شیطان موجب می‌شود که آنان خدا را فراموش کنند و در چنگ قدرت شیطان اسیر باشند. از این رو آنان در خسران و زیان به سر می‌برند. مانند بازرگانی که نه تنها از تجارت خود سود نمی‌کند بلکه سرمایه خود را نیز از دست می‌دهد. (مکارم ۲۲: ۷۱، ۱۳۶۷)

نتیجه

حزب سیاسی یکی از سازوکارهای سیاسی تأثیر گذار در حکومت‌های دموکراتیک و مردم سالار این روزگار است. از این رو قوانین اساسی بیشتر کشورهای جهان بر آزادی و فعالیت احزاب سیاسی به عنوان بخشی از حقوق اساسی شهروندان تأکید می‌کنند. در ادبیات متون دینی مانند قرآن کریم و روایات معصومین (ع) واژه حزب و واژه‌های همگن آن به کار برده شده است. بررسی و بازخوانی دقیق این متون نشان می‌دهد که واژه حزب در قرآن کریم و روایات در مجموع با قطع نظر از تفاوت‌های زمانی و مکانی عصر نزول، به همان معنایی به کار رفته است که امروز به کار می‌رود. با توجه به این مطلب، اگرچه فقها در باره مبانی مشروعیت احزاب سیاسی در فقه دو دسته شده‌اند. دسته‌ای مشروعیت احزاب سیاسی را از مبانی موجود در فقه استنباط و دسته دیگر رد کرده‌اند، اما ادله و مستندات گروهی که مشروعیت احزاب سیاسی در حکومت اسلامی را تأیید کرده‌اند محکم‌تر و پسندیده‌تر است. بنابراین با توجه به اهداف حکومت اسلامی وجود و فعالیت احزاب سیاسی در چهارچوب احکام اسلامی در حکومت‌های اسلامی نه تنها جایز و روا بلکه از ضرورت‌ها و اولویت‌های جامعه اسلامی است.

فهرست منابع

القرآن الکریم

- ۱ ابن منظور (۱۳۷۵) لسان العرب، نرم افزاز جامع التفاسیر.
- ۲ الآصفی، محمد مهدی (۱۹۹۵ م). ولایة الامر، تهران، المرکز العالمی للبحوث والتعلیم الاسلامی، الطبعة الاولى.
- ۳ امجد، محمد (۱۳۸۵) سیاست و حکومت در امریکا، تهران، سمت.
- ۴ بشیریه، حسین (۱۳۸۰) درس های دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر.
- ۵ ثقفی، محمد (۱۳۷۹) تحزب و احزاب در مبانی فرهنگ اسلامی، تهران، همشهری.
- ۶ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) حزب الله در قرآن، تهیه و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم، ماهنامه پاسدار اسلام، شماره پیاپی ۳۸۸.
- ۷ حقیقت، سیدصادق (۱۳۷۷) «جایگاه احزاب در اندیشه سیاسی اسلام»، فصلنامه علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم، سال نخست، شماره سوم.
- ۸ حقیقت، سیدصادق (۱۳۷۷) جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلامی، قم دانشگاه باقرالعلوم، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳.
- ۹ دوورژه، موریس (۱۳۷۶) جامعه شناسی سیاسی، ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چهارم.
- ۱۰ ذوالفقاری، محمد (۱۳۹۱) حزب از منظر اندیشه سیاسی اسلامی رویکرد کلامی، فقهی و فلسفی، قم، ماهنامه معرفت، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی.
- ۱۱ راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶) مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه.
- ۱۲ زیبا کلام، صادق (۱۳۷۸) استبداد مانع تاریخی تحزب در ایران، جموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی، کتاب دوم تحزب در ایران، تهران، همشهری.
- ۱۳ سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۲) مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.
- ۱۴ صبوری، منوچهر (۱۳۸۴) جامعه شناسی سیاسی، تهران، سخن، نخست.
- ۱۵ صداقت، قاسمعلی (۱۳۸۷) تحزب و مبانی آن در فقه سیاسی شیعه، ماهنامه معرفت،

- قم مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، شماره ۱۲۵.
- ۱۶ صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۳۴) الامالی، مجلس پنجم، نرم افزار جامع الاحادیث ۳/۵ نور.
- ۱۷ صرامی، سیف الله (۱۳۷۷) حسبہ یک نهاد حکومتی، قم دفتر تبلیغات اسلامی، نخست.
- ۱۸ طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵) مجمع البحرین، جامع التفاسیر.
- ۱۹ طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۷) اعلام الوری باعلام الهدی، نرم افزار جامع الاحادیث ۳/۵ نور.
- ۲۰ عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۴) بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی، سیزدهم.
- ۲۱ فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸) العین، نرم افزار جامع التفاسیر.
- ۲۲ فیرحی، داود (۱۳۹۶) فقه و حکمرانی حزبی، تهران، نشرنی.
- ۲۳ فیرحی، داوود (۱۳۸۸) مبانی آزادی و حزب در مذهب شیعه، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳.
- ۲۴ کلینی (۱۳۸۵) ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، قم، دار الحدیث، ص ۱۶۸، نرم افزار جامع الاحادیث ۵/۳ نور.
- ۲۵ الماوردی، علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی (۱۳۹۸ ه.ق). الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۲۶ مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۷) امتناع مبانی فقهی و کلامی تحزب، مجموعه مقالات تحزب و توسعه کتاب سوم اسلام و تحزب، تهران، همشهری.
- ۲۷ محبیان، امیر (۱۳۹۰) تهران، روزنامه رسالت، شماره ۷۲۷۵ روز ۹۰/۳/۵.
- ۲۸ مصطفوی، حسن (۱۳۶۰) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، نرم افزار جامع التفاسیر ۳.
- ۲۹ مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) جاذبه و دافعه علی، قم، صدرا، چاپ نوزدهم.
- ۳۰ مطهری، مرتضی (۱۳۸۲) کلیات علوم اسلامی، قم، صدرا، بیست و ششم.
- ۳۱ مطهری، مرتضی (۱۳۸۲) پیرامون انقلاب اسلامی، قم، صدرا، بیست و یکم.
- ۳۲ معین، محمد (۱۳۷۱) فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، هشتم.
- ۳۳ مکارم، ناصر (۱۳۶۷) و همکاران، قم، مدرسه امیرالمؤمنین، چهارم.

- ۳۴ نجل الشهد الثانی، حسن (۱۴۱۷ه.ق.) معالم الدین و ملاذالمجتهدین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الثانیه عشره.
- ۳۵ نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۸) حزب و نقش آن در جوامع امروز تهران، دادگستر و میزان.
- ۳۶ نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۴) «جایگاه حزب در اسلام»، ماهنامه معرفت، ش ۹۰، خرداد ۱۳۸۴.
- ۳۷ نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- ۳۸ وکیلی، محمدعلی (۱۳۷۸) جایگاه و کارکرد احزاب سیاسی در نظام سیاسی اسلام، مجموعه مقالات تحزب و توسعه کتاب سوم اسلام و تحزب، تهران، همشهری.

نقش مردم در مشروعیت بخشی به نظام سیاسی اسلام با استناد به آیه شورا

عبدالغفور ناصری*

چکیده

مسئله شورا نزد اندیشمندان شیعه بیشتر در قالب مباحث کلامی و در مقام نفی خلافت به شیوه شورایی مطرح بوده است، به همین جهت در متون فقهی و کلامی قدیم شیعه، شورا هیچگاه به صورت یک نظریه‌ای مدون مطرح نگردیده این در حالی است که مسئله شورا به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در قالب یک نظریه سیاسی می‌تواند نقش بسزایی در سیاست داخلی و خارجی دولت اسلامی داشته باشد زیرا در نظام اسلامی گرچه نظریه غالب بر مشروعیت الهی تأکید دارد اما در متون دینی، دلالتی را می‌توان یافت که با استناد به آن نمی‌توان از نقش مردم در نظام سیاسی چشم پوشی کرد، به همین جهت است که عده‌ای از اندیشمندان متأخر شیعه، با تمسک به آیات شورا، از آن به عنوان یک اصل سیاسی - اجتماعی در کنار نظریه ولایت فقیه سخن رانده اند و دیدگاه‌های هرچند غیریکسانی را پرامون نقش و سازو کارهای آن در نظام سیاسی ارائه نموده اند، از جمله، عده‌ای شورا را محدود به ساز و کار تصمیم‌گیری‌های عمومی دانسته و بر این باورند که نهایت دلالت ادله شورا لزوم مشورت حاکم با اهل شورا است و برخی دیگر علاوه بر تأکید بر نقش الزامی شورا در تصمیم‌گیری‌های عمومی، بحث مشروعیت بخشی به نظام سیاسی را نیز مطرح نموده اند و معتقدند که نظام سیاسی مشروع باید برآمده از شورا باشد، با توجه مطالب فوق آنچه در این پژوهش مد نظر است آن است که آیا از تحلیل آیات شورا می‌توان دیدگاه مشروعیت بخشی نظام را از آیات شورا به دست آورد؟

کلید واژه‌ها: مشروعیت، شورا، نظام سیاسی اسلام، نقش مردم در مشروعیت.

تئوری دولت و چگونگی اداره جامعه از دیرباز مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. فرزانه‌گانی چون افلاطون، ارسطو، سیرون و آگوستین در این باره رساله‌هایی نگاشته‌اند و همگی دولت را عالیترین نهاد سیاسی دانسته‌اند که اقتدارات ملی را در دست دارد و حاکمیت آن کلیه نهادهای حاکم جامعه را در بر می‌گیرد البته مفهوم دولت (State) تا قرن ۱۶م رواج سیاسی نداشت، برای یونانی‌ها (polis) به معنی شهر- دولت بود که بر بهره‌مندی از حقوق و اجتماع تاکید می‌کرد، در روم قدیم نیز دولت همین کاربرد را داشته است اما به مرور بحث‌های گسترده‌ای از سوی اندیشمندان علوم سیاسی و اجتماعی در رابطه با سرشت و ماهیت دولت و وظایف آن و همینطور نقش و وظیفه مردم و نحوه‌ی کشورداری درست و «سیاست‌مدرن» مطرح گردید و آنچه که به عنوان ماحصل این بحث‌های اختلافی نمایان گردید، توافق و اشتراک اکثر نظریات مختلف در رابطه با نقش مردم در تعیین زمامداران و مشروعیت بخشی به نظام سیاسی حاکم بود، به عنوان مثال در رژیمهای اومانیستی آراء عمومی مردم منبع قدرت و مشروعیت حکومت به شمار آمده و به تعبیر دیگر دموکراسی ملاک مشروعیت حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی شناخته شد، در اینگونه نظام‌های سیاسی که آبخخور اصلی آن تفکرات لیبرالیستی است، رأی اکثریت مردم علاوه بر ملاک مقبولیت نشانه‌ای از مشروعیت نظام حاکم نیز تعیین گردید و با تضعیف یا نقض آن، نظام حاکم دیگر مشروعیت حضور در قدرت را نخواهد داشت.

اما در نظام الهی برخلاف نظام‌های بشری و اومانیستی، منبع مشروعیت خداست، رای و نظر مردم نه در مشروعیت بلکه در مقبولیت لازم برای تحقق یک نظام سیاسی و تنها به عنوان پیش شرط تشکیل حکومت، نقش آفرینی می‌کند، حال یکی از سوال‌های مهمی که در باب رابطه حاکم و مردم در نظام فکری اسلام مطرح است این است که نقش مردم در نظام سیاسی اسلام چیست و جایگاه آن کجاست؟ و حکومت به خود و به مردم با چه دیده‌ای نگاه می‌کند؟ آیا با این چشم که مردم برده و مملوک‌اند و حکومت مالک و صاحب اختیار؟! یا با این چشم نگاه می‌کند که آنها صاحب حق‌اند و حکومت تنها امین و وکیل و نماینده است و بس.

در اندیشه سیاسی اسلام آنچه که بیشتر توجه نظریه پردازان و محققان اسلامی را در باب حکومت برانگیخته است حقوق حاکم اسلامی و وظایف مؤمنان و دیگر گروه‌های تحت

حکومت اسلامی است و به نقش و حقوق مردم، توجه لازم صورت نگرفته است این در حالی است که با توجه به شرایط کنونی جهان، نمی توان نقش مردم را در موفقیت و پیشرفت یک جامعه نادیده گرفت و مردم را انسان های مستضعف تلقی کرد که رشد کافی برای تشخیص صلاح و مصلحت خود را ندارند و فقط وظیفه آنها اطاعت و فرمان برداری باشد و بس، این در حالی است که طبق آموزه های قرآنی و دینی، مردم در نظام سیاسی اسلام، آگاه، رشید و صاحب حق و مسئولیت پذیر و یک انسان رشد یافته است که می تواند در رشد و بالندگی جامعه نقش اساسی داشته باشد. با توجه به مسائل فوق در این مقاله سعی بر این است تا با استناد به آیه «شورا» به تحلیل همین بخش مغفول از حقوق و وظایف حکومتی بی پردازیم که وظایفش متوجه حاکمان و حقوقش متوجه شهروندان جامعه اسلامی است و با تحلیل محتوای لفظی و قواعد حاکم بر موضوع و حکم در «شاوهرم فی الامر» برای دریافت معنای عرفی و تاریخی از مشورت، به دنبال این خواهیم بود که تا فهم بهتری از «آیه شورا» که یکی از سیاسی ترین آیه های قرآن است صورت بگیرد.

مفهوم شناسی

۱. مفهوم مشروعیت

الف) در لغت، واژه مشروعیت از ریشه «شرع» گرفته شده است و در لغت عرب «شرعی» یعنی امری که مطابق با دین یا قانون باشد (دارابکلائی، ۱۳۸۸: ۶۵) اما در علوم سیاسی، مشروعیت در رابطه با حکومت و حکمرانی به کار می رود، و استعمال آن گرچه ابتدا، به مفهوم قانون و قانونی بودن به کار می رفت اما به مرور مفهوم مشروعیت تغییر کرد و به مرحله ای رسید که عنصر رضایت به آن اضافه گردید و رضایت پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۵) بنابراین مشروعیت، دارای معنایی است فراتر از قانونی بودن اما نزدیک به حقانیت است، علت جعل اصطلاح مشروعیت به این امر نهفته است که اساساً، انسان ها بر اساس آزادی که برای خود قائلند، اطاعت از دیگری را بر خود لازم نمی دانند، از طرفی، حکومت، یعنی اعمال قدرت و نفوذ بر مردم، و قدرت در ذات خود متضمن نابرابری است، از سوی دیگر، در میان نابرابری های انسانی، هیچ چیز به اندازه ی نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه عقلانی نمی باشد، در نتیجه مشروعیت توجیه و پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده ای از انسان ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه ی اطاعت؟

(عینی، بی تا: ۲۱) از این رو مشروعیت و حقانیت دو مفهوم هم عرض اند، برای یک نظام، نظامی که، حق حاکمیت، فرماندهی و اعمال قدرت دارد یعنی نظام حقانی یا نظام مشروع (دیلمی، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

ب) در اصطلاح، اصطلاح مشروعیت همانند اکثر قریب به اتفاق واژه های علوم انسانی تعریف مورد توافقی از آن میان اندیشمندان علوم سیاسی وجود ندارد ولی در عین حال، می-توان مشروعیت را معادل اجازه و استحقاق برای حکومت کردن دانست و آن را چنین تعریف کرد، مشروعیت عبارت است از: حق حکمرانی و حکومت، به تعبیر دقیق تر مشروعیت، همان حق ولایت و سرپرستی اشخاص است، به نحوی که حاکم یا والی در حکومت و اعمال قدرت دارای پشتوانه ی معتبری باشد که به موجب آن در شؤون افراد جامعه بی تواند دخالت نماید و همه ی فرمان های او در چارچوب معین، از اعتبار برخوردار باشند (قباچی، ۱۴۰۵: ۵۰) یا به گفته ژان بیندال: مشروعیت را می توان چنین تعریف کرد که مردم به طور طبیعی و بدون تردید سازمانی را که به آن تعلق دارند می پذیرند (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۶) این ها نمونه های از تعاریف اصطلاحی مشروعیت است که نشان می دهد، مشروعیت یک موضوع ذو ابعاد است که می توان از زاویه های متفاوتی به آن پرداخت و آن را تعریف کرد.

۲. مفهوم شورا

الف) شورا در لغت، شورا در لغت به معنی مشورت کردن و رأی زدن است و در عربی در چیدن عسل از خانه زنبور عسل، ریاضت دادن اسبان تا سوار شوند بر آنها در وقت فروش و آزمایش، فربه شدن و هویدا کردن استعمال شده است (معین، ۱۳۷۱، ۲: ۲۰۸۵) در مقایسه اللغه، واژه شورا، به معنی ابداء و اظهار چیزی و گرفتن چیزی معنا شده است بعد می گوید: «فکان المستشیر یاخذالرأی من غیره» (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۴۲) مستشیر رأی خود از دیگری دریافت می کند، در مفردات هم آن را به اخراج عسل از کندو معنی کرده است سپس می گوید: «التشاور والمشاوره و المشوره استخراج الرأی بمراجعة البعض الی البعض من قولهم شرت العسل اذا اتخذته من موضعه و استخراج منه» یعنی تشاور و مشاوره و مشورت به معنی استخراج رأی و نظر از طریق مراجعه به دیگران است که از گفتار آنان در دریافت عسل از جایش و استخراج آن از کندو اقتباس شده است (راغب، بی تا: ۳۵۰) بنابراین شورا در اصل به معنی مکیدن زنبور از شیره گلها است و کسی که با دیگران مشورت می کند آراء نظرات آنان

را دریافت می کند و همانطوریکه زنبور عسل با تلاش و جستجو گلهها و گیاهان مناسب را شناسایی و سپس شیره آنها را می مکد پس از آن در درون خود آن را پالایش و سپس به صورت عسل شیرین خارج می سازد و انسان از آن استفاده می کند، انسانها نیز افراد واجد شرایط را شناسائی و با آنها رأی زنی کرده و آراء آنان را بیابند و سپس با مقایسه بین آنها بهترین رأی را جذب و بکار ببندد.

ب) شورا در اصطلاح، در تعریف اصطلاحی شورا و مشورت گفته اند: آگاهی از رأی کارشناسان برای رسیدن به بهترین نظریه و رأی، نظری که به صواب و حق نزدیک باشد (الشای، ۱۹۹۵: ۱۹۵) و یا در تعریف دیگری، گفته شده است: مشورت به معنای انتخاب و گزینش امری، قولی و یا عمل و نظری از میان اموری که مستند به یک جمعیت است «مدنی، ۱۳۷۳: ۱۴۹» حضرت علی (ع) در سفارشاتش به فرزندش محمدبن حنفیه فرمود: «اضم آراء الرجال بعضها ببعض ثم اختر اقربها من الصواب و ابعداها من الارتیاب... خاطر بنفسه من استغنی برأیه و من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۸۵، ۳۸۸) آراء دیگران را با همدیگر ضمیمه کن سپس بهترین آنها را که به صواب و درستی نزدیکتر و از باطل و خطاء دورتر است انتخاب کن زیرا کسی که خود رأی باشد در معرض خطر است و کسی که از آراء دیگران استقبال کند موارد خطاء را می شناسد

۳. جایگاه شورا در اسلام

شورا در اسلام از جایگاه ویژه ای برخوردار است به قدری که یکی از سوره های قرآن کریم به نام «شوری» آمده است، در روایات معتبره نیز بر شورا و مشورت تاکید فراوانی صورت گرفته است و برای بیان اهمیت و جایگاه آن تعبیری مختلفی صورت گرفته است از جمله، شور و مشورت را به عنوان پشتیبانی بی مانند تعبیر نموده است (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی: ۳۷۰) و گاهی آن را حق بزرگ برادر دینی شمرده اند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۸۶) و گاهی نیز آن را حزم و دوراندیشی و بهترین راه برای کشف راه حق و حقیقت (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۵) از دیگر سوی، در منابع دینی، خود رأی بودن و استبداد در فکر و اندیشه و نظردادن، به شدت محکوم گردیده و آن را کمرشکن تلقی نموده (شیرازی، ۱۴۰۳: ۱۷۳) و موجب در خطر افتادن، پشیمانی، لغزش و هلاکت شمرده اند (حرعاملی پشین: ۱۷۵ و ۳۱۵)

با توجه به اهمیت مسئله شورا در منابع دینی، همه ی متفکرین اسلامی که راجع به مشورت و شورا در اسلام بحث نموده اند، چند مسئله را ضروری و مسلم دانسته اند: اول آن

که همه، معتقدند، مهمترین مصادیق توصیه های شورا و مشورت در متون دینی مربوط به مسائل سیاسی و حکومت و حکومتداری می باشد. دوم. اینکه، مهمترین فلسفه ی لزوم شورا و مشورت در عرصه سیاسی - اجتماعی، تحدید و کنترل قدرت و مسؤولیت سیاسی است. دستورات و سفارش هایی که در مورد مشورت و ضرورت آن در کتاب و سنت منعکس است، نشان دهنده آن است که مشورت در امور سیاسی برای امت نه تنها یک حق بلکه یک تکلیف الهی محسوب میشود، چنان که همین حق و تکلیف برای حاکمان نیز ثابت است، لزوم مشورت در اسلام نسبت به مسائل سیاسی در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام ضرورت بیشتری خواهد داشت، چرا که در این زمان حاکمان و زمامداران اسلامی، فاقد قوه ی عصمت اند و همین امر، لزوم مواظبت بیشتر مردم و نصیح و مشورت ایشان نسبت به زمامداران را اقتضا میکند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۲۴).

۴- نظریه شورا

برخی از فقها به این استناد که در دوران غیبت دلیل خاصی که بیانگر شیوه و شکل مشروع حکومت باشد وجود ندارد به طرح نظریاتی در این باره پرداخته اند. در این راستا برخی از اندیشمندان درصدد برآمده اند که با تمسک به مفهوم شورا نوعی نظام سیاسی الهی - مردمی طراحی کنند که هم بر مشارکت مردم مبتنی باشد و هم با آموزه های دینی سازگار باشد. از دیدگاه آنان مفهوم شورا بیشترین ظرفیت را برای شکل دهی چنین نظامی داراست و بر مبنای آن هم در مرحله انتخاب حاکم و هم در فرایند تصمیم سازی می توان عمل نمود، در دهه های اخیر برخی از اندیشمندان شیعه بر نقش مردم و شورا در مشروعیت حکومت تأکید بسیاری داشته و درصدد برآمده اند که بنیانی مشروع برای حکومت مبتنی بر خواست و رضایت مردم تأسیس نمایند، از این دیدگاه تدبیر امور سیاسی امت اسلام در زمان غیبت معصوم (ع) به عهده خود مردم گذاشته شده است و مردم می توانند امور اجتماعی خود را بر اساس مصالحی که در شرایط مختلف زمانی و مکانی تشخیص می دهند سامان دهند، لکن این تشخیص مصالح نباید با احکام شرعی ناسازگار باشد (کدیور، ۱۳۸۰: ۱۷۳) این نظریه با تقریرات متفاوت از سوی سیدمحمدباقرصدر، شیخ محمدجواد مغنیه و شیخ محمدمهدی شمس الدین ارائه گردیده است، شهید صدر با طرح نظریه «خلاف مردم و نظارت مرجعیت» مغنیه با ارائه «دولت انتخابی اسلامی» و شمس الدین با نظریه «ولایت امت» هر یک درصدد طرح ریزی نظام سیاسی

مردم‌سالار و مشروع در عصر غیبت می‌باشند، سیدمحمدباقر صدر یکی از مهمترین نظریه‌پردازان شیعی است که تلاش کرده است نظام سیاسی عصر غیبت را بر اساس شورای عمومی و رأی اکثریت بنیان گذارد، شیخ مهدی شمس‌الدین نیز معتقد است امت بدین لحاظ که بر خود و سرنوشت خود ولایت دارد شکل نظام سیاسی خود را که در جمیع مراحل مبتنی بر شورا است تعیین می‌کند (شمس‌الدین، ۱۴۱۲: ۲۲۰)

۵- تحلیل آیه شورا در مشروعیت بخشی به نظام سیاسی

مباحث گذشته نشان می‌دهد که بحث شورا در نظام سیاسی اسلام از یک جایگاه ویژه ای برخوردار است و بزرگان متأخر شیعه به اهمیت و نقش آن در نظام سیاسی اشاره نموده اند اما در رابطه با سازکار آن به صورت گسترده بحث نکرده اند، ممکن است یکی از علت های آن، حاکمیت نظریه ولایت مطلقه فقیه در جمهوری اسلامی ایران باشد که از سوی امام خمینی «ره» مطرح و با سازکار خاصی تطبیق گردید و این مسئله باعث شد تا مشروعیت نظام سیاسی، الهی پنداشته شود و نقش مردم در آن، به عنوان مقبولیت نظام تلقی گردد، حاکمیت نظریه ولایت مطلقه فقیه در ایران باعث شد که نظریات مشروعیت نظام سیاسی از طریق مردم با توجه به آیه شورا که تا حدودی در سده های قبل از پیروزی نظام جمهوری اسلامی ایران که از سوی اندیشمندان شیعه مطرح شده بود، مورد توجه قرار نگیرد اما با گذشت زمان که نظام سیاسی حاکم در جمهوری اسلامی ایران حالت اعتدال به خود می‌گیرد و فضای بحث ها و مناظرات علمی در یک فضای آرام مطرح می‌شود می‌توان بحث شورا و نقش مردم در مشروعیت نظام را به عنوان یک نظریه مطرح کرد زیرا مشروعیت بخشی به نظام سیاسی در کلام بزرگان متأخر با تمسک به آیات قرآنی که در باره امور سیاسی و معطوف به مسائل آن نازل شده است، نشان می‌دهد حکومت و در واقعیت بیرونی یک امری ارتباطی است، یعنی تحققش نه به یک طرف که به دو طرف نیازمند است، از نگاه شرع مقدس نیز چنین پدیده ای متضمن مجموعه ای از وظایف و حقوق است که طرفین حکومت، حکومت کنندگان و حکومت شوندگان مورد خطاب چنین احکام الهی قرار گرفته اند، اما در اندیشه سیاسی اسلام آنچه که بیشتر مورد توجه محققان اسلامی و نظریه پردازان درباره حکومت اسلامی را بر انگیخته، حقوق حاکم اسلامی و وظایف مومنان و دیگر گروه های تحت حکومت اسلامی است، در حالیکه با توجه به آیات شورا می‌توان به بخش مغفول این بحث یعنی حقوق شهروندان جامعه و وظایف حکومت نیز پرداخت. طبق منابع دینی در نظام سیاسی اسلام، از

جامعه آرمانی ای بحث شده است که استکبار را بر نمی تابد به تبع، استضعاف که آن روی سکه استکبار محسوب می شود از نظر اسلام قابل پذیرش نیست، زیرا مستضعف کسی است که به عمد راه رشد و بلوغ را انتخاب نکرده و به استضعاف تن داده است مطلوب خداوند در زندگی اجتماعی تحقق جامعه ای است که بر پایه برادری، همیاری و ولایت همگانی و نیرومندی اجتماعی نه صرف از دیار منابع قدرت و ثروت که محصول شهروندانی رشید، آگاه صاحب حق و مسئولیت پذیر باشد، بنیان داشته باشد، آیه ده حجرات می فرمایند: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* (الحجرات/۱۰) در این آیه خداوند مومنان را برادر همدیگر خطاب کرده است و عمل تاریخی پیامبر «ص» نیز آن را مهر تأیید کرده است (واقعی، ۱۳۷۴: ۲۲۴)

در آیه دو مائده می فرمایند: *وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ* (المائده ۲) در این آیه اصل تعاون را به جامعه رو به کاستی ارتباطات، به دلیل ظلم و ستم پیشنهاد کرده و از این طریق جبران ضعف ها و خلائهای گوناگون در یک جامعه از ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و درونی و بیرونی خصوصی و عمومی را تضمین نموده است در آرمان شهر پیامبر گرامی اسلام چنین تعاونی با همه محدودیت های جامعه نوپای اسلام، ظهور یافت و ایمان و تعقل و تدبیر و علم آموزی جای شرک و جهالت و خرافه و بی سوادگی را گرفت، خلاصه این که آیات متعدد قرآن کریم نشان می دهد که مدنیت الهی جامعه ای است که در آن نه یک تن و نه یک کار گروه و نه یک بخش خاصی از جامعه اسلامی بلکه همه کسانی که در چنین فضای اجتماعی قرار گرفته اند، شهروندانی رشید و آگاه و خود یاریگر و خود افزاینده اند و می توانند در جامعه نقش مهم و اساسی ایفا کنند با توجه با این مسئله برای اثبات نقش مردم در مشروعیت نظام سیاسی اسلام آیه شورا در سه محور حکم، موضوع و محتوا مورد تحلیل قرار می گیرد

۵-۱. تحلیل آیات شوری از جهت حکم

در آیات *وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* (الشوری، ۳۸) و آیه *وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* (آل عمران/۱۵۹) دو نوع حکم در خصوص مشورت تشریح شده است: یکی حامل تکلیف ارشادی صریح به حاکم جامعه اسلامی و دیگری حامل حق

ارشادی ضمنی برای مردم، در ذیل این احکام را بررسی می کنیم

۱- حق و تکلیف و آیه شورا

در این دو آیه که مشهور به آیات شورا است پیامبر گرامی اسلام (ص) مأمور به مشورت با دیگران می شود، یعنی طبق این آیات، یک تکلیفی ارشادی به عهده پیامبر (ص) به عنوان حاکم سیاسی گذاشته شده است و این آیات به طور ضمنی نوعی حقوق سیاسی در مشورت برای مردم قایل است که آنان حق ابراز آزادانه دیدگاه های سیاسی را داشته باشند، موئید چنین حقی آیه ای دیگر است که می فرماید: *فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ (البقره ۲۳۳)* یعنی این آیه بحث تشاور در مورد حقوق مشترک زن و مرد را تشریح بخشیده است که اگر اختلافی در باره جدا کردن بچه شیرخوار از شیر، پیش آمد، زن و مرد باید از طریق مشورت با همدیگر و با رضایت اقدام نمایند، ب چه شرعا متعلق به پدر و شیر متعلق به مادر است، بنابراین حقوق مشترکی به وجود آمده است که استیفای آن تنها به مشورت با همدیگر و حصول رضایت هر دو طرف مشروعیت می یابد، از قرینه این آیه می توان به دست آورد که در حوزه سیاست مشورت حاکم و مردم ناشی از شکل گیری حقوق مشترک است و هر دو طرف در امور سیاسی و اجتماعی سهیم اند، حاکم نیز به عنوان فردی از مردم در آن سهمی دارد و به نمایندگی از آنها می خواهد حقوق مشترک را استیفا نماید و بنابر این در فرایند استیفای حقوق شراکت شورایی مردم امر طبیعی و منطقی خواهد بود

۲- امر ارشادی و آیه شورا

امر به شورا در آیه شورا بر خلاف دیدگاه بسیاری از فقها و مفسران و نظریه پردازان در این زمینه اساساً مولوی نیست و لذا در این آیه زمینه ای برای طرح وجوب و استحباب اولیه شرعی باقی نمی ماند، با توجه به اینکه پیامبر (ص) قبل از نزول این آیه نیز طبق شورا و مشورت عمل می کرد حتی چنین رویه ای قبل از بعثت در دوره جاهلیت نیز به عنوان سنت حسنه وجود داشته است، همان طوری که در جوامع دیگر از جمله یونا باستان شورا برای قانون گذاری، قضاوت و تصمیم گیری رایج بوده است آیه شورا با امر به مشورت در صدد ارشاد به یک امر عرفی است، مرحوم آیت الله طالقانی به خوبی به این مسئله اذعان نموده است که هر سه امر عفو و استغفار و شورا نه مولوی که ارشادی است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۹۸) به این ترتیب وجوب و استحباب شرعی در این موارد امری پسین است و از خواست عرفی مردم ناشی می شود، اگر توافق و قرار دادی در زمینه سازوکار ابراز اراده مردم با توجه به امکانات

اجتماعی تاریخی موجود در یک دوره زمانی به شکل الزام آور منعقد شد، شرعا حاکم ملزم به رعایت آن خواهد بود، بنابراین در عین حال که موضوع مشورت کاملا عرفی است و دستور هم ارشادی است، به شکل پسین در همین زمینه ممکن است مجموعه ای از تعهدات خود خواسته اجتماعی شکل بگیرد که شرعا این تعهدات از باب وفای به عقد و عهد واجب است و نقش آن حرام می باشد.

نظیر جنین واجبات پسینی در شریعت فراوان است، بسیاری از معاملات از قبیل خرید و فروش و قرض دادن ها، رهن گرفتن ها، تعهدات یک طرفه مانند نذر و عهد که در میان مردم رایج است، هیچ کدام وجوب شرعی قبلی ندارند، و کاملا با اختیار افراد در امور دنیوی جریان می یابد اگر کسی دلش خواست می تواند مایملک خود را بفروشد، امانت دهد و سائر تصرفات را روی آن انجام دهد اما چون اقدامات صورت گرفته در همین زمینه ها در حوزه حرام شرعی نبوده و امری ذاتا مباح یا مطلوب بوده است، الزام بعدی شرعی تولید می شود، در این موارد عموماتی از قبیل (اوفوا بالعقود) (مائده ۱) اوفو بالعهد (اسرا ۳۴) و دیگر عمومات الزامات پسین متغیر و متنوع را شرعا به وجود می آورند، بر این اساس حکومت در نحوه تحقق خارجی مانند معاملات امری عرفی است و باتوجه به مطلوبیت مشارکتی بودن آن مجموعه ای از الزامات در این زمینه به شکل قرار دادی به وجود می آید و تعهداتی با حکومت به وجود می آورد و پایبندی حکومت بدانها و حرمت نقض آن تعهدات از نظر شرعی امر مسجلی و مسلم را تشکیل می دهد.

۲-۵. تحلیل آیه شورا از جهت موضوع

آیه شورا در زمینه مشورت علاوه بر بیان حکم ارشادی، متضمن موضوع عرفی نیز است نکته اساسی در ارتباط با مسئله حکم و موضوع در آیه شورا این است که شورا موضوعی غیر دینی و برآمده از تجربه اجتماعی تاریخی و امری عرفی است و هر جا حکمی بر اساس موضوع عرفی باشد بیان جزئیات موضوع و صورت بندی آن به عهده عرف است، مشورت در عبارت «شاوهم فی الامر» موضوع حکم قرار گرفته است مشورت امری عرفی است، بنابر این چگونگی آن هم امر عرفی است عرف همیشه با تکیه بر تجربه تاریخی - اجتماعی متغیر است بنا بر این کم و کیف مشورت از هر جهت، به مثابه مصداق های بیرونی یک مفهوم در فرایند تغییرات عرفی متغیر خواهد شد، برای مثال این که مشورت در چه مواردی با اکثریت صورت

خواهد گرفت و در چه مواردی با گروه خاص یا فرایند مشورت با اکثریت یا گروه خاص چگونه خواهد همه امر عرفی است و به الزامات متغیر آنان مرتبط می شود در چنین مواردی شارع یکسره عرف را به رسمیت شناخته است در امر شورا باید رأی اکثریت به عنوان شیوه عقلاء تنفیذ گردد (معرفت، ۱۳۷۶: ۱۲۳) بسیاری از مفسران و نظریه پردازان سیاسی در مواجهه با آیه شورا تلاش کرده اند یک معنای محدود از آن را با توجه به مصداق های تاریخی آن در زمان نزول یا صدر اسلام ارائه کنند (قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۸) اما حقیقت این است که برای یافتن مصداق مفهومی چون شورا نباید تنها به مصداق محدود آن در یک برهه تاریخی مشخص که زمان نزول است توجه کرد، بلکه مفهوم را، باید آن معنای کلی در نظر گرفت که چون کلافی در طول تاریخ به شکل تجربی درون مصداق های جدیدش در حال باز شدن است و هیچ تجربه این نمی تواند به عمق آن محدودیت ببخشد.

خداوند وقتی می فرماید «شاوهرم فی الامر» منظورش آن قالبی نیست که در جزیره العرب عده ای از آدم ها با محدودیت های فردی، اجتماعی و تاریخی مشخی درجایی جمع می شدند و بامدل مشخصی مشورت می کردند، بلکه حقیقت این است که بی نهایت مدل های متصور دیگر در این زمینه به شکل تاریخی می تواند مصداقش شورا قرار گیرد زیرا شورا در شرایط فعلی عبارت است از مدیریت سیاسی جامعه مبتنی بر چند ذهن در مقابل مدیریت مبتنی بر تک ذهن مفهوم شورا نه تنها جامع مصداق های موجود در عصر نزول یا صدر اسلام باشد بلکه بتواند حتی فراتر از مصداق های جدید شورا، مصادیق مدلی هاو الگو های محتمل مانند انتخابات و انتخاب حاکم از طریق آن را نیز شامل شود، آینده را نیز در بر گیرد، بنابر این می تواند شرکت مردم در سیاست در قالب نظام های مردم سالار، یکی از مصداقی آیه شورا باشد و در نتیجه از منظر شرع توجیه پذیر می باشد.

۳-۵. تحلیل آیات شورا از جهت محتوا

علاوه بر آنچه که در مورد حکم و موضوع آیه « شاوهرم فی الامر» بیان گردید در مورد آیه شورا می توان به تحلیل جامع از آیه شورا نیز ارائه داد که در این تحلیل جامع می توان با تکیه بر نگاهی نظام وار به معانی آیات مرتبط با حاکم و حکومت و وظایف برای پیامبرگرمی اسلام در منابع دینی بیان شده که با نگاهی نظام واره و جامع نمی توان اجزای آن را از هم جدا کرد، بلکه باید آن مجموعه را به مثابه یک بسته مرتبط به هم و برآورنده یک هدف مشترک در نظر گرفت که با فقدان هر یک کل مشترک مختل خواهد شد، شاخصه های موجود در این آیه با در

نظر گرفتن همه آنها بدون شک تمایز بخش یک حکومت دینی از حکومت غیر دینی خواهد بود

بر اساس آیات قرآن کریم حاکم اسلامی دارای صفات مهم از جمله نرم خویی، پرهیز از خشونت و سنگدلی و ستم پیشگی نسبت به شهروندان است و همچنین برخورداری از خصلت های عملی چون عفو و بخشش نسبت به کسانی که به حاکم جفا کرده اند و طلب غفران برای همه حتی کسانی که در حق حاکم سیاسی بدی کرده اند می باشد و از صفات حاکم اسلامی طبق همین آیه شورا مشورت خواهی از مردم قبل از هر گونه تصمیم قطعی است این ها از جمله شرایط درونی و بیرونی یک رهبر سیاسی دینی شمرده شده است طبق همین آیه شورا اگر شرایط و صفات مذکور در یک حاکم اسلامی وجود نداشته باشد و در نتیجه رضایت درونی شهروندان از حاکم شکل نگیرد و انسجام اجتماعی تحقق نیابد و هرج و مرج جای نظم و انضباط اجتماعی را بگیرد و در نتیجه جامعه دچار پراکندگی و تشتت گردد، کاملاً طبیعی است که در این شرایط اگر مذمتی باشد متوجه حاکم سیاسی خشونت طلب و سنگدل خواهد شد نه آنانی که از حکومت او رضایت ندارند و از پیرامونش پراکنده شده اند.

اگر نگاه ما به آیه با این دید نظام واره و کلان باشد، با چنین فهمی از آیه می توان دیدگاه هایی شکل گرفته پیرامون آیه شورا را به بوته نقد سپرد که با نگاهی صرفاً فقهی مبتنی بر فهم امر در «شاورهم فی الامر» مدعی می شوند که دستور شورا نه واجب که مستحب است و امر دلالت بر جوب نمی کند و حتی آنان که دلالت امر بر جوب را می پذیرند می گویند تبعیت از نتیجه شورا واجب نیست و ... نقد اساسی و مهمی که بر این دیدگاه سنتی وارد است این است که چنین فهمی از آیه نه تنها با مقاصد شرع بلکه با منطوق آیه که مجموعه ای از پیام ها را در بردارد و این پیام ها هدف کلانتر از اهداف خرد مندرج در هر خرده پیام را در می گیرد در تنافی است، طبق این آیه حکومت مشروع از یک بسته مرکب به دست می آید و اگر هر یک از مجموعه شرایط گفده شده مخدوش گردد به همان اندازه حکومت از دینی بودن خارج می گردد.

جمع بندی و نتیجه

بحث شورا و مشورت در چند آیه از قرآن کریم مطرح گردیده است از آن جایی که بحث مشروعیت نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه الهی تلقی گردید در ابتداء علما شیعه فقط از دید کلامی به اثبات حقانیت امامت حضرت علی (ع) و دوازده امام منصوب بعد از او پرداخته اند اما در عصر های متأخر به سبب اقتضای شرایط زمان علما بزرگی مانند مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم میرزای نائینی و دیگر بزرگان به صورت بحث های را در رابطه با نقش مردم در حکومت با تمسک به آیه شورا و سائر آیات روایات مطرح کردند اما کمتر وارد سازکار های این نقش گردیده اند، زیرا بعد از شکل گیری و حاکمیت نظام ولایت مطلقه فقیه در ایران این نظریه که مشروعیت نظام را الهی می پندارد سائر نظریات نتوانسته است در مقابل آن قد علم کند اما در بررسی آیه شورا از جهت موضوع حکم و از حیث اصل حکم و از جهت محتوای آیه شورا می توان به این مسئله پرداخت که طبق مبانی دینی انسان مد نظر شرع در نظام سیاسی اسلامی یک انسان ضعیف و مستضعف نیست که مصالح و مفاسد را نشناسد و نتواند در تصمیم گیری های اساسی نقش داشته باشد و لذا با توجه به شرایط زمان و اهمیت نقش مردم در پیش برد اهداف نظام اسلامی می توان از آیه شورا حتی در مشروعیت بخشی به نظام سیاسی استفاده کرد زیرا شورا و مشورت یک مفهومی است که می تواند در طول تاریخ مصادیق متعددی داشته باشد و سازکار آن را عرف و هر دوره مشخص می کند و تنها برداشت های سستی از آیه که به صورت تک بعدی از آیه شورا صورت گرفته است دارای نقد های اساسی است.

فهرست منابع

- ۱ ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا) من لا یحضره الفقیه، تهران، نشر صدوق.
- ۲ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (بی تا) تحف العقول، ترجمه احمد جنتی، تهران، مؤسسه امیر کبیر
- ۳ ابن هشام، عبدالملک (۱۳۹۶) سیرت محمد رسول الله (سیره ابن هشام)، ترجمه مسعود انصاری تالشى تهران، نشر مولی.
- ۴ ابن فارس، احمد ابن زکریا (۱۳۹۹) معجم المقایس اللغه تهران دارالفکر
- ۵ استادی، رضا، (۱۳۷۵) شوری در قرآن و حدیث قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۶ برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱) المحاسن، تصحیح، جلال الدین محدث، قم دار الکتب الإسلامیة.
- ۷ بیهقی، احمد بن حسین (۱۳۵۵ق) سنن بیهقی، بیروت دارالمعرفه.
- ۸ تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق) غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح، درایتی، مصطفی، قم نشر دار الکتب الإسلامی .
- ۹ حائری آیت الله سید کاظم (۱۴۱۶ق) «الاماته و فیاده المجتمع» قم مجمع الفکر اسلامی.
- ۱۰ اصفهانی راغب، حسین بن محمد (بی تا) المفردات الفاظ قرآن الکریم، ترجمه و تصحیح خسروی حسینی، غلامرضا، تهران، نشر مرتضوی
- ۱۱ سیوطی جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴) تاریخ الخلفاء، ترجمه عبدالکریم ارشد تهران نشر احسان
- ۱۲ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق) الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم، نشر کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
- ۱۳ شمس الدین، محمد مهدی (۱۴۱۲ق) نظام الحکم و الاداره فی الاسلام، قم، دارالثقافه للطباعه و النشر.
- ۱۴ صدر سید محمد باقر (۱۴۱۳ق) ثقافه الدعوه الاسلامیه، لبنان، دارالتعارف للمطبوعات
- ۱۵ صدر سید محمد باقر (۱۳۹۳) اقتصادنا ج ۱ ترجمه محمد مهدی برهانی، قم، پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.

- ۱۶ طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق) المیزان فی تفسیر القرآن قم، نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه. ۱۴۱۷ ق
- ۱۷ طبری محمد بن جریر (۱۹۸۸م) تاریخ طبری، چاپ دوم، بیروت دارالکتب العلمیه ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ ق
- ۱۸ فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام: دورهٔ میانه. تهران، نشر نی.
- ۱۹ کدیور، محسن (۱۳۸۰) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، چاپ پنجم، تهران نشر نی.
- ۲۰ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳) بحار الأنوار، بیروت دار إحياء التراث العربی
- ۲۱ مدنی، سیدجلال الدین (۱۳۷۳). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. جلد ۱، چاپ دوم بی جا، نشر همراه.
- ۲۲ معین، محمد (۱۳۷۱) فرهنگ فارسی معین تهران چاپ خانه سپهر.

عوامل دگرگونی سیاسی در قرآن

سلطانعلی نایبی*

چکیده

عوامل بسیاری در دگرگونی سیاسی دخیل است؛ از جمله می توان به عوامل فرهنگی، عوامل سیاسی و عوامل اقتصادی اشاره کرد. «فرهنگ» ریشه افکار انسان هاست و مادامی که «فرهنگ» دچار چالش و تغییر شود این دگرگونی را در جامعه نیز انعکاس می دهد زیرا انسان ذاتاً موجودی فرهنگی است و از ناحیه فکر به عمل می رسد. نابسامانی های سیاسی در یک دولت نیز مجر به انقلاب اجتماعی می گردد؛ ظلم حاکمان، ناامنی و همکاری نخبگان جامعه بر علیه حکومت می تواند یک حکومت را دچار مشکلات اساسی کند. عوامل اقتصادی نیز از مهم ترین علل دگرگونی سیاسی به شمار می رود؛ چنانچه صاحبان حکومت نتوانند «عدالت اقتصادی» و «رفاه» را برای جامعه به ارمغان بیاورند می بایست در انتظار تغییراتی که از سوی جامعه بر آنان تحمیل می شود باشند و این تغییرات و دگرگونی ها گریز ناپذیر است. در قرآن کریم موارد فوق تمام تبیین شده است؛ این مقاله بر آن است تا عوامل مذکور را از منظر قرآن کریم بررسی نماید. روش تحقیق در نوشتار حاضر تحلیلی - توصیفی و با بهره گیری از منابع کتابخانه ای است.

کلیدواژه: دگرگونی سیاسی، عوامل فرهنگی، عوامل سیاسی، عوامل اقتصادی

مقدمه

در قرآن کریم اصول سیاست اسلامی تبیین شده است، از موارد مهمی که در این کتاب الهی بدان اشاره شده است عوامل دگرگونی سیاسی است. اولین عامل تغییر سیاسی تحول در هویت فرهنگی جوامع است. زمانی که انسانها، فطرت توحیدی را پذیرا شوند هیچگاه تن به پذیرش سیاست غیرتوحیدی نخواهند داد و برای تغییر سیستم حکومت دست به انقلاب می زنند همان گونه که در عصر پیامبر اعظم ص رخ داد و سیستم قبیله ای و شرک آمیز اعراب جاهلی به چالش کشیده شده و در نهایت سرنگون شد. ایدئولوژی نیز از مصادیق و جلوه های فرهنگی یک جامعه است که می تواند نقش بسزایی در دگرگونی سیاسی ایفا کند و عامل ایجاد انقلاب باشد چنانکه در «سیستم مارکسیسم» ایدئولوژی آنان سبب انقلاب شد که در جمهوری شوروی سابق تبلور یافت. دومین عامل مهمی که در قرآن کریم بدان اشاره شده است عوامل سیاسی است که شامل ظلم و ستم حاکمان، تأثیر نخبگان جامعه و ضعف مدیریت هیئت حاکمه است. عامل سوم، اقتصادی است؛ بی عدالتی، فاصله طبقاتی و عدم تأمین رفاه لازم برای جامعه سبب دگرگونی سیاسی می شود. تمامی عوامل فوق از موارد مهمی است که قرآن کریم بدان اشاره نموده و سبب تغییر و دگرگونی سیاسی می شود. در صورتی که دولتمردان و حکومت ها اصلاحی جدی در روند اداره کشور و جغرافیای مورد حمایت خویش انجام ندهند عوامل فوق می تواند سبب تغییر سیستم حکومتی آنان شوند. می توان با بهره گیری از آیات قرآن کریم اصلاحات ضروری برای جلوگیری از انقلاب سیاسی را انجام داد. اما اگر اصلاحات مورد نظر در فرهنگ، سیاست و اقتصاد صورت نگیرد و دولت ها نتوانند خود را با فطرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه تطبیق دهند و یا ظلم و ستم بی شمار بر مردم روا دارند و نخبگان جامعه را بر خود بدبین ساخته با ضعف مدیریت و زوال ساختاری امنیت را فراهم نیاورند و نیز با بی عدالتی و ایجاد فاصله طبقاتی و عدم تأمین رفاه مسائل اقتصادی جامعه را فراهم نکنند قطعاً سقوط خواهند کرد. تمسک به آیات قرآن بدان جهت است که دولتها در اصلاح خود کوشا باشند و نسبت به تغییرات اجتماعی بی تفاوت نباشند. همچنان برای پی ریزی یک جامعه سیاسی بر مبنای قرآن، پرداختن به مسائل سیاسی طبق آیات قرآن کریم بسیار ضروری است که در این مقاله به صورت کاربردی بدان عمل شده است.

مفهوم شناسی

۱. دگرگونی: این واژه معنای بسیاری دارد اما به دو معنای کلی «تغییر» و «انقلاب» بیشتر استفاده می شود. «تغییر» به معنای دگرگون کردن، چیزی را به شکل و حالت دیگر درآوردن، از حالی به حال دیگر برگرداندن است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۷: ۴۴۴). در دانش مدیریت تغییر و تحول عبارت است از: « دگرگونی یک سازمان از وضعیت موجود از حیث ساختارسازمانی، فناوری، نیروی انسانی، وظایف و عملکردهای تولید و خدماتی، به وضعیت مطلوب» (مشبکی و تیمورنژاد، ۱۳۷۸: ۳۷).

۲. انقلاب: به معنای حالی به حالی شدن، تحول، دگرگون شدن، تقلب، تغییر کامل، چرخش دورانی و غیره می باشد (رستمی، ۱۳۹۴: ۲۳). این واژه در زبان عربی بر وزن «مصدر باب انفعال و به معنای «دگرگونی و دگرگونی پذیری» آمده است: «إِنْقَلَبَ يَنْقَلِبُ إِتْقَالًا؛ دگرگون شد، واژگون شد، مراجعت کرد» (بندرریگی، ۱۳۷۵: ۲؛ ۱۴۹۵)؛ و اگر در زبان عربی در معنای سیاسی به کار رود همان معنای مستعمل امروزی را به خود خواهد گرفت: «الإنقلابُ في السياسة: سرنگون کردن یک حکومت و یک رژیم از راه های غیرسیاسی و با قوه قهریه» (همان: ۱۴۹۶). انقلاب در عرف زبان فارسی عبارت است از: «زیر و روشن شدن، تغییر وضع، دگرگونی و ناآرامی و بی قراری» (انوری، ۱۳۸۲: ۱؛ ۲۲۷)؛ «برگشتن از حالی به حالی، دگرگون شدن، واگردیدن» (معین، ۱۳۸۸: ۱؛ ۳۸۷). همچنین به «بازگردیدن، تحول، بازگرداندن، تقلب، انعکاس و غیره» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۳؛ ۳۰۷۴). از منظر اصطلاحی، انقلاب نوعی تحول است که باعث دگرگونی بنیادین در عرصه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... جامعه می شود و در یک نگاه می توان در زمینه نظریه پردازی انقلاب، دو دیدگاه کلان بین متفکران علوم اجتماعی را از یکدیگر تفکیک کرد؛ دیدگاه نخست مربوط به مکتب کارکردگرایی و نویسندگانی از قبیل «چالمزجانسون» و «پارسونز» است؛ و نظر دوم مربوط به مارکسیست های انقلابی از قبیل «مارکس»، «لنین»، «تروتسکی» و «گرامشی» است. اما مفهوم انقلاب در مکتب اسلام و فلسفه سیاسی شیعه، با واژگان و اصطلاحاتی یاد می شود که در تاریخ شیعه نمونه هایی از این گونه قیام ها ثبت شده است (زمزم ۱۳۸۱: ۱۰۸؛ زمزم، ۱۳۹۱: ۶). شهید صدر تأکید دارد که انقلاب عبارت است از: «نهضتی سرسختانه و بر مبنای اصول مکتبی معین که با درک دقیق واقعیت های موجود، به دنبال تغییر و دگرگونی عمیق و بنیادین در کلیه ابعاد زندگی فردی،

اجتماعی و سیاسی و معیارها، اصول و ارزش های ریشه ای حاکم است» (جمشیدی و ایران نژاد، ۱۳۹۱: ۹۶).

۳. اصلاح: قرآن کریم یکی از اهداف انبیای الهی را «اصلاح» جامعه می داند؛ علامه طباطبایی تصریح که حقیقت دعوت انبیاء «اصلاح» زندگی زمینی انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵: ۳۰۶). حضرت شعیب به قوم خود می گوید من فقط می خواهم در حد توانم جامعه را اصلاح کنم: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود: ۸۸). افساد و اصلاح از زوج های متضاد قرآن است؛ زوج های متضاد، یعنی واژه های اعتقادی و اجتماعی که دو به دو در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و به کمک یکدیگر نیز شناخته می شوند، از قبیل: توحید و شرک، عدل و ظلم، استکبار و استضعاف؛ که یکی باید نفی شود تا دیگری جامه تحقق بپوشد، اصلاح و افساد از این قبیل است (مطهری، ۱۳۷۷: ۶). بدیهی است که اصلاح جامعه می تواند در سطح نرم به صورت «موعظه» و «ارشاد» باشد و در سطح سخت آن مانند «انقلاب» و «رستاخیز اجتماعی» باشد همان کاری که حضرت موسی ع با فرعونیان کرد.

عوامل دگرگونی سیاسی در اجتماع

۱- عوامل فرهنگی

فرهنگ در لغت به معنی کشت و پرورش گیاهان است (آندرو میلنر، ۱۳۸۵: ۳۱۹)؛ همچنین به معنای پرورش استعداد های فکری و اخلاقی پرورش یافته و به وسیله آموزش و ذوق اعتلا و گسترش پیدا کرده از راه تربیت فکری و زیباشناختی می باشد (صدری افشار، ۱۳۸۲: ۹۳۷). فرهنگ در اصطلاح حوزه علوم اجتماعی با عبارت های گوناگون و متعدد تعریف شده است. رقم چهاردرصد که در شمارش تعداد تعریف های مربوط به فرهنگ به کار رفته نشانه اوج آشفتگی و نیز شدت علاقه مندی می نماید (روح الامینی ۱۳۸۵: ۱۷). علامه جعفری می گوید: «رنگ آمیزی و توجیه که اخلاق و هنر به معنای عمومی و کمیت و کیفیت آزادی و مذهب و برداشت خاص از جهان بینی و علم اخلاق، تابو و رسوم و حتی قوانین حقوقی را کیفیت خاصی می بخشند «فرهنگ» نامیده می شود» (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۹۹).

عناصر تشکیل دهنده فرهنگ به گونه های مختلف دسته بندی شده است. یک محقق چینی

عناصر فرهنگ را به چهار دسته زیر تقسیم می کند:

۱- عناصر مربوط به رابطه انسان با طبیعت.

۲- عناصر مربوط به رابطه انسان با طبیعت و با دیگر انسان ها.

۳- عناصر حاکم بر روابط انسان ها شامل زبان، ارتباطات، نظام آموزشی، جشن ها، هنرها، بازی ها و مانند آن.

۴- عناصر حاکم بر رابطه انسان با ماوراء الطبیعه مانند: تعالیم دینی، عقاید و اعمال عامه (قاضیان، ۱۳۷۱: ۲۱).

آیت الله مصباح یزدی، فرهنگ را مرکب می داند از سه عنصر «هستی شناسی»، «ارزشها» و «خوب و بدی های ثابت و ابدی» و در نهایت «شیوه های رفتاری خاص برخاسته از آن بینش ها و ارزش ها» (مصباح یزدی: ۱۰۳).

۱-۱- فطرت توحیدی

در فرهنگ اسلامی انسان با فطرت توحیدی آفریده شده است: *فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* (روم: ۳۰). توحید اولین اصل اعتقادی است و گویای این است که خداوند یکتا حاکم بر کلیه شؤون جامعه می باشد و کسی بر دیگری حق حکمرانی ندارد و تنها خداوند و کسانی که از جانب خداوند اذن داشته باشند می توانند منطبق با قوانین الهی و عدالت اجتماعی در جامعه، حکومت کنند (فارسی، بی تا: ۳۵). خداوند متعال هم هرگونه تغییر در «قوم» را نیازمند «تغییر» در «انفس» می داند تا جان ها تغییر نیابد «قوم» و «جامعه» نیز تغییر نمی یابد: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ* (رعد: ۱۱)؛ همچنین: *ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ* (انفال: ۵۳) در این جا ارتباط وثیقی بین تغییر انفسی و تغییر اجتماعی وجود دارد لذا بر حکومت ها لازم است که مقدمات تغییرات مثبت اخلاقی را در جامعه فراهم کنند. صاحبان حکومت به واسطه قدرتی که در اختیار دارند می توانند اخلاق را در جامعه ترویج کنند. فارابی به این نکته تأکید می کند:

راه ایجاد فضیلت در وجود انسان، آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتهای رایج باشد و همگان مشترکاً آن ها را به کار بندند. این کار امکان پذیر نیست مگر بوسیله حکومتی که در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد و این حکومت باید در علاقه مند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند (فارابی، ۱۳۷۹: ۸۰).

شهید مطهری بر این عقیده است که «وجود حرکت جوهری» در «فطرت انسانی»، به عنوان اساسی ترین وجه تمایز انسان با مخلوقات دیگر، علت پیدایش این تغییرها و دگرگونی ها است و از انسان شخصیتی ساخته که می تواند حاکم و تعیین کننده تاریخ باشد (مطهری، ۱۳۸۹: ۴: ۲۴۹-۴۹۷). از نظر ایشان «اصل فطرت» اصلی است که در معارف اسلامی «ام المسائل» شمرده می شود. بنابر اصل «فطرت» روانشناسی انسان بر جامعه شناسی آن تقدم دارد و جامعه شناسی انسان از روان شناسی وی سرچشمه می گیرد (همان: ۲: ۱۰۶). بر اساس همین اصل «فطرت» خداوند به انسان ها امر کرده است که از هرکسی پیروی نکنند بلکه از کسانی اطاعت کنند که بشر را به سوی فطرت پاک رهنمون می سازد: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ ... فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ کسانی که از این فرستاده درس نخوانده پیروی می کنند... پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند» (اعراف: ۱۵۷). در این آیه شریفه «مفلحون» کسانی هستند که از «پیامبر امی» اطاعت کنند در آیه بعدی ادامه آن مطلب می فرماید: «فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸). در این آیه دلیل ایمان به پیامبر ص را این دانسته که در مرحله قبلی، شخص پیامبر ص ایمان به خداوند و کلمات او داشته و این صفات و ویژگی ها وی را شایسته تبعیت انسانها از او نموده است. «فطرت توحیدی» انسان را به اطاعت و متابعت کسانی رهنمون می سازد که ایمانشان به «توحید» مستحکم است. از مهمترین مسائلی که می توان بدان اشاره کرد این است که «متابعت» تنها در امور «عبادی» نیست بلکه در امور اجتماعی نیز گسترش می یابد و نوعی متابعت و اطاعت مطلق است اما ریشه این «اطاعت» و «پیروی» در «فطرت توحیدی» نهفته است. «قرآن کریم»، «توحید» را به عنوان زمینه رهایی از «بردگی انسان» مطرح می کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که همه ما آن را قبول داریم بایستیم که جز خدا را نپرستیم و برای او شریکی قرار ندهیم و هیچ کس از ما دیگری را صاحب اختیار به جای خداوند قرار ندهد (آل عمران: ۶۴). «فطرت توحیدی» نه تنها زندگی فردی را ارتقا می بخشد بلکه برای بهبود کیفیت زندگی اجتماعی و مناسبات بین افراد نیز تاثیر می گذارد. شهید صدر می گوید: «آزادی در اسلام از بندگی و عبودیت و اخلاص به خداوند آغاز و سپس به آزادی و رهاشدن از قید هرگونه

عبودیت دنیوی ختم می شود» (صدر، بی تا : ۲۳). تغییر در نوع حکومت، گاهی بر اساس انگیزه های اقتصادی و سیاسی است و گاهی بر اساس انگیزه های فرهنگی. «فطرت توحیدی» هرگاه بیدار شود نمی تواند در برابر شرک و «ناخدا انگاری» ساکت باشد زیرا منشأ حریت فردی و اجتماعی را در «توحید» می بیند و تسلیم انسان در برابر «نفس خویش» و «مادیات» و یا «خدایان تصنعی» به هر نوع مفروض آن، مانع پرورش روح فردی انسان و انسجام اجتماعی او می شود؛ لذا مادامی که «انقلاب» در درون انسانها رخ ندهد در بیرون اتفاقی نخواهد افتاد. آیت الله جوادی آملی منشأ تحولات اجتماعی را «تحولات درونی» انسان ها می داند:

«تحولات اجتماعی غالباً از تحولات درونی انسان ها نشأت می گیرد و مطالبه عدالت در جامعه بدون تربیت انسان های باورمند به عدالت میسر نیست. بر همین اساس انبیاء الهی در دعوت خود ابتدا سراغ فرد فرد انسان ها رفته اند؛ قیام الله از مثنی و فرادای انسان ها خواسته شده و رسالت حضرت نبی اکرم ص در آگاه کردن مردم به وحی با تلاوت آن، تعلیم و تربیت جامعه اسلامی و تزکیه نفوس آنهاست. اگر به این سه وظیفه عمل شود، جامعه متحول می شود، وگرنه تحول اجتماعی میسر نیست. با این بیان در «انقلاب قرآنی» بدون «انقلاب درونی»، «انقلاب اجتماعی» رخ نخواهد داد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۹).

۱-۲- ایدئولوژی

ایدئولوژی - که متضمن برنامه عمل آدمی است - هم قضاوت های واقعی و «هست و نیست ها» را شامل می شود و هم قضاوت های ارزشی و «باید و نبایدها» را در بر می گیرد. در حقیقت، ایدئولوژی، نظامی از ایده ها و قضاوت های روشن و سازمان یافته است که برای توصیف، تبیین، استنتاج یا توجیه موقعیت یک گروه یا جامعه به کار می رود و اساساً از ارزش ها ریشه می گیرد و رهنمود دقیقی برای عمل تاریخی یک گروه یا جامعه ارائه می دهد (نصری، ۱۳۷۷: ۵۱). ایدئولوژی شامل «اخلاق» و «سیاست» و توضیح دهنده شیوه تعامل این دو و برآمده از شیوه ارتباط آنهاست. برای مثال، «ایدئولوژی لیبرال» را می توان برآمده از «اخلاق اومانیستی» و «دولت سکولار» و بی طرف دانست (آشوری، ۱۳۷۱: ۴۸-۴۹). هیچگاه نمی توان از نقش «ایدئولوژی» بر «انقلاب اجتماعی» غافل بود. انقلاب های مارکسیستی و سوسیالیستی بر دامنه «ایدئولوژی برابری» استوار بود (بازرگان، بی تا: ۱۵۵). در مدل زندگی اسلامی، دین با جامعیت خود، همواره همه عرصه های زندگی را فرا می گیرد و هیچ نظر یا

عمل اجتماعی و سیاسی نیست که دین در آن طرح و نظری نداشته باشد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۷۰). در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت، برخاسته از خداست و جامعه توحیدی، جدایی سیاست از دیگر بخشهای حیات را قابل تصور نمی داند. حاکمیت مطلق، تنها از آن خداست و این حاکمیت بر همه امور فرد و جامعه جاری می شود. بنابراین، اسلام یک عقیده ساده نیست، بلکه یک نظام است (روا، ۱۳۷۸: ۴۷). ایدئولوژی می تواند زمینه ساز تحولات اجتماعی و انقلاب سیاسی باشد. دین اسلام نیز جهان بینی و ایدئولوژی متناسب با توحید دارد این عقیده می تواند در دگرگونی حاکمان جور نقش بسیار مهمی ایفا کند و در تاریخ نمونه های زیادی از آن را سراغ داریم که انقلاب اسلامی ایران در تاریخ معاصر مسلمین می تواند نمونه ای از نقش بارز ایدئولوژی اسلامی در سرنگون کردن نظام سلطنت و شاهنشاهی باشد.

۲- عوامل سیاسی

۲-۱- ظلم و ستم حاکمان

اکثر خیزش های مردمی علیه دولت ها به دلیل ظلم و ستم حاکمان آنها بوده است. قرآن کریم هلاکت اقوام به دلیل ظلم و ستم آنان را بارها بیان کرده است: « و چه بسیار مردم ستمگری در شهر و دیارها بودند که ما آنها را درهم شکسته و هلاک ساختیم » (انبیاء: ۱۱) در سوره قصص نیز به این موضوع اشاره دارد: «و ما هیچ دیاری را هلاک نکنیم مگر آنکه اهلش ظالم و بیدادگر باشند» (قصص: ۵۹). و این نابود کردن گاهی به وسیله صالحان روی زمین صورت می پذیرد: «و اگر خدا (رخصت جنگ ندهد و) دفع شر بعضی از مردم را به بعض دیگر نکند همانا صومعه ها، دیرها و مساجدی که در آن (نماز و) ذکر خدا بسیار می شود همه خراب و ویران شود» (حج، ۴۰). اینکه قرآن کریم در آیات قبلی هلاکت ظالمان را به خدا نسبت می دهد به این دلیل است که خداوند صالحان را کمک می کند تا ظالمان را از میان بردارند لذا در آخر آیه ۴۰ سوره حج می فرماید: «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» (همان). و یا در سوره «نصر» پیروزی مسلمانان را به خدا نسبت می دهد: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر: ۱). امام خمینی ره نیز در زمینه «قیام» علیه «ظلم» می گوید: « تمام انبیا که قیام کرده اند... از اول مقابله با طاغوت بوده است. تمام این ها قیام کردند در مقابل جور، در مقابل ظلم، همه قیامشان این معنا بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۳). برخی برای مشروع انگاشتن انقلاب به این استدلال متمسک شده اند که حاکمان جابر و فاسق، مصداق محارب مفسد یا یاغی می باشند

که در مبانی فقهی، مجازات های سنگینی برای آنان مقرر گردیده است. بنابراین انقلاب و قیام علیه ایشان مشروع - بلکه واجب - است (منتظری، ۱۴۰۹: ۵۹۵). قرآن کریم در آیه ۳۹ سوره حج می فرماید: «به مسلمانانی که مورد قتل رخصت (جنگ با دشمنان) داده شد، زیرا آنها از دشمن سخت ستم کشیدند و همانا خدا بر یاری آنها قادر است» (حج: ۳۹). شان نزول آیه درباره مسلمانانی است که مورد اذیت و آزار کفار مکه قرار می گرفتند و نزد پیامبرص آمده و شکایت می کردند حضرت ایشان را امر به صبر می نمودند و می فرمودند که من مامور به قتال نیستم و بیش از هفتاد آیه در نهی از قتال وارد شده است. وزمانی که به مدینه هجرت کردند آیه جهاد وارد شد و اولین آیه همین است» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۹: ۶۰). همچنین در آیه ۴ سوره قصص می فرماید: «همانا فرعون در زمین مصر تکبر و گردنکشی آغاز کرد و میان اهل آن سرزمین تفرقه و اختلاف افکند، طایفه ای از آنها (بنی اسرائیل) را سخت ضعیف و ذلیل می کرد، پسرانشان را می کشت (که مبادا به ظهور موسی قدرت یابند و زنانشان را زنده می گذاشت (که به خدمت پردازند) همانا فرعون مردی بسیار مفسد و بد اندیش بود» (قصص: ۴). بلافاصله در آیه بعدی می فرماید: «ما اراده داشتیم که بر آن طایفه ضعیف و مظلوم در آن سرزمین منت گذارده و آن ها را پیشوایان (خلق) قرار دهیم و وارث (ملک و جاه فرعونیان) گردانیم» (قصص: ۵). فرعون علو و برتری جست و عدالت اجتماعی را رعایت نکرد؛ بعضی را که قبطی بودند تقویت کرد و بعضی را که «سبطی» بودند تضعیف نمود و آنها بنی اسرائیل بودند اسباط حضرت یعقوب که پسران ایشان را سر می برید و زنانشان را استخدام می نمود (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۴: ۱۷۲). در آیات بسیاری از قرآن کریم «ظلم» نکوهیده شده است. در جامعه بشری هیچگاه پادشاهان و حاکمان ستمگر نتوانسته اند بقای لازم را داشته باشند زیرا مردم تا حدی می توانند تحمل کنند اما هنگامی که بیش از حد فشار بر آنان وارد شد تحمل چنین فشاری را نداشته و دست به قیام می زنند.

۲-۲- نخبگان جامعه

نخبگان کسانی هستند که به دلیل نقشی که در جامعه ایفا می کنند یا استعدادهای طبیعی که دارند، موقعیت هایی برتر نسبت به افراد متوسط جامعه دارند و جزء افراد ممتاز جامعه محسوب می شوند (روشه، ۱۳۶۶: ۱۴۶). نقش نخبگان را در جامعه بشری نمی توان انکار کرد؛ اکثر قیامها و انقلاب ها در طول تاریخ توسط نخبگان علمی، مذهبی، نظامی و غیره به وقوع

پیوسته است؛ انسان های ذی نفوذی که کلامشان و اقدامشان بر سایرین تأثیرگذار است. در تاریخ اسلام می بینیم ظهور اسلام توسط شخص پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی ص رخ داد که از لحاظ مذهبی و اخلاقی شخصیتی منحصر به فرد است گرچه قرآن کریم او را «امی» و به مکتب نرفته معرفی می کند اما همگان او را به عنوان «امین» جامعه و یک نخبه اخلاقی می ستودند. سپس قیام امام حسین ع که از نخبگان جامعه اسلامی و جامع دین، علم، ادب و سیاست است. و قیام تواین که توسط نخبگانی چون سلیمان بن سرد خزاعی تدارک دیده شد و قیام مختار که شخصیتی نخبه از لحاظ نظامی بود و در تاریخ اکثر قیامها و انقلاب ها توسط نخبگان جامعه رخ داده است. همچنین «گاندی» و «امام خمینی» ره را نیز می توان از نخبگان مذهبی- سیاسی معاصر دانست که انقلاب بزرگی را هر کدام در جغرافیای مربوط به خود به سرانجام رساندند. در افغانستان مجاهدین بالاخره پس از چهارده سال درگیری های فراوان با نیروهای ارتش سرخ شوروی در ۸ اردیبهشت ۱۳۷۱ (۸ ثور) موفق شدند وارد کابل پایتخت افغانستان شوند. «شهید عبدالعلی مزاری» ره را می توان از نخبگان سیاسی معاصر افغانستان و از رهبران مؤثر جهادی معاصر دانست.

انبیای الهی نخبگان اخلاقی بودند که از آگاهی سیاسی نیز برخوردار بودند. حضرت موسی ع نمونه بارز قیام علیه دستگاه جور است؛ پس از رسیدن به مقام نبوت بلافاصله مأمور شده به سوی فرعون برود چرا که او طغیان کرده و باید با او به طور مستقیم و با نرمی صحبت شود (طه: ۴۳ - ۴۴). در صدر اسلام نیز ما شاهد نخبگان هستیم. «عالمان یهودی» و «نصاری» حاملان کتاب های آسمانی گذشته، مهمترین طیف نخبه ای بودند که جامعه اسلامی جدید با آنها روبرو بود. گرچه قدرت در مدینه در پیامبرص متمرکز شده بود و اهل کتاب حاضر در مدینه در اقلیت بودند با این حال به جهت دفع خطر احتمالی و در همان ماه های نخست، پیامبر پیمانی را مطرح کردند که به «میثاق مدینه» معروف گشت (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۲: ۱۵۰). این پیمان ۴۷ ماده ای که شبیه قانون اساسی بود، همه ساکنان یثرب اعم از مسلمین، یهودیان و بت پرستان را به رعایت قوانینی از جمله عدم هم پیمانی و همکاری با دشمنان یکدیگر ملزم می ساخت (همان).

از منظر «اسکاج پل» ساختار نخبگان از دو گروه تشکیل شده است که هر کدام سهمی در شکل گیری انقلاب های اجتماعی دارند. گروه اول: نخبگانی هستند که «درون نظام موجود» قرار دارند و از بهره مندان و صاحب منصبان این نظامند. در این گروه شاید بتوان از

«اشراف»، «ملاکین بزرگ»، و کسانی که از دستگاه سلطنتی برای ادامه حیاتش همراهی می کنند نام برد. این گروه همان کسانی هستند که در صورت نارضایتی، از اداره امور سرباز زده که این نارضایتی به بحران سیاسی دولت می رسد. گروه دوم: نخبگان «حاشیه ای» یا «دولت سازان آینده» هستند. این نخبگان شامل گروه های «تحصیل کرده» «علاقه مند و خواهان مشاغل دولتی هستند. آنها متخصصانی هستند که به علت وابسته نبودن به طبقه اشراف یا ارتباط نداشتن با طبقات بالا یا نداشتن ثروت، از ارتقا به موقعیت بالاتری در حکومت یا جامعه محروم مانده اند (اسکاج پل، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

در صدر اسلام، حمایت نخبگان اقتصادی چون حضرت خدیجه س و نخبگان سیاسی چون حضرت ابوطالب در مکه و بزرگان قبیله «اوس» و «خزرج»، در یشرب که بعدها به «مدینه» نامگذاری شد همه نشان از تاثیر مثبت نخبگان در تشکیل حکومت نبوی ص دارد. از آن سو نیز اشراف مکه هر چه در توان داشتند با ایجاد فشار بر پیامبر گرامی اسلام ص سعی در خفه کردن نطفه اسلام و توحید داشتند.

برخی از اقدامات اشراف مکه علیه پیامبر ص در قرآن کریم:

۱- برچسب زنی: قرآن کریم در موارد متعددی به برچسب هایی که اشراف مکه به پیامبر می زدند، اشاره کرده است: «اساطیر الاولین؛ افسانه های پیشینیان» (انعام: ۲۵، نحل: ۲۴، مومنون: ۸۳) «مجنون؛ دیوانه» (تکویر: ۲۲، قمر: ۹، دخان: ۱۴)؛ ساحر و جادوگر (قصص: ۳۶، ۴۸؛ سبأ: ۴۳)؛ شاعر (انبیاء: ۵، صافات: ۳۶، طور: ۳۰، حاقه: ۴۱).

۲- تمسخر و استهزاء: وقتی پیامبر به توصیف نعمت های بهشتی می پرداخت، آنان حضرت را مورد استهزاء قرار داده از او می خواستند که به جای وعده آخرت، آن نعمت ها را در روی زمین به ایشان بدهد. این استهزاء باعث اندوه پیامبر می گردید و قرآن کریم نیز پیامبر ص را به صبر دعوت می کرد (طوسی، ۱۴۰۹: ۸: ۵۰۱؛ قرطبی، ۱۹۸۵: ۱۵: ۱۵۸).

۳- به کارگیری خشونت: اشراف مکه ابتدا با پیشنهاد پادشاهای مادی فراوان سعی بر ادغام حضرت محمد ص در جامعه قبیله‌گی خویش داشتند اما بعد از ناامیدی، به خشونت روی آوردند. «محاصره در شعب ابی طالب» و «شکنجه مسلمانان» از مصادیق این روش بود. این امر باعث شد که مسلمانان جهت رهایی از چنین شرایط دشوار، مکان هایی بیرون از مکه را جهت تداوم کار خود انتخاب نمایند. از این جا بود که عده ای از مسلمانان که تعداد آنها ۴۰ نفر بود

به حبشه مهاجرت کردند. با سخت ترشدن شرایط و آگاهی پیامبر از توطئه ای که اشرف قریش برای قتل پیامبر ص ریخته بودند، در نهایت حضرت به مدینه جایی که مردمش قبلاً اسلام اختیار کرده و با پیامبر اکرم ص پیمان بسته بودند مهاجرت کردند (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱: ۴۸۱).

۲-۳- ضعف مدیریت (زوال ساختاری و ناامنی)

از اساسی ترین نیازهای جامعه «امنیت» است؛ دولت و حاکمی که نتواند این مهم را برآورده سازد نه تنها به جامعه خویش ضرر رسانده بلکه بقای خود را نیز به مخاطره می افکند. قرآن کریم از مسلمانانی یاد می کند زمانی که با «ناامنی» مواجه می شوند به جای این که اخبار امنیتی را به پیامبر ص و اولیای الهی برسانند آن را منتشر می کنند: « و چون خبری از ایمنی یا وحشت به آنان برسد، انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، قطعاً از میان آنان کسانی هستند که می توانند درست و نادرست آن را دریابند» (نساء: ۸۳). در آیه دیگر مسلمانان رانسبت به وجود «جاسوس» هشدار می دهد: « و در میان شما جاسوسانی دارند که به نفع آنان اقدام می کنند و خدا به حال ستمکاران داناست» (توبه: ۴۷). هشدارهای جدی قرآن در مورد امنیت بسیار مورد توجه است و کسانی مانند پیامبران ص و اولیای الهی می بایست متصدی این امر باشند و جماعت صالحین از مؤمنین؛ تا جامعه دچار ناامنی و ضعف نشود. «امنیت» آن قدر مهم است که «توماس هابز» حکومت را بدون «امنیت» نمی تواند تصور کند. دولت در اندیشه «هابز» شدیداً امنیتی است یعنی رکن اصلی تشکیل دولت توسط مردم، نبود امنیت است. هابز مسلم می دانست که در نبود دولت افراد بشر رفتاری ددمنشانه نسبت به یکدیگر دارند. او معتقد بود که چون همگی آنان به اندازه برابر، توانایی کشتن یکدیگر را دارند، در شرایط ناامنی دائمی به سر می برند و بنابراین میل به برقراری قانون و نظم در آن ها ایجاد می شود. فقط از راه پیمانی متقابل می توانند به این مهم دست یابند. همگی آنان توافق می کنند که فردی را در مقامی برتر از خود قرار دهند تا او با قدرتی مطلق به آنان بگوید چه کنند (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۹۳: ۲۸۲). او پیشنهاد می کرد که مجموعه ای از افراد بشر، فقط برای آن که کسی بر آنها فرمان راند و آنان را از این که پیوسته به یکدیگر چنگ و دندان نشان دهند باز دارد، شاهی را برگزیند یا برگمارند (البته انجمنی از مردان را نیز می توان جانشین شاه کرد، ولی هابز به آن روی خوش نشان نمی دهد)، (همان). بنابراین به عقیده او مردم تنها به یک علت به تأسیس یک قدرت حاکمه اقدام می کنند و آن میل ایشان به «صلح» و «امنیت» است. از

این رو حکمرانی که آنان می گمارند باید برای رسیدن به این مقصود به حد کافی از منابع قدرت برخوردار باشد (طاهری، ابوالقاسم، ۲۳۳: ۱۳۸۵). از نظر قرآن بهترین مکان ها جایی است که امنیت در آن حاکم باشد و مردم از نظر اقتصادی نیز تأمین باشند: «آیا ما (مکه را) بر ایشان حرمی امن قرار ندادیم که به این مکان (بی آب و گیاه) انواع نعمتها و ثمرات که ما روزیشان کردیم از هر طرف بیاورند؟»، (قصص: ۵۷). در سوره نحل می فرماید: «خداوند برای شما مثل آورد شهری را که در آن امنیت کامل حکم فرما بود و اهلش در آسایش و اطمینان زندگی می کرد و از هرجانب روزی فراوان به آن ها می رسید»، (نحل: ۱۱۲). در این آیه نیز «امنیت» و «اقتصاد» دو رکن اصلی خوشبختی دنیوی یک جامعه نام برده شده است. بنابراین اگر دولتی نتواند «امنیت» را برای جامعه تحت فرمان خویش به ارمغان آورد هرگز نمی تواند بر منصب حاکمیت آن جامعه تکیه دهد و فرمان براند.

۳- عوامل اقتصادی

۳-۱- بی عدالتی

عدالت در اندیشه اسلامی جایگاهی محوری دارد. در قرآن، هدف از بعثت پیامبران، اقامه قسط و عدل به دست مردمان بیان شده است. همگان برابر آفریده شده اند، دارای حقوق برابرند و از فرصت های مساوی برخوردارند. هرکس بنا به استعدادهایی که دارد، می تواند از مالکیت شخصی بهره ببرد و ایده اساسی آن است که عدالت به عکس منطبق لیبرال، نه تنها در فرصت برابر، بلکه در توزیع مجدد ثروت و جلوگیری از ثروت اندوزی بی رویه تبلور می یابد (میرمعزی، ۱۳۸۷: ۷۲، ۷۳). اجرای مساوات و برابری باعث دلبستگی افراد جامعه به حکومت شده و ضرورت پابرجایی و بقای آن را از طرف آنها به بار خواهد آورد. ولی چنانچه نابرابری در عرصه های مختلف در جامعه و از سوی حکومت و عوامل آن ظهور یابد و اصل عدالت و برابری نادیده گرفته شود، علاقه و اشتیاق مردم به پایداری نظام را به حداقل رسانده و حفظ موجودیت آن را با چالش مواجه خواهد کرد. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۵: ۲۷۴). در اسلام «عدالت» به عنوان یک هدف برتر یاد شده است که «انبیاء» زمینه ساز آن هستند: «لقد أرسلنا رُسُلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتابَ و المیزانَ ليقومَ الناسُ بالقسط؛ همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند» (حدید: ۲۵). در این آیه شریفه اقامه عدل به مردم نسبت داده شده است. یعنی

حاصل دعوت انبیای الهی این است که «مردم» خودشان زمام عدل و قسط را به دست گیرند و این بسیار نکته مهمی است. بدون عدل قوام جامعه از هم می پاشد و سنگ روی سنگ بند نمی شود؛ تمام جامعه دچار اخلال شده و زندگی دچار آشفتگی می گردد.

۲-۳- فاصله طبقاتی

فاصله طبقاتی اقتصادی در یک جامعه با تنوع استعدادهای اقتصادی موجود بین انسانها، امری طبیعی است. خداوند متعال نیز این فاصله ها را پذیرفته است: «ما خود معاش و روزی آنها را در حیات دنیا تقسیم کرده ایم و بعضی را بر بعضی به درجاتی (از مال و جاه دنیوی) برتری داده ایم تا بعضی از مردم (به ثروت) بعضی دیگر را مسخر خدمت کنند» (زخرف: ۳۲). در آیاتی دیگر انسان ها را از حسادت نسبت به این فاصله طبقاتی بر حذر داشته است: «و آنچه را خدا به سبب آن برخی از شما را بر برخی برتری داده آرزو نکنید. برای مردان از آن چه کسب کرده اند بهره ای است و برای زنان از آن چه کسب کرده اند بهره ای است (نساء: ۳۲). لذا این تفاوت بین فقیر و غنی طبیعی و ذاتی است: «خدا برخی از شما را در روزی، بر برخی برتری داد (نحل: ۷۱). در جامعه بشری گروه های مختلف اقتصادی وجود دارد و قطعاً یک عده تاجر هستند و بر اثر مرور زمان این ثروت به فرزندان شان منتقل شده و علاوه بر آن دانش ثروت اندوزی در آن خانواده نیز نهادینه می شود این از فاصله های طبیعی بین بشر است اما آنچه در دین اسلام بسیار مورد توجه است این است که می بایست اولاً: ثروتمندان از حال فقرا آگاه بوده به آنان رسیدگی کنند آیات خمس و زکات و بسیاری از این آیات برایین مطلب اشاره دارد ثانیاً: ساختار جامعه بر مال اندوزی بیش از حد نباشد به گونه ای که جامعه بشری را دچار مشکلات عدیده نماید؛ «گرفتن ربا» و «سودهای کلان» که توسط آن به جیب ثروتمندان می رود از مسائلی است که در قرآن کریم به شدت نکوهش شده است: «أحلَّ اللهُ البیعَ و حرمَّ الربا» (بقره: ۲۷۵) یکی از فلسفه های اصلی حرمت ربا جلوگیری از فاصله طبقاتی است. در سوره حشر می فرماید: «لکی لادولته بین الاغنیاء» (حشر: ۷)؛ یعنی ثروت نباید فقط بین ثروتمندان در جریان باشد بلکه سایر انسانها نیز حقی در اقتصاد دارند. اقتصاد زمانی که مقدمه ای برای اهداف الهی باشد از جمله کاهش فقر و تقویت بنیان خانواده و نظام جامعه مقدس است اما اگر فقط جهت تقویت بنیه فردی باشد تا ابزاری برای سلطه نامشروع و بی حد و حساب بر دیگران قرار گیرد از منظر دین امری ناپسند است. نقش فعالیت مال اندوزانه با محدودیت مصرف، زمینه مناسبی برای تولد روحیه سرمایه داری عاری از «اخلاق» می نمود. این خطر را

«جان وزلی» از رهبران این نهضت، پیش بینی کرده بود: «خوف دارم که هر جا ثروت فزونی یابد ماهیت مذهب به همان نسبت دچار انحطاط شود... زیرا مذهب ضرورتاً باید هم صنعت و هم صرفه جویی را باعث شود و اینها به نوبه خود موجب ثروتند. اما وقتی ثروت فزونی گیرد، برغرور، خشم و دنیا پرستی در همه صور آن افزوده می شود» (ویر: ۱۸۵). ثروت بیش از حد برای اکثر انسان ها فساد آور است زیرا ماهیت ثروت این گونه است که بر قدرت اجتماعی می افزاید و جز پیامبران و اولیای الهی مانند حضرت سلیمان ع و داود ع و پیامبرگامی اسلام ص سایر افراد تحمل این امکانات را نداشته و دچار فساد می گردند. لذا خداوند متعال در سوره علق می فرماید: کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِتْغَىٰ، «آن راه استغنی؛ قطعاً انسان طغیان می کند به خاطر این که خود را توانگر و بی نیاز دید» (علق: ۶،۷). «ولو بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ؛ و اگر خدا روزی را بر بندگانش گسترده می ساخت، حتماً در زمین ستم می کردند» (شوری: ۲۷). اختلاف طبقاتی تا حدی که جامعه را به فساد نکشاند طبیعی بوده و خداوند نیز این طبیعت را امری عادی تلقی کرده است اما شروطی هم برای ثروتمندان گذاشته است تا با پرداخت خمس و زکات و سایر وسایر واجبات و مستحبات مالی بر رفع فاصله فقیر و غنی کمک نمایند در غیر این صورت ثروت مایه فساد است. بسیاری از دولت ها توسط «بانک ها» که عوامل اجرایی آنهاست مبالغ هنگفتی «ربا» به جامعه تزریق می کنند و سرمایه ثروتمندان را از این طریق جذب و برای کنترل نقدینگی در صد سود را بالا می برند تا مشتریان بیشتری جذب گردد و از سویی هنگام تورم ارقام دولتی اعم از زمین های لایملک و غیره را به هزینه های سرسام آور به فروش می رسانند این دور باطل ادامه دارد و نه تنها کمکی به تولید جامعه نمی کند بلکه جامعه را به یک جامعه مفلوج اقتصادی تبدیل می کند که در آن ثروتمندان فقط پولشان را در بانک می گذارند و سودشان را می خورند و نسبت به درد بیکاری و تولید و تورم جامعه هیچ واکنشی نشان نمی دهند و از طرفی دولت هم با استجماع این پول های بادآورده زمین، و سایر مصارف نیاز جامعه را با قیمتی ارزان بدست آورده و چند برابر به طبقه مستضعف به بهانه وام و غیره می فروشد بیشترین ضرر را طبقه زیرین جامعه می کند و فاصله اش هر روز با طبقه بالا بیشتر می شود تا جایی که این طبقه برای بدست آوردن حیثیت خویش راهی جز انقلاب نمی بیند. از جنبشهای اعتراضی به فاصله طبقاتی، می توان «جنبش وال استریت» را نام برد که یک جنبش مردمی است؛ این جنبش در ۱۷ سپتامبر ۲۰۱۱ در میدان آزادی «منهتن نیویورک»

ایجاد شد و به تدریج به صد شهر آمریکا و بیش از ۱۵۰۰ شهر در سراسر دنیا کشیده شد. هدف از این جنبش مقابله با «نظام بانکداری» و «سرمایه داری» و پایان دادن به «فساد مالی و بی عدالتی» است. همچنین هدف از آن افشای نقش «تولیبرالیسم» و بهره کشی اقلیت یک درصد از جوامع بشری است که با دردست گرفتن سکان اقتصاد جهانی سعی در تامین منافع شخصی و نابود کردن آینده بشریت دارد (خبرگزاری دانشجویان: ۱۳۹۰/۷/۲۴). مقام معظم رهبری نیز به این جنبش توجه ویژه داشتند: «مردم آمریکا در واقع به حاکمیت اقلیت یک درصدی بر اکثریت نود و نه درصدی معترض هستند که مالیات و پول مردم آمریکا را هزینه به راه انداختن جنگ در افغانستان و عراق و حمایت از رژیم صهیونیستی می کند. ممکن است حکومت آمریکا با شدت عمل، این جنبش اعتراضی را سرکوب کند اما نمی تواند ریشه های آن را از بین ببرد. ریشه های این حرکت در آینده چنان گسترش خواهد یافت که نظام سرمایه داری آمریکا و غرب را زمین خواهد زد (بولتون نیوز: ۱۳۹۰/۸/۸). همچنین یکی از جنبش های ضد طبقاتی «جنبش جلیقه زرها» است؛ این جنبش ابتدا با افزایش مالیات سوخت آغاز شد، در واقع برخی صاحب نظران معتقد هستند که افزایش مالیات یک جرعه ای برای این جنبش بود اما دلایل دیگری نیز دارد. اگر بخواهیم عمیق تر به این مسأله نگاه کنیم فرانسه بیش از سه دهه است که با مشکلات مزمن اقتصادی روبه رو است و دولت هایی که از جناح های مختلف روی کار آمدند هیچ کدام نتوانستند مشکلات راحل کنند. در فرانسه اقشار ثروتمند و صاحبان سرمایه از معافیت های مالیاتی برخوردار شدند اما مالیات بر سوخت جرعه ای بود که کاسه صبر مردم را لبریز کرد، در واقع ۲۰ درصد دو دهک بالای جامعه ۵ برابر بیشتر از دو دهک پایین جامعه درآمد دارند (خبرگزاری ایسنا، ۱۳۹۷/۱۰/۲۵). «فاصله طبقاتی» در وضعیت عادی چندان مهم به نظر نمی رسد اما هنگام به هم خوردن تعادل اقتصادی دولت و رکود اقتصادی، مردم ضعیف جامعه با نگاه به اطراف خویش در می یابند که آنانند که بیشترین ضربه را می خورند و این مقدمه تظاهرات و سرکشی و اعتصاب ها و انقلاب است.

۳-۳- عدم رفاه

خداوند متعال می فرماید: «اوست که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت» (هود: ۶۱). و نیز در سوره ملک بشر را به سوی «رفاه» تشویق می کند: «اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید پس در فرخندگی آن رهسپار شوید و از روزی خدا بخورید و رستخیز به سوی اوست» (ملک: ۱۵). در این دو آیه شریفه انسان به «استعمار زمین»

و «آبادانی» آن امر شده است. از وظایف هر انسانی این است که موجبات رفاه و آسایش را برای خود و خانواده و جامعه خویش فراهم آورد. قرآن کریم هرگز با رفاه مخالف نبوده بلکه آنچه را که با آن مخالف است «اسراف»، «اتراف»، «ربا» و «تجاوز به مال غیر» است. رفاه یکی از اساسی ترین نیازهای هر جامعه بشری است؛ دولتی که نتواند رفاه را برای تک تک افراد خویش تأمین کند نمی تواند برای بقای خویش خیلی امیدوار باشد. ارزش های یک جامعه «مرفه» و «توسعه یافته» از دیدگاه برخی صاحب نظران از این قرار است:

۱. زندگی مرفه که متضمن غذا، بهداشت، مسکن و امنیت که تأمین آن به همراه کاهش نابرابری جزء شرایط لازم و نه کافی برای توسعه است.

۲. اعتماد به نفس که در قالب افزایش عزت نفس، احساس خودگرایی شخصیت، مقام و احترام مفهوم سازی می شود.

۳. توانایی انتخاب یا آزادی از قید بندگی، منظور از آزادی در اینجا آزادی سیاسی یا ایدئولوژیک نیست بلکه منظور از آن رهایی از تنگناهای مادی از خودبیگانه کننده قیود اجتماعی، جهل و بدبختی انسانهای دیگر است. بنابراین می توان گفت که رفاه مادی به انسان امکان می دهد تا بتواند اوقات فراغت بیشتری را داشته باشد، کالاها و خدمات بیشتری دریافت کند و یا اینکه در عین دارایی، خواسته های مادی را به کناری گذاشته و زندگی معنوی اختیار کند (تودارو، ۱۳۸۵: ۱۳۶، ۱۳۸). قرآن کریم در سوره مائده می فرماید: «و اگر آنان به تورات وانجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می کردند؛ قطعاً از بالای سرشان [برکات آسمانی] و از زیر پایهایشان [برکات زمینی] برخوردار می شدند» (مائده: ۶۶). حضرت ابراهیم ع در باره خانواده خویش اینچنین دعا می کند: «پروردگارا، من برخی از ذریه و فرزندان خود را به وادی بی کشت و زرع نزد بیت الحرام تو مسکن دادم، پروردگارا، تا نماز را به پا دارند، پس تو دلهایی از مردمان را به سوی آنها مایل گردان و به انواع ثمرات آنها روزی ده، باشد که شکر گزار تو باشند» (ابراهیم: ۳۷). این آیات دلالت بر این دارد که اصل «رفاه» امری مذموم نیست؛ بلکه آنچه مذموم است دوری از یاد حق و اسراف در اموال دنیوی است. دولت ها موظفند در حد توانایی جهت آسایش مردم بکوشند اختلال در این امر چه از ضعف مدیریتی و ضعف ساختاری حکومت باشد و چه عمداً از روی ظلم و ستم باشد با واکنش شدید مردم روبرو شده و انقلاب و دگرگونی سیاسی رخ می دهد.

نتیجه گیری

عوامل دگرگونی سیاسی در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است. می توان با بهره گیری رهنمودهای قرآنی به دگرگونی مثبت سیاسی در راستای تحقق نظام اسلامی و توحیدی گام برداشت. و نیز از سقوط نظام و دولت حاکم پیشگیری کرد. اگر صاحبان قدرت سیاسی نتوانند جامعه را منظم و بر طبق ارزشهای موجود در جامعه خویش اداره کنند، دچار دگرگونی و انقلاب سیاسی می شوند. عوامل فرهنگی به عنوان اسباب اصلی و محرک اولیه انسان ها نقش بسزایی در این امر دارند؛ شکوفایی «فطرت توحیدی» می تواند در جوامع دینی، نقش اصلاح فرد و جامعه را در بر داشته باشد. فطرت آن گاه که بیدار شد نمی تواند نسبت به «ظلم» و «شرک» بی تفاوت باشد نه تنها در حوزه فردی دست به اصلاح می زند بلکه در حوزه اجتماعی نیز تحولات بسیاری را رقم می زند. ایدئولوژی نیز زمینه ساز تحولات اجتماعی است؛ تأثیر ایدئولوژی بر انقلاب اسلامی ایران و انقلاب های سوسیالیستی و... نقش فرهنگ در انقلاب را پررنگ تر جلوه می دهد. از مهمترین عوامل سیاسی که سبب دگرگونی سیاسی می شود «ظلم» و «ستم» حاکمان است. جامعه آگاه سیاسی ستم را نمی پذیرد و بر عاملان آن دست به شورش می زند. «نخبگان» نقش بسیار موثری در تغییرات سیاسی ایفا می کنند زیرا جامعه از آنها حرف شنوی دارد و با قدرتی که دارند می توانند برای هر اجتماعی تأثیرگذار باشند. «امنیت» اصلی ترین نیاز هر جامعه و فلسفی اصلی تشکیل دولت است؛ فقدان آن باعث تحولات سیاسی خواهد شد. عوامل اقتصادی خصوصاً در دنیای مدرن، بسیار مورد توجه است؛ «عدالت اقتصادی»، «کاهش فاصله طبقاتی»، «رفاه» از خواسته های دنیوی مردم است که عدم تحقق آن ها سبب انقلاب خواهد شد.

منابع

قرآن کریم

- ۱ ابن هشام، عبدالملک (۱۹۸۵ م)، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲ اسکاچ پل، تدا (۱۳۷۹)، حکومت تحصیل دارو اسلام شیعی در انقلاب ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت های نظری بر انقلاب اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
- ۳ آشوری، داریوش (۱۳۷۱)، ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ، ماهنامه کلک، ش ۳۳-۳۲.
- ۴ انوری، حسن (۱۳۸۲)، فرهنگ فشرده سخن، تهران، نشر سخن.
- ۵ بازرگان، مهدی (بی تا)، حکومت جهانی واحد، چاپ اول، تهران، پیام آزادی، بی تا.
- ۶ برونفسکی، ج.، مازلیش، ب. (۱۳۹۳)، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، مترجم لیلا سازگار، انتشارات آگاه، چاپ چهارم.
- ۷ بندرریگی، محمد (۱۳۷۵)، المنجد، تهران، انتشارات ایران.
- ۸ بولتون نیوز (سایت خبری) (۸ آبان، ۱۳۹۰)، جنبش وال استریت چیست؟
www.bultannews.com/fa/news/62803
- ۹ تودارو، مایکل (۱۳۸۵)، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه غلامعلی فرجادی، تهران، انتشارات وزارت برنامه و بودجه، جلد اول، چاپ چهاردهم.
- ۱۰ ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸)، تفسیر روان جاوید، تهران، انتشارات برهان، چاپ سوم.
- ۱۱ جمشیدی، محمدحسین و ایران نژاد، ابراهیم (۱۳۹۱)، نظریه انقلاب اسلامی در اندیشه سیاسی شهید صدر، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره ۲۹.
- ۱۲ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، بنیان مرصوص امام خمینی، قم، نشر اسراء.
- ۱۳ حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی عشری، تهران، انتشارات میقات.
- ۱۴ حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، الحیاء، قم، دلیل ما.
- ۱۵ خبرگزاری دانشجو (۲۴ مهر ۱۳۹۰)، جنبش «اشغال وال استریت» چیست :
www.snn.ir/fa/news/101022
- ۱۶ خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) (۲۵ دی ۱۳۹۷)، دلایل و ریشه های جنبش جلیقه زردها در فرانسه از نگاه پیروز ایزدی / www.isna.ir/news/97102513574
- ۱۷ دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲) لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۸ رستمی، مصطفی (۱۳۹۵)، الگوی انقلاب متعالی در آموزه های قرآنی، فصلنامه پژوهش های انقلاب اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۸.
- ۱۹ روآ، الویه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران، انتشارات الهدی.
- ۲۰ روح الامینی، محمود (۱۳۸۵)، در گستره فرهنگ، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۲۱ روشه، گی (۱۳۶۶)، تغییرات اجتماعی، مترجم، منصور وثوقی، تهران، انتشارات نشرنی.
- ۲۲ زمزم، علیرضا (۱۳۹۱)، انقلاب و انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید باهنر، روزنامه رسالت، دوازدهم شهریور ۱۳۹۱.
- ۲۳ زمزم، علیرضا (۱۳۸۱)، انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید محمد جواد باهنر، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی، شماره ۲.
- ۲۴ صدر، محمد باقر (بی تا)، خلافت انسان در روی زمین، ترجمه دکتر جمال موسوی، تهران، نشر نصر.
- ۲۵ صدر، محمد باقر (بی تا)، نقش پیشوایان شیعه در بازسازی جامعه اسلامی، انتشارات روزبه.
- ۲۶ صدوری، افشار و همکاران (۱۳۸۲)، فرهنگ معاصر فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
- ۲۷ طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه های سیاسی در غرب، تهران، نشر قومس.
- ۲۸ طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۲۹ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، التبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۰ عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹)، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۳۱ عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر.
- ۳۲ فارابی، محمد (۱۳۷۹)، سیاست مدینه، ترجمه جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
- ۳۳ فارسی، جلال الدین (بی تا)، فلسفه انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۴ قاضیان، حسین (۱۳۷۱)، نظریه های توسعه و عوامل فرهنگی، مجله فرهنگ توسعه، سال اول، شماره چهارم.

- ۳۵ قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری (۱۹۸۵م)، الجامع لاحکام القرآن معروف به تفسیر قرطبی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۳۶ مشبکی، اصغر، و تیمورنژاد، کاوه (۱۳۷۸)، رویکرد راهبردی و عملیاتی به مدیریت تحول سازمانی، تهران، انتشارات هیئت.
- ۳۷ مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، تهاجم فرهنگی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چاپ دوم.
- ۳۸ مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، نهضت های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا.
- ۳۹ مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- ۴۰ معین، محمد (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- ۴۱ منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه، قم، نشر فکر.
- ۴۲ موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- ۴۳ میرمعزی، حسین (۱۳۷۸)، نقدی بر اهداف نظام سرمایه داری از دیدگاه اسلام، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۱.
- ۴۴ میلنر، آندرو؛ براویت، جف (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه جمال محمدی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- ۴۵ نصری، عبدالله (۱۳۷۷)، نسبت دین و ایدئولوژی، فصلنامه قسبات، سال سوم، شماره ۱.
- ۴۶ وبر، ماکس (۱۳۷۳)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

سایت‌ها:

۴۷ www.snn.ir (خبرگزاری دانشجو)

۴۸ www.bultannews.com (بولتون نیوز)؛

www.isna.ir (خبرگزاری دانشجویان ایران؛ ایسنا)