

تاریخ و بافت و روش‌های پژوهش



نتایجی است نسبت به حوادث گذشته، البته قائل به جبر تاریخ نیستیم و اراده انسان را حاکم می‌دانیم سخن از زمینه‌هاست. اولین و مهمترین نتیجه‌ای که از این واقعیت می‌گیریم آن است که برای شناخت جایگاه واقعی هر حادثه ریشه‌های آن را در گذشته و ثمرات آن را در آینده مورد بررسی قرار دهیم و در غیر این صورت مسائل تاریخی به صورت یک معما و دریک جایگاه غیر واقعی دیده می‌شود. با در نظر گرفتن این مقدمه کوتاه و لازم به سراغ شرح تاریخچه وهابیت می‌رویم و نخست از زمینه‌ها شروع می‌کنیم:

زمینه‌های رشد وهابیت

معمولا هنگام ذکر تواریخ بیشتر به سراغ ذکر حوادث و رویدادهای تاریخی می‌روند و آنها را به صورت اموری از هم گسسته و غیر مرتبط به گذشته و آینده مطرح می‌کنند درحالی که واقع مطلب غیر از آن است و این یک صورت مسخ شده از آن واقعیت عینی است.

واقعیت آن است که تاریخ یک مجموعه واحد به هم پیوسته است که از آغاز حیات بشر تا پایان آن را در بر می‌گیرد و حوادث به صورت حلقه‌های زنجیر دست در گردن یکدیگر دارند.

یا به تعبیر دیگر رابطه این حوادث رابطه تنگاتنگ علت و معلولی است و به این ترتیب حوادث گذشته ریشه‌هایی است برای حوادث امروز و حوادث امروز

لجام گسیخته در جامعه باقی بماند به زودی تشکیل مذاهب جدیدی می دهد و یا چشمه زلال یکمذهب آسانی را کاملاً تیره و تار می سازد.

اینجاست که گروهی شدیداً بر ضد این خرافات تحریک می شوند و به مبارزه با آن برمی خیزند و چنان بی رحمانه به آن حمله می کنند که نه تنها خرافات ، بلکه یک سلسله از واقعیتهای غیر خرافی را نیز مورد هجوم خود قرار می دهند .

هرگونه توسل را شرک می شمردند .

هرگونه توجه به غیر خدا (حتی

توجه به پیشوایان بزرگ به عنوان شفیعانی بر درگاه خدا ، نه به عنوان یک موجود مستقل و قائم بالذات را) مخالف توحید قلمداد می کنند .

برچسب شرک و کفر را به همه کسانی

که معتقد به این امور هستند ، به آسانی می چسبانند همه کس غیر از خودشان را کافر می شمردند .

نویسنده معروف مصری احمد امین

ضمن تحقیقات خود درباره وهابیان چنین آورده است .

بسیاری از آنها جز سرزمین خود

سرزمینهای اسلامی دیگر را کشور اسلامی نمی دانستند چرا که (به عقیده آنها) بدعتهایی در آنها شیوع دارد و به همین دلیل معتقد بودند که باید با این کشورها

وهابیت عمدتاً از دو اصل مایه گرفته:

۱- آمیختن تعلیمات اسلامی با انبوهی

از خرافات

۲- جمود و ظاهر بینی و تعصب خشک.

در قسمت اول در هر نقطه ای مسائل

خرافی در میان عوام به طور گسترده رائج می گردد می بینیم بلافاصله رگه های وهابیت در مغزهای گروهی نمایان می شود .

مثلاً در محیطهایی که مردم خرافی

دست توسل به دامن همه چیز می زنند

گاه از سقاخانه حاجت می طلبند گاه پای

دیگ سمنو شمع روشن کرده و حل مشکل

می خواهند گاه پنجره ضریح امامزادها

آنقدر کهنه های رنگارنگ می بندند که

انسان از مشاهده آن ناراحت می شود گاه

دست به دامن گروهی فالگیر و طالع بین

و رمال می شوند و از آنها حل مشکل

می خواهند گاه به سراغ اعتقاد تاثیر

ستارگان در سرنوشت انسانها می روند و

رابطه ای میان اوضاع کواکب و حرکات و

تغییرات آنها با زندگی مردم دنیا عموماً

یا افرادی خصوصاً قائل می شوند ، جنگ

و صلح و قحطی و فراوانی و بیماری و

تندرستی ، خشکسالی و پرآبی و حتی

اشاعه اکاذیب و نشر اراجیف را مربوط

به اوضاع و احوال کواکب می شمردند .

اینگونه آداب و رسوم اگر به صورت

از همان زمان (قرن هفتم) تشریفات مربوط به حمل محمل در قاهره هر سال معمول بوده و آن طور که از سخن ابن بطوطه فهمیده می‌شود به هنگام حرکت موکب محمل شتربانان آهنگ (حدی) می‌خواندند که باعث تهییج مردم برای سفر حج می‌شد .

در مرآة الحرمین آمده است که سلطان ابوسعید پسر سلطان محمدخدابنده محمل عراقی را با حریر پوشانید و آن را با طلا و در و یاقوت و انواع جواهرات آراست و پوششی از " خز " برای آن تهیه دید که هر وقت محمل را بر زمینی می‌گذاشتند پوشش مزبور را روی آن می‌کشیدند .

کم کم محملهایی از ایران با تشریفات زیادی به همراه امیر الحاج با جمعی کثیر سواره و پیاده روانه مکه معظمه نمودند . همراه محملها معمولا گروهی بسیار سواره و پیاده و گاه حتی چند عراده توپ با آن حمل می‌شد و یک دسته موزیکچی همراه محمل در حرکت بود .

مهم اینجا است که گروهی از مردم برای تیمن و تبرک محمل را لمس می‌کردند و آن را می‌بوسیدند و احترامات فوق العاده ای قائل بودند و حتی شرفای مکه به طور رسمی با شکوه فراوان از آن دیدن می‌کردند^۱

(همچون بلاد کفر) جهاد کرد^۱

در تاریخ وهابیت می‌خوانیم که از جمله مسائلی که آنها شدیداً با آن به مخالفت برخاستند مساله محمل بندی بود .

حمل بندی چیزی بود که به صورت هودج به شکل مربع از تخت چوبهایی ساخته می‌شد و دارای سقفی بود که از چهار طرف به سوی وسط محمل بالامیرفت تا به ستونی که به یک شکل هلالی منتهی می‌شد ، برسد و معمولا آن را با پارچه‌هایی از حریر یا پارچه‌های گرانبه‌تر دیگر تزیین می‌کردند و هنگام سفر به مکه آن را به پشت شتری می‌بستند .

سیوطی در " کنزالمدفون " گفته است نخستین کسی که بردن محمل را در راه مکه مشرفه پدید آورد ، حاج بن یوسف ثقفی بود .

صاحب " دررالفوائد " می‌گوید چهار محمل از عراق و مصر و شام و یمن به حجاز می‌بردند و در سالهای دیگر گاه محملهایی از نواحی دیگر به مکه می‌آوردند و از میان این محملها محمل عراقی در زمان خلفای عباسی مجلل تر بود .

۱- کتاب زعماء الاصلاح فی العصر الحديث ص ۲۵-۲۱

این نکته نیز قابل توجه است که گاهی مساله تسامح در ادله سنن و آسان گرفتن طرق اثبات اعمال مستحبینپهانه ای می شود برای نشر اینگونه افکار یعنی حدیث ضعیفی را برای یک عمل خرافاتی پیدا می کند و از طریق آن شکل فقهی به آن می پوشاند .

ولی همانگونه که در جای خود گفته شده اولاً تسامح در ادله سنن ثابت نیست و ثانیاً بر فرض ثبوت هرگز نمی تواند در برابر آنچه شکل بدعت به خود بگیرد ویا رائج شرک داشته باشد مقاومت کند چرا که هرگز مستحب یا حرام تعارض نخواهد کرد .

به هر حال باید از دادن دستاویز به وهابیان و وهابی زده ها پرهیز کرد که همیشه کارهای خلاف و افراطها ، عکس - العملهای از خلافهای دیگر در جانب تفریط دارد ، و این یک کلی است که بر مسائل اجتماعی حاکم است این همان عکس - العملی که امروز در کشورهای کمونیستی شاهد آن هستیم و نظام تمام آنها را به هم ریخته است ، روزی براساس یک سلسله تحلیلهای خام و خیالی آنقدر در دولت سالاری و اقتصاد متمرکز دولتی افراط کردند که آب خوردن بدون اجازه دولت مشکل بود ، و بعداز واکنشهای منفی آن اکنون چنان از وضع سابق متنفر شده اند

سرچشمه مساله محل محل هر چه بود باست در خرافاتی بودن آن تأثیری ندارد و بخصوص که هر سال دامنه آن وسیعتر می شد و کم کم تبدیل به بتی می گشت و مردم به جای توجه به مقدسات اسلامی مجذوب آن می شدند و چنان که در تاریخ وهابیت آمده است یکی از کارهای آنها جلوگیری شدید و مبارزه با آوردن محل در سرزمین حجاز و مکه بود و این امر به صورت فتوائی از ناحیه آنها صادر شد .

مساله احترام به درختان چنان که گفتیم در سرزمین حجاز (مانند بسیاری از مناطق دیگر که به درختان قدیمی و کهنه احترام خاصی می گذارند و از آن حاجت می طلبند) نیز رائج بود و از جمله مسائلی بود که نظر محمد بن عبدالوهاب را به خود جلب کرد و به هنگامی که قدرت پیدا کرد دستور قطع آنها را صادر نمود .

هدف این است که بدانیم خرافات و تندرویهای وهابیان بدون زمینه نیست ، هنگامی که خرافات اوج گیرد چنیسن عکس العملی در برابر آن بعید به نظر نمی رسد بنابراین اولین گام برای محو افکار وهابیگری مبارزه حدی و پیگیری با خرافات و بدعتها و مسائل غیر اسلامی است .

۲- نقل از کتاب وهابیان با تلخیص از

تکلیف مالا یتطاق

وجدان و فطرت هر انسانی گواه بر این است که تکلیف فردی بر کاری، خارج از قدرت و توان، قبیح و زشت است و فرد حکیم بر چنین کاری اقدام نمی کند. بلکه می توان گفت در صورتی که تکلیف کننده از عجز و ناتوانی طرف آگاه باشد در درون خود، اراده جدی و خواست واقعی نسبت به تکلیف احساس نمی کند، و اگر هم به صورت ظاهر، طرف را به چنین کاری دعوت کند، احساس می کند که خواست او جدی نیست، بلکه یک نوع ظاهر سازی است برای اغراض و اهداف فردی و یا اجتماعی از این جهت محققان می گویند: "تکلیف به محال" به "تکلیف محال" باز می گردد و روح این دو مسأله یکی است و هر کجا احساس شود که انجام کاری از قدرت و توان طرف بیرون است، نه تنها چنین خواستی بر خلاف عقل و خرد است بلکه خود چنین درخواستی به صورت جدی، محال است. چگونه انسان می تواند از فرد زمینگیر تقاضای پرش کند و از نابینا توقع دیدن داشته باشد؟ این بسان آن است که از فردی بخواهیم شتر را از سوراخ سوزن بگذراند و دنیا را در میان تخم مرغی جای دهد و این کاری است که عقل و فطرت بر امتناع آن گواهی می دهد و از آیات قرآن نیز می توان قبح و زشتی و یا امتناع آن را درک کرد، چنانکه می فرماید:

"لایکلف الله نفسا الا وسعها" (بقره / ۲۸۶)

(خداوند فردی را جز به اندازه، "وسع" او تکلیف نمی کند.)

هرگاه بگوییم وسع اخص از قدرت و توان است و مقصود از آن، کاری است که انسان به سهولت و آسانی انجام دهد و در نتیجه خارج از وسع، غیر از خارج از

قدرت است. در این صورت آیه به طریق اولی بر عدم صحت تکلیف به محال دلالت دارد.

و نیز می فرماید:

" ولا یظلم ربک احدا " (کهف / ۴۹)

(خدا بر هیچ کس ستم نمی کند)

چه ستمی بالاتر این که فردی را برانجام کاری وادار کنیم که توان آن را ندارد؟ و این حقیقت آنچنان روشن است که نیاز به ذکر دلائل عقلی و نقلی نیست و مساله از نظر وضوح در درجه بالایی قرار دارد. مهم این است که به دلایسل اشعری که از ظواهر قرآن استمداد جسته است رسیدگی کنیم. اینک آیاتی که دستاویز او قرار گرفته است یکی پس از دیگری مورد بحث و بررسی قرار می گیرند.

آیه نخست:

۱- " اولئک لم یکنوا معجزین فی الارض و ماکان لهم من دون اللہ من اولیاء یضاعف لهم العذاب ، ماکانوا یستطیعون السمع و ماکانوا یبصرون " (هود/ ۲۰)
(آنان نمی توانستند در زمین ما را ناتوان سازند ، و برای آنان جز خدا ولی و یابوری نبود . عذاب آنان دوچندان می شود (و در دنیا و خانه تکلیف) نمی توانستند بشنوند و نمی توانستند ببینند) .

این آیه درباره کافران سخن می گوید که درآنان قدرت بر شنیدن و دیدن نبود ، در حالی که همگی می دانیم آنان مامور به شنیدن سخنان حق و دیدن آیات الهی بودند و این گواه بر جایز بودن تکلیف برخارج از قدرت و توان می باشد .

پاسخ

استدلال به آیه ناشی از غفلت از هدف واقعی آن است اینک ما هدف آیه را در ضمن چند فراز یادآور می شویم .

الف - این افراد هرچند راه کفر و عصیان را پیموده اند ، و از شیوه بندگی بیرون رفته اند ولی نتوانسته اند بر خدا غلبه کنند به گواه اینکه خدا هر موقع بخواهد جان آنان را می گیرد (اولئک لم یکنوا معجزین فی الارض) .

ب - از طرفی دیگر آنان ولیی جز خدا ندارند و معبودهای آنان ، اولیاء

کاذب آنها هستند و چون در این مورد، راه ظلم و تعدی پیموده اند و عبادت را که حق خداست به دیگران داده اند، عذاب آنان، دو چندان خواهد شد (و ماکان لهم من دون الله من اولیاء یضاعف لهم العذاب ...)

ج - آنگاه آیه، علت کفرورزی آنها را بیان می کند و آن اینکه اگر آنها کافر شدند و راه عصیان را پیمودند، نه برای این است که قدرت آنها بر قدرت خدا جبره شد و نه از این نظر که آنها اولیائی جز خدا داشتند، بلکه علت آن این است که این گروه تاب شنیدن آیات الهی را که با بیم و امید آمیخته بود نداشتند - همچنانکه فاقد قدرت دیدن آیات الهی را ربودند و لکن نه به این معنی که این دو نعمت (شنیدن و دیدن) از روز نخست به آنها داده نشده بود بلکه این گروه به خاطر آلودگی به گناه و فرو رفتگی در فساد، راههای شنیدن حقایق و دیدن آیات را به روی خود بستند، و سرانجام دلی پیدا کردند که درک نمی کرد، و چشمی که نمی دید، و گوشی که نمی شنید. بنابراین، این گروه از روز نخست این نعمت های بزرگ را که ملاک تکلیف و مصحح آن است، فاقد نبودند، بلکه بر اثر فرو رفتن در گناه و علاقه به شهوت، دستگاه تفکر آنها دگرگون شد و توان شنیدن و رویت حق را از دست دادند.

آیات قرآنی گواه بر این است که پافشاری برگناه در مدت طولانی، انسان را در برابر معنویات به صورت فردی کور و کر و لال درمی آورد که دیگر نمی تواند حقایق را درک کند، و این مطلب از آیات یاد شده در زیر استفاده می شود:

" ثم کان عاقبة الذین اساءوا السوی ان کذبوا بآیات الله و کانوا بها یتستهزؤن " (روم / ۱۰)

(آنگاه سرانجام آنان که بدکار بودند این شد که آیات خدا را دروغ دانستند و آنها را مسخره کردند)

ارتکاب گناه و پافشاری بر کارهای زشت، در انسان، حالتی پدید می آورد که به صورت جدی، آیات خدا را تکذیب می کند، و چنین می اندیشد که آنها دروغ و بی اساسند، ولی چنین حالتی جزء ذات او نبوده بلکه او از طریق گناه و قانون - شکنی این حالت را پیدا می کند، که دیگر نه حق را می بیند و نه توان شنیدن آن را در خود احساس می کند و در حقیقت کسب چنین حالتی (دیگر - انسان نمی تواند ببیند و نه بشنود) از جزئیات قاعده مسلمی است که می گویند -

" الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار " (کاری که انسان به دست خود، خود را در آن بی اختیار کرده باشد، با اختیاری بودن، منافات ندارد)
 در پرتو این بیان، مفاد قسمتی از آیات، که دستاویز جبریان نیز قرار گرفته است روشن می شود و اجمال آن این است که انسان در پرتو یک رشته کارهای اختیاری در خود حالتی را به وجود می آورد که نتیجه آن جز ضلالت و گمراهی، کجروی و لغزش و واژگون بینی و بدفهمی، چیزی نیست و سرانجام به صورت انسانی درمی آید که نمی تواند بشنود و نمی تواند درک کند و همه این حالات مرهون کارهای اختیاری و ابتدائی اوست و آیات یاد شده در زیر، همگی بر این حقیقت ناظرند:

الف - " فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم " (صف / ۵)
 (آنگاه که میل به کج روی پیدا کردند، خدا دل‌های آنان را منحرف ساخت)
 ب - " و ما یضل به الا الفاسقین " (بقره / ۲۶)
 (با امثال قرآن جز افراد گنهگار کسی گمراه نمی شود)
 ج - " ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوه " (بقره / ۴۷)

(خدا بر دلها و گوشه‌های آنان مهر نهاده و پرده ای در برابر چشمان آنان کشیده شده است)
 د - " و نقلب افئدتهم و ابصارهم کالم یومنون به اول مرة " (انعام / ۱۱)
 (مادلها و دیدگان آنان را برمی گردانیم چنانکه بار نخست نیز به آن ایمان نیاوردند)

ه - " لوکنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعیر " (ملک / ۱۰-۱۱)
 (اگر می شنیدیم و در می یافتیم از یاران دوزخ نبودیم، سپس به گناهان خود اعتراف کردند، دور باد یاران دوزخ)

مجموع این آیات، از یک حقیقت پرده برمی دارند و آن اینکه خدا بر بندگان خود ستم نمی کند بلکه این بندگانند که در سایه اعمال زشت خود، راههای حق را به روی خود می بندند و توان ایمان را از خود سلب می کنند (فما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون " (توبه / ۷۰) خدا هرگز

برای آنان ستم روا نمی دارد، بلکه آنان بودند که بر خود ستم روا می داشتند. تا اینجا روشن شد که آیه کوچکترین ارتباطی به مدعای اشعری ندارد. اینک به تفسیر آیات دیگر که وی به آنها تمسک جسته است می پردازیم:

آیه دوم:

" و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين" (بقره / ۳۱)

همه اسما را به آدم آموخت، آنگاه آنها را بر فرشتگان عرضه داشت، و گفت مرا از نامهای آنان خبر دهید اگر راست می گویند)

اشعری می گوید: این آیه گواه بر امکان تکلیف به محال است، زیرا فرض این است که فرشتگان از اسامی آنان آگاه نبودند و از طرفی مأمور بسمه اعلام شدند.

پاسخ

ما فکر نمی کنیم که حقیقت این آیات، بر امثال شیخ اشعری مخفی بماند، زیرا برای طلب و درخواست، انگیزه های مختلفی است گاهی درخواست برای انجام کار است، و گاهی نه برای انجام کار، بلکه برای اهداف دیگر و در این مورد، هدف بیان عجز و ناتوانی فرشتگان است نه اینکه واقعا برخیزند، و چنین کاری را صورت دهند، و نظیر آن، آیه یادشده در زیر است.

" و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله" (بقره/۲۳)
(اگر در آنچه بر بنده خود فرو فرستادیم، شك دارید، سوره ای مانند آن بیاورید...)

هرگز هدف این نیست که واقعا برخیزند و انجام دهند زیرا فرض است که می دانیم آنان نمی توانند انجام دهند، بلکه انگیزه این است که ناتوانی آنها را در برابر قرآن به رخ آنان بکشیم.

آیه سوم

" يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذله و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون" (قلم ۴۲ - ۴۳)
(روزی که - از فزونی وحشت - ساق پاها برهنه می گردد، و کافران به سجده دعوت می شوند، درحالی که نمی توانند - چشمهای آنان فرو افتاده، در

حالی که خواری آنان را فرا می گیرد و آنان روزی به سجده دعوت می شدتد، در حالی که سالم بودند).

ظاهر آیه حاکی است که روز قیامت به آنان تکلیف می شود سجده کنند، در حالی که توان انجام آن را ندارند.
پاسخ:

استدلال به این آیه بر صحت تکلیف، با نبودن قدرت و توان، ناشی از آن است که دعوت در روز قیامت برای سجده، جدی و حقیقی گرفته شده است، بلکه امر به سجود در آنجا نیز برای ایجاد حسرت در قلوب آنان است. زیرا آنان روزی که می توانستند سجده نکردند و رزی هم که مایلند فرمان خدا را اطاعت کنند توانایی آن را ندارند.

آنان، روز قیامت به خاطر دیدن مظاهر عذاب به این فکر می افتند که کارهای خود را جبران کنند ولی موقعی به این فکر می افتند که کار از کار گذشته و توانایی را از دست داده اند. بنابراین، هرگاه به آنان گفته می شود خدا را سجده کنید این درخواست درخواستی جدی نیست بلکه برای غرض دیگری است و آن ایجاد حسرت در قلوب آنان تا از این طریق بر حسرتشان افزوده شود.
آیه چهارم:

" و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیئل فتذروها کالمطقه و ان تصلحوا و تتقوا فان الله کان عفورا رحیما" (نساء/ ۱۲۹)

(شما هرچند بخواهید نمی توانید میان زنان با عدالت رفتار کنید، پس بطور کامل به یکی از زنان خود گرایش پیدا نکنید تا دیگری را به صورت زنی سرگردان درآورید، و اگر اصلاح کنید و تقوا پیشه سازید خداوند آمرزنده و مهربان است).

این آیه حاکی از آن است که انسان قادر به برقراری عدالت میان زنان نیست درحالی که خدا در آیه دیگر دستور داده است که با زنان به طور عدالت رفتار کنید چنانکه می فرماید: " فان خفتن الا تعدلوا فواحدة" (نساء/ ۳)

(اگر می ترسید که نتوانید به عدالت رفتار کنید، پس یکی را برگزینید)

پاسخ:

ریشه استدلال این است که عدالت در دو آیه، به یک معنی گرفته شده

است عدالتی که توان برقراری آن را نداریم و عدالتی که باید میان زنان برقرار کنیم و حال آنکه چنین نیست.

عدالتی که خارج از توان و قدرت است، همان مساوات در تمایلات قلبی و عواطف باطنی است، مسلماً یک چنین مساوات در بسیاری از شرایط امکان پذیر نیست، زیرا زنان از نظر جاذبه ها و ملاکات گرایش قلبی مردان، مختلفند. چگونه انسان می تواند تمایل جنسی خود را به هردو یکسان سازد؟

ولی عدالتی که مامور به انجام آن هستیم، عدالت در هزینه زندگی است که به طور مسلم در توان هر شوهر با وجدانی هست و همچنین عدالت در دیگر مسائل مربوط به زندگی.

این دو آیه از زمانهای دیرینه، دستاویز زنداغه دوران عباسیها بوده، و اصرار می ورزیدند که در آیات قرآن " احکام متناقض " وجود دارد، آنگاه این دو آیه را به رخ می کشیدند.

در عصر امام صادق (ع) که گرایش به " الحاد " بر اثر انتقال اسرای اهل کتاب به جهان اسلام جوانه زده بود، تفسیر و کیفیت حل تناقض ظاهری میان دو آیه در عراق و حجاز مطرح گردید ابن ابی العوجاء ملحد عصر خود، ابن ایراد را باهشام بن حکم در میان گذارد، او برای دریافت پاسخ ایراد، به مدینه رفت و موضوع را مطرح کرد، امام فرمود " منظور از عدالت در آیه سوم سوره نساء: " عدالت در نفقه، و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار است، ولی مقصود از عدالت در آیه ۱۲۹، که امر محال شمرده شده است " عدالت در تمایلات قلبی است هشام از مدینه بازگشت و پاسخ را به ابن ابی العوجاء گفت، وی گفت این پاسخی است که از حجاز آورده ای و از خودت نیست. ^۱

حسین حقانی زنجانی

فلسفه خزیه و خراج و اهمیت آنها

یکی از مسائل مهم در اقتصاد اسلامی و وضع مالی مسلمین، مسأله منابع درآمد مسلمین در دورانهای اولیه پیدایش اسلام و تشکیل حکومت اسلامی و بعد از آن در دوران های خلافت اسلامی است و بطور کلی این سؤال به این نحو قابل طرح و بررسی است که قوام مالی حکومت های اسلامی در شئون گوناگون اداره بلاد اسلامی و امور مربوط به مسلمین بر چه اساسی بوده است ؟

در توضیح سؤال و مقدمه پاسخ به آن باید گفت که از نقطه نظر تاریخی خزیه و خراج در اقتصاد اسلامی به ویژه در قرون اولیه ظهور اسلام رل مهمی بازی کرده است زیرا در آن دوران ها خزیه و خراج که قسمت اعظم درآمد دولت هارا تشکیل می داد و تقریباً می توان گفت که مدت چند قرن، اقتصاد مسلمین بر این منبع درآمد متکی بود.

اهمیت خزیه و خراج بیشتر از آن جهت بود که درآمدهای دیگر مثل غنائم موقتی بوده و با پایان جنگها خود به خود از بین می رفت و زکوة و خمس هم به موجب آیات قرآن مربوط به زکوة (آیه ۶۰ سوره توبه) و آیه مربوط به خمس (آیه ۴۱ سوره انفال) موارد مصرف معینی دارند و حکومت های اسلامی نمی توانند به عنوان درآمد ثابت دولت روی آنها حساب کنند و اداره مملکت اسلامی را براساس آنها برنامه ریزی نمایند، از این جهت در " کتب سیاست مدن " و کتب تواریخ معتبر فصولی جداگانه به بحث خزیه و خراج و احکام اهل ذمه اختصاص

داده اند و از میان جزیه و خراج نیز تنها خراج بود که به علت منابع ثابتی که داشت ممکن بود به عنوان یک منبع درآمد ثابت روی آن حساب کرد زیرا جزیه با اسلام آوردن اهل ذمه (یهود و نصاری) ساقط می شد چنانکه ابوعبید قاسم بن سلام در کتاب "الاموال" ص ۴۸ - ۴۷ و ماوردی بغدادی در "الاحکام السلطانیة" ص ۱۲۷ بآن اشاره دارد و با در نظر گرفتن اینکه توسعه روزافزون اسلام بخصوص در قرن اول موجب می شد که توجه و رغبت اهل ذمه باسلام زیادتر گردد خود به خود تنها درآمدی که می توانست به عنوان پشتوانه خزانه دولت مورد توجه قرار گیرد خراج بود بخصوص با توجه به اینکه مصرف جزیه در فقه شیعی تنها سپاهیان و مجاهدان اسلامی است چنانکه مرحوم محقق حلی متوفای سال ۶۷۶ هـ

در مختصر نافع درباب جهاد ص ۱۳۹ می نویسد: "يَسْتَحِقُّ الْجِزْيَةَ مَنْ قَامَ مَقَامَ الْمُهَاجِرِينَ فِي الذَّبِّ عَنِ إِسْلَامِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" مستحق جزیه، جنگجویانی است که برای دفاع از اسلام و مسلمین به جبهه ها و میدان های جنگ گسیل گشته اند" و مرحوم شیخ الطائفة نیز در نهاییه ص ۱۹۳ و مبسوط ص ۵۰ و از متأخرین نیز مرحوم شهید اول در قواعد ص ۱۸۴ و دروس ص ۱۶۳ - ۲۶۶ نظیر این مطلب را فرموده اند.

هرچند برخی از فقها گفته اند که امام می تواند جزیه را در مصالح مسلمین نیز صرف کند چنانکه مفید در مقننه ص ۴۴ و سلاطین در مراسم ص ۱۴۱ تصریح دارند که مصرف جزیه مجاهدان هستند ولی اگر مجاهدی وجود نداشته باشد باید آنرا در مصالح مشترک مسلمین صرف نمود چنانکه نظیر این کلام را مرحوم علامه در قواعد ص ۲۱۵ درباره جزیه و مال الصلح (یعنی مالی که از اراضی عهدی گرفته می شود) بیان داشته است که اگر مجاهدی نباشد باید آن دو را در مصالح سایر مستمندان جامعه اسلامی صرف نمود.

ولکن بهرحال درآمد حاصل از جزیه برای دولت ها در اداره ممالک اسلامی از نظر مالی پشتوانه قابل اطمینان نمی باشد پس با توجه به مطالب بالا اهمیت خراج در میان منابع مالی اداره ممالک اسلامی روشن می گردد و به جهت اهمیت این مسأله است که محققان اسلامی در طول تاریخ کتابهایی تحت عنوان خراج یا اموال مستقلاً نوشته اند و نویسندگان این کتب موضوعات مالی و از جمله جزیه و

خراج را مستقلاً مورد بحث قرار داده اند و نا آنجا که ممکن بوده است به روشن شدن مسائل مربوط به خراج و جزیه کوشیده اند و از میان این کتابها می توان چند کتاب معتبر زیر را نام برد:

کتاب الخراج تألیف ابویوسف یعقوب بن ابراهیم متوفای ۱۸۲ هـ و کتاب الخراج تألیف یحیی بن آدم القرشی متوفای ۱۰۴ هـ و کتاب الخراج تألیف قدامة بن جعفر متوفای ۳۲۰ هـ و کتاب "الاموال" تألیف ابو عبید القاسم بن سلام متوفای ۲۲۴ هـ و همچنین دو کتاب معروف "الاحکام السلطانیة" تألیف ماوردی بغدادی و ابویعلی (از کتب سیاست مدن) مورد توجه و استناد محققین و دانشمندان و نویسندگان قرار دارد و از میان فقهاء بزرگ اسلام از اهل سنت و شیعه نیز هتنامی خاص به بحث خراج و جزیه داده اند و کتابها و جزواتی به همین نام نوشته اند و از جمله آنها رساله خراجیه تألیف مقدس اردبیلی متوفای ۹۹۳ هـ و نیز رساله خراجیه تألیف محقق کرکی و نیز رساله خراجیه تألیف سید میرزا طباطبائی تبریزی متوفای ۱۲۴۲^ق و غیر اینها از رسائل که فقهاء شیعه در باب خراج نوشته اند که از اهمیت خراج در میان منابع مالی برای دولت های اسلامی حکایت می کند (برای توضیح بیشتر در این زمینه می توانید به کتاب الذریعة تألیف مرحوم آغا بزرگ تهرانی ج / ۷ / ۱۴۴ مراجعه کنید).

این کتب که آنها را نام بردیم و در غیر این کتب که از آنها به جهت اختصار نام نبردیم همه اینها در مسأله مربوط به خراج تحقیقات ارزنده ای از جهات مختلف و پیرامون مسائل گوناگون آن انجام داده اند.

ابهام در معنای خراج و جزیه

منتها مسأله ای که به عنوان اشکال راه تحقیق دانشمندان پیرامون مسأله خراج در این کتابها ابتدا به چشم می خورد و موجب این شده که رهنمونی آنان به بن بست برسد به کاربردن کلمه جزیه به جای خراج و خراج نیز بجای جزیه در این کتاب ها می باشد که باعث ابهاماتی در مسأله خراج گردیده است به این ترتیب که موجب شده عدّه ای از فقهاء و غیر آنها آنرا دلیل بر عدم تمایز این دو نوع مالیات از یکدیگر و لا اقل از قرون اولیه هجری ظهور اسلام قرض کنند و

این اشکال و ابهام بیشتر از اینجا آشکار و بارز می گردد که کتب مزبور از یک طرف جزیه را به مالیات سرانه (به عنوان مالیات بر رؤس) و خراج را به مالیات بر اراضی تعریف می کنند و آن دو را از همدیگر متمایز می سازند چنانکه ماوردی در "الاحکام السلطانیة" ص ۱۳۰ عبارتی دارد که فرق مزبور بین آن دو از آنجا به صراحت استفاده می شود و ابویوسف در کتاب خود الخراج ص ۳۸ نیز به این فرق تصریح کرده است (می توانید به این دو کتاب مراجعه نمائید).

در مقابل این تعبیرات، تعبیراتی در برخی از کتب محققین وارد شده است که از ظاهر آنها استفاده می شود که خراج و جزیه یک چیز هستند و یکمعنی دارند مثلاً ابی جعفر محمدبن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ هـ) در کتاب اختلاف الفقهاء

ص ۲۲۵ تعبیری دارد به این عبارت:

" الْجِزِيَةُ الَّتِي تُوَخَّدُ مِنْهُمْ إِنَّمَا هِيَ خِرَاجٌ " جزیه ایکه از اهل ذمه گرفته

می شود همان خراج است " و نیز این قیم جزیه در کتاب احکام اهل الذمه ج ۱ / ۱۰۰ عبارتی باین نحو دارد " الخِرَاجُ هُوَ جِزِيَةُ الْاَرْضِ كَمَا أَنَّ الْجِزِيَةَ خِرَاجُ الرِّقَابِ " خراج همان جزیه است که از زمینها اخذ می شود همانطور که جزیه عبارت از خراجی است که از انسانها سرانه گرفته می شود " و تعبیری نیز ماوردی بغدادی متوفای ۴۵۰ هـ در " کتاب الاحکام السلطانیة " ص ۳۲ آورده است به این عبارت " فَهَذَا الْخِرَاجُ جِزِيَةٌ تُوَخَّدُ مِنْهُمْ " پس خراج جزیه ای است که از اهل کتاب گرفته می شود "

چنانکه ملاحظه می کنید تعریف خراج به جزیه در عبارت ماوردی در الاحکام السلطانیة " وهرتعریف جزیه به خراج در عبارت طبری در " اختلاف الفقهاء " و نیز تعریف هردو با یکدیگر در عبارت ابن قیم جزیه در کتاب احکام اهل الذمه و یا نسبت دادن جزیه به اراضی در عبارت یحیی بن آدم در کتاب الخراج ص ۵۶ - ۲۵) این سؤال را آشکارا مطرح می سازد اگر این، تعریف خراج است چرا با جزیه تعریف شده اگر تعریف جزیه است چرا اسم خراج بر آن نهاده اند ؟ و همچنین اگر خراج، مالیات بر اراضی است و جزیه مالیات بر رؤس است پس چرا جزیه را با ارض ذکر کرده اند و غیر اینها از سئوالات ...

ماوردی در الاحکام السلطانیة " ص ۱۳۲ بعد از ذکر این عبارت " فَهَذَا

الْخِرَاجُ جَزِيَةٌ تَتَّخَذُ مِنْهُمْ" پس این خراج جزیه ای است که از اهل کتاب گرفته می‌شود" ظاهراً متوجه این اشکال و تضاد در تعبیرها شده و در صدد رفع این اشکال برآمده و سعی کرده است که با یک بررسی دقیق وجوه اجتماع و افتراق جزیه و خراج را تحت ضابطه معینی درآورد به این ترتیب :

وجوه اجتماع جزیه و خراج

۱- هردو از کفار گرفته می‌شود .

۲- هردو مال فئی و مورد مصرف واحدی دارند .

وجوه افتراق

۱- جزیه به نص قرآن مقرر گردیده در حالیکه علت برقراری خراج اجتهاد

است .

۲- حداقل جزیه از طرف شریعت تعیین و حد اکثر آن به نظر خلیفه یا جزیه

گذار واگذار گردیده است در حالیکه حد اقل و حد اکثر خراج هردو به نظر خراج

گذار (رئیس دولت وقت) واگذار گردیده است .

۳- جزیه با اسلام آوردن کافر ساقط می‌گردد در حالیکه خراج با اسلام و کفر

خراج دهنده می‌تواند باقی باشد .

گرچه ماوردی با بیان وجوه فرق و اجتماع آندو می‌کوشد اشکال را بر طرف

سازد ولیکن بنظر می‌رسد اشکال و ابهام مزبور در اینجا بحال خود هنوز باقی

است که چرا مالیات مربوط به اراضی یعنی خراج همان جزیه است که از اهل کتاب

گرفته می‌شود؟ و چرا یکی بجای دیگری بکار برده شده است ؟ با اینکه معنای جزیه

غیر از معنای خراج و معنای خراج نیز غیر از معنای جزیه است .

ظاهراً همین ابهام موجود در معنای جزیه و خراج و فرق بین آندو باعث

گردیده که عبدالعزیز دوری در کتاب "تاریخ العراق الاقتصادية فی القرن الرابع

السهجرى ص ۱۸۲-۱۸۱ ضمن بحث از مالیات های اسلامی و ضرائب آن چنین

اظهار نظر می‌کند که در اوایل اسلام تا مدتی تمایز بین جزیه و خراج روشن

نبوده است و تمایز موجود بیشتر از زمان عمر بن عبدالعزیز آخرین خلیفه عباسی

به میان آمده و در قرن چهارم شکل ثابتی به خود گرفته است و این دانشمندان

محقق برای توضیح تمایز بین آندو و اتخاذ شکل ثابت در قرن چهارم دلیل

خاصی جز آنچه را که ماوردی از وجوه افتراق و اجتماع ذکر کرده بیان ننموده

است در حالیکه می دانیم که این تحدید زمانی یعنی اتخاذ شکل ثابت برای هر یک از خراج و جزیه در قرن چهارم موارد نقض فراوانی وجود دارد و اگر تمایز بین جزیه و خراج در قرن چهارم شکل ثابتی بخود گرفته بود پس چگونه در قرن هفتم این قیّم جوزیه در موارد فراوانی خراج و جزیه را با یکدیگر معرفی می کند و یکی را در تعریف دیگری به کار می برد چنانکه سابقاً گفته شد که این قیّم جوزیه در احکام اهل الذمه ج ۱ / ۱۰۰ می نویسد: " الخِراجُ هُوَ جِزِيَةُ الارْضِ وَ الْجِزِيَةُ خِراجُ الرِّقَابِ " خراج همان جزیه ای است که مربوط به مالیات اراضی است و جزیه نیز همان خراج است که مربوط به مالیات سرانه .

تذکر نکته ای

البته این نکته روشن است که جزیه و خراج از نظر مفهوم کلی در اذهان از یکدیگر متمایز بوده اند باین معنی که همه می دانستند که جزیه مالیات بر رووس (یعنی مالیات سرانه) و خراج مالیات بر اراضی است و این معنائی است که همه دانشمندان در تمام کتب مربوطه با داشتن موارد نقض بآن تصریح می کنند و می توان ادعا کرد که مفهوم متبادر بذهن هرکس نیز از جزیه مالیات بر رووس و خراج مالیات بر اراضی بوده است ولی مسأله مبهم و قابل بحث این است که با این تمایز ذهنی مسلم نزد دانشمندان چه عاملی سبب شده است که گاه و بیگاه یکی را به جای دیگری به کار برند یعنی یکی را با دیگری تعریف کنند آیا این امر دلیل بر عدم تمایز این دو از یکدیگر گرچه برای مدت محدودی بوده است چنانکه عبدالعزیز الدوری در کتابش " تاریخ العراق ... " ادعا کرده است یا اینکه جزیه و خراج را در این گونه موارد در معنای مخصوصی بکار برده اند و در حقیقت خواسته اند آن معنی را برای جزیه و یا خراج بدین وسیله مشخص نمایند برای روشن شدن این مسأله لازم است که سه مسأله زیر را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم .

مسأله اول - کیفیت پیدایش پیدایش خراج در بین مسلمین .

مسأله دوم - بررسی انواع خراج موجود بین مسلمین

مسأله سوم - موارد استعمال آن در کتب و عبارات علماء و دانشمندان .

بحث ادامه دارد

ادبیات خوارج



همانگونه که فرقه‌ها و گروه‌های گوناگون خوارج و اندیشه‌های متحجر و افراطی آنها از بین رفته است و جز فرقه اباضیه که در گوشه و کنار جهان اسلام وجود دارند و آنها هم انتساب خود را به خوارج انکار می‌کنند، اثری از خوارج موجود نیست، ادبیات خوارج نیز که می‌توانست آئینه افکار و آرمانهای آنها باشد در طول زمان از بین رفته و جز مقداری اشعار متفرقه و چند خطبه و نامه که به صورت پراکنده در کتب تاریخی و ادبی مشاهده می‌شود، آثار قابل توجهی از خوارج در دست نیست اما همین نمونه‌های اندک نیز ما را در جهت شناخت درست ماهیت خوارج یاری می‌کند.

در این نمونه‌های ادبی بازمانده از خوارج چیزی که بیانگر عقاید و یا آرمان‌های سیاسی خاص آنها باشد به چشم نمی‌خورد بلکه سمت گیری این آثار بیشتر در جهت بیان کلیاتی است که طبعاً هر گروهی به دنبال آن هستند مقلاتی مانند انزجار از ظلم و ظالم و تعریف از شجاعت رزمندگان خود و قهرمان سازی از بزرگان خود و انتقاد شدید از مخالفان و سرودن شعرهای حماسی و رثائی و از این قبیل.

درست است که این آثار فقط کلیات را بیان می‌کند اما در عین حال می‌توان خصوصیتی مانند تهور و بی باکی در جنگ‌ها و سازش ناپذیری با مخالفان و نترسیدن از مرگ در راه عقیده و بی اعتنائی به دنیا را در این آثار مشاهده کرد. البته چنانکه خواهیم دید گاهی اشعار عاشقانه و اشعاری در مورد تعصبات قبیلگی نیز در آثار خوارج به چشم می‌خورد.

شعر خوارج

از آنجا که خوارج همواره در حال جنگ و ستیز با مخالفان خود بوده اند طبیعی بود که چنین حالتی باعث شکوفائی استعدادهای آنها در سرودن رجزها و اشعار حماسی گردد، این است که بسیاری از اشعار خوارج را این نوع شعرها تشکیل می دهد، البته شعرهایی هم در مرثیه برای کشته شدگان و نیکساز در دعوت به زهد و همچنین در مدح امراء و هجو مخالفانشان به طور جسته و گریخته در آثار آنها آمده است.

تعداد شاعران خوارج را نمی دانیم اما طبق تحقیق و استقصا آقای دکتر نایف محمود، اسامی نود شاعر از خوارج در کتب ادبی و تاریخی آمده که از هر کدام یک یا چند بیت یا قصیده برجای مانده است و از میان آنها هشت تن زن بوده اند.^۱

یکی از ممیزات شعر خوارج فصاحت لفظ و قدرت اسلوب است ابن زبیر درباره آنها گفته است: سخن اینان در دلها آنچنان به سرعت اثر می کند که آتش در نیستان، و عبدالملک بن مروان درباره یکی از آنها که با او سخن گفته بود اظهار می دارد که سخن او درمن چنان اثر کرد که خیال کردم بهشت فقط برای آنها آفریده شده است و پس از آنکه دستور داد او را زندانی کنند، گفت: اگر نمی ترسیدم از اینکه با سخنان فریبنده خود مردم را به فساد بکشانی تورا زندانی نمی کردم.^۲

اشعار بازمانده از خوارج از نظر تعداد ابیات، اندک است و معمولا یکبیتی و دوبیتی و احياناً تا هفت بیتی بیشتر نیست. و تا آنجا که ما می دانیم تنها شعر بلندی که پنجاه و سه بیت دارد قصیده ای است که عمرو بن حصین خارجی در مرثیه ابوحمزه شاری سروده است و به گفته ابن ابی الحدید این اشعار از لحاظ فصاحت از اشعار برگزیده عرب است این قصیده که متن کامل آن را ابن ابی الحدید و ابوالفرج اصفهانی آورده اند با این مطلع شروع می شود:

۱- نایف محمود معروف، الخوارج فی العصر الاموی ص ۲۴۷

۲- سهیر القماوی ادب الخوارج ص ۴۰

هبت قبیل تبلج الفجر — همد تقول و دمهها تجری^۳
 اساسا شعر مرثیه در اشعار خوارج حجم بیشتری را به خود اختصاص داده و
 آنها برای تحریک حس انتقامجویی در جنگجویان خود شعرهای رثائی فراوانی
 سروده اند.

شعر رثای خوارج بر دو گونه است گاهی فقط صحبت از تاسف و ناراحتی و
 گریه و زاری برای کشته شدگان است و گاهی مرثیه نه در جهت گریه برای آنها بلکه
 در جهت ادامه راهشان سروده شده است. نمونه مضمون اول شعری است که شاعری
 بنام جعدی بن ابی حمام در رثاء خوارجی که در محلی به نام "دقوقا" کشته
 شده اند گفته است:

بنفسی قتلی فی دقوقا عودرت وقد قطعت منها رؤس و اذرع
 لتبک نساء المسلمین علیهم وفی دون مالا قین مکی و مجزع^۴
 جانم فدای کشته شدگان در دقوقا که از بین رفتند در حالیکه سرها و
 دست هایشان قطع شده بود باید زنان مسلمان بر آنها گریه کنند. در مصیبتی
 کمتر آن هم جای گریه و زاری است.

نمونه مضمون دوم شعر حیان بن ظبیان است در مرثیه خوارج نهروان:

خلیلتی مابی من عزاء ولا صبر — ولا اریة بعد المصابین بالنه —
 سوی نهضات فی کتائب جمعة الی الله ماتدعو وفی الله ما تغری^۵
 دوستان من پس از کشته شدگان نهروان من نه عزا می گیرم و نه صبر
 می کنم و نه عقده ای دارم جز اینکه در زیر پرچم های بسیار قیام شود مادام که
 به سوی خدا می خواند و برای خدا می جنگد.

مطلب دیگری که باید در اینجا یادآور شویم این است که برخلاف آنچه
 معروف شده است که خوارج اهل زهد و عبادت بودند و تنها در دین و عقیده
 تعصب داشتند، در اشعار خوارج مقوله هایی که درست در جهت مخالف این مفاهیم
 است دیده می شود.

مثلا قطری بن فحاه که خود امام ازارقه و شاعر مهم خوارج بود در معاشقه

۳- شرح نهج البلاغه ج ۵ ص ۱۲۵

۴- یاقوت حموی معجم البلدان ج ۲ ص ۴۵۹ (ذیل کلمه دقوقا)

۵- تاریخ طبری ج ۳ ص ۷۴ (طبع دارالکتب بیروت ۱۴۰۸)

زنی از خوارج به نام ام حکیم که گویا بسیار زیبا بود و هرکس از او خواستگاری می‌گرد نمی‌پذیرفت، اشعار زیر را گفته است:

لعمرك انى فى الحياة لزاهد — وفى العيش مالم الق ام حكيم
 من الخفوات البيض لم يرمثلها — شفاء لذى بت ولا لسقيم
 لعمرك انى يوم الظلم وجهها — على نائبات الدهر جد لثيم
 ولو شهدتنى يوم دولاب ابصرت — طعان فتسى فى الحرب غير ذميم^۶

قسم به جان تو که من در زندگی و عیش زاهد هستم مادامیکه ام حکیم را ملاقات نکرده‌ام. از پرده نشینان سفیدروی مانند او دیده نشده که برای هر صاحب درد و بیماری شفا بخش باشد. قسم به جان تو روزی که به صورت او سیلی بزنم بطور جدی بر مصیبت های روزگار بخل خواهم ورزید. اگر او مرا در روز "دولاب" مشاهده می‌کرد، نیزه زدن جوانی را در جنگ می‌دید که سزاوار هیچ سرزنش نیست.

همچنین مصقله بن عتبه شیبانی یکی دیگر از سران خوارج با تعصب فراوان قبیله خود را تعریف می‌کند و قبیله دیگر را که با آن مخالف بوده مورد حمله قرار می‌دهد بدیهی است که این تعصبات قبیله‌ای با تعصبات دینی کاملاً مغایرت دارد او خطاب به خلیفه وقت می‌گوید:

فانك ان لم ترض بكربن وائل — یكن لك يوم بالعراق عصيب
 ولا صلح مادامت منابر ارضنا — بقوم عليها من ثقیف خطیب^۷
 اگر تو قبیله بکر بن وائل را از خود راضی نکنی روز تو در عراق سخت خواهد بود هیچگونه صلحی برقرار نخواهد شد مادام که در منبرهای سرزمین ما از قبیله ثقیف کسی خطبه می‌خواند.

یکی از شاعران خوارج عمران بن حطان شیبانی بوده است که عقیده صفریه از خوارج را داشت ولی آدم ترسوئی بود و در جنگ‌ها شرکت نمی‌کرد. این شاعر در تعریف و تمجید از ابن ملجم مرادی که حضرت امیرالمومنین علیه السلام را شهید کرده بود، اشعاری دارد که بعدها پاسخ‌های متعددی از آن شعرها داده شده مادر اینجا آن شعرها و قسمتی از پاسخ‌های داده شده را نقل می‌کنیم. اما

۶- الاغانی ج ۶ ص ۱۴۸

۷- ادب الخوارج ص ۴۹

قبل از آن، تاسف و تعجب خود را از محدثین اهل سنت از جمله بخاری و ابی داود و نسائی ابراز می داریم که از عمران بن حطان در کتابهای خود حدیث نقل کرده اند و او را جز راویان احادیث خود قرار داده اند^۸

تعجب است که اینها چگونه به خود اجازه داده اند که از خارجی فاسدی چون او که قاتل امیرالمومنین را تعریف می کند حدیث نقل کنند؟ بگذریم. عمران بن حطان درباره ابن ملجم گفته است:

یا ضربة من تقی ما اراد بها
انی لا ذکرة یوما واحسبه
الا لیبلغ من ذی العرش رضوانا
او فی البریه عند الله میزاننا^۹
رذیه هائی برای این شعر گفته از جمله فقیه طبری می گوید:

یا ضربة من شقی ما اراد بها
انی لا ذکرة یوما فالعننه
الا لیهدم من ذی العرش بنیاننا
ایهاً والعن عمران بن حطاننا^{۱۰}
و نیز محمد بن احمد الطیب می گوید:

یا ضربة من غدور صار ضاربها
انی لا ذکرة یوما فالعننه
اشقی البریه عند الله انساننا
والعن الکلب عمران بن حطاننا^{۱۱}
همچنین قاضی ابوالطیب طاهربن عبدالله شافعی می گوید:

اتی لابر، ما انت قائله
یا ضربة من شقی ما اراد بها
عن ابن الملجم الملعون بهتاننا
الا لیهدم لسلام ارکاننا^{۱۲}
کس دیگری در ضمن اشعار بلندی گفته است:

بل ضربة من غوی اورثته لظی
کانه لم یرد قصداً ضربتبه
مخلد أفداتی الرحمن غصباننا
الا لیصلی عذاب الخلد نیراننا^{۱۳}
بهرحال شعر خوارج چیز تازه ای ندارد و مانند اشعار معاصران خودویاحتی

ضعیف تر از آنها شامل کلیاتی مانند ابراز نفرت از مخالفان و ستایش از قهرمان خود و از این قبیل است.

۸- مرتضی عسگری، مقدمه مرآة العقول ج ۱ ص ۲۶

۹- ادب الخوارج ص ۸۴

۱۰ و ۱۱- میرد، الکامل

۱۲ و ۱۳- مسعودی مروج الذهب ج ۳ ص ۴۱۵

خطبه ها و نامه های خوارج

اگر بتوانیم خطبه ها و نامه های بازمانده از خوارج را که در کتب تاریخی آمده است به عنوان بخشی از ادبیات خوارج بپذیریم، آنها هم چندان ارزش ادبی ندارد و تنها به عنوان اسناد تاریخی می تواند مورد توجه قرار گیرد. البته خوارج خطبای زیادی داشته اند که اسامی بعضی از آنها و قسمتهایی از خطبه هایشان را جاحظ آورده است^{۱۴} همچنین خطبه هایی از سران خوارج را طبری و دیگران نقل کرده اند از جمله خطبه عبدالله بن وهب راسمی در حرور^{۱۵} و خطبه حماسی شبیب در یکی از جنگها و از همه مهمتر دو خطبه مفصل ابوحمزه شاری که در مسجد مدینه ایراد نمود^{۱۶} و مانند آنها.

خطبه های خوارج هم مانند شعر هایشان از مضمونهای حماسی و تحریک کننده ای برخوردار است و بارهای عاطفی دارد و عبارات آن ساده و غیرمتکلفانه است اما گاهی از جمله های کوتاه و مزدوج هم استفاده شده است مثلاً در قسمتی از خطبه مفصل ابوحمزه در مدینه چنین آمده است:

ثم ولی یزیدین معاویه، یزید الخصور، و یزید القرود، و یزید الفهود
الفاسق فی بطنه، المابون فی فرجه، فعلیه لعنة الله و ملائکته.

در خطبه های نقل شده از خوارج کلیات مورد قبول همه فرقه های خوارج مطرح شده و به اختلافات درون گروهی اشاره نشده است. برخلاف چند نامه بازمانده از آنها که بیشتر در مورد اختلافات فرقه ای است و شامل انتقاد این فرقه از آن فرقه است. نمونه آن دو نامه ای است که میان نجده بن عمار رئیس فرقه نجدات و نافع بن ازرق رئیس فرقه ازارقه تبادل شده است^{۱۸} که طی دو نامه از عقاید یکدیگر سخت انتقاد کرده اند و به آیات قرآنی استشهادهاد نموده اند.

ادامه دارد

۱۴- جاحظ، البیان و التبیین ج ۱ ص ۲۲۷ به بعد و ج ۳ ص ۲۱۴ به بعد

۱۵- تاریخ طبری ج ۳ ص ۱۱۵

۱۶- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ج ۵ ص ۱۱۴ به بعد

۱۷- همان ج ۴ ص ۱۳۷

گریز از وحی عقل و سرخوردگی

دو مساله مهم همواره خاطر متفکرین را به خود جلب کرده است، یکی اینکه آیا بشر نیاز به دین دارد یا ندارد؟ منظورم نیاز طبیعی است. عده ای که گویا خود را ناچار میدیده اند که در برابر استبداد کلیسا واکنش نشان دهند و به خاطر این واکنش، تیشه به ریشه دین بزنند، دین را مولود ترس یا جهل یا اختلاف طبقاتی یا غریزه دانسته اند. تا از این رهگذر از کلیسا و کلیسائیان انتقام بگیرند و برای همیشه آنها را منزوی سازند.

امروز شکست اینگونه نظریات، برهمگان هویدا است. حتی هیوم کمدر کتاب *مفاوضاتی درباره دین طبیعی* "برهان نظم را مورد ایراد و اشکال قرار داد اعتراف کرد که "یک حس عمیقتر دینی در ذهن انسان نقش بسته است. تدبیر و انقافی که در عالم مشهود است، با نیرویی مقاومت ناپذیر، خاطر او را به خود می کشد. هرچند که برهانی قانع کننده و منطقی برای اثبات آن ندارد. یک هوش و حکمت لاهوتی وجود دارد که شباهت درودآوری با ذهن انسان دارد"^۱ این سخن از کسی است که از نظر عقلی، برهان نظم را قانع کننده نمی یابد و شکاکیت دینی پیشه می کند و شعار لادری گری سر می دهد. اما همین

شخص خود را ناچار می بیند که از نظر فقری پذیرای دین باشد و حکمت لاهوتی را با یک بینش فطری تصدیق کند.

البته اشکالات او بر برهان نظم نیز، سست و بی پایه است و متفکرین مکتب ناب خداشناسان به اشکالات او پاسخ گفته اند.

مسئله دوم اینکه در صورت لزوم دین، آیا باید شخص دیندار، پیرو عقل باشد یا پیرو وحی؟

هنگامی که آرمان عقلانیت، غلبه یافت و دانشمندان امیدوار شدند که همه عرصه های زندگی در قلمرو عقل و علم قرار گیرد و مشکلی نماند که با انگشت گره گشای عقل و علم گشوده نشود، این فکر نیز پیدا شد که از لحاظ دینی می شود پیرو شریعت عقل بود.

نیوتون قهرمان بزرگ عقل و علم بود. او را تا سر حد نیایش، می ستودند الکساندر پوپ درباره اش گفت: "قوانین طبیعت، در ظلمت ابهام بود. خدا به نیوتن فرمان داد که موجود شود و با پیدایش او همه آفاق روشنی یافت." ۲

در آغاز، چندان تندروی نکردند، می گفتند: یا شریعت عقل یا شریعت وحی اینها دو طریقه بدیل هستند. بشر می تواند برای پاسخگویی صحیح به نیاز فطری خود یکی از این دو طریقه را پیروی کند. عقل و وحی، هر دو به حقایق یگانهای می رسند و این حقایق - که بنیاد همه ادیان است - عبارت است از خدا، بقا، نفس و سلوک اخلاقی.

ماتیوتیندال در کتاب "مسیحیت به قدمت آفرینش" نوشت و کتاب مقدس همانا بازگویی همین مفاهیم و مقبولات عالم است نه یک وحی خدا" ۳

حقایق فوق، هم جوهر مسیحیت است و هم ادیان دیگر. این حقایق را هرکسی در هر عصری برای خود می تواند کشف کند و شریعت عقل، یعنی همین. این نظر، برخورد آرام و ملایمی است با کلیسا که شناخت پاره ای از حقایق را از دسترس عقل خارج می داند و تا حدودی دست و بال آن را می بندد.

اکنون عقل بر مسندی نشسته است که می تواند خود مستقلاً به حقایق اعتقادی و دینی دست یابد و نیازی نیست که تنها تسلیم وحی باشد. شریعت

۲- همان صفحه ۷۲

۳- همان ص ۷۴

عقلی یادبیشم، همان است که تکیه بر الهیات طبیعی دارد و اینک، همتای شریعت وحیانی است و درعرض آن است و نه در طول آن. طرفداران الهیات طبیعی، در برابر الهیات کتاب مقدس، لحنی ملایم و مودبانه دارند و هرگز با آن، سر ستیز و دشمنی ندارند.

اما اکنون که سپاه عقل درراه فتح همه میدانها و معرکه ها در حال پیشروی است، مگر ممکن است که به همین اندازه قانع بماند و در راه حذف و طرد شریعت وحیانی تلاش نکند؟

دنیای غرب با حرکت روشنگرانه ای که آغاز کرده، نه تنها سخن از الهیات طبیعی می گوید، بلکه معتقد است که در مسائل اجتماعی و تربیتی نیز باید گرایش طبیعی داشت. فی المثل پرچمداران نهضت روشنگری سخن از اقتصاد طبیعی و تعلیم و تربیت طبیعی می گویند. به نظر آنان، اقتصادی که بر مبنای عرضه و تقاضا، طراحی شود، اقتصادی طبیعی است و کودک اگر در مهد طبیعت تربیت شود انسانی سالم و کامل خواهد شد. ژان ژاک روسو در کتاب امیل، بر آن است که کودک منتخب خود را در دامن طبیعت بپروراند و او را از همه شرایط غیر طبیعی به دور دارد.

پیروان الهیات طبیعی، جهان را بهترین جهان ممکن می دانستند و معتقد بودند که در سلسله عظیم جهان هستی، حلقه ای ساقط نشده است. آنها وجود میکربها و حشرات و حیوانات موزی را اینطور توجیه می کردند که چرا خداوند چنین موجودات ممکن را از فیض وجود بی بهره سازد؟ به طور کلی نظر اینان این بود که نظام جهان، نظام احسن است.

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست پوپ می گفت: "هرچه هست، همینگونه خوب است"^۴

می گفتند: فواید و زیباییهای آفرینش اینقدر زیاد است که هیچ فتور و فترتی در آن راه ندارد. موجودات نامطلوب یا کم مطلوب. اینقدر کم و ناچیزند که قابل توجه نیستند^۵

حافظ شیرازی گمی گوید:

نیست بر دایره یک نقطه خطا از کم و بیش که من این مساله بی چون و چرا می بینم

به هر حال، با همه جنبه های مثبتی که در الهیات طبیعی غرب وجود دارد اما سرانجام به این حد قانع نمی شود که خود را در عرض وحی قرار دهد، بلکه می کوشد تا خود را جانشین آن سازد و برای همیشه درب کلیسا را تخته کند. کار به جایی رسید که اوگوست کنت فرانسوی در کنار فلسفه تحققی، دین تحققی مطرح کرد و خود به بیان اصول و فروع آن پرداخت و این نبود مگر پشت پا زدن به شریعت وحی و کار تبیین اصول و فروع دین را به عقل سپردن. در دین تحققی وی به جای خدا انسان و به جای پرستیدن، پرستاری مطرح می شود. در معابد دینی خدا را می پرستند و در معابد دین تحققی انسان را پرستاری می کنند.

اسقف باتلر درچنین بحرانی دست به قلم می برد و کتاب "قیاس دین طبیعی و الهی" می نویسد.

به نظر او همانطوری که کتاب مقدس، دارای محکمت و متشابهات است، کتاب آفرینش نیز مبهمات و متشابهات بسیار دارد. اگر طبیعت، دلیل بر وجود خداست، کتاب مقدس نیز دلیل است و نباید آن را نادیده گرفت.^۶ باربور معتقد است که باتلر تنها اثر احتجاجش این بود که به جای تحکیم موضع وحی، موضع الهیات طبیعی را متزلزل کند.^۷ سرخوردگی غرب از الهیات طبیعی

مشکل الهیات طبیعی این است که خدا را میدئی می داند که همچون یک ساعت ساز، جهان را ساخته و به کار انداخته و رها کرده است. خدایی که رابطه ای با جهان و انسان ندارد، چگونه می تواند پناهگاه انسان و معبودانها و قبله دلها و آرامش بخش روانها باشد؟

انسان ناگزیر است که با چنین خدایی قطع رابطه کند و دوباره بسه سوی خدایی باز گردد که هرگز از حال او غافل نیست و در همه حال او را می بیند و همه امور در ید قدرت اوست. اوست که:

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها پیروان الهیات طبیعی خدا را بیرون از جهان و آفریننده ای همچون معمار بازنشسته تلقی می کردند. متأسفانه رمانتیسست ها هم که در برابر این بینش،

عکس العمل نشان دادند. خدا را در درون جهان قرار دادند. گناه این سرگردانی غربیان به گردن کیست؟ اگر ارباب کلیسا آنهمه جمود و تعصب به خرج نمی دادند و همواره پیروی از حقیقت را شعار و پیسه خود می ساختند. این گرفتاریها و سرخوردگیها پیش نمی آمد.

فقر اعتقادی و علمی - و حتی وحیانی - کلیسا را از اعتبار انداخته است. دانشمندان می خواهند به اتکاء شناخت علمی و عقلی خود این فقر را زایل کنند، اما به جایی نمی رسند و همچنان حیران و سرگردان و واله و پریشانند. در حالی که جهان اسلام در غنای اعتقادی و علمی به سر می برد و از لحاظ بینش دینی هیچگونه مشکلی ندارد.

مشکل دخول و خروج خدا از جهان امیرالمومنین (ع) در آغاز پیدایش اسلام اینگونه حل می کند که:

قرب فی بعده و بعید فی قربه فوق کل شی و لایقال شی فوقه امام کل شی ولایقال له امام داخل فی الاشیاء لاکشیء داخل فی شی و خارج عن الاشیاء لاکشیء خارج عن شی^۸

او در عین دوری، نزدیک و در عین نزدیکی دور است. او بالای هر چیز است و گفته نمی شود که چیزی فوق اوست. او پیش روی هر چیزی است و گفته نمی شود که او را پیش روست. او در هر چیزی داخل است، اما نه مثل چیزی که داخل در چیزی است و او خارج از هر چیزی است اما نه مثل چیزی که خارج از چیزی است.

۸- الکافی ج ۱ ص ۸۶

بقیه از صفحه (۲۲)

که همه چیز را می خواهند از دست دولت بگیرند. زهد خشک افراطی و فرار از زندگی اجتماعی و توجه به عزلت و گوشه گیری از هر گونه در تاریخ اسلامی هنگامی که حوجهبه فعالیت اجتماعی ظاهر گشته است. دنیاپرستی و زرق و برق و ثروت و تجملات افکار وهابیگری نیز از این قانون زیاد شده ناگهان در برابر آن توجهی نیست. مستثنی نیست.