

نشریه علمی - دینی نو قلم

ویژه حوزه‌های علمیه استان اصفهان

سال سوم شماره نهم
زیر نظر شورای سردبیری

ویراستاران:

محمد کاظمی و فاطمه رجبی

تهیه و نشر:

مرکز مطالعات اسلامی اصفهان وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم شعبه اصفهان

مرکز مطالعات اسلامی، نشریه الکترونیکی نو قلم

سال سوم / شماره نهم

پست الکترونیکی:

noghalam24@yahoo.co

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵	فمینیسیم و قرآن در دایرةالمعارف قرآنی لیدن / نسیبه براتی
۳۳	نقش عمار یاسر در دفاع از ولایت حضرت علی <small>علیه السلام</small> / نرگس عسگری
۵۹	محیط زیست و منابع طبیعی از منظر فقه امامیه / مهناز مجیری
۷۹	دین پژوهی محصول مدرنیته / مرتضی علی نظارتی زاده
۹۶	معرفی حضرت حمزه / علی اصغر صانعی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

تبیین و ترویج معارف و آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و تعمیق ایمان و باور دینی در زمره‌ی مهم‌ترین مأموریت‌های نهاد پر برکت دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم بوده است. انجام این مأموریت از یک سو به منابع انسانی خلاق و دانشور متکی است؛ دانشورانی که در بستر علمی و معنوی حوزه‌های علمیه پرورش یافته و توانمندی‌های لازم برای ارایه‌ی روشمند معارف غنی اسلام را کسب کرده باشند و از دیگر سو، نیازمند قالب‌ها و بسترها یا به تعبیر دیگر حامل‌ها و رسانه‌هایی است که نقش واسط را در مخاطبت با علاقه‌مندان این معارف ایفا نمایند و پیام ارایه شده توسط حوزویان و مبلغان را در قالب و شکلی مناسب به دست آنان برسانند.

مرکز مطالعات اسلامی اصفهان در پیشینه‌ی فعالیت‌های خویش به هر دو محور پیش گفته اهتمام ویژه‌ای داشته که انتشار نشریه‌ی الکترونیکی «نوقلم» از آن جمله است.

«نوقلم» یک نشریه تخصصی نیست، بلکه یک حامل فرهنگی است که ضمن توجه به محتوا و مضمون مطالب در راستای تبیین و ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام، به ارتقای توانمندی و مهارت طلاب و نویسندگان خود نیز می‌اندیشد و سعی دارد نشریه را به بستری برای کارورزی نوقلمان حوزوی تبدیل نماید. در همین راستا، نوشته‌ها و مطالب دریافتی را به ویرایش محتوایی و ادبی می‌سپارد و نتیجه‌ی اصلاح و ویرایش را نیز در اختیار نویسنده می‌گذارد تا بتواند در یک فرایند تعاملی با متخصصان نقاط قوت و ضعف نوشته‌ی خویش را دریابد و مسیر مهارت‌افزایی را در این میدان خطیر و پراهمیت با اطمینان بیشتری پیماید.

بی‌تردید، حضور این نشریه در فضای نشر الکترونیک فرصتی مغتنم برای ورود طلاب و فضایی علاقه‌مند به حوزه تبلیغ مکتوب است و می‌تواند در تقویت بنیان‌های پژوهشی و توسعه و ارتقای مهارت‌های نوشتاری آنان مؤثر افتد؛ امری که در دروه‌ی نخست انتشار «نوقلم» تحقق یافته و به حضور تعدادی از طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی اصفهان در حوزه‌ی نشر و تدوین مقاله و ... انجامیده است.

«نوقلم» با حضور و همراهی همدلانه و عالمانه شما گرامیان چشم‌اندوزی روشن را فراروی خویش می‌بیند.

فریبرز راهدان مفرد
رئیس مرکز مطالعات اسلامی اصفهان

فمینیسم و قرآن در دایرةالمعارف قرآنی لیدن نوشته دکتر مارگوت بدران

نسیبه براتی*

چکیده

در این مقاله نویسنده در ابتدا تعریفی از فمینیسم ارائه داده‌اند به این مضمون که فمینیسم شیوة تحلیلی است که اولاً، حقوق زنان که در جامعه اجرایی نمی‌شود را شناسایی کرده و ثانیاً، راه کارهایی برای برخورد برابر و یکسان با حقوق زنان و مردان را ارائه می‌دهد. در ادامه بیان می‌کند که از آنجا که قرآن بر مبنای عدالت اجتماعی و برابری انسان‌ها نازل شده، یکی از اصلی‌ترین منابع زنان مسلمان در اثبات برابری زن و مرد است. آنگاه در دو بخش تحت عنوان: «برداشت‌های قرآنی و حقوق زنان» و «تفسیر قرآنی و برابری جنسی» به بیان فمینیسم اسلامی و قرآنی می‌پردازد.

ایشان در نهایت نمونه‌هایی از تفاسیر جدید و استشادهای قرآنی برای اثبات تساوی زن و مرد را که زنان مفسر برای اثبات ادعاهای خود بیان کرده‌اند، ذکر می‌نماید.

* - طلبه سطح ۳ حوزه علمیه بانو مجتهده امین.

هرچند که خانم بدران به نقل از زنان مفسر به دفاع از قرآن به عنوان حامی حقوق زنان و مهم‌ترین منبع برای اثبات برابری زنان و مردان می‌پردازد، لیکن به نظر می‌رسد در استدلال‌های خود دچار خطاهایی نیز شده‌اند که منجر به نتیجه‌گیری‌های غلط شده است. در این نوشتار بعد از ذکر ترجمه مقاله به بررسی برخی از این اشکالات پرداخته شده است.

فمینیسم و قرآن

به نظر می‌رسد فمینیسم گونه‌ای از تحلیل باشد که عبارت است از:

۱- تعریف برابری جنسی و شناسایی حقوقی از زنان که یک مذهب، ملت، جامعه یا فرهنگ آن حقوق را در مبانی اصلی و بنیادی خویش پذیرفته؛ ولی در اجرای آنان سستی می‌نماید.

۲- شناخت روش‌هایی برای عمل به چنین حقوقی به‌طور یکسان توسط زنان و مردان. قرآن - کتاب آسمانی مسلمانان که حاوی فرامین الهی است - به‌طور آشکار اعلام می‌نماید که همه انسان‌ها برابرند و زنان و مردان درون یک نظام اجتماعی عادلانه، دارای حقوق اولیه یکسان هستند. با وجود این، زنان مسلمان معتقدند که بسیاری از حقوقشان به خاطر حاکمیت جامعه پدرسالار و تحت عنوان دستورات اسلامی از آنان سلب شده و عملی نمی‌شود. زنان برای اخذ قدرت فمینیستی‌شان، به قرآن به‌عنوان مقدس‌ترین متن و کتاب اصلی اسلام، نظر افکنده و توجه‌ها را به پیام اصلی قرآن درباره «عدالت اجتماعی و برابری انسانی» و حقوقی که قرآن به زنان عطا کرده، جلب می‌نمایند. از آنجا که نظریه‌های فمینیستی مطرح شده در قرآن از ضروری‌ترین و با اهمیت‌ترین امور برای این زنان مسلمان است، آنان هزینه‌های ویژه‌ای را برای بیشتر شدن امکانات نظریه‌پردازی جنسیتی و مناسبات جنسیتی در نظر گرفته‌اند.

زنان مسلمان، با توجه به قرآن دو الگوی فمینیستی اصلی ایجاد نموده‌اند:

۱- فمینیسم همراه با اسلام؛ برداشت‌های قرآنی و حقوق زنان (که در قسمت

اول این مقاله مطرح شده است).

۲- فمینیسم اسلامی؛ تفاسیر قرآنی و برابری جنسی (که در ادامه در بخش دوم مطرح شده است).

(۱) برداشت‌های قرآنی و حقوق زنان:

در جوامع و کشورهای مسلمان، فمینیسم از آغاز بر طبق پارامترهای مذهبی تنظیم شده است. قدیمی‌ترین الگوی فمینیسم اسلامی، فمینیسم حقوق‌محور است که گام‌های اولیه آن در اواخر قرن نوزدهم برداشته شد، هنگامی که در چندین کشور مختلف شرقی، زنان مسلمان با استفاده از گسترش و رشد اجتماعی و اطلاعات جدیدی که کسب نمودند، از برداشت‌های قرآنی در جهت استفاده نمودند که بتوان با آن به مبارزه با مسائلی پرداخت که در زندگی پیوسته در حال تغییر آنان، در برخورد با مدرنیته به وجود می‌آید.

هم‌زمان با حرکت‌های اصلاح‌طلبانه اسلامی که مسلمانان را به اجتهاد (پژوهشی شخصی از متون مقدس) اصلاح‌شده، دعوت می‌نمود و در بهبوهه مجاهدات آزادی‌بخش ملی در برابر استعمار و تسلط بیگانگان، برخی زنان مسلمان دست به جنبشی زدند که می‌توان آن را به‌عنوان یک «بیداری فمینیستی» به رسمیت شناخت، حال آنکه هنوز خود واژه فمینیسم ایجاد نشده بود. این گروه از زنان مسلمان این مطلب را یادآوری کردند که قرآن حقوقی را به آنان عطا کرده؛ اما این حقوق عملاً و اغلب تحت عنوان فرامین اسلامی از آنان سلب می‌شود. هم‌چنین توجه‌ها را به سوی محدودیت‌هایی که به نام مذهب بر آنان تحمیل شده،

جلب نمودند و به دنبال آن سخن از فمینیستی به میان آوردند که توسط استدلال‌های مذهبی پشتیبانی و حمایت می‌شد. به‌طور مثال، زنان در مصر در دههٔ نود میلادی به قرآن استشهاد کرده تا ثابت کنند برخلاف آنچه به آنان گفته شده، حجاب صورت یک واجب و لازمهٔ قرآنی نیست. آنان در برابر آداب و محدودیت‌های دیگری که به آنان تحمیل شده بود، نیز دلایلی آورده و از کتاب مقدس (قرآن) به‌عنوان کتاب آزادی‌بخش خویش بهره بردند.

یکی از اولین مسلمانان که به‌طور آشکار، عملی شدن حقوق پذیرفته‌شدهٔ زنان مانند: جواز عبادت در مسجد، تحصیلات و فرصت‌های شغلی جدید را تقاضا کرد، «ملک حفنی ناصف» ملقب به «باحثة البادیا» (جستجوگر بیابان) بود که دعوی خود را در یک کنفرانس آزادی‌طلب در قاهره در سال ۱۹۱۱ ارائه داد. همو که دو سال قبل از آن، برداشت‌های فمینیستی خود را در کتابی به نام «النسائیات» به چاپ رسانده بود. وی به‌عنوان یک فمینیسم صحبت کرد و حرکت نمود، در حالی که هنوز واژهٔ فمینیسم در مصر به‌وجود نیامده بود. از همین رو، بعد از مدتی دیگران از او به‌عنوان یک پیشتاز فمینیستی یاد کردند.

«نظیره زین الدین لبنانی»، زن عالم لبنانی از دیگر کسانی بود که در دههٔ ۲۰ میلادی در بیروت، در کتابی با عنوان «السفور والحجاب» (بدحجابی و حجاب) که در سال ۱۹۲۸ منتشر شد با استناد به روح قرآن که همان آزادی و عدالت و برابری است و برابری میان زن و مرد را نیز در بر می‌گیرد، در برابر بی‌عدالتی‌هایی نظیر وجوب زدن نقاب به چهره توسط زنان و تعدد زوجات، به مبارزه پرداخت. با اینکه عبارت «فمینیسم» اخیراً رواج یافته است و

نظیره زین الدین نیز سخنرانی‌های خود را در احقاق حقوق اسلامی زنان، به زبان فمینیسم مطرح نمی‌کرد، با وجود این، برخی از معاصران مسلمانان او را طرفدار جنبش فمینیستی معرفی کردند.

از جمله اولین زنان مسلمان که صریحاً پیوندی میان فمینیسم و قرآن برقرار کردند، اعضای از اتحادیه فمینیست‌های مصری بودند که حقوق اجتماعی یکسان و کامل برای زنان و هم‌چنین کاهش نابرابری در محیط‌های خصوصی و خانوادگی را مطالبه نمودند. آنان با استناد به آیات قرآنی یک نظریه تدریجی که موجب کنترل اعمال مردان درباره طلاق و تعدد زوجات می‌شد را اتخاذ نمودند.

«احسان القوسی» دیگر فمینیست مصری، با استفاده از آیات قرآن، تأسیس موسسه دولتی «بیت الطاعة» - که هدفش بازگرداندن زنان جداشده از همسر به خانه شوهر بود - را زیر سؤال برد.

براساس گزارشات تاریخی، اولین زنان مسلمان که به‌طور عمومی و آشکارا عقاید فمینیستی خویش را اعلام نمودند، اغلب در کشورهای مستعمره غرب فعالیت می‌کردند. آنان که به لحاظ داشتن هویتی اسلامی، دارای امنیت بوده و در اعتقاد به فمینیسم مختص خود راسخ بودند، در برابر بدگویانی که عقاید فمینیستی آنان را بد جلوه داده و آن را به عنوان یک امر تحمیلی ضداسلامی، غربی و غیرقانونی اعلام کردند، سکوت نکردند. فمینیست‌های مسلمان تأکید داشتند که اسلام تحت عنوان «مصلحت امت» بیان می‌کند که عملی کردن حقوق زنان، همان‌گونه که موجب تحکیم امت اسلامی به‌طور خاص می‌گردد، در سطح کلی‌تر نیز همه ملت را در مجاهداتشان برای پیروزی، استحکام بخشیده و استقلال از سلطه بیگانگان را تأمین می‌نماید.

در طی قرن بیستم در بخش‌های مختلفی از جهان اسلام، شاهد فائق آمدن الگویی از فمینیسم اسلامی که ترکیبی از ناسیونالیتهای اسلامی قاطع و قدرت‌های دموکراتیک و بشردوستانه است، هستیم.

۲) تفاسیر قرآنی و برابری جنسیتی:

مقارن با اواخر قرن بیستم، خصوصاً در دهه ۹۰، وقوع یک سری تغییرات اساسی کاملاً مشهود بود. این تغییرات در زمینه مسائل زن و مباحث فمینیستی به‌ویژه در حوزه تفاسیر قرآنی پدیدار گشت؛ آنچه که تحت عنوان «فمینیسم اسلامی» مطرح گردید. فمینیسم اسلامی جدید، جنبشی بود که حقوق اولیه زنان را در سطح وسیع‌تری از برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی، به‌عنوان حقوق پذیرفته‌شده قرآنی مطرح کرده و توجه‌ها را به‌سوی آن متمرکز می‌نمود. آنهایی که فمینیسم اسلامی را تشکیل دادند با اینکه اغلبشان تمایلی به پوشاندن لقب فمینیسم به مباحثشان نداشتند، اما در واقع یک هویت فمینیستی صریح و آشکار را مطالبه می‌کردند.

فمینیسم اسلامی جدید در هنگامه تجدید حیات مذهبی اسلامی (رشد و پیشرفت جهان اسلام در ابعاد وسیع)، شیوع اسلام‌گرایی و پیشرفت اسلام سیاسی مطرح گردید. همان زمانی که زنان مسلمان به تحصیلات بالاتر در سطحی بی‌سابقه دسترسی یافتند.

تدوین‌کنندگان اصلی مباحث فمینیسم اسلامی جدید، زنانی بودند که تحصیلات عالی خویش در علوم مذهبی و علوم دیگر را به‌منظور تفسیر دوباره قرآن به‌کار گرفتند. آنان با محور قرار دادن قرآن، تلاش نمودند حقوق خود را به

عنوان یک مسلمان که حق تدبّر در قرآن دارد، احیا نمایند و در نتیجه با این ایده که مردها دارای سلطه انحصاری هستند، به مبارزه پرداختند.

مفسران زن براساس تجربیات شخصی خویش به عنوان یک زن، درخواست‌های جدیدی را مطرح کردند. آنان با محور قرار دادن این اعتقاد که «بخش‌هایی از قرآن نمی‌تواند و نباید با مبانی اصولی آن در تناقض باشد»، شروع به فعالیت‌های تفسیری نمودند. آنان تفسیرهای ماهرانه‌ای از آیات قرآنی نموده و آثار نوشتاری جدیدی که هم با روح قرآن و هم با الفاظ و ظاهر قرآن مطابقت داشت، پدید آوردند. این تفسیرهای جنسیتی محور یا به تعبیری فمینیستی، تساوی جنسیتی در قرآن را تأیید می‌کرد؛ آنچه که همواره در قرآن در هاله‌ای از ابهام نگه داشته شده بود؛ چرا که مفسران مرد پیوسته در تفاسیر خود بر تفوق و برتری مرد بر زن تأکید کرده و باعث تثبیت فرهنگ مردسالار در جامعه مسلمان گردیده بودند.

تفاسیر فمینیستی میان اصول عمومی یا همیشگی قرآن و اصول اختصاصی یا گذرای آن تفکیک قائل می‌شود. این گونه تفاسیر درباره اصول اختصاصی و گذرای قرآنی چنین حکم می‌کند که برخی از دستورات و آداب قرآنی، تنها محدود به شأن نزول و مورد وحی است و به عنوان یک رفتار مقطعی لحاظ می‌شود؛ لذا عمومیت ندارد. در عین حال مؤمنان در مصادیق دیگر، سفارش به عمل بر اساس عدالت و تساوی در تعامل با افراد شده‌اند.

تفسیر فمینیستی سه دیدگاه را ارائه می‌دهد:

۱) بازبینی آیات قرآن به منظور تصحیح تفاسیر غلط و دروغینی که به طور معمول رایج است، از قبیل گزارش آفرینش و وقایعی که در بهشت اتفاق افتاد که این گزارشات غلط، ادعای برتری مردان را القا می کند.

۲) استشهاد کردن به آیاتی که آشکارا برابری زن و مرد را اعلام می دارد.

۳) تجدید نظر در تفسیر آیاتی که به تفاوت های مردان و زنان توجه دارد و معمولاً به گونه ای تفسیر می شده که سلطه مردان را توجیه نماید.

مفسرانی از قبیل «امینا ودود محسن» در مهم ترین اثر تفسیری خود «قرآن و زن»، هم چنین «رفعت حسن» در مقالات گوناگون و کنفرانس های عمومی در سطح وسیعی به تصحیح این موارد پرداخته اند؛ داستان های نادرستی که به طور سنتی توسط تربیت های مذهبی و در سطح توده مردم تکرار می شد و به نظر می رسد که این داستان ها برگرفته از آموزه های قرآنی باشد. یکی از این داستان ها اصرار دارد که زن به واسطه مرد آفریده شده است (از گوشت دنده چپ آدم خلق شده است)؛ لذا زنان را یک مخلوق فرعی و ثانوی دانسته که طفیلی مردانند. از سوی دیگر، گزارش اتفاقاتی که در بهشت رخ داد، مدعی است که حوا، آدم را فریب داد و بدین ترتیب زن را مسئول سقوط و انحطاط مرد دانسته و رفتارهای کلیشه ای زن را، رفتارهای دل فریب و اغواکننده القا نموده اند.

ودود محسن و رفعت حسن، در اثبات برابری زن و مرد به آیاتی از قرآن استناد می نمایند که تصریح دارد زنان و مردان در یک زمان واحد و از یک نفس واحد به عنوان دو همسر (هر همسر را با عنوان زوج بیان کرده) آفریده شده اند. به عنوان مثال آیه ۱ از سوره نساء می فرماید: «ای انسان ها، احترام بگذارید به ولی و پروردگارتان، کسی که شما را از یک شخص واحد خلق کرد، از ذات یکسان همسر او را آفرید و از این دو (ذریه یکسان)

مردان بی شمار و زنان را پراکنده ساخت.» ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾. در قرآن، آدم و حوا هر دو نفرشان در بهشت در دام وسوسه افتادند، هر دو بیرون رانده شدند، هر دو توبه کردند و هر دو به طور یکسان آمرزیده شدند.

مفسران جدید تأکید دارند که قرآن برابری بنیادی زنان و مردان را آشکارا بیان کرده است. موجودات بشری از هر جنسیتی که باشند، فقط به واسطهٔ پارسایی (در اصطلاح قرآنی: تقوا) از دیگران برتر و ممتازند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ «ای انسان، ما خلق کردیم شما را از یک زوج زن و مرد... هر آینه برترین شما در دیدگاه خدا (مرد یا زنی است که پرهیزکارترین تان باشد) کسی که تقوای بیشتری دارا باشد». (حجرات/۱۳)

«عزیز الحیبری» و دیگر مفسران زن، از اصل کلی توحید برای اثبات برابری همهٔ موجودات بهره جسته‌اند، با این استدلال که توحید یعنی تأکید بر یگانگی خدا به عنوان وجود برتر و برابری دیگر موجودات که مخلوقات او هستند. همهٔ مسلمانان امر شده‌اند به اینکه قیومیت یا نمایندگی الهی (خلیفه) که از طرف خدا به آنان و دیگر انسان‌ها واگذار گردیده است را به خوبی انجام دهند.

البته، هر چند که انسان‌ها برابرند؛ اما از نظر بیولوژیکی برای تداوم بخشیدن به نوع انسان، مرد و زن متفاوت خلق شده‌اند و در بافت و شرایط ویژه، نقش‌ها و وظایف متفاوتی بر عهدهٔ زنان و مردان گذاشته شده است. تنها زن‌ها می‌توانند فرزند به دنیا آورند و آن را با شیر خود پروراند. از سوی دیگر، در این شرایط خاص براساس آموزه‌های قرآنی، یک

شوهر وظیفه دارد که از زن حمایت نماید. همان طور که در سوره نساء آیه ۳۴ اشاره می کند که: «مردان متصدی (مدیر بر، قوامون علی) زنان هستند؛ زیرا خداوند به برخی بیشتر از برخی دیگر عطا کرده است» ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؛ لذا مردان توسط توانایی و اموالشان زنان را حمایت می کنند.

«ودود محسن» و «حسن» و «الحبیری» اثبات کرده اند که «قوامون» مفهوم «حمایت کردن و پشتیبانی مالی نمودن» را می رساند و این واژه از لحاظ وضع، معمولاً دلالت بر این دارد که مرد بایستی زن را در زمینه تولد فرزند و پرورش او حمایت مالی کند؛ اما بدین معنا نیست که زن در این مواقع، حق کسب درآمد را ندارد. برخلاف آنچه مفسران مرد در قدیم ادعا کرده اند، واژه قوامون بر این دلالت ندارد که همه مردان بدون هیچ قیدی مسئول و مسلط بر همه زنان و در همه زمان ها هستند. واژه فضل نیز بر برتری مردان بر زنان دلالت نمی کند.

به این ترتیب زنان مفسر نشان داده اند که چگونه مردان در تفسیرهای رایج خود، موارد محتمل و خاص را به مسئله ای عمومی و فراگیر تبدیل کرده اند. آنان برای مبارزه با استدلال های مرد گرایان مبنی بر سلطه مردان بر زنان، تفسیری جدید از این گونه آیات ارائه داده اند. هم چنین توجه ها را به سوی آیاتی که بر تقابل وظایف تأکید دارد، جلب می کنند. برای مثال سوره توبه آیه ۷۱ که می فرماید: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾؛ «مومنان؛ مردان و زنان، یکی از دیگری سرپرستی می کنند» یعنی دارای ولایت متقابل هستند.

یک بررسی دقیق و قرینه‌یابی از عبارات و واژگان قرآنی که توسط زنان مفسر پیگیری شده، افشا می‌کند که انحراف مردسالارانه‌ای که در بسیاری از عبارات قرآنی در تفاسیر وارد شده، توسط مردان ایجاد گردیده و نشان می‌دهد که چگونه چنین تفاسیر ویژه، مخالف با پیام اصلی قرآن دربارهٔ برابری جنسیتی است. پروژهٔ فمینیسم اسلامی بر مبنای قرآن که در ابتدا و در مراحل اولیه خاموش ماند، بعدها با دقت و شرح بیشتر و در گستره‌ای وسیع‌تر ادامه پیدا کرد.

بررسی و نقد:

الف) بررسی کلی

خانم مارگوت بدران، پژوهش‌گر مصری‌تبار آمریکایی و استاد تاریخ در دانشگاه جواج تاون، از جمله کسانی است که دربارهٔ مسأله فمینیسم اسلامی پژوهش‌های فراوانی داشته و صاحب آثاری در این زمینه است. دیدگاه منصفانهٔ ایشان در این مقاله نسبت به قرآن و اذعان به اینکه اساس قرآن بر مبنای عدالت اجتماعی بوده و از مهم‌ترین منابع در دفاع از حقوق زن و تساوی زن و مرد است، از نقاط قوت این مقاله است، هرچند که به نقل از زنان مفسر و با قرار دادن این اصل در یک استدلال تقریباً ناقص به این نتیجه می‌رسد که باید از برخی آیات صرف‌نظر کرده و آن را مخصوص زمان نزول دانست.

پذیرفتن تفاوت‌های بیولوژیکی بین زن و مرد و به تبع آن تفاوت در وظایف در شرایط ویژه و هم‌چنین آیاتی که برای اثبات تساوی انسان‌ها برگزیده‌اند، از دیگر

مواردی است که گواه بر انصاف و نفی غرض‌ورزی ایشان است. در عین حال به نظر می‌رسد مقاله دارای ایراداتی نیز باشد که به بررسی آنها می‌پردازیم.

ب) نقدهای موردی

۱) خانم مارگوت بدران در قسمت اول مقاله در واقع، به بیان گزارشی تاریخی از حرکت‌های مدافع حقوق زن و فمینیستی مسلمانان در مشرق زمین می‌پردازد که به نظر می‌رسد این گزارش دارای دو اشکال عمده باشد:

اولاً، گزارش به صورت تام و کامل نیست؛ چرا که ایشان تنها از برخی زنان مسلمان نام می‌برد در حالی که برخی گزارشات تاریخی بیانگر آن است که مردانی نیز در این مسیر پیشرو بوده و آثاری را ارائه داده‌اند و می‌توان گفت تعدادی از این زنان با اثرپذیری از نوشته‌های آنان دست به جنبش زده‌اند. شیخ محمد عبده و شاگردش رشید رضا از جمله این افراد هستند. شیخ محمد عبده در سال ۱۸۸۱ اولین نوشته‌اش در وقائع المصریه تحت عنوان نیاز انسان به ازدواج را به چاپ می‌رساند. وی در این نوشته برخلاف دیگران، آموزش زنان را در درجه نخست اهمیت قرار نمی‌دهد؛ بلکه بهبود وضع زنان را در احوال شخصیه، پیوند زناشویی آنان و محدودیت طلاق را به عنوان مسایل دست اول زنان می‌داند و از اصلاح گران می‌خواهد تمامی توان خود را در این جهت صرف نمایند. وی در بیان این مسائل به آیات قرآن استشهاد می‌نماید.

وی به تحولات عصر خود پاسخ مثبت می‌دهد و تفسیر جدیدی از مسأله زن را در متون اسلامی دنبال می‌کند و از سطحی‌نگری که در عصر انحطاط وجود داشته، پرهیز می‌کند.

محمد عبده، مساوات زن و مرد را در همه حقوق به اثبات می‌رساند و این دو صنف را در هویت انسانی، برابر و همسان می‌داند؛ لذا سزاوار نمی‌بیند که یکی، دیگری را در خدمت مصالح خود به کار گیرد.

رشید رضا نیز در المنار می‌نویسد: اسلام، همه حقوق انسانی را اعم از دینی - مدنی و مالی به زن عطا نموده است و پذیرش احکام شریعت، ضامن مصلحت بشر و مخالفت با آن، موجب خسران و زیان است.

پس محور مصلحت بشر، رعایت مصالح زن است؛ چرا که فساد و تباهی او فساد جامعه را به دنبال دارد. بدیهی است، بعد از وضع تکالیف و حقوق در ابعاد مختلف برای زنان، بایستی راه تحصیل دانش را به روی آنان گشود. در این صورت، اصلاح و بهبود وضعیت زنان، امری فردی و موردی تلقی نمی‌شود. بهبود اوضاع جوامع بسته به موقعیت زن در آن جوامع است. (نورپرتال، علل تنزل شخصیت زن در جوامع اسلامی)

هم‌چنین «قاسم امین» از دیگر کسانی است که معاصر با این دو بوده و تحت حمایت آن‌ها صراحتاً به مسئله زنان می‌پردازد. او با انتشار کتاب‌هایی مثل «تحریر المرأة» در سال ۱۸۹۹ و «المرأة الجديدة» در سال ۱۹۰۰، در جامعه مصر غوغا و هیاهویی عظیم بر پا نمود (زکی المیلاد، مسائل زنان کشمکش‌ها و تضارب آراء، پیام زن، ش ۱۲۲)؛ بنابراین، بحث دفاع از حقوق زنان تنها از جانب زنان پیگیری نمی‌گردیده است؛ بلکه مردانی هم در این زمینه فعالیت داشته‌اند.

ثانیاً، در برخی موارد حقیقت آن‌گونه که هست بیان نشده، مثلاً خانم بدران

می‌نویسد:

«نظیره زین الدین از کسانی بود که در کتاب «السفور و الحجاب» با استناد به اینکه روح قرآن آزادی و عدالت است، در برابر بی عدالتی‌هایی نظیر وجوب زدن نقاب به چهره توسط زنان و تعدد زوجات به مبارزه پرداخت.»

آنچه از کلام ایشان به ذهن خطور می‌کند این است که وی با استناد به قرآن اثبات کرده‌اند که حجاب صورت واجب و الزامی نیست که این سخن بدون اشکال است؛ چرا که فقهاء نیز از قرآن و روایات این گونه استنباط نموده‌اند که پوشش دست‌ها تا مچ و صورت الزامی نیست، در حالی که سیری در آثار و زندگی‌نامه خانم زین الدین نشان می‌دهد که ایشان به‌طور کلی منکر مسأله حجاب شده‌اند. مختصری از شرح حال ایشان به این قرار است:

«نظیره زین الدین (۱۹۰۸-۱۹۷۶) دگراندیش لبنانی از شخصیت‌های نادر جهان عرب معاصر در عرصه تفسیر دینی بود. او در لبنان به دنیا آمد و پدرش رئیس محکمه استیناف در بیروت بود. او دارای روحی آزادمنش و شخصیتی مستقل بود و نبوغی سرشار داشت. او را زنی فعال در چارچوب مکتب تجددگرای اسلامی و ادامه‌دهنده اندیشه محمد عبده و قاسم امین در زمانی می‌دانند که فروغ آن در مصر ضعیف شده بود. او کتاب بی‌حجابی و حجاب را در سال ۱۹۲۸ تألیف کرد. زین الدین در این کتاب بحث خود را با شرایط پذیرش اسلام آغاز می‌کند. او این شرایط را عقل، بلوغ، نبود اکراه و ادای شهادتین می‌داند. به این ترتیب اسلام از

نظر زین‌الدین با آزادی عقیده همراه است. او عقل و شرع را مکمل یکدیگر می‌داند و می‌گوید:

«دلیل بسیاری از هواداران حجاب آن است که زنان عقل و دین ناقص دارند.»

در حقیقت انتقادهای او، واکنشی علیه دیدگاه‌های افراطی نوسلفیان است. نوسلفیان افراطی آن دوره بر آن بودند که زنان به لحاظ عقل و دین کامل نیستند.

زین‌الدین در پاسخ به چنین استدلال‌هایی می‌نویسد:

«مرد مسلمان از زن مسلمان به لحاظ دینی کامل‌تر نیست، همان‌گونه که مرد به

لحاظ فطرت از زن کامل‌تر نیست.»

او معتقد است جنس مذکر اگر از نظر توان بدنی قدرتمندتر است؛ اما در

مقابل، زن به لحاظ غریزه شایسته‌تر است. او می‌گوید:

«مرد زمانی که زن را به بردگی می‌کشد و راه‌های عقل را بر او می‌بندد، این

منجر به تفاوت میان زن و مرد در نمایش توان عقلی آنها می‌گردد. همان‌گونه که

وضع میان هر سلطه‌گر غالب و مغلوب چنین است.»

نظیره معتقد بود پاسداشت زن بیشتر به آزادی در پوشش، احترام به شخصیت

انسانی او و اهتمام به امر آموزش و آزادی اوست و نه زندانی کردن او در خانه،

آویختن نقاب به صورتش و تحقیر شخصیت و نادان نگاه داشتن او. از سویی

دیگر، استدلال می‌کند که اگر در ضرورت حفظ حجاب دلالتی بر ناتوانی زن در

حفظ نفس خود باشد، پس در این صورت این اتهام نیز متوجه مردان است که

دزدان ناموس مردم هستند. پس به همان اندازه که در بطن حکم و جوب حجاب تحقیر زن مسلمان وجود دارد، اهانت به مرد مسلمان نیز در آن نهفته است.

زین الدین به آیات قرآن رجوع می کند و می گوید:

«کلمه «قرن» که در آیه ۵۳ سوره احزاب به کار رفته، مخصوص زنان پیامبر است به این معناست که وقتی پیامبر با یارانش صحبت می کند، زنان او در خانه به گونه ای راه بروند که صدای پای آنها شنیده نشود.

اما در هر صورت او آیات مدنظر موافقان حجاب را مربوط به زنان پیامبر می داند، در حالی که مخالفان او تمایل دارند این آیات را به تمام زنان مسلمان تعمیم دهند و او این مسأله را خلاف این قاعده فقهی می داند که «آسان گیری بهتر از سخت گیری است.»

او آیه ۵۹ سوره احزاب را چنین تفسیر می کند که این آیه، زنان و دختران پیامبر و زنان مسلمان را فرمان می دهد تا روسری هایشان را به سرشان ببنند تا اینکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند. او می گوید:

«مراد از این آیه، پوشاندن این یا آن عضو نیست؛ بلکه انتخاب پوششی برای زنان آزاد است تا بدان وسیله شب هنگام از کنیزان در نخلستان های مدینه باز شناخته شوند و مورد تعرض مردان جوان قرار نگیرند.»

زین الدین معتقد است:

«در حال حاضر کنیزی وجود ندارد و زنان نیز به چهره شناخته می شوند نه

روسری.»

در نهایت باید گفت نظیره زین الدین حکم لزوم حجاب برای زن را به منزله مجازات بدون گناه برای زن می‌داند. (پزشکی، صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام)

۲) خانم بدران در قسمت دوم مقاله صحبت از اجتهاد و تدبیر در قرآن می‌نمایند، اجتهادی که زنان فمینیسم برای اثبات ادعاهای خود به کار بسته و تفسیرها و تأویلات جدیدی از آیات نموده‌اند، آنچه در متن با عنوان «هرمنوتیک قرآنی» یا «برداشت‌های قرآنی» از آن نام برده می‌شود. در واقع، آن‌ها به خود این اجازه را می‌دهند که برای تطبیق متون دینی با اعتقادات و اندیشه‌های پیش ساخته خود به تأویل آیات قرآن پردازند، حال آنکه روش‌شناسی آیات و اجتهاد در قرآن، تفسیر آیات و روایات را تنها در چارچوب اصول پذیرفته شده عقلایی و شرعی معتبر می‌داند و بر استفاده ابزاری از آیات قرآن در توجیه عقاید و دیدگاه‌های بیگانه مهر بطلان می‌زند. (زیبایی نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۱۲۳).

۳) اشکال سوم بر تفکیکی است که زنان مفسر بین آیات قائل می‌شوند. آنان آیات را به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ یک دسته آیاتی که بیانگر اصول ثابت و دائمی هستند و دیگر، آیاتی که بیانگر احکام و قوانینی محدود و مقطعی هستند. آنان در ضمن یک مغالطه، آیات دسته دوم را در زمان کنونی غیرقابل اجرا می‌پندارند و به راحتی آن‌ها را کنار می‌گذارند. استدلال آنان بدین گونه است که می‌گویند:

«اصل عمومی قرآن، عدالت اجتماعی است که در آیات زیادی به آن تصریح شده است. از طرفی آیاتی از قرآن نمی‌تواند و نباید با آیات دیگر آن تناقض و منافات داشته باشد؛ لذا آیاتی که این برابری را نفی کرده و حقوق نابرابر برای

زنان و مردان تعیین می‌کند، مانند آیات ارث و آیاتی که محدودیت‌هایی مثل حجاب را بر زنان تحمیل کرده یا حق تعدد زوجات را به مردان واگذار نموده، آیاتی است که تنها مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی جزیره‌العرب در زمان نزول بوده و در زمان کنونی قابل اجرا نبوده و باید نادیده گرفته شود.»

حال آنکه این استدلال یا به بیان ما مغالطه، از بنیان بی‌اساس است.

اینان واژه «عدالت» و «برابری» را در معنایی غیر از معنای واقعیشان گرفته و با مبنا قرار دادن آن تا آخر به اشتباه رفته‌اند. «عدالت» به معنای قرارداد یک شیء در جای مناسب خود است؛ لذا می‌توان معادل فارسی «تناسب» را برای آن به کار برد. از طرفی، «برابری» در این مقاله که برگردان واژه (equality) است، به تساوی حقوقی کامل میان زن و مرد گفته می‌شود. به عبارت دیگر، مراد نویسنده از برابری، همان تشابه حقوق است. اشتباه نویسنده و دیگر زنان فمینیسم در این است که این دو واژه را به یک معنا اتخاذ کرده‌اند. حال آنکه برقراری عدالت اجتماعی میان زن و مرد، لزوماً به معنای یکسانی حقوق در این دو قشر نیست؛ بلکه هر یک به تناسب ویژگی‌های طبیعی و روانی خود از یک سوی و وظایف و انتظاراتی که از هر کدام در حوزه خانواده و اجتماع می‌رود از سوی دیگر، حقوقی دارند، که این حقوق گاه یکسان و گاه متفاوت‌اند (علاسوند، زن در اسلام، ج ۱، ص ۱۳۶). با این بیان به این نتیجه می‌رسیم که تناقضی بین آیات برقرار نبوده و نمی‌توان با این استدلال ناقص به حذف بسیاری از آیات قرآن در جامعه

امروزی پرداخت، به‌ویژه که این مسأله با معجزه جاوید و کتاب آسمانی پیغمبر خاتم بودن قرآن نیز سازگاری ندارد.

۴) هرچند خانم بدران وجود برخی تفاوت‌های بیولوژیکی در زن و مرد را پذیرفته‌اند؛ اما تنها این تفاوت‌ها را منشأ تفاوت در وظیفه تولد نوزاد و حضانت از او در دوران شیرخوارگی و به تبع آن وظیفه حمایت مالی همسر در این دوران دانسته و در سایر زمینه‌ها و حقوق قائل به برابری زن و مرد است. ایشان برای اثبات ادعای خود از قول زنان مفسر، آیاتی را به‌عنوان شاهد می‌آورند، از جمله اینکه زن و مرد از نظر انسانیت و خلقت یکسانند و برتری تنها به تقوا است نه زن یا مرد بودن یا اینکه اصل توحید بیانگر این است که خدا تنها ذات برتر است و انسان‌ها همه مخلوقات اویند و همه انسان‌ها در برابر خدا از ارزش یکسان برخوردارند، لذا باید دارای شرایط خانوادگی و حقوق یکسان باشند.

در نقد این مسأله باید گفت ایشان مقدمات استدلال را به زیبایی و درستی فراهم کرده‌اند؛ ولی غفلت از یک نکته موجب نتیجه‌گیری غلط ایشان شده است و آن نکته این است که تساوی و برابری انسان‌ها از دو جهت باید بررسی شود؛ یکی از جهت ارزش و برتری انسان‌ها در انسانیت و دیگری از جهت برابری زن و مرد در حقوق، وظایف، میزان و کیفیت حضور در جامعه و پذیرفتن مشاغل گوناگون و

به نظر می‌رسد این زنان مفسر، از این تفکیک جهت‌ها غافل شده و به آیاتی که ناظر به جهت اول است، استناد نموده و از آن برای اثبات جهت دوم بهره برده‌اند.

در بررسی بُعد اول به آیات فراوانی بر می‌خوریم که ناظر به تساوی زن و مرد در معیار ارزشمندی است. آیات ذیل ملاک ارزشمندی را در تفکر دینی، کرامت ذاتی انسان، مقام خلافت پروردگار، برخورداری از روح الهی، نزدیکی به خدا و تقوا شمرده‌اند:

﴿ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (اسراء/ ۷۰)

﴿ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (بقره/ ۳۰)

﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (مومنون/ ۱۰-۱۲)

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَ أَنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (حجرات/ ۱۳)

﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (حجر/ ۲۹)

در وهله نخست انسان‌ها به شرافت وجود و گوهر نفس انسانی ستوده شده‌اند و دارای کرامت ذاتی و مقام خلافت الهی‌اند. در مراحل بعدی نیز با توجه به میزان تقوا و کوشش ایشان در مسیر هدایت و شقاوت، از کرامت و ارزش اکتسابی برخوردار می‌شوند. قرآن کریم برای جلوگیری از پدید آمدن اندیشه جنسیتی درباره ارزشمندی، موضوع اصلی را در

معیارهای انسان‌شناختی ارزشمندی انسان قرار داده است؛ معیارهایی چون راه کشف و شهود از طریق دل، الهام‌شدن به خوبی‌ها و بدی‌ها از راه نفس ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فالهم‌ها فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿(شمس/ ۷-۸) توان تزکیه روح از طریق عمل، رسیدن به حیات طیبه با دو بال ایمان و عمل صالح ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل/ ۹۷)، ظرفیت آموزش‌پذیری ﴿الرَّحْمٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمان/ ۱-۴) ظرفیت هدایت‌پذیری، قدرت اراده و انتخاب ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان/ ۳) و قدرت عقلانی فهم ارزش‌های عقلی مانند خداشناسی، معادشناسی و پیامبرشناسی.

چنانچه ارزشمندی هر فرد را نیز در گرو توانایی او برای رسیدن به سعادت آن جهان بدانیم، آیه‌های قرآن از تساوی زن و مرد در این جهت حکایت دارند:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ... وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (هود/ ۱۰۶ و ۱۰۸)

این آیات درباره همه زنان و مردان است و از این نظر شمول دارند. آیه‌هایی نیز وجود دارد که بر سعادت‌مندی زنان و مردان به واسطه ایمان و عمل صالح تصریح می‌کنند، مانند:

﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (مومن/ ۴۰)

در سوره شریف نازعات نیز شرط سعادت مندی، خوف از خدا و خودنگهداری از خواسته‌های نفس دانسته شده است. در این آیه نیز ملاحظات جنسیتی وجود ندارد: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾

افزون بر این آیات دیگری نیز وجود دارند که در حوزه سعادت اخروی ثوابی یکسان را برای مردان و زنان ثابت می‌کند، مانند: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِينَ وَالصَّامَاتِ وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (احزاب/۳۵)

بنابراین از نگاه قرآن، در ارزشمندی میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و دلیل آن نیز اشتراک مرد و زن در ملاک‌های انسان‌شناختی و اخلاقی و یکسانی زن و مرد در رسیدن به قرب الهی و سعادت اخروی است (علاسوند، زن در اسلام، ج ۱، ص ۳۶-۳۹).

لیکن برابری و یکسانی در بُعد دوم - همان‌طور که در بحث قبل گذشت - موجب عدم عدالت و عدم تناسب است؛ زیرا زن و مرد از نظر آفرینش و تکوین متفاوت خلق شده‌اند و این تفاوت تنها مربوط به جسم آن‌ها، آن هم منحصر در قدرت زایمان و شیردهی نوزادان نیست. آنچه از ملاحظه مجموع آیات و روایات به دست می‌آید آن است که زن و مرد نه تنها در بُعد جسمی بلکه در ابعاد گوناگون احساسی، روحی، ذهنی و رفتاری به گونه‌ای از هم متمایزاند (ر.ک: نساء/۳۴، زخرف/۱۸؛ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۷، ح ۴، ۵، ۶، ۳ و ص ۳۳۹، ح ۴، ۵، ۶ و ص ۳۶۶، ح ۱). از تفاوت در ساختمان بدنی و متوسط قد و وزن و حجم مغز گرفته تا تفاوت در خلقیات، خلاقیت‌های هنری، میزان تحمل‌پذیری، آستانه تحریک‌پذیری، نوع خردورزی، جنبه‌های زیباشناختی و ده‌ها مورد دیگر، همگی در دایره

تفاوت‌ها جای می‌گیرند؛ لذا اگر این تفاوت‌ها با هدایت‌گری تشریح همراه نگردد، مسیر طبیعی خود را به‌راحتی نخواهد گشود. آیات و روایاتی که حقوق و وظایف متفاوتی را برای زنان و مردان بیان می‌دارد، در واقع هدایت‌گری تشریح است که براساس حکمت و تعادل و برای حفظ جامعه، مطابق با آفرینش و تکوین انسان‌ها این قوانین را طرح‌ریزی نموده و این تفاوت‌ها هیچ تعارضی با اصل برابری انسان‌ها در بُعد ارزشمندی و انسانیت ندارد و از احترام و ارزش انسانی زن نمی‌کاهد. (زیبایی‌نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۶۴)

۵) خانم بدران در طول متن تلاش دارد که فمینیسم اسلامی را نوعی از فمینیسم که بر مبنای قرآن و اصول قرآنی پایه‌ریزی گردیده، معرفی نماید. ایشان حرکت‌های زنان یا گروه‌هایی را نیز که تمایلی به داشتن عنوان فمینیسم ندارند، فمینیستی معرفی کرده و آنانی را که فمینیسم اسلامی را نشأت گرفته از افکار غرب و بیگانه می‌دانند، بدگو نامیده است، بدون اینکه حتی یکی از دلایل این افراد را بیان و نقد نماید. ایشان در آغاز مقاله ادعا می‌کند که فمینیسم اسلامی از آغاز بر طبق پارامترهای مذهبی تنظیم گردیده است، در حالی که صاحب‌نظران در این باره، نظر دیگری دارند. به عقیده آنان هنگامی که یک ایده و عقیده‌ای مبانی و ماهیتش ناصواب باشد، به هر زبان گفته شود، ناصواب خواهد بود. با مطالعه حرکت‌های فمینیستی از آغاز تاکنون روشن می‌شود که اومانیسم، سکولاریسم، نسبی‌گرایی و فردگرایی از جمله مبانی فمینیسم هستند و حال آنکه اسلام به هیچ‌وجه این مبانی را نمی‌پذیرد. (ر.ک: زیبایی‌نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام)

علاوه بر این همان‌گونه که در ضمن نقدهای قبل مشاهده شد، مشروعیت‌بخشیدن به مطالبات فمینیستی از راه زبان و منابع اسلامی، حداقل چهار

مقدمه فاسد دارد که عبارتند از: عملکرد گزینشی در گزاره‌های دینی متناسب با مطالبات فمینیستی، انکار بخش اعظم گزاره‌های دینی که بیانگر تفاوت‌ها بین زن و مرد هستند، اتهام زدن به اکثر قریب به اتفاق فقها و مفسران به نفهمیدن متون و عملکرد مردسالارانه و در نهایت تأویل گزاره‌های دینی بر طبق خواسته‌های فمینیستی که متأسفانه هر چهار مقدمه فاسد، خواسته یا ناخواسته دامن‌گیر فمینیست‌های اسلامی گردیده است.

از طرفی در بین منابع نویسنده نوشته‌هایی از افرادی، مانند افسانه نجم‌آبادی و زیبا میرحسینی دیده می‌شود. کسانی که نوشته‌هایشان اغلب با نقد صاحب‌نظران دینی روبرو شده است. آقای محمدرضا زیبایی‌نژاد در معرفی افسانه نجم‌آبادی و همفکرانش این‌گونه می‌نویسد:

«پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، گروهی از زنان ایرانی فراری با گرایش‌های مارکسیستی، از آنجا که خود را در مبارزه با نظام اسلامی شکست‌خورده می‌دیدند، به جنبش‌های زنانه پیوستند و ایده خود را با ایجاد تشکل‌های مدافع حقوق زنان ادامه دادند. هم‌چنین افراد دیگری از مخالفان حکومت اسلامی که از همکاران دستگاه سلطنتی بودند، به فعالیت‌های مشابه دست زدند. گروهی از فمینیست‌های یادشده که در قالب اعتقادات ضددینی یا لائیک به دفاع از حقوق زنان می‌پرداختند، پس از مدتی به این نتیجه رسیدند که چون گرایش‌های مذهبی در زنان ایرانی قوی و بنیادین است، هیچ تحول اساسی در ایران بدون در نظر گرفتن مذهب نمی‌تواند به وقوع بپیوندد؛ بنابراین، در جستجوی نظریه‌ای که دیدگاه‌های فمینیستی را در پوشش دینی توضیح دهد، به طرح فمینیسم اسلامی پرداختند. در نگاه آنان فمینیسم اسلامی، برزخی میان دیدگاه اصول‌گرا و فمینیسم غربی

است که می‌تواند به‌عنوان حلقه واسطی برای طرح شعارهای تند و لاییک به‌کار رود. از میان این افراد می‌توان به نیره توحیدی، افسانه نجم آبادی و ... اشاره کرد (زیبایی‌نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۱۱۷).

ایشان در ادامه به گروهی از روشنفکران داخل کشور اشاره می‌کند که هرچند سابقه طرفداری از نظام اسلامی را دارند؛ اما تحت تأثیر افکار غرب قرار گرفته و قوانین مدنی و جزایی جمهوری اسلامی را نقد کردند و تفسیر متون دینی را به‌گونه‌ای هماهنگ با فرهنگ جدید پیشنهاد می‌کنند، از جمله این افراد زیبا میرحسینی است. به عقیده آقای زیبایی‌نژاد، نهادهای بین‌المللی استکبار که درصدد تحمیل دیدگاه‌های خود در عرصه مسائل زنانند و ایجاد الگویی جدید در روابط زن و مرد را در دستور کار خود قرار داده‌اند، جریان فمینیسم اسلامی را تقویت می‌کنند. ایشان نقدهای دیگری نیز بر فمینیسم اسلامی دارند که ذکر آن به‌درازا می‌کشد.

منابع

منابع مقاله

۱. آی، دی، هرمنوتیک و عفت، کمبریج، ۱۹۹۹.
۲. آی، دی، زنان و اسلام، نیویورک، ۱۹۸۲.
۳. آی، دی، حرم، ۱۹۸۷.
۴. آی. دی، حجاب و برتری مردان، ۱۹۹۱.
۵. آی، دی، آزادسازی زن و مرد، ۱۹۹۱.
۶. الحیبری، پنجره‌های ایمان، ۲۰۰۰.
۷. امینا و دود، پنجره‌های ایمان، کوآلالامپور، ۱۹۹۲، نیویورک، ۱۹۹۹.
۸. باحثه البادیا (ملک حفنی نصیف)، النسائیات، قاهره، ۱۹۰۹.
۹. بنانی، ف، تقسیم‌العمل بین الزوجین، مراکش، ۱۹۹۳.
۱۰. رفعت، حسن، کفویت قبل از خدا، ۱۹۷۸.
۱۱. زین‌الدین، نظیره، السفور و الحجاب، بیروت، ۱۹۲۸.
۱۲. ل. احمد، زن و جنسیت در قرآن، ۱۹۹۲.
۱۳. مرنیسی، ف، برتر از چادر، ۱۹۸۷.
۱۴. میرحسینی، زیبا، فمینیسم و اسلام، نیویورک، ۱۹۹۱.
۱۵. می، یمنی، فمینیسم در اسلام، نیویورک، ۱۹۹۶.
۱۶. ماگوت، بدران، فمینیسم، اسلام و خانواده، ۱۹۹۵.
۱۷. نجم‌آبادی، افسانه، اسلام جنسیت و دگرگونی جامعه، نیویورک، ۱۹۹۸.

منابع برای نقد

کتب:

- ۱- جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵، چاپ ششم.
- ۲- زیبایی نژاد، محمدرضا و سبحانی محمد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم: نشر هاجر، ۱۳۸۵، چاپ سوم.
- ۳- علاسوند، فریبا، زن در اسلام، قم: نشر هاجر، ۱۳۹۰، چاپ اول.
- ۴- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵، چاپ چهل و چهارم.

مقالات:

- ۵- المیلاد، زکی، «مقاله مسائل زنان، کشمکشها و تضارب آراء»، ترجمه: عبدالله امینی، مجله پیام زن، شماره ۱۲۲، صفحه ۱۶، اردیبهشت ۱۳۸۱.
- ۶- پزشکی، محمد، «صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام» قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

سایت‌ها:

- ۷- پایگاه مجلات تخصصی نور: <http://www.noormags.com>
- ۸- پایگاه فرهنگی اطلاع‌رسانی نور پرتال: noor portal

نقش عمار یاسر در دفاع از ولایت حضرت علی علیه السلام

نرگس عسگری*

چکیده

عمار یاسر از صحابه بزرگ و آزاده پیغمبر و از نخستین مؤمنان به خدا و رسول صلی الله علیه و آله بوده است. عمار را به دلیل عمر طولانی هم باید از صحابه پیغمبر و هم از یاران صمیمی و پاکباز حضرت علی علیه السلام به شمار آورد. وی مردی رنج کشیده، از بطن جامعه برخاسته، شیفته رسول خدا، یگانه یار مخلص و با وفای آن حضرت بود و بعد از پیامبر در عصر خلفا از سران و از اعضای هسته مرکزی شیعیان حضرت علی علیه السلام بود و در هر فرصتی از حریم ولایت دفاع می کرد. وی شخصیتی بود که در مقابل ستمگران رنج های فراوانی کشید و حق از دست رفته حضرت علی علیه السلام را خواهان بود و بارها فریاد اعتراض سر داده بود. پیامبر وی را معیار حق می دانست. وی در جنگ های صفین به پیروی از حضرت علی علیه السلام پرداخت و در جنگ صفین به دست گروه سرکش به شهادت رسید. در این نوشته سعی شده به شخصیت عمار پرداخته شود؛ نگاهی گذرا در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و بیشترین نقش او در زمان حضرت علی علیه السلام در دفاع از مولای خود را بیان کنیم.

واژه های کلیدی: عمار یاسر، ایمان، حضرت علی علیه السلام.

* - طلبه حوزه علمیه واحد خواران اصفهان.

مقدمه

عمار یاسر، یار صدیق پیامبر و حضرت علی عَلِيٌّ بود. در ۴۸ سالگی ایمان آورد و در این راه تمام آزارها و شکنجه‌ها را به جان خرید. عمار آن چنان به پیامبر نزدیک بود که خود می‌گوید: «من دوشادوش رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بودم و هیچ کس مثل من به آن حضرت نزدیک نبود.» ستایش‌های فراوان پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از عمار موجب شد که او به‌عنوان الگوی ایمان و اسوه حق معرفی شود. بعد از رحلت پیامبر، یکی از معترضین به مسأله سقیفه بود و همواره اعتراض می‌کرد. بعد از قتل عثمان از دعوت‌کنندگان مردم به بیعت با امام علی عَلِيٌّ بود. عمار در هر فرصتی، شایستگی حضرت علی عَلِيٌّ را برای خلافت مطرح می‌کرد و هنگام جنگ جمل به روشنگری پرداخت و تلاش کرد موضوع را برای مردم روشن سازد.

در جنگ صفین، عمار معیار حق بود؛ از این رو، در بروز فتنه‌ها وقتی کار بر مردم مشتبه می‌شد، نگاه می‌کردند که عمار در کدام طرف است و همان جبهه را جبهه حق می‌دانستند و در همان جنگ صفین توسط گروه متجاوز و ستمگر در ۹۳ سالگی به شهادت می‌رسد.

عمار بن یاسر ابوالیقظان هم‌پیمان بنی مغزوم و منسوب به طایفه عبس از قبیله مذحج پنجمین رکن از ارکان اسلام است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ص ۴۱). شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی در رجال، عمار را از صحابه پیامبر به‌شمار آورده و او را در شمار اولین اصحاب امام علی عَلِيٌّ قرار داده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ص ۴۶). سن عمار را در آخر عمر یعنی سال ۳۷ قمری از ۹۱ تا ۹۴ سال نوشته‌اند؛ بنابراین، او در سال ۵ بعثت که رسماً مسلمان شد، ۴۷ یا ۴۸ سال داشت (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳۰: ص ۳۷).

مسلمان شدن خاندان یاسر

بعضی نوشته‌اند عمار یاسر در ۳ سال آغاز بعثت به اسلام گروید. (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۲: ص ۶۰۴)

ولی بیشتر سیره‌نویسان نوشته‌اند که عمار یاسر و پدر و مادر و برادرش در خانه ارقم (یعنی در سال ۵ بعثت) به حضور پیامبر آمده و مسلمان شده‌اند. عمار یاسر و پدر و مادرش بعد از سی و چندمین نفر که قبلاً مسلمان شده بودند، به اسلام گرویدند. افراد قبیله بنی‌مخزوم، عمار و پدر و مادرش را تحت شکنجه قرار می‌دادند. جرم آن‌ها این بود که برخلاف میل مشرکان مسلمان شده بودند. آن‌ها را در آفتاب سوزان روی ریگ‌ها می‌خواباندند و به سختی شکنجه می‌کردند. روزی پیغمبر دید که پدر و مادر و برادر عمار را سخت شکنجه می‌دهند، فرمود: «ای آل یاسر مقاومت کنید که وعده گاه شما بهشت است.» (ابن هشام، ۱۴۱۶، ج ۱: ص ۳۴)

بعد از کشتن یاسر و سمیه از عمار خواستند که از پیغمبر بیزاری بجوید و از اسلام برگردد. او که چگونگی مرگ پدر و مادر و برادرش را دیده بود، تقیه کرد و خواسته آن‌ها را بر زبان جاری کرد و بدین گونه از مرگ نجات یافت. وقتی به نزد رسول خدا ﷺ آمد از کار خود منقلب و گریان بود، پیغمبر فرمود: «آیا دلت هم با آن‌ها بود؟» پاسخ داد: «نه یا رسول الله ﷺ»، پیامبر فرمود: «باکی نیست اگر باز هم از تو خواستند چنان کن» پس آیه ﴿إِلَّا مَنْ أُنْكِرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾؛ «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، به جز آن‌ها که تحت فشار واقع شدند در حالی که قلبشان آرام به ایمان است» درباره عمار نازل شد. (نحل/ ۱۰۶)

شرکت فعال عمار در ساختن مسجدالنبی

عمار در پذیرش اسلام از پیشگامان بود و در ماجرای هجرت نیز از سابقان و پیشگامان بود که در کنار پیامبر با هم وارد مدینه شدند. رسول خدا در مدینه فرمان بنای مسجد را صادر کرد و خود نیز در ساخت آن با مسلمانان همکاری کرد و این خود باعث تشویق آنان بود. عمار که بر او خشت سنگین بار کرده بودند، گفت: «ای رسول خدا مرا کشتند، بیش از آن چه خود می بردند بر من بار می کنند و می خواهند مرا بکشند» پیامبر دستی بر شانه عمار زدند و فرمودند:

«انک من اهل الجنة تقتلک الفئه الباغیه؛ تو اهل بهشت هستی قوم ستمگر تو را می کشند در حالی که تو آنها را به سوی حق دعوت می کنی.» (حلبی شافعی، بی تا، ج ۲، ص ۷۶)

این خبر غیبی یکی از دلایل نبوت پیامبر اسلام است، به طوری که فرمود، حدود ۲۶ سال بعد گروه ستمگر هواداران معاویه در جنگ صفین، عمار را کشتند. این خبر غیبی، موقعیت عمار را در میان مسلمانان بسیار بالا برد، به طوری که عمار در حوادث محور حق گردید و حقانیت هر گروهی با پیوستن او به آن گروه، مشخص می شد.

شرکت عمار همراه پیامبر در جنگها

عمار در جنگهای بدر، احد و در بیعت رضوان و جنگهای دیگر، همراه رسول خدا شرکت نمود و در این راستا به خوبی در آزمایش الهی پیروز گردید. او در همه نبردها و حوادث از پیشگامان لشکر اسلام بود.

عمار یاسر در عصر خلفا

موضع گیری عمار یاسر بعد از رحلت رسول خدا ﷺ هم چون موضع گیری مولایش علی علیه السلام بود. در مسأله رهبری با خلفا مخالفت می کرد و از شیعیان راستین حضرت علی علیه السلام بود. وی یکی از معترضین به ماجرای سقیفه بود. وقتی ابوبکر به خلافت رسید، عمار و ۱۲ نفر از دیگر شیعیان تصمیم گرفتند به مسجد بروند و سخترانی ابوبکر را بر هم بزنند؛ ولی قبل از این کار خواستند با حضرت علی علیه السلام مشورت کنند. امیرالمومنین علیه السلام این کار را که موجب آشوب می شد، صلاح ندانست. به آنها فرمود: «فقط اجازه می دهم که همه شما نزد ابوبکر در مسجد بروید و آنچه را که از رسول خدا ﷺ در شأن من شنیده اید، برای او بیان کنید تا تأکیدی برای اتمام حجت باشد و فاصله گرفتن آنها از رسول خدا مشخص تر گردد.» بعد از آنکه ابوبکر از منبر پایین آمد، یاران حضرت شروع به سخترانی کردند تا نوبت به عمار یاسر رسید، وی چنین گفت:

«ای مسلمانان اگر از جریان آگاهید که آگاهید و اگر آگاه نیستید نیک آگاه شوید. خاندان پیامبر شما به مقام رهبری مقدم تر هستند و به ارث پیامبر سزاوارتر هستند و در امور دین استوارتر بوده و برای مؤمنان و ملت اسلام، امین تر و نگهبان تر هستند و نصیحت و خیرخواهی آنها به امت از دیگران بیشتر است. نزد صاحب خودتان بروید و حق را به صاحبش واگذارید قبل از اینکه رشته وحدت شما از هم بگسلد. ای مسلمانان، شما به خوبی می دانید که بنی هاشم در امر رهبری از شما مقدم تر و سزاوارترند و علی علیه السلام در میان آنها نزدیک تر از شما به پیامبر شماست. شما او را در عصر رسول خدا مرحله به مرحله شناخته اید. پیامبر تمام درهای خانه های شما را که از اطراف به مسجد باز شده بود، بست

جز در خانه علی را چرا که همه شما در مسایل پیچیده و مشکلات امور دین به او نیاز دارید؛ ولی او از همه شما بی نیاز است، پس چرا از علی عَلِيٍّ دَوْرِي می کنید و حق او را از او دریغ می نمایید و دنیا را بر آخرت بر می گزینید. به راستی بد مسیری است که ستمگران در آن افتاده اند.» (علی بن طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۱: ص ۱۹).

عمار یاسر در زمان عمر مورد توجه وی بود. از این حیث، عمر وی را به عمارت و استانداری کوفه انتخاب کرد (محمد بن جریر طبری، بی تا، ج ۴: ص ۱۴۵). خلیفه در این انتصاب، مقام عمار را بس بالا و شخصیت رفیع او را ارج گذاشت و در نامه ای که به مردم کوفه نوشت، اذعان داشت که عمار یاسر را به عنوان والی و امیر شهر و ابن مسعود را به عنوان معلم و مربی به سوی شما فرستادم؛ اما بدانید که این دو از بهترین و برجسته ترین اصحاب محمد هستند، از آنان اطاعت کنید و به ایشان اقتدا نمایید.

البته طولی نکشید که عمر ابن خطاب، عمار را از امارت کوفه عزل و شخص دیگری را برای اداره امور کوفه برگزید. عده ایی از عمار پرسیدند:

«از اینکه از مقام خود بر کنار شدی، ناراحت نیستی؟»

عمار گفت: «به خدا سوگند من در ابتدای امر از اینکه به امارت کوفه منصوب شدم، خشنود نشدم تا برای از دست دادن آن متأسف شوم.» (قرطبی، بی تا، ج ۲: ص ۴۶۱)

عمار یاسر در زمان عثمان بعد از فوت عمر عبدالرحمن عوف، مسلمین را جمع کرد و خواست نظر خود را درباره حضرت علی عَلِيٍّ دَوْرِي و عثمان بیان کند. عمار یاسر گفت: «اگر می خواهی مردم اختلاف نکنند با علی بیعت کن.» عبد الله ابن ابی ربیع گفت: «اگر با عثمان

بیعت کنی ما اطاعت می کنیم.» عمار خشمگین شد و گفت: «از چه زمان تو خیر خواه اسلام شده ای؟» گفت: «ای مردم! خداوند شما را به وجود پیامبرتان گرامی داشت و به وسیله دین به شما عزت بخشید تا کی امر رهبری را از خاندان پیامبر ﷺ بر می گردانید و به این سو و آن سو می کشید؟ به خدا سوگند من ترس آن دارم که خدا این نعمت را از شما بگیرد و در میان بیگانگان قرار دهد.» عبدالرحمن، حضرت علی عَلِيٍّ را به وصیت عمر (یعنی زدن کردن مخالف) تهدید کرد، عمار خطاب به عبد الرحمن گفت: «سوگند به خدا شما علی را ترک کردید با اینکه او از کسانی است که قضاوت به حق می کند و عدالت را براساس حق جاری می سازد.» (دامغانی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ص ۲۶۱)

اگر چه عثمان به خلافت رسید و دنیاپرستان حضرت علی عَلِيٍّ را رها کردند؛ ولی عمار و یارانش در فرصت های مختلف صدای اعتراض خود را به گوش مردم می رساندند و به عثمان و هودارنش اعتراض می کردند.

عصر خلافت عثمان را باید عصر ترویج کارهای خلاف و ناپسند دانست؛ زیرا در عصر خلافت او قانون شکنی، امری عادی بود و بدعت گذاری شایع و گماشتن افراد ناصالح و نالایق برای حکومت رایج شد. کار به جایی رسید که مردم لب به اعتراض گشودند و کارهای ناپسند او و اطرافیانش را زیر سؤال بردند. از جمله افرادی که به طور آشکار مقابل قانون شکنی های عثمان موضع گرفت و به رفتار او اعتراض کرد، عمار یاسر بود که در این راه آزار بسیاری دید. طبق نقل علامه مجلسی از بلا ذری در *انساب الاشراف* می نویسد:

«صندوق پر از جواهر در بیت‌المال بود، عثمان مقداری از آن‌ها را برداشت تا زنان خود را با آن‌ها زینت دهد. مردم به این کار وی سخت معترض شدند و او را خشمناک کردند. عثمان بر منبر رفت و گفت: ما هر مقدار بخواهیم از بیت‌المال بر می‌داریم، اگر چه بینی مردم به خاک مالیده شود. امام علی علیه السلام که در مجلس بود، گفت: مردم تو را آزاد نخواهند گذاشت و مانع این کارت می‌شوند. عمار گفت: به خدا من اولین کسی هستم که بینی‌ام به خاک مالیده می‌شود. عثمان گفت: ای پسر زن شکم‌گنده با من گفتگو می‌کنی؟ بعد دستور داد که مأموران عمار را به دارالاماره ببرند و دستور داد تا او را کتک بزنند. او را چندان زدند که بیهوش شد و با همان حالت اغما او را به خانه همسر پیامبر (ام‌السلمه) بردند. وقتی عمار به هوش آمد، گفت: خدا را سپاس می‌گویم. این اولین باری نیست که در راه خدا شکنجه می‌بینم.» (علامه امینی، بی‌تا، ج ۹: ص ۱۵) وقتی به عایشه خبر دادند که عثمان با عمار چه کرده است، او نیز خشمگین شد و گفت: چه زود سنت پیغمبرتان را ترک کردید (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴، ج ۴: ص ۸)؛ اما عمار دست از انتقاد و اعتراض به کارهای خلافت عثمان بر نداشت و به افشاگری خود ادامه داد. وی یکی از کسانی بود که در قتل عثمان دست داشت و مردم را علیه او شوراند.

عمار بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله در عصر خلفاء، از سران و اعضای هسته مرکزی شیعیان حضرت علی علیه السلام بود و در هر فرصتی از آن حضرت دفاع می‌کرد. او در زمره اندک مردان و مؤمنانی قرار داشت که همواره خلافت جامعه اسلامی را حق علی علیه السلام می‌دانست و حاضر بود هر سختی را تحمل کند. بعد از گذشت دوران سه خلیفه و سختی‌هایی که برای مؤمنان و اصحاب امام علی علیه السلام مثل ابوذر در دوران خلیفه سوم به وجود آمده بود، عمار مصمم شد تا از هر فرصت برای میثاق غدیر و سفارش‌های مکرر پیامبر استفاده کند.

در این هنگام، عمار فرصت تازه‌ای یافت تا با تلاش خود، رهبری امیرالمؤمنین علی علیه السلام را تثبیت کند. عمار تلاش کرد با فراخواندن مسلمانان برای بیعت با آن حضرت، رهبری آن بزرگوار را رسماً استوار سازد.

عمار خطاب به انصار گفت:

«ای انصار! شما در نزدیک بودید و وضع عثمان را دیدید که به کجا انجامید و اگر هم اکنون به فکر راه صحیح نباشید، بار دیگر به چنان فاجعه‌ای گرفتار خواهید شد. همانا حضرت علی علیه السلام شایسته‌ترین و سزاوارترین افراد برای مقام رهبری است به خاطر اینکه از نظر سابقه و فضائل بر همگان ترجیح دارد. انصار به اتفاق گفتند: قد رضینا به؛ ما به رهبری حضرت علی علیه السلام راضی شدیم.»

و دیگر مسلمانان از مهاجران و انصار را به بیعت با علی علیه السلام فراخواندند. سرانجام همه مسلمانانی که در مسجد بودند به خانه حضرت علی علیه السلام رفتند و آن حضرت را از خانه‌اش بیرون آوردند و با ازدحام عجیبی با او بیعت کردند. (شیخ مفید، ۱۳۶۷: ص ۸)

عمار بعد از اینکه حضرت علی علیه السلام خلیفه شدند، همواره در سفر و حضر در جبهه‌ها و مسجد در کنار آن حضرت بودند و به‌عنوان معاون اول آن بزرگوار در همه جا می‌درخشید؛ چرا که حقیقت را در وجود علی علیه السلام می‌دید و از آن دفاع می‌کرد.

بعد از آنکه حضرت علی علیه السلام رسماً امر حکومت را عهده‌دار شد، حدود ۵ ماه از خلافتش نگذشته بود که عده‌ای از همان افرادی که با حضرت علی علیه السلام بیعت کرده بودند، بیعت خود را شکستند. در رأس آنها «طلحه و زبیر و عایشه» مردم را

بر ضد حکومت حضرت علی علیه السلام شوراندند و جلوتر به بصره آمدند و فرماندار علی علیه السلام در بصره یعنی «عثمان ابن حنیف» را عزل کرده و بصره را در اختیار خود گرفتند و دشمنان تحرک‌های پنهان خود را علنی کردند. (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۰۴، ج ۸: ص ۸۹)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام برای سرکوب کردن مخالفان، نیاز به یاران ثابت قدم فراوانی داشت. با توجه به اینکه این جنگ داخلی بود و در ظاهر، جنگ گروهی از مسلمین با گروه دیگر بود، بسیاری از مسلمانان به بهانه‌های مختلف از همراهی امیرالمؤمنین علیه السلام شانه خالی می کردند.

عمار یاسر که امیر مؤمنان علی علیه السلام را رهبر حق می دانست و تردیدی در این باره نداشت، با تلاش پیگیر برای گردآوری یار و یاور پرداخت.

عمار یاسر در حال جمع آوری یار برای حضرت علی علیه السلام بود که با مغیره بن شعبه ملاقات کرد و از او خواست تا به سپاه علی علیه السلام پیوندد. مغیره گفت: «من اگر بدانم که نبرد در راه خداست با علاقه در آن شرکت می کنم. من روش عثمان را صحیح نمی دانستم؛ ولی کشتن او را نیز صلاح نمی دانستم. به نظر من، تو نیز در خانه بنشین تا وضع کاملاً روشن شود که چه کسی بر حق است و چه کسی بر باطل.»

عمار جواب داد:

«من به خدا پناه می برم که بعد از بینایی کور شوم، در گفتار خود، خوب بیندیش؛ ولی من در نیت خود استوار هستم و به زودی با سپاه علی علیه السلام حرکت خواهم کرد.»

وقتی که حضرت علی علیه السلام از گفتگوی عمار و مغیره اطلاع یافت، به عمار گفتند: «ای عمار، مغیره را رها کن؛ چرا که او از دین مقداری اخذ کرده که او را به دنیا نزدیک سازد و عمداً حق را بر خود مشتبه ساخته تا شبهه‌ها را بهانه لغزش‌ها و خلاف‌هایش قرار دهد.» (محمد بن جریر طبری، بی تا، ج ۴: ص ۸۹).

امام علی علیه السلام همراه ۷۰۰ نفر برای سرکوبی بیعت‌شکنان به سمت بصره حرکت کردند. آن حضرت در ریزه‌نامه‌ای به ابوموسی اشعری که در آن هنگام فرماندار کوفه بود، فرستاد تا مردم را برای جهاد آماده کند. نامه به دست ابوموسی رسید؛ ولی او اطاعت نکرد و به جای بسیج مردم برای جهاد، آن‌ها را به سکوت فراخواند. امام علی علیه السلام فرزندش امام حسن علیه السلام و عمار یاسر را به کوفه فرستاد. امام حسن علیه السلام خطبه‌ای خواند و درباره مناقب پدرش (امیرالمؤمنین) و لزوم حمایت او صحبت کردند. بعد از آن حضرت، عمار یاسر برخاست و چنین گفت:

«ای مردم! برادر پیامبرتان و پسر عموی او از شما می‌خواهد برای دین خدا حرکت کنید و اینک خداوند شما را درباره دو چیز در بوت‌امتحان قرار داده؛ یکی درباره حرمت و حق شما و دومی درباره حق مادرتان (عایشه). ای مردم! بر شما باد ملازمت با امامی که لازم نیست به او آداب آموخته شود و فقیهی که لازم نیست به او فقه و دانشی تعلیم داده شود. اگر شما به حضورش روید به خواست خداوند کار شما را برای شما روشن می‌سازد.»

آنگاه ابوموسی دوباره مردم را از رفتن به جنگ بر حذر داشت؛ اما با اعتراض عمار مواجه شد تا اینکه خبر به حضرت علی علیه السلام رسید و به دستور امام علی علیه السلام و حمایت امام

حسن علیه السلام و عمار یاسر، ابوموسی را عزل و به همراه ۱۲ هزار نیرو از کوفه به امام پیوستند.
(محمد بن جریر طبری، بی تا، ج ۴: ص ۵۱۹)

عمار و هلاکت ابن یثربی در جنگ جمل

یکی از دلاوران سپاه عایشه شخصی بود به نام عمرو بن یثربی که در عصر جاهلیت رئیس قبیله «ضبه» بود. وی چند تن از یاران حضرت علی علیه السلام مانند زید بن صوحان، علی ابن هیثم و ... را به شهادت رسانده بود. عمرو برای چندمین بار به میدان آمد و هم‌اورد طلبید. این بار عمار یاسر برای جنگ با او بیرون آمد. عمار از لحاظ ظاهر از همه آن افرادی که با «عمرو بن یثربی» می‌جنگیدند، ضعیف‌تر به نظر می‌رسید. همه یاران علی علیه السلام آیه استرجاع را خواندند و از خدا خواستند که او به سلامت باز گردد. عمار و عمرو با یکدیگر روبه‌رو شدند و به یکدیگر حمله کردند. شمشیر عمرو بن یثربی در سپر عمار گیر کرد و دیگر نتوانست کاری بکند. در این موقع عمار چنان ضربه‌ای به سرش زد و او را نقش بر زمین کرد و بعد پای او را گرفت و کشان‌کشان بدن نیمه جانش را بر روی خاک کشید و به حضور علی علیه السلام آورد و به دستور امام علیه السلام او را به هلاکت رساندند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۲۸۸)

عمار و پی‌کردن شتر عایشه

هنگامی که حضرت علی علیه السلام دید مردم کنار شتر عایشه، نابود می‌شوند و تا این شتر زنده است، دست‌ها بریده و جان‌ها به هلاکت می‌رسد؛ لذا مالک و عمار یاسر را فراخواند و به آن دو فرمود: «شما دو نفر بروید و شتر عایشه را پی کنید که تا

آن زنده باشد، آتش جنگ فرو نمی‌نشیند؛ زیرا آنها شتر را قبله خود قرار داده‌اند.»

عمار به همراه مالک اشتر به دستور امام به شتر عایشه نزدیک شدند و شتر او را به هلاکت رساندند، در این موقع یاران عایشه گریختند. عایشه را تنها گذاشتند. امام به محمد بن ابوبکر فرمود: «عایشه را دریاب و پناه بده تا فتنه دیگری پیش نیاید.» محمد بلافاصله به خواهرش عایشه نزدیک شد و او را در خانه عبدالله بن خلف خزاعی مسکن داد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۲: ص ۱۸۱)

جنگ جمل سه روز طول کشید، حملات دسته جمعی یاران علی علیه السلام از هر سو به سپاه جمل، جنگ را با پیروزی سپاه علی علیه السلام به پایان رسانید. از رجزهای عمار در جنگ جمل این بود: «همانا من عمار هستم و پدرم یاسر است، هر دو نفر ما مؤمن مهاجر هستیم، طلحه و زبیر از افراد حيله گر و نیرنگ باز هستند و حق در چهره علی علیه السلام آشکار است.» (ابن سعد، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۱۱۴)

قاطعیت عمار در اعدام دشمنان

«معبد» فرزند مقداد در جنگ جمل جزء سپاهیان عایشه بود و به دست لشکر حضرت علی علیه السلام کشته شد. هنگامی که بعد از جنگ، حضرت علی علیه السلام در کنار جنازه کشته شدگان عبور می‌کرد، چشمش به جنازه «معبد» افتاد، فرمود: «خدا (مقداد) پدر این کشته را رحمت کند. اگر او زنده بود، رأیش بهتر از رأی این پسر بود.» عمار که در کنار حضرت علی علیه السلام بود، گفت: «حمد و سپاس خداوند را که معبد را به کیفرش رسانید. سوگند به خدا ای امیر مؤمنان! از کشتن آن کسی که از

حق عدول می کند، باکی نداریم خواه پدر باشد یا پسر.» امیرالمؤمنین علیه السلام به عمار فرمودند: «خداوند تو را رحمت کند و بهترین پاداش نیک را از جانب حق به تو عنایت فرماید.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۲: ص ۲۶۶)

شیعه‌ای علی شناس

بعد از پایان جنگ جمل، گفتگویی بین عمار و عایشه در محل سکونت عایشه رخ داد که معرفت و بصیرت عمار را نسبت به مواضع و شخصیت علی علیه السلام آشکارتر می‌سازد. عمار به عایشه گفت:

«چگونه ارزیابی می‌کنی شمشیر زدن هواداران را برای دینشان!»

منظور عمار این بود که به عایشه بفهماند، هواداران او مردان با ایمان و آگاهی نبودند.

عایشه گفت:

«فکر می‌کنی چون پیروز شده‌اید، پیروزی شما دلیل حقانیت شما است.»

عمار در پاسخ گفت:

«ما بینا تر از آن هستیم که تو گمان داری. اگر ما با شمشیرهای شما از پای در می‌آمدیم و شکست می‌خوردیم، باز هم اعتقاد بر این داشتیم که حق با ماست و شما بر باطل هستید. به خدا سوگند من بارها درباره اصحاب رسول الله اندیشه کردم و دریافته‌ام که علی علیه السلام آشناترین آن‌ها به قرآن و مقاصد آیات وحی است.» (محمد بن جریر طبری، بی تا، ج ۳: ص ۵۴۸)

بعد از چند روزی که عایشه قرار شد به طرف مدینه حرکت کند، عمار به عایشه گفت:

«پیامبر خدا با تو پیمانی بسته بود که در مسائل سیاسی و اجتماعی دخالت نداشته باشی و رهبری جریان‌ها را بر عهده نگیری؛ اما تو آن عهد را نادیده گرفته و قدم در بیراهه گذاشته‌ای!»

عایشه جواب داد:

«به خدا قسم این گونه است که تو می‌گویی.» (اسماعیل بن کثیر، ۱۴۰۳، ج ۷: ص ۲۷۱)

جنگ جمل یکی از مراحل حساس و سرنوشت‌سازی بود که تشخیص وظیفه، نه تنها برای مردم عادی بلکه گاهی برای خواص نیز دشوار بود؛ زیرا از یک طرف، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام قرار داشت و از طرف دیگر، عایشه همسر پیامبر و اشخاصی مانند طلحه و زبیر که به خاطر مسائل مادی بیعت خود را با حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام زیر پا گذاشته بودند و بعضی‌ها هم موضع بی‌تفاوتی را در پیش گرفته بودند؛ اما عمار نه تنها در جبهه حضرت بود، بلکه با آگاه کردن خواص به نجات آن‌ها کمک کرد.

وجود شخصیت‌هایی، چون عمار در میان سپاه امام علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌توانست برای مؤمنان عامل بصیرت و ملاک حقانیت نبرد با اصحاب جمل باشد؛ زیرا پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در شأن عمار یاسر فرموده بود:

«هرگاه مردم درباره‌ی موضوعی اختلاف یابند و چند دستگی پیش آید، فرزند

سمیه (عمار) با حق خواهد بود.» (اعثم الکوفی، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۳)

عمار در جنگ صفین

بعد از پایان جنگ جمل، عمار همراه امام علی علیه السلام به طرف کوفه آمد. هنوز حدود ۵ ماه از جنگ جمل نگذشته بود که جنگ بزرگ صفین رخ داد. معاویه به عنوان خون‌خواهی عثمان آن را برپا کرد. زمانی که جدید بن عبدالله نامه امام را به معاویه داد و از او خواست تا دست از فتنه‌انگیزی برداشته و به جماعت مسلمانان پیوندد، معاویه از مردم خواست تا در مسجد جمع شوند. او ضمن ستایش از سرزمین شام به عنوان «الارض المقدسه» گفت: «من خلیفه عمر بن خطاب و خلیفه عثمان بر شما هستم. من ولی خون عثمان هستم که مظلوم کشته شده است. شما درباره خون عثمان چه می‌گویید؟» همه مردم حمایت خود را از او در انتقام خون عثمان اعلام کردند. این پاسخ معاویه به امام بود. آنچه در این سخنان معاویه از همه جالب‌تر بود، این است که او از طرف عمر بر شام منصوب شده بود (منقوری، ۱۴۰۳: ص ۳۶). بعدها عثمان نیز می‌گفت: «چگونه من معاویه را از شام بردارم، در حالی که عمر او را منصوب کرده است، این در حالی بود که او بسیاری از عمال عمر را از شهرهای مختلف عزل کرده بود (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۷۸)

معاویه تبعیت از حکومت مرکزی را نپذیرفت و فریاد استقلال‌طلبی زد و جنگ صفین را به راه انداخت که تعداد کشتگان آن زیاد بودند و خسارت بزرگی را بر امت اسلامی تحمیل کرد که سبب انحراف سیاسی، اجتماعی و دینی شد که تا قرن‌ها جهان اسلام را تحت تأثیر منفی خود قرار داد.

عمار مورد کینه معاویه

عمار، مانند ابوذر از منتقدان جدی سیاست‌های ناقص و ضعیف عثمان بود؛ البته عثمان، عمار را نتوانست مانند ابوذر تبعید کند. معاویه سعی می‌کرد خون عثمان را متوجه کسانی چون عمار کند؛ از این رو، نامه‌ای به حضرت علی علیه السلام می‌نویسد که گروهی از اصحاب پیامبر از آن جمله عمار باید از سرزمین مدینه به سوی شام برای محاکمه و قصاص فرستاده شوند. امام علی علیه السلام در پاسخ به معاویه نوشتند: «کجا می‌توان مانند عمار را پیدا کرد! به خدا قسم هر وقت ما ۵ نفر در گرداگرد رسول خدا بودیم، عمار ششمین نفر بود. چگونه می‌توان صحابه مخلص و با ایمانی چون او را به دست معاویه سپرد تا به انتقام خون عثمان و خونی که بر گردن دیگران است، او را بکشند» (منقری، ۱۴۰۳: ص ۹۲-۹۴).

حمایت از جنگ با شامیان

موقعی که حضرت علی علیه السلام برای جنگ با شامیان آماده می‌شد، نخست موضوع را با مهاجران و انصار در میان گذاشت و از آنان مشورت خواست. عمار در حمایت از جنگ با شامیان چنین گفت:

«ای امیرالمؤمنین! اگر می‌توانی یک روز هم درنگ نکنی، چنان کن و پیش از آنکه شعله آتش تبه‌کاران برافروخته شود و رأی آنان بر گریز و تفرقه استوار گردد، ما را به سوی آنان ببر و نخست آنان را بر رشد و صلاح دعوت نما. اگر پذیرفتند، سعادت‌مند شده‌اند و اگر چیزی جز جنگ با ما را نپذیرند، به خدا سوگند

که ریختن خون ایشان و کوشش در جهاد با ایشان مایهٔ قرب به خداوند و کرامتی

از سوی پروردگار است.» (حموی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۴۱۴)

دو سپاه در منطقهٔ «صفین» که در بلندی‌های شمال عراق و شام قرار دارد، به هم

رسیدند و اردو زدند. (منقری، ۱۴۰۳: ص ۳۳۳)

این رویارویی به جنگی فرسایشی و سخت تبدیل شد و حدود ۱۱۰ روز ادامه

یافت و طی این مدت حدود ۷۰ یا ۹۰ حملهٔ بزرگ و کوچک صورت گرفت.

طولانی شدن نبرد از یک طرف و به وجود آمدن فرصت تأمل و تفکر افراد نسبت

به موضع خویش و رفتار دشمن از طرف دیگر، زمینهٔ گفتگوها و تردیدهای

گونگون را در هر دو جبهه فراهم آورد.

وجود عمار، وسیلهٔ تشخیص حق از باطل

ابونوح حمیری یکی از سپاهیان امام علی علیه السلام بود. ذوالکلاع حمیری پسر عموی

ابونوح و در سپاه معاویه یکی از سران لشکر معاویه بود. ذوالکلاع رئیس فامیل

خود بود و اعضاء فامیلش به خاطر او به سپاه معاویه پیوسته بودند.

ذوالکلاع از عمروعاص شنیده بود که پیامبر به عمار یاسر فرموده است:

«تقتلک الفئه الباغیه؛ گروه متجاوز و ستمگر تو را می کشند.»؛ از این رو، شک و

تردید به دلش راه یافته بود که عمار در بین کدام سپاه است تا از این طریق بفهمد

که آیا حق با سپاه علی علیه السلام است یا با سپاه معاویه؟ ذوالکلاع تصمیم گرفت این

موضوع را توسط پسر عمویش ابونوح پیگیری کند. در یکی از روزها دو عموزاده

با هم خلوت کردند. ذوالکلاع حرفی را که از عمروعاص شنیده بود برای ابونوح نقل کرد و در ادامه گفت: «عمروعاص به من گفت: از پیامبر ﷺ شنیدم که فرمود: مردم شام با مردم عراق برای جنگ، رودروی هم قرار می‌گیرند و حق و امام هدایتگر در میان یکی از آن دو سپاه است و آن سپاهی که عمار یاسر در میان آن است، حق است.» ابونوح گفت: «آری سوگند به خدا! عمار در میان سپاه ما است.» ذوالکلاع گفت: «تو را به خدا سوگند می‌دهم! آیا عمار در جنگ با ما جدی است؟» ابونوح پاسخ داد: «آری او در جنگ با شما از من سخت‌تر است و من دوست دارم که همه شما به صورت یک نفر بودید و من گردن شما را می‌زدم و تو را که پسر عموم هستی، جلوتر از همه می‌کشم.»

سرانجام ذوالکلاع با اینکه حق برایش روشن شد، دنبال حق نرفت و در سپاه شام ماند و به دست سپاه علی علیه السلام کشته شد و بعد عمار نیز کشته شد. هنگامی که خبر شهادت عمار و کشته شدن ذوالکلاع به عمروعاص رسید، بسیار خوشحالی کرد و به معاویه گفت:

«سوگند به خدا! ای معاویه نمی‌دانم از کشته شدن کدام یک از این دو نفر [عمار و ذوالکلاع] بیشتر خوشحالی کنم. اگر ذوالکلاع با عمار کشته نمی‌شد با همه قوم و فامیل خود، به سپاه امام علی علیه السلام می‌پیوست و شیرازه سپاه ما را از هم می‌گسست.» در بحبوحه جنگ صفین برای کسانی که دچار تردید شده بودند و در شناخت حق مردد مانده بودند، عمار این چنین گفت:

«اگر سپاه شام آنقدر ما را سرکوب کنند و تعقیب کنند که تا نخل‌های سرزمین هجر (بحرین) عقب برانند، اطمینان داریم که ما بر حق هستیم و شما بر باطل؛ کشته‌های ما در بهشت‌اند و کشته‌های شما در دوزخ» (ابن سعد، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۳۲۵)

نقش بصیرتی عمار در جنگ صفین

اسما بن حکم، فزاری نقل می‌کند:

«به هنگام زوال ظهر در صفین در کنار عمار بن یاسر ایستاده بودم. مردی به دنبال وی آمد، وقتی او را یافت، چنین گفت: سؤالی دارم. وی گفت: تا به اینجا که آمدم در حقانیت خودمان و گمراهی طرف مقابل تردیدی نداشتیم؛ اما وقتی صدای اذان، نماز و شهادتین آنان را شنیدم، مردد شدم و نزد تو آمدم تا جواب سؤال خود را بگیرم. عمار در جواب گفت: من همراه پیامبر هر سه نوبت با آن پرچم سیاهی که در دست عمر بن عاص است، جنگیده‌ام و این بار چهارم است که این پرچم را می‌بینم. با این تفاوت که در سه نوبت این پرچم در اختیار اهل ایمان و تقوا بود و صاحبانش با مشرکان می‌جنگیدند؛ ولی امروز پرچم در اختیار کسانی مانند عمرو عاص و معاویه قرار گرفته که انگیزه‌ای جز شر و فجور ندارند. اگر تو بدر و احد و حنین را به یاد نمی‌آوری، بدان که اعتقاد و روش امروز ما همان است که تحت امر رسول خدا برای دفاع از آن، نبرد می‌کنیم؛ اما سپاه شام بر باطل و اهل شرک است.»

مناجات و رجزهای عمار در جنگ صفین

«خدایا اگر ما را پیروز کنی، این نخستین بار نیست؛ بلکه بسیار ما را پیروز ساخته‌ای و اگر زمام امور در اختیار دشمنان بگذاری در برابر بدعت‌هایی که از آن‌ها نسبت به بندگانت بروز می‌کند، عذاب دردناک را شامل حال آنان کن.»

سپس عمار و همراهان در جبهه، به دشمن نزدیک شدند، وقتی که عمار، عمروعاص را نزدیک خود دید به او فرمود:

«ای عمرو! دین خود را به استان مصر فروختی. خدا تو را هلاک کند که از دیر زمان

دربارۀ اسلام به راه کج رفتی و می‌روی.»

سپس به طرف دشمن حمله کرد، در حالی که چنین رجز می‌خواند:

«و خدا راست فرمود و او شایسته راستی است و بزرگ‌تر و بالاتر از همه چیز است. خدایا به زودی مقام شهادت را نصیبم گردان! در پرتو کشته‌شدن در راستای آرمان کسی که کشته‌شدن نیک را دوست دارد. شهیدان در پیشگاه خدا در بهشت، از شراب طهور و زلال آب می‌نوشند؛ از شراب نیکان که آمیخته با مشک است با جام‌هایی که لبریز از شراب طهور آمیخته با زنجبیل بهشتی است.» (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۴: ص ۴۶)

شهادت عمار یاسر

در یکی از روزهای جنگ صفین، شربتی از شیر برای عمار آوردند، همین که به دست وی دادند، لبخندی زد و گفت: رسول خدا ﷺ به من فرمودند:

«آخرین شرابی که در دنیا می‌نوشی، جرعه شیری خواهد بود تا از دنیا بروی.» (ابن اثیر،

بی‌تا، ج ۴: ص ۴۶)

عمار قبل از شهادت خود وصیت کرده بود:

«مرا با لباس های خونینم دفن کنید تا در حضور پروردگارم حجتی علیه این جماعت ناجوانمرد اقامه کنم؛ از این رو، امیرالمؤمنین بر جنازه او نماز خواند و بدون غسل و کفن او را به خاک سپرد.» (ابن اثیر، بی تا، ج ۴: ص ۱۴۷)

بعد از اینکه شیر را نوشید، به میدان جنگ حمله کرد به طوری که ۱۸ نفر را کشت. دو نفر از نفرات دشمن به نام های «ابوالعادیه جهنی» و «ابن جون» به سوی عمار آمدند. اوّلی ضربه ای سخت به عمار زد و دومی سر عمار را از بدنش جدا کرد. وقتی آن دو نفر برای گرفتن جایزه نزد عمرو عاص رفتند، گفت: «سوگند به خدا این دو نفر با هم ستیز نمی کنند مگر برای آتش دوزخ.»

وقتی که خبر شهادت عمار به امام علی علیه السلام رسید آن حضرت فرمودند:

«خدا رحمت کند عمار را در روزی که مسلمان شد و روزی که به قتل رسید و روزی که باز مبعوث می شود و در قیامت، همانا دیدم که هیچ گاه از اصحاب بزرگ پیامبر نامی به میان نمی آید مگر اینکه عمار چهارمین یا پنجمین آنان باشد و احدی از قدمای اصحاب پیامبر در این نکته شکی نداشته اند که نه در یک جا و نه در دو جا، بلکه در جاهای متعددی بهشت خدا برای او واجب شد. پس گوارا باد بر او بهشت خداوند.» (ابن سعد، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۲۶۲)

واکنش شهادت عمار در سپاه دشمن

بعد از شهادت عمار یاسر به دست سپاهیان معاویه، یگان هایی از سپاه معاویه تصمیم گرفتند که از سپاه معاویه فاصله بگیرند؛ زیرا با شهادت عمار حق و باطل

برای جویندگان حقیقت کشف شده بود. معاویه و عمروعاص با دیدن این وضعیت تصمیم گرفتند راه چاره‌ای اندیشه کنند و به نتیجه رسیدند که آری عاقبت، وعده رسول خدا به حقیقت پیوست و عمار به دست گروهی ناجوانمرد به قتل رسید؛ اما آیا نمی‌دانید که قاتل حقیقی او علی است. مگر نه این است که علی او را به این معرکه کشید و اسباب مرگ او را فراهم ساخت، پس بدانید که قاتل او و مسئول مرگ او کسی نیست جز علی!

هنگامی که این خبر به گوش حضرت علی علیه السلام رسید، حضرت در جواب گفتند: «باید گفت که حمزه را نیز پیغمبر کشته است نه کفار مکه؛ زیرا آن حضرت او را با خود به جنگ احد آورده بود.» (ابن سعد، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۲۵۳)

امام باقر علیه السلام سه بار فرمودند: «خدا عمار را رحمت کند، همراه امیرالمؤمنین علی علیه السلام با دشمن جنگید تا کشته و شهید شد.» (محمدباقر، مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۳، ص ۱۰)

نتیجه‌گیری

سوابق درخشان عمار یاسر نه تنها در زمان رسول خدا محدود نمی‌شد، بلکه بعد از رحلت رسول خدا نیز ادامه داشت. او لحظه‌ای از راه و روش نبوی عدول نکرد و تبدیل و تغییری در خود راه نداد و همواره یار و یاور جانشین به حق پیامبر، علی ابن ابیطالب بود. وی در زمان خلفای سه‌گانه دست از حمایت حضرت علی علیه السلام برنداشت و در عصر خلافت امیرالمؤمنین از روز نخست در حمایت از حضرت گام برداشت. در دو جنگ جمل و صفین در رکاب حضرت علی علیه السلام

بود. وی در روزهای پایانی جنگ صفین به دست اهل بغی، یعنی سپاه معاویه به شهادت رسید. در فضیلت این بزرگ‌مرد تاریخ همین بس که مرگ او موازنه جنگ صفین را به هم زد و تعدادی از سپاهیان شام در موضع خود دچار تردید شدند. در واقع، خون سرخ او در این نبرد معیار تشخیص حق از باطل بود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، معتزلی، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی تاریخ، حسین روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، خلیل مامون شیخ، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۴. ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴.
۵. الکوفی، ابن اعثم، الفتوح، محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران: انتشارات علمی فرهنگ، ۱۳۷۲.
۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی المعرفه الاصحاب، مصر: المکتبه المصر، بی تا.
۷. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، سیره ابن هشام، بیروت: دارالکتب الغربی، ۱۴۱۶.
۸. اسماعیل بن کثیر، البدایه و النهایه، تحقیق دکتر احمد ابوملحم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳.
۹. امینی نجفی، عبدالحسین، الغدیر، محمدتقی واحدی، تهران: بنیاد بعثت، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۱۰. حلبی، علی بن برهان الدین، السیره الحلبیه، دارالمعرفه، بیروت: بی تا.
۱۱. حموی، یاقوت ابن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دارالصاد، ۱۳۸۶.
۱۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳.

۱۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، جنگ جمل، محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۷.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل لجاج، ابراهیم بهادری، قم: دارالاسوه، ۱۴۱۶.
۱۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، دارالحکمیة، بی تا
۱۶. علامه حلی، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، تحقیق جواد الفیوی، بی جا، الفقاہه، ۱۴۱۷.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفا، ۱۴۰۴.
۱۸. مهدوی دامغانی، محمود، جلوه های تاریخ در شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۱۹. منقری، نصر بن مزاحم، وقعه الصفین، پرویز اتابکی، قم، ۱۴۰۳.

محیط‌زیست و منابع طبیعی از منظر فقه امامیه

مهناز مجیری*

چکیده

با افزایش بیابان‌ها و محدود شدن جنگل‌ها و خطرات جدی که برای تداوم حیات بشر بر روی زمین ایجاد شده، انسان‌ها به تدریج متوجه اشتباهات گذشته خود شده و به فکر جبران افتاده‌اند. در این میان اسلام که دین جامع و همه‌جانبه است، احکام و دستوراتی بیان کرده که با به کار بردن آن‌ها می‌توان محیط‌زیست را از وضعیت بحرانی که دچار آن شده، نجات داد. بر همین اساس، آیات و روایاتی درباره محیط‌زیست و تعلق آن به همه انسان‌ها و مسئولیت‌های انسان در برابر آن‌ها بیان شده است. قواعد و اصول تضمین‌کننده پایداری محیط‌زیست که از جمله آن‌ها قاعده لاضرر است، نیز این مطلب را به خوبی روشن می‌کند که چگونه از محیط‌زیست استفاده کنیم تا نسل‌های آینده نیز بتوانند از این موهبت الهی برخوردار شوند.

* - طلبه حوزه علمیه واحد خواران اصفهان.

در این میان نقش بشر به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین که مسئولیت حفظ و حراست از منابع طبیعی را بر عهده دارد از اهمیت به‌سزایی برخوردار است که با به‌کار گرفتن آیات و روایات مربوطه می‌تواند به این مهم دست یابد.

این مقاله نیز طی دو فصل، آیات و روایاتی که درباره محیط زیست و ارتباط انسان با آن وارد شده است را بیان کرده و سپس قواعد تضمین‌کننده پایداری محیط زیست را بیان می‌نماید تا تبیین شود که اسلام در این زمینه نیز چیزی را فروگذار نکرده است.

واژه‌های کلیدی: محیط، زیست، محیط زیست، فقه، قواعد.

مقدمه

محیط زیست پدیده‌ای است که در رودرروی جهان مدرن قرار دارد و باید مطالعه و بررسی شود. امروزه موضوعاتی از قبیل گسترش بیابان، محدودشدن جنگل‌ها و... خطرات جدی برای تداوم حیات بشر بر روی زمین به وجود آورده است و انسان‌ها به تدریج متوجه شده‌اند که مجازات این تصرفات بیش از اندازه در این امانت الهی را باید تحمل کنند و اگر همین روند ادامه یابد، زندگی بر روی کره زمین بسیار دشوار و شاید غیرممکن شود. اکنون دنیا به فکر جبران اشتباهات گذشته خویش درباره زمین افتاده است تا از این راه حداقل امکان زندگی را برای نسل‌های آینده فراهم کند و بیش از این طبیعت را جریحه‌دار نکند.

اعلامیه ۱۹۷۲ استکهلم نتیجه اولین نشست رسمی جهانی در زمینه حفاظت از محیط زیست بود. هدف این گردهمایی رسیدگی به مسائل محیط زیست بشر و متوجه کردن جهانیان به آثار زیانبار برخی از فعالیت‌های بشر بر محیط طبیعی بود. بیست سال پس از کنفرانس استکهلم، کشورهای جهان در یک کنفرانس مهم دیگر در شهر ریودوژانیرو در برزیل گرد هم آمدند که هر دو گردهمایی دربردارنده اصولی بود که بشر را به سوی حفاظت از محیط زیست هدایت می‌کرد.

سابقه فرهنگی و گذشته علمی مسلمانان اقتضا می‌کند که پیش از دیگران به اهمیت موضوع پی برده و از تعالیم و دستوره‌های اسلامی برای افزایش سطح آگاهی مردم نسبت به اهمیت طبیعت و نقش آن در زندگی انسان بهره بگیرند. اگر منویات احکام و موازین الهی در حیات صنعتی و توسعه‌ای بشر به درستی مراعات گردند و محترم شمرده شوند، محیط زیست از وضعیت بحرانی که بدان دچار

شده، نجات خواهد یافت و این امر، تمهیدی برای حیات پایدار و طیبۀ بشر خواهد بود.

«به امید روزی که جهانی سرسبز و آباد و به دور از خشکی و بیابان داشته باشیم.»

محیط زیست از منظر آیات قرآن

ورود ناپاکی و آلودگی‌ها در این عالم هستی که خداوند نظم خاصی در آن قرار داده است، باعث به هم خوردن نظم آن می‌شود. خداوند متعال در آیه ۱۲ سوره محمد ﷺ بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ چیز را در این دنیا عبث، بدون اندیشه، بی‌هدف و بی‌ارزش خلق نکرده است؛ بنابراین، مصرف انسان از عناصر محیط زیست باید به اندازه نیاز و در حد اعتدال باشد، به طوری که توازن ما بین امکانات محیطی که خدا در اختیار ما قرار داده با نیازهای بشر برقرار گردد و حق دیگر موجودات نیز در نظر گرفته شود. در غیر این صورت موجب اختلال در محیط زیست و و جفای به خود نیز می‌شود.

آیات متعددی در قرآن بر این مسأله دلالت دارند. این آیات چند دسته هستند که به آن‌ها اشاره می‌شود.

محیط زیست حق همگانی

خداوند در سوره بقره می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾؛ و اوست آن (آفریننده‌ای) که همه آنچه

در زمین است برای شما آفرید. (بقره/۱۹)

این آیه بهره‌برداری از منابع و منافع زمین را متعلق به همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها می‌داند که باید به طور اصولی و صحیح برای رفع نیازها و رعایت حقوق دیگر انسان‌ها صورت پذیرد.

در آیه ۱۰ سوره الرحمن آمده است:

﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾؛ و (خداوند) زمین را برای همگان قرار داد.

بر مبنای این آیه کریمه، زمین و محیط زیست آن حق همگانی است؛ بنابراین، استفاده از این حق باید به گونه‌ای باشد که امکان استفاده و بهره‌برداری از آن برای نسل حاضر و نسل‌های آینده حفظ شود. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که هرگاه حقی برای انسان نسبت به چیزی پدید آید، در مقابل آن تکلیفی نیز خودنمایی خواهد کرد. به عبارت دیگر، حق و تکلیف، دو روی یک سکه‌اند. اگر استفاده و بهره‌برداری از طبیعت و محیط زیست برای انسان به رسمیت شناخته شده، این حق، تکلیفی نیز ایجاد می‌کند و آن این است که انسان، وظیفه دارد به گونه‌ای از حق خود استفاده کند که به حقوق دیگران لطمه‌ای وارد نکند. بر همین اساس، اگر انسان از محیط زیست استفاده می‌کند، باید استفاده او به گونه‌ای باشد که به حقوق دیگران در استفاده از آن خدشه‌ای وارد نشود (فیروزی، فصلنامه رواق اندیشه، مبانی حق بهره‌مندی از محیط زیست سالم در قرآن کریم، ص ۶).

محیط زیست و تعلق آن به انسان

در سوره نحل خداوند می‌فرماید:

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾؛ چهارپایان را آفرید که برای شما از آن‌ها گرما (جامه‌های گرم) و سودهای دیگر فراهم می‌آید و از آن‌ها می‌خورید. (نحل/۵)

در همین سوره، خداوند می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾؛ اوست (خدایی) که از آسمان‌ها آب فرستاد که از آن می‌آشامید... (نحل/۱۰)

درخت و گیاه می‌روید که در آن (رویده‌ها)، دام‌های خود را می‌چرانید. (رستمی، سیمای طبیعت در قرآن، ص ۲۸۴)

و در آیه بعد می‌فرماید: ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزُّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾؛ و با آن برایتان کشت‌زارها و درخت‌های زیتون و خرما و انگور و همه گونه محصول می‌رویانند. (نحل/۱۱)

در سوره نمل نیز خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾؛ برای شما از آسمان آب فرستاد، پس با آن آب، بوستان‌هایی شادی‌انگیز رویانیدیم. (نمل/۶۰)

این دسته از آیات که در قرآن فراوان هستند، همه یک پیام دارند و آن اینکه آنچه از عناصر محیط زیست در روی زمین است، برای انسان‌هاست و همه انسان‌ها حق دارند از این الطاف الهی بهره‌مند شوند و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق خدادادی را از آن‌ها سلب کند.

مسئولیت انسان در برابر محیط زیست

تصرف انسان در طبیعت و محیط زیست مطلق و نامحدود نیست؛ بلکه مقید به چارچوب‌هایی است که باید آن‌ها را رعایت کند، از جمله عدم اضرار به غیر، رعایت حقوق دیگران و حفظ حقوق نسل‌های آینده. عواملی هم‌چون ایمان و اخلاق اسلامی از اموری است که می‌تواند رابطه‌ای مسالمت‌آمیز بین انسان و محیط زیست برقرار کرده و به سلامتی و شادابی انسان و محیط زیست منجر شود.

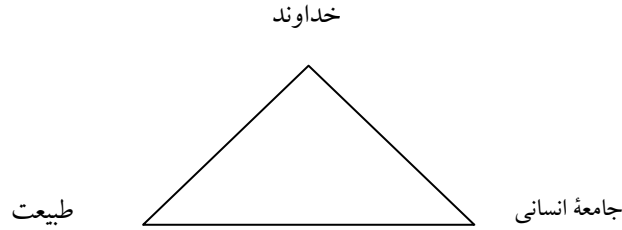
بر همین اساس، در سوره هود آمده است: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾؛ خداوند شما را از زمین پدید آورد و آبادی آن را به شما وا گذاشت. (هود/۶۱)

از این آیه استفاده می‌شود که محافظت، عمران و آباد کردن محیط زیست از وظایف انسان است و هر عملی که با آبادانی محیط زیست منافات داشته باشد، ممنوع است.

اصول اعتقادی و قواعد عملی تضمین‌کننده پایداری محیط

اصول اعتقادی تضمین‌کننده پایداری محیط زیست

چارچوب کلی شریعت، درباره چگونگی رابطه انسان با خداوند، طبیعت و جامعه انسانی شکل گرفته است. در این چارچوب، انسان در مرکز مثلثی تصویر می‌شود که در رأس بالای آن خداوند قرار دارد و در دو رأس دیگر جامعه انسانی و طبیعت هستند.



در این مثلث، رابطه خداوند با جامعه انسانی و طبیعت، رابطه خالقیت، قیومیت و تدبیر است. در مقابل رابطه این‌ها با خداوند، رابطه عبودیت و مخلوق‌بودن است. رابطه جامعه انسانی و طبیعت رابطه تسخیر است؛ یعنی طبیعت مسخر جامعه انسانی است. سوی دیگر این رابطه دوطرفه، مسئولیت و امانت است؛ یعنی جامعه انسانی نیز وظایف و مسئولیت‌هایی در برابر طبیعت دارد و به آن به‌صورت امانت الهی می‌نگرد. رابطه انسان در مرکز این مثلث در جایگاه عضوی از جامعه انسانی با خداوند و طبیعت، رابطه بندگی و مسئولیت و با سایر افراد جامعه رابطه تعاون، احسان و عدالت خواهد بود. (فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۱۶)

در این قسمت با اشاره به برخی از اصول اعتقادی که از آموزه‌های دینی قابل استنباط است، درصدد بیان این مدعی هستیم که همان‌گونه که اساس اولیه جهان هستی بر عدالت است، در صورت تربیت یافتن انسان در دامن مکاتب الهی و تحقق عدالت، توسعه پایدار را ثمر خواهد داد.

اصل کفایت منابع طبیعی و عدم کمیابی بالقوه

در اعتقادات اسلامی، منابع به اندازه کافی برای حیات بشر و نیز رفاه عمومی افراد جامعه وجود دارد. بدیهی است که تحقق این هدف، دارای ملزوماتی است که از جمله می توان به استفاده درست و عادلانه از این منابع اشاره کرد. این مسأله در آیات قرآن تصریح شده است، به طور مثال دو آیه زیر بر فراوانی نعمت های الهی تأکید می کند:

﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ (ابراهیم/۳۴)

﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان/۲۰)

در برخی از آیات نیز به این نکته توجه داده شده که این نعمت های فراوان، بخشی از نعمت های گسترده ای است که گنجینه های آن نزد خداوند متعالی قرار دارد و در صورت شایستگی مردم و جوامع، خداوند این نعمت ها را به آن ها ارزانی خواهد داشت:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱)

روایاتی که درباره زمان حضرت مهدی (عج) وارد شده نیز مؤید این مطلب است.

ابوسعید خدری از پیامبر اکرم نقل می کند که فرمود:

«امت من در زمان مهدی به گونه ای از نعمت بهره مند می شوند که هرگز پیش

از آن، مشابه آن بهره مند نبوده اند، آسمان پی در پی بر آنان می بارد و زمین از

رویدنی هایش هیچ فروگذار نمی کند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۱: ص ۸۳، ح ۳۷،

به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۱۷).

اصل خلافت انسان در روی زمین

خداوند متعال، انسان را خلیفه خود در زمین معرفی کرده و جهان را در تسخیر او قرار داده است:

﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛

خداوند کسی است که دریا را مسخر شما قرار داده است تا در آن کشتیرانی کنید و از فضل او بهره گیرید، شاید سپاسگزاری کنید. (جاثیه/۱۱)

باران که یکی از نعمت‌های طبیعی خداوند است، هرگاه به حال خود رها شود به تخریب مسیر خود می‌انجامد؛ اما در صورت هدایت آن و در مسیر صحیح قرار دادن آن ضمن استفاده درست از آن، از تخریب آن نیز جلوگیری می‌شود. (بوعلا، ۱۴۱۶ق: ص ۲۶۲ - ۲۶۷، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۱۸)

به‌طور دقیق بر همین اساس است که هرگونه استفاده مسرفانه از این منابع ممنوع شده است و انسان در جایگاه خلیفه خداوند بر روی زمین مأموریت یافته بخشی از این اموال را در راه خدا انفاق کند و درصدد بهره‌برداری انحصارگرایانه از طبیعت و تضییع حقوق دیگران بر نیاید؛ بلکه حاضر است بخشی از دست‌رنج خود را در اختیار انسان‌های دیگر قرار دهد یا به فعالیت‌هایی اقدام کند که نتیجه آن را نسل‌های بعد می‌بینند:

﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾؛ و از آنچه شما را در [استفاده از] آن، جانشین

[دیگران] کرده، انفاق کنید. (حدید/۷)

اصل امانتداری انسان

انسان نعمت‌های الهی را به صورت امانت در اختیار گرفته و وکیل خداوند در اموال است؛ بنابراین، نباید تصور کند که مالکیت و تصرف او در اموال مطلق است و می‌تواند بدون محدودیت، هرگونه تصرفی را انجام دهد. این مطلب از آیات قرآن و روایات به خوبی استفاده می‌شود.

﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾؛ و از آن مالی که خدا به شما داده است به ایشان بدهید. (نور/۳۳)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«المال مال الله يضعه عند الرجل ودایع؛ همه اموال در مالکیت (حقیقی)

خداوند قرار دارند که به صورت امانت در نزد انسان است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۸،

ص ۹۳، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۱۹)

انسان تربیت شده مکتب اسلام، همواره در صدد رعایت حقوق سایر کسانی است که در استفاده از منابع طبیعی سهم هستند و حتی حقوق جانوران و گیاهان را نیز تضییع نمی‌کند که همه این‌ها، باعث استفاده کارآمد و پایدار از موهبت‌های خداوند می‌شود.

اصل همگانی بودن ثروت‌های طبیعی

آنچه از آیات فراوانی از قرآن استفاده می‌شود، این است که اصل اولیه در ثروت‌های طبیعی این است که به همه مردم تعلق دارند.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾؛ خداوند آنچه در روی زمین است را برای

شما آفرید. (بقره/۲۹)

روشن است که واژه «شما» فقط بر گروهی از مردم دلالت نمی‌کند؛ بلکه جمیع

مردم را در برمی‌گیرد.

در جای دیگر نیز فرموده است: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾؛ خداوند زمین را برای مردم آفرید.
(رحمن/ ۱۰)

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

«این حقیقت قرآنی است که پایه بسیاری از مقررات در اسلام به‌شمار می‌رود. اصل ثابتی که همه چیز در چارچوب آن قرار می‌گیرد، این است که جمیع اموال برای همه است و مصلحت افراد تا حدی رعایت می‌شود که مصالح عامه با آن مخالفت نداشته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۱۸۳، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۲۰)

روایاتی از امامان معصوم نیز بر این دلالت دارند که آنچه در زمین است برای استفاده همه مردم قرار داده شده. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۵، باب ۴۱ از جهاد عدو، ح ۲، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۱۹)

قواعد عملی تضمین‌کننده پایداری محیط زیست

سیر تشریح احکام و قواعد دین اسلام، بیانگر این است که این دین فقط به مسائل آرمانی نپرداخته و واقعیت‌های موجود جامعه را نیز در نظر دارد؛ بنابراین، رهنمودهای دین به‌ویژه در مسائل اقتصادی و اجتماعی به‌گونه‌ای تشریح شده است که هیچ‌کس نتواند حقوق دیگران را تضییع کند. در این قسمت به برخی از این قواعد عملی تضمین‌کننده پایداری اشاره می‌شود و از آنجا که ایران، کشور اسلامی به‌شمار می‌رود در ضمن آن اصولی که باید از سوی ارگان‌ها و سازمان‌های دولتی رعایت شود نیز بیان می‌گردد.

قاعده لاضرر

این قاعده روح حاکم بر تمام قوانین اسلامی است. به موجب این قاعده، در اسلام ضرر به هیچ وجه مشروعیت ندارد، چه در مرحله وضع قانون و چه در مرحله اجرای آن؛ بنابراین، اگر قانونی تصویب شود که موجب ضرر زدن به فرد یا جامعه شود یا در مرحله اجرا موجب ضرر زدن گردد، از نظر اسلام مشروعیت ندارد (محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، ص ۱۵۶، به نقل از مصطفی تقی زاده انصاری، حقوق محیط زیست در ایران، ص ۴۲)

قاعده حرمت اضرار اگر چه قاعده‌ای مهم و اصولی است؛ ولی مهم‌تر از آن، قاعده نفی ضرر است که به موجب آن هر کاری که منجر به ضرر دیگری شود، حق محسوب نشده و منتفی تلقی گردیده و دارای احترام نیست.

با وجود این قاعده، بسیاری از تصرفات از جمله تخریب‌ها و آلودگی‌ها در مجموعه مسائل زیست محیطی می‌تواند در حیطه اضرار به غیر قرار گیرد. این قاعده، قاعده‌ای راهگشاست؛ اما مسئله کشف مصادیق آن، امری است که بر عهده کارشناسان امر قرار دارد.

قاعده اتلاف

مستند این قاعده، افزون بر اجماع فقیهان و سیره عقلا، آیه شریفه ﴿فَمَنْ اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاغْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ﴾؛ یعنی هر کس بر شما تعدی کند، شما هم به مانند خودش با او رفتار کنید و روایات معصومین است. (بقره/۱۹۴)، (حرّ عاملی،

۱۴۰۹ق: ج ۲۷، باب ۱۱، از ابواب کتاب الشهادات، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۲۴)

براساس این قاعده، هرگاه کسی مال دیگری را از بین ببرد یا آن را از مالیت بیندازد، ضامن جبران آن است و در این مسأله شریک بودن خود فرد در آن مال تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی اگر کسی در دارایی که با دیگران شریک است بدون اجازه آن‌ها تصرف کند، در سهم آن‌ها شریک است و در موضوع مورد بحث با توجه به سهیم بودن همه انسان‌ها در منابع زیست محیطی، شخص بهره‌بردار نمی‌تواند زمینه‌های تخریب و صدمه زدن به این منابع را ایجاد کند یا باعث آلودگی محیط زیست شود که خود یکی از منابع عمومی به‌شمار می‌رود. در غیر این صورت، در برابر حقوق دیگران ضامن خواهد بود.

قاعده نفی عسر و حرج

یکی دیگر از قواعد فقهی که در صورت پذیرفتن نقش اثباتی آن در احکام شرعی می‌تواند در زمینه جبران خسارت ناشی از تجاوز به محیط زیست استفاده شود، قاعده نفی عسر و حرج است؛ زیرا عسر و حرجی که از به هم خوردن تعادل اکولوژیک طبیعت برای موجودات زنده و بشر پدید می‌آید، چه بسیار مهم‌تر از عسر و حرجی باشد که از ناحیه افراد ایجاد می‌گردد؛ بنابراین، اگر رفع یا کاهش عسر و حرج با جبران خسارت ممکن باشد، متجاوز به حقوق محیط زیست به جبران خسارت آن ملزم می‌گردد.

حکم عقل

عقل، حفاظت از محیط زیست و جبران خسارت ناشی از تجاوز به آن را امری ممدوح و پسندیده می‌شمرد و به ضمیمه قاعده ملازمه هر امری را که عقل بدان حکم نماید، شرع نیز بدان حکم می‌کند، می‌توان اذعان نمود که شناسایی حقوق محیط زیست و جبران خسارت ناشی از تجاوز به آن از جمله احکام شرع نیز هست.

اصل منع از اختلال نظام

این قاعده مورد اتفاق فقیهان بوده و در موارد متعددی از مباحث فقهی به آن استناد شده است، از جمله امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرمایند:

«... ان حفظ النظام من الواجبات الاكيدة و اختلال الامور المسلمين من الامور المبعوضه.» (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۴۶۱؛ به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۲۵)

کنار این قاعده، اصل دیگری با عنوان مصلحت نظام وجود دارد که کلیه سیاست‌ها و قانونگذاری‌های دولت درباره نحوه استفاده از منابع باید منطبق با این اصل و در واقع، تأمین‌کننده مصلحت نظام و عامه مردم باشد. این اصل که گاهی نیز از آن با عنوان مصلحت عامه یاد می‌شود، به تعبیر برخی بسی فراتر از مقوله حفظ نظام است و برخلاف عناوین ضرر و حرج که در واقع عمل پیشگیرانه و انفعالی را درون خود دارد، با عنوان مصلحت می‌توان در وضعیت حساس و موقعیت‌های ضرور، به صورت ابتدایی و ایجابی تصمیم‌گیری کرد. (تقوی، ۱۳۷۸:

ص ۱۴۶، به نقل از: سعید فراهانی فرد، توسعه پایدار بر محور عدالت، ص ۲۵)

بر اساس این قاعده، هر سیاست یا فعالیتی که انجام یا ترک آن به مختل شدن نظم جامعه بینجامد، حرام و ممنوع است.

اصل مسئولیت دولت

بر طبق نظریه قدیمی مسئولیت دولت، هر عمل غیر قانونی بین المللی که یک دولت انجام دهد، موجب مسئولیت بین المللی است. بر این مبنا، دولتی که از طریق آلودگی متضرر می شود و موجب ضرر قابل اثبات به اموال یا اشخاص دولت دیگر را فراهم می کند، برای هر دو مورد نیز مسئول است. در نتیجه این مسئولیت، باید جبران غرامت کند. بدین وسیله از گذشته تاکنون قواعد حاکم بین المللی مقرراتی در خصوص مسئولیت دولت برای جبران زیان وارده به زیست محیطی مقرر داشته اند. (حقوق محیط زیست، ج ۲، ص ۳۴۲)

اصل حمایت و حفاظت از محیط زیست

این اصل در چارچوب یک الزام برتر، هدف خاصی را مشخص می کند که آن الزام دولت ها به همکاری است. هر چند در همه اسناد بین المللی راجع به حمایت و حفاظت از محیط زیست، هدف روی حوزه و موضوعات معینی دور می زند و نمود می یابد؛ لکن تنظیم اصل عمومی مبنی بر موجودیت بخشیدن همه الزامات در یک اصل کلی یک استثناست.

در کنوانسیون های منطقه ای که به الزام دولت ها به اصل حفاظت محیط زیست دلالت دارند، می توان از قدیمی ترین آن ها در ماده ۲ کنوانسیون ۱۹۶۸ آفریقا

راجع به حفاظت از طبیعت و منابع طبیعی نام برد که مقرر می‌دارد دولت‌های طرف معاهده باید با قبول اقدامات مراقبتی متعهد شود که برای بهره‌برداری و توسعه منابع طبیعی از جمله خاک، آب، گیاهان و جانوران حمایت لازم را تأمین نمایند.

اصل جلوگیری

اصل جلوگیری برای محیط زیست چه از جنبه اکولوژیک و چه از لحاظ اقتصادی به‌عنوان یک «قاعده طلایی» به حساب می‌آید؛ چون، غالباً جبران آسیب‌های وارده به محیط زیست غیرممکن است. این آسیب‌های جبران‌ناپذیر عبارتند از انقراض گونه‌های جانوری و گیاهی، فرسایش خاک یا حتی تخلیه مواد آلوده‌کننده پر دوام در داخل دریا که وضعیت‌های غیر قابل برگشتی ایجاد می‌کنند. حتی اگر خسارت وارده قابل جبران باشد، هزینه‌های احیا، گران است.

اصل جلوگیری مستلزم استفاده از فنون ویژه از قبیل تجزیه و تحلیل احتمال خطر و پس از آن ارزیابی پیامدهای به‌جامانده از فعالیت‌های انجام شده است.

اصل جلوگیری تکلیف می‌کند که هر دولتی در به‌کار گرفتن مقررات باید سعی کند که بر مبنای «عمل منصفانه» و به‌درستی و در راستای نظم عمومی، فعالیت‌های بخش خصوصی تحت قلمرو و نظارت وی بر محیط زیست زیان‌آور نباشد. اصل عدم سوءاستفاده به‌عنوان یک وظیفه مطلق در جلوگیری از همه زیان‌ها تأکید دارد؛ اما الزامی که بر دولت‌ها برای ممنوعیت فعالیت‌هایی اشاره می‌شود، وقتی است که آن فعالیت موجب زیان شدید در محیط زیست گردد.

نتیجه‌گیری

نتایج نشان می‌دهد که جهان هستی از نظم دقیقی برخوردار بوده و تمام مخلوقات در تعادل و تناسب و به اندازه آفریده شده‌اند و هریک از اجزاء و عناصر خلق شده، در بقاء این کره خاکی و در ادامه زندگی انسان نقش به‌سزایی دارند؛ بنابراین، زیان‌رساندن به هریک از اجزاء این سیستم عظیم، سبب به خطر افتادن حیات می‌گردد.

دین مبین اسلام سرشار از توصیه‌هایی است که حفاظت از آنچه که خدا خلق کرده است، واجب می‌داند و این، به مفهوم حفاظت از محیط زیست است؛ بنابراین، در جوامع اسلامی باید با بهره‌گیری از تمامی امکانات موجود از تخریب منابع حیاتی جلوگیری کرد و به‌طور کلی، بشر به‌عنوان خلیفه خدا بر روی زمین، مسئولیت حفظ و حراست از منابع طبیعی را به عهده دارد. انسان مسئول، انسانی است که قدر محیط زیست پیرامون خویش را به‌خوبی دانسته و آن را حفاظت می‌کند و از آن به‌نحو احسن بهره‌برداری می‌نماید که با استفاده از آیات وارده شده در این رابطه و اجرای قواعدی که پایدار بودن محیط زیست را تضمین می‌کند، این مهم امکان‌پذیر خواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسماعیلی، عباس، «حفاظت محیط زیست در اسلام»، رفسنجان: مجله دانشگاه علوم پزشکی، ۱۳۸۶.
۳. ای گیر، آرن، پسامدرنیسم و بحران زیست محیطی، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: نشر چشمه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴. تقی زاده انصاری، مصطفی، حقوق محیط زیست در ایران، تهران: سمت، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۵. حیدری، محمدحسن و محمدعلی سلطانی، طبیعت و وظیفه دینی ما، تهران: نشر پونه، چهارم، ۱۳۸۶.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (مقام معظم رهبری)، اولین همایش حقوق محیط زیست، روزنامه ایران، ۱۳۸۲/۳/۲۲.
۷. رستمی، محمدحسن، سیمای طبیعت در قرآن، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۸. فراهانی فرد، سعید، مقاله توسعه پایدار بر محور عدالت، ۱۳۸۹.
۹. فیروزی، مهدی، مقاله مبانی حق بهره‌برداری از محیط زیست سالم در قرآن کریم، فصلنامه رواق اندیشه، شماره ۴۲.
۱۰. کیس، الکساندر و دیگران، حقوق محیط زیست، ج ۱، ترجمه محمدحسن حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۱. لینگ، لورتار گونه و دیگران، حقوق محیط زیست، ج ۲، ترجمه محمدحسن حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۱۲. محسن زاده، احمد علی و دیگران، حقوق محیط زیست نظریه‌ها و رویه‌ها، تهران: نشر خرسندی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۹ و ۱۰.
۱۴. نصر، سید حسین، انسان و طبیعت، بحران معنوی انسان متجرد، ترجمه احمد رضا جلیلی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۵.
۱۵. نصیری، حسین، توسعه پایدار چشم‌انداز جهان سوم، تهران: فرهنگ و اندیشه، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۶. نقیبی، سید ابوالقاسم، محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن کریم، مجله حقوق محیط زیست، ۱۳۸۹.

دین پژوهی محصول مدرنیته

مرتضی علی نظارتی زاده*

چکیده

دین پژوهی مجموعه‌ای از رشته‌هایی است که از جنبه‌های گوناگون به بررسی و تحلیل دین می‌پردازد. اهمیت این رشته‌ها از آنجاست که تأثیر زیادی در نگرش و تلقی از دین خواهد داشت؛ لذا ضروری است به شناخت بیشتری از این رشته‌ها دست یافت. در این نوشتار سعی بر آن بوده است که برخی از مهم‌ترین رشته‌ها در دین پژوهی از جمله روانشناسی دین و جامعه‌شناسی دین معرفی گردد و تا حدی نیز نسبت آن‌ها با یکدیگر و ارتباطشان با مدرنیته بررسی شود.

واژه‌های کلیدی:

دین، دین پژوهی، جامعه‌شناسی دین، روانشناسی دین، مردم‌شناسی دین

* پایه دهم مدرسه علمیة حضرت ولی عصر(عج) و کارشناسی ارشد فلسفه از دانشگاه اصفهان.

مقدمه

دین پژوهی مجموعه‌ای است از رشته‌های نوپایی که در جهان غرب از قرن نوزدهم ایجاد شدند و در محافل علمی ما نیز قدمت چندانی ندارند؛ اما مطلبی که موجب می‌شود تا بخواهیم در این موضوع وارد بحث شویم این است که عمدتاً از این ناحیه شبهات فراوانی در باب دین مطرح می‌شود که گاهی به تردید در اصل دین منجر می‌شود؛ لذا لازم است به شناخت بیشتری از این رشته‌ها دست یابیم.

در این مقاله شش رشته در دین پژوهی به صورت اجمالی معرفی و ارتباط و جایگاه هر یک نیز با یکدیگر و نسبت آن‌ها با مباحث دین پژوهی، بررسی می‌شود؛ بنابراین، در ابتدا سیر مختصری از ادیان از دیدگاه تاریخی ارائه شده است و سپس رهیافت‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، مردم‌شناختی، پدیدارشناختی و اسطوره‌شناختی به دین توصیف گردیده‌اند و به مناسبت به نقدهایی بر این رهیافت‌ها نیز اشاره شده است.

دین پژوهی

در قرون پیشین متکلمان فقط به تبیین و دفاع از آموزه‌های دینی می‌پرداختند؛ اما علل و عواملی باعث شد تا نگاه به دین تغییر کند و رشته‌هایی در ارتباط با دین ایجاد شود که در حال حاضر آن‌ها را به نام دین پژوهی می‌شناسیم. مهم‌ترین عامل در این تغییر نگاه، مدرنیته و تجدد است. پس از رنسانس و نهضت اصلاح دینی که حاکمیت کلیسا به پایان رسید، غرب به تجدید نظر در سنت گذشتگان پرداخت. به‌طور مثال در فلسفه با ظهور شخصیت‌هایی هم‌چون ایمانوئل کانت^۱ و هگل^۲ نظریه‌هایی مطرح شد که نظام فلسفی

1-Immanuel Kant.

2- Hegel.

ارسطویی را تحت تأثیر قرار داد و علامت سؤال بزرگی روی این نظام فکری گذاشت؛ زیرا در قرون وسطی فلسفه مدرسی مدافع کلیسا بود؛ اما کانت با تشکیک در ماوراء طبیعت و الحاق آن به وجدان، نظام فلسفی پیشینیان را با تحولی عمده روبه‌رو کرد. به علاوه ایجاد و بسط نظریات جدید در علم، مثل نظریه علم مردم‌شناسی درباره سیر ادیان، تغییرات زیادی در نگاه به دین داشت. از دیگر عوامل این تغییر نگاه، می‌توان به گسترش فتوحات استعماری و مسافرت دانشمندان به شرق و نیم کره جنوبی اشاره کرد؛ زیرا این رخدادها موجب آشنایی اروپاییان با ادیان و مذاهب دیگر شد.

حال که علل مؤثر در گسترش دین‌پژوهی را تا حدی شناختیم، لازم است به بررسی علمی علومی که تحت دین‌پژوهی قرار می‌گیرند، بپردازیم. این علوم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یکی علمی که به حقانیت و صدق و کذب ادیان کاری ندارند و دیگری علمی که با حقانیت و صدق و کذب ادیان ارتباط دارند، مثل فلسفه دین و کلام جدید. در این مقاله فقط از دسته اول بحث می‌شود؛ زیرا بررسی دسته دوم خود نیازمند مقاله‌ای مستقل است.

تاریخ ادیان

این رشته که به سیر تاریخی ادیان مختلف می‌پردازد از مهم‌ترین رشته‌های مربوط به دین است و در واقع، دروازه ورود به مباحث دین‌پژوهی است. در یک تقسیم ابتدایی، ادیان به سه دسته ادیان بدوی، ادیان هندی و چینی و ادیان ابراهیمی تقسیم می‌شوند. (بایرناس، ۱۳۸۷: ص ۱۱) در این مقاله فقط به برخی از ویژگی‌های مشترک ادیان بدوی که برای خوانندگان ناآشنا تر هستند، اشاره می‌شود:

الف) شیء مقدس: اولین چیزی که در اجتماعات پیروان این ادیان مشاهده می شود این است که آن ها یک نوع عقیده یا احترام مذهبی نسبت به مکانی خاص یا شخص معین یا چیزی مخصوص دارند و آن را مقدس می شمارند. (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۳).

ب) اعتقاد به مانا: مانا یک نیروی روحانی غیبی است که اعتقاد به آن در نزد اقوام بدوی عمومیت دارد؛ ولی در هر ناحیه و اقلیم، رسوم و آداب و واکنش های خاصی نسبت به آن معمول است. (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۴).

ج) تابو: شخص رئیس گروه تا زمانی که قدرت رهبری دارد، تابو است و افراد قبیله برای او آن چنان قوه و نیروی غیبی قائل هستند که تصور می کنند، دست زدن به بدن یا جامه یا افزار و اثاث او خطرناک است و اگر کسی مرتکب چنین عملی شود باید کفاره بدهد و جبران کند. (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۷).

د) آنیمیزم: ^۱ نزد همه امت های بدوی که در عصر حاضر هنوز وجود دارند، نوعی حس پرستش ارواح متداول است (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۹). از دیگر ویژگی های این ادیان می توان سحر، آداب تصفیه و تطهیر، قربانی، پرستش طبیعت، احترام اموات، اساطیر و توتم پرستی ^۲ را نام برد. (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۵-۲۷)

اما مذاهب هندی و چینی که شامل هندوئیسم، جینیزم، بودیزم، آیین سیک، مذهب تائو، کنفوسیوسیسم و شینتو است (بایر ناس، ۱۳۸۷: ص ۱۲۵-۴۴۰) و ادیان ابراهیمی (دین یهود، مسیحیت و اسلام) بررسی و توضیحشان نیازمند مقالات متعددی است و طبیعتاً در این نوشتار امکان توصیف و تشریح آن ها نخواهد بود.

1 - Animism.

2 - Totemism.

جامعه‌شناسی دین^۱

در زمینهٔ رهیافت‌های جامعه‌شناسانه به دین، سابقهٔ رابطهٔ بین دین و جامعه به یونان باستان باز می‌گردد؛ ولی نخستین بار، ابن‌خلدون از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی سخن گفت. (خسرو پناه، ۱۳۹۰: ص ۳۲) هر چند متفکران مسیحی هم به آن توجه داشته‌اند؛ اما فیلسوفان جدیدی که فاقد بینش دینی بودند، این رابطه را از دیدگاهی دنیوی مطالعه کردند، مانند اسمیت^۲ و امیل دورکیم^۳. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۳۳)

این رشته به مطالعه و بررسی دین از زاویهٔ جامعه‌شناختی می‌پردازد و مناسبات دین و جامعه و شناخت اندیشه‌های دینی، سازمان‌ها و نهادهای دینی، مناسک و شعائر دینی در آن مورد توجه قرار می‌گیرد. در جامعه‌شناسی دین از قضاوت ارزشی پرهیز می‌شود. منظور از قضاوت ارزشی این است که معین شود کدام دین از ارزش بیشتر و کدام دین ارزش کمتری دارد. در این رشته سعی می‌شود رابطه عقاید با زمینه‌های اجتماعی مورد شناسایی قرار گیرد. جامعه‌شناسی دین به جامعه‌شناسی جوامع دینی نیز می‌پردازد و سعی می‌کند به این سوال که دین در جامعه چه آثاری دارد، پاسخ دهد. در این علم، روابط بین دین و جامعه به‌طور سیستماتیک و عینی بررسی می‌شود و انتظام‌ها و همانندی‌های آن‌ها به‌عنوان شبکه‌های درهم تنیده یا نظام‌های اندیشه جستجو می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۲۹۳)

1 -Sociology of religion.

2-W. Robertson Smith.

3- Emile Durkheim.

ظهور مطالعه جامعه‌شناسانه دین در عصر جدید که با تلاش پارسونز،^۱ داگلاس^۲ و توماس لوک‌مان^۳ همراه بود، (خسروپناه، ۱۳۹۰: ص ۳۲) پیوند نزدیکی با ظهور سرمایه‌داری، تعدد فرهنگی، مدارای دینی و دولت و حکومت لیبرال دارد؛ بنابراین، جامعه‌شناسی دین، محصول یکی از تعلقات اساسی آن یعنی دنیوی‌سازی یا عرفی‌سازی اندیشه و نهادهای دینی است (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۲۹۴) پس این علم را نباید با جامعه‌شناسی دینی خلط کرد؛ زیرا در جامعه‌شناسی دینی ما به دنبال تولید نوعی جامعه‌شناسی هستیم که بر مبانی دین استوار باشد. در واقع، جامعه‌شناسی دین، بحثی برون‌دینی است که براساس روش‌های تجربی و نظری جامعه‌شناسی انجام می‌گیرد؛ اما جامعه‌شناسی دینی، بحثی درون‌دینی است. هم‌چنین جامعه‌شناسی دین در مباحث خود هدف دفاعی و تبلیغی خاصی را پی نمی‌گیرد؛ اما جامعه‌شناسی دینی به دنبال اهداف تبلیغی و تأثیر دین در محدوده‌های اجتماعی است.

البته قابل ذکر است که رویکردهای جامعه‌شناختی نسبت به دین شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های کارل مارکس،^۴ امیل دورکیم و ماکس وبر^۵ است، هر چند هیچ‌یک از آنان خود مذهبی نبودند و هر سه معتقد بودند که اهمیت دین در دوران امروزی کاهش یافته است؛ اما به طرح نظراتی در باب تبیین دین و به خصوص نقش آن در جامعه و تحولات اجتماعی پرداختند. در نهایت قابل ذکر

1 -Parsons.

2-Douglas.

3-Tomas Luckman.

4-Karl Marx.

5-Max Weber.

است که محققان تاریخ، جامعه‌شناسی دین را به چهار دوره اندیشه اجتماعی سنتی، شکاکیت و نظریه‌پردازی، واکنش محافظه‌کارانه و رماتیسم و در نهایت نظریه اجتماعی جدید تقسیم کرده‌اند که بررسی آن‌ها نیازمند مقاله‌ای مستقل است (نامور، ۱۳۸۵: ص ۱۷۶).

روانشناسی دین^۱

سابقهٔ رهیافت‌های روانشناسانه به منشأ و ماهیت دین نیز به یونان باستان می‌رسد. هم‌چنین در اندیشهٔ هرمنوتیک و پدیدارشناختی شلایر ماکر و اوتو مباحث روانشناختی بسیاری هست. علاوه بر این، بررسی فوق در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، باید این نکته را آشکار ساخته باشد که آن‌ها با نظرگاه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی وفاق دارند. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۲۶-۱۲۷)

روانشناسی دین به بررسی وضعیت‌های روان‌شناسانه در جامعه، وجدان گروهی و فردی که در ایجاد، توسعه، کارکرد و از بین رفتن یک دین مؤثر است، می‌پردازد و در واقع، بر روی روانشناسی دین‌داران متمرکز می‌شود و به دنبال شناخت آثار و نتایج دین بر شخص از لحاظ روانی است؛ بنابراین، روانشناسی دین با مطالعه علمی دین از منظری روانشناسانه، رفتار دینی را بر اساس قانونمندی‌های عمومی رفتار مطالعه می‌کند. (قربانی، ۱۳۷۷: ص ۲۲)

در بررسی تجربی فرآیند تحول دین‌داری به‌عنوان یکی از موضوعات مورد بررسی این گستره، برخی از محققین با استفاده از نظریه‌های عمده روانشناسی

1- Psychology of religion.

تحولی (مانند نظریهٔ پیازنه و اریکسون) به تبیین تحول دین‌داری پرداخته‌اند و برخی نیز مستقیماً در خصوص دین‌داری نظریه‌پردازی کرده‌اند. در همین راستا، موضوع تجربهٔ دینی به‌عنوان یکی از مباحث مهم در روانشناسی دین نیز بیشتر در پوشش بررسی نقش داروها در تحریک تجربهٔ دینی، همبسته‌های عصب‌شناسانه تجربه دینی و پیامدها و همبسته‌های مراقبه و دعا قرار گرفته است. هم‌چنین ارتباط دین‌داری و شخصیت و شناخت سبک‌های فردی در دین‌داری و دین و رفتار اجتماعی نیز از دیگر موضوعات عمده در این گستره‌اند. (قربانی، ۱۳۷۷: ص ۲۲)

روانشناسی دین در ابتدای قرن بیستم و با تلاش دانشمندانی هم‌چون ویلهلم وونت^۱ و ویلیام جیمز^۲ وجود آمد. در این عرصه در غرب هر دو دیدگاه غیردینی و دینی به وجود آمدند. مکتب‌هایی هم‌چون پراگماتیسم، پوزیتیویسم و پدیدارشناسی پایه‌های فلسفی دیدگاه غیردینی را استوار ساختند. روان‌شناسی دینی در مسیحیت نیز از فلسفهٔ ایدئالیسم برای اثبات خود بهره گرفت. نظریه‌های مختلف روانشناسی مانند رفتارگرایی، روانشناسی گشتالت و روانکاوی (فرویدیسم و نئوفرویدیسم) برای توضیح آن به کار رفته‌اند. برای مثال، ویلیام جیمز از نظرگاهی پراگماتیک به دین توجه دارد. او برای شناخت پراگماتیستی دین، به بررسی توصیفی و نوع‌شناسی تجربهٔ شخصی در ارتباط با نظر کلی‌اش در باب تفوق تجربه بر اندیشهٔ نظری و تحقیقات و نظریات شخصی و نه نهادی توجه کرد. زیگموند

1-Wilhelm Wundt.

2 -William James.

فروید^۱ نیز از ایده عقده ادیپ (تمایل جنسی پسر به مادر همراه با حس رقابت و دشمنی با پدر) برای توضیح چگونگی پیدایش دین در مراحل آغازین رشد بشر استفاده کرد. هم‌چنین او بیان می‌کند که دین یک چارچوب خیالی و وهمی است که انسان برای رسیدن به بلوغ باید از بند آن آزاد شود. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۳۰)

اما اینکه چرا برخی از افراد عمیقاً دیندارند، در حالی که برخی دیگر هیچ‌گاه به دین توجهی نمی‌کنند؟ چرا برخی مسلمان، زرتشتی، بودایی هستند و برخی دیگر یهودی، مسیحی و ...؟ ایمان دینی چگونه ظاهر می‌شود و به چه ترتیبی در طول زندگی تحول پیدا می‌کند؟ چرا برخی دینداران تجربه‌های دینی عمیق دارند، در حالی که برخی دیگر از این تجارب بی‌بهره‌اند؟ چرا دینداری گروهی به سلامت هیجانی و رفتاری می‌انجامد و دینداری گروهی به اختلالات متعدد روانشناختی؟ نمونه‌ای از مسائلی هستند که در گستره روانشناسی دین مورد توجه قرار می‌گیرند. (قربانی، ۱۳۷۷: ص ۲۳-۲۵)

مردم‌شناسی دین^۲

منظور از مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی، مطالعه و تحقیق در باب جوامع محدود و در حال انقراض است، مثل بعضی قبایل استرالیا و آفریقا. تحقیقات این دانشمندان نشان می‌دهد که گویا نظر داروین در مقوله اجتماع و دین و فرهنگ هم صادق است؛ چرا که می‌دیدند یک سیر دینی خاصی در جوامع مختلف وجود دارد.

1-Sigmund Freud
2-Anthropology of religion.

مرحله اول جوامع بشری، دوران جان‌انگاری است به این معنا که گویا همه اشیا دارای حیات و درک هستند. مرحله دوم، جوامع شرک یا ایزدان‌پرستی است و مرحله سوم، توحید و واحدپرستی است. سرانجام مرحله چهارم الحاد است. اگر این سیر صحیح باشد معنایش این است که تحول و تطور در جوامع و فرهنگ‌ها هم وجود داشته است و این مراحل در طی زمان و در طول هم پدید آمده‌اند نه یک باره. (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۱۹)؛ بنابراین، مردم‌شناسی رشته‌ای تجربی است که بیشتر تمایل دارد به جوامع بدوی و عقب‌افتاده یا جوامعی که بقایای جوامع بدوی بوده‌اند، پردازد و مبنای این علم، نیز داروینست است.

رهیافت مردم‌شناسانه به دین به‌عنوان یک حوزه یا رشته دست‌گامند، ریشه‌های عمیقی در فرهنگ مغرب زمین دارد. ریشه‌های اولیه آن را می‌توان تا آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و رومی دنبال کرد. البته بعضی جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هیجدهمی وجود داشته که قائل به تجزی و تنوع فرهنگ‌ها و سیر متریکی فرهنگ و دین بوده است. این ترقی‌گرایی فلسفی، پیش‌درآمد تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم بود که در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، نقش مهمی بازی کرده است؛ بنابراین، همان‌طور که اشاره شد شناخت دین در جوامع صنعتی مدرن، دانش جامعه‌شناسی دین را پدید آورده و فهم دین در جوامع سنتی توسعه‌نیافته، به پیدایش علم مردم‌شناسی دین منجر شده است (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۰۵)

مردم‌شناسی به‌عنوان یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و هم‌زمان با جامعه‌شناسی به وجود آمد. این رشته انسان را به مثابهٔ موجودی واحد بررسی می‌کند. از دههٔ ۶۰ قرن بیستم، دو دیدگاه متفاوت در مردم‌شناسی مطرح شد؛ یکی مردم‌شناسی زیستی یا طبیعی که به بررسی حالات زیستی انسان می‌پرداخت و انسان را از لحاظ بیولوژیکی و زیستی بررسی می‌کرد و دیگری، مردم‌شناسی فرهنگی یا اجتماعی که انسان را به‌عنوان یک موجود فرهنگی می‌شناخت؛ اما مردم‌شناسی دینی یکی از قدیمی‌ترین شاخه‌های مردم‌شناسی فرهنگی اجتماعی است. اولین مردم‌شناسانی که به بحث دین پرداختند، فریزر و تیلور بودند که از جان‌گرایی به شیء‌پرستی و از آن به چند خداپرستی و سرانجام به تک‌خداپرستی رسیدند. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۰۵-۱۱۲)

ادوارد برنت تیلور^۱ قوم‌شناس انگلیسی و مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین‌پژوهی به کار برد. تیلور معتقد بود آداب و رسوم و عقاید «فرهنگ‌های بدوی» جدید که بازماندهٔ عصر باستانی پیش از تاریخ است، بر مرحلهٔ اولیه دین دلالت دارند و مرحلهٔ فرهنگ معنوی متناظر است با مرحلهٔ خام فرهنگ مادی در جوامع باستانی یا بدوی؛ اما شهرت تیلور بیشتر به دلیل نظریهٔ جان‌مندانگاری^۲ اوست. او معتقد بود مرحلهٔ اولیه دین عبارت بوده است از اعتقاد به ارواحی که در وجود انسان‌ها و همهٔ ترکیبات موجودات زنده و اشیاء حضور دارند و این دیدگاه را به‌عنوان بنیان همهٔ نظام‌های دینی مدنظر قرار داد و آن را با ماتریالیسم سکولار مقایسه کرد. (نامور، ۱۳۸۵: ص ۱۶۸)

1-E. B. Tylor.

2-Animism.

مردم‌شناس انگلیسی ر. ر. مارت^۱ و محقق اسکاتلندی آندرو لنگ^۲ از جمله کسانی بودند که به‌طور مستقیم تحت تأثیر تیلور قرار داشتند. مارت پا را فراتر از تیلور گذاشت و مرحله‌ای پیش از جان‌مندانگاری برای دین قائل شد که در آن انسان‌ها به یک نیروی غیرمتشخص فراطبیعی که احساس می‌کنند در پدیدارها و رویدادها و اشخاص خارق‌العاده حضور دارد، واکنش نشان می‌دهند. اسمیت پژوهشگر انگلیسی عهد عتیق و محقق مطالعات مربوط به زبان‌های سامی نیز تأثیری عظیم بر نظریه‌های مردم‌شناختی داشت. او از گرایش‌های فردگرایانه و عقلی نظریه‌پردازان قبلی فاصله گرفت و معتقد شد دین ابتدایی مساله‌ای مربوط به نهادهای اجتماعی و شعایر و آیین‌هاست، نه عقاید و آموزه‌ها. هم‌چنین اسمیت مفهوم توتمیسم، یعنی پیوند بین یک گروه اجتماعی و یک نوع آلی و ارگانیک را مطرح کرد و در نتیجه قائل شد که در میان سامی‌های باستان، قربانی کردن حیوان مقدس قبیله، بین اعضای قبیله پیوند برقرار می‌کرده است و همین‌طور با خوردن گوشت و خون حیوان، بین اعضای قبیله و خداوند ارتباط برقرار می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۰۷)

مکتب فرانسوی با امیل دورکیم جامعه‌شناس آغاز شد. او نیز بر خصلت اجتماعی دین و توتمیسم به‌عنوان ابتدایی‌ترین شکل حیات دینی تأکید کرد. او دین را ذاتاً یک واقعیت اجتماعی فراتر از امر روانی و فردی می‌دانست. از دیگر مردم‌شناسان مکتب فرانسوی می‌توان به لوسین لوی برول^۳، مین.م. فوستل دو

1-R. R. Marett.

2-Andrew Lang.

3-Lucien Lévy-Bruhl.

کولانژ^۱ و ارنست رنان^۲ اشاره کرد. هم‌چنین در همین زمان جیمز. گک. فریزر^۳ (۱۸۵۴-۱۹۴۱م) با مقایسه میان دین، جادو و مراحل تکوین و تکامل دین بر حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی تأثیر زیادی داشت. مکتب آلمانی «فیضان‌گرا»^۴ یا مکتب «فرهنگی - تاریخی» در مقابل مکاتب انگلیسی و فرانسوی قائل به این بود که شباهت‌های فرهنگی در مناطق مختلف، ناشی از فیضان‌یافتن از یک سرچشمه واحد است که در نهایت به مهاجرت و سایر تماس‌ها در روزگاران پیشین مربوط می‌شود. فریدریش فراتزل^۵ و ویلهلم اشمیت^۶ که طرفدار نظریه توحید ابتدایی بودند، از فیضان‌گرای بزرگ آلمانی هستند. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۰۷-۱۱۰)

پدیدارشناسی دین^۷

واژه پدیدارشناسی، یعنی مطالعه یا شناخت پدیدار. هر چیزی که ظاهر می‌شود پدیدار است. این واژه را نخستین بار یوهانس هاینریش لامبرت^۸ به کار برد و سپس کانت و هگل نیز از این واژه بهره بردند که البته هیچ‌یک پدیدارشناسی را به معنای واحدی به کار نبردند و هر یک معنایی غیر از دیگران برای آن در نظر گرفتند؛ اما در نیمه دوم قرن ۱۹ روش نوینی برای بررسی پدیده‌های دینی و دستیابی به

1-N. D. Fustel de Coulanges.

2-Ernest Renan.

3-James G. Frazer.

4-Diffusionist.

5-Friedrich Ratzel.

6 -Wilhelm Schmidt.

7-Phenomenology of religion.

8 -Johann Heinrich Lambert.

مشترکات و احیاناً وحدت ادیان ظهور کرد که آن را پدیدارشناسی دین خواندند.
(نامور، ۱۳۸۵: ص ۱۷۸)

رویکرد پدیدارشناختی به دین پژوهی، رویکردی توصیفی است که در آن به جای بحث از صادق بودن یا نبودن برخی گزاره‌های دینی، این پرسش مطرح است که «دین چیست؟» پدیدارشناسی دین بر آن است تا فهم ما را از حیات دینی با این پرسش تعمیق بخشد: پدیده‌هایی که معمولاً دینی می‌دانیم چه وجه مشترکی دارند که آن‌ها را از هنر، اخلاق، جدا می‌کند؟ از آنجا که جستجوی وجه مشترک متضمن وجود تفاوت است و مجموعه حیرت‌انگیزی از باورها و اعمال گوناگون را آشکار می‌سازد، جستجو در ذات و گوهر دین به نحوی کاملاً طبیعی به پرسش‌هایی گونه‌شناختی از این دست می‌انجامد که «روشن‌کننده‌ترین روش‌های طبقه‌بندی تفاوت دینی کدام‌اند؟» (نامور، ۱۳۸۵: ص ۱۷۸)

پدیدارشناسی دین به وسیلهٔ ماکس شلر^۱ و آدولف اوتو^۲ رونق یافت؛ بنابراین، نباید آن را با پدیدارشناسی فلسفی ادموند هوسرل^۳ یا موریس مرلوپونتی^۴ در آمیخت. یکی از راه‌های شناخت پدیدارشناسی دین این است که آن را هم‌چون واکنشی در برابر رهیافت‌های تاریخی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی در نظر بگیریم. اغلب پدیدارشناسان دین، چنین رهیافت‌هایی را رهیافت‌های

1-Max Scheler.

2-Adolf Otto.

3-Edmund Husserl.

4-Maurice Merleau-Ponty.

«تحول گرایانه» تلقی می کنند و معتقدند به جای تبدیل دین به مفاهیم دل خواه باید خود را مهیا و آماده سازیم تا به مفهوم دقیق و درست نایل آییم. رهیافت های مذکور، از نظر پدیدارشناسان دین به جای توضیح و تشریح ماهیت دین، آن را به امری روان شناختی یا پدیده ای جامعه شناختی یا واقعه ای تاریخی تقلیل می دهند و به همین سبب به جای توضیح آن به محو آن می پردازند. (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۲۸)

اوتو، الیاده و سایر پدیدارشناسان دین با انتقاد از رهیافت های اصالت تحویلی، از موضع شدید ضد اصالت تحویلی خود دفاع کرده اند (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۸۳) این دو پدیدارشناس با همه تفاوت هایی که در نظراتشان هست به پدیدارشناسی «امر قدسی» پرداخته اند و دین را تجلی امر قدسی می دانند و در برابر تحویل دین به جامعه شناسی، روان شناسی، تاریخ یا هر مفهوم دیگری به شدت مقاومت می کنند. (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۲۸)

الیاده معتقد است پدیدارشناسی باید به چند وظیفه عمل کند: اول، اینکه باید از رهیافت های تاریخی، فقه اللغوی و تخصصی دیگر به داده های عینی و ملاحظه جنبه های مختلف این داده ها، آگاه تر باشد. دوم، باید رهیافت های مختلف منتقدانش را نقادی کند و بدین ترتیب نشان دهد که روش پدیدارشناختی ملزم نیست به مدعیات آن ها که با معیارهای نارسا در طلب عینیت هستند، گردن بگذارد. مهم تر از همه باید در مسائل روش شناسی، نقادانه تر عمل کند به طوری که پدیدارشناسی دین بتواند روشی دقیق تر تدوین کند؛ روشی که بیش از پیش امکان توصیف پدیدارها، تعبیر و تفسیر ساختارها و معانی آن ها و تحقیق پذیری کشفیات آن ها را تأمین کند. (الیاده، ۱۳۸۹: ص ۱۹۳)

اسطوره‌شناسی دین

ارائه تعریفی دقیق از اسطوره آسان نیست؛ اما شاید بتوان گفت اسطوره حکایتگر حقیقتی است که از طریق اقدامات موجودات فراطبیعی به وجود می‌آید. اسطوره یک نوع برداشت از «آفرینش» است و نشان دهنده نحوه ایجاد و آغاز هستی چیزی است؛ اما دین، از مطالب سمبلیک و رمزآلود ویژه خود بهره‌مند است و پرداختن به این مساله، محتاج تحقیق مستقل و دانش جداگانه‌ای است؛ البته لازم به ذکر است اسطوره لزوماً به معنای خیال، وهم یا افسانه نیست (خسروپناه، ۱۳۹۰: ص ۳۲).

نتیجه

هرچند دین‌پژوهی به بررسی موشکافانه دین می‌پردازد؛ اما محصول نگاه مدرن به جهان، طبیعت و انسان است. گره‌گشایی رهیافت روان‌شناختی به دین و دینداری قابل انکار نیست؛ ولی مبانی روان‌شناسی جدید مانند پوزیتیویسم جایی برای فهم سنتی از دین باقی نمی‌گذارند. در این رویکرد آثار و نتایج دین بر شخص از لحاظ روانی بررسی می‌شود، همان‌طور که در نگاه جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به دین نیز علی‌رغم اینکه از نقش دین در جامعه و در ارتباط با نهادها و گروه‌های اجتماعی و سیاسی سخن گفته می‌شود؛ اما پیوند ناگسستنی‌اش با سکولاریسم کاملاً مشهود است.

منابع

۱. الیاده، میرچا (۱۳۸۹)، دین پژوهی، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲. بایرناس، جان (۱۳۸۷)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هیجدهم.
۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ دوم.
۴. قربانی، نیما (۱۳۷۷)، روانشناسی دین؛ یک روی آورد علمی چندتباری، قبسات، ش ۸ و ۹.
۵. عباسی، ولی الله (۱۳۸۱)، درآمدی بر دین شناسی و شاخه های آن، معرفت، ش ۶۳.
۶. نامور، اکرم (۱۳۸۵)، درآمدی بر علم دین و رویکردهای آن، اندیشه نوین دینی، ش ۶ و ۷.

معرفی حضرت حمزه

علی اصغر صانعی*

چکیده

حضرت حمزه فرزند حضرت عبدالمطلب و عموی پیامبر، یکی از سرداران رشید صدر اسلام بود که بنا بر نقل قول قوی در عام الفیل در شهر مکه متولد شد و پس از بعثت پیامبر جزء نخستین کسانی بود که به حضرت پیامبر ایمان آورد. ایشان پیوسته در برابر آزار مشرکان از پیامبر حمایت می‌کرد و پس از هجرت به مدینه جزء حامیان حیاتی پیامبر و اسلام محسوب می‌شد تا جایی که قریش، اسلام آوردن آن حضرت را عاملی مهم در تقویت بنیه اسلام قلمداد می‌کرد. ایشان در غزوات پیامبر (بدر، احد) ضربات سهمگینی به لشکرگاه کفر وارد ساخت و سرانجام در سال سوم هجرت (در غزوه احد) به دست وحشی، مظلومانه به شهادت رسید و به خاطر عظمتی که داشت در بین شهدای صدر اسلام به سیدالشهداء معروف گشتند.

واژه‌های کلیدی:

حضرت حمزه، حضرت عبدالمطلب، ابوسفیان، حضرت پیامبر، سردار، سیدالشهداء.

* - طلبه حوزه علمیه واحد برادران اصفهان.

مقدمه

شناخت تاریخ و شخصیت‌های تاریخ‌ساز در زندگی ما و پیشبرد اهداف ما بسیار موثر است. در میان این شخصیت‌ها انسان‌هایی که در امور دینی مؤثر بوده‌اند و تاریخ دین به دست آن‌ها استوار شده، دارای اهمیت بیشتری بوده و شناخت و تحقیق درباره آن‌ها ارزش بیشتری دارد. براساس گفتار معصومین علیهم‌السلام که فرموده‌اند:

«من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق»

ما موظف هستیم از کسانی که دین و ایمان خود را به آن‌ها مدیون هستیم، تشکر و قدردانی بنماییم.

یکی از این شخصیت‌ها، حضرت حمزه سیدالشهداء هستند که باید مورد احترام و قدردانی قرار بگیرند که البته برای قدردانی از چنین شخصیت‌هایی ابتدا باید چنین افرادی به درستی به جامعه معرفی گردند؛ لذا در این مجموعه تلاش و سعی خود را مبذول داشتیم تا مخاطبین عزیز را با شخصیت حضرت حمزه و جایگاه والایش در کلام معصومین آشنا سازیم.

از شخصیت‌های تأثیرگذار در صدر اسلام حضرت حمزه است که شخصیت ایشان با وجود عظمت بسیار زیادی که دارد و در میان شهدای صدر اسلام به سیدالشهداء معروف شده‌اند، برای مردم ما گمنام مانده است.

با وجود اینکه در قرآن، روایات، کلام بزرگان و مورخین به بزرگی از حضرت حمزه یاد شده؛ ولی ما امروزه اطلاعات بسیار کمی در مورد ایشان داریم پس چه سزاوار است که با حوصله و دقت صفحات تاریخ را مرور کرده و ابعاد مختلف زندگی ایشان را بشناسیم.

معرفی حضرت حمزه

الف: پدر آن حضرت

نسب حضرت حمزه به این ترتیب به حضرت اسماعیل می‌رسد:

حمزه، عبدالمطلب، هاشم، عبدمناف، قصی، کلاب، مره، کعب، لوی، غال،
فهر، مالک، نصر، کنانه، خزیمه، مدرکه، الیاس، مضر، نزار، معد، عدنان.

به‌طور قطع اجداد آن حضرت تا معد بن عدنان به همین شکل و ترتیب است لکن از
عدنان تا حضرت اسماعیل از نظر شماره و اسامی مورد اختلاف است. این گفتار طبق
روایتی است که ابن عباس از پیامبر نقل کرده:

«خود پیامبر نیز هنگام شمارش اجداد خویش هنگامی که به عدنان می‌رسیدند،
سکوت می‌کردند و تجاوز نمی‌کردند و دستور می‌دادند که دیگران نیز تجاوز نکنند و
از شمردن دیگر اجداد تا حضرت اسماعیل خودداری کنند.»

پدر حضرت حمزه، حضرت عبدالمطلب است و ما برای شناخت بهتر حضرت حمزه
بر خود لازم دیدیم، اندکی درباره پدر بزرگوارشان صحبت نمائیم تا اولاً روشن شود
حضرت حمزه از چه مربی بزرگی بهره‌مند بوده‌اند و ثانیاً یکی از مصادیق آیه شریفه:
﴿وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِأَذْنِ رَبِّهِ ...﴾ روشن شود.

حضرت عبدالمطلب فرزند هاشم، پدر حضرت حمزه، زمامدار و سرشناس قریش بود
که در سراسر زندگی خود نقاط روشن و حساسی داشت. شکی نیست که هرچه انسان
روح قوی و نیرومند داشته باشد، سرانجام تا حدودی رنگ محیط را به خود می‌گیرد و
عادات و رسوم محیط در طرز فکر او اثر می‌گذارد؛ ولی گاهی انسان‌هایی پیدا می‌شوند

که با کمال شهامت در برابر عوامل محیط ایستادگی می کنند و خود را از هرگونه گناه و آلودگی مصون می دارند. حضرت عبدالمطلب یکی از نمونه های کامل این گروه است. اگر کسی متجاوز از ۸۰ سال در میان جمعی زندگی کند که بت پرستی، میگساری، رباخواری، آدم کشی و بدکاری از رسوم پیش پا افتاده آنها باشد؛ ولی در سراسر عمر خویش لب به شراب نزند و مردم را از آدم کشی، میگساری و بدکاری بازدارد و از ازدواج با محارم و طواف با بدن برهنه جلوگیری کند و در راه عمل به نذر و پیمان تا آخرین نفس پافشاری نماید، قطعاً این مرد از افراد نمونه خواهد بود که در اجتماعات کمتر پیدا می شود. آری شخصیتی که در وجود او به ودیعت گذارده شده بود باید شخصیتی پاک و پیراسته از هر نوع آلودگی باشد.

از حکایات و کلمات کوتاه و حکمت آمیز وی چنین استفاده می شود که ایشان در آن محیط تاریک در شماره مردان موحد و معتقد به معاد بوده است و پیوسته می فرموده:

«مرد ستمگر در همین سرای زندگی به سزای خود می رسد و اگر اتفاقاً عمر او سپری شود و سزای عمل خود را نبیند در روز بازپسین به سزای کردار خود خواهد رسید.»

هم چنین به سند قوی از حضرت علی منقول است که فرمودند:

«والله عبادت نکرد پدرم و نه جدم عبدالمطلب و نه جدم هاشم و نه عبدمناف بت را، بلکه همه نماز می کردند رو به کعبه بر دین ابراهیم و متمسک به دین آن حضرت بودند.»

ب: مادر حضرت حمزه

درباره مادر حضرت حمزه اختلاف است. در کتاب فرازهایی از تاریخ پیامبر ذکر شده که مادر حضرت حمزه رضی الله عنه حضرت دلالة دختر عموی حضرت آمنه رضی الله عنها مادر پیامبر است؛ ولی در کتاب خلاصه الاخبار شامل تاریخ انبیاء ص ۳۳۴ و ص ۳۳۵ چنین مذکور است که هنگامی که حضرت هاشم در بستر مرگ قرار گرفت و تمامی قریش را دعوت نمود و از آنان برای همکاری با حضرت عبدالمطلب و پیروی از او قول و پیمان گرفت، حضرت عبدالمطلب ۲۵ ساله بودند

ج: وطن، قبیله و طایفه حضرت حمزه

حضرت حمزه در شهر مکه می زیست و از قبیله قریش و طایفه بنی هاشم بود. حال که از قبیله قریش نامی به میان آمد، بد نیست که نکته ای درباره وجه تسمیه ی قبیله ی قریش بیان نماییم. بدان که نضر (جد پیامبر) را قریش می خواندند و هر که از فرزندان نضر باشد پس او قریشی است.

حضرت حمزه قبل از اسلام**الف) چگونگی تولد و کیفیت ازدواج پدر و مادر ایشان**

یکی از ویژگی های تحسین برانگیز عرب جاهلی آن بود که پیمان شکنی در دیدگاه آنان یکی از بدترین کارها به شمار می رفت و آنان اگر پیمانی با سایر قبایل می بستند و اگر نذری می نمودند تا پای جان سعی می کردند که به آن نذر و پیمان وفادار باشند. حضرت عبدالمطلب نیز با توجه به ویژگی هایی که داشتند به طریق اولی به عهد و پیمان

وفادار بودند. یکی از نذرهای حضرت عبدالمطلب آن بود که هر موقع شماره فرزندان او به ده فرزند رسید، یکی را در پیشگاه کعبه قربانی کند. ایشان کسی را از این پیمان مطلع نساخت. چیزی نگذشت که شمار فرزندان او به ده رسید و موقع آن شد که پیمان خود را مورد اجرا گذارد. تصور قضیه برای عبدالمطلب بسیار سخت بود؛ ولی در عین حال از این ترس داشت که موفقیتی در این باره کسب نکند و سرانجام در ردیف پیمان‌شکنان قرار گیرد. از این لحاظ تصمیم گرفت که موضوع را با فرزندان خود در میان بگذارد و پس از جلب رضایت آنان یکی را به وسیله قرعه انتخاب کند. پس از موافقت فرزندان و انجام قرعه‌کشی، قرعه به نام حضرت عبدالله (پدر پیامبر اکرم) اصابت کرد. عبدالمطلب بلافاصله دست عبدالله را گرفت و به سوی قربانگاه برد. در این فاصله قریش از جریان نذر و قرعه‌کشی آگاه شدند. سیل اشک از رخسار جوانان سرازیر بود؛ یکی می‌گفت: ای کاش مرا به جای این جوان ذبح می‌کرد. عبدالمطلب در برابر امواج خروشان احساسات مردمی متحیر بود چه کند و با خود می‌اندیشید مبادا پیمان خود را بشکند؛ ولی با این همه نیز دنبال چاره می‌گشت. یکی از آن میان گفت: این مشکل را پیش یکی از دانایان عرب ببرد، شاید برای این کار راه حلی بیابد. عبدالمطلب و سران قوم موافقت کردند و به سوی یثرب که اقامتگاه آن فرد دانا بود روانه شدند. وی برای پاسخ یک روز مهلت خواست. روز دوم که همه به حضور او رسیدند آن مرد دانا چنین گفت:

«خون بهای یک انسان پیش شما چقدر است؟ مردم گفتند: ده شتر. گفت شما باید میان ده شتر و کسی که او را برای قربانی کردن انتخاب کرده‌اید قرعه بزنید و اگر قرعه به نام آن شخص درآمد شماره شتران را به دو برابر

افزایش دهید، باز میان آن دو قرعه بزیند و اگر باز هم قرعه به نام آن شخص اصابت کرد شماره شتران را سه برابر کنید و باز قرعه بزیند و به همین ترتیب عمل کنید تا قرعه به نام شتران درآید. پیشنهاد آن کاهن دانا موج احساسات مردمی را فرو نشاند؛ زیرا قربانی کردن صدها شتر برای آنان آسانتر از آن بود که جوانی مانند عبدالله را در خاک و خون غلطان ببینند. پس از بازگشت به مکه یک روز در مجمع عمومی مراسم قرعه‌کشی آغاز گردید و در دهمین بار که شماره شتران به صد رسید قرعه به نام شتران درآمد.

نجات و رهایی عبدالله شور عجیبی به پا کرد؛ ولی عبدالمطلب فرمودند: باید قرعه را تکرار نمایم تا یقین بدانم که خدای من از این کار راضی است. لذا سه مرتبه قرعه را تکرار کردند و در هر سه مرتبه قرعه بنام شتران اصابت کرد. پس از آن عبدالمطلب دستور داد یکصد شتر از شتران شخصی او را در همان روز در پیشگاه کعبه ذبح کنند و هیچ انسان و حیوانی را از خوردن، جلوگیری نمایند. پس از نجات عبدالله حضرت عبدالمطلب به فکر افتاد بلافاصله این خاطره تلخ را به وسیله ازدواج عبدالله و آمنه جبران کند و رشته زندگی او را که به سرحد گسستن رسیده بود با اساسی‌ترین رشته‌های حیات پیوند دهد. از این جهت عبدالمطلب هنگام مراجعت از قربانگاه در حالی که دست فرزند خویش را در دست داشت یکسره به سوی خانه «وهب بن عبد مناف بن زهره» رفت و دختر او آمنه را که به پاکدامنی و عفت معروف بود به عقد عبدالله درآورد و نیز در همان مجلس «دلاله» دختر عموی آمنه را خود تزویج کرد و حمزه عمو و هم‌سال پیامبر از او متولد شد.

ب: سال تولد حضرت حمزه

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم دربارهٔ مادر حضرت حمزه اختلاف وجود دارد. (عده‌ای معتقدند که مادر حضرت حمزه دلالت داده و تعدادی از مورخین از جمله نگارنده کتاب تاریخ انبیاء جناب سیدالمحدثین سید محمد مهدی موسوی معتقدند که مادر حضرت حمزه حمیده است.) هم‌چنین دربارهٔ سال ولادت حضرت حمزه نیز اختلاف وجود دارد که طبق نظریه‌ای که مادر حضرت حمزه را دلالت می‌دانند، حضرت حمزه هم‌سن پیامبر است؛ ولی طبق نظریه‌ای که مادر حضرت حمزه را حمیده می‌دانند، سن حضرت حمزه از پدر پیامبر نیز بیشتر است.

ولی با اندکی تأمل و بررسی روایات و قرائن به نظر می‌رسد که نظریه اول دربارهٔ ولادت حضرت حمزه اینکه هم‌سن و سال پیامبرند، صحیح‌تر است؛ زیرا امام صادق در روایتی می‌فرماید: «حضرت علی دختر حضرت حمزه را به پیامبر پیشنهاد داد تا پیامبر او را به عقد خویش درآورد؛ ولی حضرت رسول فرمودند: مگر نمی‌دانی او دختر برادر رضاعی من است.»؛ زیرا حضرت حمزه و پیامبر هر دو از یک زن شیر خورده بودند. هم‌چنین قرائنی از قبیل دلاوری‌های حضرت حمزه در دو جنگ بدر و احد و در محافظت از پیامبر می‌تواند مؤیدی باشد بر ابطال این مطلب که حضرت حمزه از حضرت عبدالله نیز مسن‌تر بوده است؛ زیرا چنین دلاوری‌ها و شجاعت‌هایی بر حسب ظاهر از حضرت حمزه‌ای که مسن‌تر از پدر پیامبر باشد، بعید است؛ بنابراین، می‌توان گفت حضرت حمزه و پیامبر هر دو در یک سال متولد شده‌اند. لذا برای بررسی سال تولد حضرت حمزه سال تولد پیامبر را بررسی می‌کنیم.

عموم سیره‌نویسان اتفاق نظر دارند که تولد پیامبر گرامی در عام الفیل سال ۵۷۰ میلادی است؛ چون آن حضرت به‌طور قطع در سال ۶۳۲ میلادی به شهادت رسیدند و سن مبارک ایشان ۶۲ یا ۶۳ سال بوده است؛ بنابراین سال ولادت حضرت حمزه نیز سال ۵۷۰ میلادی یا ۵۳ سال قبل از هجرت به دنیا آمده‌اند.

ج: نقش حضرت حمزه در ازدواج پیامبر با خدیجه علیها السلام

مقدمتاً باید عرض کنیم که در جریان این ازدواج قدر مسلم این است که پیشنهاد ابتدا از طرف خود حضرت خدیجه علیها السلام بوده است. ابن هشام چنین نقل می‌کند: «خدیجه شخصاً تمایلات خود را اظهار می‌کرد و چنین گفت: عموزاده، من بر اثر خویشی که میان من و تو برقرار است و آن عظمت و عزتی که میان قوم خود داری و امانت و حسن خلق و راستگویی که از تو مشهور است، جداً مایلم که با تو ازدواج کنم. امین قریش چنین فرمود: لازم است که عموهای خود را از این کار آگاه سازم و با مشورت آنان این کار را انجام نمایم.»

پیامبر در این مشورت با سه دیدگاه مواجه شد:

دیدگاه اول: حضرت ابوطالب با خیرخواهی به پیامبر عرضه داشت که خدیجه زنی ثروتمند است و فرمانروایان، پهلوانان قریش و ... از او خواستگاری کرده‌اند؛ ولی خدیجه به آنان رغبتی نشان نداده است. (وقد خطبوها ملوک العرب و صنادید قریش و رؤسا بنی عبدالمطلب و سادات ملوک بنی هاشم و ملوک الیمن و اکابر الطائف و بذلوا لها الجزیل من المال فلم ترغب فی احد منهم و رأت اکبر منهم و انت یا ابن اخی فقیر

لا مال لك ولا تجارة و خديجه إمراه مزاحه فلا تعلق نفسك بمزاحها و لاتسمع قریش
هذا لكلام ابداء).

دیدگاه دوم: ابولهب (لعنه الله) بود که از روی حسادت و خساست، پیامبر را از این
عمل ناامید می کرد و به گونه ای او را تحقیر می کرد. (قال ابولهب: يا ابن اخي لاتجعلنا
مضحكه في افواه العرب فانك لا تصلح لخديجه بأن تتزوج بها ابداء).

دیدگاه سوم: حضرت حمزه بود که پیامبر را به این امر تشویق کرده و به ایشان
دلگرمی می داد و با ابولهب نیز سخت مخالفت می کرد. (قال حمزه: انت (ابولهب) و الله
لخسيس في الرجال، و ماعسى إن يقال في ابن اخينا؟ والله أنه اكبر منهم جمالا وأزید
منهم كمالا و بماذا تتكبر عليه خديجه؟ بمالها؟ أو اكثر رجالها؟ فأقسم برب الكعبه إن
طلبت منه مالا لا ركن جوادى ولأدخلن على الملوک وأطواف فلوات وأجمع لمحمد
الذى تطلبه منه خديجه من المال).

حضرت حمزه در این کلام به پیامبر دلگرمی بسیاری داد و قسم یاد کرد که هر
آنچه را خدیجه ع از پیامبر طلب کند برای پیامبر فراهم نماید.

حضرت حمزه پس از اسلام

الف: در شهر مکه قبل از هجرت

۱- برخورد حضرت حمزه با دین اسلام و موضع گیری حضرت نسبت به دین مقدس اسلام:

چنانکه که در صفحات آتی (فضائل حضرت حمزه) مفصل بیان می‌شود حضرت حمزه جزء اولین کسانی بود که به پیامبر اکرم ایمان آورده و خویش را مصداق آیه شریفه: ﴿السابقون السابقون اولئک المقربون﴾ قرار داده است.

۲- دفاع از شخص پیامبر

آن‌گونه که مورخین در کتب خود روایت کرده‌اند حضرت حمزه از دلاور مردانی بوده که به شخص پیامبر علاقه شدیدی داشته و از ایشان محافظت می‌نموده و اگر کسی حضرت پیامبر را آزار می‌داده از جبران حضرت حمزه در امان نبوده است. چنان که در زیارت حضرت حمزه می‌خوانیم: (نصحت رسول الله ﷺ؛ خیرخواهی کردی رسول خدا را).

اکنون برای نمونه، مواردی از دفاع حضرت حمزه از شخص پیامبر را ذکر می‌کنیم: (الف) روزی ابوجهل پیامبر را در صفا دید و به او ناسزا گفت. رسول گرامی با او سخن نگفت و راه منزل را در پیش گرفت. ابوجهل نیز به سوی محفل قریش در کنار کعبه روانه شد. حمزه که عمو و برادر رضاعی پیامبر بود همان روز در حالی که کمان خود را حمایل کرده بود از شکار برگشت. عادت دیرینه او این بود که پس از ورود به مکه، پیش از آنکه از فرزندان و خویشان خود دیدن به عمل آورد، به زیارت و طواف کعبه می‌رفت. سپس به اجتماع مختلف قریش در دور کعبه سری می‌زد و سلام و تعارفی میانشان رد و بدل می‌شد. وی همان روز پس از انجام مراسم به سوی خانه روانه شد. اتفاقاً کنیز عبدالله بن جدعان که شاهد آزار ابوجهل به پیامبر بود، جلو آمد و گفت: ابا عماره (کنیه حمزه) ای کاش دقایقی چند در همین نقطه بودی و جریان را

می دیدی که چگونه ابوجهل به برادرزاده‌ات ناسزا گفت و او را سخت آزار داد. سخنان این کنیز اثر عجیبی در وجود حضرت حمزه گذاشت و او بدون اینکه به سرانجام کار فکر کند، تصمیم گرفت انتقام برادرزاده‌ی خود را از ابوجهل بگیرد. لذا از همان راهی که آمده بود، برگشت و ابوجهل را میان اجتماع قریش دید و به طرف او رفت و بدون اینکه با کسی سخن بگوید کمان خود را بلند کرد و سخت در میان سر او کوفت، چنانکه سرش شکافت و گفت: او (پیامبر) را ناسزا می‌گویی در حالی که من به او ایمان آورده‌ام و راهی را می‌روم که او رفته است، اگر قدرت داری با من بجنگ. این تاریخ مسلم گواه بر آن است که وجود قهرمانانی مانند حضرت حمزه که بعدها بزرگترین سردار اسلام گردید، در حفظ و حراست پیامبر و تقویت جناح مسلمانان تأثیر به‌سزایی داشت. چنانکه ابن‌اثیر می‌نویسد: قریش اسلام حمزه را بزرگترین عامل ترقی و تقویت مسلمانان دانستند.

ب) آزار و آسیبی که پیامبر گرامی از جانب عموی خود (ابولهب) و همسر او (ام‌جمیل) می‌دید، بی‌سابقه بود. خانه پیامبر در همسایگی آنها قرار داشت. آنها از ریختن هرگونه زباله بر سر و صورت ایشان دریغ نداشتند. روزی بچه‌دان گوسفندی را بر سرش زدند. سرانجام کار به جایی رسید که حمزه به منظور انتقام عین همان را بر سر ابولهب کوبید.

ب: در شهر مدینه و پس از هجرت

۱- حضرت حمزه نخستین سردار پیامبر

بیش از هشت ماه از اقامت پیامبر در مدینه نگذشته بود که پیامبر نخستین پرچم را به‌دست افسر دلاور و رشید خود بنام (حمزه بن عبدالمطلب) داد و سی نفر از مهاجرین

را به فرماندهی وی تا کرانه‌های دریای احمر که مسیر کاروان قریش بود، فرستاد. وی در نقطه‌ای بنام (عیص) با کاروان قریش که با سیصد نفر به رهبری ابوجهل اداره می‌شد، روبرو گردید؛ ولی طرفین با وساطت (مجدی بن عمرو) که با هر دو گروه دوستی داشت از هم فاصله گرفتند و هیئت اعزامی به مدینه بازگشت.

«قضاوت این مطلب را که چرا اولین کاروان اعزامی اسلام به رهبری حمزه بود به خوانندگان واگذار می‌کنیم.»

۲- دلاوری‌های حضرت حمزه در جنگ بدر

الف: هنگامی که سپاهیان اسلام و کفر در برابر هم قرار گرفتند، بنا بر مسائلی کفار علاقه‌ای به نبرد نداشتند؛ ولی نبرد میان دو طرف را مسأله‌ای حتمی ساخت که حضرت حمزه در آن نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. «اسود مخزومی» که مرد تندخویی بود، چشمش به حوضی افتاد که مسلمانان ساخته بودند، پیمان بست که یکی از این سه کار را بکند یا از آب آن حوض بنوشد یا آنرا ویران کند یا کشته شود. او از صفوف مشرکان بیرون آمد و در نزدیکی حوض با افسر رشید اسلام روبرو گردید. نبرد میان آن دو در گرفت، حمزه یک پایش را از ساق قطع کرد او برای اینکه به پیمان خود عمل کند، خود را کنار حوض کشید تا از آب حوض بنوشد، حمزه با زدن ضربه دیگری او را در میان آب کشت. این جریان جنگ را قطعی ساخت؛ زیرا هیچ چیزی برای تحریک جمعیتی بالاتر از خونریزی نیست.

ب: رسم دیرینه عرب، در آغاز جنگ نبردهای تن به تن بود. سپس حمله عمومی آغاز می‌شد. پس از کشته شدن اسود مخزومی، سه نفر از دلاوران نامی قریش، از

صفوف قریش بیرون آمدند و مبارز طلبیدند. این سه نفر عبارتند از عتبه ابن ربیع، شیبه بن ربیع، ولید بن عتبه. هر سه نفر غرق در سلاح در وسط میدان، غرش کنان، اسب دوانیده، همآورد طلبیدند. سه جوان رشید، از جوانان انصار برای نبرد با آنان به میدان آمدند؛ ولی وقتی عتبه شناخت که آنان از جوانان مدینه هستند گفت با شما کاری نداریم. سپس یک نفر داد زد: ای محمد کسانی از اقوام ما که هم‌شان ما هستند، آن‌ها را به سوی ما بفرست. پیامبر رو به «عبیده، حضرت حمزه و حضرت علیؑ» کرد و فرمود برخیزید. این سه افسر دلاور خود را پوشانیده روانه رزمگاه شدند، هر سه خود را معرفی نمودند، عتبه آن‌ها را پذیرفت و گفت شما هم‌شان ما هستید. در این جنگ تن به تن همآورد حمزه (شیبه) و طرف نبرد عبیده (عتبه) و طرف نبرد امیرالمؤمنین (ولید) بودند.

حضرت علی و حضرت حمزه رزمنده مقابل خود را در همان لحظه نخست به خاک افکندند و سپس به یاری عبیده شتافتند و طرف نبرد او را کشتند.

۳- شهادت حضرت حمزه

الف: زمان و مکان شهادت

حضرت حمزه در روز هفتم شوال سال سوم هجرت در غزوة احد به شهادت رسید. اگر معتقد باشیم که حضرت حمزه هم‌سال پیامبر اکرم بوده، حضرت حمزه در حدود ۵۶سالگی شربت شهادت را نوشیده است.

(۵۷۰م ولادت حضرت حمزه، ۶۱۰م مبعث پیامبر، ۶۱۳م شروع دعوت همگانی (۶۲۳م)

هجرت ۶۲۳م، و (۶۲۷م) غزوة احد.)

ب: جریان شهادت حضرت حمزه

حضرت حمزه در غزوة احد توسط وحشی (غلام جیر بن مطعم) که قبلاً توسط ابوسفیان و هند (لعن الله علیهما) تطمیع شده بود، به شهادت رسید. به این ترتیب که در پناهگاهی قرار گرفت و نیزه خود را به سمت حضرت پرتاب کرد چنانکه برعانه‌ی حضرت فرود آمد و از دیگر سو درآمد و بنابر قولی بر خاضره‌ی حضرت رسید و از مثانه بیرون آمد و حضرت بر اثر همین زخم به شهادت رسید. سپس وحشی به بالین حضرت آمد و سینه ایشان را به سفارش هند درید و جگر حضرت را درآورد و نزد هند برد. هرگاه هند می‌خواست تکه‌ای از آن را بخورد، خداوند متعال آن را در دهان او سخت می‌کرد تا اجزای بدن آن حضرت با کافر آمیخته نشود (به همین خاطر هند به جگرخوار مشهور شد). سپس هند بر بالین حضرت آمد و گوش و بعضی از اجزای حضرت را برید تا با خود به مکه ببرد. سایر زنان نیز به هند تاسی کرده و به قربانگاه آمدند و شهیدان را مثله کردند و بینی بریدند، شکم بریدند و اجزای بریده شده را به ریسمان کردند و از آن‌ها گردنبنند و دستبنند ساختند.

ابوسفیان بر بالین حضرت درآمد و پیکان نیزه خود را در دهان حضرت حمزه می‌زد و می‌گفت: بچش ای عاق. حلیس بن علقمه هنگامی که این صحنه را دید فریاد زد: ای بنی کنانه ببینید این مردی که ادعای بزرگی قریش را دارد با پسر عم کشته خود چه می‌کند. ابوسفیان شرمگین شد و گفت: این لغزشی بود که از من ظاهر شد، این را پنهان دار.

ج: عکس العمل پیامبر نسبت به شهادت حضرت حمزه

علی ابن ابراهیم قمی روایت کرده که پس از آنکه جنگ به پایان رسید، پیامبر کسی را خواست تا احوال حضرت حمزه را به پیامبر خبر دهد. حارث بن صمه داوطلب این کار شد؛ ولی چون بر حضرت حمزه آمد، نخواست این خبر وحشت‌انگیز را به پیامبر بدهد، لذا از آوردن خبر امتناع ورزید. از این رو پیامبر به امیرالمؤمنین علیه السلام دستور داد تا در مورد حضرت حمزه به او خبر دهد؛ ولی حضرت علی نیز به خاطر اینکه پیامبر را ناراحت نکند از اخبار به پیامبر امتناع نموده و سکوت کردند. وقتی پیامبر این اوضاع را دیدند، شخصاً به جستجوی حضرت حمزه برآمدند.

هنگاهی که پیامبر بر بالین حضرت حمزه آمدند و آن وضعیت آسفناک را ملاحظه کردند، فرمودند: به خدا سوگند هیچ زمانی به اندازه الآن خشمگین نبودم اگر خداوند به من قدرت دهد هفتاد نفر از قریش را به جبران حمزه مثله مثله می‌کنم. سپس جبرئیل نازل شد و فرمود: ﴿ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم و لئن صبرتتم فهو خیر للصابرین﴾ سپس حضرت فرمودند: صبر می‌کنم و بعد از آن عبا مبارکشان را که از پارچه یمن بود بر روی حضرت حمزه انداخت در حالی که این عبا قادر نبود تمامی قامت حضرت حمزه را بپوشاند پیامبر عبا را بر سر حضرت حمزه کشیدند و پاهای حضرت حمزه را به وسیله علف و گیاهان پوشانیدند و فرمودند اگر نه آن بود که زنان عبدالمطلب اندوهناک می‌شدند هر آینه او را چنین می‌گذاشتم که درندگان و مرغان آسمان گوشت او را بخورند تا روز قیامت از شکم آنها محشور شود؛ زیرا که داهیه هرچند عظیم‌تر است ثوابش بیشتر است. سپس حضرت دستور داد تا شهدا را جمع کردند و بر آنان نماز خواندند و در نماز هفتاد تکبیر بر حمزه گفتند و بعضی گفته‌اند که پیامبر

دستور دادند که حضرت حمزه را با خواهر زاده‌اش (عبدالله بن جحش) در یک قبر نهادند. هم‌چنین آمده چون حضرت حمزه را برهنه کرده بودند، پیامبر ایشان را کفن کردند.

هنگامی که پیامبر از کار شهدا فارغ شدند به سمت مدینه آمدند و در آن هنگام غالباً از خانه‌های تمامی شهدا صدای بانگ و ناله بود بجز خانه حضرت حمزه. پیامبر هنگامی که این صحنه را دید در حالی که اشک در چشمانش جمع شده بود، فرمودند: «ولکن حمزه لایواکی له الیوم»؛ لکن حمزه امروز گریه‌کننده ندارد.»

هنگامی که سعد معاذ و اسید ابن حضیر این سخن را شنیدند به زنان انصار دستور دادند تا دیگر بر شهدای خویش نگریند و بروند حضرت زهرا علیها السلام را در گریستن بر حضرت حمزه یاری کنند و پس از آن بر کشتگان خویش بگریند، پس از آنکه زنان این کار را کردند و صدای گریه‌ی آنان به پیامبر رسید، فرمودند: برگردید؛ خداوند شما را رحمت کند، همانا مواسات کردید. از آن روز مقرر شد هر مصیبتی که بر اهل مدینه وارد می‌شود اول بر حضرت حمزه گریه کنند، آنگاه برای خود.

فضایل حضرت حمزه

در ابتدا توجه عزیزان را به این مطلب جلب می‌کنیم که برخورد و حالت پیامبر بعد از شهادت حضرت حمزه خود گواه زنده‌ای است از جایگاه حضرت حمزه نزد پیامبر؛ لکن برای آگاهی بیشتر خوانندگان محترم با فضایل حضرت حمزه برخی از روایات و آیات مربوط به ایشان را ذکر می‌کنیم.

الف: حضرت حمزه در آیات

۱- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران/۱۶۹)

«لما اصيب حمزه بن عبدالمطلب و مصعب بن عمير يوم احد و رأو ما رزقوا من الخير قالوا ليت اخواننا يعلمون ما اصابنا من الخير كي يزدادوا في الجاد رغبة فقال الله تعالى: انا ابلغهم عنكم فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾»

هنگامی که حضرت حمزه و مصعب ابن عمیر پس از شهادت دیدند که خداوند چه خیر بسیاری برای آنان قرار داده گفتند: ای کاش برادران ما می دانستند که چه خیری به ما رسیده تا با رغبت بیشتری به جهاد می پرداختند خداوند در جواب درخواست آنان فرمود: من آنان را با خبر می سازم. سپس آیه شریفه: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ نازل شد.

۲- همچنین در ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن جلد چهار صفحه ۳۳۶ در تفسیر آیه مذکور آمده: این آیه شریفه درباره شهیدان احد آمده که هفتاد تن بودند چهار نفر از مهاجران «حمزه، مصعب بن عمیر، عثمان بن شماس، عبدالله بن جحش» و بقیه از انصار بودند.

۳- ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ﴾ (آل عمران/۱۷۰) در کتاب اسباب نزول القرآن واحدی آنچه درباره شأن نزول آیه ۱۶۹ آمده درباره شأن نزول این آیه نیز ذکر شده است.

۴- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/۲۰۰)

در کتاب شواهد التنزیل لقواعد التفصیل ج ۱، ص ۱۸۰: (اصبروا) یعنی (فی انفسکم و صابروا) یعنی (مع عدوکم و رابطو فی سبیل الله لعلکم تفلحون نزلت فی رسول الله و علی و حمزه ابن عبدالمطلب) «صلوات الله علیهم اجمعین».

ای کسانی که ایمان آورده‌اید صبور باشید و نسبت به دشمنانتان یکدیگر را به صبر دعوت کنید و در راه خدا خود را آمادهٔ جنگ نگهدارید و تقوای الهی پیشه کنید، امید است رستگار شوید که دربارهٔ پیامبر و حضرت علی و حضرت حمزه نازل شده است.

۵- ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام/۱۲۲)؛ «آیا آنان که مرده‌ای بود پس زنده‌اش کرده ایم و قرار دادیم برای او روشنایی تا راه رود در میان مردم همانند آن کسی است که در تاریکی هاست...»

در کتاب تفسیر نمونه ج ۵، ص ۴۲۵ در شأن نزول این آیه چنین نوشته شده است:

«ابوجهل که از دشمنان سرسخت اسلام و پیامبر بود روزی سخت آن حضرت را آزار داد حمزه عموی پیامبر که تا آن روز اسلام را نپذیرفته بود و در مورد این آیین بزرگ تفکر و اندیشه می‌کرد در آن روز طبق معمول خود برای شکار به بیابان رفته بود هنگامی که از شکار برگشت از جریان برخورد ابوجهل با برادرزاده‌اش با خبر شد. سخت برآشفته و یکسره به سراغ ابوجهل رفت و چنان بر سر او کوفت که خون جاری شد و با تمام نفوذی که ابوجهل در میان قوم و عشیره خود داشت به خاطر شجاعت حضرت حمزه از عکس‌العمل خودداری کرد. پس از آن حضرت حمزه به

سراخ پیامبر آمد و اسلام را پذیرفت و از آن روز رسماً به عنوان یک افسر رشید اسلام تا واپسین لحظات عمر از این آیین آسمانی دفاع کرد.»
در کتاب *شأن نزول آیات*، ص ۲۶۵ در تفسیر این آیه مطالبی قریب به همین مضامین را ذکر کرده است.

ب: حضرت حمزه در روایات

۱- ابن بابویه از حضرت رضا علیه السلام روایت کرده است که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: بهترین برادر من علی است و بهترین عموی من حمزه و عباس با پدرم از یک اصل برآمده است.

۲- از امام باقر علیه السلام نقل شده که در تفسیر آیه: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (احزاب/۲۳) برخی از مومنان بزرگ مردانی هستند که به عهد و پیمانی که با خدا بستند کاملاً وفا کردند پس برخی بر آن عهد ایستادگی کردند و برخی با انتظار مقاومت کرده و هیچ عهد خود را تغییر ندادند (که مراد از من قضی نجه حمزه و جعفر و من ينتظر علی ابن ابیطالب است).

۳- در بصائر از حضرت باقر علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

«بر ساق عرش نوشته شده است که حمزه شیر خدا، شیر رسول و سیدالشهداء

است.»

۴- هنگامی که حضرت سجاد در کاخ یزید شروع به سخنرانی کرد فرمود: خداوند به ما و خاندان پیامبر شش امتیاز ارزانی داشته و با هفت فضیلت بر دیگران برتری

بخشید. شش امتیاز ما این است: علم، حلم، بخشش، بزرگواری، فصاحت، شجاعت و محبت ما را در دل‌های مؤمنان قرار داده است.

و هفت فضیلت ما این است: پیامبر برگزیده‌ی خدا از ماست، صدیق (علی ابن ابیطالب) از ماست، جعفر طیار از ماست، شیر خدا و شیر رسول (حمزه سیدالشهداء) از ماست، دو سبط این امت (حسن و حسین) از ماست، زهرا بتول از ماست.

۵- حضرت حمزه همان بزرگ‌مردی است که امیرالمؤمنان از شجاعت و جوان‌مردی او پس از مرگش یاد می‌کند. هنگامی که حضرت علی علیه السلام شنید که عمروعاص با معاویه (لعنهما الله) بیعت کرده و قرار گذاشته‌اند اگر بر امیرالمؤمنان پیروز شوند، حکومت مصر را در اختیار عمروعاص قرار دهد. امیرالمؤمنان از استماع این خبر ناراحت شد و یادی از شجاعت عموی خود حمزه و برادرش جعفر کرد و فرمود: «اگر این دو نفر زنده بودند ستاره‌ پیروزی من طلوع می‌کرد.»

۶- علی بن ابراهیم روایت کرده که حضرت رسول فرمود:

«پروردگار من، برگزید مرا با سه نفر از اهل بیت من که بهترین و پرهیزکارترین ایشانم و فخر نمی‌کنم. برگزیده مرا، و علی و جعفر دو پسر ابوطالب را و حمزه پسر عبدالمطلب را.»

فضیلت زیارت و زیارت‌نامه حضرت حمزه

در کتاب شریف *مفاتیح الجنان* آمده است: مستحب است زیارت حمزه و باقی شهداء احد؛ زیرا که روایت شده از حضرت رسول الله که فرمودند: هرکس زیارت کند مرا و

زیارت نکند عمّم حمزه را همانا مرا جفا کرده است و این فقیه در بیت الحزان فی مصائب سیده النسوان نقل کرده که حضرت فاطمه علیها السلام بعد از وفات پدر بزرگوار خود هر هفته روز دوشنبه و پنجشنبه به زیارت حضرت حمزه و شهداء احد می‌رفت و نماز می‌خواند و دعا می‌کرد در آنجا و ترک نکرد تا وفات نمود.

و محمود بن لیبید گفته که آن سیده جلیله سر قبر حمزه می‌رفت و گریه می‌کرد و من در یکی از روزها به زیارت حمزه مشرف شدم و دیدم آن مظلومه نزدیک قبر حمزه مشغول به گریه است. من صبر کردم تا گریه‌اش ساکن گشت نزدیک رفتم و سلام کردم و گفتم: یا سیده النسوان بحق خدا قسم که رگ‌های دلم را قطع کردی از این گریه‌ات. فرمود: ای ابا عمرو برای من شایسته است گریستن زیرا که به من رسیده است مصیبت بهترین پدرها رسول خدا سپس فرمود: «و اشوقاه إلی رسول الله».

توجه حضرت زهراى مرضیه علیها السلام به زیارت حضرت حمزه سیدالشهدا و گریه و دعا سر قبر آن حضرت نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه حضرت حمزه است.

هم‌چنین شیخ عباس قمی به نقل از شیخ مفید می‌فرماید:

«و کان رسول الله أمرَ فی حیاته بزیارة حمزه و کان یلمُّ به و بالشهداء»؛ حضرت رسول الله در دوران زندگی، مردم را به زیارت حضرت حمزه فرمان می‌داد و برای زیارت حضرت حمزه و سایر شهداء نزول می‌فرمودند.»

زیارت‌نامه حضرت حمزه

چون به زیارت آن حضرت نزد قبرش رفتی بگو:

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَمَّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَيْرَ الشُّهَدَاءِ
السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَسَدَ اللَّهِ وَ أَسَدَ رَسُولِهِ أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ جَاهَدْتَ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ
جُدْتَ بِنَفْسِكَ وَ نَصَحْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ كُنْتَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ
رَاغِبًا بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي أَتَيْتُكَ [مُتَقَرَّبًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِزِيَارَتِكَ وَ [مُتَقَرَّبًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِذَلِكَ رَاغِبًا إِلَيْكَ فِي الشَّفَاعَةِ أَبْتَغِي بِزِيَارَتِكَ] بِذَلِكَ خَلَاصَ نَفْسِي
مُنْعَوِدًا بِكَ مِنْ نَارٍ اسْتَحَقَّهَا مِثْلِي بِمَا جَنَيْتُ عَلَى نَفْسِي هَارِبًا مِنْ ذُنُوبِي الَّتِي اخْتَطَبْتُهَا
عَلَى ظَهْرِي فَزِعَا إِلَيْكَ رَجَاءَ رَحْمَةِ رَبِّي أَتَيْتُكَ مِنْ شُفَّةٍ بَعِيدَةٍ طَالِبًا فَكَأَنَّكَ رَقَبَتِي مِنَ
النَّارِ وَ قَدْ أَوْفَرْتَ ظَهْرِي ذُنُوبِي؛ سلام بر تو ای عموی رسول خدا (درود خدا بر او و
خاندانش باد) سلام بر تو ای بهترین شهیدان، سلام بر تو ای شیر خدا و شیر رسول خدا،
شهادت می‌دهم که تو در راه خدای عزّ و جلّ جهاد کردی و جانت را بخشیدی و برای
رسول خدا خیرخواهی نمودی و آنچه را نزد خدای پاک بود رغبت داشتی، پدر و
مادرم فدایت. به سویت آمدم تا با این آمدن به رسول خدا (درود خدا بر او و خاندانش
باد) تقرب جویم، مشتاق به توام در شفاعت با زیارتت رهایی جانم را می‌طلبم، به تو
پناهنده‌ام از آتشی که مثل من به خاطر جنایتی که بر خود کرده‌ام مستحق آن است، از
گناهای که بر پشتم بار کرده‌ام گریزانم، به امید رحمت پروردگارم به تو پناهنده‌ام، از
راه دور مشقت باری به سویت آمدم، خواهان آزادی‌ام از آتش دوزخ، پشتم را گناهانم
سنگین بار کرده».

«وَ أَتَيْتُ مَا أَسْخَطَ رَبِّي وَ لَمْ أَجِدْ أَحَدًا أَفْرَعُ إِلَيْهِ خَيْرًا لِي مِنْكُمْ أَهْلَ بَيْتِ الرَّحْمَةِ فَكُنْتُ لِي شَفِيعًا يَوْمَ فَقْرِي وَ حَاجَتِي فَقَدْ سِرْتُ إِلَيْكَ مَحْزُونًا وَ أَتَيْتُكَ مَكْرُوبًا وَ سَكَبْتُ عَبْرَتِي عِنْدَكَ يَا كَيَا وَ صِرْتُ إِلَيْكَ مُفْرَدًا وَ أَنْتَ مِمَّنْ أَمَرَنِيَ اللَّهُ بِصِلَتِهِ وَ حَتَّنِي عَلَى بَرِّهِ وَ دَلَّنِي عَلَى فَضْلِهِ وَ هَدَانِي لِحُبِّهِ وَ رَعَّبَنِي فِي الْوَفَادَةِ إِلَيْهِ وَ أَلْهَمَنِي طَلَبَ الْحَوَائِجِ عِنْدَهُ أَنْتُمْ أَهْلُ بَيْتٍ لَا يَشْفَى مَنْ تَوَلَّاكُمْ وَ لَا يَخِيبُ مَنْ آتَاكُمْ وَ لَا يَخْسِرُ مَنْ يَهْوَاكُمْ وَ لَا يَسْعَدُ مَنْ عَادَاكُمْ؛ وَ بجا آورده‌ام آنچه را که پروردگارم را به خشم آورده، احدی را برای خود بهتر از شما اهل بیت رحمت نیافتم که به او پناه برم، پس روز تهیدستی و حاجت شفیع من باش که اندوهگین به سویت سیر کردم و محزون به جانبت آمدم و گریه کنان در پیشگاهت اشک ریختم و تنها به محضرت آمدم و تو از کسانی هستی که خدا پیوندش را به من دستور داده و به نیکی بر او فرمانم داده و بر فضلش دلالت کرده و به محبتش راهنمایی‌ام نموده و به وارد شدن بر او تشویق کرده و خواستن حوائج را نزد او به من الهام نموده. شما اهل بیتی هستید که هر که دوستانان بدارد هرگز بدبخت نشود و هر که به جانب شما آید هرگز محروم نگردد و هر که هوای شما را بدارد هرگز زیانکار نشود و هر که شما را دشمن بدارد هرگز به سعادت نرسد.»

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ إِنِّي تَعَرَّضْتُ لِرَحْمَتِكَ بِلُزُومِي لِقَبْرِ عَمِّ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لِيُجِيرَنِي مِنْ نِقْمَتِكَ وَ سَخَطِكَ وَ مَقْتِكَ فِي يَوْمٍ تَكْثُرُ فِيهِ الْأَصْوَاتُ وَ تَشْغَلُ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا قَدَمَتْ وَ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا فَإِنْ تَرَحَّمَنِي الْيَوْمَ فَلَا خَوْفَ عَلَيَّ وَ لَا حُزْنَ وَ إِنْ تُعَاقِبْ فَمَوْلَى لَهُ الْقُدْرَةُ عَلَى عِبْدِهِ وَ لَا تُحَيِّبْنِي بَعْدَ الْيَوْمِ وَ لَا تَصْرِفْنِي بِغَيْرِ حَاجَتِي فَقَدْ لَصِيفْتُ بِقَبْرِ عَمِّ نَبِيِّكَ وَ تَقَرَّبْتُ بِهِ إِلَيْكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ وَ

رَجَاءَ رَحْمَتِكَ فَتَقَبَّلْ مِنِّي وَ عُدِّ بِحِلْمِكَ عَلَيَّ جَهْلِي وَ بِرَأْفَتِكَ عَلَيَّ جِنَائِيهِ نَفْسِي فَقَدْ
عَظُمَ جُرْمِي وَ مَا أَخَافُ أَنْ تَظْلِمَنِي وَ لَكِنَّ أَخَافُ سُوءَ الْحِسَابِ.»

پس رو به قبله می کنی و دو رکعت نماز زیارت به جا می آوری و پس از تمام شدن نماز، خود را به قبر می چسبانی و می گویی:

«خدای بر محمد و خاندان محمد درود فرست، خدایا، من با ملازمت قبر عموی پیامبرت (درود خدا بر او و خاندانش باد)، خود را در معرض رحمت قرار دادم تا از انتقامت پناهم دهد، در روزی که ناله ها در آن بسیار می شود و سرگرم شود هر که به آنچه پیش فرستاده و از خود دفاع نماید. اگر در آن روز به من رحم کنی، ترس و اندوهی بر من نیست و اگر کیفرم دهی، پس مولایی هستی که او را بر بنده اش قدرت کامل است، پس از این روز محروم مساز و بدون برآورده شدن حاجتم باز مگردان؛ چرا که خود را به قبر عموی پیامبرت چسباندیم و به وسیله او به سوی تو تقرّب جستیم، برای طلب رضای تو و امید به رحمت؛ بنابراین از من بپذیر و به بردباری ات بر جهلم به من بازگرد و به مهرت بر جنایتی که بر خود وارد آوردم، هرآینه گناهم بزرگ شد و از اینکه به من ستم کنی نمی ترسم؛ ولی از بدی حساب می ترسم.»

«فَانظُرِ الْيَوْمَ تَقَلُّبِي عَلَى قَبْرِ عَمِّ نَبِيِّكَ فَبِهِمَا فَكَّنِي مِنَ النَّارِ وَ لَا تُخَيِّبْ سَعْيِي وَ لَا يَهُونَنَّ عَلَيْكَ ابْتِهَالِي وَ لَا تَحْجِبَنَّ عَنْكَ صَوْتِي وَ لَا تَقْلِبْنِي بِغَيْرِ حَوَائِجِي يَا غِيَاثَ كُلِّ مَكْرُوبٍ وَ مَحْزُونٍ وَ يَا مُفَرِّجًا عَنِ الْمَلْهُوفِ الْحَيْرَانَ الْغَرِيقِ الْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ انظُرْ إِلَيَّ نَظْرَةَ لَا أَشْقَى بَعْدَهَا أَبَدًا وَ ارْحَمْ تَضَرُّعِي وَ عَبْرَتِي وَ انْفِرَادِي؛ پس امروز غلطیدنم بر قبر عموی پیامبرت را بنگر، پس به حق حرمت آن دو بزرگوار از آتش آزادم کن و کوششم را محروم از رحمت مفرما و زاری ام بر تو سبک نیاید و صدایم از تو محجوب نگردد و بدون برآورده شدن حاجتم مرا باز نگردان، ای

فریادرس هر دلگیر اندوهگین، ای گشاینده اندوه از غمزده سرگردان و غرق شده مشرف به هلاکت، پس بر محمد و خاندان محمد درود فرست و به من نظر کن نظر کردنی که بعد از آن بدبخت نشوم هرگز و به زاری و اشک و تنهایی ام رحم کن».

«فَقَدْ رَجَوْتُ رِضَاكَ وَ تَحَرَّيْتُ الْخَيْرَ الَّذِي لَا يُعْطِيهِ أَحَدٌ سِوَاكَ فَلَا تَرُدُّ أَمَلِي اللَّهُمَّ
إِنْ تُعَاقِبْ فَمَوْلَى لَهٗ الْقُدْرَةُ عَلَى عَبْدِهِ وَ جَزَائِهِ جَزَاهُ [بِسُوءٍ] سُوءٌ فَعَلِهِ فَلَا أُخَيِّنُ الْيَوْمَ وَ لَا
تَصْرِفْنِي بِغَيْرِ حَاجَتِي وَ لَا تُخَيِّنَنَّ شُحُوصِي وَ وَفَادَتِي فَقَدْ أَنْفَدْتُ نَفَقَتِي وَ اتَّعَبْتُ بَدَنِي وَ
قَطَعْتُ الْمَفَازَاتِ وَ خَلَّفْتُ الْأَهْلَ وَ الْأَمَالَ وَ مَا خَوَّلْتَنِي وَ آثَرْتُ مَا عِنْدَكَ عَلَى نَفْسِي وَ
لَدْتُ بِقَبْرِ عَمِّ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرَّبْتُ بِهِ ائْتِنَاءَ مَرْضَاتِكَ فَعُدْ بِحِلْمِكَ عَلَى
جَهْلِي وَ بِرَأْفَتِكَ عَلَى ذَنْبِي فَقَدْ عَظُمَ جُرْمِي بِرَحْمَتِكَ يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ؛ من خشنودی ات
را امید دارم و جویای آن خیری هستم که احدی آن را جز تو عطا نمی کند، پس
آرزویم را باز مگردان، خدایا اگر کیفر کنی، پس مولایی هستی که بر بنده اش و
سزایش به بدی عملش قدرت دارد، پس امروز نومیدم مکن و بدون حاجتم باز مگردان،
و حرکت کردن و آمدنم را ناامید مفرما؛ زیرا توشه ام را خرج کردم و بدن را به زحمت
انداختم و بیابان های خطرناک را پشت سر گذاشتم و اهل و مال و آنچه را به من دادی
به جای گذاردم و آنچه را نزد تو است، بر خود اختیار نمودم و به قبر عموی پیامبرت
(درود خدا بر او و خاندانش باد) پناه بردم و به وسیله او برای به دست آوردن رضایت
تقرب جستم، پس به بردباری ات بر جهلم و به رأفت بر گناهم بازگرد، به راستی گناهم
بزرگ شده، به مهربانی ات ای بزرگوار، ای بزرگوار».

نتیجه

اگر بخواهیم از این قطرات ناچیز از دریای بیکران عظمت وجودی حضرت حمزه نتیجه‌ای بگیریم، مسلماً این خواهد بود که حضرت حمزه یکی از ارکان اساسی در پیشبرد اهداف حضرت رسول اکرم بوده است و حضرت نبی اکرم به دید حامی و پشتیبان به حضرت حمزه می‌نگریستند.

از این نکته نیز نباید غفلت کرد که از صدر اسلام تاکنون حضرت حمزه‌های فراوانی وجود داشته‌اند که با وجود عظمت فراوان و خدمت‌های بزرگ به اسلام و مسلمین در پرده غربت و ابهام قرار گرفته‌اند، به نحوی که آشنایی ما فقط به نام آن‌ها محدود می‌شود.

بار دیگر از خداوند می‌خواهیم که توفیق شناخت این بزرگواران را به ما عنایت

فرماید.

منابع

۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۵، چاپ سوم، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۲. حکاس، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۱، شواهد التنزیل القواعد التفضیل، ج ۲، تهران: نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۸۳، اسباب النزول، ترجمه: ذکاوتی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۴. البندری، الفاضل، ۱۴۲۰، اکسیر العبادات فی اسرار الشهادات، ج ۲، چاپ دهم، نشر دارزوی القربی للطباعه و النشر پاسدار.
۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، فروغ ابدیت، چاپ بیست و یکم، حوزه علمیه قم، نشر موسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، چاپ بیستم، قم: نشر مشعر.
۷. قمی، عباس، ۱۳۸۶، منتهی الآمال، ج ۲، چاپ سوم، قم: انتشارات وحدت بخش.
۸. قمی، عباس، ۱۳۹۲، مفاتیح الجنان، چاپ سوم، قم: نشر همگرا.
۹. پیشوایی، مهدی، ۱۳۸۸، سیره پیشوایان، چاپ بیست و یکم، قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام.