

بعد سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان تکفیر

بُعاد سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان تکفیر

مفهوم تکفیر غیر از اشاره به «کافر بودن» دیگران، دارای ابعاد دینی، سیاسی و ایدئولوژیک نیز هست. عموماً گفتمان تکفیر، دستاویزی برای بیرون راندن افراد از عرصه های بسیار، از جمله دین، سیاست و حتی اقتصاد بوده است. تکفیر، رویکردی مبتنی بر دفع است و توانایی اعمال نفوذ و غلبه خویش را تحت عناوینی مانند حزب، تشکیلات سیاسی و پارتی، مذهب، مکتب و غیره تداوم بخشیده است. چنین باور داریم که سنت تکفیر با مبانی توحیدی اندیشه اسلامی مغایرت دارد. همان طور که در تحلیل های ذیل نشان خواهیم داد، سنت تکفیر گرچه روزگاری با همپوشانی مؤلفه های فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژی تقویت می شده، لیکن در گذر زمان وجهه ای صرفاً دینی و اقتدار گرایانه یافته است

مقدمه

در فرهنگ اصطلاحات علم کلام، مفهوم کاربردی تکفیر تداعی کننده دین، سیاست و ایدئولوژی است. این واژه در لغتنامه، به معانی مختلفی مانند «پوشاندن و پنهان کردن؛ کافر دانستن، انتساب به کفر» آمده است.^[1] همچنین در بستر علم کلام، تکفیر یعنی فردی صاحب عقیده، یکی از هم مسلکان خود را انکار کند و او را کافر بنامد. تکفیر در اندیشه اسلامی، رویدادی تاریخی به ویژه در علم کلام است؛ زیرا به روشنی می بینیم تکفیر در علم کلام که همراه با تشکّل فرقه های اعتقادی پا به عرصه گذاشت و گسترش یافت، واقعیتی الگومند و تمثیلی است. ما فرهنگ تکفیر را از دو جنبه مطرح خواهیم کرد: نخست، ساختار و تجلّی آن در بستر دین، سپس مبانی آن در پس زمینه های سیاسی و ایدئولوژیک، به عنوان عناصر اصلی پیدایش این فرهنگ و همچنین انعکاس ابعاد اجتماعی آن.

بسترهای دینی گفتمان تکفیر

ماهیت دینی و ایدئولوژیک تکفیر چنان در هم تنیده که نمی توان این دو را از هم جدا ساخت. دیدگاه های ایدئولوژیک و سیاسی، نقشی پررنگ در ایجاد تکفیر داشته اند. از این رو تکفیر برای کسب مشروعیت، ناچار صبغه ای دینی به خود گرفته است؛ زیرا درگیری های ایدئولوژیک و سیاسی، مشروعیت خود را بیشتر از منابع وحی اخذ می کرده اند. ساده ترین راه آن نیز مشروعیت بخشیدن به تکفیر، از طریق احادیث پیامبر اکرم (ص) بوده است. بسیاری از احادیث و روایات مورد استناد در پیدایش و تداوم گفتمان تکفیر، اساساً مبتنی بر «حدیث ناجیه» هستند. حدیث یا روایت ناجیه، به عنوان عامل ایجاد زمینه های دینی تکفیر، به صورت های گوناگونی نقل شده است. رایج ترین صورت این حدیث یا خبر این گونه است: «...امت من به 73 فرقه تقسیم خواهند شد. تمام ایشان غیر از یکی، اهل جهنم هستند و آن، فرقه ای است که بر طریقت من و اصحابم (دنباله رو راه من و اصحابم) باشد».^[2]

بسیاری از مورخان مذهبی به ویژه مورخانی که فرآیند تشکیل فرقه ها را تا روزگار خویش، مطابق دیدگاه های خود به تحریر کشیده اند، سعی کرده اند این 73 فرقه را به شیوه های گوناگونی صورت بندی کنند، حتی بعضی از ایشان فراتر از نگارش صرف کوشیده اند بنا بر

دیدگاه خویش به تبیین «مذهب حق» پردازند. به این هم اکتفا نکرده‌اند و مذهب خود را «مذهب حق» و «یگانه فرقه رستگار» معرفی کرده‌اند. این گروه از مورخان، مذاهب دیگر و معتقدان آن مذاهب را به انحراف، بدعت و کفر متهم می‌کنند.^[3] به این ترتیب، صراط مستقیم نجات یا «رستگاری» اسلامی، تبدیل شد به مذهب‌هایی که فرقه‌های مختلف با ادعای مطلق بودن، آنها را به شیوه‌های گوناگونی تشریح و صورت بندی کرده‌اند.

حدیث یا روایت موسوم به «فرقه ناجیه» (فرقه رستگار در آخرت) به عنوان عامل استناد مکاتب اعتقادی اسلام، گذشته از اینکه «متواتر» نیست، از نظر انطباق با معیارهای احادیث صحیح نیز مورد تردید است. بنا به مشرب دین در خصوص مسائل اعتقادی، اخبار تنها با کسب ویژگی تواتر می‌توانند افاده قطعیت کنند. چه در علم کلام و چه در منابع این حدیث، مباحثات فراوانی درباره صحت آن صورت گرفته است. چون اکنون بحث صحت حدیث ناجیه دیگر محلی از اعراب ندارد و جلب توجه نمی‌کند، به آن نخواهیم پرداخت. بیشتر خود حدیث با تمام صورت‌های ضبط شده اش یعنی مفاد و متن آن مورد توجه خواهد بود.

در این حدیث یا خبر، به صراحت از هیچ فرقه-ای سخن نرفته است، ولی اهل هر فرقه‌ای ادعا می‌کنند «فرقه نجات یافته» همان مذهب ایشان است.^[4] چنین ادعایی راه را برای فرقه‌های مختلف و معتقدانشان گشود تا دیگر فرقه‌ها و معتقدان آنها را غیر مشروع و با القابی تحقیر آمیز ذکر کنند.^[5]

عموماً بعضی از متکلمان اهل-سنت و در رأس ایشان متکلمان سلفی، به ویژه متکلمان معتزلی را «اهل هوا»، «معطله» به معنای کسی که صفات خداوند را به طاق نسیان می‌نهد، و یا «مجوسی امت» شمرده و شیعه را هم به «رافضی» ملقب کرده‌اند.^[6] در این زمینه، متکلمان اهل سنت، به منظور تعظیم و بزرگداشت خود، خودشان را با القابی با معانی زیبا و مثبت مانند «اهل الحق و الإستقامة»، «اهل السنة و الحدیث» و «اهل الحق و الإثبات» ذکر کرده‌اند.^[7] به ویژه مخالفان اهل سنت، معتزله را مذهب منحرّف دانسته و برای تشبیه ایشان به مجوسیان آنها را «قدریّه»^[8] نامیده‌اند. در مقابل، معتزله نیز برای بزرگداشت خودشان، «اصحاب العدل و التّوحید»^[9] (طرف داران عدل و توحید) گذاشتند. این گونه لقب از جنبه دینی فی نفسه برای دفاع از حق در برابر باطل، اجتهاد در برابر سنت و تقلید در برابر بدعت به کار گرفته می‌شد.^[10]

اهل سنت از منظر نوع رویکرد و اعتقادات دینی خود ادعا می‌کنند همان «فرقه ناجیه» هستند. تفاوت اساسی آنها با معتزله در اصل این نکته نهفته است که: درحالی که فرقه ناجیه سعی می‌کند حقیقت خداوند را از طریق صفاتش مورد مباحثه و مدافعه قرار دهد، دیگر مذاهب کوشیده‌اند تا وجود انسان را با استفاده از صفات خود انسان یعنی مسئولیت و اختیار مورد مدافعه قرار دهند. به این ترتیب، گروه نخست به ویژه متکلمان آن، با دیدگاهی جبرگرایانه، مختار بودن انسان را رد کرده‌اند. در مقابل، معتزله نیز با رویکردی اختیارگرایانه، جانب مسئولیت و مختار بودن انسان را گرفته‌اند.^[11]

به طور کلی، در چهارچوب انگاره‌های دینی مندرج در نصوص اسلامی، چهار مذهب فکری مهم که عبارت‌اند از جبریه، معتزله، اشعریه و ماتریدیّه، به ثمر رسیده‌اند. نخستین این مذاهب، یعنی جبریه، جبرگراست، دومی یعنی معتزله، مدافع نظریه اختیار است و دو مذهب باقیمانده یعنی ماتریدیّه و اشعریّه از دیدگاه جامع بین جبر و اختیار، یعنی نظریه اکتساب و «کسب» جانب داری کرده‌اند.^[12] این نظریه‌های دینی، در اصل اجتهادات بشری نشئت گرفته از قرآن می‌باشند. به این ترتیب، فقدان مبانی مشروع، می‌بایست موضوعیت تکفیر در عرصه تأویل را ایجاد کند، اما این گونه نشد. نظرگاهی که هدفش عدم انتساب هر گونه ظلم، زشتی و بدی

به ساحت خداوند بود و در نتیجه، اختیار انسان را منبع بدی ها، ناحقّی و ظلم معرفی می کرد،^[13] از سوی معتقدان نظریه های مخالف، خود تبدیل به موضوع تکفیر شد، حتی به این بسنده نشد و طرف داران نظریه اختیار نیز که انسان را در انجام افعال نیک و بد مختار می دانستند، متأسفانه از سوی دیدگاه های مخالف مورد تکفیر قرار گرفتند.

انسان به جهت اعمالش در مقابل خداوند مسئول است. این مسئولیت، وجود اختیار برای انسان در انجام اعمال را ایجاب می کند. در اصل، انسان تمام اعمال نیک و بد خود را با اختیار خویش انجام می دهد. به این ترتیب، سلب اختیار از او - به هدف رفع حائل از مقابل قدرت آفریننده - با مسئول بودن انسان تناقض دارد. معتزله اصرار دارد انسان بدون گرفتار آمدن در این تناقض مختار است و به دلیل برخورداری از اختیار، موجودی مسئول می باشد. از این رو مخالفان معتزله در تکفیر این مذهب،^[14] فاقد دلایلی هستند که موجب تکفیر و در نتیجه، باعث محق بودن ایشان در این خصوص باشد.

مشاهده می کنیم که تکفیر در بستر دین، کاربرد وسیعی دارد که تمام ابعاد اعتقادی را در برمی گیرد. علاوه بر آنچه پیشتر عنوان شد، می توان موضوعات اعتقادی دیگر مانند نبوت، امامت و آخرت را نیز برای اثبات گسترده‌گی کاربرد تکفیر ذکر کرد. بعضی از مدافعان مذهبی خاص، طرف داران مذهب دیگر را به دلیل داشتن اعتقادی متفاوت در موضوع نبوت، متهم به کفر کرده اند.^[15] تکفیر تا عرصه موضوعی مانند امامت نیز گسترش یافته است؛ چنان که بعضی از فرقه های شیعی، به-دلیل اعتقاداتشان در امر امامت، مورد تکفیر قرار گرفته اند.^[16]

عقاید متفاوت درباره آخرت نیز از موضوعات تکفیر است. همان طور که غزالی از سویی، با بیان اینکه «فرقه ها در خصوص تکفیر افراط و تعصب دارند و بسیاری از فرقه ها، مذاهب دیگر را به استثنای مذهب خویش، تکفیر کرده اند...»، به انتقاد از گفتمان تکفیر رایج در اسلام می پردازد؛^[17] از سوی دیگر، خود او گروهی از فلاسفه اسلامی را به دلیل اعتقاد به ازلی بودن عالم و روحانی بودن آخرت در برابر اعتقاد به جسمانی بودن آن، تکفیر کرده است.^[18] پیش از این نیز مؤسس فرقه اشعری که غزالی نیز عضوی از آن بود، به رغم اینکه خود مدت مدیدی در خدمت مذهب معتزله بود و عقایدش را پذیرفته بود، معتزله را به سبب اعتقاد به هشت مسئله، تکفیر کرده بود. در رأس این مسائل هشت گانه، بعضی اعتقادات معتزله مانند عدم امکان رؤیت خداوند در آخرت، نفی عذاب قبر و نفی ابدی بودن جهنم برای مرتکب گناهان کبیره قرار دارد.^[19] چنان که بغدادی، یکی از علمای برجسته مذهب فوق در دوره های بعد، بدون اکتفا به تکفیر علمایی که درباره «رؤیت» تأویلی عکس اعتقادات اهل سنت بیان کرده اند، آنها را اهل جهنم نیز نامید.^[20] البته چنین نگرشی منحصر در بغدادی نبوده است.^[21]

دایره شمول موضوعات تکفیر، از مسائل پیش گفته فراتر است، حتی عقاید مربوط به جوهر و عرض نیز موضوع تکفیر قرار گرفته و به معضلی اعتقادی تبدیل شده اند. برای مثال، نظر نظامی مبنی بر جسم بودن عرض و تشکیل جوهر از عرض از جمله معضلات اعتقادی به شمار می رود،^[22] حتی بغدادی، یکی از مقبول ترین متکلمان اهل سنت، به صراحت علمایی مانند نظامی را به دلیل اعتقاد به تشکیل جوهر از عرض و پنهان و بالقوه بودن عرض در اجسام، تکفیر کرده است.^[23]

زمینه سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان تکفیر

مبحث تکفیر به عرصه های دینی محدود نمی شود، بلکه با چرخش سمت و سوی دینی این مباحث، تکفیر، کاربردی فراتر از دین یافته و در خدمت اهداف سیاسی قرار گرفته است. به این ترتیب، گفتمان تکفیر در رابطه دو سویه تحکّم و حکومت یا اقتدار و مخالفت، زمینه ساز محو

مخالفت و برقراری اقتدار گشت.[24]

خوارج آغازگر فرایند تبدیل تکفیر به یک خط مشی و فرهنگ بوده اند. عنصر اصلی آغازگر این فرایند، موضوع درگیری های سیاسی نخستین درباره موضوع امامت است. خوارج عبادات را نه ناقص، که آن را به طور کامل و کلمه به کلمه به جای می آورند، اما محیط پیرامون و فرهنگ باعث شد تعصب و سخت گیری، عامل اصلی در شکل گیری ذهنیت خوارج گردد. خوارج در جنگ صفین در کنار امام علی، علیه معاویه نبرد کردند، اما بعدها به دلیل پذیرش حکمیت برای رفع اختلاف، امام علی را تکفیر کردند. آنان انجام دادن فعلی را که حلال و حرامش بر فرد معلوم نباشد، کفر و مرتکب آن فعل را نیز کافر می خواندند.[25] خوارج به عکس مرجئه، عمل را جزئی از ایمان می دانستند و به این سبب معتقد بودند هرکه عبادت را ترک کند، کافر خواهد شد. ایشان در این خصوص در مورد تکفیر چنان افراط کردند که با وجود تعامل نیک با اهل ادیان دیگر، چنین تعاملی را از هم کیشان خود دریغ می کردند.

خوارج فرقه های مخالف با خویش یا برخی از اعضای این فرقه ها را به اتهام شرک، تکفیر می کردند. همچنین فرزندان و خانواده های مخالفان را از منظر «ایمان» و «کفر» به اعتبار عقاید پدرانشان، کافر و همسران و فرزندان آنها را نیز سزاوار قتل می دانستند، حتی به این هم اکتفا نمی کردند و می گفتند فرزندان آنها نیز با پدرانشان همگی به جهنم در خواهند آمد.[26]

اهل سنت نیز در غالب موارد همسو با خوارج که درباره ایمان عقایدی کاملاً متضاد دارند، پایه گذاران فکری مذهب مرجئه که در این باره حتی الإمكان عقایدی کاملاً علمی اتخاذ کرده اند[27] و دیگر مؤسسان مذاهب مخالف را به کفر متهم ساخته اند؛ حال آنکه مذهب مرجئه و ابوحنیفه، بزرگ ترین شخصیت آن، ایمان را از عمل جدا دانسته اند و در اصل، نظریه ایمان مرجئی، برای رفع اتهام تکفیر از مسلمانان و در نتیجه، جلوگیری از کافر شمردن آنها پیش نهاده شد؛[28] حال آنکه استبدادگران برای در اختیار گرفتن حکومت و اقتدار تاریخی، با تحکیم، از تعقل و بروز منش نیک انسانی ممانعت کردند و برای نابودی هرگونه اندیشه مغایر با مصلحت گرای سیاسی، تکفیر را رواج دادند. به این ترتیب، میان موضع گیری کلیسا در قرون وسطا علیه اندیشه های آزاد و برپایی محکمه های دینی برای اعمال محدودیت، با فرهنگ تکفیر در اسلام هیچ تفاوتی وجود ندارد.[29] از این رو در دوره های نخست اسلام و به- ویژه پس از شش سال آخر خلافت عثمان، درگیری های ایدئولوژیک به تکفیر خلفا ختم شد. خوارج نخست حضرت علی (ع) را تحت فشار قرار دادند، سپس بسیاری از صحابه و در رأس ایشان حضرت علی را تکفیر کردند. در مقابل، بعضی از گروه های شیعی نیز بیکار ننشستند و غیر از حضرت علی (ع)، مقداد، ابوذر، سلمان، عمار، ابو ساسان الانصاری و حذیفه، تمام صحابه را به خروج از دین متهم کردند.[30]

کاربرد سیاسی دیگر تکفیر، زیر سؤال بردن مشروعیت حکومت یا مخالفت با آن بوده است. در این عرصه، مبانی دینی مانند صلاحیت، علم، عدالت و کفایت در تدبیر امور، به بوته فراموشی سپرده شد و خط مشی های محدود سیاسی مانند وصیت و انتساب به طایفه قریش، جای آن مبانی را گرفت.

گفتمان تکفیر به- عنوان یک ابزار سیاسی، با ممانعت از هرگونه تغییر یا پیشرفت در این عرصه، غلبه استبداد را حفظ کرده و تداوم بخشیده است. گستره این رویکرد به چنان ابعادی رسیده بود که مجال بیان هیچ گونه نظر و پیشنهاد جدیدی وجود نداشت، حتی اگر کسی نظری جدید مطرح می کرد، با تلافی حکام و اقتدارگرایان، یکسره شانس زندگی را از دست می داد. تکفیر به دلیل اختلاف نظر در عرصه های دینی، به خود دین محدود نمی شد، بلکه به تکفیر در زمینه های سیاسی، اجتماعی و حقوقی نیز ختم می شد. یکی از مثال های بارز این موضوع،

گسترش تکفیر از سوی دین و طرح آن در عرصه های سیاسی بود.

تأثیرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی گفتمان تکفیر

اهل سنت برای تکفیر دو معیار را در میان نهاده اند:

1. انکار یکی از اصول متواتر دینی؛

2. انکار امری که صحتش از طریق اجماع اثبات شده است.^[31]

غزالی حکم تکفیر را درباره کسی واجب دانسته که منکر فرض بودن عباداتی مانند نماز، روزه و حج باشد؛ زیرا از انکار اصول شرعی ای سخن می رود که با تواتر ثابت شده اند.^[32] درباره معیار دوم، مواضع متفاوتی وجود دارد. ایجاد دلایل قطعی از طریق اجماع، مشکل است؛ زیرا چگونگی شکل اجماع، زمان آن، اشخاص مورد شمول آن و امور دیگر مورد اختلاف است و نتیجه چنین امری را نمی توان به عنوان دلیل در عرصه دین پذیرفت. متعاقباً تکفیر شدن شخص با استناد به اجماعی که معلوم نیست چگونه صورت گرفته و آیا اجباری بوده و تحت سیطره نفوذ سیاسی انجام پذیرفته، به معنای زدودن حدود و حریم فردی اعتقاد است.

از سوی دیگر، تکفیر مستند به اجماع، به معنای تجاوز به حقوق اعتقادی انسان است. همان طور که تلاش برای قالب بندی و تعیین حد و حدود حقوق جامعه معاصر و اعضای آن، برابر با استناد به اجماعی که معلوم نیست با چه کسانی، چه هنگام، به چه صورت، تحت چه شرایطی یا تحت فشار کدام نیروها و مهم تر از همه استناد به اجماعی که در زمان های بسیار دور انجام یافته، تضییق حقوق را در پی داشته است. در نتیجه، با ضعف آگاهی اعضا با لحاظ اینکه قابلیت و گستره درک آنها شرایط فرهنگی جامعه را شکل می دهد، عرصه آزادی اعتقادات دینی تنگ و تنگ تر شد؛ مثلاً اعتقادات فردی مؤمن، افراطی به شمار می رفت و در نتیجه، او را مرتد اعلام می کردند. حکم چنین فردی اعدام بود و برایش نماز میت نیز خوانده نمی شد و اموالش به عنوان غنیمت به مسلمانان واگذار می شد.^[33]

حکم فقهی قتل برای فردی که از نظر اعتقادی مرتد شناخته می شد، بعدی سیاسی، حکم ممنوعیت خواندن نماز میت برای جنازه اش، بعد اجتماعی و حکم تقسیم اموال او در میان مسلمانان به عنوان غنیمت، اعمال فشار و ظلم از بعد اقتصادی است.^[34] که غصب حقوق شهروندی با محروم کردن از حقوق طبیعی قلمداد می شود. در این زمینه می توان مثال های افراطی دیگری نیز آورد. برای مثال، کافر شمردن جهمیّه، قدریّه و معتزله به سبب پذیرش نظریاتی مانند مخلوق بودن قرآن، و متعاقباً ممنوعیت نماز خواندن پشت سر ایشان،^[35] حلال نبودن زناشوی و لزوم طلاق، عدم جواز دیدارشان هنگام بیماری، ممنوعیت خواندن نماز میت بر جنازه هایشان و اعتقاد به محشور شدن آنها با مشرکان،^[36] به صراحت اعلام شده است.

می بینیم که گفتمان تکفیر از خلال صفت هایی مانند حَشَوی، قدری، معتزلی، رافضی، مبتدع، زندیق، اهل الهوی و... که به مخالفان منتسب می شد، به طور روشمند گسترش و پرورش یافت. بغدادی در کتاب اصول الدین با حکم به اینکه «فقه ما در این مسئله اجماع دارد که پشت سر امام جماعت معتزلی نماز خواندن حرام است...»^[37] تبعیت خود را از تکفیر، این فرهنگ تازه مطرح شده، اثبات کرده است. در همان کتاب چنین سخنانی هم دیده می شود: «بنا بر حکم شافعی، مالک، داوود الزّاهری، احمد بن حنبل، اسحاق بن رهویه و اصحاب ایشان، اگر کسی پشت سر نابود کنندگان توحید یعنی هر صاحب بدعتِ قدری و رافضی، نمازی خوانده باشد، واجب است آن را اعاده کند».^[38] این سخن و موارد مشابه آن نشان می دهند که دامنه تکفیر تا کجاها گسترش یافته است.

روند فرهنگ تکفیر، مبتنی بر خارج کردن، متوقف ساختن و بیگانه انگاشتن غیر هم مسلک بود.

این رویکرد، از زمینه های سیاسی و ایدئولوژیک خود عدول کرد و در عرصه های دینی نیز مطرح شد و به نظام گسترده اندیشه پردازی (دکترین) بدل گردید. به این ترتیب، به جهت اقتدار و تسلط چنان نظرگاه های مبنی بر اخراج از عرصه های دینی، حقوقی و ایدئولوژیک، زندگی اجتماعی نیز دچار از هم گسیختگی و نارسایی شد. از سوی دیگر، اندیشه مبتنی بر اخراج این نظام فکری، با قطع هر گونه رابطه با هم کیشان خارج از حلقه خود، به نظام تعیین کننده و نوعی پروژه مهندسی اجتماعی تبدیل شد.^[39]

یکی از مهم ترین نتایج این موضوع، ردّ شهادت فقهی مذاهب یا افرادی است که «اهل الهوی» شناخته و از عرصه اجتماعی اخراج می شدند؛ چنان که امام مالک، گواهی آنها را ردّ کرده است. ابوحنیفه و شافعی نیز در خصوص پذیرش شهادت ایشان نظری واحد دارند. شافعی درباره تکفیر برخی از روافض که غلات نامیده شده اند، سخنی به میان نیاورده، ولی در کتاب القیاس خود اعلام کرده که رأی پیشین خود را، یعنی امکان پذیرش گواهی «اهل هوا» را ترک و در آن تجدید نظر کرده است.^[40]

دیدیم مکاتب متفاوت فقهی و کلامی در عرصه دین، به سبب داشتن اندیشه های متفاوتشان، از انتساب به کفر یا حداقل بدعت در امان نبودند.^[41] علاوه بر آن، با ایشان به عنوان بزهکار فکری رفتاری فراتر از انزوای اجتماعی و سیاسی انجام پذیرفته است.

در اصل، یکی از ویژگی های فردی که شهادتش از نظر فقهی قابل پذیرش باشد، عدم شهره به دروغ و وجود اطمینان از صحت کلامش است. ابطال گواهی فردی که در جامعه ثابت شده قابل اعتماد است، به صرف اعتقاد به اندیشه هایی متفاوت و بعضاً مغایر، تمایز و تجریدی ایدئولوژیک است؛ حال آنکه طبیعتاً هر مذهبی دیدگاه های خود را حقیقت می داند و نظرهای مخالف را نیز به جهت تفاوت در تشخیص مورد انتقاد قرار می دهد.

به دلیل اتخاذ رویکردی محدود و بسته در برابر پذیرش انتقادات فکری، هیچ مکتب یا فردی طبیعتاً دیدگاه های خود را بدعت یا هوا نمی داند، بلکه برعکس، اینجا سخن از اندیشه مطلق گرا و مستبدی می رود که دیدگاه های خود را مطلقاً صحیح و نظرهای مخالف را نیز یکسره اشتباه می داند. چنین موقعیتی، نخست نابسامانی های سیاسی و ایدئولوژیک، سپس آشفته گی های دینی را به دنبال داشته است.

در چنان شرایطی که مطلق بودن، ادّعایی استبدادگرایانه، ایدئولوژیک و سیاسی است، عقیده ای که بنا را بر خرد جمعی و علم باوری گذاشته باشد، زمینه تداوم و زندگی ندارد. جنبه ایدئولوژیک ادّعای مطلق بودن، نه از طریق جستجوی حقیقت، بلکه بالعکس، با تحمیل باورهای دگماتیک و بسته خود به طرف مقابل، به عنوان حقیقتی که او نیز باید به آن استناد کند، خود را تداوم می بخشد و تجدید می کند. چنین رویکردی را در میان اهل مذاهب مختلف، در متهم کردن یکدیگر به «اهل هوا»، «بدعتگرا»، «حشویه»، «اهل الجهالة» یا «اهل الجهل» بالعینه شاهدیم.^[42]

در دستگاه فقهی، جابه جا به انعکاس چنین اتهاماتی برمی خوریم؛ مانند فتواهایی دالّ بر حرام بودن گوشت ذبح شده به دست کسی که تأویلات متفاوتی دارد و به اتهام اهل هوا، اخراج و رانده شده است.^[43] این مثال تنها یکی از موارد بسیار آن در فقه است؛ در صورتی که می دانیم تناول گوشت حیوانی که با ذکر نام خدا ذبح شده باشد، حلال است.^[44] صدور چنان فتوایی از این لحاظ مهم است که نشان می دهد ابعاد مسئله تکفیر تا کجا گسترش یافت و مورد استناد قرار گرفت.

یکی دیگر از فتواهایی که راه را بر اعمال محدودیت های اجتماعی گشود و به زندگی مسالمت آمیز و صلح اجتماعی آسیب رساند، حکم به عدم جواز ازدواج اهل مکاتب منتسب به اهل هوا و

بدعت با یکدیگر است. بغدادی فتوای مورد نظر را با مضمون متعصبانه اش به این شکل بیان کرده است: «بنا بر نظر اصحاب (اهل سنت)، تزویج زن مسلمان به ایشان (افرادی غیر از اهل سنت) جایز نیست... عقدی مانند آن، فاقد حکم است. اگر زنی بدون علم به این حقیقت با یکی از ایشان جمع گردد، عده بر او واجب می شود و به سبب رابطه زناشویی، مهر مسمی واجب است؛ یعنی با رضایت هر دو طرف و برعکس مهریه معین شده در عقد، به زن مهر مثل پرداخت می گردد. ازدواج با زنان آنها، به طور قطع حرام است».[45]

جلوه های سیاسی و اجتماعی گفتمان تکفیر، متعاقباً انعکاس اقتصادی نیز دارد. اساسی ترین جلوه آن، محرومیت از حقوق اقتصادی است. به این ترتیب، فرد از حق وراثت، غنیمت و فی، حق برگزیدن و برگزیده شدن و حق دفاع یا تلافی، حتی گاهی از خدمات دولتی و به این ترتیب، از حقی که در مفهوم معاصر تحت عنوان «حقوق شهروندی» مورد مطالعه قرار می گیرد، محروم می گردد.[46]

تمام علمای اهل سنت به اجماع حکم داده اند که هیچ فردی از اهل هوا یعنی معتزله، قدریه، جبریه، رافضی، خوارج، مرجئه و حتی یکی از اعضای 72 بخش این مذاهب، نمی تواند از اهل سنت چیزی به ارث برد، اما درباره حق و حقوق اهل سنت از نظر ارث و میراث اختلاف دارند. به این سبب، 1. حارث المحاسبی^[47] ارث بردن هر دو از همدیگر را نپذیرفته و به سبب قدری بودن پدرش ارثیه او را نگرفته است. علی رغم این، 2. معاذ بن جبل، طبق حکم جواز ارث بردن مسلمان از کافر، و عدم جواز ارث بردن کافر از مسلمان، معتقد بود اهل سنت می توانند از اهل هوا ارث برند.

بنابر عقیده ابوحنیفه نیز سنتی می تواند وارث اموالی باشد که فردی از اهل هوا، قبل از انحراف و بدعت آوردن کسب کرده است؛ چنان که بنا بر کتاب مسند او، مسلمان می تواند وارث اموالی باشد که مرتد قبل از ارتداد به دست آورده است. او معتقد است اموالی که مرتد بعد از خروج از دین جمع کرده، باید به عنوان غنیمت به مسلمانان داده شود.[48]

بغدادی پس از نقل قول فوق، فتوای کلامی خود را این گونه بیان می کند: «اگر نوع بدعت فرد مانند نوع بدعت قدریه باشد، عقیده متکلمان ما عدم جواز توارث میان ایشان و اهل سنت است. از این رو حارث المحاسبی به دلیل قدری - معتزلی بودن پدرش از پذیرفتن ارثیه او سر باز زد».[49]

چنین فتواهایی مغایر با قرآن است و بزرگ ترین ضربه را بر یکی از مهم ترین حقوق انسان یعنی حق مالکیت شخصی وارد می آورد؛ زیرا در چنان شرایطی دارایی های افراد صرفاً به دلیل عقایدشان مصادره و از دستشان خارج می شود. این فتوا سبب می شود چنین فردی نتواند وارث اموال کس دیگری شود یا حتی آن را در اختیار بگیرد و از این راه مال و مکنتی کسب کند. بدین گونه اهل مذاهبی که مخالف با خرد سیاست ورزی و عافیت اندیشی سیاسی بودند، محکوم به انزوا و نیستی در عرصه سیاسی و اجتماعی شدند. به همان نحو عرصه اقتصادی نیز کاملاً از وجود آنها تصفیه شد. درحالی که مسلمان وابسته به نظام متفاوت مذهبی و فقهی، از حق توارث محروم می گردید، حق ارث بردن یک مسلمان از فردی از اهل کتاب به رسمیت شناخته می شد.[50]

نتیجه گیری

بر اثر رویکردهای کلامی و فقهی مبتنی بر تجرید و تخریج، که فرد را از حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی محروم می کند، فرهنگ اسلامی وجهه ای بنیادگرایانه یافته است. نظریه های تخریج کننده مانند آن، تفاوت را مایه نابسامانی خود می یابد و برای جلوگیری از آن، در

نقش عاملی تعیین کننده در دستگاه سیاسی (ادبیات سیاست) دخالت کرده است. نابسامانی ایدئولوژیک و سیاسی باعث شده اموال مسلمانان متهم به کفر، غنیمت به شمار آید و خانه و کاشانه شان میدان جنگ قلمداد شود.^[51] به این ترتیب، صاحبان عقاید متفاوت، از حقوق اولیه انسانی محروم شدند. اسلام برای انسان حقوق و اختیاراتی اساسی را به رسمیت شناخته و معین کرده است. این حقوق پنج گانه در نتیجه رویکرد مستبدانه تکفیر، زمینه احقاق و ایجاد را پیدا نکرده اند.

ما معتقدیم تکفیر انسان-ها به جرم داشتن ادیان، باورها و دیدگاه ها و مذاهبشان، معضلی ناشی از عدم درک اسلام حقیقی و عدم اجرای صحیح آن است؛ زیرا اگر از منظر تشخیص تاریخی نگاه کنیم، فرهنگ و ساختار اجتماعی موجود، تنها نوعی کارکرد از وجوه گوناگون هستی شناسانه اسلام است. رویکرد تخریب و تکفیر، جایگزینی برای خط مشی های قبلی است که وجهه اسلامی خود را به سبب مذهب جدید اخذ کرده اند.

درک انحصاری [وهابیت] از مذهب ناجیه یا حق، نه مذهبی متکی بر ساختار واقعی اسلام، بلکه متکی بر شرایط اجتماعی اعراب در دوره های خاص یعنی از ملزومات زندگی قبیله ای است. این ساختار، خصیصه تخریب کنندگی خود را در راستای اسلام، در قالب مذاهب و فرقه ها تداوم بخشیده است. اگر به اسلام و منبع اساسی آن یعنی قرآن رجوع کنیم، آشکارا می بینیم این ویژگی نه به صورت تخریب، بلکه به صورت اشتغال و تلاش برای در برگرفتن مسالمت آمیز عقاید متفاوت آمده است. این را به آسانی می توان از رویکرد اسلام در برابر ادیان وابسته به وحی یعنی یهودیت و مسیحیت استخراج کرد. اسلام در برابر ادیان الهی رویکردی معطوف به دقت در نکات مشترک و حکم به ایجاد سنت تفاهم و و تلاقی بر اساس مبنایی صحیح است. گفتمان تکفیر در این حالت، به معنای استبداد و فرهنگی مغایر با اسلام است.

همان طور که دیدیم، آبشخور گفتمان تکفیر، نخست به صورت زمینه های فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیک، سپس به شکل زمینه های دینی به صورت دستگاه فکری استبدادگرا و دگماتیک است. تجربه تاریخی تکفیر، با اهداف زیربنایی اسلام که دربرگیرندگی به جای تخریب است، آشکارا در تناقض است.

پی نوشت ها

- [1]. ابن فارسی، ابو الحسن، المقائیس فی اللغة.
- [2]. ابوداود، سنن، ج 2، ص 503-504؛ ابن حنبل، احمد، مسند، ج 6، ص 102؛ دارمی، سنن، ج 2، ص 241.
- [3]. ر.ک: ملاطی، ابوحسین، التنبیه و الردّ علی اهل الهواء و البدعة، ص 143؛ شهرستانی، ابوفتح، الملل و النحل، ج 1، ص 3؛ اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، ص 23.
- [4]. ابن حنبل، عبدالله بن احمد، کتاب السنة، ج 1، ص 32-34؛ آجری، ابوبکر، الشریعة، ص 14 و 18؛ اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 32؛ بغدادی، ابومنصور، الفرق بین الفرق، ص 1؛ شهرستانی، پیشین، ج 1، ص 3-4؛ ایجی عبدالرحمن، المواقف، ص 429؛ شوکانی، محمد علی، التحف فی مذاهب السلف، ص 27.
- [5]. درباره آنها که در این خصوص به افراط گراییده و مکاتب متفاوت اسلامی را به سبب بعضی دیدگاه هایشان تکفیر کرده اند ر.ک: ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 102 و 194؛ ج 2، ص 392؛ آجری، پیشین، ص 75.
- [6]. برای موارد مشابه و لقب گذاری های متفاوت ر.ک: بغدادی، ابومنصور، پیشین، ص 22، 34، 45، 67 و 111؛ اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 42-144؛ ابن حسین، یحیی، رسائل العدل و التوحید، ج 2، ص 19، 23، 34، 35، 38، 68 و 129؛ شوکانی، محمد علی، پیشین، ص 17-20.

- [7]. درباره چنین اتهامات و انتسابات ر.ک: بغدادی، ابومنصور، پیشین، ص 189-191؛ اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 185-187؛ ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 424.
- [8]. اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 90-95؛ ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 415.
- [9]. ابن حسین، یحیی، پیشین، ج 11، ص 211؛ درباره نامگذاری اصحاب العدل و التوحید نیز مراجعه شود به: ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 415.
- [10]. حنفی، حسن، من العقيدة الى الثورة، ج 5، ص 340.
- [11]. همان، ص 377.
- [12]. اشعری، ابوالحسن، اللمع، ص 69-91؛ ماتریدی، ابومنصور، پیشین، ص 221-314.
- [13]. ر.ک: سوره مدثر (74)، آیه 38؛ سوره نجم (53)، آیات 38-41؛ سوره شمس (91)، آیات 7-10؛ سوره اعراف (7)، آیه 42؛ سوره مریم (19)، آیه 76؛ سوره سبأ (34)، آیه 25؛ سوره زمر (39)، آیات 41، 51؛ سوره فصلت (41)، آیه 46؛ سوره شوری (42)، آیه 30؛ سوره کهف (18)، آیه 29.
- [14]. همچنان که اهل سنت به دلیل دیدگاه‌هایی درباره قضا و قدر بسیاری از مذاهب را تکفیر کرده‌اند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ایجی، پیشین، ص 315-327؛ ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 104 و 105؛ آجری، پیشین، ص 139-217.
- [15]. ر.ک: غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، فیصل التفرقة، ص 49.
- [16]. ر.ک: ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 419، 420 و 429.
- [17]. ر.ک: غزالی، ابوحامد، پیشین، ص 39-49.
- [18]. ر.ک: گؤلجوک، شرف‌الدین، تاریخ کلام، ص 168.
- [19]. اشعری، ابوالحسن، الإبانة، ص 7-8.
- [20]. ر.ک: بغدادی، اصول‌الدین، ص 97.
- [21]. ر.ک: اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 63-64؛ ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 418؛ ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 229.
- [22]. ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 416.
- [23]. ر.ک: بغدادی، ابومنصور، پیشین، ص 198.
- [24]. حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 341-345.
- [25]. ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 424-427.
- [26]. اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین، ج 1 ص 87-127. به ویژه مراجعه شود به: همان، ص 95، 99، 100-111 و 124-126؛ ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 424-427؛ اشعری، ابوالحسن، پیشین، ص 132-154.
- [27]. اشعری، ابوالحسن، پیشین، ص 132-154.
- [28]. همان، ص 138؛ شهرستانی، پیشین، ج 1، ص 225-226.
- [29]. میان مذهب موسوم به «هرتیک» در قرون وسطا، با اصطلاح «فرقه ضالّه» در فرهنگ اسلامی از لحاظ معنا و نوع کاربرد، تفاوتی وجود ندارد.
- [30]. طبرسی، حسین، نفس الرحمن، باب 15؛ خیاط، الانتصار و الرد علی ابن راوندی الملحد، ص 210؛ اشعری، ابوالحسن، پیشین، ج 1، ص 16. همچنین ر.ک: ایجی، عبدالرحمن، پیشین، ص 419-427؛ اسفراینی، ابوالمظفر، پیشین، ص 28، 35 و 41.
- [31]. ر.ک: بغدادی، اصول‌الدین، ص 126-129.
- [32]. ر.ک: همان، ص 126-128.
- [33]. همان، ص 189.
- [34]. همان.

- [35]. ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 102-129 و 384؛ ج 2، ص 385.
- [36]. همان، ج 1، ص 105-106، همچنین: آجری، ابوبکر، پیشین، ص 149-150 و 190-191.
- [37]. ر.ک: بغدادی، اصول الدین، ص 189. نیز برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 102-129 و 384؛ ج 2، ص 385.
- [38]. ر.ک: بغدادی، پیشین، ص 340-342.
- [39]. همان، ص 189؛ حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 400-401.
- [40]. بغدادی، پیشین، ص 340-342.
- [41]. ر.ک: ابن حنبل، عبدالله بن احمد، پیشین، ج 1، ص 120-129؛ لالکائی، اصول اعتقاد اهل السنّة و الجماعة، ج 4، ص 706-711.
- [42]. ر.ک: ابن حنین، یحیی، پیشین، ج 2، ص 34، 38-39 و 81. اهل سنت نیز از سوی مخالفانشان به مشبّهة، مرجئة، نقصانیة و ناسیة منسوب شده‌اند. ر.ک: لالکائی، پیشین، ج 1، ص 179.
- [43]. ر.ک: بغدادی، پیشین، ص 340-341.
- [44]. حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 401-402.
- [45]. بغدادی، پیشین، ص 241.
- [46]. حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 402.
- [47]. یکی از نخستین متکلمان اهل سنت است؛ برادر ابن قلاب که اشعری از او تأثیر گرفته است، دیدگاه او به‌ویژه درباره صفات الهی و غیر مخلوق بودن قرآن، از جمله نظرات کلامی او است که در مقابل اعتقادات معتزله است. وی همراه ابن کلاب و قلانسى، یکی از پیشگامان صفاتیة یا مثبتیة است (ر.ک: اشعری، ابوالحسن، پیشین، ج 1، ص 169-173؛ ج 2، ص 298-299).
- [48]. بغدادی، پیشین، ص 341.
- [49]. همان، ص 189.
- [50]. همان، ص 189 و 341-342. برای اطلاعات بیشتر از داورى‌های مشابه ر.ک: حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 402-403.
- [51]. حنفی، حسن، پیشین، ج 5، ص 403-404.

:

1. : : 2.1971 : : 3.1981 : : 4. : : 5.1994 : : 6.1950 : :
7.1983 : : 8.1983 : : 9.1975 : : 10.1954 : : 11.1980 : : 12. : : 13.
: : 14.1988 : : 15.1988 : : 16. : : 17.1948 : : 18.1979 : :
19.1985 : : 20. : : 21.1986 : : 22.1998 : : 23.1979 : : 1939 : :
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52:2(2011), ss. 97-110