



پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی

سال پنجم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدتقی دیاری بیدگلی

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	غلام حسین اعرابی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌باشتی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی	عین‌الله خادمی
استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، و دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدتقی دیاری بیدگلی
دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث بنیاد دائرةالمعارف اسلامی	حسن طارمی‌راد
دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	حمیدرضا شریعتمداری
استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه سورین	پیر لوری
استاد فقه و اصول حوزه علمیه قم	رضا مختاری

مشاوران علمی:

علی آقائوری، سید حمید جزایری، امیر جوان آراسته، حبیب حاتمی کنگبود، سید منذر حکیم، اعظم خوش صورت موفق، مهدی درگاهی، مجید زجاجی، محمد حسین سیفی، راضیه علی اکبری، ابراهیم قاسمی، محمد حسن محمدی مظفر، محمد معینی فر، رضا الهی‌منش.
--

ویراستار: علیرضا سالوندطجر

مترجم چکیده‌های انگلیسی: احمد آقامحمدی عمید

مترجم چکیده‌های عربی: خلیل زامل العصامی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۲۴۰۵۸۵/۱۸/۳ مورخ ۹۴/۱۱/۱۲ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل‌نامه پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی دارای درجه علمی پژوهشی است. پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و از طریق پایگاه www.noormags.ir قابل مشاهده و دریافت است.
--

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی در اینترنت: Mazaheb.urd.ac.ir، پست الکترونیک: MazahebEslami@urd.ac.ir

شاپا الکترونیک: ۱۵۴۷ - ۲۵۳۸، قیمت: ۳۵۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری کنند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد.

مجله از مقاله‌های تحقیقی و تحلیلی اصیلی استقبال می‌کند که در آن مطلب یا نظریه بدیعی در زمینه‌های تخصصی مذاهب اسلامی مطرح شده باشد؛ و از چاپ مقالات مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است. این مجله در زمینه مطالعات مذاهب اسلامی است و حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- مذاهب کلامی اسلام، اعم از مذاهب کلامی شیعی و سنی
 - مذاهب فقهی اسلامی، اعم از فرق اسلامی
 - سلسله‌های تصوف و عرفان
 - مطالعات تطبیقی در عرصه‌های مذکور و نظریات تحلیلی در این زمینه
- نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:
- نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که به نشریه‌های داخلی و خارجی ارسال یا در آنها منتشر نشده باشد.
 - نویسندگان محترم، مقاله‌های خود را به همراه نامه درخواست انتشار مقاله، از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال کنند. این نامه باید حاوی مطالب ذیل باشد: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی پست الکترونیک نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، در نامه درخواست انتشار مقاله، قید شود که مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.
 - مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.
 - از آنجایی که سه داور، که اطلاعی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
 - حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.
 - نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله، مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند.
 - مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع.
 - چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و کلیدواژه‌ها باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.
 - پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.
 - مجله حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد.
 - مجله حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
 - مطالب مندرج در دوفصل‌نامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.

شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل‌قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۰).

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱/۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ... در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ... در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و شماره صفحه یا نام مدخل آورده شود؛ مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود؛ مثال: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» و به جای تکرار نام نویسنده از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده و به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.

مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیک)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نیست، به ترتیب در جای خود بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر نقل به مضمون باشد یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسمی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.

فهرست مقالات

- ۷ بررسی تطبیقی علم غیب غیرپیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری
محمد حسن نادم
- ۲۵ وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید
مصطفی سلطانی، شکرالله شهبازی
- ۴۵ چیستی انسان و چگونگی تبیین خلافت الهی در اندیشه ابن تیمیه
فاطمه علمی، مهدی فرمانیان
- ۶۱ مبانی انسان‌شناختی «حق تعیین سرنوشت» با تکیه بر انسان‌شناسی امامیه
عنایت‌الله شریفی، سید روح‌الله حسینی کاشانی، سید محمود علوی
- ۸۵ بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده «فَسَوْفَ يَأْتِي
اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...»
علی احمد ناصح، سعید مرادی کیسرای
- ۱۱۷ عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها)
سعید بینای مطلق، سیده‌مریم ایزدی دهکردی
- ۱۴۱ امامت در آیه مباحله از دیدگاه امامیه و اشاعره
محمد معینی‌فر، لیلا سادات داودی
- ۱۵۹ بررسی و نقد دیدگاه سلفیه اعتقادی درباره حقیقت و مجاز با تکیه بر سخنان علمای
اهل سنت
مرتضی کیان‌پور، علیرضا قائمی‌نیا
- ۱۷۷ تقیه مداراتی از دیدگاه امام خمینی (ره)
سید ولی‌اله مهدوی، حسین رجبی
- ۲۰۱ ارزیابی مقایسه‌ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم
رضا اسفندیاری (اسلامی)، حسین حجت‌خواه، مریم خادمی
- ۲۲۷ رهیافت استقرایی بر ادبیات اجتهادی «الخلافا»
نسیم عربی
- ۲۴۹ بررسی آموزه بداء در اندیشه خواجه طوسی
ابراهیم نوئی
- ۲۶۹ چکیده‌های عربی و انگلیسی

بررسی تطبیقی علم غیب غیر پیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری

محمد حسن نادم*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

علم غیب مسئله‌ای کلامی و فرامذهبی است و نقش زیرساختی نسبت به دیگر مباحث کلامی دارد. متفکران اسلامی از جمله متکلمان معتزله و اشاعره با توجه به پیشینه قرآنی - روایی آن و اهمیت و جایگاه حساسی که در نظام اعتقادات اسلامی دارد، از دیرباز تا کنون با عنایت ویژه و با مبانی و رویکردهای متفاوت بر آن نظر انداخته‌اند. این جستار بر آن است، از رهگذر نمایاندن آرا و اندیشه‌های معرفت‌شناسانه دو چهره شاخص به نمایندگی از دو مکتب کلامی گفته‌شده، قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ق) و ابوحامد غزالی اشعری (۴۵۰-۵۰۵ق) بحث علم غیب غیر انبیا را بررسی کند. بررسی تطبیقی این مسئله از نگاه پیروان این دو مکتب کلامی، علاوه بر بازتاب اندیشه آنان درباره امکان آگاهی غیر انبیا از غیب و قلمرو آن، اشتراکات مبنایی شیعه با اشاعره و افتراق مبنایی شیعه با معتزله را درباره آموزه علم غیب غیر انبیا از جمله امامان نشان خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: علم غیب، امام، متکلمان، معتزله، اشاعره، عبدالجبار، غزالی.

طرح مسئله

از میان گروه‌های کلامی اهل سنت دو گروه با دو رویکرد متفاوت در تقابل با شیعه در مباحث اعتقادی از سابقه دیرینه‌تری برخوردارند: اول گروه معتزله بودند که در آغاز سده دوم همزمان با نظام‌یافتن مکتب کلامی شیعه در مدرسه کوفه، تقابلشان با شیعه فزونی یافت و در بغداد به اوج خود رسید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۱؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۳۰). دوم اشاعره بودند که پس از افول اعتزال از سده پنجم به بعد میداندار مباحث کلامی شدند. در میان گروه‌های کلامی که همزمان در کوفه شکل گرفتند، معتزلیان بیش از همه با امامیه در مباحث کلامی به‌ویژه در مباحث مربوط به امامت مناظره و مجادله داشتند، و از آن پس در بغداد (نیمه سده دوم) که از حمایت سیاسی عباسیان برخوردار شدند، این روند افزایش یافت (حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۵: ۱۷۳-۱۷۵)، تا اینکه در اواخر سده چهارم همزمان با حکومت آل بویه در بغداد، شیعه اقتدار سیاسی و فرهنگی پیدا کرد و شرایط مناسبی برای تضارب آرا و اندیشه‌های متفاوت فراهم شد. قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ق) که تقریباً او را باید عصاره مکتب اعتزال بصره و بغداد دانست، آخرین تلاش‌های این مکتب را در نقد کلامی شیعه با رویکرد اعتزالی به نمایش گذاشت و به عنوان یکی از منتقدان جدی شیعه شناخته شد. در واکنش به اندیشه‌های شیعه از او سه کتاب کلامی با نام‌های *المعنی فی ابواب التوحید والعدل الاصول الخمسه* و *تثبیت دلائل النبوة* به جای مانده است که در زمره منابع اولیه منتقدان شیعه محسوب می‌شود. پس از او کم‌کم چراغ این مکتب کلامی بی‌فروغ شد و مکتب کلامی اشاعره که از دیگر مکاتب کلامی اهل سنت است، به طور فراگیر جایگزین مکتب اعتزال شد. این مکتب که با اقدامات ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) بنیان نهاده شد، با عقل‌گرایی افراطی معتزلیان و تا حدودی با عقل‌ستیزی اهل حدیث نیز مقابله کرد و رویکرد متفاوتی ارائه نمود که به مذاق جمهور اهل سنت که بیشتر حدیث‌گرا بودند خوش آمد و تا کنون فراگیرترین سیطره را بر فضای کلامی اهل سنت داشته است. دانشمندان این مکتب با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف بر مبانی کلام اشعری اصرار ورزیدند (آقانوری، ۳۸۴: ۷۴-۹۸). از جمله شخصیت‌های شاخص کلامی آنان ابوحامد محمد غزالی طوسی معروف به امام غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) است که آرا و

اندیشه‌های کلامی او مورد توجه قرار گرفته و تأثیر فراوانی بر دیگر متفکران گذاشته است.

از آن رو که نمایاندن مبانی و آرای پیروان یک مکتب در مسئله‌ای خاص آن هم در مجال محدود یک مقاله غیرممکن است، به‌ناچار دو چهره شاخص از دو مکتب معتزله و اشاعره به عنوان نماینده انتخاب شدند، تا از رهگذر پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناسانه آن دو به مقوله علم غیب پرداخته شود.

مطلب قابل توجه این است که بررسی تطبیقی مسائل اعتقادی از نگاه شخصیت‌های برجسته مکاتب کلامی، امری لازم و ضروری است، تا افق روشنی پیش روی پژوهشگران مذاهب کلامی درباره اشتراکات و افتراقات و شناخت مبانی و پیش‌فرض‌ها بگشاید. علم غیب از جمله مسائلی است که با توجه به خاستگاه قرآنی و روایی‌اش (نادم، ۱۳۸۸: ۵۴۲-۶۳۸)، مسلماً در نظام اعتقادی شیعه نقش زیرساختی و زیربنایی برای دیگر اعتقادات مانند توحید، نبوت، معاد، امامت دارد؛ از این رو محل توجه همه متکلمان امامیه بوده و البته به معنای عام آن مورد توجه معتزله و اشاعره نیز قرار گرفته است، و این دو مکتب به بحث و نظر درباره آن پرداخته‌اند. علم غیب علاوه بر اینکه آموزه‌ای اعتقادی محسوب می‌شود، در بحث معرفت‌شناسی اسلامی نیز از جایگاه ویژه و حائز اهمیتی برخوردار است؛ زیرا قرآن و سنت که از منابع تفکر اسلامی شناخته می‌شوند، خود مصداق اتم علم غیب‌اند که از غیب به شهود آمده‌اند. بی‌تردید بخشی از معارف اسلامی ما مبتنی و مستند به غیب و از طرق غیرعادی حاصل می‌شود؛ بنابراین هیچ مسلمانی نمی‌تواند به این مسئله مهم معرفتی بی‌توجه باشد، به‌ویژه متکلمان مسلمان که رسالت پاسداری از آموزه‌های اعتقادی را بر دوش دارند.

شایان ذکر است برای رسیدن به رأی و اندیشه هر یک از شخصیت‌های مورد نظر درباره علم غیب ناچار باید از رهگذر مبانی معرفتی آنان مسئله را دنبال کرد. قاضی عبدالجبار معتزلی مباحث معرفتی را در مجلدی از کتاب *المغنی فی ابواب التوحید والعدل* گرد آورده است (همو، بی‌تا: ج ۱۲)، و ابوحامد غزالی درباره مباحث معرفتی به صورت پراکنده در جای‌جای آثارش بحث کرده و نظر داده است (شیدان‌شید، ۱۳۸۳:

۴۳-۲۸). قبل از هر چیز به مبانی معرفتی هر دو مکتب و البته شخصیت‌های مورد نظر آنان نگاهی می‌اندازیم، تا با استناد به این مبانی بحث را دنبال کنیم.

عقل در نظام معرفتی معتزله

عقل در نظام معرفتی معتزله جایگاه ویژه‌ای در حصول معرفت دارد. پیروان مکتب اعتزال از میان ابزارهای معرفتی، اعتماد ویژه‌ای بر عقل کرده‌اند. آنان برای عقل حتی قبل از وارد شدن شرع در رسیدن به معرفت استقلال قائل شده‌اند یا به عبارتی تنها منبع ایجاد معرفت را عقل دانسته‌اند. عبدالجبار در این باره می‌گوید: عقل عبارت است از برخورداري جمله‌ای از علوم که هرگاه این علوم برای مکلف حاصل شود، می‌تواند قیام به استدلال درباره تکالیف خود کند (همو، بی‌تا: ۳۷۵/۱۱). یعنی عقل بدون دخالت شرع توانایی تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها (حسن و قبح) را دارد، حتی درباره شناخت حقیقت - که از برترین معارف محسوب می‌شود - عقل می‌تواند مستقلاً اظهار نظر کند. این باوری است که همه معتزلیان بر آن اصرار ورزیده‌اند و اختصاص به عبدالجبار ندارد. واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ق) که یکی از پیشتازان این مکتب است، درباره جایگاه عقل، می‌گوید: حقیقت به وسیله عقل شناخته می‌شود (ابوسعده، ۱۴۱۳: ۷۷). شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ق) از نظام (ت ۲۲۱ق) نقل می‌کند که می‌گوید: عقل حتی درباره شناخت خداوند تا آنجایی که امکان دارد و قدرت استدلال دارد، نباید به نقل توجه کند (همو، ۱۳۸۷: ۸۵).

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت مبنای اساسی و زیرساخت معرفتی معتزله در همه مباحث اخلاقی، شرعی و کلامی عقل دانسته شده است (ابوسعده، ۱۴۱۳: ۷۷-۷۹)؛ بنابراین تفاوت اساسی معتزله با دیگران در نوع نگرش معرفت‌شناسانه آنان به ابزار معرفت است. آنان همه معارف را معارف عقلی می‌دانند که این معارف عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ضروری و اکتسابی (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۵). با این تحلیل هر آنچه از طریق علم ضروری و علم استدلالی حاصل شود، معرفت عقلی نامند، با این بیان که معارف ضروری بالاجمال نزد عقل قرار می‌گیرند و پس از نظر و استدلال تبدیل به علم تفصیلی می‌شوند. حتی معارف حسی هم که عقل به وسیله حس کسب می‌کند و به

عبارت دیگر حواس در اختیار عقل قرار می‌دهند نیز در زمره معارف عقلی قرار دارند؛ زیرا به هر طریقی که معرفت حاصل شود، چه به اضطرار و چه به استدلال، معرفت عقلی است و عقل است که نقش اساسی را در کسب معرفت ایفا می‌کند (همان).

نقل در نظام معرفتی معتزله

معتزله درباره مباحثی که از پشتوانه نقلی برخوردارند، گفته‌اند: ما با استدلال‌های عقلی به نتیجه می‌رسیم که آنچه را نقل می‌گوید قابلیت پذیرش دارد؛ یعنی آنچه را پیامبر (ص) از غیب گرفته و ابلاغ کرده، قابل پذیرش است؛ زیرا صداقت او در گفتار عقلاً ثابت شده است (عبدالجبار، بی‌تا: ۳۲۱/۱۵-۳۳۱)؛ بر این اساس در گفتمان کلامی قاضی عبدالجبار که یک معتزلی تمام‌عیار است، معارف نقلی نیز عقلی به شمار می‌آیند؛ زیرا نقل هم با مقدمات عقل پذیرفته شده است (سلطانی، ۱۳۹۶: ۱۰۱-۱۱۴؛ هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۹۰). برای روشن شدن این مطلب به تحلیل عبدالجبار در تبیین معارف نقلی اشاره می‌کنیم که می‌گوید: معارف ضروری به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. معارفی که طریق استدلال دارند؛

۲. معارفی که طریق استدلال ندارند، مانند بدیهیات؛

۳. معارفی که جایگزین طریق استدلال دارند؛

او معارفی را که از طریق نقل (آیات و روایات) حاصل می‌شود، از قسم سوم به شمار آورده است (همو، ۱۴۰۸: ۲۴).

در توضیح مطلب باید گفت او با نگاه ویژه‌ای که به عقل دارد، برای عقل تقدم رتبی نسبت به نقل قائل است (همو، بی‌تا: ۱۲/۵۰۶؛ همو، ۱۴۰۸: ۸۸)؛ بنابراین پس از شناخت خداوند و اثبات صدق رسول به وسیله عقل، آن چیزی را که از ناحیه اخبار پیامبر (ص) حاصل می‌شود، از جمله معارف ضروری می‌داند، نه اکتسابی؛ بنابراین اخبار پیامبر (ص) را جایگزین استدلال عقلی قرار می‌دهد (همو، بی‌تا: ۱۵/۳۵۲).

با توجه به تحلیل بالا از نظر قاضی عبدالجبار معتزلی آدمی چه با استدلال به معرفتی برسد یا با جایگزین استدلال (آیات و روایات) در هر صورت معرفت او معرفت عقلی می‌شود؛ به عبارت دیگر نزد متکلمان معتزله داور نهایی درباره نقل بر عهده عقل

گذاشته شده است. بدین جهت معتزله همان‌گونه که بر یافته‌های عقلی از طریق استدلال اطمینان دارند، بر یافته‌های نقل نیز که منشأ وحیانی و غیبی دارد، اطمینان دارند - البته با توجه به شرایطی که خواهیم گفت؛ زیرا بنابر مبانی معتزله هر دو نوع معرفت به ذهن و عقل آرامش می‌بخشند؛ بنابراین صحت و اعتبار نقل (کتاب و سنت) از دیدگاه عبدالجبار مبتنی بر صحت و اعتبار نظر است. چنانچه نظر مورد پذیرش قرار نگیرد، کتاب و سنت هم اعتباری ندارند (همان: ۱۲/۱۷۷)؛ به بیان دیگر نقل به صورت مستقل نمی‌تواند معرفت‌آفرین باشد؛ پس نیازمند پشتوانه عقلی است.

قابل توجه اینکه معتزله در استناد به روایات در باب اعتقادات دو شرط اساسی دارند. اول اینکه می‌گویند: باید صدق راوی از طریق عقل ثابت شود. دوم می‌گویند: باید حتماً تواتر روایت عقلاً اطمینان‌آور باشد. ناگفته نماند که بعضی از متکلمان معتزله وجود خبر متواتر را انکار می‌کنند، مانند نظام (-۲۲۱ق). بغدادی (حدود ۳۴۰-۴۲۹ق) از نظام نقل می‌کند که او منکر خبر متواتر شده، می‌گوید: تواتر بر صدق حدیث عقلاً محقق نمی‌شود (بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۳۲)؛ اما قاضی عبدالجبار در پذیرفتن خبر، مقداری آسان‌تر گرفته است و البته او نقل می‌کند که بغدادی هم به حاصل شدن علم ضروری به خبر واحد، به شرط اینکه قرینه داشته باشد، معتقد بوده است (همو، بی‌تا: ۱۵/۳۶۱؛ محمود صبحی، بی‌تا: ۱/۲۲۸-۲۳۱)؛ بنابراین خود او نیز به همراهی و تأیید بغدادی می‌پردازد و خبر مقرون به قرینه را اگرچه خبر واحد باشد، می‌پذیرد (محمود صبحی، بی‌تا: ۱۵/۳۹۲-۴۱۰). تأثیر این باور عبدالجبار را بر موضوع مورد نظر این مقاله در ادامه خواهیم دید.

علم غیب در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی

با توجه به آنچه گذشت باید اعتراف کرد عبدالجبار در برخورد با مسائل اعتقادی - که علم غیب از آن جمله است - به اخباری استناد می‌کند که موجب علم ضروری شود و لازمه آن تکلیف‌آوری باشد. بر این اساس طبق آیات و روایات، علم غیب را امری مسلم و بالضروره می‌داند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد علم و آگاهی در امور اعتقادی از نظر او ضروری است؛ زیرا این آگاهی یا از طریق استدلال عقلی تحقق پیدا می‌کند یا از

بررسی تطبیقی علم غیب غیرپیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری / ۱۳

طریق جایگزین استدلال عقلی (نقلیات) (همان: ۳۳۱/۱۵-۳۳۲). از نظر عبدالجبار علم غیب همانند معجزه از طریق سمعیات (نقل) به اثبات می‌رسد؛ زیرا آیات و روایات مربوط به علم غیب از جانب پیامبری رسیده است که رسالت و صداقت او به واسطه عقل و معجزه قبلاً به اثبات رسیده است؛ در نتیجه این نوع معارف (معارف نقلی) از نظر عبدالجبار با معارفی که از طریق استدلال عقلی مستقیماً حاصل می‌شوند، تفاوتی ندارند. عبدالجبار نه تنها آگاهی از غیب را امری ممکن می‌داند، بلکه قرآن و وجه اعجاز آن را هم به علت داشتن اخبار غیبی ثابت دانسته است؛ بنابراین می‌گوید: اطلاعات غیبی پیامبر(ص) همه از جانب خداوند و موهبت الهی به آن حضرت است (همان: ۱۹۳/۱۵)؛ بدین جهت از نگاه او هرگاه عقل در امور اعتقادی از درون نتوانست استدلال کند، نقل از بیرون با عنایت به استدلال‌های عقل‌پذیر که شامل وحی و گفتار پیامبر(ص) (تعلیمات) است، اطمینان خاطر ایجاد می‌کند؛ بدین جهت وی در مورد امور اعتقادی از جمله علم غیب و امثال آن که به وسیله نقل اثبات می‌شوند، حکم به صحت می‌کند و می‌گوید: اولویت دارد که علم غیب را فعل خداوند بدانیم؛ زیرا خداوند قلب پیامبر(ص) را وسیله‌ای قرار داده که قابل باشد؛ بدین معنا که خداوند قلب را به گونه‌ای بنا نهاده که در وجود این علوم مؤثر باشد، به شرط اینکه آن قلب در سلامت کامل باشد (همو، ۱۴۰۸: ۳۹۲).

مؤید دیگری که بر تحلیل ارائه شده عبدالجبار وجود دارد، کتابی است که با عنوان *تثبیت دلائل النبوه* در دو مجلد درباره اخبار غیبی پیامبر(ص) از او به یادگار مانده و گواه است بر اینکه او اخبار غیبی پیامبر(ص) را با توجه به مبانی معتزلی خویش پذیرفته است.

حاصل گفتمان عبدالجبار درباره علم غیب غیر انبیا

با مبانی و پیش‌فرض‌هایی که بیان شد از نظر عبدالجبار علم غیب تنها برای انبیا امری مسلم دانسته شده است. زیرا چنان‌که بیان شد با دلیل نقلی مورد تأیید عقل به اثبات رسیده است؛ اما علم غیب داشتن غیر انبیا به استثنای مواردی که در قرآن آمده مانند جریان مادر موسی(ع) (قصص: ۷) (ر.ک: نادم، ۱۳۹۵: ۱۳۶-۱۳۸) قابل اثبات نیست (محمد

صبحی، بی‌تا: ۱۵/۳۳۳-۳۳۹؛ زیرا فقط موارد ذکرشده در قرآن، عقلاً قابل پذیرش‌اند. پس بر اساس آیات و روایات نبوی فقط می‌توان علم غیب را برای پیامبران و آن دسته از افرادی مسلم دانست که در قرآن به غیب‌دانی‌شان تصریح شده است؛ اما کسان دیگر را نمی‌توان در زمره آگاهان از غیب قرار داد. بلی، بنابر مبانی پیش‌گفته معتزله چنانچه روایتی - آن هم روایت اطمینان‌بخش - از جانب پیامبر(ص) وجود داشته باشد که حاکی از غیب‌دانی شخص خاصی باشد، می‌توان طبق آن روایت، غیب‌دانی آن شخص را ثابت دانست؛ بنابراین با رویکرد کلامی معتزله علم غیب برای غیر انبیا قابل اثبات نیست؛ از این رو عبدالجبار با صراحت در این باره می‌گوید: نمی‌توان عقلاً برای غیرانبیا علم غیب را به اثبات رساند؛ زیرا چنانچه بپذیریم، باید پس از پیامبر(ص) هم قائل به ادامه وحی شویم (همان: ۲۲۰/۱۵).^۱

باین مقدمات روشن می‌شود که در گفتمان معرفتی عبدالجبار علم غیب داشتن غیر انبیا که امام نیز از آن جمله است، پذیرفته‌شده نیست. افزودن بر اینکه معتزله بر اساس مبانی کلامی خویش اصلاً برای امام ضرورتی در دانستن علم غیب نمی‌دانند؛ زیرا آگاهی امام را به احکام شرع، برای امامت کافی می‌دانند و می‌گویند: امام باید بر مقتضای امامتش یا عالم باشد یا در حکم عالم (همان، ۱۹۸/۱ و ۲۰۸). عبدالجبار در حکم عالم بودن را چنین بیان می‌کند: امام باید مجتهد باشد که اگر مسئله جدیدی پیش آمد، بتواند در آن اجتهاد کند و چنانچه نتوانست اجتهاد کند، به متخصص و آگاه در آن مسئله مراجعه می‌کند (همان، ۲۰۹/۱). پس بنابر نوع نگرش و باور معتزلیان که عبدالجبار از آنان است، هیچ راهی برای پذیرش علم غیب غیر انبیا وجود ندارد، محمود صبحی می‌گوید: معتزله به جهت عقل‌گرایی خود منکر امور غیبی مانند اعتقاد به وصیت، نور الهی در صلب ائمه(ع)، بداء، رجعت و آگاهی ائمه به غیب، که شیعیان باور دارند، شده‌اند (همان: ۲۶۲/۱)؛ چراکه منشأ این آموزه‌های اعتقادی روایاتی است که این طائفه (معتزله) آنها را معتبر نمی‌دانند.

سخن بالا حاکی از آن است که پافشاری و اصرار معتزله بر عقل و تمهیداتی که درباره نقل فراهم کرده‌اند، به‌گونه‌ای است که مانع پذیرش مسائلی مانند غیب‌دانی ائمه(ع) می‌شود که از پشتوانه روایی برخوردار است. به قول محمود صبحی همین

نگرش آنان باعث شده است همیشه با اشعریان و شیعیان در ستیز و جدال باشند و از پذیرش امور غیبی که با روایات فراوان به اثبات می‌رسد، شانه خالی کنند، به شدت آن را نفی کنند و آن را با مبانی خود سازگار ندانند (همان، ۱/ ۲۳۰).

عقل در نظام معرفتی اشاعره

اشاعره در باب معرفت اگرچه بی‌توجه به عقل نبوده‌اند، همانند معتزله نیز عقل‌گرا نیستند. اشاعره حسن و قبح تکالیف را برگرفته از شرع می‌دانند نه عقل (مفید، ۱۳۷۲: ۸۷؛ شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۸). آنان بر این باورند که معرفت‌های عقلی به کمک معارف نقلی قابل اعتمادند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۸؛ غزالی، ۱۹۸۷: ۱۵۴ و ۲۵۶)؛ البته چنان‌که خواهد آمد شخصیت‌هایی مثل غزالی با توجه بیشتری به عقل و استدلال، برای عقل به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفت اعم از اکتسابی و شهودی اعتبار قائل شده‌اند (شیدانشید، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۷). غزالی حتی از مرتبه‌ای فراتر از عقل هم سخن به میان آورده و در تحصیل معارف غیبی به نقش آن امور و رای عقل توجه ویژه کرده است؛ به عبارتی غزالی در تحصیل معارف، به عقل بسنده نمی‌کند، بلکه بالاتر از آن، از راه دیگری که راه تصوف و عرفان است و طرق کسب معارف در آن متفاوت است، با نام کشف و شهود یاد می‌کند (غزالی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۰۴). حاصل سخن اینکه غزالی اگرچه برای عقل مرتبه‌ای در نظر دارد و به‌عنوان ابزاری به آن می‌نگرد، همه معارف را از رهگذر عقل حاصل نمی‌داند؛ بر همین اساس او علاوه بر استدلال‌های عقلی، از طوری و رای طور عقل نیز سخن می‌گوید (غزالی، ۱۹۸۸: ۶۶-۶۷ و ۴۸۹ و ۱۰/ ۳).

غزالی در مقام تبیین مراتب معرفت آدمی، می‌گوید: بشر در بدو آفرینش، گوهر وجودش از هر نقش و صورتی خالی است، هیچ‌گونه آگاهی از عوالم پیش روی خود ندارد و فقط از راه ادراک از عوالم آگاهی پیدا می‌کند. این آگاهی یا ادراک «معرفت» با طی کردن چهار مرحله یا مرتبه انجام می‌پذیرد. مرحله اول مرتبه محسوسات است؛ مرحله دوم مرتبه تمیزاست؛ مرحله سوم مرتبه عقل است؛ مرحله چهارم مرتبه و رای عقل است (غزالی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۹؛ همو، ۱۹۹۳: ۵۳-۵۴). وی در تبیین مرحله چهارم سخنانی متفاوت با معتزلیان دارد. او می‌گوید: انسان از دو راه تحصیل علم می‌کند: اول از طریق

تعلیم انسانی؛ دوم از طریق تعلیم ربانی. طریق تعلیم انسانی برای همگان واضح و معمول است و در آن هیچ اختلافی وجود ندارد؛ اما طریق تعلیم ربانی به دو صورت تحقق پیدا می‌کند:

صورت اول: تعلیمی است که به تعلم داخلی (یعنی به‌کارگیری تفکر) تحقق پیدا می‌کند و نفس کلی از نفس کلی دیگر استفاده می‌کند. گفتنی است غزالی علوم را در نفوس آدمی مانند گنجی بالقوه نهان می‌داند که وقتی نفس آدمی کمال پیدا می‌کند، این گنج‌های پنهان را از قوه به فعل می‌آورد. هرچه استعداد بر اثر صفای ذهن بیشتر شود، کثرت علم هم بیشتر می‌شود.

صورت دوم: تعلیمی است که از بیرون به تعلم خارجی تحقق پیدا می‌کند. این تعلیم نیز دو نوع دارد:

نوع اول: وحی است. وقتی نفس قابلیت کامل پیدا کرد، بر اثر طهارت و صفا، خداوند همه علوم را در اختیار او قرار می‌دهد. عقل کلی نقش معلم، و نفس قدسی نقش متعلم را ایفا می‌کند. بدون تفکر و تعلم همه علوم بر چنین نفسی نقش می‌بندد و مصداق «و علمک ما لم تکن تعلم» (نساء: ۱۱۳) می‌شود. چنین نفسی دارای مقامی است که بالاترین مرتبه را در عالم هستی دارد و آن مقام انبیا از آدم (ع) گرفته تا حضرت خاتم (ص) است؛ البته باب این مرتبه از علم (وحی) پس از پیامبر (ص) بسته شد.

نوع دوم: الهام است. الهام از نظر غزالی همانند وحی است، با این تفاوت که افرادی که الهام را بدون واسطه اخذ می‌کنند، از نظر ظرفیت و صفای باطن و استعداد دارای مراتبی هستند؛ بنابراین وحی اختصاص به اکمل و اشرف موجودات یعنی انبیا دارد و الهام به کسانی که مرتبه‌ای نازل‌تر از انبیا دارند، تعلق می‌گیرد؛ به عبارتی الهام مرحله نازله وحی است.

حاصل سخن اینکه به نظر غزالی علومی که به تعلیم ربانی و از راه‌های غیرعادی و با ارتباط با عالم غیب حاصل می‌شوند که از آن به علم غیب یا علم لدنی یاد می‌شود، دارای سه مرتبه‌اند: اول: وحی؛ دوم: الهام؛ سوم: رؤیای صادق؛

از میان این سه مرتبه بالاترین مرتبه برای وحی و پایین‌ترین مرتبه برای خواب صادق است. الهام در وسط وحی و خواب صادق قرار دارد. از این سه مرتبه، علوم

و حیانی فقط به انبیا اختصاص دارد که موظف به تبلیغ و ابلاغ به مردم‌اند. علوم الهامی عام‌اند و انبیا و غیر انبیا از آن بهره‌مند می‌شوند و همیشه باب الهام به روی نفس‌های آماده باز است. خواب هم دایره‌ای وسیع دارد و فراگیر است که نوع صادق آن، مختص افراد صالح و پاکیزه‌خصال است (غزالی، ۱۹۸۷: ۱۰۲-۱۰۷).

علم غیب در گفتمان کلامی غزالی

غزالی در مقام اثبات علم غیب همان‌طور که قبلاً بیان شد طوری و رای طور عقل را مطرح می‌کند و بر آن طور نام «نبوت» می‌نهد. از نظر او این طور برترین مرتبه ادراک محسوب می‌شود. وی برای مرتبه نبوت نیز دو مرتبه با درجه متفاوت قائل است؛ درجه اعلامی آن را وحی اختصاصی می‌داند و درجه پایین آن را وحی عمومی می‌شمرد که از آن به الهام یاد می‌کند. او در این باره می‌گوید: علمی که از غیر طرق برهان و استدلال حاصل می‌شوند، علوم الهامی، القایی یا لدنی‌اند (همو، ۴۸۹: ۳-۲۰-۲۲؛ همو، ۱۹۸۹: ۴۰-۴۳). غزالی در این باره در جای دیگر می‌گوید: معارفی وجود دارد که هیچ راهی برای آگاه‌شدن از آنها وجود ندارد، مگر از طریق الهام و توفیق الهی (همو، ۱۹۸۸: ۷۰-۷۱): بنابراین از نظر غزالی قلمرو عقل محدودتر و ضعیف‌تر از آن است که بسیاری از علوم را پوشش دهد؛ از جمله علوم غیبی که به ابزاری و رای ابزار عقل نیازمند است که بنا بر نظر او این قبیل علوم با کشف و شهود حاصل می‌شوند.

غزالی در ادامه برای تبیین بیشتر اندیشه خود درباره علم غیب از دو عالم روحانی و جسمانی یاد می‌کند. وی از عالم جسمانی به عالم شهود و از عالم روحانی به عالم غیب یا عالم ملکوت تعبیر می‌کند و می‌گوید: عالم جسم با حواس ظاهر قابل درک است و عالم غیب برای بسیاری از مردم پنهان است. این پنهانی به معنای ممکن‌نبودن دسترسی به آن نیست؛ زیرا نردبان ترقی به این عالم در اختیار همه انسان‌ها قرار دارد و می‌توان برای رسیدن به عالم غیب از رهگذر عالم حس گذشت. به تعبیر غزالی باید از همین عالم ملک به عالم ملکوت راه یافت؛ اگر بیندازیم بین این دو عالم ارتباطی وجود ندارد، باید بگوییم راه برای ترقی به عالم غیب بسته است و حرکت به سوی تربیت و قرب خداوند محال و غیرممکن است (همو، ۱۹۸۶: ۷۰-۷۱).

غزالی همچنین در آنجایی که ویژگی‌های پیامبر(ص) را شمارش می‌کند، بر موضوع خود درباره‌ی طور نبوت که منجر به علم لدنی می‌شود، اصرار می‌ورزد و می‌گوید:

پیامبر و ولی را چند خاصیت است: اول: آنچه بر عموم خلق در خواب کشف می‌شود، برای وی در بیداری کشف می‌شود. دوم: آنکه نفس عموم خلق جز در تن خودشان اثر نکند و نفس وی در اجسامی که خارج از تن وی است، اثر کند، بر طریقی که صلاح خلق در آن باشد تا فسادی نبود در آن. سوم: آنچه از علوم عموم خلق را به تعلم حاصل شود، وی را بی‌تعلم حاصل شود از باطن خویش و چون روا باشد که کسی زیرک و صافی دل باشد، بعضی از علم‌ها به خاطر خویش به جای آرد بی‌تعلم، روا بود که کسی قوی‌تر باشد همه علم‌های پیشه‌وران - یا بیشتر از آن یا پاره‌ای از آن - از خویش‌تن بشناسد و آن را علم لدنی گویند؛ چنان‌که حق تعالی گفت: «و علمناه من لدنا علما» (کهف: ۶۵).

غزالی در این مقام به علوم پیامبران و اولیای خداوند که از راه‌های غیرعادی حاصل می‌شود، پرداخته و آن علوم را علوم لدنی دانسته است که از عالم غیب یعنی از نزد خداوند به پیامبر(ص) و اولیا داده می‌شود (غزالی، ۱۹۸۶: ۱۰۶-۱۰۵).

مطلب قابل توجه این است که غزالی نخواستند راهیابی به عالم غیب و اطلاع از غیب را برای همگان مساوی بداند؛ بنابراین برای مقام نبوت دو مرتبه یا دو درجه را نام برده است و همچنین علوم غیبی را به کامل و ناقص تقسیم کرده است. او می‌گوید: درجه کامل آن مختص انبیا است که وحی نام دارد، و درجه ناقص آن مختص اولیا است که الهام یا علم لدنی نام دارد. غزالی در ادامه، با نگاهی صوفیانه می‌گوید: آنانی که در درجه ناقص قرار دارند، هرآنچه دریافت می‌کنند مقتبس از مقام انبیا است؛ یعنی علوم الهامی و لدنی خود را از پیامبر(ص) دریافت می‌کنند (همان).

بنابراین همان‌گونه که قبلاً اشاره شد غزالی در جایگاه یک متکلم اشعری درباره علم غیب سخن می‌گوید و سخنش با مبانی فلسفی، عرفانی و تصوف همخوانی دارد؛ زیرا کار را به شهود و الهام و وحی واگذار می‌کند و می‌گوید: واجب است بر کسی که در مسیر رسیدن به حقایق برهانی و لدنی سعی دارد، خود را به اخلاق پسندیده بیاراید،

آئینه قلب را جلا، اشراق، نور و پاکیزگی بخشد، تا اینکه نور حق بر آن متجلی شود و حقایق برای او آشکار گردد (همو، بی تا: ۱۲/۳) یا در جای دیگر می گوید: هرکس اعضا و جوارح خود را در مسیر علم و عمل به کار گیرد، تشابه به ملائکه پیدا می کند (همان: ۹/۳). غزالی همچنین می گوید: همه مسائل به نفس، معرفت، معلومات، و تعدیل اخلاق نفس بازگشت دارد، آن گاه است که حجابها از بین او و بین حقایق لدنیه برطرف می شود و نفس به کمال و سعادت می رسد (همان: ۱/۵۴). وی همچنین برای فراهم آمدن ظرفیت آگاه شدن نفس از غیب می گوید: در امور غیرحسی، ادراک حقایق را به وسیله قوه خیال و استعانت نوری که نفس از طریق طی نمودن مراحل کمال کسب کرده، حاصل می نماید. باید گفت این سخن تشابه با رویکرد مشائی دارد که بر محور خیال سخن می گوید (نادم، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۵) و با رویکرد اشراقی که بر محوریت نورسخن می گوید نیز همداستان است (نادم، ۱۳۹۳: ۱۵۲-۱۵۷). غزالی بر این باور است که همان گونه که خیال در مقابل صور محسوسه از خارج با بر هم نهادن چشم می تواند صورت هایی را در داخل خود ثبت کند، چنانچه خیال مصفا گردد، در مقابل معانی عقلیه هم می تواند صور عقلیه ای در خود به ثبت رساند و از آنها اشراق نور نماید (غزالی، ۱۹۸۶: ۷۸-۷۷)؛ بنابراین حقایق غیبی به وسیله خیالی شفاف قابل تصورند؛ اما تصورش نه آن گونه است که از محسوسات حاصل می شود، بلکه بین آن صورتی که از محسوسات حاصل می شود و آن صورتی که از معقولات حاصل می شود، تفاوت وجود دارد و آن اینکه صورت های غیبیه، صورت های مثالی اند که وجود جسمانی خارجی ندارند؛ اما صورت های دارای مشابهت با وجود خارجی دارند (همان).

ناگفته نماند که از مطالبی که از غزالی درباره علم غیب بیان شد و البته به صورت گسترده تر در آثار او بازتاب دارد، چنین برداشت می شود که او در مقام استدلال برای اثبات علم غیب متفاوت و با مبانی مختلف اظهار نظر کرده است، گاه فیلسوفانه سخن گفته است (غزالی، ۴۸۹: ۱۰۲/۴) و گاه عارفانه و صوفیانه (همو، ۱۹۸۸: ۱۲۵). پس باید توجه داشت که غزالی علاوه بر اینکه می گوید می توان بخشی از معارف مربوط به عالم غیب را با کمک حواس نفسانی تصور کرد، معتقد است این حواس همه علوم غیبی را پوشش نمی دهند؛ زیرا مصدر و منشأ بسیاری از علوم غیبی چیزی بیرون از نفس آدمی

است، مانند علوم وحیانی؛ بنابراین به این مسئله توجه کرده و علوم غیبی متولد از وحی را قوی‌ترین و کامل‌ترین علم دانسته است (همو، ۱۹۸۶: ۳/۹۸)؛ پس باید بنا بر نظر غزالی بین علم لدنی و علم کشفی که برای افرادی غیر از انبیا حاصل می‌شود، با علم وحیانی تفاوت قائل شد؛ به عبارت دیگر باید علوم غیبی را از نظر مصدر متفاوت دانست. در این باره غزالی می‌گوید: زمانی که خداوند ملکی را نفرستد تا از غیب آگاه گرداند یا به صورت شفاهی تکلم کند، یا القای در قلب نماید، یا در خواب و بیداری عنایتی نشود، راهی به سوی غیب و آگاهی از آن وجود ندارد (همو، ۱۳۵/۵: ۴۸۹).

نقش عقل در اثبات علم غیب در نظام معرفتی غزالی

شایان ذکر است که نقل نزد اشاعره جایگاهی ویژه دارد. غزالی نیز گذشته از مباحثی که با رویکردهای فلسفی و عرفانی درباره علم غیب بیان کرده، وقتی به‌عنوان یک متکلم اشعری سخن می‌گوید، توجه به روایات نیز دارد؛ بنابراین در جایی از ارواح پنج‌گانه سخن به میان می‌آورد که در روایات آمده است. وی معتقد است برخورداران هر یک از این ارواح، در میزان بهره‌برداری از علوم متفاوت‌اند. این ارواح پنج‌گانه عبارت‌اند از: اول روح حسّی؛ دوم روح خیالی؛ سوم روح عقلی؛ چهارم روح فکری؛ پنجم روح قدسی. روح قدسی در بین ارواح بالاترین مرتبه را در ادراک حقایق دارد. غزالی درباره ویژگی روح قدسی می‌گوید: روح قدسی روحی است که اختصاص به انبیا و بعضی از اولیا دارد که در این روح، لوح‌های غیبی و احکام آخرت و همه معارف ملکوتی تجلی پیدا می‌کنند (غزالی، ۱۳۸۳: ۱۰۷-۱۰۸). او این ارواح را با آیه ۳۵ سوره نور مقایسه می‌کند و در هنگام مقایسه به سراغ مبانی فلسفی می‌رود و می‌گوید: نورانیت این ارواح مساخت با نورانیت کائنات علویه که عبارت‌اند از ملائکه پیدا می‌کند که آنها به ارواح بشری اضافه می‌کنند (همان: ۷۲). با صراحت تمام می‌توان گفت این سخن غزالی برگرفته از مبادی عالی و افلاک سماویه است که در فلسفه مشاء و دیگر فلسفه‌ها به آن توجه شده است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۲۹۳-۲۹۵ و ۸/۱۵۰).

در پایان متذکر می‌شویم بدون تردید غزالی در جایگاه یک عالم اشعری‌مذهب همانند متکلمان شیعی دغدغه کلامی در بحث علم غیب امام ندارد؛ اما برای اثبات علم

غیب برای غیر انبیا، به جد کوشیده است. او پس از بحث‌های مفصلی که درباره علوم ربانی دارد، همان‌طور که به آن اشاره شد، سرانجام با استناد به قرآن به داستان خضر (همراه موسی(ع)) اشاره می‌کند که با توجه به اینکه پیامبر نبود، خداوند به او علم لدنی (الهامی) داد (وعلمنا من لدنا علما) (کهف: ۶۵). غزالی به غیر قرآن نیز استناد کرده است. او روایاتی از امیرالمؤمنین(ع) می‌آورد و می‌گوید: امیرالمؤمنین (کرم الله وجهه) فرمود: رسول خدا زبانش را در دهانم نهاد، در قلبم هزار باب از علم گشوده شد که از هر باب آن هزار باب دیگر.... همچنین فرمود: اگر کرسی قضاوتی برایم بگذارید، بر اهل تورات به توراتشان و بر اهل انجیل به انجیلشان و بر اهل قرآن به قرآن قضاوت خواهم کرد. و فرمود: درباره شرح کتاب موسی که اگر خدا و رسولش رخصت دهند، در شرح معانی الف آن چنان مشروح سخن خواهم گفت که به اندازه چهل بار استر شود. غزالی پس از نقل این روایات نتیجه می‌گیرد: این قلمرو وسیع و کثرت و افتتاح در علم نیست، مگر به علم لدنی الهی که از عالم غیب دریافت شده است (غزالی، ۱۹۸۶: فصل ۵) یعنی اینها همه علوم وحیانی‌اند که خداوند در اختیار امام علی(ع) قرار داده است؛ بنابراین از نظر غزالی امام علی(ع) علمش علم وحیانی است که هم‌سنخ علم انبیا است، و از یک سرچشمه غیبی ناشی می‌شود که عقلاً، نقلاً و شهوداً به اثبات می‌رسد و هیچ منعی بر آن وجود ندارد.

نتیجه

حاصل سخن این است که در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی اگرچه اصل اطلاع از غیب و باریابی و آگاهی از آن ممکن است، این امکان فقط برای کسانی است که با دلایل عقل‌پذیر علم غیب آنان به اثبات برسد، مانند انبیا و کسانی که در قرآن کریم نامشان برده شده است. در غیر این صورت، امکان اثبات علم غیب بر غیر انبیا وجود ندارد. اما در گفتمان غزالی اشعری با توجه به نوع رویکرد خاصی که دارد، از نظر او آگاهان از غیب دارای استعداد و مراتبی متفاوت‌اند. او معتقد است هر کدام به اندازه ظرفیتی که دارند، می‌توانند از غیب آگاهی داشته باشند و ممکن نیست باب غیب در هیچ زمان به روی بندگان مسدود باشد، حتی پس از پیامبر(ص).

بدین جهت با توجه به پیش‌فرض‌هایی که در گفتمان کلامی غزالی وجود دارد، علم غیب برای غیر انبیا ممکن است و هیچ منع عقلی و نقلی ندارد. لازمه گفتمان غزالی این است که او اگرچه دغدغه‌ای که شیعیان درباره علم غیب دارند، ندارد، امامان شیعه را در زمره باریافتگان به عالم غیب و برخورداران از علم غیب می‌داند و در این باره همداستان با شیعیان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. متاسفانه این شبهه‌ای است که از ناحیه بسیاری از منکرین غیب دانی ائمه علیهم السلام مطرح می‌شود و ناشی از تفکیک قائل نشدن بین وحی تشریحی و غیر تشریحی می‌باشد.

منابع

آقانوری، علی (۱۳۸۴)، «زمینه‌های سیاسی - اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۱۵.

ابوسعده، مهري حسن (۱۴۱۳)، *الاتجاه العقلي في مشكله المعرفه عند المعتزله*، قاهره، دارالفکر العربي، چ ۱.

اسدآبادي همداني، عبدالجبار (۱۴۰۸)، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق: احمد بن الحسين ابی‌الهاسم، [بی‌جا]، مکتبه وهبه، چ ۲.

اسدآبادي همداني، عبدالجبار (بی‌تا)، *المعني في ابواب التوحيد والعدل*، تحقیق: محمود محمد قاسم، [بی‌جا].

البغدادي، عبدالقادر (۱۴۱۹ق)، *الفرق بين الفرق*، تحقیق: محمد محيي‌الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية.

سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴ش)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴.

سلطانی، حسین (۱۳۹۶)، «منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۶.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

شیدانشید، حسینعلی (۱۳۸۳ش)، *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

حسینی خضرآباد، سیدعلی (۱۳۹۵ش)، *جستارهایی در مدرسه بغداد*، پژوهشکده کلام اهل بیت.

بررسی تطبیقی علم غیب غیر پیامبران در گفت‌مان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری / ۲۳

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۳۶۸م)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۹۸۶م)، *الرسالة الدّیة*، ضمیمه مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۳.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۹۸۶م)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۹۸۷م)، *معارض القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۹۸۸م)، *کیمیای سعادت*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ضمیمه رسائل.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۱۹۹۳م)، *المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزّه والجلال*، دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.

غزالی، محمد بن محمد بن محمد (۴۸۹ق)، *احیاء علوم الدین*، دار احیاء التراث، بیروت - سوریه.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷ق)، *الملل و النحل*، تحقیق: محمود سید کیلانی، قاهره، مطبعه مصطفی البابی الجلسی و اولاده بمصر.

محمود صبحی، احمد (بی تا)، *فی علم الکلام دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین*، دار النهضة العربیه.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲)، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، *الفصول المختاره*، کنگره جهانی شیخ مفید.

نادم، محمدحسن (۱۳۹۴ش)، «بازنمایی علم غیب در نظام فلسفی حکمت مشاء»، *فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت*، دانشگاه باقر العلوم (ع)، ش ۲۴.

نادم، محمدحسن (۱۳۹۳ش) «بازنمایی علم غیب از نگاه مکتب فلسفی اشراق»، *پژوهش های اعتقادی کلامی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ش ۱۶.

نادم، محمدحسن (۱۳۹۵ش) «علم غیب از نگاه عقل و وحی»، *قم، دانشگاه ادیان و مذاهب*.

هوشنگی، حسین، سیدعباس ذهبی و فرزانه مصطفی پور (۱۳۹۵ش) «کارکرد عقل از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی»، *تاریخ فلسفه*، ش ۲۴.

وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید

مصطفی سلطانی*

شکرالله شهبازی**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

وحی و کیفیت نزول آن از آغاز بعثت پیامبر(ص)، کانون توجه اندیشمندان بوده است. فرابشری بودن مبدأ وحی و بشری بودن دریافت کننده آن فرایند فهم حقیقت وحی، چگونگی نزول، قرائت و تبیین آن و مسائلی از این دست را دشوار کرده است. اختلاف در تفسیر و قرائت این پدیده نزد وحی پژوهان از جمله فیلسوفان و نواندیشان عقل‌گرا شاهدهی بر این مدعا است. این پژوهش روش فهم اندیشمندان وحی پژوه در ارائه قرائتی از وحی را بستر شکل‌گیری اختلاف می‌داند و در بحثی مقارن، وحی‌شناسی در نوگرایان دینی همچون نصر حامد ابوزید را که مبدأ وحی را فرابشری اما حقیقت خارجی آن را برگرفته از فرهنگ زمانه، تاریخی و تجربه بشری می‌داند با ملاصدرا به نمایندگی از جریان سنتی دینی که مبدأ و حقیقت خارجی وحی را الهی و مقدس می‌داند، مقایسه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: وحی، ابوزید، ملاصدرا، مکتب ادبی، تجربه نبوی، ملاصدرا، نصر حامد ابوزید.

* استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). proman.ms@gmail.com

** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. shahbazi.shokroalab@gmail.com

مقدمه

بحث وحی و مسائل آن، با نزول وحی و ابلاغ رسالت رسول(ص) همزاد است. مجموع تحلیل‌ها درباره وحی را می‌توان در دو نگرش پذیرش و نفی اصل وحی بیان کرد. با آشنایی مسلمانان با بلوک غرب و توجه امت اسلامی به عقب‌افتادگی‌شان، مسلمانان به دنبال کشف راز این عقب‌افتادگی بودند. هم‌زمان مستشرقانی چون ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲) و هانوتوکس (۱۸۵۳-۱۹۴۴) اسلام را عامل عقب‌افتادگی مسلمانان معرفی کردند. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان احیای عقل‌گرایی اسلام و قرائتی عقلانی از اسلام را بهترین راه رفع این تهاجم دانستند و خود را نومعتزله نامیدند. نصر حامد ابوزید از جمله شخصیت‌های نظریه‌پرداز این جریان فکری است که مبتنی بر مبانی نومعتزله اصل وحی را پذیرفته است؛ اما ماهیت وحی را بشری می‌داند و بر این اساس تئوری وحی‌شناسی خود را با عناوینی چون تفسیر بیانی، هدایتی، هرمنوتیک کتاب و سنت و تجربه نبوی ارائه می‌کند. از سوی دیگر ملاصدرا مبتنی بر هستی‌شناسی، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، خدا را مفیض محتوا، معانی، صورت و الفاظ وحی به پیامبر(ص) می‌داند و پیامبر را حامل و قابل وحی می‌خواند. پرسش اصلی آن است که ماهیت و مفهوم وحی در اندیشه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید چگونه تفسیر می‌شود. در راستای پاسخ به این پرسش به پرسش‌هایی چون مبدأ وحی کجاست، وسائط اخذ وحی چیست، آیا وحی حقیقتی عقلانی است، نیز پاسخ داده می‌شود.

وحی و چگونگی نزول آن از دیدگاه ملاصدرا

از آنجا که مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ملاصدرا در وحی‌شناسی‌اش نیز جریان دارد، تبیین و تفسیر درست وحی در اندیشه صدرا وابسته به بیان سازه‌های مذکور در دستگاه فکری وی است (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۱۹). از آنجا که مقاله حاضر چنین مسئولیتی را بر دوش نگرفته، در موارد لزوم به آن مبانی اشاره خواهد شد.

بر اساس مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، صدرا معتقد است هر جوهری که در آن اشتداد و اتصال ممکن باشد، هرگاه به درجه بالاتری از وجود دست یابد،

همان درجه، هویت و حقیقت آن را شکل می‌دهد (شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۶۲). آن‌گاه که حرکت جوهری صدرا به این اصل افزوده شود، نقش تکامل نفس نبی در فرایند دریافت وحی تبیین می‌شود؛ زیرا در میان موجودات، نفس آدمی از همه بیشتر و سریع‌تر تطورات جوهری را در انوار طبیعی، نفسانی و عقلانی می‌پیماید. وی مماثلت میان نفس نبی و دیگر نفوس را مربوط به نشئه دنیا می‌داند و تأکید می‌ورزد نفس نبی پس از دریافت وحی از قوه به فعلیت درمی‌آید (همو، ۱۳۴۱: ۲۴۲-۲۴۳).

صدرا در هستی‌شناسی عالم را به سه قسم مترتب تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۴۶: ۲۴). در اندیشه وی مشاعر و قوای مدرکه انسان سه درجه‌اند. هر مدرکی مربوط به یک عالم است. خود انسان نیز برحسب کمالی که در هر یک از درجات سه‌گانه می‌یابد، در یکی از عوالم قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶: ۴۲۷). وی مماثلت نفس نبی با دیگر نفوس را مربوط به عالم نخست یا نشئه دنیا می‌داند و تأکید می‌کند نفس نبی پس از دریافت وحی، از قوه به فعلیت می‌رسد و قرب الی الله می‌یابد و عقل بالفعل می‌شود (همو، ۱۳۴۱: ۲۴۲-۲۴۳).

وی با تمسک به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۸۷) معتقد است عالم کثرت بدون واسطه نمی‌تواند از عالم وحدت سرچشمه گیرد؛ از این رو در سلسله وجودات، ابتدا موجودات بسیط‌تر (همان عقول) و سپس موجودات بسیط باید واسطه شوند تا نوبت به موجودات مادی و متکثر برسد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۶/۱). وی انبیا را از کسانی می‌داند که مرتبه‌ای بین عالم ملک و ملکوت دارند و هنگامی که به سوی خلق باز می‌گردند، گویی از ملکوت و عالم معقول بی‌بهره‌اند (همو، ۱۳۷۰: ۳۵۶). بر این پایه، رسول حلقه وصل عالم معقول و محسوس و حامل و قابل وحی است.

صدرا می‌افزاید وحی نوری است که بر قلب، عقل و خیال پیامبر(ص) افزوده می‌شود. این نور اگر به عقل انسان عادی و معمولی بتابد، او حکیمی الهی خواهد شد و اگر به قوه متخیله کسی افزوده شود، او به درجه رسالت و نبوت می‌رسد (همان: ۳۵۶).

صدرا اعتقاد دارد پیامبران الهی علاوه بر کمال در قوه عاقله، در قوه متخیله نیز به درجه کمال می‌رسند، به طوری که در خواب یا حتی بیداری عالم غیب را مشاهده می‌کنند و اصوات حسی را می‌شنوند. در این مرتبه و مقام است که آنها فرشته وحی را

مشاهده و کلام منظوم الهی را دریافت می‌کنند. وی این ویژگی را مختص انبیای الهی می‌داند، به گونه‌ای که حتی اولیا هم از آن سهمی ندارند (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۸/۶). بر این پایه پیامبر(ص) الفاظ، محتوا و معانی وحی را بدون کم و کاست از خداوند متعال دریافت می‌کند.

از دیدگاه صدرالمতألهین چون نفس انسان مجرد است و مبادی عالیه و ملائکه مقرب نیز مجردند، و جز ماده، هیچ حجاب و حائلی میان مجردات نیست، اگر نفس از تعلق و احتجاب به بدن و مادیات فارغ شود، بدون تردید و بی‌درنگ به مبادی عالیه متصل می‌شود و نقوش علمی و صفات کمالی در آن تالو می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۳-۳۴). انبیای الهی به دلیل اتصاف به چنین صفتی به مبادی عالیه متصل‌اند و نقوش علم (لفظ و معنا) در نفس آنان نقش می‌بندد. آنان نیز همان لفظ و معنا را به مردم گزارش می‌دهند. در بیان او صورت ظاهری الفاظ قرآن، مانند معانی عقلی آن به کلی نازل شده است و پیامبر(ص) هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صورت ظاهری آیات وحی شده ندارد (همو، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۴).

در حقیقت وجود پیامبر(ص) که کون جامع و مانع تمام نشئه‌های وجودی و بهره‌مند از تمام عالم است، به دلیل برخورداری از گستره بلند وجودی، با مرتبه عقل خود به عالم عقل متصل می‌شود و با کشف معنوی، معنا را می‌گیرد؛ سپس با مرتبه خیال متصل خود با عالم مثال و خیال منفصل مرتبط می‌شود و با کشف صوری، صورت‌ها و الفاظ را دریافت می‌کند؛ سپس با مرتبه طبیعی و عادی خود که پیوسته با عالم طبیعت است، آنها را به مردم ابلاغ می‌کند (متظری، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

از نظر صاحب اسفار خداوند معلم رسول و نبی است. نبی نیز بدون تصرف یا دخالتی محتوای وحی را می‌پذیرد؛ بر این اساس وحی مبدئی جز حق تعالی و مفیضی جز واهب سبحان ندارد. اگر در این میدان فرشته‌ای باشد، تنها نقش واسطه‌ای دارد که از جانب خداوند ایفای نقش می‌کند (شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۴۹).

وی بر این باور است که پیامبر(ص) در همه قوای حسی، خیالی، عقلی و روحی به کمال رسیده و ظرف وجودی‌اش پر شده است؛ به همین جهت تنها او است که صلاحیت ریاست و خلافت الهی را در همه عوالم دارا است (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۷/۶).

در اندیشه صدرا نبی [باید] شخصیتی دوبعدی (درونی و بیرونی) داشته باشد (دارد)؛ در غیر این صورت کار رسالت به انجام نمی‌رسد. او از بُعد و منظر درونی قلب خویش، به عالم بالا نظر می‌افکند، لوح محفوظ را درک می‌کند و از حقایق و اخبار غیب مطلع می‌شود؛ اما در بعد دیگر و پنجره خارجی با خلق خدا در آمیخته، آموخته‌های خویش را با آنان در میان می‌گذارد و آنان را به حق و حقیقت هدایت می‌کند؛ به عبارتی پیامبر(ص) با چهره فرابشری خود معنای بلند عقلی و صورت الفاظ وحی را دریافت و با چهره بشری، آن را تبلیغ می‌کند (متظری، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

نکته مهم این است که پیامبر(ص) باید به لحاظ قوه باطنی آن‌چنان باشد که در عالم مثال، حقایق به صورت اشباح مثالی برای او متمثل شوند و به حواس ظاهری سرایت کنند تا پیامبر(ص) در عالم حس نیز توان درک آن اشباح را داشته باشد. بر این پایه پیامبر(ص) باید فرشته وحی را بالعیان ببیند و کلام خداوند را بی‌پرده با عبارات و الفاظ روشن بشنود و از اخبار غیبی آگاهی پیدا کند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۹/۷). بر اساس مطالب پیش گفته، پاسخ این پرسش‌ها مشخص شد که آیا وحی نازل‌شده بر نبی جنبه زبانی دارد یا خیر، آیا محتوا و معنای وحی بر پیامبر(ص) افاضه شده و او آن را در ذهن و نفس خود پردازش می‌کند و به صورت لفظ درمی‌آورد یا اینکه لفظ و معنا بر او القا می‌شوند و پیامبر(ص) بدون هیچ تصرفی همان لفظ و معنا را به مردم ابلاغ می‌کند.

ملاصدرا در جلد هفتم تفسیر القرآن الکریم، تنزل وحی در عالم سه‌گانه را از ابعادی دیگر واکاوی کرده است. او وحی را از منظر و محوریت قرآن پی می‌گیرد و می‌گوید: قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل، محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد و همه حقایق، جواهر عقلی و ارواح مفارق کلی در آن عالم حضور دارند. خداوند در آیه هفتم سوره آل عمران از این عالم به «أم الكتاب» و علم الهی تعبیر می‌کند؛ اما عالم سماوی، محل قدر است که تغییر و تجدد می‌پذیرد. خداوند در آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹) از آن به «لوح محو و اثبات» و در آیه «ان من شی الا عندنا خزانه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر، ۲۱) از آن به «خزانه

الهی» یاد کرده است. در این دو آیه شریفه به هر دو عالم اشاره شده است (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۸۰). با این توضیح ملاصدرا اعتقاد دارد همان‌گونه که انسان در آفرینش، مراتب و منزلتی دارد، قرآن نیز دارای درجات و مراتبی است که در هر مرتبه‌ای، گروهی ویژه پس از به دست آوردن نزهت و طهارت بایسته، توان حمل و درک آن را می‌یابند. پایین‌ترین مرتبه آن، همین کتابی است که بین دو جلد رو به روی ما قرار دارد، همان‌گونه که پایین‌ترین مرتبه انسان، مرتبه جسمانیت او است؛ به همین دلیل، انسان بدون طهارت ظاهری اجازه لمس قرآن را ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۷) و کسی که طهارت باطنی و پاکی روان نداشته باشد، به کنه قرآن دست نمی‌یابد؛ چنان‌که آیه «لایمسه الا المطهرون» (واقع، ۷) به آن اشاره می‌کند. در اندیشه ملاصدرا آن‌گاه که قرآن از مرتبه مزبور به مرتبه عالم خلق یا لوح محو و اثبات تنزل می‌یابد، به جهت علم تفصیلی‌اش که در این مقام حاصل می‌شود، نام فرقان بر آن اطلاق می‌شود.

صدرا بر اساس آیه شریفه «ان علینا جمعه و قرآنه» (قیامت، ۱۷) معتقد است قرآن افزون بر دو مرتبه مذکور از مقام دیگری نیز بهره‌مند است. که نبی اکرم(ص) به این مقام رهنمون شده است. پیامبر(ص) در این مقام با عقل فعال و در نتیجه با کل معقولات، متحد است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳). در این نگاه پیامبر گرامی(ص) در مقام ذات خود، با کتاب عینیت می‌یابد و این همان سخن عرفاست که حقیقت قرآن، جوهر ذات پیامبر(ص) است (همو، ۱۳۶۶: ۲۲/۶). از منظر صدرا قرآن در مراتب بالای خود کاملاً وحدت و یکپارچگی دارد و تفضیل و تنزیلی که در اوقات معین می‌یابد، بر حسب مصالح و ضرورت‌های عالم کون و خلق است، وگرنه در ذات خدا تغییر، تجدد و کثرت راه ندارد (همان: ۱۱۰/۷).

برایند اندیشه صدرا در وحی‌شناسی چنین است:

۱. کلام الهی در مرتبه عالم عقلی، امری حضوری محض است که به آن وحی منقول گویند؛ هر چند در مرتبه‌ی عالم طبیعت، امری محسوس و جسمانی است. پیامبر(ص) کلام الهی را با عقل بسیط و عقل قدسی که غیر از قوه عقل نظری و جامع کمالات تمام قوای ادراکی است، دریافت می‌کند و قوای حسی را به خدمت آن در می‌آورد.

وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید / ۳۱

۲. کلام الهی در مرتبه عالم مثال امری نفسانی است که پیامبر(ص) با قوه وحی نبوت، آن را دریافت و قوه خیال را به خدمت می‌گیرد تا به مردم ابلاغ کند.
۳. وحی الهی (مانند) نوری است که بر قلب، عقل و خیال پیامبر(ص) افزوده می‌شود. اگر این نور به عقل انسان عادی و معمولی بتابد، حکیمی الهی خواهد شد و اگر بر قوه متخیله کسی افزوده شود، به درجه نبوت و رسالت می‌رسد.
۴. پیامبران به سبب تجرد نفس انسانی، تجرد ملائکه، عدم حجاب و حائل میان مجردات، فراغت نفس از تعلق و احتجاب به بدن و مادیات، بدون کم و کاست، الفاظ و معانی وحی را از جانب خداوند دریافت و به مردم ابلاغ می‌کنند.
۵. وحی افزوده شده به پیامبر(ص) یا همان صورت ظاهری الفاظ قرآن، مانند معانی عقلی آن، به کلی نازل شده است و پیامبر(ص) هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صورت ظاهری آیات وحی شده ندارد.
۶. قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل و محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد. همه حقایق، جواهر عقلی و ارواح مفارق کلی در این عالم حضور دارند. در این عالم از قرآن به «ام الكتاب و خزانه الهی» تعبیر شده است. در دیدگاه صدرا عالم سماوی، محل قدر و متغیر و تجددپذیر است. قرآن از آن به «لوح محو و اثبات» یاد کرده است (همان: ۲/ ۲۹۴).

وحی و چگونگی نزول آن در اندیشه ابوزید

در نگاهی کلی ابوزید اصلی‌ترین محور مطالعه خود را بر سه حوزه سیاسی، فلسفی و ادبی متمرکز کرده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۵۶). وی با تأثیرپذیری از سید قطب و آثار نومعتزلیانی چون امین الخوللی، طه حسین، محمود عقاد، به پیروان مکتب ادبی و تفسیری قرآن کریم گرایش پیدا کرده است (همان: ۴۵۸).

مبانی نظری وحی‌پژوهی ابوزید

از آنجا که دسترسی به اندیشه‌های ابوزید متفرع بر فهم درست از مبانی وی در این پدیده است، با اشاره‌ای گذرا به مهم‌ترین مبانی وحی‌پژوهی در اندیشه وی، دیدگاه او

را درباره هویت، ماهیت، چگونگی نزول وحی و از این دست مباحث پی می‌گیریم. نظر ابوزید درباره وحی برآمده از اصول ذیل است:

۱. تجربه‌گرایی

از دیدگاه ابوزید بررسی فلسفی و ماورای طبیعی درباره خداوند به‌عنوان مبدأ و فرستنده قرآن، ناممکن است و باید در تحلیل وحی قرآنی به سراغ امور حسی و متعین و گزارش‌های تاریخی برویم. بر این اساس وی معتقد است باید از نگاه به عالم مجرد و خارج از دنیای واقع دست کشید (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۳).

وی در این اندیشه متأثر از تجربه‌گرایی مانند هیوم و لاک، بر این باور است که همه تصورات انسان ناشی از تجربه است و به وسیله حواس پنج‌گانه تحصیل می‌شود. در دستگاه فکری او معرفتی اطمینان‌بخش است که با تأثیرپذیری از حواس به وجود آید (آبان‌پور، ۱۳۹۰: ۸۷).

۲. انسان‌مداری

طرفداران این رویکرد بر نقش انسان در شکل‌گیری متون دینی تأکید می‌کنند و اعتقاد به تأثیرپذیری وحی از تاریخ و فرهنگ بشر دارند. بر این پایه وحی را پدیده‌ای فراتاریخی نمی‌دانند (فرستخواه، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴). بر این مبنا ابوزید بر جنبه بشری پیامبر(ص) اصرار دارد و بر این گمان است که بشر بودن پیامبر(ص) نیز با تمام پیامدهای آن، روشن است و بر تاریخ‌مندی وحی قرآنی و نقش مهم بشر در فرایند تکوین و نزول وحی تأکید می‌کند (همان: ۲۸۷). در نتیجه وحی را تجربه بشری می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۵۱).

ابوزید در بیان چگونگی ارتباط خداوند با جبرئیل و ارتباط جبرئیل با پیامبر(ص) اقوال مختلفی را ذکر می‌کند. در اندیشه او چگونگی ارتباط خدا با پیامبر(ص) در هنگام دریافت وحی بسیار پیچیده و متفاوت‌تر از وحی به مادر موسی، زنبور، فرشتگان یا هر گونه وحی مخفی، است. چون وحی به پیامبران مصداق «یرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء و کذالک اوحینا الیک روحاً من امرنا» (شوری، ۵۱) است. ابوزید اظهار می‌کند قرآن کریم در دومین سوره به ترتیب نزول (المزمل) این ارتباط را نوعی القا می‌داند؛ بنابراین

وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید / ۳۳

می‌فرماید: «اَنَا سَنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل، ۵) که همان وحی غیرمستقیم از طریق فرشته است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۴). ابوزید می‌افزاید:

الف) خداوند کلام خویش را به جبرئیل که در مکان بلندی در آسمان بود، فهماند و خواندن آن را به او آموخت و جبرئیل در هبوط به زمین همان را ادا کرد.

ب) برخی با تمسک به عبارت «أقراء و علم القرآن» (فلق، ۱ و ۵) این مفهوم را استنباط کرده‌اند که خداوند لفظ و معنا یا شکل و محتوا را به جبرئیل آموخت و جبرئیل لفظ و معنا را از لوح محفوظ فرا گرفت و عین همان را فرو آورد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۵). به اعتقاد ابوزید پذیرش این مدعا یعنی نزول لفظ و معنا با هم، یا همان اعتقاد به ازلی بودن متن قرآن موجب مبالغه در قداست قرآن می‌شود و آن را از متنی زبانی، دارای دلالت و قابل فهم به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌کند (همان، ۹۶).

ج) وحی قرآنی از نوع الهام است و جبرئیل فقط معانی را بر پیامبر(ص) نازل کرد و پیامبر(ص) پس از یادگیری معانی، آن را به شکل و صورت عربی بیان کرد. استناد طرفداران این دیدگاه آیه «نزل به الروح الامین علی قلبک» (شعراء، ۱۹۳) است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۹).

د) جبرئیل فقط معانی را از جانب خداوند دریافت کرد و آن را به صورت الفاظ عربی درآورد و به پیامبر(ص) ابلاغ کرد. پیامبر(ص) عین آنچه را جبرئیل به او آموخت، تلاوت کرد. پیامد این دیدگاه از منظر ابوزید این است که در میان فرشتگان، نظامی زبانی برقرار است و این نظام زبانی همان زبان عربی است؛ به عبارت دیگر قرآن در نزول عمودی از جانب خداوند به جبرئیل، متنی غیرزبانی است؛ اما در نزول افقی از جبرئیل به پیامبر متنی زبانی است. این دیدگاه با شناختی که متن قرآنی از خود می‌دهد، ناسازگار است؛ زیرا متن قرآنی خود را قول قرآن و پیامی زبانی می‌داند که دست‌بردن در منطوق و ظواهر آن یا تحریف و تغیرش ممنوع است (همان).

ابوزید با توجه به اختلاف مرتبه وجودی پیامبر(ص) با فرشته وحی معتقد است جبرئیل فرشته‌ای با افق خاص خود و متفاوت با افق وجودی پیامبر(ص) است. پرسش اصلی این است که با بودن اختلاف وجودی فرشته و پیامبر(ص) که ناشی از دو مرتبه وجودی متفاوت آن دو است، چگونه این ارتباط ممکن است. ابوزید می‌گوید

دانشمندان علوم قرآنی چنین پاسخ می‌دهند که یکی از طرفین ارتباط، برای یافتن امکان ارتباط با طرف دیگر، دچار تحول وجودی می‌شود. وی این تحول را در صورت‌های زیر تبیین می‌کند:

الف) تحول وجودی پیامبر(ص) از صورت بشری به صورت فرشته و دریافت وحی: به اعتقاد ابوزید این حالت دشوار است. بعضی از دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که در این حالت ارتباط زبانی برقرار نمی‌شود، زیرا پیامبر(ص) معانی را دریافت و در ذهن خود پردازش و آن را به شکل عربی بیان کرده است. در این صورت همان وحی به معنی الهام مراد است (همان: ۱۰۳).

ب) تحول وجودی و تمثّل فرشته وحی: در این نوع تحول ارتباط و دریافت وحی به صورت زبانی، از نوع القا و مقارن با درک و دریافت آن است. در این صورت دریافت وحی از طریق کلام رایج و زبان بشری ویژه گیرنده وحی انجام می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

ج) تحقق تجربه نبوی (پیامبرانه): مبتنی بر اینکه نفس انسانی جزئی از عالم روحانی است که با رهایی از سیطره عالم حسی و مادی توان درک حقایق عالم روحانی و مجرد را می‌یابد. نخستین وحی به صورت رؤیای صادقه در هنگام خواب بر رسول خدا(ص) نازل شد. حضرت هیچ خوابی نمی‌دید، مگر آنکه در عالم خارج همچون روشنایی صبح روی می‌داد، تا اینکه خلوت و گوشه‌نشینی برای پیامبر(ص) شیرین شد (مسلم، ۱۳۹۱: ۲۴/۱). ابوزید اعتقاد دارد بخشی از وحی نازل‌شده بر پیامبر(ص) از طریق رؤیای صادقه، که حالتی اتصالی میان نفس انسانی و عوالم روحانی است، و از جمله صفات مشترک میان همه افراد بشر است، حاصل می‌شود. در اندیشه او بنیان نظری پدیده نبوت بر این اساس قابل پی‌ریزی است؛ زیرا در پرتوی این دیدگاه، نبوت پدیده‌ای متعالی و جداافتاده نیست، بلکه امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر می‌توان انسلاخ و انخلاع (تحول وجودی پیامبر از حالت مادی به مجرد) را تجربه خاص یا حالتی از حالات فعالیت خلاق به حساب آورد که در آن تفاوت دو حالت وحی، تفاوت میان دو مرحله خواهد بود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۲). در این نگاه وحی حاصل مشاهدات و تجارب درونی پیامبر(ص) یا همان تجربه نبوی است. پس وحی مواجهه پیامبر(ص) با خدا است و تفسیر پیامبر(ص) از تجربه‌اش پیام وحی است. معتقدان این نظریه «تجربه» را عاری از

ماهیت زبانی می‌دانند و بر این باورند که پیامبر(ص) تجربه‌اش را در قالب زبان بیان می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۶). مبتنی بر چنین تحلیلی ابوزید وحی قرآنی را به مفهوم وحی در مسیحیت نزدیک می‌داند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴). در نظریه تجربه نبوی، جبرئیل کلام الله را بدون لفظ، به پیامبر(ص) الهام می‌کند و پیامبر(ص) کلام الله را در قالب زبانی (عربی) عرضه می‌کند (همان: ۱۲-۱۴). نتیجه نظریه تجربه نبوی آن است که:

۱. الفاظ و واژه‌های قرآن، در اعراب و ترکیب جملات قابل تغییرند (همو، ۱۳۷۹: ۱۲). در این صورت ادعای قرآن در تحدی همه‌جانبه که شامل واژگان آن هم می‌شود، باید بی‌اساس تلقی شود. هرچند او متأثر از جاحظ، قرآن را محصول فرهنگی دانسته (جاحظ، بی‌تا: ۱۵۶)، بر این باور است که این تحدی نخست در میان مردمی مطرح شده که در شعر و سخنوری ادعای مهارت و برتری داشتند؛ اما ناتوانی بشر از آوردن مانند قرآن، نشان از همانندی الفاظ قرآن با معانی آن دارد که پیامبر(ص) بدون تغییر آن را ابلاغ کرد و به همین سبب خدا به پیامبر(ص) دستور می‌دهد: «لاتحرک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعهُ و قرانه فادا قرانه فاتبع قرانه» (قیامت، ۱۶، ۱۷ و ۱۸)؛ یعنی در قرائت قرآن از او پیروی و شتاب مکن که جمع کردن قرآن بر عهده ما است و کسی حق تغییر واژگان و اعراب و ترکیب جملات قرآن را ندارد (گلی، ۱۳۹۲: ۲۴۶).

۲. انکار حجیت قرآن: به دلیل اینکه کسی شاهد بر دریافت وحی پیامبر(ص) نبوده و مردم صرفاً ادعای او مبنی بر مواجهه با خدا را پذیرفته‌اند، پس قرآن حجیت قطعی ندارد، بلکه حجیت آن مبتنی بر ایمان و اعتباری است که انسان به آن می‌دهد (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۰). این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا حجیت قرآن مستند به اعجاز و مبارزه‌طلبی آن و ناتوانی بشر از آوردن کتابی همانند آن است و نشان می‌دهد که قرآن مخلوق خداوند است و بشر در آن نقش نداشته و حجیت آن ذاتی است (گلی، ۱۳۹۲: ۲۴۷).

۳. تاریخ‌گرایی

این جریان در قرن نوزدهم، بر تاریخ‌مندی دستاوردهای علوم بشری تأکید کرد و معتقد به تأثیرپذیری تمامی اندیشه‌های بشری از شرایط تاریخی شد. این رویکرد با اذعان به نسبیت اندیشه‌های بشری، هیچ دانشی را قطعی و مطلق نمی‌داند؛ بر همین اساس

تاریخ‌گرایان بر این باورند که قوانین زندگی اجتماعی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت‌اند و به متغیرهای تاریخی و تفاوت‌های فرهنگی بستگی دارند (پوپر، ۱۳۵۰: ۲۹). ابوزید بر اساس رویکرد تاریخ‌گرایی اعتقاد دارد فهم عینی و مطلق متون مردود است؛ زیرا فهم صحیح متون به درک صحیح فرهنگ زمان و مکان وابسته است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۹۷). بر این اساس هیچ فهمی، حتی فهم پیامبر اکرم (ص) نمی‌تواند با معنای اصلی قرآنی مطابقت داشته باشد (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

۴. عقل‌گرایی افراطی

ابوزید با تأثیری‌پذیری از معتزله و نومعتزلیان، بر پذیرش عقل‌گرایی افراطی درباره همه پدیده‌ها از جمله چیستی و چگونگی نزول وحی بر پیامبران، بر این باور است که عقل می‌تواند بدون کمک گرفتن از منابع وحیانی، امور مربوط به زندگی دنیوی را سامان دهد (اردکانی، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸). وی عقل را یگانه ابزار فهم خود و جهان واقعیت می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۳)؛ بر این اساس بدون توجه به نقل و آموزه‌های فرابشری، درباره وحی بحث می‌کند.

۵. زبان‌شناسی

استفاده از زبان‌شناسی جدید و بهره‌گیری از تمامی ساز و کارها و دستاوردهای روش‌های معاصر در زبان‌شناسی و تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی از اساسی‌ترین مبانی نظری ابوزید در تحلیل ماهیت وحی‌اند. او با تأثیرپذیری از عبدالقاهر جرجانی می‌گوید باید در فهم و تحلیل قرآن کریم، از تمامی ساز و کارها و دستاوردهای روش‌های جدید و معاصر در زبان‌شناسی، تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی بهره بگیریم و آنان که از این دستاوردها نگران و هراسان‌اند، می‌پندارند که علوم بشری قداست قرآن را تهدید می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۳).

۶. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی از جمله مبانی مهم دیدگاه ابوزید درباره شناخت سرشت و چگونگی نزول وحی بر پیامبران است. به توصیه حسن حنفی ابوزید به مطالعه در مورد

هرمنوتیک روی آورد، با مطالعه آثار هرمس آن را ادامه داد و پس از مطالعه فراوان درباره مبادی هرمنوتیک و بنیادهای فلسفی اش در آرای معاصرانی چون گادامر، هرش و ریکور، اقدام به نوشتن مقاله‌ای در این باب کرد (همان: ۵۰۱). ثمره تلاش او عبارت است از:

۱. قرآن محصولی فرهنگی (و رابطه دیالکتیکی متن فرهنگ): از منظر نصر حامد ابوزید وحی یک عمل ارتباطی است که معنی اصلی آن اعلام در خفا است؛ از این رو دامنه معنایی کلمه وحی، تمام متون دینی اسلامی و غیراسلامی (ادیان آسمانی) را در بر می‌گیرد و شامل همه متونی می‌شود که نشان از خطاب خداوند با آدمی دارند. ابوزید بر این باور است که مفهوم وحی برای متن قرآنی مفهومی اساسی است؛ از این رو قرآن در مواضع بسیاری با همین نام به خود اشاره می‌کند و واژه وحی را در برگزیده نام‌هایی چون قرآن، ذکر و کتاب می‌داند که در قرآن آورده شده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۵). به اعتقاد او چنین معنایی از وحی را در شعر عرب و قرآن، می‌توان یافت. برای نمونه شاعر در بیت زیر واژه «وحی» را به همین معنا آورده است:

يُوحِي اليها بَأَنْقَاضٍ وَ نَقْنَقَةٍ كَمَا تَرَاظُن فِي أَقْدَانِهَا الرُّومُ

ترجمه: شتر مرغ نر با زبان خاص خود، جفت خویش را وحی و اشاره‌ای مخفی می‌فرستد؛ همچون که رومیان در کاخ با خود سخن می‌گویند.

در این شعر شاعر فعل «یوحی» را به کار می‌برد تا ارتباط میان فرستنده و گیرنده را از طریق رمزی خاص و پنهان که خود شاعر نیز در نمی‌یابد، نشان دهد؛ به همین دلیل وحی را به گفتگوی نامفهوم رومیان تشبیه می‌کند (همان: ۷۶-۷۷). ابوزید می‌نویسد قرآن کریم در داستان زکریا و مریم که می‌فرماید «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتِكَ الْاِتْكَامُ النَّاسِ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا فَخَرَجَ عَلٰى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَاَوْحٰى الَيْهِمْ اَنْ سَبِّحُوْا بِكُرْهٍ وَّ عَشِيًّا» (مریم، ۱۰) همین معنا و کاربرد برای کلمه وحی، یعنی اعلام در خفا را مد نظر داشته است. مراد آن است که زکریا می‌بایست با قوم خود ارتباط می‌داشت و تسبیح و نیایش را بدون بهره‌گیری از نظام زبان طبیعی و رایج، به آنان اعلام می‌کرد؛ بنابراین از نظامی دیگر شامل رموز و نشانه‌ها استفاده کرد. قرآن با صراحت همین معنا از وحی را در

آیه ۴۱ سوره آل عمران ذکر می‌کند و می‌فرماید: «قال رب اجعل لی آیه قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثه ایام الارمزا». سخن رمزی پوشیده و پنهان است و این ارتباط رمزی یا وحی در قرآن کریم درباره مریم و عیسی در سوره مریم آیه ۲۷ تا ۲۹ وجود دارد. ابوزید بر این عقیده است که عمل ارتباطی وحی در سه نمونه بالا (شترمرغ، زکریا و مریم) دارای فرستنده و گیرنده‌ای است که در یک مرتبه وجودی قرار دارند؛ اما سخن گفتن از وحی قرآنی مبهم و پیچیده‌تر است؛ زیرا عمل ارتباطی در این فرایند بین فرستنده (خدا) و گیرنده (پیامبر) است که در یک مرتبه وجودی قرار ندارند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۹).

به اعتقاد نصر حامد ابوزید، پیش از ظهور اسلام، عرب‌ها مبدأ و ریشه شعر و کهانت را عالمی و رای عالم محسوس و مرئی می‌دانستند. شعرا در ادبیات خود نام عالم جن را بر آن می‌نهادند و بر این باور بودند که فقط شعرا و کاهنان می‌توانند با آنها ارتباط برقرار کنند. به گمان ابوزید ارتباط پدیده شعر و کهانت با جن در نگرش عرب پیش از ظهور اسلام و امکان ارتباط بشر با جن، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است و اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی‌توان پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کرد؛ بنابراین وحی (قرآن) پدیده‌ای جدا از واقعیت یا به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده است، بلکه بخشی از مفاهیم آن برآمده از فرهنگ و قراردادهای باورهای عرب آن زمان است. از منظر ابوزید، عرب آن زمان چون ارتباط شاعر و کاهن را با جنیان ممکن می‌دانست، پذیرش نزول فرشته و سخن گفتن آن با بشر در نظرش ناممکن نبود و عرب‌های آن زمان با نزول قرآن به اصل پدیده وحی اعتراضی نداشتند، بلکه مضمون وحی و شخصی را که وحی بر او نازل می‌شد، انکار می‌کردند و تلاش می‌کردند متن جدید قرآن را در ردیف متون آشنا و رایج در فرهنگ خود از قبیل شعر یا غیگویی کاهنان جای دهند (همان: ۸۰). ابوزید معتقد است قرآن کریم در ساخت و بازنمایی واقعیت فرهنگی آن روزگار از این واقعیت‌ها برکنار نیست (همان: ۸۲) و این منظومه فکری یعنی امکان ارتباط انسان با عالم جنیان یا به طور کلی با عوالم غیبی، جزئی از دایره مفاهیم موجود در فرهنگ عربی اسلامی باقی ماند و فیلسوفان و عارفان بر پایه همین ذهنیت توانستند پدیده نبوت را از طریق نظریه خیال تبیین کنند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۸۵).

ابوزید معتقد است «قرآن متن است» متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. قرآن متنی زبانی است. نمی‌توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت سخن گفت؛ زیرا هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. ابوزید بر این باور است که قرآن جدا از واقعیت شکل نگرفته و به همین منظور نمی‌تواند به تنهایی بر محیط پیرامون خود تأثیر گذارد، بلکه تأثیر آن از طریق فرهنگ زمانه و انسان‌هایی است که قرآن برای ایشان پیام و بلاغ به شمار می‌رود (همان، ۱۱۸). ابوزید صریح می‌گوید: وجود کتبی و پیشین متن قرآنی در لوح محفوظ، این نگرش را تثبیت می‌کند که متن قرآنی دور از واقعیتی است که آن را شکل داده و فرهنگی که قرآن در آن شکل گرفته است. این دیدگاه معتقد است متن قرآنی از پیش به طور کامل و تام وجود داشته و به قدرت خداوند بر واقعیت و اجتماع آن روز تطبیق یافته است و انسان‌ها در شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته‌اند. نتیجه طبیعی این دیدگاه این است که به تدریج متن قرآنی را از جریان واقعیت جدا می‌کند؛ زیرا آن را به متنی دلالت‌کننده و صرفاً مقدس تبدیل می‌کند (همان، ۱۳۸). ابوزید در تأیید مدعای خود می‌گوید: نخستین خطاب متن قرآنی اساساً رویکردی به پاسخگویی پرسش‌های محمد(ص) دارد و کسی که از طریق وحی با او سخن می‌گوید، با پیامبر(ص) غریبه نیست. متن قرآنی واکنشی به واقعیت موجود و نمودیافته در شخصیت پیامبر(ص) است؛ اما ساخت، ترکیب و ساز و کارهای زبانی‌اش از حدود این رویداد خاص فراتر می‌رود و همه متون در عین آنکه درون واقعیت و فرهنگ خود شکل می‌گیرند، با ساز و کارهای خود، واقعیت را بازسازی می‌کنند و صرفاً به ثبت و بازنمایی بسیط و ابزار، بسنده نمی‌کنند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

ابوزید اعتقاد دارد برای فهم علمی قرآن باید به پژوهش در فرهنگ عصر نزول و واقعیات متن پرداخت و آن را از لحاظ تاریخی - اجتماعی تحلیل کرد و برای تفسیر آن، از روش زبانی مدرن بهره برد؛ بنابراین روش تحلیل زبانی تنها روش ممکن در پیام الهی است (همو، ۱۳۷۹: ۹). وی دلیل این نتیجه را نبود توانایی تحقیق علمی در مورد فرستنده وحی و شکل‌گیری متن قرآنی، متناسب با زمینه‌های فکری زبان عصر نزول می‌داند (همو، بی‌تا: ۱۰).

۲. واقع‌نمانبودن قصص قرآنی: ابوزید بر این باور است که قرآن کتاب تاریخی نیست و باید داستان‌های قرآن را صرفاً موعظه دانست و نباید به دنبال استخراج حقایق تاریخی از آنها بود (همان: ۱۵). این دیدگاه مبتنی بر رویکرد نومعتزله به مکتب ادبی در تفسیر است.

مقایسه و جمع‌بندی

در نگاهی کلی حکمت متعالیه و نومعتزله به سبب اختلاف در مبانی نظری با دو رویکرد متفاوت به فهم و ارائه قرائتی از مقوله وحی پرداخته‌اند.

ملاصدرا بر اساس حکمت متعالیه با اتکا بر عقل و نقل و اصول مختص به خود، مثل اصالت وجود، تشکیک مراتب آن و حرکت جوهری، به تبیین و تفسیر وحی پرداخته است. نصر حامد ابوزید بر اساس مبانی نومعتزلیان ارائه تفسیر و تبیین جدید مبتنی بر دستاوردهای علوم، تأثیرپذیری قرآن از عصر نزول، تاریخ‌مندی بسیاری از احکام اسلام، تفسیر بیانی و هدایتی را محور تحلیل‌های خود قرار داده است. اهم اندیشه وحی‌پژوهانه دو اندیشمند مذکور در مباحث زیر قابل مقایسه است:

صدرا بر اساس هستی‌شناسی خود، نظام هستی را به سه عالم ماده، که شبیه محسوسات است، مثال و مجرد که عالم خیر محض و وحدت است و تنها قوای روحانی به ادراک آن دست می‌یابد، تقسیم می‌کند و با بهره‌گیری از خصوصیات عوالم مذکور به بیان چیستی و فهم وحی و ارائه تفسیری از چگونگی نزول آن اقدام می‌کند.

اما ابوزید محور دیدگاه‌های خود را تجربه‌گرایی محض قرار می‌دهد و بر این باور است که همه تصورات انسان ناشی از تجربه است و به وسیله حواس پنج‌گانه به وجود می‌آید؛ بنابراین باید از نگاه مجرد خارج از واقع دست کشید و در چارچوب عالم ماده و بر اساس علوم، به بیان چیستی، فهم و ارائه تفسیری از چگونگی نزول وحی پرداخت.

۲. صدرا بر اساس اصالت وجود، تشکیک مراتب آن و حرکت جوهری، مقوله وحی از حیث قابل را در زمره حرکت جوهری قرار می‌دهد و تکامل نفس نبی را در این فرایند تبیین می‌کند و با توجه به استعداد و آمادگی نفس انسان در پذیرش انوار

عقلانی و مماثلت نفس نبی با دیگر نفوس، معتقد است نفس پیامبر(ص) پس از دریافت وحی از قوه به فعلیت درمی آید و عقل بالفعل می شود؛ بر همین اساس پیامبر(ص) را حامل و قابل وحی می داند که حلقه وصل عالم معقول و محسوس است. از دیدگاه صدرا، خداوند معلم پیامبر(ص) است و پیامبر(ص) نیز بدون دخالت در وحی، آن را می پذیرد؛ پس حق تعالی مبدأ و مفیض وحی است.

اما ابوزید مبتنی بر انسان‌مداری خویش، بر نقش انسانی پیامبر(ص) در شکل‌گیری وحی الهی تأکید می کند و تجارب انسانی و تفسیر آن تجارب را در شکل‌گیری متون وحیانی دخیل می داند و بر دخالت جنبه انسانی پیامبر(ص) در وحی اصرار می ورزد.

۳. ملاصدرا اعتقاد دارد اولاً پیامبر(ص) در قوه متخیله و عاقله به کمال رسیده است، به طوری که در خواب و بیداری عالم غیب را مشاهده و اصوات حسی را می شنود. ثانیاً نفس آدمی مانند ملائکه مجرد است و هیچ حائل و حجابی میان مجردات نیست. در صورت فراغت نفس از بدن و مادیات، بدون درنگ نفس به مبادی عالیه اتصال پیدا می کند و انبیا بر اثر اتصاف به این ویژگی‌ها، پیام الهی را دریافت می کنند و به مردم گزارش می دهند.

اما ابوزید ارتباط دو پدیده «شعر و کهنات با جن در اندیشه و نگرش عربی و لازمه آن یعنی اعتقاد عرب‌ها به امکان ارتباط بشر با جن را مبنای فرهنگی پدیده وحی می داند؛ به این معنا که اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی توان پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کرد. وی بر این باور است که بر این اساس فیلسوفان و عارفان پدیده وحی را از طریق نظریه خیال تبیین و تفسیر می کنند.

به اعتقاد صدرا پیامبر(ص) محتوا، معانی و صورت و الفاظ وحی را مانند معانی عقلی آن بدون هیچ دخل و تصرفی از خداوند دریافت و به مردم ابلاغ می کند؛ اما ابوزید بر این باور است که محتوا و معانی وحی از جانب خداوند است؛ یعنی وحی مبدئی فرابشری دارد؛ بنابراین پیامبر(ص) صورت و لفظ آن را در ذهن خود به زبان عربی پردازش و به مردم ابلاغ می کند. یعنی الفاظ وحی حقیقتی بشری دارد.

۴. صدرا بر اساس اعتقاد به نزول معنا و لفظ وحی، آن را معجزه الهی و مقدس می‌داند؛ اما ابوزید پذیرش این مدعا یعنی نزول لفظ و معنا با هم را موجب مبالغه در قداست قرآن و خروج آن از متنی زبانی و دارای دلالت و قابل فهم، به متنی صوری و شکلی می‌داند.

۵. صدرا با استناد به تحدی قرآن، وحی قرآنی را در زمینه‌های علمی و ادبی و اخبار غیبی و بیان‌های مطابق با فطرت بشر و مانند آن، اعجاز الهی می‌داند؛ اما ابوزید با تأثیرپذیری از عبدالقاهر جرجانی اعجاز قرآن را فقط بر اساس قواعد ادبی و بلاغت می‌داند و معتقد است اعجاز در ساختار قرآن نهفته است و به بیرون از آن ارتباطی ندارد. شناخت قواعد کلام و پژوهش در متون ادبی، تنها مدخل شناخت اعجاز قرآن است.

۶. صدرالمতألهین با استناد به آیات قرآنی اعتقاد دارد قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل و محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد و قرآن از آن به «ام الكتاب» و خزانه الهی تعبیر می‌کند؛ اما ابوزید با صراحت، وجود پیشین متن قرآنی در لوح محفوظ را انکار می‌کند و عقیده دارد چنین نگرشی به تدریج متن قرآنی را از جریان واقعیت جدا و آن را به متنی دلالت‌کننده و صرفاً مقدس تبدیل می‌کند. وی با تمسک به مسئله نسخ می‌گوید تحقق نسخ در قرآن با وجود ازلی و پیشین قرآن در لوح محفوظ در تعارض است.

۷. صدرا کلام الهی را در مرتبه عقلی، امری حضوری می‌داند که پیامبران آن را با قوه عقل بسیط دریافت می‌کنند؛ اما کلام الهی در مرتبه مثال را امری نفسانی می‌داند که پیامبر(ص) با قوه نبوت آن را دریافت می‌کند و برای ابلاغ آن به مردم، قوه خیال را به خدمت می‌گیرد؛ اما ابوزید وحی را محصول تجربه نبوی و مشاهدات درونی پیامبر(ص) می‌داند که حقیقتی زبانی ندارد و پیامبر(ص) برداشت خود از تجربه‌اش را در قالب زبان بیان می‌کند.

۸. صدرا معتقد است همان‌گونه که انسان در آفرینش، مراتب و منازل دارد، قرآن نیز دارای درجات و مراتبی است که در هر مرتبه‌ای گروهی ویژه، پس از به دست

وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید / ۴۳

آوردن نزاهت و طهارت بایسته، توان حمل و درک آن را می‌یابند. پایین‌ترین مرتبه قرآن، همین کتابی است که بین دو جلد فرا روی ما قرار دارد. از منظر صدرا قرآن در مراتب بالای خود کاملاً وحدت و یکپارچگی دارد و تفصیل و تنزلی که در اوقات معین می‌یابد، بر حسب مصالح و ضرورت‌های عالم کون و خلق است؛ اما ابوزید بر این باور است که «قرآن متن است»، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت اجتماعی شکل گرفته است و در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است که انسان‌ها و واقعیت جامعه در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند.

۹. از دیدگاه ملاصدرا حجیت قرآن ذاتی و مستند به اعجاز، تحدی و ناتوانی بشر از آوردن کتابی همانند آن است و پیامبر(ص) فقط قابل و دریافت‌کننده آن است؛ اما ابوزید با تکیه بر مبانی نومعتزلیان، به دلیل اینکه کسی شاهد بر دریافت وحی پیامبر(ص) نیست، معتقد است قرآن حجیت قطعی ندارد، بلکه حجیت آن مبتنی بر ایمان و اعتباری است که انسان (پیامبر) به آن می‌دهد.

منابع

قرآن کریم.

آبان‌پور، (۱۳۹۰)، علم و دین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶)، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و پنهان»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، گفتگو با اکبر گنجی.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹)، «تأویل حقیقت و نص»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، کیان، ش ۵۴، مهر و آبان.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن پژوهشی در آیات قرآن، تهران: طرح نو، چ ۵.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، نقد گفتمان دینی، تهران: انتشارات یادآوران، چ ۱.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۷)، مدرن‌کردن اسلام یا اسلامی‌کردن مدرنیته، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، [بی‌جا]: [بی‌نا].

امینی، سید محمد رضا (۱۳۹۱)، معرفت‌شناسی وحی از منظر فزاری و ملاصدرا، قم: مؤسسه علمی پژوهشی امام خمینی، چ ۱.

پرادفوت، وین (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی، ج ۱، چ ۱.

پوپر، کارل (۱۳۵۰)، فقر تاریخی‌نگری، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.

جعفری، محمد (۱۳۹۱)، *وحی از منظر فارابی و ملاصدرا*، قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، چ ۱.

خلف الله، محمد احمد (۱۹۸۴م)، *المفاهیم القرآینه*، کویت: علم المعرفة، چ ۱.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم، چ ۱، (نرم‌افزار جامع تفاسیر نور۲).

رشید رضا، محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه، ج ۱، چ ۱.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۰)، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح: سیدجلال آشتیانی، تهران: آسوه.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰)، *تفسیر اسرار الایات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چ ۲.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۱)، *تفسیر العرشیه*، تهران: انتشارات مولا.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه*، بیروت: داراحیاء التراث، چ ۱.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۷)، «حسن حنفی و رویکرد انسان‌گرایانه به قرآن»، فصلنامه پژوهش قرآنی *فراره*، س ۱، ش ۱، زمستان (نرم‌افزار نمایه).

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، *وحی و افعال گفتاری*، قم: زلال کوثر، چ ۱.

کمالی اردکانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چ ۱.

گلی، جواد (۱۳۹۲)، *نقد و بررسی چپستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *سفر حق و سفر وحی*، قم: خرد آوا.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد اركون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر، ج ۱.

چیستی انسان و چگونگی تبیین خلافت الهی در اندیشه ابن تیمیه

فاطمه علمی *

مهدی فرمانیان **

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

ابن تیمیه را می‌توان پدر فکری سلفیه دانست؛ به همین دلیل دیدگاه‌های وی، از جمله درباره چیستی انسان و مسئله خلافت الهی او، اهمیت دارد. او با استناد به قرآن و روایات، انسان را متشکل از روح و جسم می‌داند که بخش اصلی وجودش روح او است که موجودی قائم بنفسه، حادث و مخلوق است. ابن تیمیه که در معرفت‌شناسی، ظاهرگرا و در هستی‌شناختی، حس‌گرا است، به شدت بر فلاسفه، منطقیان و عرفا و مبانی آنان می‌تازد و نگاهی کاملاً مادی و زمینی به انسان دارد. در آثار وی انسان موجودی کاملاً زمینی است که قدرت هیچ تأثیر و دخل و تصرفی در این عالم را ندارد. علاوه بر این، از آنجا که وی برای محافظت بر توحید ربوبی، هرگونه مماثلت و تشابه در صفات خداوند و انسان را نفی می‌کند، نمی‌تواند خلافت الهی آدمی را بپذیرد. این نگاه ابن تیمیه به انسان، زمینه‌ساز سایر نظریات و فتاوی‌ای وی می‌شود. در اندیشه او، زیارت و استعانت و توسل به انسان صالح نه تنها جایز نیست، بلکه شرک و متناقض با توحید عبادی است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی - توصیفی، از مکتوبات به جامانده از ابن تیمیه مدد جست‌ایم تا به دو پرسش پاسخ دهیم: در نگاه ابن تیمیه، انسان چه حقیقت و ماهیتی دارد؟ با توجه به این ماهیت، ابن تیمیه مسئله خلافت الهی انسان را چگونه تبیین می‌کند؟

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، انسان، انسان کامل، خلافت الهی، ولایت.

مقدمه

از محورهای مهم و اساسی تفکر بشر، مسئله چیستی انسان است که در طول تاریخ همواره با نگرش‌های گوناگون مورد بحث قرار گرفته است. به سخن دیگر، آدمی همواره در طول تاریخ درصدد پاسخ‌گویی به این بوده است که «کیست؟ از کجا آمده است؟ و به کجا می‌رود؟». پاسخی که به این سؤالات داده می‌شود، در گزینش سبک رفتار و شیوه زندگی انسان بسیار مؤثر خواهد بود. از آنجا که ابن تیمیه در جایگاه پدر فکری وهابیت و از چهره‌های شاخص سلفیه است و بسیاری از گروه‌های سلفی اعمال خود را با استناد به فتاوی‌ای وی انجام می‌دهند، روشن شدن مبانی فکری او می‌تواند دلیلی بر نوع رفتارهای این گروه‌ها باشد.

چیستی وجود انسان

بر اساس آثار شیخ سلفیه، انسان از دو بُعد جسمانی و روحانی تشکیل شده و خلقت جسم مقدم بر خلقت روح است. در این دیدگاه، خداوند برای خلقت انسان، خاک را با آب مخلوط کرد تا تبدیل به طین شد. طین خشک و مبدل به صلصال کالْفَخْر شد و پس از آن، نفخ روح در انسان صورت گرفت (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۴۷/۲).

ابن تیمیه تأکید دارد که احادیث خلقت جسمانی آدم و نفخ روح در آن، در کتاب‌های حدیثی و تفسیری و غیر آنها به وفور یافت می‌شود؛ برای نمونه، احمد در مسند از میسره الفجر نقل می‌کند که از پیامبر اکرم (ص) سؤال شد: «ای رسول خدا، چه زمانی شما در مقام نبوت قرار گرفتید؟». فرمود: «آن‌گاه که آدم بین روح و جسم بود». به اعتقاد ابن تیمیه، این سخن پیامبر اشاره به زمانی دارد که خلقت جسمانی انسان صورت گرفته بود، اما هنوز روح در آن دمیده نشده بود. وی همچنین به حدیثی از عبدالله بن مسعود، که در صحیحین ذکر شده، استناد می‌کند که رسول خدا (ص) فرمودند: «شما در شکم مادرانتان ابتدا چهل روز به صورت نطفه بودید، بعد چهل روز به شکل علقه، سپس چهل روز به صورت مضغه بودید. در این زمان ملکی از جانب خداوند فرستاده شد تا مقدراتتان، اعم از رزق، اجل، عمل و شقی یا سعید بودن، را

بنویسد و پس از این مراحل، روح در شما دمیده شد». وی بر اساس همین روایات نتیجه می‌گیرد که خلقت جسم مقدم بر خلقت روح است (همان: ۱۴۸/۲).

گذشت که در نظر ابن تیمیه، انسان متشکل از روح و بدن است، منتها بخش اصلی وجود را روح تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، وی با استناد به سخن ابوالدرداء که «انما بدنی مطیتی فان رفقت بها بلغتنی و ان لم ارفق بها لم تبلغنی؛ همانا بدن من مرکب من است پس اگر با او رفاقت کنم مرا به مقصد می‌رساند و اگر با او رفاقت نداشته باشم به مقصد نخواهم رسید»، بدن را فقط مرکبی برای روح می‌داند (همان: ۲۲۱/۴).

ابن تیمیه در توجیه این نظرش، روایتی از ابن عباس را نقل می‌کند که در روز قیامت بین همه مخلوقات، حتی روح و بدن، مخاصمه است. روح به بدن می‌گوید: «گناهان را تو انجام دادی» و بدن پاسخ می‌دهد: «تو به من فرمان انجام آنها را دادی». خداوند ملکی را مأمور قضاوت بین آنها می‌کند. ملک می‌گوید: «مثل شما مانند مثل فردی فلج و فردی نابینا است که وارد باغی شده‌اند. فلج میوه‌ها را می‌بیند، اما نمی‌تواند برخیزد و نابینا که می‌تواند برخیزد، میوه‌ها را نمی‌بیند. فلج به شخص نابینا می‌گوید: "مرا بلند کن تا میوه‌ها را بچینم". نابینا شخص فلج را حمل می‌کند و با فرمان او به سمت میوه‌ها می‌رود و فلج میوه‌ها را می‌چیند. در این هنگام ملک می‌پرسد: «صاحب باغ باید کدام یک را عقوبت کند؟». پاسخ می‌دهند: «هر دو را». ملک می‌گوید: «شما هم همین گونه‌اید» (همان: ۲۲۲/۴).

حقیقت روح

ابن تیمیه درباره حقیقت و چیستی روح آدمی می‌گوید:

... درباره روحی که در وجود آدمیان است و با صفات ثبوتی و سلبی وصف شده و در نصوص آمده است که از بدن جدا می‌شود و به آسمان‌ها عروج می‌کند، نظرات متعدد و متفاوتی ابراز شده است. عده‌ای از اهل کلام آن را جزئی از بدن یا صفتی از صفات بدن دانسته‌اند و برخی دیگر فراتر رفته، روح را همان بدن خوانده‌اند. عده‌ای از فلاسفه در توصیف روح از صفاتی استفاده می‌کنند که خودشان آن صفات را در توصیف خداوند به کار می‌گیرند، حال آنکه به نظر ما این صفات فقط در مورد ممتنع الوجود کاربرد دارند. اینان

معتقدند روح نه داخل بدن است و نه خارج آن، نه مابین با بدن است نه مداخل با آن، نه متحرک است نه ساکن، نه صعود می‌کند نه هبوط دارد، نه جسم است و نه عرض و... (همان: ۳۱/۳)

در نظر ابن تیمیه، دلیل وجود نظرات متفاوت و متعدد در بحث چیستی روح آن است که روح از جنس بدن و آنچه در اطراف خود می‌بینیم نیست، بلکه جنسی مخالف با بدن دارد؛ از این رو برخی در تعریف آن از صفات سلبی استفاده می‌کنند که مخالف با اجسام مشهود باشد و عده‌ای نیز روح را از جنس اجسام مشهود می‌دانند.

به اعتقاد وی، همه این سخنان باطل‌اند؛ زیرا برای واژه «جسم» معانی اصطلاحی متعددی، متفاوت با معنای لغوی آن، ذکر شده است. بنابراین نمی‌توان پیش از تعیین معنای جسم، به صورت مطلق بیان کرد که روح جسم است یا مخالف با جسم. وی در معنای جسم می‌آورد که جسم در نگاه اهل لغت، به معنای جسد و بدن است و تأکید می‌کند که مسلّم است که با این اعتبار روح نمی‌تواند جسم باشد (همان: ۳۱/۳).

ابن تیمیه در ادامه، نظر اهل کلام در معنای جسم را بیان می‌کند. برخی از متکلمان جسم را به معنای موجود می‌دانند، عده‌ای آن را به معنای موجود قائم بنفسه می‌گیرند، گروهی معتقدند جسم مرکب از جواهر مفرده است و برخی نیز جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانند؛ اما در مجموع همه آنان معتقدند که جسم قابل اشاره حسی است. عده‌ای دیگر از اهل کلام نیز معتقدند ویژگی اصلی جسم آن است که قابل اشاره حسی باشد، صرف نظر از اینکه شرایط مذکور دیگر راداشته باشد یا نه (همان: ۳۲/۳).

ابن تیمیه با توجه به معانی مطرح‌شده می‌گوید اگر بر اساس حدیث پیامبر (ص) که می‌فرمایند: «ان الروح اذا خرجت تبعها البصر و انها تقبض و يعرج بها الى السماء؛ زمانی که روح از بدن جدا می‌شود و به سوی آسمان عروج می‌کند، چشم انسان آن را می‌بیند»، روح را قابل اشاره حسی بدانیم که چشم میت آن را می‌بیند، روح جسم خواهد بود. وی در عین حال تأکید می‌کند از آنجا که عقل انسان مانند روح را ندیده است، از تعریف و تکلیف آن قاصر است؛ زیرا انسان زمانی سایر اشیا و موجودات را درک خواهد کرد که آن شیء یا مثل آن را مشاهده کرده باشد (همان: ۳۳/۳).

مشاهده می‌شود که ابن تیمیه بر اساس هستی‌شناسی حس‌گرایانه‌ای که دارد، درصدد است روح را به نوعی در حوزه عالم جسمانی تعریف کند؛ اما خود او درک می‌کند که روح از سنخ جسم و ماده نیست و در شناخت آن راه به جایی نمی‌برد.

ابن تیمیه اعتقاد به قدیم و غیر مخلوق بودن روح را از بزرگ‌ترین بدعت‌ها می‌داند و معتقد است که روح آدمی مخلوق و حادث است؛ او تمام سلف و بزرگان را در این نظر متفق می‌داند (همان: ۲۱۶/۴). در نظر ابن تیمیه، قائلان به قدم روح دو گروه‌اند؛ گروهی از صابئه فلاسفه که معتقدند روح قدیم و ازلی است اما از ذات خدا نیست (همان اعتقادی که درباره عقول و نفوس دارند) و گروهی از زنادقه امت اسلامی که در نظر او گمراه‌ترین آنها متصوفه متکلم هستند. به عقیده ابن تیمیه، گروه اخیر روح آدمی را از ذات خداوند می‌دانند و معتقدند که آدمی دو نیمه دارد: نیمه لاهوتی که روح او را تشکیل می‌دهد و نیمه ناسوتی که جسم او است. پس در این دیدگاه نیمی از انسان رب و نیمی دیگر عبد است. ابن تیمیه ضمن رد این دیدگاه می‌گوید:

اعتقاد به این نظر در حالی است که خداوند نصارا را به دلیل اینکه چنین نظری در مورد عیسی (ع) دارند، تکفیر می‌کند. علاوه بر این، چگونه می‌توان وجود همه انسان‌ها، حتی فرعون، هامان و قارون، را ترکیبی از لاهوت و ناسوت دانست؟ (همان: ۲۲۲/۴).

به عقیده ابن تیمیه، کسانی که قائل به حلول‌اند و ارواح انسان را منتسب به ذات خداوند می‌دانند، به سوی اباحه‌گری می‌روند؛ چراکه معتقدند زمانی که روح آدمی از کدورت‌های نفسانی پاک شود، متصل می‌شود و بندگی از او برداشته خواهد شد، در نتیجه همه چیز بر او مباح می‌شود و می‌تواند از تمام لذات بهره برد (همان: ۲۲۱/۴).

ابن تیمیه دیدگاه‌های مختلف در تفسیر آیه شریفه «یسالونک عن الروح قل الروح من امر ربی» را مطرح می‌کند. برخی معتقدند منظور از روح، روح آدمی نیست، بلکه منظور معنای دیگر آن، یعنی فرشته الهی حضرت جبرئیل است. در مقابل، برخی منظور را همان روح آدمی می‌دانند. وی هر دو قول را مشهور می‌داند (همان: ۲۲۶/۴)؛ اما تأکید دارد که اگر قول دوم را بپذیریم، باید توجه داشته باشیم که خداوند درصدد نیست که

روح آدمی را بعضی از امر و از جنس آن قرار دهد؛ چراکه «من» در لغت گاهی برای بیان جنس می‌آید، مانند «باب من حدید» و گاهی برای بیان ابتدای غایت، مانند «خرجت من مکه». «من» در آیه مذکور در معنای دوم به کار رفته است، یعنی تکوین روح با امر خدا بوده و از آن صادر شده است (همان: ۲۲۹/۴).

ابن تیمیه معتقد است بنا بر دیدگاه سلف و بزرگان و جمهور اهل سنت و برخلاف اعتقاد برخی متکلمان که روح را عرضی قائم به جسم می‌دانند، روح موجودی قائم بنفسه است که می‌رود، می‌آید، متنعم می‌شود و عذاب می‌بیند (همان: ۲۲۷/۴)؛ چراکه بر اساس آیه شریفه «الله یتوفی الانفس حین موتها»، روح متوفی می‌شود و توفی فقط در موجود قائم بنفسه صورت می‌گیرد، نه در عرض قائم بغیره. بنابراین حیات قائم به بدن توفی نمی‌یابد، بلکه زائل و نابود می‌شود، همان‌گونه که حرکت و ادراک آن از بین می‌رود (همان: ۲۷۰/۴).

در دیدگاه ابن تیمیه، ارواح جاودانه‌اند، معدوم و فانی نمی‌شوند، موت آنها فقط مفارقت از بدن است و هنگام نفخ صور دوم به بدن بازمی‌گردند و زندگی ابدی خویش را آغاز می‌کنند (همان: ۲۷۹/۴).

وی در نهایت بیان می‌کند که گرچه کتاب و سنت مسلمانان را از سخن گفتن درباره روح منع نکرده‌اند، باید توجه داشت که سخن گفتن بدون علم در مورد هر چیزی حرام است؛ چراکه قلمرو خداوند و اوصافش بسیار بزرگ‌تر از آن است که آدمیان بر آن احاطه یابند و انسان فقط می‌تواند بر مقدار بسیار اندکی از علم دست یابد (همان: ۲۳۱/۴).

مشاهده شد که ابن تیمیه در عین اینکه روح را بُعد اصلی وجود انسان معرفی می‌کند، آدمی را از درک حقیقت وجودش عاجز می‌داند. البته بسیاری از متفکران شیعی نیز حقیقت روح را ناشناخته می‌دانند؛ اما نکته این است که ایشان روح آدمی را از آنجا که مربوط به عالم مجردات است، قابل شناخت دقیق نمی‌دانند، در حالی که ابن تیمیه با توجه به اینکه روش حس‌گرایی را در حوزه هستی‌شناسی در پیش گرفته، درصدد است روح را نیز در عالم ماده تفسیر کند، نمی‌تواند تبیین دقیق و صحیحی از آن داشته باشد.

ابن تیمیه و خلافت الهی انسان

با توجه به تعریفی که ابن تیمیه از حقیقت انسان ارائه می‌دهد، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که وی خلافت الهی انسان را چگونه تبیین می‌کند.

موضع ابن تیمیه درباره خلافت الهی انسان را می‌توان تا حدودی در بحث مفصلی که وی در مقایسه مرتبه وجودی انسان و ملائکه مطرح می‌کند، پیدا کرد. به عقیده او، این بحث را می‌توان به چهار صورت مطرح کرد:

۱. آیا تک‌تک انسان‌ها بر تک‌تک فرشتگان برتری دارند؟ بدون شک پاسخ منفی است؛ زیرا در میان آدمیان، به‌وفور انسان‌های کافر، فاجر و جاهل دیده می‌شود تا جایی که به فرموده قرآن، برخی از انسان‌ها حتی فروتر و بدتر از چهارپایان می‌شوند: «اولئک کالانعام بل هم اضل» (اعراف: ۱۷۹). علاوه بر این، خداوند می‌فرماید: «ان شر الدواب عند الله الذین کفروا فهم لایؤمنون» (انفال: ۵۵). «دواب» جمع دابه و شامل همه موجودات آسمان و زمین، اعم از جن و انس و ملک و بهیمه است؛ از این رو در این آیه، بعضی از انسان‌ها به بدترین دابه تشبیه شده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۵۰/۴).

۲. مجموع انسان را افضل از مجموع ملائکه بدانیم. این احتمال بنا بر قول به برتری انسان‌های صالح بر فرشتگان مطرح می‌شود. ابن تیمیه این نظر را نظر دقیقی نمی‌داند؛ چراکه برای نمونه مجموع قرن دوم بر مجموع قرن سوم برتری داده می‌شود، اما واضح است که بسیاری از افرادی که در قرن سوم می‌زیسته‌اند، بر افرادی که در قرن دوم زندگی می‌کرده‌اند، برتری داشته‌اند (همان: ۳۵۲/۴).

۳. خوبان انسان را با خوبان ملائکه مقایسه کنیم تا روشن شود کدام جنس افضل است. این احتمال نیز بر اساس قول به برتری بشر صالح بر ملائکه است. ابن تیمیه تأکید دارد که باید توجه داشت ملکی که در برابر بشر صالح مفضول شده، افضل از بسیاری از انسان‌ها است. بر این اساس، تفاوت بین فاضل از دو جنس زیاد است؛ اما تفاوت بین مفضول آنها نامشخص است و تنها خداوند بر مخلوقاتش آگاهی دارد (همان: ۳۵۳/۴).

۴. حقیقت و سرشت ملکی با حقیقت و سرشت انسانی مقایسه شود. در نظر ابن تیمیه، حقیقت فرشتگان اکمل و ارفع است و حقیقت انسان اسهل و اجمع؛ به این معنا که بررسی حقیقت این دو جنس نشان می‌دهد که صورت خلقت ملک اعظم، محل

او ارفع، حیات او اشد، علم او اکثر، قوای او اشد، طهارت او اتم و رسیدن به مقاصدش سهل و از تضادها به دور است. البته وی تأکید می‌کند که انسان نیز بر اساس حقیقت وجودی‌اش بهره‌های فراوانی از علم، حیات، قدرت و طهارت برده و بر اموری قادر است که خاص او است؛ برای نمونه انسان از حواس و عقل بهره‌مند است، اموری را با بدن و قلبش درک می‌کند، می‌خورد، می‌نوشد، ازدواج می‌کند، آرزو می‌کند، می‌اندیشد، تغذیه می‌کند و امور فراوان دیگری که فرشتگان از آنها بی‌بهره‌اند. در هر صورت، بررسی مشترکات آنها نشان می‌دهد که بهره‌ملک در مشترکات بیشتر از انسان است. ابن تیمیه بر این اساس نتیجه می‌گیرد که حقیقت ملک و لوازمش بر حقیقت انسان و لوازمش برتری دارد (همان: ۳۵۴/۴).

در اینجا نیز مشاهده می‌شود که ابن تیمیه بر اساس هستی‌شناسی خویش دچار انحراف شده است. انحراف او به حدی است که خود نیز متوجه آن شده است و در ادامه به شواهد قابل توجهی که در کتاب و سنت درباره تکریم انسان آمده است، اشاره می‌کند. در نگاه او، از دلایل متقن در این زمینه، فرمان خداوند به ملائکه برای سجده به آدم است. بر اساس آیه شریفه «فسجد الملائکه کلهم اجمعون» (حجر: ۳۰)، تمام ملائکه زمین و آسمان بر انسان سجده کردند؛ چراکه «الملائکه» در آیه به صورت اسم جمع معرف به الف و لام آمده که اقتضای عموم می‌کند. علاوه بر این، لفظ «کلهم» نیز عمومیت را می‌رساند و برای تأکید بیشتر بر عمومیت، واژه «اجمعون» نیز به کار رفته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۴۵/۴).

ابن تیمیه حتی درصدد پاسخ به شبهه کسانی برمی‌آید که معتقدند سجده ملائکه در برابر انسان برای خداوند بوده و آدم فقط قبله قلمداد شده است، بنابراین سجده ملائکه بر انسان نمی‌تواند دلیلی بر فضل و تکریم او باشد؛ همان‌گونه که سجده مسلمانان در نماز به سوی کعبه، با هدف فضیلت دادن به کعبه نیست. بر این اساس سجده فرشتگان بر آدم نیز دلیلی بر تفضیل او نیست (همان: ۳۵۸/۴).

به باور ابن تیمیه، حقیقت آن است که سجده ملائکه برای آدم و با هدف تکریم و تشریف او بوده است؛ او برای سخنش دلایلی می‌آورد:

الف) خداوند به فرشتگان امر کرد که «لآدم» سجده کنند، نه «الی آدم». تفاوت در این است که سجده برای چیزی در حقیقت خضوع و خشوع در مقابل آن با قلب و دل است؛ اما سجده به سوی چیزی، فقط رو کردن صورت و بدن از جهت ظاهری به سوی آن است.

ابن تیمیه بیان می‌کند اگر آدم فقط قبله فرشتگان بود، ابلیس نباید از سجده در مقابل انسان امتناع می‌ورزید؛ زیرا در قبله برتری معنا ندارد. علاوه بر این، اگر انسان فقط یک بار به عنوان قبله مورد سجده قرار گرفته، بیت المقدس هزاران بار مسجود واقع شده؛ پس بر انسان افضلیت دارد (همان: ۳۵۹/۴).

ابن تیمیه معتقد است جایز نبودن سجده برای غیر خدا یک قانون عام است که می‌تواند در شرایط خاص استثنائاتی داشته باشد؛ پس امکان دارد به دلایل خاصی سجده بر آدم استثنا و جایز شود. علاوه بر این، بر اساس آیات قرآن، سجده ملائکه بر آدم به امر خداوند صورت گرفته و ممکن نیست خداوند به فعل حرامی امر کند. همچنین نمی‌توان حکم مطلق به حرام بودن سجده بر غیر خداوند داد؛ چراکه به فرموده قرآن، پدر و برادران حضرت یوسف بر او سجده کردند (همان: ۳۶۰/۴).

ب) پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «و لو كنت أمرا احدا ان يسجد لاحد لامرت المرأة ان تسجد لزوجها؛ اگر بنا بود امر کنم شخصی بر شخص دیگر سجده کند، به زنان امر می‌کردم که بر همسرشان سجده کنند». به عقیده ابن تیمیه، منظور از سجده کردن بر همسر، پرستیدن او نیست، بلکه بزرگی حق همسر او است. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که سجده بر غیر خدا، مترادف با عبادت کردن او باشد (همان).

وی توضیح می‌دهد که اگرچه خضوع و قنوت قلبی و اعتراف به ربوبیت و عبودیت به صورت مطلق خاص خداوند است و در مورد غیر او جایز نیست، سجده کردن یک عمل و فعل است؛ پس اگر خداوند امر به سجده در مقابل یکی از مخلوقاتش بکند، انجام سجده در حقیقت اطاعت و عبادت خدا است. حق آن است که خداوند با امر به سجده در مقابل آدم اراده فرمود تا وی را گرامی بدارد. پس سجده ملائکه بر آدم، عبادت و طاعت خدا بوده، این فرمان به منظور تشریف، تکریم و تعظیم آدم صادر شده است (همان).

ج) بنا بر نص قرآن، ابلیس در مقابل فرمان خداوند مبنی بر سجده به آدم، می‌گوید: «ارایتک هذا الذی کرمت علی» (اسراء: ۶۲). بر اساس آیه شریفه، شیطان نیز سجده در مقابل آدم را تکریم او می‌داند.

د) آدم فضیلتی دارد که دیگر موجودات از آن محروم‌اند و آن اینکه خداوند انسان را با دست خود خلق کرد: «خلقت بیدی» (ص: ۷۵)، در حالی که ملائکه را با کلمه‌اش آفرید (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۶۵/۴).

علاوه بر این، ابن تیمیه برخلاف ادعای پیشینش که فرشتگان را از جهت علمی بالاتر از انسان معرفی کرد، می‌گوید بنی آدم از جهت علمی بر ملائکه برتری دارند؛ چراکه خداوند آدم را به علمی مختص کرد که ملائکه از آن محروم بودند: «وعلم آدم الاسماء کلها». از این رو وقتی خداوند درباره اسمای الهی از فرشتگان سؤال کرد، آنان جوابی نداشتند. اگر این مطلب را در کنار آیه شریفه «هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (زمر: ۹) قرار دهیم، برتری علمی بنی آدم بر فرشتگان ثابت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۶۷/۴).

همچنین خداوند در برتری انبیا بر ملائکه می‌فرماید: «ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین» (آل عمران: ۳۳). «عالمین» در آیه شامل تمام موجودات اعم از ملائکه، جن و انس است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۶۷/۴).

بنابر آنچه بیان شد، ابن تیمیه از یک سو با توجه به برخی شواهد، حکم به افضل بودن ملائکه بر انسان می‌دهد؛ از سوی دیگر، با مستندات قطعی مواجه است که دلالت بر کرامت انسان دارند. بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که در جمع شواهد می‌توان گفت که در حقیقت انسان‌های صالح بر ملائکه برتری و فضیلت دارند؛ تمام سلف نیز معتقد به برتری بشر صالح بر ملائکه بوده‌اند و کسی آن را انکار نکرده است (همان: ۳۶۹/۴). پس صالحان بنی آدم اشرف مخلوقات‌اند و بالاتر از آنان غیر از خداوند کسی شایسته سجده نیست (همان: ۳۶۱/۴).

به گفته ابن تیمیه، سلف روایات متعددی مبنی بر فضل انسان صالح بر ملائکه نقل کرده‌اند. ابی هریره در روایتی صحیح نقل می‌کند که رسول اکرم (ص) فرمود: «نابودی دنیا بر خداوند راحت‌تر از قتل انسان مؤمن است؛ چراکه کرامت انسان مؤمن نزد خدا از ملائکه بیشتر است» (همان: ۳۶۷/۴).

علمای شیعه نیز، فارغ از جزئیات بحث، با دیدگاه ابن تیمیه موافقاند؛ اما منظور از برتری انسان صالح بر ملائکه چیست؟ ابن تیمیه می‌گوید:

اعتقاد ما به برتری انسان صالح بر ملائکه مربوط به زمانی است که به نهایت کمالش رسیده است، یعنی وارد بهشت شده، در درجات علیا سکنا گزیده، خداوند بر او تجلی یافته است و ملائکه به اذن خداوند در خدمت او قرار گرفته‌اند. اشتباه کسانی که این افضلیت را نمی‌پذیرند آن است که به زمان حال می‌نگرند، به اینکه ملائکه کامل و تمام هستند و انسان در حیات مادی زندگی می‌کند؛ اما باید توجه داشت که انسان‌های صالح، سالکان به سوی حق‌اند که به درجات اعلاهی بهشت خواهند رسید، ولی حال ملائکه در آینده مانند حالشان در همین زمان است. با این حال واقعت آن است که برتری و فضل ملائکه یا انسان در قرب به خداوند است که ما نمی‌توانیم حقیقت آن را درک کنیم (همان: ۳۷۲/۴).

از کلام ابن تیمیه به دست می‌آید که وی زمان ورود انسان به بهشت را سرآغاز برتری او بر فرشتگان می‌داند، به این معنا که پیش از آن حتی انسان صالح هم در جایگاهی فروتر از فرشتگان قرار دارد، حال آنکه اندیشمندان شیعی این سخن را نمی‌پذیرند. در نگاه بیشتر متفکران شیعه، به خصوص در حوزه عرفان و حکمت متعالیه، با توجه به آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره: ۳۰) تمام انسان‌ها استعداد بالقوه مظهریت صفات الهی و نائل شدن به مقام انسان کامل را دارند، به گونه‌ای که با حرکت جوهری از عالم ماده حرکت خویش را آغاز می‌کنند و می‌توانند تا عالم جبروت صعود کنند؛ بنابراین انسان صالح در همین عالم نیز در مرتبه‌ای فوق فرشتگان قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۳۲۱).

البته ابن تیمیه نیز با اشاره به همین آیه، بحث خلافت انسان را مطرح می‌کند و معتقد است از آنجا که خلافت درجه عالی‌ای است که بنا بر آیه شریفه «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» حتی فرشتگان نیز بر آن غبطه می‌خورند، انسان صالح که مفتخر به مقام خلافت شده بر سایر موجودات برتری و فضیلت دارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۶۷/۴)؛ اما

خلافت آدمی به چه معنا است و تفسیر ابن تیمیه از خلافت انسان چیست؟ محدوده خلافت آدمی چقدر است؟

ابن تیمیه که در معرفت‌شناسی روش ظاهرگرایی را برگزیده، مجبور است خلافت انسان را، که به صراحت در قرآن آمده،^۱ بپذیرد؛ اما از آنجا که وجود شباهت‌هایی میان خلیفه و مستخلف‌عنه قطعی و اجتناب‌ناپذیر است و در غیر این صورت خلافت معنایی نخواهد داشت، وی خلافت انسان را به معنای خلافت از انسان‌های پیشین تفسیر می‌کند، نه خلافت از خداوند. پذیرش مسئله خلافت الهی انسان در تقابل کامل با مبانی ابن تیمیه است؛ چراکه وی تقریباً در تمام آثار خود بر نبود هرگونه شباهت میان آدمی و خداوند تأکید بسیار دارد.

وی درباره صفات مشترک خداوند و انسان معتقد است برخی از صفات خداوند تعالی که بر مخلوقات او از جمله انسان نیز اطلاق می‌شوند، فقط همسانی در لفظ دارند و به این معنا نیست که در خدا و انسان معنایی یکسان افاده کنند. برای نمونه، خداوند در آیه شریفه «الله لا اله الا هو الحی القيوم» (بقره: ۲۵۵) خود را «حی» می‌نامد و در آیه‌ای دیگر «حی» را بر مخلوقات نیز اطلاق می‌کند: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»؛ اما این مشابهت به معنای همسانی در معنا نیست، بلکه یک جا اسم خاص خداوند است و در جای دیگر مختص به مخلوق. سخن در سایر صفات الهی، مانند حلیم، علیم، سمیع، بصیر، رؤوف و رحیم نیز همین‌گونه است (همان: ۱۰/۳).

از نظر ابن تیمیه، سلف صفات را بدون تکیف، تمثیل، تحریف و تعطیل بر خدا ثابت می‌دانند (همان: ۳/۳)؛ بنابراین در اثبات صفات برای خداوند حتماً باید عدم مماثلت با مخلوقات، از جمله انسان، ذکر شود (همان: ۱/۶۳). در نتیجه این دیدگاه، در هیچ صفتی نمی‌توان وجه تشابهی بین انسان با خالقش به دست آورد؛ چراکه صفات در خالق و مخلوق معنا و کاربرد متفاوتی خواهند داشت.

وی در توضیح بیشتر، بیان می‌کند که خداوند متعال در قرآن از وجود نعماتی در بهشت، همچون شیر و عسل، خبر می‌دهد؛ اما تشابه شیر و عسل بهشتی با شیر و عسل دنیایی فقط در اسم آنها است و در حقیقت بین آنها هیچ مماثلتی وجود ندارد. بر این اساس، آنچه در دنیا است با آنچه در آخرت است کاملاً متفاوت‌اند و فقط تشابه

اسمی دارند؛ همین تفاوت، بلکه بسیار بالاتر از آن، بین خالق و مخلوق وجود دارد (همان: ۲۸/۳).

مشاهده می‌شود که ابن تیمیه معتقد است خداوند متعال و انسان کاملاً متفاوت و متمایز از یکدیگرند و نمی‌توان هیچ شباهت و مماثلتی، هرچند بسیار اندک، بین آنها در نظر گرفت. حتی صفات مشترک خداوند و انسان فقط مشابهت لفظی دارند و در معنا کاربرد کاملاً متفاوت‌اند. بر اساس این اندیشه، پذیرفتن انسان به عنوان خلیفه خداوند سبحان محال است.

ابن تیمیه معتقد است منظور از خلافت انسان در آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه»، خلافت خداوند نیست؛ چراکه خلافت در افراد زمانی معنا پیدا می‌کند که مستخلف‌عنه غایب باشد یا فوت کرده باشد. بنابراین نمی‌توان بحث خلافت را در مورد خداوند مطرح کرد؛ چراکه خداوند حی، قیوم، شهید، مدبر امور بندگان، و منزّه از مرگ، خواب و غیبت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۵۲/۷). وی حتی معتقد است که قضیه حالت عکس دارد، به این معنا که نه تنها انسان خلیفه خداوند نیست، بلکه خداوند خلیفه آدم است. او به روایتی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که هنگام سفر می‌فرمودند: «اللهم انت الصاحب فی السفر و الخلیفه فی الاهل اللهم اصحبنا فی سفرنا و اخلفنا فی اهلنا؛ خداوندا، تو همراه من در سفر و جانشینم در خانواده‌ام هستی» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۴۳/۳۵).

در نگاه ابن تیمیه، آیه فوق به خلافت انسان از انسان‌های پیش از خودش اشاره دارد، به این معنا که خداوند انسان را آفرید و جایگاه وی را زمین قرار داد تا جانشین انسان‌هایی باشد که پیش از او خلق شده بودند: «خداوند انسان را خلیفه انسان‌های پیش از خود قرار داد، همان‌گونه که شب را به دنبال روز می‌آورد و روز را در ادامه شب قرار می‌دهد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۵/۵). حال آنکه در نگاه تشیع، آیه شریفه «انی جاعل فی الارض خلیفه» انسان را خلیفه خداوند معرفی می‌کند. البته شیعیان تأکید دارند که خلافت مذکور به معنای واگذاری امور هستی به انسان نیست، بلکه خداوند اراده فرموده که انسان با مدد گرفتن از عقل و اختیار خویش، کامل‌ترین مظهر و مرآت حضرت احدیت شود. از این رو نوع انسان به صورت بالقوه می‌تواند به سایر صفات

الهی مفتخر شود. البته این صفات بر خداوند متعال به صورت بالذات و بر انسان به صورت بالتبع اطلاق می‌شوند.

بر این اساس، کمال نهایی آدمی در میزان به فعلیت رساندن خلافت الهی است و هر انسان به میزان نزدیکی به صفات الهی می‌تواند مظهر و خلیفه خداوند محسوب شود (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۸/۳)؛ اما همان‌گونه که مشاهده شد، ابن تیمیه با مبانی خویش نمی‌تواند چنین تعریفی را بپذیرد، بنابراین فعلیت کمال انسان را تنها در آخرت و با بهره‌مندی بیشتر از نعمات بهشتی می‌داند.

نتیجه‌گیری

ابن تیمیه که با نگاهی حس‌گرایانه به عالم هستی می‌نگرد، انسان را موجودی کاملاً زمینی تصور می‌کند که خلق شده تا چند صباحی را در عالم ماده به سر برد و پس از مرگ و محاسبه اعمال، یا با نعمات بهشتی متنعم شود یا در آتش دوزخ معذب شود؛ به عبارت دیگر، زندگی ابدی انسان در عالم آخرت را نیز با نگاهی کاملاً مادی‌گرایانه توصیف می‌کند.

وی با توجه به نصوص قطعی، بعد اصلی وجود آدمی را روح او می‌داند؛ اما از آنجا که نمی‌تواند روح را با عالم محسوسات تطبیق دهد، انسان را در فهم حقیقت و ماهیت روح ناتوان معرفی می‌کند و از همین جا در تبیین مسئله خلافت انسان از خداوند — که به صراحت در قرآن آمده است — دچار تزلزل می‌شود. او مقصود از خلافت انسان در آیه شریفه «انی جاعل فی الارض خلیفه» را خلافت انسان از انسان‌های پیش از خود می‌داند و با توجه به مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خویش، نمی‌تواند خلافت انسان از خداوند را بپذیرد؛ چراکه خلافت الهی انسان کاملاً مربوط به جنبه تکاملی روح آدمی است و روح نیز به عالم مجردات تعلق دارد و با مسائل مادی و دیدگاه حس‌گرایانه قابل توجیه نیست.

با توجه به مسائل مطرح شده می‌توان گفت که ریشه فتاوی‌ی شاذ و نادر ابن تیمیه در مباحثی همچون زیارت قبور و شفاعت و نیز گسترش تکفیر سایر مسلمانان، به نحوه نگاه او به انسان برمی‌گردد.

پی نوشت ها

۱. انی جاعل فی الارض خلیفه.

منابع

ابن تیمیه (۴۱۶ق)، *مجموع الفتاوی*، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدینه النبویه: مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشریف.

ابن تیمیه (۴۰۶ق)، *منهاج السنه النبویه*، محمد رشاد سالم، مملکه العربیه السعودیه: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.

مبانی انسان‌شناختی «حق تعیین سرنوشت» با تکیه بر انسان‌شناسی امامیه

* عنایت‌الله شریفی

** سید روح‌الله حسینی کاشانی

*** سید محمود علوی

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

حق تعیین سرنوشت یکی از حقوق شهروندی است که برخی گمان می‌کنند این حق را کنوانسیون‌های حقوق بشر برای انسان به ارمغان آورده‌اند. با توجه به اینکه حقوق مبتنی بر آموزه‌های اسلامی بدون شناخت انسان بر پایه همان آموزه‌ها قابل‌درک و تحلیل نیست، می‌توان ادعا کرد که مکتب امامیه با توجه به ویژگی‌هایی که برای انسان برمی‌شمرد، حق تعیین سرنوشت را به رسمیت می‌شناسد و یکی از حقوق مسلم انسان‌ها می‌داند. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، آیات و روایات انسان‌شناسی امامیه را بررسی و تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده است که مبانی انسان‌شناختی امامیه، شامل مبانی ارزشی و نگرشی، لزوم حق تعیین سرنوشت را برای انسان‌ها اثبات می‌کند. انتخاب‌گری انسان، چنانکه امامیه طرح می‌کند، مبنای نگرشی انسان‌شناسی حق تعیین سرنوشت است. انسان‌ها سرنوشت خود را انتخاب می‌کنند و در قبال این انتخاب مسئولیت دارند. کرامت ذاتی انسان، که مبنای ارزشی انسان‌شناسی است، نیز حق تعیین سرنوشت را برای تک‌تک شهروندان، از حیث انسان بودن و فارغ از مشخصه‌های ظاهری و باطنی، ثابت می‌کند. جایگاه خلیفه الهی انسان نیز دیگر مبنای ارزشی ثابت‌کننده حق تعیین سرنوشت است.

کلیدواژه‌ها: مبانی انسان‌شناسی، حق تعیین سرنوشت، حقوق شهروندی، امامیه.

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) enayat.sharifi@atu.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی kashani1424@gmail.com

*** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صدا و سیما malavi@gmail.com

۱. مقدمه

برخی عنوان شهروند در عصر حاضر را فاقد حجت اسلامی می‌دانند، در حالی که به نظر می‌رسد می‌توان نامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر که دربردارنده مسائلی چون ویژگی‌های حکومت اسلامی، حاکم اسلامی، حقوق شهروندان و رابطه دولت با شهروند است، را سند حقوق شهروندی در اسلام دانست. امام علی (ع) حق حیات برای شهروندان را با این تعبیر بیان می‌کند: «ایاک والدماء وسفکها بغیر حلها؛ از خون و خون‌ریزی ناروا بپرهیز» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) و در مورد حریم خصوصی شهروندان، بدون آنکه از این عنوان استفاده کند، می‌فرماید:

دورترین و زنده‌ترین افراد در نزد تو باید کسانی باشند که بیشتر در جست‌وجوی عیوب مردم‌اند. در همه مردم کاستی‌هایی است که زمام‌دار شایسته‌ترین فرد در پوشاندن و مخفی کردن آن است. هرگز مباد که از عیبی که بر تو پنهان است، پرده‌برگیری که مسئولیت تو پاکسازی زشتی‌های نمایان است ... هر چه می‌توانی زشتی‌های مردم را پنهان دار (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در جای دیگر آزادی بیان و نقد حاکم را حق شهروندان می‌داند و مردم را به بیان واقعیت‌های اجتماعی و انتقاد تشویق می‌کند تا در اداره امور جامعه اشتباهی صورت نگیرد: «فَلَا تَكْفُؤْا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ، أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ، وَلَا أَمِنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَهُ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷).

در بسیاری از اسناد بین‌المللی، مانند میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، حق تعیین سرنوشت به‌صراحت یکی از مهم‌ترین مصادیق حقوق بشر دانسته شده است. حق تعیین سرنوشت بیش از ۱۴۰۰ سال پیش مورد تأکید آیات و روایات بوده است، در حالی که عنوان حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت به قرون اخیر میلادی برمی‌گردد. موضع اسلام درباره حقوق شهروندی، از جمله حق مشارکت در سرنوشت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، یک موضع به‌اصطلاح تحویل‌گرایانه (Reductionist Approach) است، به این معنا که از ماهیت و محتوای حق تعیین سرنوشت حمایت کرده، بدون آنکه نامی از آن برده باشد.

جدا از مبانی فقهی و حقوقی و اخلاقی حقوق شهروندی، تحقیق حاضر در پی پاسخ به این سؤال که «مبانی انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت در مکتب امامیه چیست؟» در مبانی نظری این حق تأمل کرده است. مبانی نظری این حق را می‌توان از سه بعد خداشناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه تحلیل و بررسی کرد تا تبیین شود که حق تعیین سرنوشت در اسلام ناب بر چه پایه‌هایی استوار است؛ اما از آنجا که از یک سو بررسی هر کدام مجالی جداگانه می‌طلبد و از سوی دیگر، تعیین سرنوشت رابطه تنگاتنگی با انسان و ویژگی‌هایش دارد، این نوشتار فقط به تحلیل مبانی انسان‌شناختی این حق اختصاص دارد و تحلیل سایر مبانی به نوشتاری دیگری موکول می‌شود.

مکتب امامیه، که هم بر عقلانیت و هم بر تعبد تکیه دارد، حق محور است و تکالیف را عارض بر حق می‌داند. صرف‌نظر از مبانی فقهی و اخلاقی، انسان‌شناسی امامیه تأثیر بسزایی در ترسیم حقوق شهروندی دارد.

در دهه گذشته تحقیقاتی در مورد حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت انجام گرفته است؛ اما دو نکته این نوشتار را از آنها متمایز می‌کند: ۱. نگاه بین‌رشته‌ای و ارتباط انسان‌شناسی و حقوق که تحقیقات مختصری در این خصوص انجام گرفته است، مانند *مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر* (بررسی انسان‌شناسی حقوق بشر بر مبنای طبیعت بشر با رویکرد فلسفی) نوشته عبدالواحد واحدی ۱۳۸۸ و *مبانی انسان‌شناسی شیخ اشراق و تأثیر آن در حقوق بشر*، نوشته حامد کریمی ۱۳۸۹؛ ۲. تکیه بر مبانی انسان‌شناسی امامیه.

تلقی صحیح اصطلاحات و اندیشه‌ها در گرو فهم درست مفهوم آنها است، تا آنجا که در بسیاری از مواقع با تصور صحیح مفاهیم از استدلال و اقامه برهان بی‌نیاز خواهیم شد؛ از این رو ابتدا سعی می‌شود با بررسی مختصر مباحث تصویری چند مفهوم بنیادین، زمینه برای مباحث بعدی آماده شود.

۱-۱. مبانی^۱ انسان‌شناختی

حقوق شهروندی، به‌ویژه حق تعیین سرنوشت، بر مبانی متعددی استوار است و چنانکه بیان شد، مبانی نظری این حق در سه بعد خداشناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه قابل طرح و بررسی است. مراد از مبانی انسان‌شناسانه، نگاه به انسان و ابعاد مختلف

وجود او در پایه‌ریزی هر نظریه حقوقی تأثیرگذار، به‌ویژه حقوق شهروندی، است. برای مثال اگر پذیرفته شود عقل انسان از توانمندی قهری ذاتی و خدادادی در درک بخشی از حقایق عالم برخوردار است، می‌توان به دانش حقوق اجازه داد تا روابط حقوقی را ارائه کند؛ اما اگر ملاک درک و معرفت صحیح را در سرمایه‌های درونی انسان خلاصه نکنیم و از معارف و حیانی، به‌عنوان عالی‌ترین درجه معرفت، سخن بگوییم، انسان نمی‌تواند حقوق بشر را فقط با تکیه بر عقل تعیین کند و قانون بگذارد، بلکه باید به مبدأ فاعلی خود (خداوند) روی آورد.

۲-۱. حقوق شهروندی

مفهوم شهروند و شهروندی در غرب مفاهیمی مبهم هستند و معانی مختلفی از آنها استخراج می‌شود؛ چراکه از سویی به حاکمیت قانون و قانون اساسی و از سوی دیگر به مشارکت دموکراتیک و حاکمیت عمومی معطوف‌اند (Tully, 2005: 2). مدل‌های مدرن شهروندی در غرب با ملیت و ناسیونالیسم گره خورده‌اند و کسانی چون دیوید میلر بر این عقیده‌اند که شهروندی بدون ملیت ایده‌ای پوچ است (فالكس، ۱۳۸۱: ۹۶). شهروندی در غرب و لیبرالیسم به فرد و فردیت توجه ویژه دارد (Collins, 2006: 6)، به‌گونه‌ای که فقط بر حقوق تأکید می‌کند و از مسئولیت‌های شهروند غافل می‌شود (فالكس، ۱۳۸۱: ۱۳۹). به طور کلی می‌توان گفت شهروند کسی است که اهل یک کشور باشد و از حقوق متعلق به آن کشور بهره‌بردار (صدرافشار، ۱۳۷۳: ۱۲۵) و شهروندی رابطه‌ای است میان فرد و دولت که از طریق حقوق و وظایف متقابل، با یکدیگر متحد می‌شوند (قوام، ۱۳۸۰: ۵۲). می‌توان حقوق شهروندی را «مجموعه حقوقی که شهروندان به اعتبار موقعیت شهروندی خود دارا هستند» دانست. حقوق شهروندی متشکل از مؤلفه‌های حقوق شخصی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که هر یک مصادیق متعددی دارد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰: ۷).

۳-۱. حق تعیین سرنوشت

حق تعیین سرنوشت یعنی حق مردم برای انتخاب و تعیین شکل سازمان سیاسی که مردم می‌خواهند در چارچوب آن زندگی کنند و از طریق آن با دیگر مردمان ارتباط

برقرار سازند (اخوان خرازیان، ۱۳۸۶: ۱۲۷، ۱۲۸). در عصر جدید، حق تعیین سرنوشت حقی است که بر نظریه حق حاکمیت مردم استوار است. بر اساس این حق، مردم می‌توانند با انتخاب خود نحوه اداره سیاسی و توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه‌شان را تعیین کنند. این حق، به‌خصوص از زمان تدوین میثاقین، حق مردم برای تعیین نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که در چارچوب آن زندگی می‌کنند، دانسته شد (اخوان خرازیان، ۱۳۸۶: ۱)؛ از این رو حق یا آرمان یک گروه است که خود را برای اداره خود و تعیین وضعیت حقوقی و سیاسی سرزمینی که در تصرف دارد، دارای هویت مستقل و مجاز بداند (ایوانز و نونام، ۱۳۸۱: ۷۵۳). «هر ملتی حق دارد در مورد سرنوشت خود تصمیم بگیرد؛ مثلاً تصمیم بگیرد مستقل یا جزئی از یک کشور بزرگ‌تر باشد. این بدان معنا است که کلیه اصول نظم بین‌المللی، قانون و مشروعیت که اساساً از سایر مبانی نشئت گرفته‌اند با استناد به این اصل توجیه شوند» (بیلیس جان و استیو اسمیت، ۱۳۸۳: ۹۹۴). منظور از اصل حقوق برابر و تعیین سرنوشت مردم این است که همه مردم همیشه حق دارند در آزادی کامل، هر وقت و به هر نحوی که مایل باشند وضعیت سیاسی داخلی و خارجی‌شان را بدون مداخله خارجی تعیین و به هر نحوی که مایل‌اند توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان را دنبال کنند.

حق مشارکت در حکومت و تعیین سرنوشت در ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۲۰، ۲۴، ۳۱، ۳۴ و ۳۸ اعلامیه امریکایی حقوق بشر، بندهای الف، ب و ج ماده ۲۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۳ پروتکل اول کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۱۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بندهای اول و دوم از ماده ۲۳ کنوانسیون امریکایی حقوق بشر و مواد ۱۳ (بندهای اول و دوم)، ۲۷ (بند اول) و ۲۹ منشور آفریقایی حقوق بشر و ملت‌ها قابل مطالعه و بررسی است (آقای، ۱۳۷۶: ۲۸). در میان مسلمانان مشارکت سیاسی و نظام سیاسی مردم‌سالاری غرب در قالب انتخابات با استقبال علما روبه‌رو شد. البته اگرچه روش اداره حکومت مردم‌سالاری در جامعه اسلامی بی‌شبهت به الگوی غربی نیست، ماهیتش با آنچه در غرب مردم‌سالاری خوانده می‌شود، متفاوت است؛ زیرا در مردم‌سالاری غرب حاکمیت حق خود انسان

است در مردم‌سالاری دینی حقی است که خداوند به انسان داده است. در بند ب از ماده ۱۱ اعلامیه اسلامی حقوق بشر^۲ نیز به حق تعیین سرنوشت اشاره شده است: «استعمار به انواع گوناگونش و به اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آن رنج می‌کشند، حق دارند از آن رهایی یافته، سرنوشت خویش را تعیین کنند».

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به صراحت به حق تعیین سرنوشت اشاره شده است:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند (جهانگیر، ۱۳۸۵: اصل ۵۶).

حق تعیین سرنوشت در ماده یک منشور و در زمره اهداف و مقاصد ملل متحد ذکر شده است. موارد زیر را می‌توان از مصادیق حق تعیین سرنوشت برشمرد:

۱. برابری شهروندان برای مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش از طریق همه‌پرسی یا انتخابات آزاد و منصفانه؛
۲. مشارکت مؤثر شهروندان در سیاست‌گذاری‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قانون در قالب اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و نظام‌های صنفی (روحانی، ۱۳۹۵: ۵).

۲. انسان و سرنوشت در آیات و روایات معصومان(ع)

در آیات و روایات نمونه‌هایی از نقش انسان‌ها و جوامع انسانی در تعیین سرنوشت وجود دارد. یکی از آیات مهم قرآنی آیه شریفه ۱۱ سوره مبارکه رعد است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقُومَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ؛ خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند». بر پایه معنای این آیه شریفه، مقدرات جامعه قبل از هر چیز در دست خود جامعه است، به گونه‌ای که هرگونه تغییر و

دگرگونی در خوشبختی و بدبختی آنان در درجه اول به خودشان بازمی‌گردد. این اراده و خواست ملت‌ها و تغییرات درونی آنها است که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد. به تعبیر دیگر، بر اساس این اصل قرآنی که یکی از برنامه‌های اجتماعی مهم اسلام را بیان می‌کند، هرگونه تغییرات برونی متکی به تغییرات درونی ملت‌ها و اقوام است و هرگونه پیروزی و شکستی که به قومی برسد، از همین جا سرچشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۳، ۱۷۴).

قرآن کریم در مورد سرنوشت مردم، جوامع و سنت‌های تاریخ این نکته فوق‌العاده آموزنده را یادآوری می‌کند که مردم می‌توانند با استفاده از سنن جاری الهی در تاریخ، سرنوشت خویش را نیک یا بد بگردانند؛ یعنی سنت‌های حاکم بر سرنوشت‌ها در حقیقت یک سلسله واکنش در برابر کنش‌ها است. عمل‌های معین اجتماعی عکس‌العمل‌های معین را به دنبال دارند؛ از این رو در عین آنکه تاریخ با یک سلسله نوامیس قطعی و تخلف‌ناپذیر اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ‌وجه از بین نمی‌رود (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳). در انقلاب‌های معاصر، از جمله انقلاب اسلامی ایران، حاکمیت این اصل قرآنی را به وضوح مشاهده می‌کنیم؛ یعنی بدون اینکه دولت‌های استعماری و ابرقدرت‌های سلطه‌گر روش خود را تغییر دهند، وقتی ما از درون دگرگون شدیم، همه چیز دگرگون شد. به شهادت تاریخ، تنها رهبرانی در اهداف خود پیروز و موفق شده‌اند که ملت خود را بر اساس این اصل قرآنی رهبری کردند و دگرگون ساختند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۴، ۱۷۵). تحولات یک جامعه و تغییرات اجتماعی و سیاسی یک ملت بستگی به تغییرات درونی آن جامعه دارد و جامعه متحول نمی‌شود، مگر اینکه انسان‌ها متحول شوند؛ این تحول مقدمه لطف یا قهر خداوند بر آن جامعه است.

آیه دیگری که می‌توان تغییر سرنوشت به دست انسان‌ها را از آن برداشت کرد آیه ۵۳ سوره انفال است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ این به سبب آن است که خداوند هیچ نعمتی را که به گروهی داده تغییر نمی‌دهد، جز آنکه آنها خودشان را تغییر دهند و خداوند شنوا و دانا است» (انفال: ۵۳).

نعمتی که خداوند آن را بر قومی ارزانی داشته، وقتی به آن قوم افاضه می‌شود که در نفوسشان استعداد آن را پیدا کنند و وقتی از ایشان سلب گشته و مبدل به نعمت و عقاب می‌شود که استعداد درونی‌شان را از دست داده، نفوسشان مستعد عقاب شده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۹).

این خود یک قاعده کلی است در تبدیل نعمت به نعمت و عقاب، از قبیل تعلیل به امری عام و تطبیق آن بر موردی خاص است و معنایش این است که مشرکان قریش را به گناهانشان گرفتن و ایشان را به این عقاب شدید معاقب کردن و نعمت خدایشان به عقاب شدید مبدل گشتن فرعی است از فروع سنت جاری الهی، و آن سنت این است که خداوند نعمتی را که به قومی بدهد تغییرش نمی‌دهد، مگر آنکه آن قوم آنچه را که در نفوس دارند تغییر دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۹).

دو آیه شریفه «وَ كَذَلِكَ نُؤَكِّدُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و این‌گونه برخی از ستمکاران را به آنچه به دست می‌آوردند سرپرست برخی دیگر می‌گردانیم» (انعام: ۱۲۹) و «ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ؛ این (اتمام حجت) بدان سبب است که پروردگار تو هیچ‌گاه شهرها را به ستم نابوده نکرده، در حالی که مردم آن غافل باشند» (انعام: ۱۳۱) نشانگر آن‌اند که سنت الهی این است که فارغ از عوامل خارجی، انسان در سرنوشت خود تأثیر دارد.

در روایات نیز به این نکته اشاره شده است. امام باقر(ع) می‌فرماید: «خداوند نعمتی را که به بنده‌اش می‌دهد، از او نمی‌گیرد تا اینکه بنده مرتکب گناه و سبب سلب نعمت شود» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۲). امام صادق(ع) نیز می‌فرماید: «مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ بِنِعْمَةٍ فَسَلَبَهَا آيَةً حَتَّى يُذْنِبَ ذَنْبًا يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ؛ خداوند هیچ نعمتی که به بنده‌ای بخشیده را از او نمی‌گیرد، مگر اینکه گناهی کند که به سبب آن مستحق سلب آن نعمت شود» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۲). در روایتی دیگر نیز می‌فرمایند:

خداوند پیامبری را مأمور کرد تا به قوم خود بگوید که هیچ جمعیت و گروهی که در پرتو اطاعت من در خوشی و آسایش بوده‌اند از آنچه موجب رضایت

من است تغییر حالت نداده‌اند، مگر اینکه من هم آنها را از آنچه دوست می‌دارند، به آنچه ناخوش دارند تغییر حال داده‌ام و هر گروه و خانواده‌ای که به سبب معصیت گرفتار ناراحتی بوده‌اند، سپس از آنچه موجب عدم رضایت من است، تغییر موضع داده‌اند، من هم آنها را به آنچه دوست دارند، رسانده و تغییر موضع داده‌ام (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۲).

۳. مبانی انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت

در مکتب امامیه می‌توان مبانی انسان‌شناختی حقوق شهروندی را به طور کلی و حق تعیین سرنوشت را به‌طور ویژه، از زاویه نگرشی و ارزشی تحلیل کرد.

۱-۳. مبانی نگرشی حق تعیین سرنوشت

مبانی نگرشی مبانی‌ای هستند که ناظر به نوع نگرش و نگاه خاص به انسان مورد دقت قرار می‌گیرند؛ برای مثال در تفکر مادی‌گرایانه، انسان موجودی تک‌بعدی و فانی است و نه تنها مخلوق خدا نیست، بلکه مفهوم خدا نیز مخلوق ذهن او است، انسان یا مجبور به جبر اجتماعی است یا فردیت آن از اهمیت فراوانی برخوردار است. همچنین در مکتب اشاعره انسان مجبور به جبر الهی است و در مکتب مفوضه اراده انسان مستقل از اراده الهی است. نوع نگرش مکتب امامیه به انسان متفاوت با آنی است که در تفکرات اومانستی، لیبرالیستی یا مکاتب اشاعره و معتزلی مطرح است.

۱-۱-۳. انتخابگری انسان

انتخابگری انسان یکی از مبانی شاخص انسان‌شناسی حقوق اساسی به صورت عام و حق تعیین سرنوشت به صورت خاص است. نمی‌توان از انسان‌شناسی در مکتب امامیه سخن گفت و منکر انتخابگری او نبود. انتخابگری چنانکه مبنایی اصیل برای آزادی شمرده می‌شود، نقش پررنگی نیز در حق تعیین سرنوشت دارد. در بحث حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت، بیشتر علل و عوامل بیرونی که دیگران بر فرد تحمیل می‌کنند، دیده می‌شود؛ عواملی که فرد را از داشتن نقش فعال برای انتخاب

مسیر زندگی‌اش باز می‌دارند و او را پاسخ‌گویی منفعل در برابر خواسته‌های دیگران می‌سازند.

با توجه به آنچه از آیات قرآنی و برخی روایات استنباط می‌شود، در منظومه انسان‌شناسی امامیه انتخابگری تکوینی انسان از مسلمات است و بسیاری از آموزه‌های دینی بر اساس این پیش‌فرض تبیین شده‌اند.

برخی از آیات به صراحت بر انتخابگر بودن انسان تأکید دارند، مانند «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ بگو حق از سوی خداوندگار تو است، پس هر کس می‌خواهد ایمان آورد و هر کس می‌خواهد کافر شود» (کهف: ۲۹). این آیه شریفه بر نبود اجبار در انتخاب تصریح می‌کند و کفر و ایمان را به انتخاب گره می‌زند. در آیه دیگر خداوند می‌فرماید که نشان دادن راه از آن خداوند است و سپاس‌گزاری یا ناسپاسی به انتخاب انسان: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما راه را بر انسان نمودیم، حال او (انتخابگر است که) یا شکرگزار باشد یا ناسپاس» (انسان: ۳). این آیه شریفه به وضوح بر انتخابگری انسان تأکید دارد و کفر و ایمان را به انتخاب او و با بهره‌جویی از قدرت انتخابگری او میسر می‌داند، اگرچه خداوند برای کارهای خوب و بد انسان پاداش و عقاب تعیین کرده، او را آزاد آفریده و قدرت انتخاب به او داده است؛ در نتیجه انتخابگر اصلی انسان است. به عبارت دیگر، خداوند هر دو راه را به انسان نشان داده و جهت‌گیری‌ها را مشخص کرده است.

برخی آیات نیز صریح در انتخابگری انسان نیستند، اما بر آن دلالت دارند، مانند آیاتی که انسان را مورد امتحان و ابتلا می‌دانند؛ زیرا امتحان بدون قدرت انتخاب بی‌معنا است: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ راستی که ما آنچه بر زمین است را آرایش زمین قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام‌یک نیکوکارترین‌اند» (کهف: ۷). از دیدگاه امامیه، آیاتی که ظاهرشان نوعی جبر را می‌رساند، مانند آیه شریفه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛ و شما اراده نمی‌کنید، مگر اینکه خداوندگار جهانیان بخواهد» (تکویر: ۲۹)، برای تذکر و رفع غفلت از کسانی‌اند که می‌پندارند خدا باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد، هر کاری را می‌توانند انجام دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۰۸).

انتخابگری و حق تعیین سرنوشت

از نظر مکتب امامیه، انتخابگری ذاتی موهبتی تکوینی از جانب پروردگار یکتا است و هیچ فرد یا حکومتی نمی‌تواند آن را محدود کند. این‌گونه نیست که انتخابگری متکی بر نفس انسانی باشد یا خداوند نتواند در آن تصرف تشریعی یا در مقدماتش تصرف تکوینی کند، همان‌گونه که از قول مفوضه استنباط می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «خدا را شناختم از شکستن عزم‌ها» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۸۸). با توجه به دیدگاه مکتب امامیه درباره انتخابگر بودن انسان، اگر از انسانی که می‌تواند با نیروی عقل خود درباره رفتار خود بیندیشد و دست به انتخاب بزند و با قدرت اراده خویش آن را عینیت بخشد، انتخاب سلب شود، در حقیقت امتیاز انسانی از او گرفته شده است. جامعه انسانی نیز چون از تک‌تک انسان‌ها تشکیل می‌شود، همین حکم را دارد. البته نباید از این نکته غافل شد که در نظر امامیه، حاکمیت مطلق از آن خداوند قادر متعال است و این امر منافاتی با حق تعیین سرنوشتی که همواره به انسان کرامت کرده ندارد و انسان بر سرنوشت خویش مسلط است. مسئولیت انتخاب سرنوشت در برابر خدا و شهروندان و محیط زیست نیز بر عهده انتخابگر است. اگرچه مردم و جامعه حق دارند سرنوشت خویش را با انتخابات یا هر روش دیگری رقم بزنند، نتیجه استفاده از این حق لزوماً به معنای درستی نتیجه آن نیست.

بنا بر این استدلال مردم حق دارند سرنوشت خود را با انتخاب حکومت حق یا غیر آن رقم بزنند و این حق که بر مبنای انتخابگری ذاتی انسان از سوی خداوند به انسان داده شده، به این معنا نیست که در اثر انتخاب نادرست معذب به عذاب اخروی و دنیوی نمی‌شوند. به عبارت دیگر، از یک سو خداوند تکویناً انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که قدرت انتخاب داشته باشند و از دیگر سو شرط حکومت، مقبولیت مردمی است؛ بنابراین انسان‌ها حکومت را انتخاب می‌کنند و در قبال این انتخاب مسئول‌اند. اعطای این حق به آن معنا نیست که حکومتی که مردم انتخاب می‌کنند، لزوماً از حقانیت برخوردار باشد. در واقع، اینکه بر اساس آموزه‌های اسلامی مردم حق ندارند حکومت باطل را برگزینند، تشریعی است و از انسان سلب انتخاب و به تبع آن سلب مسئولیت نمی‌کند. امام خمینی (ره)، از علمای شاخص مکتب امامیه، می‌فرماید: «از

حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۴۲/۳) و «باید اختیار دست مردم باشد، این یک مسئله عقلی است. هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کس باید دست خودش باشد» (همان: ۱۴۱/۳).

۲-۳. مبانی ارزشی حق تعیین سرنوشت

مبانی ارزشی مبانی ناظر به ارزش‌های انسانی‌اند؛ ارزش‌هایی چون کرامت ذاتی و اکتسابی، خلیفه الهی بودن انسان یا امانتداری انسان. یکی از مبانی ارزشی مهم انسان‌شناسی مکتب امامیه که می‌تواند حقوق شهروندی، از جمله حق تعیین سرنوشت و محدوده آن، را مشخص کند، برخورداری انسان از کرامت انسانی و جایگاه خلیفه الهی است.

۲-۳-۱. کرامت انسان

امامیه بر پایه آیات و روایات معصومان برای انسان دو گونه کرامت قائل است: ۱. کرامت تکوینی که از آن به کرامت طبیعی، ذاتی و الهی نیز تعبیر می‌شود و ۲. کرامت اکتسابی یا استحصالی.

مراد از کرامت ذاتی کرامتی است که بدون هیچ قیدی تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد. همان زمان که خداوند انسان را آفرید این کرامت را با او همراه کرد و انسان بما هو انسان دارای این کرامت است؛ به عبارت دیگر، کرامت طبیعی به معنای برخورداری انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و داشتن موقعیت ممتاز در عالم خلقت است؛ اما کرامت اکتسابی دستیابی به کمالات انسانی و قرب الهی است که با مجاهدت‌ها و رعایت تقوا به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۱۶۵/۱۳). «این کرامت ارزشی است و از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی به همین کرامت مربوط می‌شود» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹). بر این اساس، کرامت ذاتی غیرارادی است و بی‌آنکه آدمی دخالتی در آن داشته باشد، خالق هستی آن را در ضمیر وی نهاده است؛ اما کرامت اکتسابی ارادی و اختیاری است.

استناد امامیه برای کرامت اکتسابی انسان این آیه قرآن است: «إِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ولی گرامی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شما است؛ خداوند دانا و آگاه است» (حجرات: ۱۳). برای کرامت ذاتی و فطری انسان نیز به این آیه استناد کرده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و همانا ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم» (اسراء: ۷۰). کرامتی که موجب می‌شود حقی برای تمام انسان‌ها، از حیث انسان بودنشان، اثبات شود، کرامت ذاتی است. در آیه شریفه نیز به صراحت «بنی آدم»، بدون هیچ قید دیگری، متعلق تکریم الهی قرار گرفته‌اند و آیه شریفه درصدد معرفی یک صفت فطری، ذاتی و جهان‌شمول است (عمید زنجانی، توکلی، ۱۳۸۶: ۱۶۱، ۱۶۲).

به جز آیه کرامت آیات دیگری نیز بر کرامت ذاتی انسان دلالت می‌کنند، از جمله «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را غیر از خدای یگانه به خدایی نپذیرد» (آل‌عمران: ۶۴). با توجه به این آیه شریفه می‌توان گفت که انسان دارای کرامت طبیعی است و این کرامت ذاتی سبب شده تا پرستش غیر خدا و اطاعت از غیر او مطابق شأن و منزلت انسان نباشد؛ به عبارت دیگر، نظام ارباب رعیتی برای انسان‌ها ممنوع است و همان‌گونه که خداوند انسان را حر آفریده، انسان چنان کرامتی دارد که نباید عبد غیر خدا باشد.

عبارات و توصیه‌های متعدد رسیده از معصومان(ع) نیز گویای کرامت ذاتی انسان است؛ برای نمونه در روایتی آمده است که وقتی را جنازه‌ای از کنار رسول خدا(ص) گذراندند، حضرت برخاست. به او عرض شد: «این جنازه یک یهودی بود». پیامبر(ص) فرمودند: «مگر او یک انسان نیست؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۳/۷۸). امام علی(ع) نیز تک‌تک

انسان‌ها را از لحظه تولد آزاد معرفی می‌کند که طوق بردگی هیچ‌کس بر گردنشان نیست: «ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار...؛ ای مردم، حضرت آدم (ع) نه بنده‌ای تولید کرده و نه کنیزی؛ همه مردم آزادند...» (جعفری، ۱۳۶۹: ۳۵۱). ایشان در فرازی دیگر می‌فرماید: «وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرَکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللّٰهُ حُرًّا؛ بنده دیگری مباش، چراکه خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱). در این روایات کرامت عموم انسان‌ها مطرح شده است و بر اساس آن، افراد بشر همه از اولاد حضرت آدم بوده و شایستگی زندگی کریمانه همراه با عزت و آزادگی را دارند.

این آزادگی در کنه وجود آدمیان پدید آمده و هیچ‌کس را یارای زدودن آن نیست. حتی خود انسان نیز حق تحقیر و کوچک کردن خود را ندارد، بلکه باید این امتیاز الهی را پاس بدارد. این برداشت از برخورد امام با بزرگان شهر انبار که پیاده جلوی مرکب امام به قصد احترام امام می‌دویدند هویدا است؛ زیرا امام (ع) آنها را از این عمل نهی نمود و نارضایتی خویش را از این رفتار تحقیرکننده شخصیت انسان ابراز داشت (محمدکاظم طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

حضرت در توصیه به مالک اشتر در مدارای با مردم نیز ایشان را «برادر دینی تو یا نظیر تو در خلقت» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۹۹۳) معرفی می‌کند و با این عبارت توجه می‌دهد که همه مردم شایسته تکریم‌اند و از این جهت فرقی با هم ندارند.

این نکته نیز قابل توجه است که نمی‌توان کرامت ذاتی را مختص اهل ایمان دانست و کافر را از آن محروم خواند؛ زیرا با آیه شریفه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هر کس نفسی را بناحق یا بی‌آنکه فساد و فتنه‌ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته و هر کس نفسی را حیات بخشد مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده» (مائده: ۳۲) همخوانی ندارد. از این آیه شریفه برداشت می‌شود که زندگی انسان چنان ارزشمند است که زندگی یک انسان همسان با زندگی تمام انسان‌ها و قتل یک انسان به معنای قتل بشریت و همه انسان‌ها است. در واقع، انسان حقیقتی مشترک در همه انسان‌ها است؛ چنانکه اگر انسانی فارغ از هر نوع عقیده، رنگ و نژاد بدون دلیل کشته

شود، حقیقت مشترک از بین رفته و انسانیت پایمال شده است. بر این اساس، آیاتی که کافران را فاقد کرامت می‌دانند و روایاتی که اهل کفر را نابرخوردار از کرامت معرفی می‌کند، به کرامت اکتسابی نظر دارند. تشبیه انسان‌ها به حیوان (اعراف: ۱۷۹) نیز به معنای از بین رفتن کرامت ذاتی نیست؛ چراکه فعل انسان از ذات او جدا است. در واقع، رفتار و فعل انسان قابل سرزنش است، نه ذات انسان. کلمه «أضَلَّ» به معنای گمراه‌تر است، نه پست‌تر و گمراهی باعث نمی‌شود که انسانیت ساقط شود؛ چراکه حیوان در غفلت مستحق سرزنش نیست.

کرامت ذاتی و حق تعیین سرنوشت

تمام جریان‌های فکری کرامت ذاتی انسان را نپذیرفته‌اند، بلکه جریان‌هایی فکری مانند فاشیسم، نازیسم و اثبات‌گرایی حقوقی، انسان را فی حد ذاته فاقد کرامت دانسته‌اند. بر اساس اندیشه فاشیسم، ارزش انسان در وابستگی به دولت است و انسان بما هو انسان ارزشی ندارد. نازیسم معتقد است فرد در خدمت جمعیت و نژادی است که زندگی و مرگ او را در اختیار دارد. رویکرد پوزیتیویستی یا اثبات‌گرایی حقوقی نیز هرگونه منبع و منشأ پیشینی برای حقوق بشر را انکار می‌کند و تمام اقتدارات را ناشی از حکومت‌ها و مقامات دولتی می‌داند؛ اما امامیه با استناد به آیات و روایات معصومان(ع)، بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌کنند.

مطابق آیات و روایات مذکور، انسان از کرامت ذاتی (هرچند حداقلی) برخوردار است و حفظ کرامت او از تکالیف مهم فرد، حاکمیت و جامعه است، به‌گونه‌ای که هیچ‌کس حق نادیده گرفتن آن را ندارد و نمی‌تواند با گفتار و رفتار خویش، حیثیت انسان را با خطر مواجه سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۹۰). انسانیت انسان ملازم با این نوع کرامت است و صرف انسان بودن یک شهروند موجب اثبات حقوقی است که از کرامت نشئت می‌گیرد. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی نمی‌تواند بدون حقوق ذاتی تصور شود؛ زیرا کرامت نوعی ارزش دادن و ترجیح انسان از جنبه انسانیت است و مستلزم آن است که انسان دارای حقوق فطری طبیعی و اجتماعی باشد.

بر پایه کرامت ذاتی، اولاً هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و حکومت ندارد: «لا ولایة لأحد علی أحد» (انصاری، ۱۴۱۰: ۱۵۳)؛ بنابراین انسان به صورت آزادانه بر سرنوشت خویش حاکمیت دارد و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند بر او و سرنوشت او حاکم شود. ثانیاً انسان بر اموال خود تسلط دارد: «الناس مسلطون علی أموالهم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲). بنابراین اگر تسلط انسان بر اموال خود و توانایی تصرف (در چارچوب شرع یا قانون) حق انسان باشد و دیگران بدون اذن، حق تصرف در اموال او را نداشته باشند، پس حق نداشتن تسلط بر مقدرات سیاسی و اجتماعی او، بدون رضایتش، اولی است و مسلم است که خود فرد در تعیین سرنوشتش بر دیگران اولویت دارد. البته «حق حاکمیت بر سرنوشت انسان، اصالتاً از آن خدا است، ولی انسان در طول اراده الهی و با اذن او، بر سرنوشت خود حاکمیت دارد که امروزه از آن به مردم‌سالاری دینی یاد می‌شود» (رحیمی، ۱۳۸۶: ۲).

از آنجا که انسان دارای کرامت ذاتی است و انتخاب سرنوشت یکی از لوازم این کرامت به شمار می‌رود، نمی‌توان حکومتی را، هرچند حق، بر مردم تحمیل کرد. اگرچه ممکن است انسان‌ها از روی شهوت تصمیم بگیرند و عقلانیت در جامعه کمرنگ باشد، نمی‌توان سرنوشتی را از روی جبر بر انسان تحمیل کرد. امیرالمؤمنین(ع)، در مقام پیشوای امامیه، با اینکه حق ولایت داشت، حکومت قهری بر مردم را برنگزید.

۲-۲-۳. خلیفة اللهی

انسانی که در آموزه‌های وحیانی تعریف می‌شود، جانشین خداوند بر زمین است و هر چه در عالم هست، مسخر او شده است. در لغت، استخلاف از باب استفعال از ریشه «خلافت» و به معنای جانشینی، نیابت دادن و فراخواندن به خلافت آمده است: «استخلف فلاناً: جعله خلیفة له و فلاناً من فلان: جعله مکاناً» (معلوف، بی‌تا: ۱۹۲).

در بین علمای فرق اسلامی، از جمله امامیه، در خصوص مقام خلیفة اللهی انسان اختلاف وجود دارد. برخی آن را تنها از آن حضرت آدم یا انسان کامل می‌دانند و برخی این مقام را با شدت و ضعف برای همه انسان‌ها، به شرط وجود انسانیت، قائل‌اند: «وَأَذَّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بر زمین جانشینی قرار می‌دهم و فرشتگان گفتند: آیا کسی را بر زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ در حالی که ما تسبیح و حمد تو را به جای می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. خداوند گفت: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰).

«از اعتراض فرشتگان برمی‌آید که خلافت اختصاص به حضرت آدم (ع) نداشته است؛ زیرا آن کس که در زمین خونریزی و فساد می‌کند، طبق آنچه فرشتگان را نگران کرده است، آدم (ع) نبوده است» (صدر، ۱۳۹۹: ۸). اگر سخن از خلافت حضرت آدم (ع) بود و بس، با توجه به اینکه حضرت آدم معصوم است و فساد و خونریزی نمی‌کند، این کلام ملائکه فاقد معنا می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۵۵). مقام خلیفه‌اللهی انسان، که قرآن از آن پرده برداشته، نوعی خلافت تکوینی است، نه اعتباری و قراردادی مانند مناصب اجتماعی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

مطابق آیات دیگر، خلافت به تمام انسان‌ها نسبت داده می‌شود، مانند «امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض» (نمل: ۶۲)، «اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح» (اعراف: ۶۹) و «جعلکم خلائف الارض» (انعام: ۱۶۵). مطابق این نظر، موضوع خلافت امری تکوینی و همگانی و عمومی است و اختصاص به حضرت آدم (ع) ندارد و از آنجا که خلافت به معنای جانشینی است و حاصل نمی‌شود مگر آنکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص باشد، خلیفه خدا کسی است که بیش از دیگران با خداوند متعال سنخیت داشته باشد؛ پس خلیفه او نیز در نمایاندن کمالات و خیرات حق تعالی برترین مخلوقات است (صدر، ۱۳۹۹: ۸). این خلافت انسان را شایسته سجده فرشتگان کرد.

انصاف این است که... همان‌طور که بسیاری از محققان پذیرفته‌اند، منظور خلافت الهی و نمایندگی خدا در زمین است؛ زیرا سؤالی که بعد از این فرشتگان می‌کنند و می‌گویند نسل آدم ممکن است مبدأ فساد و خونریزی شود و ما تسبیح و تقدیس تو می‌کنیم، متناسب همین معنی است، چراکه نمایندگی خدا در روی زمین با این کارها سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

خلیفه‌اللهی و حق تعیین سرنوشت

همان‌گونه که بیان شد و بر پایه نظر مختار، خلافت مختص برخی انسان‌ها نیست و تمام انسان‌ها از این ارزش تکوینی برخوردارند. بر پایه اصل «جانشینی انسان در زمین» و خلافت نوع بشر بر زمین، حاکمیت سیاسی او کاملاً قابل برداشت است. به نظر شهید صدر، یکی از علمای برجسته امامیه، که کاملاً قابل دفاع است:

تمام انسان‌ها در دارا بودن حقوق مربوط به خلافت با هم برابرند و حق خلافت هیچ کس طبیعتاً بیشتر از دیگری نیست، یعنی همان حق و سهمی که شخص الف برای تحقق خلافت خدا در زمین دارد، شخص ب نیز دارا است و از اینجا است که در این نظریه برتری طلبی و سلطه‌جویی افراد بر یکدیگر منتفی است.

مردم صاحب حق و عهده‌دار حمل این امانت هستند و همگی نسبت به این حق در پیشگاه قانون با هم برابرند و تمام آنها در جهت تحقق آن، حق بیان آرا و افکار و انجام فعالیت‌های سیاسی به گونه‌های مختلف را دارند؛ همان‌گونه که در انجام مراسم و شعائر دینی و مذهبی خود آزاد هستند (صدر، ۱۳۹۹: ۹۲).

به عبارت دیگر، پایه‌ریزی حکومت مردم بر خود و مشروعیت حاکمیت جامعه بشری بر جانشین خدا بودن انسان است. تمام آنچه جانشین‌کننده در اختیار داشته، به جانشین واگذار شده است. انسان بر اساس تفویض خلافت می‌تواند در چارچوب شریعت عمل کرده، در جامعه و زمین، اعمال قدرت کند.

از آنجا که هدف جانشینی انسان در زمین از سوی پروردگارش، حرکت انسان به سوی سعادت و کمال است، ادعای حاکمیت ذاتی برای انسان ناصواب خواهد بود؛ زیرا انسان جایگاه «خلافت» و پایگاه امانت و مسئولیت الهی است. به همین جهت خلافت انسان در زمین در آیات الهی با فعل «جعل» آمده است. منشأ و سرچشمه حق حاکمیت انسان بیرون از جامعه انسانی است و پروردگار آن را جعل کرده است. این همان اختلاف فاحشی است که میان دیدگاه حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در دیدگاه اسلامی و غربی وجود دارد.

مردم با دارا بودن حق خلافت در زمین است که می‌توانند با تشکیل حکومت اداره امور جامعه را به دست گیرند؛ زیرا مادامی که مردم همه، حق دخالت در سرنوشت جامعه خود را نداشته باشند، نمی‌توانند به تشکیل حکومت اقدام کنند (صدر، ۱۳۹۹: ۹، ۱۰).

بنابراین وقتی انسان خلیفه خدا شد، حقوق واقعی خود را طلب می‌کند. حقوقی که نه دون شأن او باشد و نه فوق شأن او؛ چون در هر دو صورت، چنین حقوقی برای او حقوق واقعی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

نقش انسان در برخورد با زندگی‌اش نقش استخلاف است، یعنی خداوند انسان را در زمین جانشین خود ساخته است. رابطه انسان با طبیعت رابطه مالک و مملوک نیست، بلکه رابطه امین با امانت است و رابطه انسان با دیگر انسان در جامعه، رابطه دو همکار در انجام وظیفه است که همان خلافت الهی است، نه رابطه حاکم و محکوم، مالک و مملوک یا مولی و بندگی باشد (صدر، بی‌تا: ۶۰).

جایگاه رفیع انسان و جانشینی خداوند در زمین و اینکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص است از یک سو و لزوم حکومت برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه انسانی از دیگر سو، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازند که حاکمیت برآمده از حق انتخاب و تعیین سرنوشت انسان‌ها در کنار عمل به آموزه‌های وحیانی، مقبول‌ترین حکومت است و عمل نکردن شهروندان به آموزه‌های وحیانی در انتخاب، حق تکوینی تعیین سرنوشت را از انسان سلب نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

برخلاف برخی که گمان کرده‌اند حق تعیین سرنوشت را کنوانسیون‌های حقوق بشر برای انسان به ارمغان آورده‌اند، مکتب امامیه بر پایه آموزه‌های وحیانی و احادیث رسیده از معصومان(ع) و به صورت تحویل‌گرایانه، حق تعیین سرنوشت را یکی از حقوق شهروندی دانسته است.

بنابراین تحقیق، انتخابگری انسان که از دیدگاه امامیه جزء لاینفک انسانیت انسان محسوب می‌شود، یکی از مبانی مهم در اثبات حق تعیین سرنوشت برای همه شهروندان است. خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که قدرت انتخاب حاکم خود را داشته باشند. مقبولیت مردمی شرط حکومت است، بنابراین انسان‌ها هستند که حکومت را انتخاب می‌کنند و باید در قبال این انتخاب مسئول باشند و اعطای این حق به آن معنا نیست که حکومتی که مردم انتخاب می‌کنند، لزوماً از حقانیت برخوردار است.

جدا از مبانی نگرشی، کرامت ذاتی انسان، که مبنای ارزشی انسان‌شناسی است، حق تعیین سرنوشت را برای تک‌تک شهروندان به دلیل انسان بودن و فارغ از مشخصه‌های ظاهری و باطنی ثابت می‌کند. انسانیت انسان ملازم با این نوع کرامت است، به گونه‌ای که صرف انسان بودن شهروند موجب اثبات حقوقی است که از کرامت نشئت می‌گیرند.

دیگر مبنای ارزشی انسان‌شناسی امامیه که حق تعیین سرنوشت را ثابت می‌کند، جایگاه خلیفه‌اللهی انسان است. از دیدگاه امامیه، مسئله خلافت انسان در حقیقت شالوده حکومت انسان بر سرنوشت خویش و هستی است. جایگاه رفیع انسان و جانشینی خداوند در زمین و اینکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص است از یک سو و لزوم حکومت برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه انسانی از دیگر سو، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازند که حاکمیت برآمده از حق انتخاب و تعیین سرنوشت انسان‌ها در کنار عمل به آموزه‌های وحیانی، مقبول‌ترین حکومت است. حق تعیین سرنوشت برآمده از ویژگی‌هایی است که قرآن کریم و معصومان(ع) برای انسان مخلوق خداوند برشمرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مبنا در لغت به معنای بنیاد، اساس و ریشه است (طریحی، ۱۳۷۵: ۶۴) و در اصطلاح پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای است که یک نظریه بر آن تکیه می‌کند. واژه «مبنا» در دانش حقوق عبارت است از نیروی الزام‌آور حقوق و مقامی که ارزش قواعد حقوق را تأمین می‌کند و پایه همه قواعد آن به شمار

می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۹۵: ۱۳/۷)، بدین گونه که نظام حقوقی مبتنی بر آن و قواعد و مقررات حقوق بر اساس آن وضع می‌شود.

۲. این اعلامیه در اجلاسی در ۲۱ ژوئیه تا ۵ اوت ۱۹۹۰ میلادی، مطابق با ۹ تا ۱۴ محرم سال ۱۴۱۱ هجری قمری و ۱۰ تا ۱۵ مرداد ۱۳۶۹، در قاهره و طی قطع‌نامه شماره ۴۹/۱۹ در نوزدهمین اجلاس وزرای خارجه کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی به تصویب رسید. سازمان کنفرانس اسلامی این سند را صرفاً به عنوان یک اعلامیه که بیان تلقی مشترک از حقوق بشر اسلامی است، نه یک کنوانسیون یا معاهده‌ای الزام‌آور، تصویب کرد.

منابع

اخوان خرازیان، مهناز (۱۳۸۶)، «تحول حق تعیین سرنوشت در چارچوب ملل متحد»، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی ریاست جمهوری، شماره ۳۶.

انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ق)، کتاب المکاسب، تحقیق سیدمحمد کلانتر، بیروت: منشورات النور.

ایوانز و نونام (۱۳۸۱)، فرهنگ روابط بین‌الملل، ترجمه مشیری‌زاده و حسین شریفی، میزان.

آقایی، بهمن (۱۳۷۶)، فرهنگ حقوق بشر، انتشارات گنج دانش.

بیلیس جان و استیو اسمیت (۱۳۸۳)، جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران: انتشارات ابرار معاصر.

جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹)، حکمت اصل سیاسی اسلام، ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمؤمنین علی (ع) به مالک اشتر، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۲۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، زن در آئینه جلال و جمال، نشر اسراء.

جهانگیر، منصور (۱۳۸۵)، قانون اساسی، چاپ ۲۵.

رحیمی، رمضانعلی (۱۳۸۶)، «اصول و مبانی کرامت انسان»، مجموعه آثار همایش امام خمینی و قلمرو دین، «کرامت انسان»: مجموعه مقالات، جلد ۵.

روحانی، حسن (۱۳۹۵)، منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران، معاونت حقوقی ریاست جمهوری.

- صدر افشار، غلامحسین (۱۳۷۳)، *فرهنگ فارسی امروز*، تهران: نشر کلمه.
- صدر، محمداقبر (۱۳۹۹ق)، *خلافت انسان و گواهی پیامبران*، ترجمه موسوی، تهران: نشر روزبه.
- صدر، محمداقبر (بی‌تا)، *انسان مسئول و تاریخ‌ساز*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، بنیاد قرآن.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۰)، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۳۹ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، *المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۸۶)، *کرامت انسان در قرآن و سنت*، تهران: نشر عروج.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عمید زنجانی، عباس علی، توکلی، محمدمهدی (۱۳۸۶)، «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، *فصلنامه حقوق*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۴.
- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فالكس، کیث (۱۳۸۱)، *شهروندی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۸۰)، *جهانی شدن و جهان سوم*، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۵)، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران: سهامی انتشار.
- مجلسی، محمداقبر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه و تاریخ*، صدرا.
- معلوف، لويس (بی‌تا)، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت: دار المشرق، الطبعة ۲۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۲۹.

مبانی انسان‌شناختی «حق تعیین سرنوشت» با تکیه بر انسان‌شناسی امامیه / ۸۳

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه امام خمینی (ره)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

Tully, James (2005), *Two Meaning of Global Citizenship: Modern and Divers*,
Victoria: University of Victoria Press.

Collins, Susan D. (2006), *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, New York:
Cambridge University Press.

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴

سوره مائده

«فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...»

علی احمد ناصح*

سعید مرادی کیسرایبی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

مفسران شیعه و سنی درباره مقصود از آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» در آیه ۵۴ سوره مائده، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. بیشتر مفسران شیعه و شماری از مفسران اهل سنت، «امام علی(ع)» را مصداق بارز این آیه شریفه دانسته‌اند. در مقابل این دیدگاه، برخی نیز احتمالات دیگری را مطرح کرده‌اند، از جمله «امام مهدی و یاران ایشان»، «ابوبکر»، «سلمان فارسی و قوم او»، «قوم و طایفه ابوموسی اشعری». برخی نیز گفته‌اند این آیه عام است و اختصاصی به شخص یا قومی خاص ندارد؛ اما از آنجا که آیه متضمن صفاتی است که اطلاق آن، بر غیر امام علی(ع) سزاوار نیست، در این مقاله، که با شیوه تحلیلی و توصیفی نگاشته شده است، ضمن بررسی دیدگاه‌های کلامی مفسران فریقین و تحلیل آنها، با توجه به سیاق آیه و روایات معصومان(ع) و اسناد تاریخی، تطبیق آیه بر مصداقی غیر از آن حضرت نقد و بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر کلامی، آیه ۵۴ سوره مائده، امام علی(ع)، مفسران شیعه، مفسران اهل سنت، سبب نزول.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول). aliahmad@yahoo.com

** دانش آموزخته کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه قم. Saeedkia1410@gmail.com

طرح مسئله

در آیه ۵۴ سوره مائده خداوند متعال فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...»؛ یعنی خداوند در مقابل دوچهرگی این مردم سست‌ایمان و صدمه‌هایی که دین از ناحیه آنان خورده و در ازای اینکه اینان محبت غیر خدا را بر محبت خدا ترجیح دادند و عزت را از غیر خدا طلب کردند و نیز در مقابل اینکه در امر جهاد در راه خدا سهل‌انگاری کردند و از ملامت‌ها ترسیدند، به‌زودی قومی را خواهد آورد که آنان را دوست می‌دارد و آن قوم نیز خدا را دوست می‌دارند؛ مردمی که در برابر مؤمنان، خاضع و ذلیل و در مقابل کفار شدید و شکست‌ناپذیرند.

با توجه به اینکه در آیه شریفه، تعبیر «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» به صورت عام و کلی آمده است و دلالتی صریح بر شخص یا اشخاص معینی ندارد، نظرهای متفاوتی درباره تفسیر و تعیین مصداق این آیه شریفه پدید آمده و موجب اختلاف نظر میان مفسران شیعه و اهل سنت و حتی میان مفسران هر یک از این دو مذهب شده است. گفتنی است هر یک از این مفسران برای اثبات نظر خود به دلایلی چند تمسک جسته‌اند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که منظور از آن طایفه‌ای که خدای تعالی وعده آمدنشان را داده، چه کسی یا چه کسانی هستند؟ دلایل مفسران شیعه و سنی در تعیین مراد از آیه چیست؟ و کدام‌یک از ادله طرفین، از درستی و اتقان برخوردار است؟ در این مقاله، آرای مفسران شیعه و سنی در خصوص این آیه بررسی شده و بر دیدگاه مقبول استدلال شده است.

دیدگاه مفسران اهل سنت

در میان مفسران اهل سنت در خصوص تفسیر آیه و تعیین مراد «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...»، اقوال گوناگونی وجود دارد. مهم‌ترین مصادیقی که این مفسران برای آیه برشمرده‌اند، به شرح ذیل است:

۱. ابوبکر بن ابی قحافه

برخی از مفسران اهل سنت گفته‌اند مراد از «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» در آیه که به صورت عام و کلی آمده، ابوبکر بن ابی قحافه است؛ اما این نظر را عده‌ای از مفسران رد کرده‌اند. ابن جریر طبری در تفسیر خود ذیل این آیه، نظرات گوناگونی را بیان کرده که از جمله آنها این است که آیه در شأن ابوبکر بن ابی قحافه نازل شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۳/۶).

مفسران دیگری همچون آلوسی، قرطبی، ابن کثیر، ابن ابی حاتم، ابن عطیه اندلسی نیز در تفسیر خود برای تعیین مصداق این آیه، بعد از نقل جریان ارتداد اهل رده، ابوبکر را یکی از وجوه احتمالی ذکر کرده‌اند و روایتی را با سندهای متفاوت به نقل از قتاده، حسن، ضحاک، محمد بن کعب القرظی در تأیید سخن خود آورده‌اند که در همه آنها ذیل آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» آمده است: «نزلت في أبي بكر الصديق و أصحابه». در جای دیگر آمده است: «هو و الله أبو بكر و أصحابه» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۶/۲۲۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۱۲۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲/۲۰۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۴/۱۱۶۰).

فخرالدین رازی نیز این روایت را در تفسیر کبیر خود به این سند نقل کرده است: فقال علي بن ابی طالب و الحسن و قتادة و الضحاک و ابن جریج: «هم أبو بكر و أصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة؛ مقصود ابوبکر و یاران اویند که با اهل رده به جنگ پرداختند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۷۸).

فخر رازی همچنین با استناد به بندهایی از آیه محل بحث و تعابیر به کار رفته در آیه می‌کوشد آنها را بر ابوبکر تطبیق دهد و متصف بودن ایشان به این اوصاف را دلیل بر صحت امامت و خلافت او قرار دهد: «لو كانت إمامته باطله لما كانت هذه الصفات لائقه به» (همان)؛ چنان‌که در تعبیر «اذلّه علی المؤمنین أعزّه علی الکافرین» این وصف را نیز بر ابوبکر تطبیق می‌دهد و کسی را جز او لایق آن نمی‌داند و در تأیید آن به روایتی که از نبی اکرم (ص) به نقل از انس بن مالک رسیده استناد می‌کند. در این روایت آمده است: «أرحم أمتی أبو بكر، و أشدهم فی أمر الله عمر، و أصدقهم حیاء عثمان: مهربان‌ترین انسان‌های امت من ابوبکر است و سخت‌ترین آنها در برابر حکم خدا عمر

است، و صادق‌ترین در حیا عثمان است». او مدعی می‌شود این روایت مستفیض است (همان: ۳۷۹-۳۸۱).

ابن تیمیه حرّانی نیز در کتاب *منهاج السنه النبویه* این آیه شریفه را در شأن ابوبکر و یاران او که در کنار وی با طوایف مرتد جنگیدند، می‌داند و معتقد است شایسته‌ترین افراد به داخل شدن در مصداق این آیه شریفه، آنان‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۷/ ۲۱۲-۲۱۴).

ارزیابی دیدگاه اهل سنت

از نگاه بسیاری از مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت، این آیه شریفه هرگز بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه درباره ابوبکر نیست. از آنجا که اهل سنت در تفسیر این آیه بر دو حوزه «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی از دلالت آیه مذکور» تکیه کرده‌اند، در ادامه، مستندات و ادله آنان نقد و بررسی خواهد شد.

الف) بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

اولاً چنان‌که گفته شد، اهل سنت بر مبنای برخی روایات و اقوال بعضی از صحابه و تابعین (حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج)، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می‌دانند که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند؛ اما این نظر تنها نظر در این باره نیست و در تفاسیر اهل سنت، اقوال دیگری نیز وجود دارد؛ برای نمونه ابوحنیفه اندلسی در تفسیر خود به «نُه قول» در این باره اشاره کرده است (ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/ ۲۹۷). ابن جوزی نیز در این باره شش قول را ذکر کرده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/ ۵۵۹).

ثانیاً افزون بر تعارض و مختلف بودن آراء، روایات مستند به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج - که همگی از تابعین‌اند - مقطوعه و ضعیف‌اند و اقوال آنان نمی‌تواند حجت و ملاک قرار گیرد. افزون بر اینکه حسن، قتاده و ابن جریج همگی به تدلیس متهم‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۶۰).

ثالثاً روایتی که به نقل از حضرت علی(ع) در این باره در منابع اهل سنت دیده می‌شود، ضعیف و استنادناپذیر است. ضعیف و غیرمعتبر بودن این روایت از دو جهت است: این روایت از بُعد سندی ضعیف است. سندی که طبری در این باره ذکر کرد، این چنین است: «حدثنی المثنی، قال ثنا إسحاق، قال ثنا عبدالله بن هشام، قال أخبرنا سيف بن عمر، عن أبي روق، عن الضحاک، عن أبي أيوب، عن علی علیه السلام» (طبری، ۱۴۱۲: ۶/ ۱۸۳).

در این سند، سیف بن عمر قرار دارد که به تصریح رجالیان اهل سنت متهم به زندقه و جعل حدیث و فردی ضعیف الحدیث است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۵۵؛ عقیلی، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۸۴؛ نسائی، ۱۳۶۹: ۱/ ۵۰؛ اصهبانی، ۱۴۰۵: ۱/ ۹۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۴۵).

دوم اینکه این روایت با روایت دیگری که از امام علی(ع) نقل شده در تعارض است. طبرسی در این باره می‌نویسد: «روی عن علی أنه قال يوم البصره و الله ما قوتل أهل هذه الآيه حتى اليوم و تلا هذه الآيه: روایت است که در روز (جنگ) بصره، علی فرمود: "به خدا اهل این آیه، تا امروز جنگ نکرده بودند" و همین آیه را تلاوت کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۲۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۶۴۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۱۵).

رابعاً در مورد روایت «أرحمُ أمّتی لأمتی ابوبکر...: مهربان‌ترین (انسان‌های) امت من در برابر امتم، ابوبکر است»، که فخر رازی در تأیید مدعای خود به نقل از نبی اکرم(ص) ذیل این عبارت از آیه مذکور «أذله علی المؤمنین أعزه علی الکافرین» نقل کرده، باید گفت:

خبر «أرحمُ أمّتی لأمتی ابوبکر...» از اخبار به‌ظاهر مستفیضی است که با طرق ضعیف یا مجعول و موضوعی^۱ در مدح سه خلیفه و برخی از اصحاب، از طرق «انس بن مالک»؛ «عبدالله بن عمر»، «جابر بن عبدالله انصاری»، «ابوسعید خدری»، «ابومحجن»، «شداد بن اوس» و «ابن عباس» روایت شده است که بهترین طریق آن، طریق «ابوقلابه» از «انس بن مالک» است (ترمذی، ۱۳۹۵: ۵/ ۶۶۴؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۳/ ۲۸۱؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۱/ ۵۵).

روایت ترمذی از نظر سند و متن، غریب است؛ یعنی روایت را فقط یک راوی نقل کرده و آن هم «قتاده» از «انس بن مالک» است؛ چنان‌که ترمذی در ادامه این روایت می‌گوید: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَّا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ قَتَادَةَ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ: این حدیث غریب بوده و به غیر از این وجه، نمی‌شناسند آن را از سخن قتاده» (ترمذی، ۱۳۹۵: ۵/

۶۶۴؛ یعنی همان‌طور که بیان شد، حدیث در متن و سند غریب بوده و قتاده از این جهت در نقل آن منفرد است. از طرفی هرچند غریب‌بودن حدیث به خودی خود اشکالی بر مقبولیت روایت وارد نمی‌سازد، آنچه موجبات تضعیف این حدیث را فراهم نموده، علاوه بر غریب‌بودن آن، این است که در طریق این حدیث، افرادی همچون «سفیان بن وکیع» قرار گرفته‌اند که تضعیف شده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۴).

ب) تحلیل درونی دلالت آیه شریفه

اولاً اگر بر فرض مراد از قوم را در آیه شریفه، ابوبکر و جمعیتی که در خدمت او بودند بدانیم، تازه بحث در این است که آیا این آیه بر همه اطرافیان و اصحاب او که در رکابش بودند، تطبیق می‌کند یا خیر؟ چون بسیاری از آن اصحاب، وضع خود را دگرگون کردند، نظیر «خالد بن ولید» و «مغیره بن شعبه» و «سمرة بن جندب» و اگر آیه شریفه، شامل همه آنان می‌بود می‌بایست آن افراد را استثنا می‌کرد و چون در آیه هیچ استثنایی نیامده، نمی‌تواند شامل همه اصحاب او شود (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۳۸۸/۵).

ثانیاً خداوند در این آیه، اوصافی را برای این قومی که آمدن آن را وعده داده بیان می‌کند و باید ملاحظه کرد که آیا این اوصاف در ابوبکر یافت می‌شود یا خیر؟ برای نمونه چند وصف را بررسی می‌کنیم:

الف) وصف «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»: این ویژگی را رسول گرامی اسلام (ص) - بر اساس مستندات موثق تاریخی شیعه و اهل سنت - در روز جنگ خیبر، در وصف یکی دیگر از اصحاب خود (امیرالمؤمنین علی (ع))، غیر از ابوبکر بیان کرده است: «قَالَ: لِأَعْطَيْنَ الرَّأْيَةَ عَدَا رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَرَّارٌ غَيْرُ فَرَّارٍ، لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَيْهِ» (بعد از شکست ابوبکر) پیامبر اکرم (ص) فرمودند: فردا پرچم را به دست مردی خواهم داد که خدا و رسولش او را دوست دارند و او خدا و رسولش را دوست دارد، هجوم‌کننده است، فرارکننده نیست، از حمله برنمی‌گردد تا خدا به دست او قلعه را فتح کند». یعنی همان جنگی که ابوبکر و یکی دیگر از خلفا، میدان نبرد را در حالی که شکست خورده بودند، ترک کردند و به عقب برگشتند. در منابع معتبر اهل سنت نیز به این مسئله اذعان شده است. برای نمونه:

حاکم نیشابوری در *المستدرک علی الصحیحین* به نقل از ابی لیلی آورده که امیرالمؤمنین علی (ع) به وی فرمود: «ای ابی لیلی! آیا در خیبر با ما نبودی؟ گفت: بلی به خدا سوگند همراه شما بودم. امیر مؤمنان (ع) فرمود: رسول خدا (ص) ابوبکر را به سوی خیبر فرستاد، او همراه مردم رفت و شکست خورده برگشت...». سند این روایت از نظر وی صحیح است، در حالی که بخاری و مسلم آن را نقل نکرده‌اند: «حدیث صحیح الاسناد و لم یخرجاه» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/ ۳۹).

شمس‌الدین محمد ذهبی نیز در *تلخیص المستدرک* گفته است سند این روایت صحیح است (همان). این روایت با نقل‌های مختلف، در دیگر کتاب‌های اهل سنت همچون ذهبی (۱۴۰۷: ۲/ ۴۱۲)، سیوطی (بی‌تا: ۳۱/ ۳۴۸۳۴۷) و متقی هندی (۱۴۰۱: ۱۳/ ۱۲۱) آمده است.

در روایتی دیگر، درباره ناراحتی و غضب رسول اکرم (ص) از فرار ابوبکر و خلیفه دوم، این چنین آمده است: ایجی در *المواقف* می‌نویسد: «روی آنه صلی الله علیه وسلم بعث أبابکر أولاً فرجع منهزماً وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي (ص) لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه رایة فقال (لأعطين...) إلى آخره: روایت شده است که رسول خدا (ص) اول ابوبکر را به طرف خیبر فرستاد که او فرار کرد و برگشت؛ سپس عمر را فرستاد، او هم همان سرنوشت را داشت. پیامبر (ص) خشمگین شد، فردا صبح در حالی که پرچم به دست آن حضرت بود، فرمود: ...» (ایجی، ۱۴۱۷: ۳/ ۶۳۴؛ قاضی جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/ ۳۶۹).

ب) وصف «أَذَلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»: موارد متعددی را از تاریخ زندگی خلیفه اول می‌توان یافت که او در هیچ‌یک از دوران زندگی‌اش، چه در زمان حضور رسول خدا (ص) و چه در دروان خلافت دارای این ویژگی نبوده و بلکه برعکس «با کافران خاضع و مهربان و در برابر مؤمنان سرسخت و خشن» بوده است. ما به جهت اختصار فقط به چند نمونه اشاره خواهیم کرد:

۱. کشتن مالک بن نویره: یک از جنایاتی که در زمان ابوبکر اتفاق افتاد، کشتن مالک بن نویره به دست خالد بن ولید و به دستور مستقیم ابوبکر بود (طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۲۸۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۵/ ۵۶۰-۵۶۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ۵/ ۶۱۹؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۵/ ۱۱۰-۱۱۱؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۱۱۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲/ ۳۵۹-۳۵۸).

۲. پشیمانی در آخرین روزهای زندگی: ابوبکر در آخرین روزهای عمرش چنین آرزو می‌کند: «من از دنیا هیچ اندوهی به دل ندارم، جز اینکه ای کاش سه کاری را که کرده‌ام انجام نمی‌دادم و ... اما آن سه کار اینکه: ای کاش در خانه فاطمه را نمی‌گشودم هرچند با بسته‌بودنش کار به جنگ می‌کشید و ای کاش فجأةً را به آتش نمی‌سوزاندم^۲ و او را به آسانی و نرمی کشته بودم یا پیروز و کامیاب رهایش کرده بودم...» (طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۳۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ۵/ ۶۳۱؛ عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴/ ۱۸۹؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۵/ ۲۰۲).

بنابراین با وجود همه پراکندگی آرا و اختلاف اقوالی که در این زمینه در تفاسیر اهل سنت وجود دارد، نادرستی و ضعف استدلال برخی مفسران آنان، همچون فخر رازی که می‌کوشند بر چنین مبنای سست و ضعیفی، خلافت و امامت ابوبکر را اثبات کنند، آشکار می‌شود.

۲. ابوموسی اشعری و طایفه او

گروهی از مفسران اهل سنت در تعیین مصداق این آیه، بر این عقیده‌اند که مراد از آیه گفته‌شده «ابوموسی اشعری و قوم او»^۳ هستند. اینان تطبیق آیه شریفه را بر غیر آنان نپذیرفته‌اند؛ چنان‌که در این باره، روایاتی را گواه بر صدق مدعای خود آورده‌اند که در آن پیامبر اکرم (ص) پس از نزول آیه مذکور، به ابوموسی اشعری اشاره می‌کند و می‌فرماید: «مراد، قوم و طایفه این مرد هستند». در حدیثی دیگر به نقل از مجاهد که گفت: «نزلت فی اهل الیمین. و روی مرفوعاً أن النبی صلی اللہ علیہ و سلم لما نزلت هذه الآية أشار إلى ابی موسی الأشعري و قال: هم قوم هذا: (آیه) درباره اهل یمین نازل شده است و مرفوعاً از نبی اکرم (ص) روایت شده است. هنگامی که این آیه نازل شد، (ایشان) به ابوموسی اشعری اشاره کرده و فرمودند: آنان قوم این مردند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۳۷۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲/ ۶۰۴).

و روایت دیگری که بیشتر مفسران و محدثان اهل سنت همچون سیوطی، زمخشری، ابن جریر طبری، آلوسی، ثعلبی، بغوی، قرطبی، حاکم نیشابوری، بر اساس آن «ابوموسی اشعری و طایفه‌اش» را به‌عنوان یکی از وجوه احتمالی مصداق آیه برشمرده‌اند، روایتی است که به طرق مختلف، منقول از «عیاض بن غنم اشعری» است.^۴

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده / ۹۳

مضمون همه آنها، اشاره نبی اکرم(ص) است به ابوموسی اشعری پس از نزول آیه شریفه، که مراد از آیه، قوم این مرد است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۷۸ / ۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۳۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۲ / ۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۳ / ۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۶۴۴؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲ / ۶۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۶ / ۲۲۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۷ / ۳۵۲).

به طور خلاصه باید گفت ابن جریر طبری در تفسیر جامع البیان در ذیل آیه شریفه، نزدیک به ۲۵ خبر درباره مصادیق این آیه ذکر کرده است. او بعد از بیان اخبار و اقوال متعدد، می نویسد: نزدیک ترین قول به صواب در نزد ما، خبری منقول از پیامبر اکرم(ص) است که این قوم را عشیره ابوموسی اشعری از اهل یمن بیان فرمودند، و اگر چنین خبری نمی بود در نزد من بهترین قول در انطباق با آیه، ابوبکر و اصحاب او هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۶ / ۱۸۵).

ابوحیان اندلسی نیز پس از بیان نه قول در این باره، روایت نبوی مذکور را به نقل از کتاب مستدرک حاکم نیشابوری ذکر می کند و اصح اقوال در این باره را تطبیق آیه بر یمنی ها می داند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۴ / ۲۹۷). قرطبی هم این نظر را اصح می داند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶ / ۲۲۰).

بررسی دیدگاه‌ها

اولاً هرچند روایات مذکور در این زمینه، از نظر علمای اهل سنت معتبرند، باید گفت متن این روایت با دیگر روایات وارده در تعیین مصداق آیه مورد بحث در تعارض است.

ثانیاً از طرفی همه مفسران اهل سنت و معدود مفسران شیعه - به جز ابن جریر طبری که می گوید «نزدیک ترین قول به صواب در نزد ما این است که مراد از قوم، عشیره ابوموسی اشعری از اهل یمن است» (طبری، ۱۴۱۲: ۶ / ۱۸۵) - در تفاسیرشان تطبیق آیه شریفه بر ابوموسی اشعری را تنها به عنوان یکی از وجوه احتمالی میان دیگر وجوه ذکر کرده اند، نه به عنوان یک نظر قطعی. در حالی که در مورد برخی دیگر از احتمالات مذکور ذیل آیه شریفه همچون «علی(ع)» و «ابوبکر» برخی مفسران نظر قطعی و نهایی ابراز کرده اند.

ثالثاً روایت مذکور با توجه به سندهای مختلفش همگی به «عیاض بن غنم اشعری» ختم می‌شود؛ از طرفی طبری در مورد وی می‌گوید: «عیاض بن عمرو الأشعری؛ تابعی، مختلف فی صحبتته، روی عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا» و ابن سعد در الطبقات درباره او آورده است: «كان قليل الحديث» (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۶/۱۵۲)؛ بنابراین روایت وی از نظر اعتبار از چنان جایگاهی برخوردار نیست که بتوان بر اساس آن، ابوموسی اشعری را به‌عنوان وجه احتمالی مصداق آیه شریفه ذکر کرد.

رابعاً در صحت این روایت تردید جدی وجود دارد؛ چرا که صحابی بودن عیاض اشعری ثابت نیست و عده‌ای از رجالیان اهل سنت به تابعی بودن او و مرسل بودن این روایت تصریح کرده‌اند. ابن ابی حاتم در این باره می‌نویسد: «عیاض الأشعری روی عن النبي مرسلًا انه قرأ: فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ؛ و هو تابعی» (ابن ابی حاتم، بی تا: ۶/۴۰۷). ابن حبان نیز می‌نویسد: «عیاض الأشعری یروی عن عمر بن الخطاب و أبي عبيدة بن الجراح و أبي موسى روی عنه سماك بن حرب و قد قيل إنه له صحبة و ليس یصح ذلك عندی: عیاض اشعری از عمر بن خطاب و ابو عبیده بن جراح و ابوموسی روایت می‌کند و سماک بن حرب نیز از او (عیاض اشعری) روایت کرده. همچنین بعضی گفته‌اند که او (ظاهراً عیاض) از صحابی بوده است؛ اما این مطلب نزد من صحیح نیست» (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۵/۲۶۴). مزی هم به این اختلاف تصریح کرده است: «عیاض بن عمرو الأشعری، مختلف فی صحبتته، سكن الكوفة: درباره عیاض بن عمرو اشعری سخنان مختلفی گفته شده است. او ساکن کوفه بود» (مزی، ۱۴۰۰: ۲۲/۵۷۱).

خامساً در کتاب شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه آمده است که ابوموسی اشعری جزو منافقانی بود که پس از بازگشت پیامبر اکرم (ص) از غزوه تبوک، قصد داشتند حضرت را ترور کنند؛ چنان‌که آمده است: «حدیفة که آن منافقان را می‌شناخت، ° درباره او (ابوموسی) می‌گوید: شما حرف‌هایی می‌زنید؛ اما من شهادت می‌دهم که او دشمن خدا و رسولش است و با آن دو در دنیا جنگ می‌کند، و دشمن است در روز قیامت که شهادت و گواهی می‌دهند...» (ابن ابی الحدید، بی تا: ۱۳/۳۱۴؛ مدنی شیرازی، بی تا: ۲۸۶).

همچنین درباره «پرچمدان امت اسلام در قیامت»، شیخ صدوق در *خصال ضمن* روایتی از رسول گرامی اسلام (ص) آورده است: «سومین پرچمدار گمراهی با جاثلیق این امت، ابوموسی اشعری است» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲ / ۵۷۵).

۳. گروه «انصار»

برخی از مفسران شیعه و سنی ذیل آیه مذکور به نقل از «سُدّی کبیر»، مراد از آیه شریفه را گروه «انصار» دانسته‌اند و آن را به عنوان یکی دیگر از وجوه مطرح کرده‌اند: «هم انصار رسول الله صلی الله علیه و سلم؛ آنان انصار رسول خدا (ص) هستند». در این باره تنها کسی که این قول را به عنوان یکی از وجوه احتمالی ذیل آیه محل بحث مطرح کرده، «سُدّی کبیر» است؛ چنان‌که مفسران فریقین به گونه‌های مختلف این مطلب را از وی نقل کرده‌اند؛ هرچند خود قائل بر این نظر نبوده‌اند، مفسرانی همچون شیخ طوسی در *التبیان* (بی تا: ۳ / ۵۵۸) ابوالفتوح رازی در *روض الجنان* (۱۴۰۸: ۶ / ۷)، طبرسی در *مجمع البیان* (۱۳۷۲: ۳ / ۳۲۱)، آلوسی در *روح المعانی* (۱۴۱۵: ۳ / ۳۳۰)، ثعلبی نیشابوری در *جواهر الحسان* (۱۴۲۲: ۴ / ۷۹) و قرطبی در *الجامع الأحكام* (۱۳۶۴: ۶ / ۲۲۰).

طبری در *جامع البیان* آورده است سدی گمان برده است که مقصود از آیه «یا ایُّهَا الدِّینَ اٰمَنُوْا مَنْ یَّرْتَدِّ مِنْکُمْ عَنْ دِیْنِهٖ فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّوْنَهُ» انصار هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۶ / ۱۸۴) و فخر رازی در *التفسیر الکبیر* چنین نوشته است: «و قال السدّی: نزلت الآیة فی الأنصار لأنهم هم الذین نصرُوا الرسول و أعانوه علی إظهار الدین: سدی گوید: این آیه در مورد انصار نازل شده است، برای اینکه آنان کسانی‌اند که رسول خدا (ص) را کمک کردند و (همچنین) او را در پیروزی (غلبه) دین یاری رساندند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۳۷۸).

دو اشکال عمده در این تطبیق وجود دارد:

۱. تنها اثر علمی یادشده از سُدّی کبیر، «تفسیر» وی است که ابن سعد در *طبقاتش* از آن یاد کرده است (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۶ / ۳۲۳). این تفسیر امروزه موجود نیست؛ بنابراین برای پی بردن به آرای تفسیری سدی باید به کتاب‌های تفسیری دیگر مفسران مراجعه کرد که آرای او در آنها به صورت پراکنده آمده است. از جمله مفسرانی که روایات تفسیری

سدی را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند، می‌توان به امین‌الاسلام طبرسی در شیعه و ابن جریر طبری، ابن‌ابی‌حاتم و جلال‌الدین سیوطی در اهل سنت اشاره کرد. مؤید این مطلب سخن صاحب‌تہذیب‌الکمال است که می‌گوید: «طبری و ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر سدی را در سوره‌های مختلف به صورت پراکنده آورده‌اند» (مزی، ۱۴۰۰: ۱۳۸/۳).

۲. بیشتر روایات سدی از طریق عمرو بن حماد، از اسباط بن ہمدانی است. اسباط را یحیی بن معین توثیق کرده و ابونعیم وی را تضعیف کرده است. ابونعیم علت تضعیف اسباط را مقلوب‌کردن آساند ذکر کرده است (رازی، ۱۳۷۲: ۲/۳۳۱). سیوطی نیز وثاقت اسباط را مورد اتفاق نمی‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۴۷۱).

شیخ طوسی در تبیان گوید: برخی از مفسران، طریقه و مذہبشان محمود و ممدوح است، مانند ابن عباس، حسن، قتادہ و غیر ایشان؛ اما مذہب برخی از ایشان مذموم و ناپسند است، مانند ابی صالح، سدی (کبیر)، کلبی و غیرہم (طوسی، بی تا: ۶/۱).

ظاهراً مذمت شیخ طوسی از سدی کبیر و امثال او به جهت تفسیر قرآن بر اساس اجتهاد و رأی خود و مراجعه نکردن به اهل بیت (ع) به عنوان معدن وحی است؛ چراکه با ملاحظه روایات سدی در تفسیر به هیچ روایتی که مستند به اهل بیت (ع) باشد، برخورد نمی‌کنیم و شاید یکی از دلایل وثوق وی از سوی عامه همین مسئله باشد؛ البته این را هم نباید از نظر دور داشت که ممکن است سدی این شیوه را بنا به برخی ملاحظات تعمداً به عنوان یک روش اتخاذ کرده است.

از طرفی با توجه به اینکه شیخ طوسی وی را در زمره اصحاب امام علی بن‌الحسین (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دانسته و همچنین در کتاب‌های رجالی شیعه به صراحت مطلبی در وثاقت یا ضعف سدی وارد نشده است، نمی‌توان صریحاً وی را تضعیف یا توثیق کرد؛ هرچند قرائن و شواهد؛ دلالت بیشتری بر توثیق وی دارد (ربیع نتاج و تفریحی، ۱۳۸۸: ۱۰۱-۱۲۰).

دیدگاه مفسران شیعه

در خصوص تعیین مراد از «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» میان مفسران شیعه نیز اقوال گوناگونی وجود دارد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. سلمان فارسی

گروهی از مفسران شیعه و اهل سنت، بر اساس برخی روایات آمده در منابع حدیثی درباره شأن نزول این آیه شریفه، سلمان فارسی، یاران و هموطنان او را یکی از وجوه احتمالی مصداق آیه شریفه دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۱۳۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴/۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۴۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲/۶۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۳۸۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۴۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۶۴۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴/۱۴۴).

در روایتی آمده است: هنگامی که از پیامبر(ص) درباره این آیه پرسش کردند، حضرت دست خود را بر شانه «سلمان» زد و فرمود: «این و یاران او و هموطنان او هستند؛ سپس فرمود: «لو کان الدین معلقا بالثریا لتناولہ رجال من ابناء الفارس: اگر دین (و در روایت دیگری اگر علم) به ستاره ثریا بسته باشد و در آسمان‌ها قرار گیرد، مردانی از فارس آن را در اختیار خواهند گرفت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۰۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۶۴۲). ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیاء* حدیث را با عبارت «لو کان العلم منوطا بالثریا لتناولہ رجال من ابناء فارس» نقل کرده است (الاصبهانی، ۱۴۰۵: ۶/۶۴)؛ ولی ابن عبدالبر در *استیعاب* چنین نقل کرده است: «لو کان الدین عند الثریا لنا له سلمان...» (ابن عبدالبر، بی تا: ۱/۱۹۲). سیوطی نیز در *در المنثور* ذیل همین آیه، چندین حدیث در همین باره آورده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۶۷).

حدیث دیگری از امام صادق(ع) نقل شده که مکمل حدیث بالا است. حضرت در این حدیث می‌فرماید: «و اللّٰه ابدل بهم خیرا منهم، الموالی: به خدا سوگند که خداوند به این وعده خود وفا کرده و گروهی را از غیر عرب، بهتر از آنان جانشین آنان فرمود» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۹/۱۰۸).

سه اشکال که در این تطبیق وجود دارد:

الف) اشکال نخست: نویسنده *نهج الفصاحه* به این روایت اشکال می‌کند و

می‌نویسد:

از جمله حدیث‌هایی که سیاق درست دارد و یک کلمه آن را تحریف کرده‌اند، آن حدیث است که به تأیید هوش و ایمان پارسی‌نژادان آورده‌اند، که اگر ایمان

(یا علم) به ثریاً بودی، مردمی از اهل پارس بدان رسیدندی، و این از تحریفات شعوبیان است که در قدح عرب و مدح غیرعرب کوششی داشتند. اصل حدیث که بخاری و مسلم و ترمذی در باب تفسیر آورده‌اند، چنین است که راوی گوید: «ما نزد پیامبر بودیم که سوره جمعه بیامد. آیه اول را که وصف بعثت وی در میان امیان است، بخواند و به آیه دوم رسید که وصف به هدایت نپیوستگان است. یکی گفت آنها که به ما نپیوسته‌اند کیان‌اند و پیامبر (که سؤال بی‌جا را خوش نداشت) در جواب او سکوت کرد؛ آن‌گاه دست بر سلمان فارسی که در میان حاضران بود نهاد و گفت اگر ایمان به ثریاً بودی مردمی مانند این بدان رسیدندی». متن حدیث این است، و گویی شعوبیان که غالباً غیر عرب بوده و سلیقه کافی برای جعل حدیث تمام نداشته‌اند، «مردمی مانند این» را تحریف کرده، به جای آن «مردانی از پارس» نهاده‌اند و هم در روایت دیگر برای مزید تفضیل، «ایمان» را به «علم» بدل کرده‌اند که به نظر ایشان در عرصه مفاخره با عرب اعتبار علم از «ایمان» بیشتر بوده است، اما روح حدیث از این هر دو تحریف بی‌زار است (پاینده، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۳۶).

بنابراین با توجه اینکه مفسران شیعه و اهل سنت جز این روایت، مستمسک دیگری در تطبیق آیه بر سلمان فارسی ندارند، نمی‌توان این قول را به‌عنوان منظور و مقصود آیه در نظر گرفت.

ب) اشکال دوم: جدا از صحت و سقم این روایت، نکته مهم و اساسی‌ای که وجود دارد این است که روایت مذکور ذیل چندین آیه از قرآن با همین مضمون نقل شده است، چنان‌که در همه آنها آمده است: هنگامی که آیه مربوطه (۵۴ مائده؛ ۳ جمعه؛ ۳۸ محمد) نازل شد، عده‌ای از پیامبر(ص) درباره این آیه سؤال کردند و ایشان دست خود را بر شانه سلمان زد و فرمود: منظور، این مرد و هموطنان او هستند. آن‌گاه افزود: اگر دین و آیین خدا در آسمان‌ها و به ستاره «ثریا» نیز بسته شده باشد، مردانی از پارس حق جویانه آن را خواهند یافت... .

۱. ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یتاتی الله بقوم یتحیبهُم و یتحیبهونہ...» (مائده: ۵۴) در مجمع البیان و تفسیر نمونه آمده است: «و روی آن النبی سئل عن هذه الآیه فضرِب بیده علی عاتق سلمان فقال هذا و ذووه ثم قال: لو کان الدین معلقا بالثریا لتناوله رجال من ابناء فارس» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۴۱۸).

۲. ذیل آیه «و آخرین منهم لما یلحقوا بهم و هو العزیز الحکیم»؛ (جمعه: ۳) در مجمع البیان و تفسیر نمونه نقل شده است: «روی ذلك عن ابی جعفر (ع) و روی أن النبی (ص) قرأ هذه الآیه، فقیل له من هولاء؟ فوضع یدہ علی کتف سلمان و قال لو کان الایمان فی الثریا لنالته رجال من هولاء؛ آن گاه که پیامبر این آیه را تلاوت فرمودند، پرسش شد که این قوم کیست؟ ایشان دست بر شانه سلمان نهادند و فرمودند، اگر ایمان بر در ثریا بود، مردانی از اینان آن را درمی یافتند» (همو، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۲۹؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۰۹/۲۴).

۳. ذیل آیه «و إن تتولوا یتبدل قوماً غیرکم ثم لایکونوا امثالکم»؛ (محمد: ۳۸) در مجمع البیان نقل شده است: «و روی ابوهریره أن ناسا من اصحاب رسول الله (ص) قالوا یا رسول الله! من هولاء الذین ذکر الله فی کتابه و کان سلمان الی جنب رسول الله (ص) فضرِب یدہ علی فخذ سلمان فقال هذا و قومه و الذی نفسی بیده لو کان الایمان منوطا بالثریا لتناوله رجال من فارس: ابوهریره می گوید گروهی از مردم از رسول خدا پرسیدند: اینان که خدا در کتابش از آنان یاد کرده است کیستند؟ پیامبر خدا دست بر ران سلمان فارسی که در کنارشان نشسته بود زدند و فرمودند: این مرد و قومش! سوگند به خدا اگر ایمان بر ثریا آویخته بود، مردانی از فارس بدان می رسیدند» (همو، ۱۳۷۲: ۹/۱۶۴).

هرچند اشکالی بر این امر وارد نیست که گاهی در مورد یک واقعه، آیات متعددی در سوره های گوناگون نازل شده باشد (سیوطی: ۱۴۲۱: ۱/۱۳۴)، اما این مطلب در مورد این واقعه صدق نمی کند؛ یعنی چنان نیست که سبب نزول یکی باشد و چند آیه درباره آن نازل شده باشد؛ چنان که هیچ یک از دانشمندان علوم قرآنی در تألیفاتشان درباره این قضیه چنین مطلبی را بیان نکرده اند.

ج) اشکال سوم: بیشتر بلکه نزدیک به همه تفاسیر فریقین، روایت مذکور را ذیل آیه ۳۸ سوره مبارکه محمد(ص) آورده‌اند و ماجرای نقل شده را مربوط به نازل شدن این آیه دانسته‌اند، به طوری که در این باره به هیچ عنوان از آیه ۵۴ مائده یادی نکرده‌اند؛ چنان‌که آورده‌اند: زمانی که آیه «و إن تتولوا يستبدل قوماً غیرکم ثم لایکونوا امثالکم» نازل شد، عده‌ای از پیامبر(ص) درباره این آیه سؤال کردند... (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/ ۲۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ۲۶/ ۴۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۹/ ۴۷۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۳۲۹۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷/ ۱۳۹).

عده اندکی نیز که آیه ۵۴ سوره مائده را با ماجرای مذکور مطابق دانسته‌اند، ذیل آیه ۳۸ سوره محمد(ص) نیز مجدد این تطبیق را صورت داده‌اند^۶ و باز عده اندکی از مفسران فریقین این تطبیق را ذیل آیه سوم سوره جمعه و آیه ۳۸ سوره محمد(ص) آورده‌اند و به آیه ۵۴ مائده اشاره‌ای نکرده‌اند^۷ که در همه موارد ذکر شده یا خود مفسر به آن باور داشته و مصداق آیه را جز این روایت نمی‌پنداشته یا اینکه صرفاً از باب نقل قول به‌عنوان یکی از وجوه ذکر شده ذیل آیه آورده است.

نهایت اینکه تطبیق ماجرای مذکور با آیه ۳۸ سوره مبارکه محمد(ص) در تفسیر مفسران شیعه و سنی، با دو آیه دیگر (۵۴ مائده و ۳ جمعه) به هیچ وجه قابل مقایسه نیست و این خود قرینه‌ای است بر این امر که بر فرض صحت روایت مذکور، تطبیق آن با آیه ۳۸ از سوره محمد(ص) قابل پذیرش و صحیح است.

۲. امام مهدی(ع)

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود ذیل آیه ۵۴ مائده می‌نویسد: «این آیه درباره مهدی موعود. و اصحاب ایشان است و قسمت اول آیه، خطاب است به کسانی که در حق آل محمد(ص) ظلم کردند و حق ایشان را غصب نمودند.» (قمی، ۱۳۶۳: ۸/ ۱۷۰). برخی از مفسران نیز با استناد به سخن علی بن ابراهیم قمی ذیل آیه مذکور، این قول را به‌عنوان یکی از اقوال مطرح ذکر کرده‌اند؛ اما نکته حائز اهمیت اینجاست که این گروه، سخن علی بن ابراهیم قمی را به مثابه یک روایت دانسته و به آن تکیه کرده‌اند. این در حالی است که سخن علی بن ابراهیم قمی صرفاً یک تطبیق و نظریه شخصی وی ذیل آیه

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده / ۱۰۱

شریفه است. گفتنی است همه کسانی که این قول بیان کرده‌اند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/ ۴۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۲۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۱۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۶۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۴۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۴/ ۱۴۱). به سخن علی بن ابراهیم قمی استناد کرده‌اند و هیچ مؤید و مستند معتبری دیگری در این زمینه یافت نمی‌شود.

۳. علی بن ابی طالب(ع)

از دیگر مصادیقی که مفسران شیعه و اهل سنت برای آیه ۵۴ مائده ذکر کرده‌اند، علی بن ابی طالب(ع) است؛ اما با توجه به نوع بیان آنان که در این زمینه آمده، برخی صراحتاً، مصداق اتم و اکمل آیه شریفه را علی بن ابی طالب(ع) دانسته‌اند و عده‌ای هرچند صراحتاً به این مطلب اشاره نکرده‌اند، امام علی(ع) را جامع اوصاف و فضایل بیان شده در آیه شریفه دانسته‌اند. این در حالی است که برخی از مفسران، این قول را تنها به‌عنوان یکی از اقوال مشهور در تفسیر آیه آورده‌اند. معدود مفسرانی نیز این نظر را نپذیرفته‌اند و علی بن ابی طالب(ع) را مصداق آیه شریفه ندانسته‌اند. در ادامه دو دیدگاه موافقان و مخالفان این مطلب بررسی می‌شود:

الف) دیدگاه موافقان

مفسرانی که علی بن ابی طالب را مصداق آیه ۵۴ سوره مائده دانسته‌اند، چه در میان مفسران شیعه و چه اهل سنت، به دو دلیل استناد کرده‌اند: یکی روایات نبوی و صحابه و تابعین و دوم تحلیل درونی دلالت آیه شریفه.

۱. روایات مورد استناد (مؤیدات روایی)

۱-۱. حدیث رأیت: منظور از این حدیث، سخن پیامبر اکرم(ص) در واقعه فتح خیبر درباره امیر مؤمنان علی(ع) است. هنگامی که حاملان بیرق، چند نوبت پا به فرار گذاشتند و موجب هراس سپاه اسلام شدند، پیامبر(ص) فرمود: «لاعطین الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله و يحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار لا يرجع حتی یفتح الله علی یده؛ فردا حتماً رایت جنگ را به مردی می‌دهم که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست می‌دارند؛ مردی که حمله می‌کند و پا به فرار نمی‌گذارد

تا اینکه خدا به دست او فتح را نصیب اسلام کند (و یا قلعه‌ها را به دست وی فتح کند)، آن‌گاه روز بعد پرچم جنگ را به دست علی ابن ابی طالب (ع) داد (طوسی، بی تا: ۳/ ۵۵۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷/ ۸۷؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۷/ ۴۹۸؛ مسلم، بی تا: ۷/ ۱۲۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۰/ ۳۷۶؛ طبری، ۱۳۵۶: ۱/ ۷۳؛ ابن هشام، ۱۴۱۱: ۴/ ۳۰۵؛ سیوطی، ۱۳۷۱: ۱/ ۶۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۲؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۰۷؛ ابن کثیر، ۱۳۹۵: ۳/ ۳۵۱؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۱۵/ ۳۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۹۲: ۸/ ۶۵۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۷/ ۱۳)؛ بنابراین اوصاف بیان شده در این روایت، مطابق با توصیفاتی است که آیه شریفه آن را بیان کرده است.

همچنین در روایتی دیگر، پس از وقوع جریان‌ی رسول گرامی اسلام (ص) مجدداً این جمله را در حق امیرالمؤمنین علی (ع) بیان می‌کند و می‌فرمایند: «مَا تَرَى فِي رَجُلٍ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟» چه می‌گویند درباره کسی که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسولش نیز او را دوست دارند؟» (ترمذی، ۱۳۹۵: ۴/ ۲۰۷ و ۵/ ۶۳۸).

بر این اساس همان‌طور که نمایان است، جمله «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» که در آیه مورد بحث آمده است، دقیقاً همان جمله‌ای است که رسول خدا (ص) در حق علی ابن ابی طالب (ع) بیان فرموده‌اند.

۱-۲. در روایتی آمده است منظور از قومی که می‌آیند و در برابر مؤمنان، متواضع و در برابر کفار شدیدند، امیرالمؤمنین علی (ع) و اصحاب اویند که با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگیدند. این حدیث از عمار یاسر، حدیفه و ابن عباس روایت شده است. این تفسیر همچنین از امام باقر و امام صادق (ع) نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۲۱؛ طوسی، بی تا: ۳/ ۵۵۸؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۱۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۴۳).

۱-۳. در روایتی دیگر به نقل از امام باقر و امام صادق (ع) آمده است: «أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ (ع)» (شیبانی، ۱۴۱۳: ۲/ ۱۰۳).

۱-۴. در روایتی از امام علی (ع) آمده است: «أَنَّهُ قَالَ يَوْمَ الْبَصْرَةِ: وَاللَّهِ، مَا قُوتِلَ أَهْلَ هَذِهِ الْآيَةِ حَتَّى الْيَوْمِ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: فِي رَوْحِ الْجَنَّةِ (بَصْرَةَ) عَلِيٍّ (ع) فَرَمُودٌ: بِهِ خَلَا أَهْلَ الْيَوْمِ، تَأْمُرُ الْجَنَّةَ نَكْرَةً بَدَدُوا وَ هَمِينُ آيَةَ رَا تَلَاوَتْ فَرَمُودٌ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۲۲؛ طوسی، بی تا: ۳/ ۵۵۸). در روایتی دیگر با همین مضمون آمده است: «قَالَ عَلِيُّ (ع) يَوْمَ الْجَمَلِ: وَاللَّهِ مَا قُوتِلَ أَهْلَ هَذِهِ الْآيَةِ حَتَّى الْيَوْمِ» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/ ۹۱؛ شوشتری، ۱۴۰۹: ۳/ ۲۲۴).

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده / ۱۰۳

۱-۵. «فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ مَعْنَاءَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ قَالَ: عَلِيٌّ وَ شِبَعَةُ». در این روایت نیز تأکید شده است که آیه شریفه در شأن علی (ع) و شیعیان ایشان است (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۱۲۳).

۱-۶. بر اساس گفتار امام علی (ع) که درباره خودش فرمود «إِنِّي لَمَنْ قَوْمٍ لَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمَةٌ...» من از گروهی هستم که سرزنش هیچ سرزنشگری آنان را از راه خدا باز نمی‌دارد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)، آیه مورد بحث را بر امیر مؤمنان علی (ع) و پیروانش تطبیق کرده‌اند.

از دیگر مؤیداتی که بسیاری از مفسران شیعه و علمای اهل سنت در مجامع خودشان ذیل آیه مذکور در اثبات مصداق آیه دانستن علی (ع) بیان کرده‌اند، روایتی با سند صحیح است که به صورت متواتر، به طرق و تعبیر متعدد، از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، مانند حدیث طبر مشوی (نسائی، ۱۴۰۶: ۱ / ۲۹؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۲۰؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۸۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳ / ۱۴۱)، و حدیث خاصف النعل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۳۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷ / ۱۰؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۷۲؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۴۵؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳ / ۸۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳ / ۱۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۵: ۲ / ۱۳۸؛ اصبهانی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۶۷؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۱۴).

۲. تحلیل درونی دلالت آیه ۵۴ مائده

از دیگر ادله‌ای که در اثبات این مدعا بدان تکیه شده، استناد به بندها و تعبیری از آیه محل بحث است؛ چنان‌که تعبیر و اوصاف موجود در این آیه شریفه، از قبیل «نرمی با مؤمنان و سختی با کافران»، «جهاد در راه خدا» و «بیمناک‌نبودن از سرزنش مردم»، به اذعان بسیاری از مفسران و مورخان فریقین، منطبق با ویژگی‌ها و صفاتی است که علی (ع) داراست و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود؛ زیرا سخت‌گیری او در برابر اهل شرک و مهربانی او با مؤمنان و مواردی که اسلام را از خطر سقوط حفظ کرد، بر کسی پوشیده نیست؛ بنابراین آیه کریمه متضمن صفاتی است که اطلاق آن بر غیر آن حضرت (ع) سزاوار نیست. از دیگر قرائن و مؤیداتی که این احتمال را قوت می‌بخشد، وقوع آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵) پس از آیه مذکور است که از آن به آیه «ولایت» نیز یاد می‌شود؛ چنان‌که در میان راویان، مفسران، دانشمندان و علمای

شیعه و اهل سنت، هیچ‌کس جز علی(ع) را مصداق آیه مذکور (مائده: ۵۵) ندانسته‌اند و اجماع و اتفاق نظر همه نیز بر این است که تنها علی(ع) مصداق آیه شریفه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۱).

طبری از این تقدم آیه شریفه «فسوف یأتی الله بقوم...» بر آیه «إِنَّمَا وَلِیُّكُمُ اللَّهُ...» این‌گونه استفاده کرده است که این تمثّل، شأن نزول و تفسیر آیه شریفه و دلیلی بر خلافت ابوبکر است. او می‌نویسد: چون آیه ۵۴ سوره مائده قبل از آیه «إِنَّمَا وَلِیُّكُمُ اللَّهُ...» (مائده: ۵۵) که در شأن ولایت و خلافت علی(ع) (پس از خلافت عثمان) است، نازل گشته است، خلافت ابوبکر مقدم بر خلافت علی(ع) است (مترجمان، ۱۳۵۶: ۲/۴۱۲). جالب اینجاست که وی آیه ۵۴ سوره مائده را به جهت تقدم زمانی بر آیه ۵۵ همین سوره، دلیلی بر مقدم‌بودن خلافت ابوبکر بر علی(ع) دانسته است، پس بر اساس همین تئوری، باید امیرالمؤمنین علی(ع) را خلیفه بعد از ابوبکر به حساب می‌آورد؛ اما کینه و عداوت او با علی(ع) موجب شده سخن خود را نقض کند و با توجیهی غلط، عمر و عثمان را خلفای بعد از ابوبکر به حساب آورد (همان، ۱۳۵۶: ۲/۴۱۲-۴۱۳).

اگر کسی اشکال کند و بگوید الفاظ و ضمائر به کار رفته در آیه شریفه بر جمع دلالت دارند نه بر فرد، در پاسخ می‌گوییم: مؤید این معنا، صیغه‌های «جمع» در آیه «إِنَّمَا وَلِیُّكُمُ اللَّهُ...» است که مراد از همه آنها امیرالمؤمنین علی(ع) است و برای بزرگداشت آن حضرت، از ضمیر جمع استفاده شده است؛ پس صیغه‌های جمع در آیه ۵۴ نیز در شأن حضرت و به جهت بزرگداشت ایشان است (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲/۸۷).

ب) دیدگاه مخالفان

فخر رازی ضمن اعتراض شدید به تطبیق‌ها بر علی(ع) - چه اینکه به روایات نبوی و صحابه و تابعین و چه به تحلیل درونی دلالت آیه شریفه استناد شده باشد - با تعبیراتی تند،^۸ در دو مقام روایی و قرآنی با این رأی به مخالفت برخاسته و طبق شواهدی اولین مدعی خلافت (ابوبکر) را مصداق آیه دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۷۹).

۱. بحث روایی

فخر رازی در بحث روایی، به مفسران شیعه دو اشکال وارد کرده است:
الف) امامیه خبر واحد را در فقه که امری عملی است، معتبر نمی‌دانند، چگونگی آن را در مبحث امامت که امری کلامی و علمی است، حجت می‌دانند؟ (وی حدیث لأعطين الراية... را خبر واحد دانسته است)

ب) نقل چنین حدیثی (حدیث لأعطين الراية...) در مورد علی بن ابی‌طالب (ع)، منافات ندارد که دیگران هم مشمول آیه باشند؛ زیرا درباره ابوبکر هم روایتی هست که وی محب و محبوب خداست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۸۰).

نقد دلیل فخر رازی:

در پاسخ اشکال اول به دو مطلب اشاره می‌شود:

۱. حدیث «لأعطين الراية...» نه تنها خبر واحد نیست، بلکه این حدیث، متواتر بین مسلمانان است و در نزد اهل سنت از صحیح‌ترین روایات به شمار می‌رود و با سندهای فراوانی از جمع زیادی از صحابه نقل شده است. همچنین از جمله احادیثی است که مسلم و بخاری در صحاحشان در روایت آن اتفاق دارند و دیگر اصحاب صحاح و مسانید و معاجم نیز آن را روایت کرده‌اند.^۹

۲. عده‌ای از شیعیان همانند برخی از اهل تسنن، خبر واحد را حجت نمی‌دانند؛ اما مبنای رایج و رسمی و معروف شیعه حجیت خبر واحد در فقه است؛ زیرا آن هنگام که کتابت حدیث و نشر آن میان اهل تسنن ممنوع بود، شیعیان احیاگر احادیث بودند. هرچند بسیاری از این روایات، خبر واحدند، اگر خبر واحد معتبر نمی‌بود، آن همه کوشش برای ضبط آنها صرف نمی‌شد. به هر روی، در مسائل اعتقادی یقین کفایت می‌کند، اگرچه به وسیله خبر واحد محفوف به قرینه قطعی به دست آمده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳/۸۴).

در پاسخ اشکال دوم باید گفت:

هرچند بر اساس ظاهر جمله «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ» منافات ندارد که آیه مزبور غیر از امیر مؤمنان علی (ع) را هم شامل شود، ولی این تطبیق به دلیل نیاز دارد و بر اساس روایتی مجعول که «ابوبکر محب و محبوب خداست» نمی‌توان او را مصداق این آیه

دانست؛ چون این حدیث نه در کتاب‌های روایی امامیه آمده است و نه در جوامع روایی اهل سنت، برخلاف حدیث «لَأَعْطِينَ الرَّايَةَ...» که در جوامع روایی شیعه و سنی نقل شده است (همان: ۲۳ / ۸۵-۸۴).

۲. بحث قرآنی

فخر رازی در این مقام، دو مطلب ذکر می‌کند:

مطلب نخست: وی آیات «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ» و «أَنْمَأُ وَلِيكُمْ اللَّهُ...» (مائده: ۵۵) را از قوی‌ترین ادله بر بطلان رأی امامیه درباره امامت امیر مؤمنان علی(ع) می‌داند. به عقیده او اگر این آیات در مورد ولایت و امامت آن حضرت نازل شده بودند، کسانی مانند ابوبکر و همفکرانش که نه تنها ولایت امیر مؤمنان(ع) را نپذیرفتند، بلکه با کنارزدن او، خود داعیه امامت داشتند و خلیفه شدند، باید به آیه ۵۵ سوره مائده معتقد نباشند و قهراً چنین فردی مرتد است و بر اساس وعده الهی «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ...» خداوند به دست گروهی دیگر می‌بایست آنان را از بین ببرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۳۷۸).

در پاسخ به سخن فخر رازی باید گفت:

اولاً ارتداد بر دو قسم است: برگشت از دین و برگشت از ولایت؛ از این رو تلازمی که فخر رازی درست کرده، مغالطه‌ای است که منشأ آن اشتراک لفظی واژه «ارتداد» است؛ زیرا ارتداد از دین را برگشت از ولایت پنداشته است؛ در حالی که آیه «مَنْ يَرْتَدَّ...» با توجه به آیه «يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرِي اَوْلِيَاءَ...» (مائده: ۵۱) و عبارت «عَنْ دِينِهِ» (مائده: ۵۱) درباره ارتداد از اصل دین بر اثر رفتن به سمت یهود و مانند آن است نه مطلق ارتداد، اعم از ارتداد از دین و ارتداد از امامت.

ثانیاً اگر هم مطلق ارتداد مراد باشد، امیر مؤمنان علی(ع) نیز که با ارتداد گروه‌های سه‌گانه ناکتین و قاسطین و مارقین روبه‌رو شد، در جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین و نهروان با آن مردان جنگید (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳ / ۸۶).

مطلب دوم: فخر رازی می‌گوید بنابر نشانه‌های پنج‌گانه ذکر شده در آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...»، این آیه فقط بر خلیفه اول و پیروانش تطبیق‌پذیر است؛ زیرا خداوند برای نابودی اهل ارتداد، ابوبکر و همفکرانش را می‌آورد: «فَسَوْفَ يَأْتِي...» که با یازده گروه

از مرتدان جنگید؛ در حالی که علی بن ابی طالب (ع) چنین توفیقی نداشت و اگر او جنگ‌های جمل، صفین و نهروان را گذراند، مخالفان را مرتد ننماید، بلکه بر جنازه‌های اصحاب جمل نماز گزارد. بر فرض اگر علی (ع) با مرتدان جنگیده باشد، نبرد او با این گروه با جنگ خلیفه اول با اهل ارتداد سنجیدنی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۳۷۹).
در پاسخ به این سخن فخر رازی سه نکته مطرح می‌شود:

الف) برداشت وی از آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ...» که اگر از دین برگشتید، خداوند گروهی را با اوصاف پنج‌گانه می‌آورد، استنباطی باطل و متکبرانانه است؛ حال آنکه آیه درصدد بیان مطلب ادعایی وی (جنگ با مرتدان) نیست، بلکه خطاب آن به مؤمنان زمان پیامبر (ص) است که اگر بر اثر ارتداد، دین الهی را یاری نکنند، آیندگان به آن کمک می‌کنند، نه اینکه آنان (مرتدان) را از بین می‌برند. اصلاً جنگ با اهل ارتداد در آیه مطرح نیست تا گفته شود پیامبر (ص) و علی (ع) با مرتدان نجنگیدند.

ب) در جنگی که ابوبکر به اصطلاح با اهل ارتداد داشت، جنایت‌های هولناکی رخ داد. یکی از این جنایت‌ها، یورش خالد بن ولید (سیف‌الله!) به قبیله مالک بن نویره به بهانه نپرداختن زکات بود.^{۱۰} آیا چنین افرادی مصداق «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» هستند؟ و جنگشان علیه ارتداد است؟!

ج) اشکال دیگر فخر رازی که امام علی (ع) مخالفانش را مرتد ننماید نیز مردود است؛ چون به استناد روایت «ارتدّ الناس بعد النبي إلا ثلاثة نفر...» (مفید، ۱۴۱۳: ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴ / ۲۷۴)، ارتداد در مورد کسانی که از ولایت امیر مؤمنان علی (ع) روی برتافتند نیز به کار رفته است، اما ارتداد از ولایت نه از دین.

حکم کلامی ارتداد از ولایت در قیامت مشخص می‌شود و حکم فقهی آن، مانند نجاست، جدایی همسر از مرتد و وجوب جهاد با او مخصوص مرتدان از اسلام است و شامل مرتدان از ولایت نمی‌شود. نمازگزاردن علی (ع) بر پیکر اصحاب جمل و مانند آن مبتنی بر این اصل بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳ / ۸۷-۸۹).

۴. عمومیت آیه

از دیگر اقوالی که برخی از مفسران فریقین ذیل آیه مذکور بیان کرده‌اند، این است که «آیه شریفه عام است و شامل هر کسی که دین را یاری کند می‌شود؛ هر کسی که متصف به مضمون آیه باشد، چه نخبگان از مسلمانان زمان رسول خدا(ص) و چه هر مؤمن دیگری که بعداً آمده است». این مفسران معتقدند این نظریه با همه اخباری که در این باب وجود دارد می‌سازد (طنطاوی، بی‌تا: ۴/ ۱۹۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲/ ۳۹۵؛ جعفری، بی‌تا: ۳/ ۱۸۷). از طرفی برخی دیگر از مفسران شیعه و سنی، همچون قرطبی و ملافتح‌الله کاشانی این قول را تنها به‌عنوان یکی از قوال مطرح شده ذیل آیه شریفه آورده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶/ ۲۲۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۷۹).

این قول با توجه به مفهوم کلی و جامع آیه شریفه بیان شده است و صرفاً یک نظر در میان نظرات مطرح شده ذیل آیه شریفه است و این امر منافاتی با این ندارد که گروه یا فردی جامع اوصاف بیان شده در آیه باشند و مصداق آیه به شمار آیند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که در این مقاله بیان شد، نتایجی به شرح ذیل به دست آمد:

۱. نظر بیشتر مفسران شیعه و برخی از مفسران اهل سنت بر این استوار است که مراد از آیه شریفه ۵۴ سوره مائده، امیرالمؤمنین علی(ع) است. این نظر، با روایات شأن نزول و دیگر روایات در ذیل آیه سازگاری دارد.

۲. روایاتی که غیر از امیرالمؤمنین علی(ع)، کسی دیگر را به‌عنوان مصداق آیه شریفه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» ذکر کرده‌اند، از حیث سند و متن آشفته‌اند و قابل نقد.

۳. تفاسیری که امام مهدی را مصداق آیه مورد نظر ذکر کرده‌اند، همگی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی منشأ گرفته‌اند و این تطبیق نیز نظر شخصی وی بوده است که به‌اشتباه در تفاسیر بعدی، روایت قلمداد شده است.

۴. برخی از مفسران اهل سنت سعی کرده‌اند با «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی دلالت آیه شریفه»، آیه مذکور را بر امامت و خلافت ابوبکر

مستند کنند؛ اما از دیدگاه بسیاری از مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت، این آیه شریفه هرگز بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه درباره ابوبکر نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. با توجه به متن و محتوای آن می‌توان به صراحت آن را «موضوع» دانست؛ منتها بر اساس تسالم با مخالفان، مجموع طرق این حدیث ضعیف است و از آنجا که ضعف آن نیز شدید است، قابلیت جبران ضعف سند ندارد؛ بنابراین این حدیث از احادیث مردود است.

۲. یکی از کارهایی که خلیفه اول انجام داد و در آخرین لحظات زندگی‌اش از انجام آن سخت پشیمان شده بود، کشتن «ایاس بن عبدالله»، معروف به فجائه بود که به طرز بسیار فجیعی او را زنده زنده در آتش سوزاندند (ر.ک: تاریخ ابن کثیر، ۳۱۹/۹؛ تاریخ طبری، ۳/۲۳۴-۲۳۵؛ تاریخ ابن‌اثیر، ۲/۱۴۶؛ أسدالغابة في معرفة الصحابة، ۳/۷۳).

۳. ولی در بعضی از روایات، تنها از قوم ابوموسی نام برده شده است که اشاره به اهل یمن دارد که برای یاری اسلام در لحظات حساس کوشیدند، و به طور اشاره خود ابوموسی از این موضوع استثناء شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۴۱۹).

۴. ابن جریر طبری در مورد وی می‌گوید: «عیاض بن عمرو الأشعري، تابعي، مختلف في صحبته، روی عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا». و ابن سعد در الطبقات الكبرى درباره او می‌نویسد: «كان قليل الحديث» (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۶/۱۵۲).

۵. رسول خدا(ص) نام منافقان را به حدیفه گفته بود؛ از این رو او تمام آنان را می‌شناخت.

۶. ر.ک به تفاسیر: مفاتیح الغیب، الكشف و البیان، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، روح البیان، الکشاف، کشف الأسرار، مقتنیات الدرر، تفسیر منهج الصادقین، ذیل آیه ۵۴ سوره مائده و همچنین آیه ۳۸ سوره محمد(ص).

۷. ر.ک به تفاسیر: التحریر و التنویر، تفسیر المراغی، بیان المعانی، ذیل آیه ۳ سوره جمعه و همچنین آیه ۳۸ سوره محمد(ص).

۸. وی چندین بار از پیروان اهل بیت(ع)، با عنوان جعلی روافض یاد و آنان را لعن کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۷۹).

۹. برای مطالعه بیشتر ر.ک: حسنی میلانی، علی (۱۴۲۹ق)، حدیث الرایة، قم: الحقایق، ج ۱، ص ۹. همچنین ر.ک: جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش)، تسنیم، تحقیق و تنظیم: حیدرعلی ایوبی، حسین

اشرفی و محمد فراهانی، قم: مرکز نشر اسراء، ج ٢، ج ٢٣، ص ٨٤.
١٠. برای مطالعه بیشتر ر.ک: طبری، ١٣٨٧: ٣ / ٢٨٠؛ ابن حجر، ١٤١٥: ٥ / ٥٦١-٥٦٠؛ متقی هندی، ١٤٠١: ٥ / ٦١٩؛ بخاری، ١٤٢٢: ٥ / ١١٠-١١١؛ یعقوبی، بی تا: ٢ / ١١٠؛ ابن اثیر، ١٣٨٥: ٢ / ٣٥٩-٣٥٨.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
- آلوسی، سید محمود (١٤١٥ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید (بی تا)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (بی تا)، الجرح و التعذیل، [بی جا]، [بی نا].
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز مکان، ج ٣.
- ابن اثیر جزری، عزالدین بن الأثیر ابی الحسن علی بن محمد (١٣٨٥ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر- دار بیروت.
- ابن اثیر جزری، عزالدین بن الأثیر ابی الحسن علی بن محمد (١٤١٧ق)، أسد الغابه فی معرفه الصحابه، تحقیق: عادل احمد الرفاعی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن اثیر، مجدالدین أبوالسعادات المبارک بن محمد الجزری (١٣٩٢ق)، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، تحقیق: عبد القادر الأرئووط، الطبعة: الأولى، بی جا: مکتبه الحلوانی / مطبعة الملاح / مکتبه دار البیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٦٢ش)، الخصال، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ج ١.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبویه، تحقیق: د. محمد رشاد سالم، [بی جا]: مؤسسة قرطبة.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (١٤٢٢ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، ج ١.
- ابن حبان، محمد (٣٩٣ق)، الثقات، هند: دائره المعارف العثمانیه.
- ابن حبان، محمد (٣٩٦ق)، المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین، حلب: دارالوع.
- ابن حبان، محمد (١٤١٤ق)، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الأرئووط، بیروت: مؤسسة الرسالة، ج ٢.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصر: مؤسسة قرطبة.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۱۹۶۸م)، *الطبقات الكبرى*، المحقق: احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله بن محمد (بی تا)، *الاستیعاب في معرفة الأصحاب*، [بی جا]، [بی نا].
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳۹۵ق)، *السیرة النبویة*، تحقیق: مصطفی عبدالواحد، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۴۱۱ق)، *السیرة النبویة لابن هشام*، تحقیق: طه عبدالرئوف سعد، بیروت: دار الجیل.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۱.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- اصبھانی، ابونعیم أحمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *الضعفاء*، [بی جا]، دار الثقافة.
- اصبھانی، ابونعیم أحمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء*، الطبعة الرابعة، بیروت: دار الكتاب العربي.
- ایجی، عضدالدین (۱۴۱۷ق)، *کتاب المواقف*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل، ج ۱.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة موسسة البعثة قم، تهران: بنیاد بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *الجامع الصحیح*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، [بی جا]: دار طوق النجاة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، *نهج الفصاحة*، تهران: دنیای دانش، ج ۴.

- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، *سنن الترمذی*، المحقق: إبراهیم عطوة عوض، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج ۲.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدعلی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش)، *تسنیم، تحقیق و تنظیم: حیدرعلی ایوبی، حسین اشرفی و محمد فراهانی، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲.*
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حسنی میلانی، علی (۱۴۲۹ق)، *حدیث الرأیة*، چاپ: اول، قم: الحقایق.
- حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین علی (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهرة*، تحقیق: حسین استادولی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق: د. عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۱.
- رازی، ابی محمد عبدالرحمن (۱۳۷۲ق)، *الجرح و التعذیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- ربیع نتاج، سیدعلی اکبر و علی تفریحی (زمستان ۱۳۸۸)، «سدی کبیر در آینه پژوهش»، *مجله پژوهش‌های اسلامی*، ش ۵.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۷۱ق)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة، ج ۱.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ج ۱.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۵ق)، *الخصائص الکبری*، بیروت: دار النشر، دار الکتب العلمیة.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۲.
- شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده / ۱۱۳

شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، نهج البیان عن كشف معانى القرآن، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ج ۱.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ق)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، تحقیق: اصغر ارادتی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۱.

طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، الموصل: مکتبه الزهراء، ج ۲.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۳.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، محقق: مؤسسة آل البيت، قم: آل البيت، ج ۱.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ج ۱.
طبری، محب‌الدین احمد بن عبدالله (۱۳۵۶ق)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة: دار الکتب المصریة.

طنطاوی، سیدمحمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، ج ۱.
طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۴.

عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: انتشارات دارالفکر.
عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، تحقیق: دائرة المعارف النظامیه الهند، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱.

عقیلی، محمد بن عمر بن موسی (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الکبیر، بیروت: دارالمکتبه العلمیه.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چ ۱.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چ ۲.
- قاضی جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، مصر: مطبعة السعادة، چ ۱.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ ۱.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چ ۳.
- کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۴۲۳ق)، *زبدة التفاسیر*، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، چ ۱.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعادة*، بیروت: ناشر: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ ۲.
- مترجمان (۱۳۵۶ش)، *ترجمه تفسیر طبری*، تحقیق: حبیب یغمایی، تهران: انتشارات توس، چ ۲.
- متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، محقق: بکری حیانی صفوة السقا، مدینه: مؤسسة الرسالة، چ ۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
- مدنی شیرازی حسینی، سید علی خان (بی تا)، *الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه*، نجف: انتشارات حیدریه.
- مزی، یوسف بن الزکی عبدالرحمن ابوالحجاج (۱۴۰۰ق)، *تهذیب الکمال*، محقق: د. بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ ۱.
- مسلم، حجاج قشیری نیشابوری (بی تا)، *الجامع الصحیح*، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإفصاح فی الإمامة*، تحقیق: کنگره شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الأمالی*، محقق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *آیات ولایت در قرآن*، قم: نسل جوان، چ ۳.

بررسی دیدگاه کلامی مفسران فریقین درباره مصداق آیه ۵۴ سوره مائده / ۱۱۵

- نسائی، احمد بن شعيب ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹ق)، الضعفاء و المتروكين، حلب: دار الوعى.
- نسائی، احمد بن شعيب بن علي (۱۴۰۶ق)، خصائص امير مؤمنان علي بن أبي طالب، تحقيق: احمد ميرين البلوشي، الكويت: مكتبة المعلا، ج ۱.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.
- هیشمی، علي بن ابی بکر (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقيق: حسام‌الدین القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي.
- يعقوبي، احمد بن ابی يعقوب بن جعفر (بی تا)، تاريخ يعقوبي، بیروت: دار صادر.

عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها)

سعید بینای مطلق*

سیده‌مریم ایزدی دهکردی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

فتوت‌نامه رساله‌ای با رویکرد عرفانی است که در آن، شرایط عضویت در حلقه اهل فتوت (جوانمردان) ذکر شده است. این متون قوانین و آداب خاص هر صنعت (هنر یا پیشه) و دستورالعمل‌های آموزش آن به فراگیران را بر اساس سلسله مراتب استاد - شاگردی ارائه می‌کنند. این مقاله به سبک مسئله‌محور و با روش تحقیق کتابخانه‌ای و مراجعه به منابع معتبر و مرتبط با مسئله، ضمن تحلیل مفهوم فتوت و مراتب و قواعد آن در متون عرفانی، به بررسی ارتباط فتوت‌نامه‌ها با اصناف، حرفه‌ها، هنر و صنعت پرداخته است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، ناظر به راهکارهای آموزش هنر اسلامی و تربیت حرفه‌ای هنرآموزان در فتوت‌نامه‌ها است که برخی از آنها عبارت‌اند از: تربیت توأم با نظم و سختگیری از جانب استاد، توجه و تأکید بر ظاهر و باطن در شیوه‌های آموزشی، تلفیق آداب و رسوم ایرانی با ارزش‌های اسلامی، اجرای نظام استاد و شاگردی.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، هنر، نظام آموزشی، فتوت‌نامه، صنایع و حرف، استاد و شاگردی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. binaymotlagh@ltr.ui.ac.ir

** استادیار گروه معارف دانشگاه هنر اصفهان (نویسنده مسئول). Sm.izadi@au.ac.com

مقدمه

در فرهنگ اسلامی، برای شناخت تاریخ هنر اسلامی، تعامل میان هنر و عرفان و آداب معنوی هنر و هنرمند، از بهترین فتوت‌نامه‌ها منابع محسوب می‌شوند. این آثار نمایانگر ظهور باورها و سنت‌های فرهنگی ایرانی - اسلامی، به‌ویژه بعد عرفانی، در آثار هنری است. یکی از راه‌های بازیابی روش‌های آموزش هنرهای اسلامی، توجه به متون فتوت‌نامه‌ها است. این آیین توجه خاص به تلفیق آداب و رسوم ایرانی با مفاهیم و ارزش‌های اسلامی - عرفانی دارد. در شیوه‌های آموزشی فتوت‌نامه‌ها، بر توجه به ظاهر و باطن، تأکید شده است. این تفکر که منش و رفتار شخص در هنر و حرفه او تأثیر مستقیم دارد، گونه‌ای سیر و سلوک را به وجود می‌آورد که چارچوب شخصیتی هنرمند صنعتگر در این راه ساخته می‌شود.

در گذشته، اهل هر حرفه از مفاهیم عمیق و اندیشه‌های بلند عرفان اسلامی بهره می‌گرفتند، به طوری که امروزه جلوه‌هایی از حکمت و عرفان در آثار ایشان قابل مشاهده است. ایشان این اسرار و رموز را تحت نظر و تعالیم استادانی که خود اهل سیر و سلوک بودند، می‌آموختند. سلسله مراتب صنفی و ارتباط اصناف با استادان معنوی و نیز دستورالعمل آداب و ابزار پیشه‌وران، به صورت مفصل در فتوت‌نامه‌ها ذکر شده است.

این مقاله که با هدف بازیافتن ساختار و کیفیت ارکان نظام آموزش هنر اسلامی بر مبنای فتوت‌نامه‌ها تدوین شده است، در پی پاسخگویی به این پرسش است که اساساً چگونه نظام آموزشی هنر اسلامی بر پایه فتوت‌نامه‌ها، موجبات تربیت معنوی و عرفانی صنعتگران را فراهم می‌ساخته است. مقاله حاضر با توضیحاتی درباره واژگان فتوت و فتی آغاز می‌شود و بعد از معرفی مهم‌ترین فتوت‌نامه‌ها، به شرح چگونگی ارتباط بین فتوت و صنعت می‌پردازد و در نهایت ارکان آموزشی هنر اسلامی را بر مبنای فتوت‌نامه‌ها توضیح می‌دهد.

شایان ذکر است کتاب اخوان الصفا، مقاله بهمن فیزابی (۱۳۸۷) با عنوان «بررسی سنت‌های آموزش هنروری در فتوت‌نامه‌ها»، همچنین مقاله «آیین فتوت و نظام آموزشی هنرها و صنایع در ایران» نوشته فاطمه کاتب و فرنوش شمیلی (۱۳۹۱) ارتباطی مستقیم با موضوع این مقاله دارند و در حکم پیشینه تحقیق برای پژوهش حاضر هستند که به فراخور بحث به آنها ارجاع داده شده است.

معنای لغوی فتی و فتوت

واژه «فتوت» به معنای جوانی، سخا، جوانمردی و ایثار است و بالاترین درجه آن ایثار به نفس است (معین، ۱۳۷۱: ۲/۲۴۸۷). واژه «فتی» نیز کلمه‌ای عربی است که بر مفهوم جوانی از سنین شانزده تا سی‌سالگی دلالت دارد؛ اما معنای مجازی آن، سالک یا زائر معنوی است که به منزلگه دل و حقیقت باطنی رسیده است (کرین، ۱۳۶۴: ۳-۴). واژه «فتوت» نیز به معنای «جوانمردی» است و «اهل فتوت» یا «فتیان» همان جوانمردان یا پیروان آیین جوانمردی‌اند.^۱

یاحقی در مقدمه تصحیح کتاب *فتوت‌نامه سلطانی* اثر حسین واعظ کاشفی، بر همین موضوع تأکید می‌کند و می‌گوید: فتوت جوانی و شباب و حرکات مناسب دوران جوانی معنا می‌دهد و فتی تازه‌جوان یا کسی است که روزگار خوش شباب را آغاز کرده و گاه خدمتکار یا همراه معنی می‌دهد. پس فتی جوان و جوانمرد نیکوخوی است و فتوت آیین و مسلک جوانمردی و مروت است (واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۷).

واژه فتوت از دو جنبه عرفانی و تاریخی نیز قابل بررسی است. زمینه کاربرد این واژه در متون عرفانی نشان می‌دهد فتوت با مفاهیمی همچون ریاضت، تهذیب نفس، جوانمردی و مخالفت با نفس، همبستگی و همراهی دارد. اموری همچون وفا، راستی، امانت، تواضع به هنگام دولت، احسان بی‌منت در فقر و حتی انتخاب پیشه نیز از شرایط آن، در نظر گرفته شده است (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۲).

از نظر تاریخی، برخی پژوهشگران، آن را گرده برداری از تشکیلات صنفی ساسانی - بیزانسی دانسته‌اند و ریشه آن را پیش از اسلام جستجو می‌کنند، به نحوی که اصناف ساسانی - بیزانسی نواحی تصرف‌شده به دست عرب‌ها در ایران و بخش‌هایی از قلمرو روم شرقی، فرصت یافتند تا با پذیرفتن مقررات اسلامی به‌عنوان نهاد مدنی نیمه‌مستقل در فضای جدید فعالیت کنند (فرهادی، ۱۳۹۰: ۹). هرچند اطلاق فتوت به دوران پیش از اسلام، مستلزم پژوهش‌هایی مستقل است، پژوهشگری همچون فرانتس تیشنر بر غیرعربی بودن منشأ پیدایش فتوت در ایران تأکید می‌کند (تیشنر، ۱۳۳۵: ۷۶).

پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد ایرانیان در میانه سده دوم هجری در گوشه و کنار و مخصوصاً در مشرق ایران و بیشتر در سیستان و خراسان در برابر بیدادگری‌ها و

تعصب‌های نژادی امویان و دست‌نشانندگان آنان برخاسته بودند. راهنمای این جنبش‌های مردانه ملی بیشتر جوانمردان بودند. بزرگ‌ترین راهنمای این دسته ابومسلم خراسانی بود (سبحانی، ۱۳۸۹: ۸). با این همه فتوت به صورت خاص و در مفهوم جماعتی که پیرو سلسله اصول فتوت بوده‌اند، در میانه سده سوم هجری قمری ایجاد شده است (کربن، ۱۳۶۴: ۵) و یکی از چهار گرایش فکری و اجتماعی شکل‌گرفته در سده سوم هجری قمری به شمار می‌رود؛ بر این اساس مذهب کرامیه (به رهبری محمد بن کرام، در گذشته ۲۵۵ق/ ۸۶۹م)، مذهب ملامتیه (به رهبری حمدون قصار، در گذشته ۲۷۱ق/ ۸۸۴م)، مذهب صوفیه (به رهبری بایزید بسطامی، در گذشته ۲۶۱ق/ ۸۷۵م) و مذهب اصحاب فتوت (به سرکردگی نوح عیار نیشابوری، نیمه دوم سده سوم هجری) قابل تمییز هستند (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۳).

بزرگان مذهب صوفیه همواره تصوف را برای خواص و جوانمردی را برای عموم به صورت توأمان ترویج می‌کردند؛ چنان‌که سه تن از بزرگان مشایخ ایران، ابوحامد احمد بلخی (در گذشته ۲۴۰ق)، ابوحفص عمر بن سلمه نیشابوری (در گذشته ۲۶۴ق)، ابوالحسن علی بن احمد بن سهل صوفی پوسنگی (یا بوشنجی در گذشته ۳۸۴ق) از سران جوانمردان و فتیان نیز بوده‌اند (علاقه، ۱۳۷۷: ۲۹۸). با این حال هر یک از این چهار گرایش از موضع خاصی بر مبانی عرفانی تکیه داشته‌اند، به نحوی که اصحاب فتوت به زهدی آمیخته با مردم‌داری، از خودگذشتگی و احسان به خلق تأکید ورزیده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۳).

چنین به نظر می‌رسد که اصول جوانمردی در سده پنجم هجری قمری تکوین یافته است^۲ (راوندی، ۱۳۴۷: ۵۷۳) و از معنای ابتدایی خود (تکیه بر جنبه‌های نظامی) به اصول معنوی و عرفانی معطوف شده، تبدیل ماهیت یافته است و به تدریج با گره‌خوردن جوانمردی و تهذیب، جنبه طریقتی و عرفانی به خود گرفته است (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۳). نکته قابل توجه دیگر این است که فتوت از حیث تاریخی، به نوعی تصوف عامیانه تبدیل می‌شود (علاقه، ۱۳۷۷: ۲۹۹). گسترش فرهنگ فتوت و جوانمردی در ایران، به تدریج به قرن نهم و دهم هجری رسید، به طوری که در عهد صفوی، در میان عامه مردم ایران رواج بسیار یافت (رضوی، ۱۳۸۹: ۲۴).

مراتب و قواعد فتوت در متون عرفانی، به صورت متنوع ذکر شده است؛ برای مثال واعظ کاشفی در کتاب *فتوت‌نامه سلطانی* معتقد به مراتب سه‌گانه است و می‌گوید: اول سخا که هرچه دارد از هیچ‌کس واندارد، دوم صفا که سینه را از کبر و کینه پاک و پاکیزه سازد و مرتبه آخر وفا است که هم با خلق نگه دارد و هم با خدا. مظهر صفت فتوت، فتی یا جوانمرد نامیده می‌شود (فیزیایی، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی با استفاده از سخنان امام علی (ع) از هشت قاعده سخن می‌گوید که جوانمردی بر اساس آنها شکل گرفته است: وفا، صدق، امن، سخا، تواضع، نصیحت، هدایت، توبه. او می‌نویسد هر که این خصائل را نداشته باشد، مستحق اسم فتوت نیست و نشانه کمال در فتوت را این می‌داند که اهل فتوت در هنگام قدرت‌داشتن، دیگران را عفو کنند، در حین قدرت تواضع به خرج دهند، با وجود تنگدستی سخاوتمند باشند و بدون هیچ متنی به دیگران کمک کنند (کاشی، ۱۳۶۹: ۵۰).

گذری بر فتوت‌نامه‌ها

«فتوت‌نامه» رساله یا کتابی است که در باب منش و عقاید، قوانین و آداب جوانمردان نوشته شده است (کاشفی، ۱۳۵۰: ۷). آنها را می‌توان شکل مکتوب عقاید اهل فتوت دانست که در آنها اصول و دستورالعمل‌هایی برای رسیدن سالکان و رهروان به فتوت و جوانمردی ذکر شده است؛ به عبارت دیگر، این رسائل شرح چگونگی تشریف به سلک فتیان را در بر دارند.

به گفته شفیعی کدکنی، سرآغاز تدوین فتوت‌نامه‌ها، قرن پنجم هجری است. وی می‌گوید: «ورود به جمع اصحاب فتوت از قرن پنجم هجری قمری، آداب ویژه‌ای به خود گرفت و به تدریج نوشتن فتوت‌نامه به عنوان منشوری اخلاقی شکل گرفت، به طوری که سرکرده هر فرقه - که دارای جایگاه پیر و شیخ بود - باید برای هر فرد متقاضی عضویت، منشوری می‌نوشت و عبدالقادر هاشمی بزّاز که به خود لقب کاتب فتیان داده بود، در این دوره متصدی این مقام شد، که منشور را نوشته و او را مأمور یکی از نواحی می‌نمود» (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۴).

اصول و قواعد فتوت به صورت پراکنده یا متمرکز در متون مختلف ذکر شده است؛ برای مثال در یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های تصوف ایران یعنی رساله قشیریه تألیف امام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالمک بن طلحه بن محمد قشیری نیشابوری (۳۶۷-۴۶۵ق) مطالب بسیاری درباره فتوت ذکر شده است. ابورحمن محمد بن حسین بن محمد بن موسی سلمی ازدی نیشابوری (۳۳۰-۴۱۲ق) گذشته از مطالب فراوانی که در این باره در کتاب معروف خود *طبقات الصوفیه* (چاپ قاهره) و در *آداب الصحبه و حسن العشره* آورده، کتاب مستقلی به نام کتاب *الفتوه* نوشته است. در کتاب مشهور *عوارف المعارف* تألیف شهاب‌الدین ابوحنیفه عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بکری سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق) نیز مطالب بسیاری دیده می‌شود. چند کتاب مستقل که در این زمینه به زبان عربی نوشته شده یکی *عمده الوصایا* تألیف ابوالحسن علی و *مرآه المرءات* تألیف علی بن حسن بن جعدویه و *تحفه الوصایا* تألیف احمد بن الیاس است. در زبان فارسی به جز فتوت‌نامه‌ها، رساله‌ها و کتاب‌های ادبی نیز وجود دارند که آداب و رسوم مربوط به حرفه‌ها و هنرهای مختلف را در خود جای داده‌اند. در آثار عارف مشهور شیخ‌الاسلام ابواسماعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی معروف به خواجه عبدالله (۳۷۶-۴۸۱ق) و *تذکره الاولیاء* فریدالدین عطار نیشابوری مطالب فراوانی در این زمینه یافت می‌شود (فیزی، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

مهم‌ترین کتاب‌های فارسی که اختصاصاً به ارکان فتوت پرداخته‌اند، به طور فهرست‌وار عبارت‌اند از:

۱. *فتوت‌نامه* نجم‌الدین ابوبکر محمد بن مودود ظاهری تبریزی معروف به نجم‌الدین زرکوب (درگذشت: ۷۱۲ق).
۲. *فتوت‌نامه* کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (درگذشت: ۷۳۰ یا ۷۳۵ق).
۳. *فتوت‌نامه* علاءالدوله رکن‌الدین ابوالمکارم محمد بن شرف‌الدین احمد بن محمد بیابانکی (۶۵۹-۷۳۶ق).
۴. *فتوت‌نامه* امیر سیدعلی بن شهاب‌الدین بن میر سیدمحمد حسینی همدانی (۷۱۳-۷۸۶ق).

عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها) / ۱۲۳

۵. فتوت‌نامه سلطانی از کمال‌الدین یا معین‌الدین حسین بن علی کاشفی بیهقی هروی واعظ، معروف به ملاحسین کاشفی (در گذشته در ۹۱۰ق) که مفصل‌ترین کتاب در این زمینه است.

۶. رساله *آداب المشق* میرعمادالحسنی که به خط خود او تحریر شده است (همان، ۱۳۰).

معمولاً ترتیب مطالب ذکر شده در کتاب‌های فتوت به این گونه است که ابتدا راجع به کلمه فتوت سخن گفته می‌شود؛ بعد در مورد اصناف یا پیشه‌وران یا اهل صنعت و اصطلاحات هر یک و اینکه چه کاری انجام می‌دهند، سخن به میان می‌آید (پازوکی، ۱۳۸۴: ۵۱). ادبیات مکتوب اهل فتوت، غالباً به صورت رساله‌های موسوم به «فتوت‌نامه»، بیشتر در دوران صفویه نوشته شده‌اند و بیشتر آنها، مخصوصاً رساله‌های مربوط به اصناف پیشه‌وران، در عهد صفوی یا پس از آن نگاشته شده‌اند (رضوی، ۱۳۸۹: ۲۴).

از نکات قابل توجه فتوت‌نامه‌ها این است که برای دستورهای خود یک منشأ قدسی قائل می‌شوند؛ برای مثال واعظ کاشفی در کتاب *فتوت‌نامه* می‌گوید: «شرف علم فتوت همین بس که اسناد به حضرت شاه ولایت و فرزندان بزرگوار آن حضرت کرده است». عبدالرزاق کاشانی آورده است مبدأ نبوت، آدم صفی‌الله و قطب نبوت ابراهیم خلیل‌الله و خاتم نبوت حضرت سیدالمرسلین (ص)... و مبدأ فتوت و مظهر آن ابراهیم خلیل است و قطب فتوت مرتضی علی (ع) و خاتم فتوت مهدی هادی (ع) خواهد بود»^۳ (کاشفی، ۱۳۵۰: ۶). همچنین در فتوت‌نامه چیت‌سازان آمده است که لوط پیامبر هنر رنگرزی را آموخت یا در فتوت‌نامه آهنگران، آهنگری به داوود نبی (ع) یا کرباس‌بافی به شیث نبی (ع) منسوب شده است. هر چند ممکن است این انتسابات از حیث تاریخی درست نباشد، اما رویکرد فیتیان در نقل این سخنان، توسل به تاریخ انفسی یا باطنی است. بنابراین طبق اصول فیتیان، جنبه معنوی و باطنی یک حرفه از یک نبی یا ولی اخذ شده است (پازوکی، ۱۳۸۴: ۴۸).^۴

ارتباط فتوت‌نامه‌ها با اصناف و حرفه‌ها

در دوره‌ای که فتوت و جوانمردی با سلوک اخلاقی و عرفانی چه عامیانه و چه غیرعامیانه آمیخته شد، در محدوده عادت‌ها و رفتارهای عرفانی محدود نماند و چون بسیاری از عارفان، خود دارای شغل و حرفه بودند، آیین فتوت را در مشاغل و حرفه‌ها و در آداب و قواعد هر یک از شغل‌ها نیز دخالت دادند و بر این باور بودند که اگر کسی وارد عرصه فتوت شود، شغل و حرفه او هم وارد عرصه فتوت و جوانمردی می‌شود و او باید در شغل خود نیز این اصول جوانمردی و فتوت را مراعات کند.

از امور مشترک میان ارباب ملامت و اهل فتوت این بوده است که هر دو طایفه، بر اساس سنت نبوی و سخنان پیامبر اسلام(ص) بر این امر توافق داشته‌اند که سالک باید به شغل و حرفه اشتغال داشته باشد و به این سخن پیامبر اکرم(ص) استناد می‌کردند که خداوند مؤمن کوشا و مشغول به داد و ستد و اهل حرفه را دوست دارد و اینکه زکریای پیامبر(ع) نجار، داوود نبی(ع) در جوانی کشاورز و سپس زره‌ساز، سلیمان(ع) زنبیل‌باف، ادریس(ع) خیاط، ابراهیم(ع) و موسی(ع) چوپان، و صالح(ع) و جرجیس(ع) نیز به تجارت می‌پرداختند (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۴).

بنابراین فتوت‌نامه‌ها به شرح اصول عرفانی و تهذیب نفس محدود نشده‌اند، بلکه این اصول اخلاقی را در عرصه کار روزمره نیز تسری داده‌اند تا از این رهگذر، مسیر عرفان نظری را به عرفان عملی مبدل سازند. سرمایه عارفان، جز قلب پاک و نیت خالص در اعمالشان چیز دیگر نیست و در تمامی مراحل معنوی با همین سرمایه آغاز شده است و سپری می‌شود. تمام این مطالب تنها بنا بر تاریخ انفسی یا باطنی است که معنا پیدا می‌کند؛ زیرا بنا به اعتقاد آنان، هیچ حرفه و فنی نمی‌تواند منشأ زمینی داشته باشد. این نحو حرفه‌آموزی در سنت‌های همه ادیان، سابقه داشته است. با توجه به اینکه داشتن پیشه و شغل، جزو شرایط فتوت به شمار می‌رفته است، پیدایش اصناف با منشأ فکری و رفتاری اهل فتوت نتیجه منطقی آن بوده است، به نحوی که اصطلاحاً به آنها اصناف فتوت می‌گفتند. فتوت‌نامه‌هایی که به صورت ویژه به شرح اصول و سلسله‌مراتب یک پیشه می‌پردازند، بهترین شاهد این مدعا هستند، مانند فتوت‌نامه

چیت‌سازان، آهنگران، سلاخان، قصابان. بر این اساس می‌توان گفت فتوت‌نامه‌ها، مهم‌ترین منبع درباره طبقات و اصناف محسوب می‌شدند.

نسبت فتوت با هنر و صنعت (تخنه)

همان‌طور که پیش از این گفته شد، شرح چگونگی تشریف متقاضی به سلک فتوت در کتاب‌های موسوم به فتوت‌نامه ذکر شده است. همچنین بیان شد که در این کتاب‌ها اصول صنعت و فنون نیز آمده است و بر این اساس فتوت‌نامه، رساله یا کتابی است که به منظور تربیت هنرمندان یا صنعت‌کاران و در باب منش، عقاید، قوانین و آداب آن صنعت یا هنر خاص نوشته شده است؛ بنابراین ارکان آموزشی هنر اسلامی با تکیه بر متون فتوت‌نامه‌ها قابلیت تبیین می‌یابد؛ البته در این زمینه باید به چند نکته توجه کرد:

نکته اول اینکه اساساً واژه هنر در نظام فکری اسلامی، مترادف با مفهوم آن در نظام فکری غربی نیست؛^۵ زیرا معادل هنر در تفکر غربی واژه art است، حال آنکه مفهوم art در نظام فکری اسلامی مصداق ندارد. تعریف هنر در نظام فکری اسلامی فن، صنعت یا تخنه است؛ بنابراین اگر بیان می‌شود که در فتوت‌نامه‌ها، منش هنرآموزی توضیح داده شده است، منظور فراگیری فوت و فن یک صنعت یا پیشه است که طبق آیین‌نامه‌ای معنوی و عرفانی در قالب فتوت‌نامه، مدون شده است (پازوکی، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۳).

رساله صنایع میرفندرسکی و بحث صنایع لطیفه ملاصدرا به خوبی نشان می‌دهد که مفهوم هنر در نظرگاه این حکما در قالب صنعت یا فن نمود یافته است (امام جمعه، ۱۳۹۰: ۱۱۰). نیاز صنعت‌گران به معانی حکمی و نظری صنعتشان که بر اثر وحدت درونی صناعات با فلسفه و حکمت به وجود آمده بود، خود ضرورتی انکارناپذیر در رجوع اهل صنعت به حکما بوده است (بلخاری، ۱۳۹۰: ۱۴۷).^۶

رساله صنایع مشهورترین اثر میرفندرسکی که به نام *حقایق‌الصنایع* نیز مشهور است از بهترین و جامع‌ترین آثار است که از جانب یکی از بزرگان حکما و عرفا و دانشمندان مسلمان، مستقلاً در موضوع صنعت نگاشته شده است (پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۵). یکی از مسائل اصلی میرفندرسکی در ترغیب به کار و تجدید صناعات، احیای اصناف

صنعتگر از طریق احیای همین طریقه‌های فتوت است که به دنبال تضعیف تصوف در دوره صفویه رو به اضمحلال نهادند. صنعت با این سعه معنایی، از نبوت و حکمت و خلافت، تا آهنگری و کاتبی و گازی را در بر می‌گیرد؛ ولی اینها در عرض یکدیگر نیستند (پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۵ تا ۹۸).

ملاصدرا قطعاً یکی از معدود فیلسوفان دنیای اسلام است که اولاً هم صنعت را هنر دانسته و هم هنر را صنعت؛ ثانیاً برای هنر به مثابه صنعت، نقش اجتماعی، فرهنگی و حتی عرفانی قائل شده است. او هنر را نه به معنای متعارف شرقی - به معنای کمالات انسانی - بلکه به معنای خاص آن، یعنی به معنای ساخت و سازهای زیبایی‌شناسانه مورد توجه قرار داده است. او آنچه را که ما امروزه به عنوان هنر می‌شناسیم، به صنایع لطیفه تعبیر کرده است. صنعت و صنعت‌گری در عصر ملاصدرا ماشینی نبود و همه مراحل آن با دخالت مستقیم دست انسان انجام می‌شد؛ اما قابل تأمل است که این فیلسوف صنعت‌گر را با توجه به تولیدات و ساخت و سازهایش، هنرمندی می‌داند که فعالیت‌هایش کاملاً زیبایی‌شناسانه است و رابطه بین صنعت‌گر و مصنوعش را کاملاً هنری دیده است. ملاصدرا در کتاب *سفار اربعه* و در بحث عشق‌شناسی به اقسام و شعبه‌های عشق اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و منها محبه الصناع فی اظهار صنائعهم و حرصهم علی تميمها و شوقهم الی تحسينها و تزینها کانه شی غریزی لهم لما فیه مصلحه الخلق و انتظام احوالهم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/ ۱۶۴). «حب صنعتگران به ارائه اثر خویش است. این حب و عشق به گونه‌ای است که وقتی آنها دست به کار ساخت و ساز می‌شوند و مشغول تولید و خلق اثر می‌گردند، حرص پیدا می‌کنند؛ یعنی این شوق تا آن حد است که انگار ارائه اثر و به ظهور رساندن آن امری غریزی است و البته در این نوع محبت، مصلحت خلق وجود دارد و به سبب آن، احوال آنها انتظام پیدا می‌کند» (امام جمعه، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۱).

نکته دومی که در بحث هنر، صنعت و فتوت باید بدان توجه کرد این است که اساساً اگر قرار باشد تعریفی از زیبایی و هنر در نظام فکری اسلامی بیان شود، این توضیحات در متون عرفانی از جمله فتوت‌نامه‌ها فرصت ظهور یافته است. تعریف هنر و زیبایی از منظر اسلام در متون فقهی به صورت مستقل مطرح نشده است.... و صرفاً

در آثار حکمای مسلمان، به‌خصوص آن حکمایی که گرایش‌های عرفانی دارند، کم و بیش مطالبی راجع به زیبایی آمده است؛ ولی در آثار عرفا است که جدی‌ترین و مستقیم‌ترین مباحث درباره هنر و زیبایی به چشم می‌خورد. درحقیقت بحث زیبایی و هنر را فقط در آثار عرفانی و حکمای اهل عرفان می‌توان پیدا کرد؛ چون اساساً درک زیبایی در عالم اسلام تابع نوعی نگرش عرفانی بوده است. درواقع عرفا بودند که معنای زیبایی را در عالم اسلام پروردند (پازوکی، ۱۳۸۴: ۱۱).

چگونگی تشریح مباحث هنری در فتوت‌نامه‌ها به بهترین وجه در آرای اخوان الصفا هویدا است. تأثیر اخوان الصفا بر ظهور حلقه‌های فتوت و به تبع آن فتوت‌نامه‌ها، از دلایل اهمیت آنان در تاریخ هنر اسلامی است. آنان نظامی از تربیت استاد - شاگردی و دستگاهی منظم با سطوح مختلف نوآموزان و مرشدان ساخته بودند و از جمله مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در ظهور حلقه‌های اتصال میان حکمت، صنعت، فن و فتوت بودند (پازوکی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

اخوان الصفا در تفکر خود از صنایع علمی و صنایع عملی سخن گفته‌اند. رسائل اخوان الصفا نقشی مهم در شکل‌گیری حکمت و فلسفه در جهان اسلام ایفا کردند، به‌ویژه آنکه رویکردی خاص به هنر اسلامی داشتند. آرای آنان در دو مقوله مهم از تاریخ هنر و معماری اسلامی تبیین می‌شود: یکی تعریف و تصور اخوان الصفا از صنعت و دیگری نقش کلیدی آنان در تکوین و تدوین حلقه‌های اخوت و ظهور فتوت‌نامه‌ها. از دیدگاه آنان صنایع عملی، صورت‌هایی هستند که توسط صانع عالم و از فکر صادر می‌شوند و در قالب ماده موضوعه (هیولی) استقرار می‌یابند: «و اعلم یا أخی بأنه لا بد فی کل صناعة من موضوع يعمل الصانع منه و فیه صنعته، فالموضوع فی صناعة البشرین نوعان: روحانی و جسمانی. فالروحانی هو الموضوع فی الصناعة العلمیة، كما بینا فی رسالة المنطق، و الجسمانی هو الموضوع فی الصناعة العلمیة، و هو نوعان: بسیطة و مرکبة، فالبسیطة هی النار و الهواء و الماء و الأرض، و المركبة ثلاثة أنواع، و هی الأجسام المعدنیة، و الأجسام النباتیة، و الأجسام حیوانیة» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۸۰). از دیدگاه اخوان الصفا قدرت نفس صانع متأثر از تأثیر نفس کلی و تأثیر نفس کلی از تأیید عقل کلی به امر الهی است: «و كذلك قال الحكماء إن

في المعلول توجد آثار العلة. و كذلك صارت الأفعال المحكمة و الصنائع المتقنة تدل على حكمة صانعها، و تنسب إليه و يكون موصوفا بها» (همان، ۲۰۶/۴).

اخوان الصفا در تبیین ماده موضوعه صنایع عملی به تقسیم‌بندی این صناعات پرداخته‌اند: از جمله صناعات، صناعاتی‌اند که ماده موضوعه آنها آب است، مانند صناعات ملاحان، سقایان، آب‌رسانان، صناعاتی که ماده موضوعه آنها خاک است، مانند مقنیان، حفاران، معدنچیان و صناعاتی که ماده موضوعه آنها آتش است، مانند کسانی که در جنگ‌ها آتش می‌اندازند، حمل‌کنندگان نفت و کسانی که به امر روشنایی شهرها مشغول‌اند: «فمن الصنائع ما هي الموضوع فيها الماء حسب، كصناعة الملاحين و السقائين و الروائين و الشرايين و السباحين و من شاكلهم؛ و منها ما هي الموضوع فيها التراب حسب، كصناعة حفار الآبار و الانهار و القني و القبور و المعادن» (همان، ۲۸۰/۱).

راهکارهای آموزش هنر در فتوت‌نامه‌ها مبتنی بر تربیت معنوی و حرفه‌ای

فتوت‌نامه‌ها در میان اصناف و حرفه‌ها، بیشترین تأثیر آموزشی و تربیتی را در وفاداری به اصول اخلاقی و انسانی به همراه داشتند و شخصیتی معنوی از صاحبان حرفه‌ها و اصناف می‌ساختند. با تکیه بر این متون می‌توان ساختار آموزشی حرفه‌ها را شناسایی کرد. از یک سو در هر حرفه و صنفی، صاحبان همان صنف بودند که این ساختار را تدوین می‌کردند تا اصول حرفه‌ای صناعات در ترکیب با اصول اخلاقی کاملاً رعایت شود؛ برای مثال فتوت‌نامه چیت‌سازی را چیت‌سازان تدوین می‌کردند و آهنگران در پیدایش آن نقشی نداشتند و بالعکس.^۷ از سوی دیگر، اصول اخلاقی حاکم بر فرایند آموزشی در فتوت‌نامه‌ها، با پوششی از سلسله مراتب سختگیرانه ارائه می‌شده است تا متعلم در این فرایند رشد تدریجی کند. کلیات آموزشی هنر اسلامی در فتوت‌نامه‌ها را می‌توان در دو بخش طبقه‌بندی کرد: یکی شامل ارائه برنامه تربیت معنوی متعلمان و دیگری تربیت حرفه‌ای آنان به عنوان صاحب یک شغل. ناگفته نماند که تمییز مرزهای این دو راهکار دشوار است؛ زیرا در فتوت‌نامه‌ها تربیت معنوی و تربیت حرفه‌ای نتیجه یکدیگر بوده‌اند و عملاً همگام با یکدیگرند.

برنامه تربیت معنوی هنرآموزان در متون اهل فتوت

هدف غایی فتوت‌نامه‌ها بنا به اذعان ملاحسین واعظ کاشفی در کتاب فتوت‌نامه سلطانی، تربیت نفس است. وی در این باره می‌گوید: «موضوع علم فتوت نفس انسانی است، از آن جهت که مباشر و مرتکب افعال جمیله و صفات حمیده گردد و تارک اعمال قبیحه و اخلاق ذمیمه شود، به ارادت؛ یعنی تحلیه و تخلیه و تزکیه و تصفیه را شعار خود سازد تا رستگاری یابد و به نجات ابد برسد» (کاشفی، ۱۳۵۰: ۸). به عبارت دیگر هدف نهایی این رسالت‌ها، تربیت معنوی در قالب اشتغال به یک صنعت بوده است.^۸ بخشی از تربیت معنوی شاگردان در نظام آموزشی هنر اسلامی با تکیه بر فتوت‌نامه‌ها شامل تأکید بر ذکر مداوم است، به گونه‌ای که شاگرد در هر یک از اعمال مورد نیاز پیشه خود، تجلی یادی از خداوند را ببیند؛ برای مثال در فتوت‌نامه فلزکاران و زرگران آمده است: «اگر تو را پرسند که خابسک بر سندان می‌زنی چه می‌خوانی؟ بگو قوله تعالی بسم الله و توکلت علی الله و ما توفیقی الا بالله العلی العظیم». اگر تو را پرسند که کوره را راست سازی و در کوره که آتش آری چه می‌خوانی؟ بگو که این آیت باید بخوانند: «و هو بکل شیء علیم الذی جعل لکم من أشجر الاخضر ناراً فیذا أنتم منه توقدون». اگر تو را پرسند که آهن و فولاد که تاب گذاری چه می‌خوانی؟ بگو: «لا اله الا الله الواحد القهار لا اله الا الله الکریم الستار لا اله الا الله العزیز الجبار»^۹ (کاتب و شمیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

راهکار دیگر فتوت‌نامه‌ها در تربیت معنوی شاگردان توجه دادن آنان به اهمیت والای پیشه و حرفه‌شان از راه انتساب آن شغل به یکی از پیامبران الهی است؛ برای مثال در فتوت‌نامه چیت‌سازان گفته شده که لوط پیامبر به وسیله جبرئیل، هنر رنگرزی پارچه را آموخته است و جبرئیل استاد تهیه رنگ خوانده شده است یا در فتوت‌نامه آهنگران آمده است که آهنگری منسوب به داوود نبی(ع) است یا کرباس‌بافی منسوب به شیث نبی(ع) شده است. این کوشش نوعی ارتباط میان شغل و عبادت را تداعی می‌کند. جنبه اسطوره‌بخشی به مشاغل و گره‌زدن آنها به سنت نبوی و جنبه قدسی دادن به حرفه‌ها در بسیاری از فتوت‌نامه‌ها مشهود است، به طوری که منشأ هر یک از مشاغل به یکی از انبیا و قدیسان برمی‌گردد و حتی اگر به نامگذاری مشاغلی همچون سلمانی نیز

در فتوت‌نامه‌ها نگاه شود، آن را منتسب به معراج پیامبر اسلام و سلمان فارسی می‌دانند و حتی گاه سبک و سیاق بیان آنها به روش قصه‌گویان و مذکران مساجد و خانقاه‌ها شبیه است (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۶).

برنامه تربیت حرفه‌ای در متون اهل فتوت

تدوین شرایط ویژه برای شاگردی، اعتقاد به سلسله‌مراتب، اجرای نظام استاد و شاگردی سختگیرانه و تدوین آیین‌نامه ارتقا، راهکارهایی بوده است که در فتوت‌نامه‌ها بدان توجه شده است تا متعلم از حیث حرفه، در صنعت خود به رشد و پیشرفت دست یابد.

بر اساس فتوت‌نامه‌ها اصحاب حرفه‌ها اهل طریقت محسوب می‌شوند؛ بنابراین آنچه برای آنان ضروری است، نه ابداعات و کنش‌های فردی و خودخواسته، که تعهد به اصولی است که در طریق آن، صنعت را می‌باید آموخت؛ از این رو در این نگرش آنچه اساساً موضوعیت دارد، نه شخص هنرمند، که اصناف است؛ بنابراین صنعت در این جایگاه برای عرفا موضوعیت می‌یابد و عرفا در قالب فتوت‌نامه‌هایی که همان طریقت‌نامه‌ها هستند به آن پرداخته‌اند، و مقام حقیقت، مقام الهی است و در نگرش عرفانی، مسئله زیبایی هم شأنی کاملاً الهی دارد (پازوکی، ۱۳۹۰: ۵۶). طبق فتوت‌نامه ابن معمار برای پذیرش یک فرد در جرگه اهل فتوت، شش شرط ذکر شده است، شرایطی مانند مرد بودن، بلوغ، برخورداری از سلامت عقل، تدین، استقامت حال (نداشتن نقص ظاهری) و مروت. این شرایط نشان می‌دهد فقیان پذیرای هر شخصی برای عضویت در مسلک خود نبودند و در این راه، قائل به گزینش بودند.

این شرایط به‌خوبی در سلسله‌مراتب چهارگانه اخوان الصفا نیز دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که پذیرش در هر مرتبه متضمن ویژگی‌هایی خاص بوده است. اخوان الصفا در جمع خود چهار مرتبه داشتند: اول «الاخوان الابرار الرحماء»: بین ۱۵ تا ۳۰ سال داشتند و دارای سه صفت بودند: صفای ذات و روح، تیزهوش و سرعت انتقال. دوم «الاخوان الاخیار الفضلاء»: بین ۳۰ تا ۴۰ سال داشتند و صفاتی همچون سخاوت، شفقت، مهربانی و وفاداری به دیگر اخوان و نیز مراعات حال اخوان دیگر، لازمه

حضور در این مرتبه از مراتب اخوان بود. سوم «الاحوان الفضلاء الکرام»: با سنی بین ۴۰ تا ۵۰ سال، گروهی بودند که قوانین را می‌شناختند، عقاید را تدوین می‌کردند و در امر دعوت کمک‌کار بودند و چهارم «مرتبه کمال» بود که اخوان در این مرحله، برای مشاهده قیامت و صعود به ملکوت آسمان آمادگی داشتند.^{۱۰}

نکته قابل توجه در اخوان الصفا توجه به مسئله علم‌آموزی در تمام عمر و ارائه برنامه درسی و علمی خاص بوده است که جای خالی آن در تمام روش‌های آموزش امروزی خالی است.

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد تدوین سلسله‌مراتب، یکی از راهکارهای فتوت‌نامه‌ها در آموزش شاگردان بوده است. این مراتب به صورت‌های مختلف در این متون نامگذاری شده‌اند؛ برای مثال مرتبه استادی با نام‌هایی چون «شیخ» (پیشرو، مقدم)، «مہتر» (کبیر)، «پیشوا» (زعیم)، «رهبر» (قائد)، «پدر» (اب)، یا «سرگروه» (رأس‌الحزب)، پیر یا مرشد قابل شناسایی است (فیزیابی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). هنر سنتی با مشق‌کردن از روی کار استاد آغاز می‌شد. روشن است که شاگرد در ابتدا دست به آفرینش نمی‌زند، بلکه سعی می‌کند الگوهای داده‌شده را عیناً تکرار کند. مشق‌کردن از روی الگو تا آنجا ادامه می‌یافت که صورت‌بندی اصلی، بلکه ذهن شاگرد می‌شد و او می‌توانست بدون نگاه‌کردن به الگو آن را با ضوابط خاصش اجرا کند. شاگرد با این کار مهارت و تکنیک لازم را برای اجرا به دست می‌آورد. باباشاه اصفهانی در رساله *آداب المشق* با دقت به این موضوع پرداخته است. وی از سه نوع مشق‌کردن یاد کرده است: «بدان که مشق بر سه قسم است: نظری و قلمی و خیالی» (پیروزرام و بینای مطلق، ۱۳۹۲: ۴۳).

تدوین شرایط ویژه برای استاد و شاگرد

بنا بر اعتقاد اهل فتوت، کسی پیش خودش هنرمند نمی‌شود، بلکه باید در حضور استادی، شاگردی کند، جوانمردی بیاموزد و جزو فتیان شود. بنابراین می‌توان گفت روش تربیتی «استاد و شاگردی» نقشی اساسی در این روش آموزشی داشته است.

دستورپذیری شاگرد از استاد از ضروریات در فتوت‌نامه تمامی اصناف بوده است و بسیار بر آن تأکید شده است. در فتوت‌نامه دلاکان آمده است: «بدان که پیران ما تقدم

استادان سابق نهاده‌اند که هر کس خدمت استاد به جا آورد، معطل نماند و کارش نظام گیرد و از صنعت خود بهره‌ور گردد و آداب دستور و قواعد اجازت پیر و استاد است که باید به سر شود و خدمت پیر و استاد به جا آورد تا در وقت حجت مردان طریقت درنماند و باید که مأمور به امر استاد بوده باشد و این مذکور را به طریق واجب و لازم دانسته باشد»^{۱۱} (کاتب و شمیلی، ۱۰۵: ۱۳۹۱).

افشاری در کتاب *سی فتوت نامه*، ده ویژگی شاگرد را این‌گونه بیان می‌کند: «اول نیت چنان کند که کسب یاد می‌گیرد از برای آنکه نفع آن به عیالان مسلمانش برسد. دوم آنکه کسب از استاد کامل باید کرده که از شریعت و حقیقت باخبر باشد. سوم آنکه شرط حق‌گزاری که در خدمت استاد باشد، به جای آورد که حق استاد از حق مادر و پدر بیش است. چهارم دین را بر دنیا مقدم دارد و از قواعد و شرایط ایمان و اسلام بی‌خبر نباشد، نماز به وقت گزارد تا برکت در کار و کسب او باشد. پنجم آنکه کسب تمام برای خود نکند و حاجت فقیران برآورد. ششم در رعایت حق استادان اهل طریقت تقصیر نکند. هفتم در کار استادان عیب پیدا نکند. هشتم آن کسب جهت رضای خدا کند. نهم به رضای استادان و تکبیر متقدمان شروع در کار کند. دهم بدانند مقدمه پیشه از کجا شد» (افشاری، ۱۳۹۰: ۷۸-۷۹).

از سوی دیگر قوانینی نیز برای استاد در برابر شاگرد تنظیم شده است که نمونه‌هایی از آن در فتوت‌نامه دوم شهاب‌الدین سهروردی ذکر شده است. مواردی مانند توجه دائم استاد به شاگرد با رویکردی دوستانه و ولایی به منظور یادآوری سهو و خطایشان، تلاش مجدانه در آموزش متعلم، آزمودن شاگردان و دعوت آنان به پشتیبانی از یکدیگر، تربیت شاگرد با این هدف که او نیز روزی به مقام استادی خواهد رسید، ایثار استاد در برابر شاگردان و پرهیز از هرگونه مضایقه، راهنمایی هر یک از متعلمان به فراگیری حرفه متناسب با توانایی‌های خود (کُرین، ۱۳۶۴: ۵۶).

فتوت‌نامه‌ها راه ترقی شاگردان را در قالب آیین‌نامه‌های ارتقا باز گذاشته‌اند. برای ارتقا از درجه‌ای به درجه بالاتر همان‌گونه که اهلیت شرط است، مهارت در صنعت و صبر هم شرط است. سلسله‌مراتب درجات اهل فتوت تا رسیدن به استادی استادان و درواقع «شیخ‌الشیوخی» را با مطالعه فتوت‌نامه‌ها می‌توان دریافت؛ البته این درجات

عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها) / ۱۳۳

گاهی با تفاوت‌هایی نسبت به هم مطرح شده‌اند و این به سبب نفوذ انواع گرایش‌های فرقه‌ای و اعتقادی در آنها در دوره‌های مختلف و مرتبط‌بودن به کشورهای مختلف جهان اسلام بوده است. این مراتب در فتوت‌نامه سیدحسین بدین شرح است:

۱. نازل: کسی که از روی علاقه در محافل شرکت می‌کند. او هنوز به ارکان وارد نشده است.

۲. نیم‌طریق: کسی که استاد، پیر یا پدر طریقت و دو یار طریقت داشته باشد؛ ولی هنوز تربیت ندیده باشد.

۳. مفردی: کسی که میان‌بسته یعنی نصیب‌یافته و حلوایش پخته شده است.

این سه گروه را اصحاب طریق می‌گویند.

۴. بشارش: کسانی هستند که اهل فتوت را تربیت می‌کنند. آنان را دسته نقیب هم می‌گویند.

۵. نقیب‌النقا: کسی که از مرحله نقیب گذشته است.

۶. خلیفه: قائم مقام شیخ را گویند.

۷. شیخ.

۸. شیخ‌الشیوخ یا استاد (کاتب و شمیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، ضمن تحلیل اصطلاح عرفانی «فتوت» به جوانمردی و اصطلاح «فتیان» به پیروان آیین جوانمردی، نحوه شکل‌گیری و آثار آموزشی، تربیتی، اخلاقی و هنری «فتوت‌نامه»ها به عنوان اصول و دستورالعمل‌های مکتوب برای رسیدن سالکان و رهروان به آیین فتوت بررسی شد.

مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان در چند مورد خلاصه و جمع‌بندی کرد:

۱. روشن شد که هرچند فتوت به صورت خاص و در مفهوم جماعتی که پیرو سلسله اصول فتوت بوده‌اند، در میانه سده سوم هجری قمری ایجاد شده است، پیدایش اصول جوانمردی در قالب فتوت‌نامه‌ها حدوداً از سده پنجم هجری قمری بوده است.

۲. از نکات قابل توجه فتوت‌نامه‌ها - که شرح چگونگی تشریف به سلک فقیان را در خود مکتوب دارند - این است که برای دستوره‌ای خود یک منشأ قدسی قائل می‌شوند، به نحوی که غالباً خود را به یکی از پیامبران منسوب می‌کنند. از سوی دیگر می‌توان گفت طبق متون فتوت‌نامه‌ها، سند اهل فتوت به علی بن ابی‌طالب (ع) منتهی می‌گردد.

۳. معلوم شد که فتوت‌نامه‌ها به شرح اصول عرفانی و تهذیب نفس محدود نشده‌اند، بلکه این اصول اخلاقی را در عرصه کار روزمره نیز تسری داده‌اند تا از این رهگذر، عرفان نظری را به عرفان عملی مبدل سازند.

۴. فتوت‌نامه در میان اصناف و حرفه‌ها، بیشترین تأثیر آموزشی و تربیتی را در وفاداری به اصول اخلاقی و انسانی به همراه داشته است و فتوت‌نامه‌ها شخصیتی معنوی از صاحبان حرفه‌ها و اصناف می‌ساخته‌اند. با تتبع در این متون و کشف ساختار آموزشی آنها روشن شد که اصول حرفه‌ای صناعات در هر حرفه و صنفی را صاحبان همان صنف تدوین می‌کردند تا ترکیب آنها با اصول اخلاقی، به تمام و کمال رعایت شود.

راهکار آموزش هنر اسلامی در فتوت‌نامه‌ها مبتنی بر تربیت معنوی و تربیت حرفه‌ای بوده است که از طریق تدوین سلسله‌مراتب، تدوین آیین‌نامه ارتقا و شکل دادن به نظام استاد - شاگردی به نتیجه رسیده است. مهم‌ترین این راهکارها به صورت خلاصه و فهرست‌وار عبارت‌اند از: تربیت توأم با نظم و سختگیری از جانب استاد، توجه و تأکید بر ظاهر و باطن در شیوه‌های آموزشی، تلفیق آداب و رسوم ایرانی با ارزش‌های اسلامی، اجرای نظام استاد - شاگردی، تدوین آیین‌نامه ارتقا.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فتی» به معنی جوان در قرآن کریم در آیه ۳۰ سوره یوسف، در مورد حضرت یوسف (ع) از آن جهت که تن به کار زشت نداد، در آیات ۱۰ و ۱۳ سوره کهف در مورد اصحاب کهف که به خدا مؤمن بودند و در برابر بتان سر خم نکردند، در آیات ۶۰ و ۶۳ همان سوره در مورد یوشع [یسع] که با موسی (ع) همراهی کرد و در سوره انبیا آیه ۶۰ در مورد ابراهیم (ع) به کار رفته است (سبحانی، ۱۳۸۹: ۹).

۲. الناصرالدین الله، خلیفه عباسی در اواخر حکومت این سلسله به سراغ فتوت رفت. این جریان جوانمردی، بعد از حمله مغول بیش از گذشته، صبغه شیعی گرفت و بر مبنای همین تحول هم بود که فتوت در جذب و متشکل ساختن توده‌ها و اصناف پایین اجتماع موفق‌تر بود... ترکان قزلباش در دوره صفوی نیز همچون نمادی از عیاران قرن‌های نخستین اسلامی بودند که به جهاد برای تشیع برخاسته بودند که متون فتوت‌نامه‌ها این زنجیره از تحولات با تبارهای گوناگون را به یکدیگر پیوند می‌داد (ولایتی، ۱۳۹۱: ۱۲).

۳. سند اهل فتوت را به حضرت علی(ع) منسوب می‌کنند. اساساً کاربرد واژه فتی نیز طبق روایات به شخص امام اول شیعیان برمی‌گردد. بر اساس این روایات، رسول اکرم(ص) علی(ع) را به پاس سخاوتش که هرچه داشت به سائل بخشید، «فتی» خطاب کرد و فرمود: «لا فتی الا علی». در روایتی مفصل‌تر نوشته‌اند که در میانه غزوه احد گروهی از دشمنان به پیامبر(ص) حمله‌ور شدند؛ پیامبر به علی(ع) فرمود که آنان را دفع کند. علی(ع) در حمله‌ای دمار از آن خاکساران برآورد. در آن حال آوازی آشکارا به گوش همگان رسید که «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» (سبحانی، ۱۳۸۹: ۹).

۴. سلسله اهل فتوت در فتوت‌نامه‌ها از آدم صفی(ع)، ابراهیم خلیل(ع) و حضرت محمد(ص) و پس از ایشان، حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) و سلمان فارسی آغاز می‌شود. آنان حاتم طایی را در سخاوت و حضرت علی(ع) را در شجاعت اسوه خود به حساب آورده‌اند. فضیل بن عیاض (درگذشته ۱۸۷ق) و پوریای ولی - که به صورت بوربای، بگسیار، بوکیار و بریار هم نقل کرده‌اند - که ملقب به قتالی خوارزمی (درگذشته ۷۲۲ق) است، کمال اهل فتوت و عرفان بوده‌اند (پازوکی، ۱۳۸۴: ۴۸).

۵. هنر (art) و زیبایی‌شناسی مدرن، کانتی است؛ یعنی زیبایی کاملاً بر محور سوژه یعنی انسان می‌چرخد. عالم خارج در این دیدگاه، حکم ابژه آن سوژه را دارد؛ به عبارت دیگر زیبایی‌شناسی مدرن مبتنی بر سوژکتیویته یا اصالت‌دادن به سوژه است (پازوکی، ۱۳۹۰: ۲۰).

۶. ممکن است این پرسش مطرح شود که صنعت یا تخنه به عنوان یک مفهوم فلسفی چگونه به نظام عرفانی اهل فتوت راه یافته است. بلخاری در مقاله «رویکرد اخوان الصفا به هنر اسلامی»، این موضوع را این‌گونه تبیین می‌کند: نظری که بر اثر وحدت درونی صناعات با فلسفه و حکمت به وجود آمده بود، خود ضرورتی انکارناپذیر در رجوع اهل صناعات به حکما بود. در تبیین و شرح این معنا می‌گوییم فلسفه‌ای که در تمدن اسلامی اوج گرفته بود، دست‌کم در تقسیمات و تعریفات تا حدودی یونانی بود (حداقل پیش از احصاء العلوم فارابی). در این تقسیمات از یک سو، حکمت نظری و حکمت عملی دو شاخه یک درخت بودند و از سوی دیگر، در حکمت نظری بنیان‌هایی وضع شده بود که رجوع به آنها در حکمت عملی انکارپذیر بود؛ برای مثال هندسه، ریاضیات، نجوم و حتی موسیقی در بخش نظری فلسفه قرار داشتند؛ اما هر یک بنیان بسیار مهمی برای بخش عملی

بودند؛ نتیجه اینکه پیوستگی این علوم با هم، نوعی بنا و معماری را پروراند که خود را از رجوع به حکمت و فلسفه (دقیقاً از این رو که نسبت به صناعت او حالت ابوت و پدری و بنیادی داشت) بی‌نیاز نمی‌دید؛ بنابراین صنعت‌گرانی رشد می‌کردند که فلسفه و صناعت و حکمت و صنعت (و بنا به سلوک اخوان، با فن و فتوت) را با هم داشتند. مثال روشن در این فضا نیاز معماران به کتاب‌های ابواسحاق کندی در طراحی هندسی بنای خود یا کتاب بوزجانی، *المنازل فی ما یحتاج العمال و الصناع الی الهندسه*، بود. نتیجه مهم این است که صناعت در پرتو و سایه حکمت در تمدن اسلامی رشد کرد؛ پس اگر در فتوت‌نامه‌های آهنگران، چیت‌سازان و معماران با حکمت و عرفان مواجه می‌شویم یا در *الرسائل اخوان الصفا* که خود رساله‌هایی صد در صد حکمی است، در مورد صناعات مطالب بسیار می‌بینیم، تعجبی ندارد (بلخاری، ۱۳۹۰: ۱۴۷).

۷. صنایع نزد اهل فتوت، پیشه‌ای بوده است که با آن هم مشغول به کار بودند - که عموم از آن استفاده می‌کردند - و هم اینکه این پیشه و کار، راه سلوک معنوی آنان محسوب می‌شده است؛ از این رو هنرمندان طبقه‌ای خاص و جدا از دیگر مردم نبودند؛ پس طبقه خاص هنری ممتاز از دیگران، چنان‌که امروز مرسوم است، اصولاً نمی‌توانسته وجود داشته باشد؛ ولی همین صنعتگران بودند که اصناف و طبقات اصلی جامعه را تشکیل می‌دادند. پیشه این صنعتگران قبل از اینکه جنبه اقتصادی داشته باشد، جنبه معنوی داشته است. هنرمندان با پیشه خویش، سلوک معنوی می‌کردند. از این جهت، اصولاً برای ورود به طریقت موظف می‌شدند هنر یا صنعتی را اختیار کنند (پازوکی، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

۸. برای مثال اخوان الصفا متأثر از تعالیم معصومان(ع) - به‌ویژه امام هفتم - غایت تمامی صناعات را رسیدن به حق تعالی و معرفت او می‌دانستند؛ چنان‌که مثلاً در غایت صناعت موسیقی و نیز تمامی صناعات، تشبیه به حضرت حق را متذکر شده‌اند. این قراردادان غایت معنوی برای صناعات، می‌توانست به خلق مصنوعاتی بینجامد که مکمل معرفت نظری و توحیدی انسان باشد و به همین دلیل از تمامی بنیان‌های معنوی (همچون اصل تناظر که به تنظیر عالم و آدم معتقد بود و نیز رجوع به تناسبات حقیقی و معنوی کالبد آدم و عالم) در صنع صناعات خود استفاده کند (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲/۱: ۲۲۵).

۹. اهل فتوت وقتی می‌خواستند صنعتی را بیاموزند، ابتدا آداب تزکیه نفس و مراقبه را از استاد صنعت خویش فرا می‌گرفتند. از این رو هنرشان به هیچ وجه جنبه نمایشی نداشت و کمتر اتفاق می‌افتاد که نام خویش را بر اثر خویش حک کنند. به همین دلیل است که بیشتر آثار هنری گذشتگان، بی‌نام و نشان است؛ چراکه آنان هنر خویش را محصول نبوغ فردی خویش نمی‌دانستند (پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۸).

۱۰. و اعلم أيها الأخ البار الرحيم أن قوة نفوس إخواننا في هذا الأمر الذي نشير إليه و نحث عليه على أربع مراتب: أولها صفاء جواهر نفوسهم و جودة القبول و سرعة التصور و هي مرتبة أرباب ذوي الصناعات في مدينتنا التي ذكرناها (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۷۴) في الرسالة الثانية، و هي القوة

عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها) / ۱۳۷

العاقلة المميّزة لمعاني المحسوسات، الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد، و إلى هذا أشار بقوله: «إذا بلغ الأطفال منكم الحلم» و هم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الأبرار الرحماء.

و فوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسة و هي مراعاة الإخوان و سخاء النفس و إعطاء الفيض بالشفقة و الرحمة و التحنن على الإخوان، و هي القوة الحكيمية الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد.

و إليه أشار بقوله تعالى: «و لما بلغ أشده و استوى آتيناه حكما و علما» و هم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الأخيار الفضلاء.

و المرتبة الثالثة فوق هذه و هي مرتبة الملوك ذوي السلطان و الأمر و النهي و النصر و القيام بدفع العناد و الخلاف، عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر، بالرفق و اللطف و المداراة في إصلاحه، و هي القوة الناموسية الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة، و إليها أشار بقوله تعالى: «حتى إذا بلغ أشده و بلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي و على والديّ و أن أعمل صالحا ترضاه» الآية. و هم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الفضلاء الكرام.

و المرتبة الثالثة فوق هذه و هي مرتبة الملوك ذوي السلطان و الأمر و النهي و النصر و القيام بدفع العناد و الخلاف، عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر، بالرفق و اللطف و المداراة في إصلاحه، و هي القوة الناموسية الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة، و إليها أشار بقوله تعالى: «حتى إذا بلغ أشده و بلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي و على والديّ و أن أعمل صالحا ترضاه» الآية. و هم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الفضلاء الكرام.

و الرابعة فوق هذه و هي التي ندعو إليها إخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا و هي التسليم و قبول التأييد و مشاهدة الحق عيانا و هي القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد، و هي الممهدة للمعاد، و المقربة بمفارقة الهيولى، و عليها ترد قوة المعراج، و بها تصعد إلى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث و الحشر و النشر و الحساب و الميزان و الجواز على الصراط و النجاة من النيران و دخول الجنان و مجاورة الرحمن ذي الجلال و الإكرام. و إلى هذه المرتبة أشار بقوله تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية» الآية (إخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۱۷۵ / ۴).

۱۱. «پیر» و «مرشد» از واژگان مهمی هستند که احتمال می‌رود از طریق فتوت‌نامه‌ها و جامعه فنیان به عرفان ایرانی - اسلامی وارد شده‌اند. توبه‌کار در عرفان اسلامی باید بعد از توبه پیرو و مطیع کسی شود که او را راهبري کند و به اصطلاح صوفیه باید مرشدي انتخاب کند. پیر در عرفان به معنای کسی است که برای شاگرد یا مرید یا سالک در حکم راهنما و مربی و مرشد است. پیر یا مرشد شخصی است که تجربه و علم کافی دارد و خود به حق رسیده است (غنی، ۱۳۸۹: ۲۰۸). سالک

چون پیر و مرشد خود را انتخاب کند و دست ارادت به او سپرد، باید چشم‌بسته مطیع او باشد و بدون چون و چرا اوامر او را واجب‌الاطاعه بشمرد. تردید و تأمل سالک در اجرای اوامر پیر و مرشد و تصور خطا و اشتباه برای او، کفر طریقت است (همان، ۲۱۱).

منابع

- اخوان الصفاء (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، [بی‌جا]: الدار الاسلامیه.
- افشاری، مهران (۱۳۹۰)، *سی فتوت‌نامه دیگر*، تهران: نشر چشمه.
- امام جمعه، سیدمهدی (۱۳۹۰)، «رویکرد حکمت متعالیه به هنر اسلامی»، *جستارهایی در چیستی هنر اسلامی* (مجموعه مقالات و درس‌گفتارها)، به اهتمام هادی ربیعی، تهران: فرهنگستان هنر.
- بلخاری، حسن (۱۳۹۰)، «رویکرد اخوان الصفا به هنر اسلامی»، *جستارهایی در چیستی هنر اسلامی* (مجموعه مقالات و درس‌گفتارها)، به اهتمام هادی ربیعی، تهران: فرهنگستان هنر.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۴)، *حکمت هنر و زیبایی در اسلام*، تهران: فرهنگستان هنر.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «معنای صنعت در حکمت اسلامی، شرح و تحلیل رساله صنایع میرفندرسکی»، *مجله علمی پژوهشی خردنامه صدر*، ش ۴۸.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۰)، «رویکرد عرفانی به هنر اسلامی»، *جستارهایی در چیستی هنر اسلامی* (مجموعه مقالات و درس‌گفتارها) به اهتمام هادی ربیعی، تهران: فرهنگستان هنر، ۵۳ تا ۶۱.
- پیروززاد، شهریار و سعید بینای مطلق (۱۳۹۲)، «بررسی مسئله خلاقیت در هنر سنتی»، *جاویدان خرد*، ش ۲۴، پاییز و زمستان.
- تیشتر، فرانتس (۱۳۳۵)، «گروه فتوت کشورهای اسلامی و نوع ظهور گوناگون آنها مخصوصاً در ایران و کشورهای همجوار»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، س ۴، ش ۲.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲)، *آیین فتوت و جوانمردی*، تهران: اساطیر.
- راوندی، مرتضی (۱۳۴۷)، *تاریخ اجتماعی ایران*؛ تهران: انتشارات امیرکبیر.
- رضوی، مسعود (۱۳۸۹)، «در مذهب ارباب فتوت: نوشتاری درباره ملاحسین واعظ کاشانی و فتوت‌نامه سلطانی»، ش ۵۴.
- سبحانی، توفیق (۱۳۸۹)، «ملاطیان و فتوتیان»، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۴.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: انتشارات سخن.
- علاقه، فاطمه (۱۳۷۷)، «مروری بر فتیان و فتوت‌نامه‌ها»، *مجله فرهنگ*، ش ۲۵ و ۲۶.
- غنی، قاسم (۱۳۸۹)، *تاریخ تصوف و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*،

عرفان اسلامی و آداب معنوی آموزش هنر (با تأکید بر فتوت‌نامه‌ها) / ۱۳۹

تهران: زوار.

فرهادی، مرتضی (۱۳۹۰)، «کار در فتوت‌نامه‌ها (مرام‌نامه‌های صنفی - طریقتی، خودانگیخته و خودپذیرفته ایرانیان)»، مجله برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ش ۸.
فیزایی، بهمن (۱۳۸۷)، «بررسی سنت‌های آموزش هنروری در فتوت‌نامه‌ها»، مجله آینه خیال، ش ۱۱، آذر و دی‌ماه.

کاتب، فاطمه و فرنوش شمیلی (۱۳۹۱)، «آیین فتوت و نظام آموزشی هنرها و صنایع در ایران»، مجله علمی - ترویجی پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، س ۲، ش ۴، پاییز و زمستان.
کاشفی، حسین واعظ (۱۳۵۰)، فتوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

کاشی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۶۹)، تحفه الاخوان فی خصائص الفتيان، مقدمه و تصحیح: محمد دامادی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

کرین، هانری (۱۳۶۴)، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو.

معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، ج ۴، تهران: امیر کبیر.

موسوی، سیدرضی (۱۳۹۱)، «هنر اسلامی در آینه فتوت‌نامه‌ها با تأکید بر فتوت‌نامه چیت‌سازان»، مجله علمی - پژوهشی مطالعات هنر اسلامی، ش ۱۵، پاییز و زمستان.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، دانشنامه جوانمردی (فتوت): ریشه‌ها و خاستگاه‌ها، تهران: امیرکبیر.

امامت در آیه مباحله از دیدگاه امامیه و اشاعره

محمد معینی فر*

لیلا سادات داودی**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

آیه مباحله یکی از مهم‌ترین آیات قرآنی است. این آیه که درباره مباحله مسلمانان با مسیحیان نجران است، هم حقانیت پیامبر(ص) را ثابت و هم رفعت، مقام و علو درجه اهل بیت را بیان می‌کند. به همین دلیل علما و مفسران بسیاری از مذاهب مختلف اسلامی درباره این آیه بحث کرده‌اند. با توجه به اهمیت موضوع، در این مقاله آیه مباحله به روش توصیفی - تحلیلی از دیدگاه امامیه و اشاعره بررسی شده است. از مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق این است که اشاعره و امامیه بر حضور حسنین، حضرت فاطمه و علی(ع) در مباحله و دلالت «ابنائنا» بر حسنین و «نساءنا» بر فاطمه زهرا(س) اذعان دارند. همچنین امامیه و بیشتر علمای اشعری مصداق «انفسنا» را علی(ع) می‌دانند؛ ولی بعضی از اشاعره آن را سبب افضلیت ایشان نمی‌دانند و در مورد افضلیت امام دو دسته شده‌اند: ۱. تقدیم در خلافت، تقدم در فضیلت است؛ زیرا تقدیم مفضول بر افضل محال است و ۲. تقدم در خلافت دلیل بر افضلیت نیست. گروه دوم مجبور شده‌اند که قائل به جواز تقدیم مفضول بر فاضل شوند و دلایلی برای آن ذکر کنند که هیچ‌یک از دلایلیشان تمام نیست.

کلیدواژه‌ها: آیه مباحله، امامت، شیعه امامیه، اشاعره.

* استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) mohagegkaraki@yahoo.com
** دانش‌آموخته سطح ۴ گرایش تفسیر تطبیقی، مرکز تخصصی آموزش عالی فاطمه الزهرا(س) اصفهان
sadatdavodi@yahoo.com

مقدمه

بعد از فتح مکه در سال نهم هجری گروه‌های فراوانی از مناطق دور و نزدیک برای پذیرش اسلام یا بحث و مناظره با رسول اکرم (ص) به حضور آن حضرت می‌آمدند؛ به همین جهت آن سال را عام الوفود، یعنی سال ملاقات گروه‌ها و هیئت‌های گوناگون با رسول خدا، نام نهادند (ابن‌هشام، ۱۹۷۱: ۲۰۵/۴). یکی از آن گروه‌ها هیئتی مسیحی بود که با پیامبر ملاقات داشتند و در پی آن آیه ۶۱ سوره آل‌عمران، معروف به مباحله، خطاب به پیامبر اکرم (ص) نازل شد: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ». این آیه با توجه به آیات قبل و استدلال‌هایی که در آنها بر نفی خدا بودن مسیح (ع) تأکید شده بود، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که «هر گاه بعد از علم و دانش که (درباره مسیح) برای تو آمده (باز) کسانی با تو در آن به محاجه و ستیز برخاستند، به آنان بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت می‌کنیم و شما هم فرزندان خود را، ما زنان خویش را دعوت می‌نماییم، شما هم زنان خود را؛ ما از نفوس خود دعوت می‌کنیم، شما هم از نفوس خود دعوت کنید، سپس مباحله می‌کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم».

آیه مباحله از دیرباز تا کنون مورد توجه علمای مذاهب مختلف اسلامی بوده و تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است؛ ولی غرض اصلی این تحقیق پس از بررسی آیه مباحله و شأن نزول آن، تبیین امامت از دیدگاه علمای امامیه و اشعری است که سابقه نداشته است. به همین منظور، پیش از ورود به بحث، معنای لغوی و اصطلاحی واژه مباحله را بررسی خواهیم کرد.

معنای لغوی مباحله

بهل در لغت سه معنا دارد: تخلیه، نوعی دعا و قلیل (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ذیل واژه بهل). برخی نیز بهل را به معنای لعنت دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴؛ فیومی، ۱۴۱۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ذیل واژه بهل)؛ البته لعن و بهل این تفاوت را دارند که لعن به معنای

امامت در آیه مباحله از دیدگاه امامیه و اشاعره / ۱۴۳

دوری از رحمت خداوند است و بهل جدیدیت و تلاش در لعنت (عسکری، ۱۴۰۰: ۴۳). به همین دلیل «ابتهل الی الله فی الدعاء» به معنای جدیدیت و تلاش در دعا است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۵/۴). راغب در مفردات اصل آن را رها می‌داند و می‌گوید بهل چیزی است که بدون سرپرست و رها باشد؛ به همین منظور «ابهلت فلانا» را نیز این‌گونه معنا می‌کند: «او را با مقصودش به حال خود رها کردم». او قائل است دلیل کسانی که بهل را به معنای لعنت گرفته‌اند، این بوده که در این آیه درخواست و دعا برای لعنت کردن است، ولی اصل «بهل» همان رها کردن است. همچنین مباحله مصدر ثلاثی مزید از باب مفاعله است و معنای طرفینی دارد؛ یعنی هر کدام در حق دیگری لعنت کنند یا او را به حال خود رها کنند.

معنای اصطلاحی مباحله

مباحله در اصطلاح علمای امامیه به این معنا است که هرگاه دو نفر بعد از بحث‌های منطقی و استدلال‌های عقلی و برهان‌های روشن نتوانستند یکدیگر را قانع کنند، هر یک در حق دیگری نفرین می‌کند و می‌گوید: «اگر من بر حق هستم و تو خلاف می‌گویی به مجازات الهی گرفتار شوی» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

علمای اشعری نیز دو وجه را برای ابتهل بیان کرده‌اند:

۱. اجتهاد در دعا (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۸/۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۷/۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲۲۰/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۴)؛ یعنی اگر جهد در دعا نباشد، ابتهل نیست و اگر جهد باشد، هر چند لعن نباشد، آن را ابتهل می‌گویند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۸).

۲. لعنت؛ معنای لعن همان دور کردن و طرد است و «بهله الله» یعنی لعنت و دوری

از رحمت خداوند (واحدی، ۱۴۱۵: ۲۱۴/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۶۶۷/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۰/۲).

فخر رازی قول نخست را اولی می‌داند؛ زیرا اگر نبتهل را لعنت معنا کنیم، در آیه تکرار معنا خواهد شد. بعد از نبتهل «فنجعل لعنت الله علی الکاذبین» آمده است، ولی اگر ابتهل به معنای اجتهاد در دعا گرفته شود، آیه این‌گونه معنا می‌شود که در دعا خیلی اصرار می‌کنیم و بعد لعنت را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۸/۸). او اصل این کلمه را «رها کردن» می‌داند و «من بهله الله» را کسی می‌داند که خدا او را به

حال خود رها کرده است: «هر کس خداوند او را به حال خودش رها کند، بدون شک هلاک می‌شود» (همان: ۲۴۷/۸). عده‌ای از علمای اشاعره، که اصل ابتهال را لعنت و دوری از رحمت می‌دانند، قائل‌اند که ابتدا به معنای لعنت بوده، سپس در مورد هر دعایی که در آن اصرار شود، به کار رفته است (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۴۳/۱؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۱۷۸/۲؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶: ۱۵۵/۱).

شان نزول آیه

این آیه و آیات قبل از آن درباره هیئت نصارای نجران (شمال یمن) نازل شده که خدمت پیامبر رسیدند و درباره نسبت فرزندی حضرت مسیح به خداوند محاجه کردند. نصارا دلایل پیامبر را نپذیرفتند و بر جهلشان اصرار ورزیدند تا خداوند امر به مباحله کرد. در روز مباحله، پیامبر اکرم (ص) حسنین و فاطمه و علی (ع) را همراه خود بردند و فرمودند: «هرگاه من دعا کردم، شما آمین بگویید».

برخی از علمای امامی و اشعری در مورد شان نزول آیه نقل می‌کنند که اسقف نجران با دیدن پیامبر و عزیزانشان به نصارا گفت: «من وجوهی را می‌بینم که اگر از خداوند طلب کنند که کوه‌ها از جا کنده شوند، چنین می‌شود؛ مباحله نکنید که هلاک می‌شوید و بر روی زمین تا روز قیامت نصرانی‌ای نخواهد ماند» (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۴۳/۱؛ شربینی، ۱۴۲۵: ۲۵۵/۱؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۴۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۳/۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۷۹/۲).

تا آنجا که در این مقاله تحقیق شده، از بین مفسران اشعری فقط ابن‌عطیه در تفسیر خود (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۷/۱) وقتی شان نزول آیه را می‌آورد، تنها به همراهی حسنین و حضرت فاطمه (ع) اشاره می‌کند و از همراهی حضرت علی (ع) صحبتی نمی‌کند، در صورتی که همراهی علی (ع) در مباحله قابل کتمان نیست؛ زیرا فقط ۲۳ راوی در منابع اهل سنت این روایت را نقل کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۶). خود ابن‌عطیه نیز در ادامه تفسیرش، روایتی از سدی نقل کرده که پیامبر با علی و فاطمه و حسنین به مباحله آمدند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۷/۱).

امامت در آیه مباحله از دیدگاه امامیه و اشاعره / ۱۴۵

از صحابه نیز عثمان، طلحه، زبیر، سعید بن زید، عبدالرحمان بن عوف و سعد بن ابی وقاص به نزول آیه مبارکه در شأن اهل بیت (ع) اقرار کرده‌اند. سعد بن ابی وقاص حدیث مباحله را روایت کرده و چنانکه در نقل معتبر آمده، با درک همین موضوع از ناسزاگویی به امیر مؤمنان علی (ع) خودداری کرده است (مسلم، بی تا: ۱۸۷/۴).

همچنین شخصیت‌های سرشناس دیگری در بیش از ۶۰ منبع اهل سنت ماجرای مباحله را نقل کرده و آورده‌اند که اهل بیت پیامبر (ص) نیز همراه ایشان بوده‌اند؛ از جمله:

- مسلم بن حجاج نیشابوری در صحیح، جلد ۷، صفحه ۱۲۰ (چاپ محمد علی صبیح مصر).

- احمد بن حنبل در مستدرک، جلد ۱، صفحه ۱۸۵ (چاپ مصر).

- طبری در تفسیر معروفش، ذیل همین آیه، جلد ۳، صفحه ۱۹۲ (چاپ میمنیه مصر).

- حاکم در مستدرک، جلد ۳، صفحه ۱۵۰ (چاپ حیدرآباد دکن).

- حافظ ابونعیم اصفهانی در *دلائل النبوة*، صفحه ۲۹۷ (چاپ حیدرآباد).

- واحدی نیشابوری در *اسباب النزول*، صفحه ۷۴ (چاپ الهندیه مصر).

- فخر رازی در *تفسیر مفاتیح الغیب*، جلد ۸، صفحه ۸۵ (چاپ البهیه مصر).

- ابن اثیر در *جامع الاصول*، جلد ۹، صفحه ۴۷۰ (طبع السنة المحمدیه مصر).

- ابن جوزی در *تذکرة الخواص*، صفحه ۱۷ (چاپ نجف).

- قاضی بیضاوی در *تفسیرش*، جلد ۲، صفحه ۲۲ (چاپ مصطفی محمد مصر).

- آلوسی در *تفسیر روح المعانی*، جلد ۳، صفحه ۱۶۷ (چاپ منیریه مصر).

- طنطاوی مفسر معروف در *تفسیر الجواهر*، جلد ۲، صفحه ۱۲۰ (چاپ مصطفی

البابی الحلبی مصر).

- زمخشری در *تفسیر کشاف*، جلد ۱، صفحه ۱۹۳ (چاپ مصطفی محمد مصر).

- حافظ احمد بن حجر عسقلانی در *الاصابة*، جلد ۲، صفحه ۵۰۳ (چاپ مصطفی

محمد مصر).

- ابن صباغ در *الفصول المهمة*، صفحه ۱۰۸ (چاپ نجف).

- قرطبی در تفسیر الجامع لاحکام القرآن، جلد ۳، صفحه ۱۰۴ (چاپ مصر سال ۱۹۳۶م) (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۸۴/۲).

به هر حال نقل شده که قاضی نورالله شوشتری در کتاب ارزشمند *احقاق الحق* قائل به اجماع شده‌اند و آیت‌الله مرعشی در حاشیه بر این کتاب، پس از نقل از ۶۰ کتاب اهل سنت، می‌فرماید: «قابطه اهل سنت در کتبشان این مطلب را ذکر کرده‌اند» (ر.ک: شوشتری، ۱۴۰۹: ۴۶۳). آلوسی نیز اذعان می‌کند که حضور علی و فاطمه و حسنین (ع) در واقعه مباحله نزد محدثان مشهور است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۱/۲).

دلالت آیه بر صحت نبوت پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اکرم (ص) در کنار دعوت به پذیرش یگانگی خداوند و مخلوق بودن حضرت عیسی (ع)، ادعای نبوت نیز داشتند؛ زیرا اگر چنین ادعایی نداشتند، اصلاً هیئت نجرانی روانه حجاز نمی‌شدند و با پیامبر محاجه نمی‌کردند. از طرفی نیز ترک مباحله از سوی مسیحیان دلیل بر صحت نبوت پیامبر اسلام (ص) است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۰/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۴/۲؛ شربینی، ۱۴۲۵: ۲۵۵/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۱/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۸؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۸۲/۲).

فخر رازی دلالت این واقعه بر صحت نبوت پیامبر اکرم (ص) را از دو جهت می‌داند:

۱. اگر پیامبر به خود اطمینان نداشتند، از نزول عذاب بر اهل و فرزندانشان می‌ترسیدند. معلوم است که شفقت انسان بر فرزند و خانواده‌اش بسیار شدید است و چه بسا خود را فدای آنان می‌کند و سپر بلایشان می‌شود؛ از این رو این همراهی بر حقانیت پیامبر (ص) دلالت دارد.

۲. ترک مباحله از طرف نصارا گواه است که آنان از *تورات* و *انجیل*، آنچه دال بر نبوت ایشان بود را می‌دانستند و به پیامبری ایشان علم داشتند؛ از این رو مباحله را ترک کردند. فخر سپس نقلی از نصارا را دلیل گفته خویش قرار می‌دهد که گفتند: «به خدا سوگند، او پیامبر مرسل است که در *تورات* و *انجیل* به او بشارت داده شده و اگر مباحله کنید، عذاب استیصال حاصل می‌شود». فخر معتقد است این سخن تصریح آنان برای امتناع از مباحله است (فخررازی، ۱۹۸۶: ۲۴۹/۸).

بر این اساس می‌توان گفت حلول عذاب بر نصارای نجران، هرچند محقق نشد، معجزه‌ای برای پیامبر(ص) بود؛ زیرا رفتن پیامبر به مباحله و آمادگی ایشان و نیز انصراف نصارا از معرکه تباهل نشان می‌دهد که حلول عذاب با دعای پیامبر(ص) حتمی بوده و نصارا با درک این خطر، از ادامه منصرف شدند و مصالحه کردند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۴۲/۳).

دلالت ابناثا

در این آیه ابناثا به معنای پسران است و مصداق آن حسن و حسین(ع)، فرزندان دختر پیامبر، هستند. در اینکه ابناثا شامل نوه پسر و دختری می‌شود مفسران به آیات ۸۴ و ۸۵ سوره انعام استناد کرده‌اند: «و وهبنا له إسحاقَ و یعقوبَ کُلًّا هَدینَا وَ نوحًا هَدینَا مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ ذُرِّیَّتِهِ داوُدَ وَ سلیمانَ وَ ایوبَ وَ یوسفَ وَ موسیَ وَ هارونَ وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ * وَ زکریا وَ یحییَ وَ عِسی وَ إلیاسَ کُلٌّ مِنَ الصَّالِحِینَ».

این آیات دلالت دارند که مسیح، با اینکه از طرف مادر ذریه حضرت ابراهیم شمرده می‌شود، از فرزندان حضرت ابراهیم(ع) است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵۵/۱۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۸۸/۲). بنابراین کلمه «ابن» هم در لغت و هم در اصطلاح به معنای فرزند است، چه با واسطه و چه بی‌واسطه و اعم از فرزند پسر یا دختری است. همچنین در روایاتی که از طرق شیعه و سنی درباره امام حسن و امام حسین(ع) وارد شده، اطلاق کلمه «ابن رسول الله» به آنان بسیار دیده می‌شود. برای نمونه امیرالمؤمنین علی(ع) در صفین محمد حنفیه را خطاب کردند و فرمودند: «اشهد انک ابنی حقا». اطرافیان در مورد حسن و حسین(ع) پرسیدند که حضرت فرمودند: «هما ابنا رسول الله(ص)» (رازی، ۱۴۰۸: ۳۶۵/۴). همچنین سلمان نقل می‌کند از پیامبر(ص) شنیدم که در مورد حسن و حسین(ع) می‌فرمودند: «إِنَّ ابْنِی هَذِیْنِ رِیْحَانَتِی مِنَ الدُّنْیَا»؛ این روایت در صحیح بخاری، سنن ترمذی و دیگر کتب اهل تسنن نیز نقل شده است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸/۲).

اشاعره نیز مصداق ابناثا را حسن و حسین(ع) دانسته‌اند. فخر رازی می‌گوید این آیه دلالت دارد که حسن و حسین پسران رسول خدایند؛ زیرا پیامبر وعده دادند که

پسرانشان را می‌آورند و حسن و حسین را خواندند، پس واجب است که آن دو پسران رسول خدا باشند. وی سپس اشکال برخی را مطرح می‌کند که: «فرزندان وقتی کوچک باشند، نزول عذاب بر آنها جایز نیست و اینکه حسن و حسین در مباحله بودند، فایده‌ای نداشته است» و این‌گونه پاسخ می‌دهد که سنت الهی بر این است که اگر عقوبت استیصال بر قومی نازل شود، همه قوم را هلاک می‌کند و زنان و فرزندان را نیز در بر می‌گیرد؛ پس این عذاب در مورد بالغان عقاب است و در مورد بچه‌ها عقاب نیست.

قرطبی پسر دانستن پسر دختر را مخصوص حسن و حسین (ع) می‌داند؛ زیرا پیامبر (ص) درباره امام حسن (ع) فرمودند: «ان ابني هذا سيد» و نیز فرمودند: «هر نسب و سببی روز قیامت منقطع می‌شود، مگر نسب و سبب من» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۴).

آلوسی علاوه بر حسن و حسین (ع)، علی (ع) را نیز داخل ابنا می‌داند و می‌گوید: «در عرف، داماد هم پسر شمرده می‌شود» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۲/۲)، در صورتی که اولاً در عرف عرب چنین چیزی نبوده و اگر فردی پسر نداشت، هر چند دامادهای بسیار داشت، او را ابتر می‌نامیدند و هیچ‌گاه داماد را پسر محسوب نمی‌کردند. ثانیاً لازمه چنین سخنی این است که مصداق انفسنا پیامبر (ص) باشد، حال آنکه نمی‌تواند چنین باشد، زیرا دعوت‌کننده پیامبر هستند و دعوت‌کننده باید غیر از دعوت‌شونده باشد؛ هیچ کس خود را دعوت نمی‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۶۰). ثالثاً روایات بسیاری این را تقویت می‌کنند که علی (ع) نفس پیامبر است؛ برخی از این روایات در بحث «دلالت انفسنا» ذکر خواهند شد.

دلالت نسا

واژه نساء در هر مورد طبق شواهد و قرائن معنا می‌شود و مصداق معینی پیدا می‌کند. این واژه در قرآن به چند معنا به کار رفته است:

۱. به معنای خواهر در مقابل برادر، مانند «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ الْأُنثِيَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» (نساء: ۱۱)؛

۲. به معنای زن در مقابل شوهر، مانند «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...» (احزاب: ۳۰ و ۳۲)؛

۳. به معنای جنس زن در مقابل جنس مرد، مانند «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» (اعراف: ۸۱) و «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبْنَا لَهُمْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبْنَا لَهُنَّ» (نساء: ۳۲)؛

۴. به معنای دختر در مقابل پسر، مانند «يَذَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (بقره: ۴۹). نساء در این آیه به معنای همسران نیست، بلکه یعنی فرعون پسران را می‌کشت و دختران را زنده نگه می‌داشت.

در آیه مباحله نیز نساء در مقابل ابناء قرار گرفته و معنای دختر می‌دهد یا دست‌کم باید گفت مطلق زن مراد است، نه فقط زن در مقابل شوهر. در مورد مصداق نساء در این آیه هیچ اختلافی بین مفسران امامیه و اشاعره نیست و همه معتقدند که پیامبر اکرم (ص)، فقط حضرت زهرا (س) را همراه خود به مباحله بردند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۸۲/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵۰/۱۴؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱۵۵/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۸۸/۳؛ شربینی، ۱۴۲۵: ۲۵۵/۱؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۴۶۲).

دلالت انفسنا

واژه نفس در لغت به معنای روح و حقیقت است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۶)؛ بعضی نیز آن را به خون و جسد معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶: ۹۸۴/۳).

این واژه در قرآن به چند معنا به کار رفته است:

۱. ذات و شخص: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا» (بقره: ۴۸)؛
۲. روح: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛
۳. قلب و باطن: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً» (اعراف: ۲۰۵)؛
۴. تمایلات نفسانی: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳) (ر.ک: قرشی بنایی، ۱۳۷۲: ۹۴/۷).

مصداق انفسنا در آیه مباحله، همان‌طور که گفته شد، نمی‌تواند خود پیامبر اکرم (ص) باشد؛ زیرا ایشان دعوت‌کننده‌اند و دعوت‌کننده باید غیر از دعوت‌شونده باشد. معانی دیگر نیز در مورد این آیه صدق نمی‌کنند. بنابراین باید گفت نفس در این آیه معنای مجازی دارد، یعنی کسی که نازل‌منزله و تالی‌تلو پیامبر باشد؛ زیرا گاهی منظور از نفس خود شخص است — مثل وقتی که مقابل اقربا، بلکه نزدیک‌ترین نزدیکان، قرار بگیرد مانند آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا» — و گاهی به وجه مجاز و استعاره است، یعنی وجوه شباهتی وجود دارد که آن شخص به منزله نفس انسان محسوب می‌شود (بلاغی، ۱۳۵۲: ۲۹۳/۱).

اگر منظور خداوند متعال از «انفسنا» شخصی غیر از رسول خدا باشد، کسی جز امیرالمؤمنین علی(ع) نخواهد بود؛ زیرا کسی ادعا نکرده که افرادی غیر از علی، همسر و دو پسرشان در مباحثه شرکت داشته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۲/۲۵۴). بنابراین چون نمی‌توان گفت که نفس هر دو یکی است، در اینجا مقصود و مراد تنها مساوی بودن است. همچنین چون بدون شک رسول خدا برترین مردم است، مساوی آن حضرت نیز چنین خواهد بود (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۴).

مقتضای اطلاق انفسنا این است که در تمام مقامات، جز مقاماتی که نصی بر مشترک نبودن آنها باشد مانند نبوت و رسالت، مشابه باشند: «یا علی، اَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اِلَّا اَنْهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۸/۴۰).

گفتنی است که گروهی از علما دلالت آیه بر مساوی بودن حضرت علی(ع) با پیامبر را با ذکر روایاتی تقویت می‌کنند؛ از جمله اینکه پیامبر(ص) فرمود: «یا علی، مَنْ قَتَلَكَ فَقَدْ قَتَلَنِي وَ مَنْ اَبْغَضَكَ فَقَدْ اَبْغَضَنِي وَ مَنْ سَبَّكَ فَقَدْ سَبَّنِي لِاَنَّكَ مَنِّي كَنَفْسِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۹۳). در روایتی دیگر آمده است که درباره بعضی از صحابه از پیامبر خدا سؤال شد و حضرت پاسخ فرمودند. آنگاه شخصی گفت: «پس علی چه؟». پیامبر فرمودند: «اِنَّمَا سَأَلْتَنِي عَنِ النَّاسِ وَ لَمْ تَسْأَلْنِي عَنِ نَفْسِي» (علاءالدین، ۱۴۰۱: ۶/۴۰۰). همچنین امام رضا(ع) می‌فرمایند: «خداوند از لفظ انفسنا در آیه مبارکه، نفس علی را قصد کرد؛ زیرا رسول خدا فرمودند بنو ولیعہ باید دست از تمرد خود بردارند، وگرنه من کسی را برای جنگ با آنان می‌فرستم که مثل نفس من باشد و مرادشان از آن کس که حکم جان رسول الله را داشت، علی بن ابی طالب بود. پس این خصوصیتی است که در علی هست و هیچ فردی از افراد بشر نمی‌تواند به این مقام دست پیدا کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۲).

علاوه بر شیعه، کسانی از اهل سنت، همچون احمد بن حنبل، ابن ماجه و ترمذی، نیز مضمون این حدیث را روایت کرده‌اند (رک: قندوزی، ۱۳۸۵: ۵۴). شیخ سلیمان بلخی حنفی باب هفتم کتاب *ینابیع الموده* را با این عنوان که «علی نفس رسول الله است» به این موضوع اختصاص داده و در آن ۲۴ حدیث از رسول خدا نقل کرده که فرمودند: «علی(ع) به منزله نفس من است»؛ برای نمونه: «عَلِي مَنِّي كَنَفْسِي طَاعَتُهُ طَاعَتِي وَ مَعْصِيَتُهُ مَعْصِيَتِي» (همان: ۵۶-۵۲).

تمام روایت‌ها قرینه این مجازند و کلمه انفسنا دلالت واضحی بر شدت ارتباط و اتحاد علی(ع) با پیامبر اکرم(ص) دارد. بنابراین بیشتر علمای اشعری نیز علی(ع) را مصداق انفسنا می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۰/۲؛ شربینی، ۱۴۲۵: ۲۵۵/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۸؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲۴۳/۱؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۱۷۸/۲؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱۵۵/۱)؛ ولی بعضی آن را سبب افضلیت ایشان نمی‌دانند و معتقدند این سخن مخصوص علی نیست، بلکه شامل تمام خویشاوندان و خدمه پیامبر می‌شود (فخررازی، ۱۹۸۶: ۳۱۶/۲)، در صورتی که بدون شک به دلالت این آیه، علی(ع) افضل است؛ زیرا

۱. هر صاحب وجدان و فطرت پاکی به افضل بودن مجموع کسانی که برای اثبات توحید و حقانیت رسالت با پیامبر اکرم(ص) همراه شدند، اذعان می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۱).

۲. طبق این آیه، علی(ع) مساوی پیامبر(ص) است و پیامبر(ص) افضل‌اند؛ پس مساوی ایشان نیز افضل است.

۳. شکی نیست که آیه مباهله بر فضیلت و برتری دعوت‌شدگان که با حضورشان حجت بر مخالفان تمام شد، دلالت دارد؛ زیرا ممکن نیست پیامبر(ص) برای تأکید حقانیت خود کسانی را به مباهله دعوت کنند که در اوج فضیلت و منزلت قرار نداشته باشند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۲/۲۵۴).

۴. اگر منظور از انفس قرابت و خویشاوندی بود، عباس عموی پیامبر و فرزندان و امثال آنان از بنی‌هاشم هم بودند؛ زیرا در سال ۹ یا ۱۰ هجری که جریان مباهله اتفاق افتاد، آنان هم مسلمان بودند و هم به مدینه هجرت کرده بودند (بلاغی، ۱۳۵۲: ۲۹۳/۱).

۵. اگر انفسنا بر همه خویشاوندان دلالت داشت، انتخاب بدون دلیل علی(ع) از بین آنان نیکو نبود.

امامیه بعد از اثبات افضلیت امیرالمؤمنین علی(ع) از دلالت آیه، امامت ایشان را نیز ثابت می‌کنند و قائل‌اند حضرت علی(ع) با برخورداری از کمالات و ویژگی‌های منحصر به فرد، نظیر علم، شجاعت و عصمت، بر دیگران برتر شده و مستحق تصدی مقام امامت است و بدیهی است که با وجود ایشان، مقدم داشتن دیگران برای تصدی مقام امامت عقلاً قبیح و ناروا است.

اشاعره نیز که به امامت ابوبکر، عمر و عثمان، قبل از حضرت علی(ع) عقیده دارند، در مورد فضیلت امام دو گروه شده‌اند. بعضی می‌گویند تقدم در خلافت تقدم در فضیلت است؛ زیرا تقدیم مفضول بر افضل محال است (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۹۴) و گروه دیگر — که بیشتر اشاعره را شامل می‌شود — اعتراف می‌کنند که تقدم در خلافت دلیل بر فضیلت نیست. اینان مجبور شده‌اند با آوردن دلایلی، قائل به جواز تقدیم مفضول بر فاضل شوند؛ از جمله:

۱. اجماع؛ در انعقاد امامت بعد از پیامبر(ص) برای افراد غیر افضل اجماع است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۶/۵). باید گفت چنین اجماعی نبوده و انتخاب غیر افضل برای جانشینی پیامبر(ص)، مخالفانی، از جمله خود حضرت علی(ع)، داشته است؛ پس اجماعی حاصل نشده است. امام الحرمین جوینی نیز به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «ابوبکر به امامت رسید، پیش از آنکه خبر آن به گوش دیگر صحابه و اطراف کشور اسلامی برسد» (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۲۴). بنابراین انتخاب غیر افضل در شورا و محدود به چند نفر مشخص بوده و اجماعی رخ نداده است.

۲. عمر بن خطاب امامت را به مشورت شورای شش نفره گذاشت که عثمان و علی، که افضل از بقیه بودند، در آن شورا حضور داشتند. اگر انتخاب افضل واجب بود، عمر افضل را تعیین می‌کرد و شورا ایجاد نمی‌کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۶/۵). پاسخ آنکه عمل عمر بن خطاب نمی‌تواند دلیلی بر جواز تقدیم مفضول بر افضل باشد؛ زیرا دلیلی بر حجیت عمل صحابه وجود ندارد. علمای اشعری نیز عصمت را شرط امامت و خلافت نمی‌دانند (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۲۰؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۸۵؛ جوینی، ۱۴۱۶: ۱۷۳؛ مفتی، ۱۳۷۴: ۳۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۹۴/۵).

۳. امامت منصبی از مناصب دینی است، مانند امامت در نماز. اگر امامت مفضول بر فاضل ممتنع باشد، لازم است که در نماز هم ممتنع باشد، در حالی که خلاف اجماع است (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۷/۵). این قیاس باطل است؛ زیرا امامت در نماز فقط عبادی است و با امامت و رهبری که دایره‌ای وسیع دارد و شامل امور فقهی، اجتماعی و سیاسی می‌شود، متفاوت است. بنابراین عقل حکم می‌کند که در چنین مسئولیت بزرگی حتماً فضیلت ملاک باشد.

۴. افضلیت امری مخفی است و چه بسا تعیین افضل موجب نزاع شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۶/۵). این استدلال وقتی درست می‌نماید که افضل را پیامبر(ص) با نص معرفی نکرده باشد، ولی با وجود آیات و روایاتی — مانند آیات تطهیر، ولایت، مودت و روایات طیر و مؤاخاه — که دلالت بر افضلیت دارند، دیگر مخفی نیست.

ضعف استدلال سیف آمدی بر نبود نص برای امامت معلوم است. او می‌گوید: نصی که وارد شده یا باید قطعی باشد یا ظنی. جایز نیست قطعی باشد؛ زیرا عادتاً محال است که امت بر ترک قطع اتفاق کنند. اگر متن و سند نص یا یکی از آنها ظنی باشد، علم به نص ادعا است و اکتفا به محض ظن در اینجا از مواردی است که هیچ راهی به آن نیست؛ چون اجماع با آن مخالف است. باید گفت همان‌طور که ذکر شد، اجماع و اتفاقی حاصل نشده تا مخالف نص باشد (ر.ک: آمدی، ۱۴۱۳: ۳۱۹).

۵. استدلال دیگر اشاعره را آمدی در *ابکار الافکار* این‌گونه بیان کرده است که اگر غیر از دو نفر برای امامت صلاحیت نداشته باشند و یکی از این دو در فقه اعلم باشد و دیگری در سیاست، از یکی از این سه حالت خارج نیست:

الف) هر دو امامت را به عهده بگیرند که محال و مخالف اجماع است.

ب) هیچ‌کدام امامت را به عهده نگیرند که محال است؛ زیرا خالی بودن زمان از امام ممتنع است.

ج) امامت را یکی از آن دو به عهده بگیرد که این همان تقدم مفضول بر غیر افضل است.

بنابراین تقدم مفضول بر افضل جایز است (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۷/۵).

پاسخ آنکه تفضیل مفضول عدول از عدل است؛ زیرا عدل یعنی وضع هر شیء در موضع لایق خود و خداوند عادل بی‌عدالتی را نمی‌پذیرد. به همین دلیل از روی حکمت و لطف خود، امت اسلامی را به حال خود رها نکرده و کسی را معرفی کرده که در همه ویژگی‌ها افضل باشد. بنابراین هیچ‌کدام از دلایل و استدلال‌های اشاعره برای جواز تقدیم مفضول بر فاضل تمام نیست و ادعای آنان را ثابت نمی‌کند.

این سخن که امام در علم و شجاعت و عدالت مفضول ولی در تدبیر و سیاست افضل باشد، نیز مردود است؛ زیرا فایده امام فقط در امور حکومتی و سیاسی نیست،

بلکه ابقای دین و حفظ ایمان نیز به عهده امام است. حتی اگر فرض بگیریم که فایده امام فقط در امور حکومتی باشد، حفظ نظام و حکومت بر روش شریعت و قانون عدالت مطلوب است و سرمایه علم و معرفت و عدالت را می‌طلبد و اگر حفظ نظام به هر نحو که باشد مطلوب حق بود، اعمال حجاج بن یوسف ثقفی و امثال او مقبول بود (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۱۷/۱).

بنابراین علی(ع) افضل است. صاحب کتاب *ابکار الافکار* نیز به فضائل علی(ع) اذعان دارد و می‌گوید: «علی مستجمع صفات شریفه و مناقب بلندی است که به سبب بعضی از آنها مستحق امامت شده و در او فضائل و کمالاتی که در صحابه متفرق بوده، جمع شده است تا آنجا که گفته می‌شود علی شجاع‌ترین، عالم‌ترین، عابدترین، زاهدترین، فصیح‌ترین و سابق‌ترین در ایمان است و بیشترین مجاهدت را در کنار پیامبر داشته و از نظر نسب نزدیک‌ترین به ایشان و سبقت‌گیرنده در هر فضیلت حمیده‌ای است». سپس می‌آورد که به همین دلیل وقتی معاویه از ابن عباس در مورد علی(ع) پرسید، او گفت:

كان والله للقرآن تالیا، و للشرف قالیا، و عن المین نائیا، و عن المنكر ناهیا، و عن الفحشاء ساهیا، و بدینه عارفا، و من الله خائفا، و عن الموبقات صادقا، و باللیل قائما، و بالنهار صائما، و من دنياه سالما، و علی العدل فی البریة عازما، و بالمعروف آمرا، و عن المهلكات زاجرا و بنور الله ناظرا، و لشهوته قاهرا، فاق المسلمین ورعا و كفافا و قناعة و عفافا، و سادهم زهدا و أمانة و برا و حیاطة، كان و الله حلیف الإسلام، و مأوی الأیتام، و محل الإیمان، و منتهی الإحسان، و ملاذ الضعفاء، و معقل الحنفاء، و كان للحق حصنا منیعا، و للناس عوننا متینا، و للذین نورا، و للنعم شكورا، و فی البلاء صبورا، كان و الله هجادا بالأسحار، کثیر الدموع عند ذکر النار، دائم الفكر فی اللیل و النهار، نهاضا إلى كل مكرمة، سعاء إلى كل منجیة، فرارا من كل موبقة، كان و الله علم الهدی، و كهف التقی، و محل الحجی، و بحر الندی، و طود النهی، و كنف العلم للوری، و نور السفر فی ظلام الدجی، كان داعیا إلى المحجة العظمی، و مستمسكا بالعروة الوثقی، عالما بما فی الصحف الأولى، و عاملا بطاعة الملك الأعلى، عارفا بالتأویل و الذكری، متعلقا بأسباب الهدی، حائزا عن طرقات الردی، سامیا إلى المجد و العلی، و

قائما بالدين و التقوى، و تاركا للجور و العدوى، و خير من آمن و اتقى، و سيد من تقمص و ارتدى، و أبر من انتقل و سعى، و أصدق من تسربل و اكتسى، و أكرم من تنفس و قرأ، و أفضل من صام و صلى، و أفخر من ضحك و بكى، و أخطب من مشى على الثرى، و أفصح من نطق فى الورى بعد النبى المصطفى، فهل يساويه أحد؟ و هو زوج خير النسوان فهل يساويه بعل؟ و أبو السبطين فهل يدانيه خلق و كان و الله للأشداء قتالا، و للحرب شعاعا، و فى الهزاهز ختالا (آمدی، ۱۴۲۳: ۲۸۳/۵).

نتیجه

امامیه و اشاعره به حضور فاطمه زهرا، حسنین و علی(ع) در مباحله همراه پیامبر(ص) ادعان دارند. امامیه از راه اثبات افضلیت امیرالمؤمنین علی(ع)، امامت ایشان را نیز ثابت می‌کنند، در صورتی که اشاعره یا افضلیت را از آیه نتیجه نمی‌گیرند یا شرط امامت را افضلیت نمی‌دانند.

منابع

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، محقق عبدالباری عطیه علی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دارالکتب.
آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، محقق اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، چ سوم.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الامالی، تهران: کتابچی.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، محقق مهدی لاجوردی، تهران: نشرجهان.
ابن جزى، محمد (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، محقق عبدالله خالدی، بیروت: دارالارقم.
ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز، محقق محمد عبدالسلام، لبنان: دارالکتب العلمیه.
ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصار، چ سوم.
- ابوحیان، محمد (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، محقق محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر.
- ابوالسعود، محمد (۱۹۸۳م)، *ارشاد العقل السليم الى المزايا القرآن الكريم*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م)، *اصول الايمان*، محقق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- بلاغی، محمدجواد (۱۳۵۲)، *آلاء الرحمن*، قم: وجدانی.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف مرتضی، افست قم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق)، *شرح عقائد النسفیة*، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- ثعالبی، عبدالرحمن (۱۴۱۸ق)، *تفسیر ثعالبی*، محقق عبدالفتاح ابوسنه و علی محمد معوض، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق و تنظیم عبدالکریم عابدینی، قم: اسرا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، محقق عطار و عبدالغفور، بیروت: دارالعلم الملايين.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، *الارشاد الى قواطع الأدله فی اول الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حلی (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ چهارم.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، مصحح علی شنیری، بیروت: دارالفکر.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳)، *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، قم: مرکز الدراسات العلمیه، چ سوم.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳ش)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی*، محقق عمر عمروی، لبنان: دارالفکر.
- شربینی، محمد (۱۴۲۵ق)، *تفسیر السراج المنیر*، محقق شمس‌الدین ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الامامه*، تهران: مؤسسه الصادق (ع)، چ دوم.
- شوشتری، نورالله (۱۴۰۹ق)، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- شیرازی، ابواسحاق (۱۴۲۵ق)، *الاشاره الى مذهب اهل الحق*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، مصحح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ناصر خسرو، چ سوم.

امامت در آیه مباحله از دیدگاه امامیه و اشاعره / ۱۵۷

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، مصحح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چ سوم.

عبدالملک بن هشام (۱۹۷۱م)، السیره النبویه، محقق مصطفی السقا، ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شبلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغه، بیروت: دارالآفاق الجدیده.

علاءالدین، علی بن حسام (۱۴۰۱ق)، کنز العمال، محقق بکری حیان، بی جا: مؤسسه الرساله، چ پنجم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم: نشر هجرت، چ دوم.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ سوم.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م)، الاربعین فی الاصول، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.

فیروزآبادی، محمد (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فیومی، احمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجره، چ دوم.

قرشی بنانی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ششم.

قرطبی، محمد (۱۳۶۴ش)، الجامع الاحکام، تهران: ناصرخسرو.

قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۳۸۵ق)، ینابیع الموده، قم: مکتبه الاحمدی، چ هشتم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا.

مسلم، ابن حجاج (بی تا)، صحیح، محقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: داراحیاء التراث.

مفتی، حمید (۱۳۷۴ش)، قاموس البحرین، مصحح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: مؤسسه آل البیت.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ دهم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳)، آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.

نسفی، عبدالله (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل وحقائق التأویل، بیروت: دارالفنائس.

نظام الاعرج، حسن (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن، محقق زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ق)، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، محقق صفوان داودی، لبنان: دارالقلم.

بررسی و نقد دیدگاه سلفیه اعتقادی درباره حقیقت و مجاز با تکیه بر سخنان علمای اهل سنت

مرتضی کیانپور*

علیرضا قائمی نیا**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

مسئله مجاز در تاریخ مباحث کلامی و تفسیری از مسائل پرچالشی بوده که هر فرقه بر اساس ادله خود، سعی در اثبات یا نفی آن کرده است و منکران مجاز با انکار آن، در مواضعی دچار تشبیه و تجسیم شده‌اند. در این میان سلفیه اعتقادی در شناخت صفات الهی غالباً راه انکار مجاز را پیش گرفته‌اند، چراکه توجیه عقلانی در مجاز را بی‌اعتبار می‌دانند. چنین دیدگاهی موجب شد تا نگارنده به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از سخنان علمای اهل سنت و به وسیله مؤلفه مجاز و نقش آن در معناسازی صفات الهی، مبانی و اصول سلفیه در صفات مورد را بررسی و نقد و با خلاقیت در استخراج ادله ناپیدای سلفیه در انکار مجاز، اشکال اساسی سلفی‌ها را در سوء فهم آیات و روایات تحلیل کند. بعد از تحلیل و بررسی، ثابت شد که جلوه‌های معناشناسانه مجاز از چنان قوت و قدرتی برخوردارند که نشان می‌دهند این فرایند، بیش از آنکه یک فن ادبی در حوزه ادبیات باشد، یک فرایند معنایی در حوزه زبان است که در ایجاد دائمی مفاهیم بدیع و تغییرات معنا ساز بسیار دخیل است. همچنین مشخص شد که اشتباه مفهومی اهل ظاهر و سلفی‌ها در نداشتن درک صحیح از مجاز، ناشی از نفهمیدن قدرت نهفته در معنای پنهان واژه‌ها است که وضع اول لفظ نمی‌تواند گویای آن باشد و وضعی جدید با عنوان مجاز می‌تواند آن لفظ را گویا و معنای مقصود را بپویا کند.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، مجاز، سلفیه، وهابیت، اهل سنت.

مقدمه

متخصصان فن لغت و زبان‌شناسان بر این باورند که الفاظ دارای گونه‌های فراوان با اعتبارات متعدد هستند. الفاظ به اعتبار ظهور و خفای معنایی، دارای گونه‌های «نص و ظاهر» و «مجمل و مؤول» هستند و به اعتبار کیفیت دلالتشان به «منطوق و مفهوم» با اقسام متعددشان و به اعتبار وضعشان برای معنا به «عام و خاص»، «مطلق و مقید» و مانند آن و در نهایت به اعتبار چگونگی استعمال، به «حقیقت» و «مجاز» تقسیم می‌شوند. البته این گونه‌بندی، به این ترتیب و با واژگان به کار رفته، مورد اتفاق تمام محققان و صاحب‌نظران این عرصه نیست و گاه اختلاف دیدگاه‌هایی در این باره وجود دارد؛ اما بیشتر اندیشمندان این عرصه به گونه‌های یادشده در تقسیم‌بندی الفاظ، اذعان دارند و درباره هر کدام نظریه پرداخته‌اند (رازی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۳۱-۲۳۳؛ دولی، ۱۳۶۱: ۱۸۷).

در این نوشتار از میان گونه‌هایی که ذکر شد، چگونگی استعمال لفظ در معنا مورد بحث قرار گرفته است. صاحب‌نظران در استعمال لفظ در معنا دو گروه کلی هستند: ۱. بسیاری از لغوی‌ها و متکلمان اهل سنت استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی را قبول دارند؛ ۲. عده‌ای معتقدند چیزی با عنوان معنای حقیقی و معنای مجازی نداریم تا بین معانی یک لفظ تفکیک کنیم، بلکه الفاظ فقط دارای معنای حقیقی هستند و گونه‌های متفاوت معنایی یک لفظ، هر کدام در قالب یک اسلوب حقیقی شکل گرفته و هر معنا در اسلوب خود یک معنای حقیقی برای لفظ است؛ بر اساس این نظریه، مکتب تشبیه و مکتب «اثبات بلا کیف» شکل گرفت.

مکتب تشبیه در صفات، که بیشتر در مقابل تعطیل (مکتب معتزله) به کار می‌رفته، هرگز مورد قبول سلفیه نبوده است؛ چراکه تشبیهان مبنای اعتقادی خود را راهی میانه می‌دانسته‌اند که نه سازگاری با تشبیه داشته و نه هم‌خوانی با تعطیل. آنان نظریه «اثبات بلا کیف» را که بر پایه انکار مجاز شکل گرفته است، صحیح می‌دانند. از این رو در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و مراجعه به کتب و منابع معتبر، دیدگاه‌ها و مواضع سلفی‌ها بررسی شده و با تکیه بر نظرات دانشمندان اهل سنت، مسائلی چون وجود یا نبود مجاز در قرآن و روایات و نیز نفی یا اثبات صفات به واسطه پذیرش مجاز مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. معنای حقیقت و مجاز

الفاظ در نوع ارتباطشان با معنا چند دسته شدند، از جمله لفظ مختص، مشترک معنوی، مشترک لفظی، منقول تعیننی، منقول تعیننی و لفظ مرتجل (مظفر، ۱۳۷۳: ۴۴). یکی از این اصناف، لفظ حقیقت و مجاز است که وجوه معنایی آن در لغت و اصطلاح را ذکر می‌کنیم.

۱-۱. معنای لغوی حقیقت و مجاز

واژه «حقیقت» از نظر بیشتر لغت‌شناسان بر وزن «فَعِيلَه» و به دو معنای فاعلی و مفعولی گرفته شده است: فاعلی به معنای ثابت بودن و مفعولی به معنای تثبیت‌شده در معنای اصلی خود (فلمبان، ۱۴۰۱: ۸).

لغویان منشأ اشتقاق مجاز را «جَازَ، يَجُوزُ» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۶)؛ اما ابن‌فارس برخلاف لغت‌شناسان، آن را از «اجتياز» و به معنای «گذر شیء به ماورای خود» دانسته است. البته از نظر صرفی و ساختار کلام عربی نیز واژه «مجاز» مصدر میمی و به معنای «جواز و تعدی» است (همان: ۱۶۹؛ توفیق ابراهیم، ۱۹۹۰: ۹).

۲-۱. معنای اصطلاحی حقیقت و مجاز

استعمال لفظ در موضوع‌له خود در اصطلاح تخاطب «حقیقت» نام گرفته است؛ به تعبیر دیگر، حقیقت یعنی استعمال لفظ در معنایی که واضع لغت آن لفظ را در آن معنا وضع کرده که از آن به «اصطلاح تخاطب» تعبیر می‌شود (شوکانی، ۱۳۵۶: ۲۱؛ کامل، ۲۰۱۰: ۵۵). در معنای اصطلاحی مجاز، اصولیان تعبیرهای گوناگونی ارائه کرده‌اند؛ از جمله آنکه «مجاز ضد حقیقت است» (قلعه‌چی، ۱۴۰۸: ۴۰۵)، «استعمال اللفظ فی غیر ما وُضِعَ له» (زرکشی، ۱۳۷۶: ۴۳۴/۳؛ عسقلانی، بی‌تا: ۴۹۱/۱۰) و «استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له أولاً» (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۸۲؛ آمدی، ۱۴۰۲: ۲۸-۲۹). برخی نیز آن را با افزودن قید «علی وجه یصح» (شوکانی، ۱۳۵۶: ۲۱) و «فی غیر ما وضع له، لعلاقة مع قرینه» (حائری طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۷ و ۵۷) و مانند آن به کار برده‌اند. بنابراین مجاز یعنی استعمال لفظ در غیر موضوع‌له خود و به تعبیر دیگر، استعمال لفظ در اصطلاحی غیر از اصطلاحی که در مقام وضع بوده، به همراه قرینه بر عدم اراده معنای حقیقی با وجود علاقه بین معنای اولی (حقیقی) و معنای ثانوی (مجازی) (شوکانی، ۱۳۵۶: ۲۱؛ فلمبان، ۱۴۰۱: ۱۸-۱۷).

۲. دیدگاه سلفی‌ها درباره مجازهای قرآن و حدیث

علمای اسلام از دیرباز درباره کاربرد حقیقت و مجاز در متون دینی — چه از حیث امکان و چه وقوع — با هم اختلاف داشته‌اند و با ارائه ادله گوناگون مسئله را بسط داده‌اند. با تفحص در این زمینه می‌توان مجموع نظرات اندیشمندان اهل سنت را به سه صورت مطرح کرد:

الف) منع مجاز به صورت مطلق در قرآن و حدیث: طرفداران این نظریه معتقدند که در قرآن و حدیث و واژگان آنها هیچ مجازی راه ندارد. از معتقدان به این نظر می‌توان ابوبکر بن ابی‌داود سجستانی، شاگرد داود بن علی ظاهری را نام برد.

ب) وجود مجاز به صورت مطلق در قرآن و حدیث: بسیاری از اصولیان و نیز اهل بلاغت و جمهور فقها بر این باورند.

ج) تفصیل بین حکم شرعی و حکم غیرشرعی: طرفداران این نظریه معتقدند که در واژگان مربوط به احکام شرعی قرآن مجاز راه ندارد؛ اما در غیر احکام شرعی می‌تواند باشد؛ برای مثال در «صلاة» که حقیقت شرعی است، مجاز راه ندارد، اما در آیه شریفه «وَإِخْفُضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ» (إسراء: ۲۴)، که یک حکم غیرشرعی را بیان می‌کند، مجاز راه دارد. ابن حزم از قائلان به تفصیل است (زرکشی، ۱۴۱۴: ۴۶۳).

بررسی‌ها نشان می‌دهند که علمای اسلام تقریباً تا ابتدای قرن هشتم، توافقی جمعی بر وجود مجاز در واژگان قرآن کریم و سنت داشته‌اند و جز افراد بسیار اندک، کسی وجود مجاز در قرآن را انکار نمی‌کرد؛ اما با شروع قرن هشتم و ظهور ابن تیمیه، تفکر انکار مجاز لغوی، به‌ویژه انکار مجاز در قرآن و سنت، به‌تدریج شکل گرفت تا آنکه در قرون متأخر، وهابیت و سلفیان با سماجت بیشتر از این نظریه حمایت کردند. سلفیان و وهابیان از سه نظریه بیان‌شده، نظر اول را پذیرفته‌اند.

۳. ادله سلفیه برای انکار مجاز

۳-۱. حقایق عرفی بودن صفات

ابن تیمیه صفات خبری را حقایق عرفی می‌داند؛ یعنی معنای معهود این صفات همانی است که عرف عام از ظاهر این الفاظ می‌فهمد. وی برای اثبات نظریه خود از طریق

برهان خُلف استدلال می‌آورد و می‌گوید به فرض پذیرش مجاز در صفات خبری، این پذیرش مستلزم لوازمی باطل است؛ به همین جهت پذیرش مجاز نیز باطل خواهد بود و به طریق برهان خُلف، حقایق عرفی اثبات خواهد شد. آن لوازم عبارت‌اند از: ۱. نیازمند بودن به قرینه صارفه در استعمالات مجازی؛ ۲. معارض نداشتن قرینه صارفه؛ چراکه با وجود معارض یقیناً معنای حقیقی اراده می‌شود، نه معنای مجازی؛ ۳. مواردی در کلام پیامبر(ص) باید یافت شود که حضرت(ص) فرموده باشند که خلاف ظاهر کلامشان مراد است. لازمه سوم منتفی است؛ چراکه پیامبر اسلام(ص) جایی نفرموده‌اند که در بعضی موارد، خلاف ظاهر سخنشان مراد است. با انتفای لازمه سوم، دیگر نوبت به لازمه اول و دوم نمی‌رسد و آن دو نیز خودبه‌خود منتفی می‌شوند؛ بنابراین پذیرش مجاز باطل است. وی برای تکمیل استدلال خود و نتیجه‌گیری از آن می‌گوید:

وقتی ما صفتی از صفات الهی — مانند «ید» — را به زبان می‌آوریم، آنچه از کلام الهی و سنت نبوی فهمیده می‌شود، این است که برای خدا دو دست است که مخصوص او و ذاتی او و مناسب شأن الهی است و خداوند حضرت آدم(ع) را با آن دست خلق کرده و با دست راستش زمین را قبض کرده و آسمان را گسترانده است. همچنین دو دست خدا گشاده است، یعنی او صاحب بذل و جود و سعه در بخشش است. همه این موارد از حقایق عرفی است که مراد از واژه «ید» در آنها همان دست حقیقی است. بنابراین قائل فوق اگر گمان دارد که برای خدا دستی از جنس دست مخلوقان نیست، سخن حقی است؛ اما اگر گمان کرده که برای خدا دستی زاید بر صفات هفت‌گانه — یعنی حیات، علم، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر — نیست، سخن باطلی است که منجر به نظر فوق و لوازمات گفته شده می‌شود (ابن تیمیه، بی‌تا: ۷-۹).

ابن تیمیه با این استدلال، نظریه پذیرش مجاز و لوازمات آن را باطل اعلام کرده است.

۲-۳. نفی صفات با پذیرش مجاز

سلفی‌های بعد از ابن تیمیه که منکر مجاز در قرآن و سنت‌اند، بر این باورند که پذیرفتن مجاز مبتنی بر تأویل صفات است و در نهایت به نفی صفات برای خداوند متعال منتهی می‌شود (عبدالله بن عبدالرحمن، بی‌تا: ۱۸/۳۸). بر پایه این تفکر، آنان تأویل صفاتی چون «یدالله» را موجب تعطیلی صفات خدا به حساب می‌آورند و برای اجتناب از این تالی فاسد، ظاهر این صفات را مراد خداوند متعال می‌دانند. محمد امین شنقیطی (م ۱۳۹۳ق) که چنین تفکری دارد و پذیرش مجاز در قرآن و سنت را موجب نفی بسیاری از صفات کمالی خداوند قلمداد کرده است، در تشریح عقیده خود می‌گوید: «سلف معتقد بود که باید برای فهم واژه‌ها به کاربرد نظایر آن در قرآن و روایات رجوع کرد و آنها را بر لغت و رویه و عادت زمان رسول خدا(ص) حمل کرد و از استعمالاتی که بعد از زمان حضرت(ص) شایع شد، احتراز جست» (شنقیطی، بی‌تا: ۵)؛ چراکه به نفی صفات برای خداوند متعال منتهی می‌شود.

۳-۳. اسلوبی بودن کلام

گفته شد که به اعتقاد بیشتر سلفی‌ها، پذیرفتن وجود مجاز در قرآن و سنت موجب نفی بسیاری از صفات کمالی خداوند می‌شود؛ بنابراین آنچه در نظر موافقان مجاز — چون ابواسحاق اسفراینی و ابوعلی فارسی — مجاز نامیده می‌شود، در نظر سلفی‌ها فقط سبک‌ها و اسلوب‌های کلامی زبان عرب است و چیزی به اسم مجاز وجود ندارد (شنقیطی، بی‌تا: ۵) برای نمونه، واژه «أسد» در یک سبک از لغت عرب، بدون هیچ قیدی، برای «حیوان مفترس» به کار برده می‌شود و در سبکی دیگر، با قیدی خاص، برای «مرد شجاع» استعمال می‌شود. آنان آیات قرآن را بر همین منوال توجیه می‌کنند و مواردی چون تغییر اعراب به هنگام حذف یک کلمه، همچون آیه شریفه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲)، «اراده ذات» از واژه «مثل» در آیه شریفه «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، انتزاع مفهوم «خضوع» از آیه شریفه «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ...» (اسراء: ۲۴) و مانند آنها را بدون هیچ وجه ترجیحی، اسلوب‌هایی از لغت عرب می‌دانند که بعضی از آنها با قرینه و بعضی دیگر بدون قرینه استعمال می‌شوند (همان: ۶، ۷۶) و نیازی به کاربرد

بررسی و نقد دیدگاه سلفیه اعتقادی درباره حقیقت و مجاز با تکیه بر سخنان علمای اهل سنت / ۱۶۵

تعابیری چون مجاز و به تبع آن پذیرش تأویل نیست. مطابق این دیدگاه، هر چه را موافقان مجاز اقسام مجاز برشمرده‌اند، از نگاه منکران مجاز، سبک‌ها و اسلوب‌های کلامی لغت عرب‌اند و به همین جهت نمی‌توان وجه جامع و مشترکی چون «استعمال لفظ در غیر موضوع‌له» در میان آنها یافت (همان: ۳۵-۴۰، ۴۸).

در مقابل این تفکر، گروهی از سلفی‌ها با پذیرش مجاز لغوی، اقسامی را برای حقیقت و مجاز قائل شده‌اند. در نظر آنان، حقیقت به سه گونه حقیقت لغوی (وضعی)، حقیقت عرفی و حقیقت شرعی تقسیم می‌شود. مجاز نیز به چهار گونه مجاز افراد، مجاز ترکیب، مجاز عقلی و مجاز نقص و زیاده قابل تقسیم است (عثیمین، ۱۴۲۶: ۱۷).

۴-۳. عدم وضع ثانوی در تحقق مجاز

اسفرائینی، از منکران مجاز، بر این باور است که در لسان عرب دیده نشده ابتدا حقایقی را در یک سری معانی وضع کرده باشند، سپس آنها را به معانی مجازی انتقال داده باشند؛ چراکه در وضع، تقدیم و تأخیر نداریم تا وضع اول حقیقت باشد و وضع دوم مجاز. بنابراین اگر تقدیم و تأخیری در کار نبود و وضع واحد شد، دیگر صحیح نیست که بعضی از معانی را حقیقت و بعضی دیگر را مجاز بدانیم. گفته می‌شود ابن تیمیه نیز بر اساس همین سخن اسفرائینی، در زمان خود منکر مجاز شد و نیز به تبع او، وهابیان عصر حاضر — که ابن تیمیه را شیخ خود می‌دانند — منکر مجاز شده‌اند (مطعنی، بی‌تا: ۶۱۹/۲-۶۲۰).

۵-۳. به کار نبردن مجاز در سه قرن نخست

محمد بن صالح عثیمین، از سلفیان معاصر، سخنان ابن تیمیه و ابن قیم را در انکار مجاز بجا می‌داند (عثیمین، ۱۴۲۶: ۱۹-۲۲) و معتقد است که آن دو واژه مجاز را اصطلاحی جدید می‌دانند که پیدایش آن به بعد از انقضای سه قرنی که بر قرن‌های دیگر برتری دارند، برمی‌گردد (همان: ۱۷)؛ بنابراین در سه قرن نخست قاعده‌ای تحت عنوان مجاز مطرح نبوده است.

۶-۳. مقید بودن همه الفاظ

یکی از شبهات ابن تیمیه بر این پایه استوار است که همه الفاظ مقید به قیود و قرائنی هستند که معنای مراد از لفظ را توضیح می‌دهند؛ بنابراین تقسیم الفاظ به مجرد از قرینه (حقیقت) و همراه قرینه (مجاز) ناصحیح و خطای واضح در لغت است، چراکه اساساً لفظ مجرد از قرینه وجود ندارد. وی همچنین اذعان دارد که «اضافات مختلف که برای الفاظ ایجاد می‌شوند، هیچ‌گونه فرقی با هم ندارند و در صورت شک در صحت اضافه شدن لفظ به واژه‌ای خاص، ظاهر همان تبادر معنای حقیقی برای لفظ است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ الف: ۸۰).

۷-۳. استبعاد کثرت تأویل

ابن تیمیه در مقام مخاصمه، سخن از کثرت آیات و روایاتی به میان می‌آورد که همه از ظواهرند و پیامبر اسلام (ص) نیز خلاف ظاهر آن را فرموده‌اند، حال آنکه اگر ظاهرشان مراد نبود، حتماً حضرت بیان می‌کردند. بنابراین نمی‌شود این حجم از آیات و روایات را بر خلاف ظاهرشان، به تأویل برد. وی در مقام باطل کردن اندیشه مخالفان خود — که وقعی بر ظاهر نمی‌نهند — با تحکم می‌گوید:

رسول خدا (ص) فرمود: «من تمام آنچه شما را به بهشت نزدیک و تمام آنچه شما را از جهنم دور می‌کند را برای شما بیان کردم؛ حال چگونه ممکن است حضرت رسول (ص) در بیان معانی آیات قرآن کوتاهی کرده باشند تا (صحابه و تابعان) بعد از حضرت (ص)، ظاهر آیات آن را حمل بر تشبیه و تجسیم کنند و مخالفان بگویند: «ظاهرش موجب گمراهی است» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۰-۱۱).

نتیجه اینکه اگر تمسک به ظاهر آیات فراوان صفات نادرست بود، باید حضرت نهی می‌فرمود؛ ولی حکمی از ایشان برای نهی در این مورد وارد نشده است. حال چگونه می‌توان این همه آیه را بر خلاف ظاهرشان حمل کرد؟

بررسی و نقد دیدگاه سلفیه اعتقادی درباره حقیقت و مجاز با تکیه بر سخنان علمای اهل سنت / ۱۶۷

مُستفاد از مجموع ادله سلفی‌ها در انکار مجاز این است که آنان وجود مجاز در قرآن، به‌ویژه صفات خبری، و مجاز در روایات را قبول ندارند؛ البته بعضی از سلفی‌ها مجاز در لغت را نیز قبول ندارند.

۴. نقد گفتار سلفی‌ها در باب مجازهای قرآن و حدیث

در میان قدمای اهل سنت، افرادی چون ابن‌قتیبه، ابن‌حزم، عبدالقاهر جرجانی و سیف‌الدین آمدی و از میان معاصران، عالمانی چون عبدالعظیم مطعنی، عمر عبدالله کامل و عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام تألیفات ارزشمندی در نقد مبانی منکران مجاز از خود به یادگار گذاشته‌اند که شایان تقدیر است. بر همین اساس در این مجال از نظرات آنان برای نقد دیدگاه سلفی‌ها بهره می‌بریم.

۴-۱. جریان مجاز عقلی در طبیعیات

ابن تیمیه با حقایق عرفی خواندن صفات خبری، سعی در انکار مجاز داشت، در حالی که صنعت مجاز برخاسته از استعمالاتی است که عرف عامه در محاورات خود درباره اشیای پیرامونشان به صورت متعدد به کار می‌برند. حقیقتاً اگر مجاز کذب باشد و نسبت دادن فعل به غیر جاندار باطل، تمام سخنان دیگری مانند اینکه گفته شود: «گندم روید»، «درخت قد کشید و میوه داد» باطل خواهد بود، در حالی که چنین مثال‌هایی از نوع مجاز عقلی هستند (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۲۴۴-۲۸۰).

همچنین در نقد کسانی که گفته‌اند: «اگر خداوند به سنگ نسبت خشوع داده، پس یقیناً سنگ عقل دارد» باید گفت که این جاهلان فکر کرده‌اند فقط موجوداتی که دارای عقل هستند، در برابر خداوند خاشع‌اند (طوفی صرصری، ۱۴۰۷: ۲۸/۲). اگرچه در حمل معنای خشوع بر سنگ، معنایی غیر از معنای ظاهری آن اراده شده است که باید با ذکاوت تمام آن را فهمید. از همین باب در آیه شریفه «نَسَاؤُكُمْ حَرْتُ لَكُمْ» (بقره: ۲۲۳) زنان زمین کشاورزی خوانده شده‌اند؛ به این معنا که همان‌گونه که در زمین کشاورزی خود زراعت می‌کنید و هر آنچه بکارید برداشت می‌کنید، زنان شما نیز مانند زمین کشاورزی هستند؛ بنابراین مواظب باشید چه می‌کارید و چه برداشت می‌کنید (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۲۴۴-۲۸۰).

با این توصیف، عقل مادی در انتزاع مفاهیم طبیعیات و تغییر و تحولاتی که در آنها رخ می‌دهد، از مجازهای عقلی بهره می‌جوید. نسبت دادن رویدان به زراعت در حالی که حقیقتاً رویاندن را زارع انجام می‌دهد و مزرعه خواندن زنان در لسان قرآن در حالی که زنان حقیقتاً محل کشت و کار مردان نیستند، از مواردی هستند که وجه حمل و صحت حملشان به بدهات عقلی برای هر شعورمندی قابل درک است.

۴-۲. تبعیت مجازهای قرآن از عرف اهل لغت

یکی از ایرادهای سلفی‌ها در نقد مجاز این بود که فرایند مجاز موجب نفی صفات الهی می‌شود. باید گفت نمی‌توان پذیرفت لغوی‌ها که سعی در تدوین معاجم لغوی داشته و در جنبه اثباتی مفاهیم تلاش کرده‌اند، در بیان دلالت الفاظ متوجه این معنا نبوده‌اند و با ذکر معنای مجازی واژه‌ها نفی معنا کرده‌اند. برداشت دیالکتیکی سلفی‌ها از صنعت مجاز — که به گمان آنان صفات خبری، که حقایق عینی خارجی‌اند، را تبدیل به نفی صفات می‌کند — ناشی از فهم ناصحیح آنان است و همان‌طور که بعضی از احکام شرعی امضایی‌اند، نه تأسیس شارع مقدس (مانند بیع مُعاطاتی که شارع عمل اهل عرف را تأیید کرده است)، در شیوه استعمال الفاظ در معانی نیز خداوند متعال عرف اهل لغت را در نظر گرفته است.

عبدالقاهر جرجانی در نقد منکران مجاز بیان می‌کند که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و هنگام نزول دلالات الفاظ مفرد را که در عرف اهل لغت بوده تغییر نداده است. فقط شارع مقدس بعضی از الفاظ عربی را در یک معنای خاص استعمال کرده است، مانند صلاة، حج و صیام. در این استعمال هیچ مشکلی نیست؛ چراکه پیامبر(ص) معنای شرعی این واژه‌های خاص را بیان کرده است تا از معنای لغوی آن تمییز داده شود (همان).

از دیدگاه وی، علاوه بر اینکه قرآن دلالات الفاظ مفرد را تغییر نداده، اسلوب‌های کلامی آنان را نیز پذیرفته است. تمثیل و تقدیم و تأخیر و اظهار و اضممار و حذف و اتساع و موارد دیگر از این جمله‌اند. او معتقد است اگر منکران مجاز در قرآن این حقایق را می‌فهمیدند، هرگز سخنی در نفی مجاز نمی‌زدند و قائل به نفی صفات نمی‌شدند.

باید گفت سلفی‌ها برای احتراز از نفی صفات روبه‌ای را در انکار مجاز پیش گرفتند؛ اما گرفتار محذور تجسیم و تشبیه و تعیین جهت و معیت و فوقیت و استواء و مَجْیء و نزول و مانند آن شدند و در مواردی نیز به ناچار به مجاز اقرار کرده و بر اساس طبیعت فطری خود، دست به مجازگویی زده‌اند.

۴-۳. دخالت عناصر لفظی و معنوی در تحقق مجاز

پیروان ابن تیمیه مجاز را یک اسلوب کلامی خوانده‌اند و آن را به عنوان یک فرایند معنایی در حوزه زبان خودکار که در ایجاد دائمی مفاهیم بدیع و تغییرات معناساز بسیار دخیل است، نادیده گرفته‌اند و با این کار عناصر سازنده و فواید فراوان آن را معدوم کرده‌اند. در نقد آنان باید گفت هدف از وضع لغت، انتقال مفاهیم بوده و عناصر و فواید نهفته در مجاز، موجب تسهیل انتقال بسیاری از مفاهیم و معانی می‌شود. عناصر لفظی — مانند رعایت وزن و نظم کلام، مجانست و مماثلت — و عناصر معنوی — مانند قصد تعظیم و تحقیر — از سازه‌های تحقق‌بخش مجازند.

سیف‌الدین آمدی این مسئله را چنین تشریح می‌کند که اطلاق واژه «اسد» بر مرد شجاع و «حمار» بر آدم سبک‌مغز و کم‌عقل از جنس لغت است که به جز اهل عناد، کسی منکر آن نیست و در این استعمال که به کمک قرینه و به نحو تجوز است، فوایدی نهفته است که صحت استعمالش را تأیید می‌کند؛ فوایدی چون رعایت وزن کلام، مطابقت، مجانست، قصد تعظیم و عدول از معنای حقیقی که مستلزم تحقیر است. برای مثال در آیه شریفه «فَأَمَّهُ هَاوِيَةً» (قارعه: ۹) به هاویه — که نام جهنم است — از روی مجاز، واژه مادر اطلاق شده است و می‌رساند که در جهنم، آتش مانند مادری که تمام امور فرزندش را بر عهده می‌گیرد، کافران را در آغوش می‌گیرد. چنین تعبیری برای تحقیر کافران به کار رفته است (مطعنی، بی‌تا: ۶۲۵/۲).

بی‌گمان یکی از اشکالات اساسی سلفی‌ها در انکار مجاز، نادیده گرفتن این عناصر لفظی و معنوی دخیل در تحقق مجاز است. سلفی‌ها با نادیده گرفتن این عناصر، استدلال کرده‌اند که وقتی واژه‌ای شنیده می‌شود، همه معانی آن به ذهن می‌آید؛ یعنی اگر در میان گروه سلفی‌ها و در وسط جنگل، کسی گفت: «شیر آمد»، از این کلام در

همان ابتدا و در آن واحد، هم معنای مرد شجاع به ذهن می‌آید و هم معنای حیوان مفترس. همچنین اگر در میان شهر و در جمع عیاران و در محیطی که هیچ حیوان اهلی و غیر اهلی وجود ندارد و در گرماگرم هماوردی پهلوانان و هنگام ورود پهلوانی شجاع کسی گفت: «شیر آمد»، در همان ابتدا و در آن واحد، هم معنای حیوان مفترس به ذهن می‌آید و هم معنای مرد شجاع. به تعبیر دیگر، آنان می‌خواهند بگویند اگر در لغت عرب، از مرد شجاع تعبیر به شیر شود، دلیل نمی‌شود که شیر در مرد شجاع مجاز باشد (شقیطی، بی تا: ۵). آنان با این توضیح، تقسیم استعمال کلام به حقیقت و مجاز را نادرست و تمام استعمالات را حقیقت می‌دانند. این سخن آنان به معنای نادیده گرفتن تمام فواید و مزایای فرایند مجاز است.

۴-۴. تعدد وضع در تحقق مجاز

علمای سلفی نظریه وضع جدید برای تحقق معنای مجازی را قبول ندارند تا بر اساس آن معنای اصیل و اولی لفظ را حقیقی و معنای دوم را مجاز بخوانند. گفته شد که اسفرائینی از مخالفان این نظریه بود. سیوطی، از عالمان بنام اهل سنت، سخن اسفرائینی را چنین نقد می‌کند که ما قبول داریم مجاز در جایی تحقق می‌یابد که وضع معنای حقیقی بر آن تقدم داشته باشد، ولی تاریخ تحقق دو معنا معلوم نیست و جهل به تاریخ جعل معنا دلیل بر عدم تقدیم و تأخیر نیست. این سخن درست است؛ چراکه کسی منشأ لغت عربی و تطور دلالات آن را به صورت مضبوط درنیاورده است. بنابراین نظریه وضع واحد برای معنای حقیقی و مجاز نظریه باطلی است (مطعنی، بی تا: ۶۱۹/۲-۶۲۰).

عمر عبدالله کامل، از علمای معاصر، نیز این شبهه را چنین نقد می‌کند که تمام علما بر این باورند که تمام الفاظ دارای یک وضع اولیه‌اند و بر یک معنای معین دلالت می‌کنند؛ معاجم لغوی نیز بر همین اساس شکل گرفته‌اند. همچنین وضع و استعمال دو امر متلازم هستند، با این توضیح که مراد از وضع همان اولین استعمال لفظ است در یک معنا، چه اخذ آن معنا یک الهام و یک امر توقیفی باشد و چه یک اصطلاح باشد (کامل، ۲۰۱۰م: ۷۷).

سیوطی و عمر عبدالله سخن اسفراینی را به درستی نقد کرده‌اند؛ چراکه ادعای سلفی‌ها بی‌اساس است. سلفی‌ها اگرچه مجاز را قبول ندارند، نیاز به قرینه را در موارد مجاز می‌پذیرند؛ بنابراین وضع لفظ در یک معنا بدون واسطه قرینه و استعمال آن در معنای دیگر به واسطه قرینه نمی‌تواند وضع واحد تلقی شود و پذیرش لزوم قرینه در معنای دوم، دلیل آن است که معنای اول متبادر به ذهن بوده و فهم آن نیاز به قرینه نداشته است؛ این خود دلیل دومی است بر تعدد وضع و تحقق مجاز.

۵-۴. استعمال فرایند مجاز در سه قرن نخست

ابن تیمیه به صورت قطعی گفته است: «از سلف، به غیر از احمد بن حنبل، کسی قائل به مجاز نبوده و اصطلاح حقیقت و مجاز، بعد از قرن سوم وضع شده است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ الف: ۷۴). در رد این شبهه او باید گفت آنچه مهم است، وجود اصل فن مجاز در سده‌های اول و دوم است، اگرچه در آن زمان به آن مجاز اطلاق نمی‌شد. ضمن آنکه توجه به این نکته ضروری است که، در بیشتر علوم، غالباً وجود اصطلاحات متأخر از وجود علم مربوط به خود است.

درباره صنعت مجاز نیز از دیرباز افرادی چون سیبویه و شافعی به جای اصطلاح مجاز، عبارت (اتساع در لغت) را به کار می‌بردند. شافعی در رساله خود از سیاق کلام و معنای خلاف ظاهر سخن به میان آورده است که مرادش همان مجاز مصطلح است که فهمش نیاز به قرینه لفظیه یا حالیه دارد.

برخی از سلف قرن دوم و سوم نیز عین واژه مجاز را در همان اصطلاح فنی خود به کار برده‌اند یا در ادبیات نوشتاری خود از واژه استعاره، که واضح‌ترین نوع مجاز است، استفاده کرده‌اند؛ افرادی چون ابو عمر زبان بن علا (ت ۱۵۴ق)؛ یکی از قراء سبّعه، ابوزید محمد بن ابی الخطاب قرشی (ت ۱۷۰ق) ابو عبید معمر بن مثنی (ت ۲۰۹ق) از این جمله‌اند (کامل، ۲۰۱۰: ۷۳-۷۴). جهم بن صفوان (م ۱۲۸ق) کسی است که ابن تیمیه به فرازهایی از کلام او در استفاده از مجاز استناد کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ الف: ۳۵۲، ۳۱۱، ۱۱۹/۱۲). بنابراین آنچه ابن تیمیه در آن قصور کرده و معذور از آن نیست، این است که به تمام نصوص لغویان، نحویان، ادیبان و اصولیان احاطه نداشته و با این حال

ادعا کرده که در سه قرن نخست، خبری از استعمال مجاز نبوده است (مطعنی، بی‌تا: ۷۱۰/۲-۷۱۵).

۶-۴. تناقض در گفتار و عمل سلفی‌ها

ابن تیمیه کثرت تأویل در آیات و روایات را بعید می‌داند و بر اساس آن مجاز را انکار می‌کند. باید اندیشید که او با چه مناط عقلی و منطقی این سخن را گفته است. اولاً آیات و روایاتی که نیاز به تأویل دارند، چه میزانی از کل آیات و روایات موجود را تشکیل می‌دهند؟ ثانیاً آیا کثرت تأویل می‌تواند نافی صحت تأویل باشد؟ ثالثاً آیا تأویلاتی که سلفی‌ها گاهی به‌ناچار انجام داده‌اند، جزء استبعاد ادعایی ابن تیمیه می‌شود؟ یکی از اشکالات اساسی ابن تیمیه و پیروانش این است که امثال ابن تیمیه، به دلیل تزلزل در مبانی فکری خود یا در محذور قرار گرفتن یا فراموشی گفته‌های خود در رد مجاز، گاه دچار تناقض‌گویی شده و سخن از مجاز و نیاز به تأویل به میان آورده‌اند و در مواردی کلام را حمل بر مجاز کرده‌اند. برای مثال در علم اصول فقه، ابن تیمیه گفته است اگر دلیلی اقامه شود که در موردی نهی دلالت بر فساد نمی‌کند، مجاز نیست؛ چراکه لفظ نهی از تمام ماهیت خود به مفهومی جدید انتقال نیافته، بلکه از بعضی آن انتقال یافته است. این مطلب شبیه وقتی است که بعضی افراد عام از شمول عام خارج می‌شوند و لفظ عام در باقی افراد حقیقت است (کامل، ۲۰۱۰: ۸۷)؛ بنابراین، چنانکه مشاهده می‌شود، ابن تیمیه در این گفته خود به‌صراحت از مجاز سخن به میان آورده است.

نمونه دیگر از تناقضات مانعان مجاز، در آیات شریفه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «...مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...» (مجادله: ۷) است که برخی از مخالفان مجاز — چون ابن تیمیه — منظور از معیت و قرب خداوند متعال به خلش در این آیات را علم خداوند به بندگانش و یاری خدا و تأیید و کفایت امور در حق انبیا و اولیای خود دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۲۶/۵).

نمونه دیگر روایتی است که مسلم در صحیح از رسول خدا(ص) نقل می‌کند که فرمودند: «اقْرؤوا الزهراوین: البقرة، وسورة آل عمران؛ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا

بررسی و نقد دیدگاه سلفیه اعتقادی درباره حقیقت و مجاز با تکیه بر سخنان علمای اهل سنت / ۱۷۳

غمامتان، أو كأنهما غیایتان، أو كأنهما فرقان من طیر صوافّ تحاجّان عن أصحابهما (نیشابوری، بی تا: ۱۹۷/۲)؛ زهراوین، یعنی دو سوره بقره و آل عمران، را بخوانید؛ زیرا آن دو در روز قیامت همچون دو پاره ابر سفید و نورانی یا دو چتر یا دو دسته از پرندگان بال‌گشاده می‌آیند و از اهل خود پشتیبانی و دفاع می‌کنند و بر آنها سایه می‌افکنند». برخی منکران مجاز — چون ابن تیمیه — می‌گویند منظور حضرت آمدن دو سوره نیست، بلکه ثواب عمل شخص است که به شفاعت او می‌آید (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۳۹۸/۵-۳۹۹). در نزد علما، این مورد از نوع مجاز مرسل و علاقه آن از نوع سببیت است؛ زیرا حضرت در واقع سبب — یعنی دو سوره قرائت‌شده — را ذکر کرده و از آن، مسبب یعنی ثواب را اراده کرده است.

ابن قیم، شاگرد ابن تیمیه، نیز از کسانی است که بر خلاف دیدگاهش، در برخی از نوشته‌های خود مجاز و تأویل را پذیرفته است. برای مثال در کتاب *بدائع الفوائد* قائل است که مجاز و تأویل در نصوص راه ندارند، ولی در ظواهر ورود دارند؛ چراکه ظواهر، نص قطعی نیستند و انواع احتمالات در آنها راه دارد (کامل، ۲۰۱۰: ۹۴-۹۵). عقب‌نشینی بعضی از منکران مجاز از مواضع خود تا جایی پیش رفته که نهایتاً اعتراف کرده‌اند که به غیر از آیات صفات خبری، مجاز در دیگر آیات و نیز در لغت جاری و ساری است (جیزانی، ۱۴۲۷: ۱۱۱-۱۱۵).

۴-۷. تجرید الفاظ از قرینه

یکی از ادله ابن تیمیه در انکار مجاز بر این پایه استوار بود که تمام الفاظ مقید به قیود و قرائنی هستند که هیچ تأثیری در درست کردن معنای حقیقی و مجازی ندارند. عمر عبدالله کامل این شبهه ابن تیمیه را به‌خوبی تحلیل و بررسی کرده و پاسخ مفصلی به آن داده است. وی تشریح می‌کند که در این گفتار ابن تیمیه اشکالات متعددی به چشم می‌خورد، از جمله اینکه عدم تجرید الفاظ، که ادعای ایشان است، مخالف نص صریح قرآن کریم است؛ چراکه در بحث آسمانی که خداوند به حضرت آدم (ع) آموخت، علما اقرار دارند که اسمای ذوات الفاظی هستند که بر اشیایی دلالت دارند و در ابتدای آشنایی با لغت و ممارست با آن، شخص متکلم این الفاظ را به صورت مجرد

از هر چیز دیگری تکلم می‌کند و یک موجود و یک صورت متکامل را از آنها قصد می‌کند که دارای حس و درک است و نیاز به هیچ قرینه و ضمیمه‌ای ندارد (کامل، ۲۰۱۰: ۷۸-۸۰).

از کلام ابن تیمیه فهمیده می‌شود که اگر لفظی خالی از هر گونه قید استعمال شود، قابل فهم نیست؛ مانند معانی حرفی که به تنهایی بر معنایی دلالت نمی‌کنند. عمر عبدالله بطلان این سخن را از بدیهیات می‌داند؛ زیرا تدوین معاجم لغت به این صورت بوده که الفاظ را غالباً مجرد از قیود ذکر می‌کرده‌اند (همان).

نتیجه

با توجه به مباحث این نوشتار می‌توان گفت با توجه به وحدت رویه و اشتراک مبنایی منکران مجاز، نوع نقدهایی که بر منکران مجاز شد، بر تمام آنان وارد است. سلفی‌ها با نادیده انگاشتن سخنان اسلاف بزرگ اهل سنت و تمسک به گفته‌های شاذ کسانی چون ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، به بیراهه رفته و با چشم‌پوشی از حیثیت بلاغی قرآن و انکار مجاز در آن، خود را از بخش عمده‌ای از معارف الهی و قرآنی بی‌بهره گذاشته‌اند. آنچه در اصل، سبب شده تا سلفیه از به کارگیری اصطلاح مجاز خودداری کنند، این است که آنان تأویل صفاتی چون «ید الله» و «وجه الله» را موجب تعطیلی صفاتی از صفات خداوند می‌دانند، در صورتی که در مواضعی، خود آنان نه تنها به صحت استعمال مجاز اذعان کرده‌اند، بلکه منکر آن را جاهلی بیش ندانسته‌اند (شنقیطی، بی تا: ۴؛ مطعی، ۱۴۱۶: ۱/ ۱۱). گاهی عقب‌نشینی بعضی از منکران مجاز تا جایی پیش رفته که در نهایت اعتراف کرده‌اند که مجاز به غیر از آیات صفات خبری، در بقیه آیات و روایات و نیز در لغت جاری و ساری است (جیزانی، ۱۴۲۷: ۱۱۱-۱۱۵). همچنین ارائه راه‌حلی از سوی آنان برای برون‌رفت از پذیرش مجاز-مانند تعدد اسلوب در القای معانی مقصود- در عمل با پذیرش حقیقت مجاز یکی است و یک نزاع لفظی بیش نیست.

کلام آخر اینکه هیچ‌کدام از ادله سلفی‌ها قابلیت نفی صحت مجاز و کاربرد آن را ندارد و درستی و کاربرد مجاز در لغت و آیات و روایات به قوت خود باقی است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق الف)، *الایمان*، تحقیق: محمدناصرالدین آلبنانی، اردن: المکتب الاسلامی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق ب)، *مجموع فتاوی*، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، *الرسالة المدنية فی تحقیق المجاز والحقیقة فی صفات الله مطبوع ضمن الفتوی الحمویة الكبرى*، تحقیق: محمد عبدالرزاق حمزة، قاهره: مطبعة المدنی، چاپ ششم.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۸۴ش)، *مشکل القرآن*، ترجمه محمدحسن بحری، بینا تاج، قم: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق)، *الإحکام فی اصول الأحکام*، تحقیق: عبدالرزاق عقیفی، قم: المکتب الإسلامی، چاپ دوم.
- توفیق ابراهیم (۱۹۹۰م)، *اثر المجاز فی اتساع العربیة عند ابن جنی*، موصل: کلیه الاداب - جامعه الموصل.
- جیزانی، محمد بن حسین (۱۴۲۷ق)، *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة*، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ پنجم.
- حائری طهرانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغرویة*، قم: دار احیاء العلوم الإسلامیة.
- دوللی، ابن عثمان (۱۳۶۱ق)، *شرح مختصر المعانی تفتازانی*، تهران: وفا، چاپ دوم.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۲ق)، *المحصول* تحقیق طه جابر علوانی، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ دوم.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی وشركائه، چاپ اول.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۴ق)، *البحر المحيط فی أصول الفقه*، بی جا: دار الکتبی، چاپ اول.
- شنقیطی، محمد امین بن محمد (بی تا)، *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز*، تحقیق: مطبوعات مجمع الفقه الإسلامی - بکر بن عبدالله أبوزید، جده: دار عالم الفوائد للنشر والتوزیع.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۳۵۶ق)، *ارشاد الفحول*، مصر: مطبعة مصطفى البابی حلبي، چاپ اول.
- طوفی صرصری، سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم (۱۴۰۷ق)، *شرح مختصر الروضة*، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دمشق و بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.
- عبدالله بن عبدالرحمن (بی تا). *شرح أنصر المختصرات*، مصدر الکتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الاسلامیة بن جبرین، بی جا: بی نا.

- عثیمین، محمد بن صالح (١٤٢٦ق)، *الأصول من علم الأصول*، رياض: دار ابن الجوزی.
عسقلانی، ابن حجر (بی تا)، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفه، چاپ دوم.
غزالی، ابو حامد (١٤١٧ق)، *المستصفی*، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: دار
الهجره، چاپ دوم.
فللبان، محمد جوهر (١٤٠١ق)، *المجاز اللغوی و أثره فی إثراء اللغة العربیه*، مکه مکرمه: کلیه الشریعه و
الدراسات الاسلامیه - قسم اللغة العربیه.
قلعه چی، محمد رواس (١٤٠٨ق)، *معجم لغه الفقهاء*، بیروت: دار النفائس، چاپ دوم.
کامل، عمر عبدالله (٢٠١٠م)، *الانصاف فیما أثير حوله الخلاف*، قاهره: الوابل الصیب، چاپ اول
مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (١٤١٦ق)، *المجاز عند الامام ابن تیمیة وتلاميذه بين الانكار والاقرار*،
قاهره: مکتب وهبه، چاپ اول
مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (بی تا)، *المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الاجازه والمنع (عرض و
تحلیل و نقد)*، قاهره: مکتب وهبه، جلد دوم.
مظفر، محمدرضا (١٣٧٣ش)، *المنطق*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ ششم.
نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.

تقیه مداراتی از دیدگاه امام خمینی (ره)

سید ولی اله مهدوی*

حسین رجیبی**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

تقیه مداراتی یکی از اعتقادات کلامی - فقهی شیعه است که امروزه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وجود اختلافات مذهبی در جهان اسلام و حمله و تخریب بی‌سابقه‌ای که در عصر حاضر در مورد شیعیان صورت می‌گیرد، تبیین تقیه مداراتی به‌عنوان نشانه اهتمام مذهب شیعه به همزیستی مسالمت‌آمیز و اتحاد صفوف مسلمانان را ضرورتی انکارناپذیر کرده است. این نوع تقیه را که از آموزه‌های دینی نشئت می‌گیرد، بیشتر فقهای امامیه قبول دارند و امام خمینی (ره) آن را راهی در جهت جلب محبت مخالفان بدون ترس از ضرر با هدف وحدت کلمه مسلمانان می‌داند. تحقیق حاضر تقیه مداراتی و احکام آن از دیدگاه امام خمینی (ره) را بررسی می‌کند. ایشان مشروعیت تقیه مداراتی را از روایات و قواعد مستنبط فقهی برگرفته و معتقد است تقیه با اهل سنت از بهترین عبادات به شمار می‌رود. در اندیشه فقهی امام (ره) عمل به مأموریه تقیه‌ای، مُجزی است و نیاز به اعاده و قضای آن نیست، ضمن آنکه بنا به مقتضای عموم ادله، همه آثار صحت بر اعمال تقیه‌ای مترتب است.

کلیدواژه‌ها: تقیه مداراتی، امام خمینی (ره)، اهل سنت، اجزاء، مندوحه.

* دانش‌آموخته دکتری مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). sv.mahdavi@urd.ac.ir

** استادیار گروه مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب. nanm113@yahoo.com

مقدمه

تقیه از اعتقادات کلامی - فقهی شیعه است که یکی از اقسام آن تقیه مداراتی است. این موضوع که از قواعد فقه اسلامی است از ادله روایی و قواعد مستنبط فقهی مانند مصالح عامه مسلمین نشئت می‌گیرد. تقیه مداراتی دارای کارکردهای متعددی در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و فقهی است. «این قاعده مهم فقهی در دوران ۲۵۰ سال امامت ائمه (ع) یک موضوع مهم تلقی گردیده و پیوسته مورد توجه قرار داشته است؛ اما در اعصار بعد جایگاه واقعی خود را تا حدودی از دست داده، در نتیجه تأثیر اجتماعی آن کاهش یافته است؛ از جمله آنکه بعضی از ابعاد آن مورد تأمل فقهی واقع نشده که نیازمند کاوش و بررسی است، دیگر آنکه چون این نوع تقیه جنبه مدارا با دیگر مسلمانان را در پی دارد، شایسته است محورهای آن با توجه به تغییر اوضاع و احوال اجتماعی مورد بازبینی قرار گیرد» (سروش محلاتی، ۱۳۷۸: ۱۳۸/۳).

بدیهی است در این صورت تقیه مداراتی می‌تواند به‌عنوان قاعده‌ای راهگشا عامل پیوستگی مسلمانان در جهت رسیدن به وحدت و تقریب مذاهب محسوب شود. بنابراین لازم است تقیه مداراتی بر مبنای متون دینی بررسی شود تا نقش واقعی خود را در جوامع اسلامی به‌عنوان منبع انس و الفت باز یابد.

در سال‌های اخیر به این موضوع فقهی، در فضای علمی توجه ویژه‌ای شده و پژوهش‌هایی با موضوع رویکرد مداراتی به تقیه و حد و حکمت آن انجام شده است؛ اما پژوهشی جامع درباره تقیه مداراتی بر مبنای اندیشه‌های فقهی امام خمینی (ره) از جمله موضوعاتی است که کمتر بدان پرداخته شده است؛ بنابراین تبیین دیدگاه امام خمینی (ره) با توجه به نوع نگرش خاص ایشان به تقیه مداراتی از یک سو و نیاز جوامع اسلامی به وحدت کلمه و همزیستی مسالمت‌آمیز از سوی دیگر ضرورت چنین پژوهشی را اجتناب‌ناپذیر کرده است.

بی‌شک ژرف‌اندیشی و نگرش خاص ایشان به تقیه مداراتی در جایگاه فقیهی بزرگ و جریان‌ساز، افق‌های جدیدی را به روی عالم اسلام خواهد گشود؛ شخصیتی که به واسطه برتری آشکار در ابعاد مختلف، همانند جامعیت علمی، ویژگی‌های خاص فردی،

اجتماعی و سیاسی خصوصاً تشکیل حکومت اسلامی، دارای دیدگاه ویژه‌ای در این موضوع فقهی است.

۱. مفهوم‌شناسی تقیه مداراتی

الف) تقیه در لغت

در علم لغت برای واژه تقیه معانی متعددی ذکر شده است. فراهیدی معنای آن را تحفظ و جلوگیری از ضرر می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۲۳۸). فیومی نیز واژه تقیه را اسم برای فعل «وقی» و به معنای حفظ کردن دانسته است (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۹۲۲).

ب) مدارات در لغت

واژه مدارات از ماده «درأ» و مصدر باب مفاعله است که به معنای نرمی و ملاحظت‌کردن آمده است (طریحی، ۱۴۱۶: ۱/۱۳۷). این واژه در زبان فارسی نیز به کار می‌رود و به معنای با مهربانی رفتار کردن، ملاحظت نمودن و نرمی کردن به کار رفته است (معین، ۱۳۶۰: ۲۸۶).

ج) تقیه مداراتی در اصطلاح فقها

فقهای امامیه تعریف‌هایی برای تقیه مداراتی ارائه کرده‌اند، از جمله: «حسن معاشرت و مدارا با عموم مسلمانان (اهل سنت) و جلب مودت ایشان برای حصول دو هدف مهم از جمله تحقق وحدت کلمه میان مسلمانان، عدم پراکندگی آنان در برابر کفار و دشمنان اسلام، و نیز رفع هرگونه اتهام از مذهب شیعه و جلوگیری از مذمت و خواری شیعیان در برابر دیگر مسلمانان» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۱۵).

یکی از فقهای معاصر نیز در تعریف تقیه مداراتی می‌نویسد: «و گاهی تقیه مداراتی است بدون آنکه ترس یا ضرری بالفعل متوجه شخص شود، و هدف از آن تقیه، جلب مودت عموم مسلمانان (اهل سنت) و ایجاد دوستی با آنها است» (خرازی، بی‌تا: ۲/۱۸۱). امام خمینی (ره) در تعریف تقیه مداراتی می‌گوید: «مراد از تقیه مداراتی حفظ وحدت کلمه بین مسلمانان است که با محبت ورزیدن نسبت به مخالفین و

دوستی با آنها حاصل می‌شود، بدون اینکه ترس از ضرری وجود داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۴۷).

۲. ادله تقیه مداراتی

الف) روایات

دیدگاه امام خمینی (ره) در مشروعیت تقیه مداراتی بر روایات باب مدارا با عامه و عموم و اطلاق اخبار تقیه استوار است، ضمن آنکه قواعد مستنبط فقهی از جمله حفظ نظام (بیضه اسلام)، مصالح عامه مسلمانان (مصلحت) و خوف ضرر بر اسلام (لا ضرر) و عقل از دیگر ادله ایشان به شمار می‌رود.

۱. روایات باب مدارا با عامه

روایات باب مدارا با عامه مهم‌ترین مبنای اندیشه امام خمینی (ره) در مشروعیت تقیه مداراتی است. در کتاب *وسائل الشیعه* بابی تحت عنوان «وجوب عشره العامه بالتقیه» به روایات معاشرت با عامه اختصاص دارد. از جمله روایات این باب، روایت هشام بن حکم از امام صادق (ع) است:

سمعت ابا عبدالله (ع) يقول ایاکم أن تعملوا عملاً یعیرونا به فانّ ولد السوء یعیّر والده بعمله کونوا لمن انقطعتم الیه زیناً ولاتکونوا علیه شیئاً، صلّوا فی عشائرهم وعودوا مرضاهم و اشهدوا جنازهم ولا یسبقونکم الی شیء من الخیر فأنتم اولی به منهم والله ماعبدالله بشیء احبّ الیه من الخبء قلت: وما الخبء قال: التقیه (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۹/ ۴۱۷؛ کلینی، ۱۴۰۴: ۹/ ۲۱۹): هشام بن حکم گوید شنیدم امام صادق (ع) فرمود: بپرهیزید از کاری که ما با آن سرزنش شویم. همانا فرزند بد با کار بدش، پدر خویش را در معرض سرزنش قرار می‌دهد، برای کسی که [از همه بریده‌اید و] به سوی او روی آورده‌اید زینت باشید نه سبب ننگ. با آنان در میان قبیله‌هایشان نماز بگذارید، مریضان آنان را عیادت کنید، در تشیع جنازه مردگانشان حضور یابید. آنان نباید در کارهای نیک بر شما پیشی بگیرند؛ زیرا شما برای کارهای نیک سزاوارترید. سوگند به خدا

پروردگار به چیزی بهتر از خبء عبادت نشده است؛ پرسیدند: خبء چیست؟
فرمود: تقیه.

- دلالت روایت بر تقیه مداراتی با توجه به دو فعل «کُونُوا» و «صَلُّوا» که هر دو به صیغه امر آمده‌اند، روشن است، ضمن آنکه نکاتی نیز به شرح زیر استنباط می‌شود:
۱. توصیه به اینکه شیعیان باید باعث زینت ائمه (ع) باشند نه سبب ننگ آنان.
 ۲. تأکید امام (ع) بر حضور در مجالس اهل سنت، عبادت از بیمارانشان و حضور در تشیع جنازه مردگانشان.
 ۳. توصیه امام (ع) به حضور در مساجد و اقامه نماز با اهل سنت.
 ۴. تأکید امام (ع) بر مدارا کردن با اهل سنت و شرکت در برنامه‌های مختلف آنان، که این عمل تقیه نامیده شده است.
 ۵. توصیه به اینکه خدای سبحان به عملی محبوب‌تر از خبء عبادت نشده و آن چیزی جز تقیه نیست.
- علاوه بر امام خمینی (ره) فقهای از جمله آیت‌الله خویی، ملا صالح مازندرانی و آیت‌الله حکیم دلالت این روایت بر تقیه مداراتی را پذیرفته‌اند (خویی، ۱۴۱۰: ۳۱۶/۴؛ مازندرانی، ۱۳۷۸: ۱۲۴/۹؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۹۰۳/۲).
- امام خمینی (ره) در مقام بیان دلالت این روایت بر مشروعیت تقیه مداراتی می‌نویسد:

فان الظاهر منها الترغيب في العمل طبق آرائهم و اهوائهم وإتيان الصلوة في عشائرههم و كذا سائر الخيرات - مع ان الإتيان في عشائرههم و بمحضر منهم - مستلزم لترك بعض الاجزاء و الشرائط و فعل بعض الموانع و تذييلها بقوله: «و الله ما عبد الله بشيء» لدفع استبعاد الشيعة صحته العمل المخالف للواقع، فقال: إن ذلك احب العبادات و احسنها» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۶). پس همانا ظاهر این روایت ترغیب به عمل کردن بر طبق آرا و نظر اهل سنت، به جا آوردن نماز در مساجد آنان و همچنین دیگر اعمال خیر است. هر چند اقامه نماز جماعت با آنان مستلزم ترک برخی از اجزا یا شرایط نماز یا انجام برخی از موانع یا از بین

رفتن آنها است، با این وصف امام(ع) می‌فرماید: سوگند به خدا که پروردگار به چیزی بهتر از خبء عبادت نشده است. این کلام امام(ع) دفع بعیدش مردن صحت عمل تقیه‌ای مخالف با واقع است که امام(ع) آن را از بهترین عبادات می‌داند.

روایت دیگری که امام خمینی(ره) در تقیه مداراتی به آن استدلال کرده، روایت عبدالله بن ابی‌یعفور از امام صادق(ع) است که می‌فرماید:

اتَّقُوا عَلِيَّ دِينَكُمْ وَ احْجَبُوهُ بِالتَّقِيَّةِ؛ فَانَّهُ لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، اِنَّمَا اَنْتُمْ فِي النَّاسِ كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ وَ لَوْ اَنَّ الطَّيْرَ يَعْلَمُ مَا فِي اجْوْفِ النَّحْلِ، مَا بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ اِلَّا اَكَلْتَهُ وَ لَوْ اَنَّ النَّاسَ عَلِمُوا مَا فِي اجْوْفِكُمْ - اَنْكُمْ تَحْبُونَا اَهْلَ الْبَيْتِ - لَأَكَلُوكُمْ بِالسُّتْهِمْ وَ لَنَحْلُوَكُمْ فِي السَّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ رَحِمَ اللهُ عَبْدًا مِنْكُمْ كَانِ عَلِيٌّ وَ لَايْتِنَا (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/ ۲۰۵): دین خود را حفظ نمایید و آن را با حجاب تقیه بپوشانید. همانا کسی که تقیه ندارد ایمان ندارد، شما شیعیان در میان مخالفان مانند زنبور عسل در میان پرندگان هستید؛ همان طوری که اگر پرندگان آنچه را در دل‌های زنبور عسل هست، بدانند تمام آنها را از بین می‌برند. اگر مخالفان آنچه را در قلب‌های شما وجود دارد، که همانا محبت و دوستی ما اهل بیت است، بدانند، به یقین با زبان‌هایشان شما را از بین می‌برند و زنبوروار شما را در آشکار و نهان می‌گزند. خداوند رحمت کند کسی را که بر ولایت ما باشد.

درباره دلالت این روایت بر مشروعیت تقیه مداراتی امام خمینی(ره) معتقد است: «از آنجایی که در کلام امام صادق(ع) حفظ و اقامه مذهب حق مساوق و ملازم با داشتن دین و تعهد به آیین آن است، لذا عدم رعایت آن موجب جدایی انسان از دین خواهد شد؛ هم چنان که آن امام(ع) در کلام خود با تعبیر "لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ" به این موضوع تصریح می‌نمایند» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۶). بنا به عقیده امام خمینی اعمال تقیه‌ای عامل همزیستی مسالمت‌آمیز و حفظ مذهب خواهد بود.

۲. عموم و اطلاق اخبار تقیه

یکی دیگر از ادله روایی امام خمینی (ره) در مشروعیت تقیه مداراتی، عموم و اطلاق اخبار باب تقیه است. ایشان می‌نویسد:

أنه لا ريب في عموم اخبار التقية و اطلاقها كصحيحه الفضلاء قالوا سمعنا ابا جعفر (ع) يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۲۰۴) و روايه الأعجمی عن ابي عبدالله (ع) في حديث انه قال: لا دين لمن لا تقية له والتقيه في كل شيء ألا النبيذ و المسح على الخفين و غير هما بالنسبة الى اشخاص المتقى و اقسام التقية على اشكال في بعض الصور كالخوف على إخوانه المومنين بل صدقه في غير الخوف على نفسه واتباعه وعشيرته القريبه لا يخلو من تأمل لكن مقتضى بعض الروايات أنها أعم» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۱): هیچ شکی در عموم اخبار تقیه و اطلاق آنها بر مشروعیت تقیه مداراتی نیست؛ همان‌گونه که فضلا در حدیث صحیحی می‌گویند از امام باقر (ع) شنیدیم که فرمود: در هر چیزی که فرزند آدم بدان اضطراب پیدا کند، تقیه جایز است و به تحقیق که خداوند آن را بر انسان حلال کرده است و نیز روایت اعجمی از امام صادق (ع) است که آن حضرت (ع) می‌فرماید: «دین ندارد کسی که تقیه ندارد و در هر چیزی تقیه جایز است به جز در شراب و مسح بر خفین و غیر این دو (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۲۱۵). بدیهی است روایات مذکور همه اقسام تقیه را شامل می‌شود مگر مواردی که به دلیل خاص از تحت عنوان عموم و اطلاق اخبار تقیه خارج می‌شوند.

امام خمینی در ادامه می‌فرماید گرچه بیشتر اخبار تقیه ناظر به تقیه از عامه (اهل سنت) است، این اختصاص باعث نمی‌شود آن اخبار را مختص به آنان بدانیم؛ همچنان که می‌نویسد:

لا اشكال في شمولها بالنسبة الى المتقى منه كافرأكان او مسلماً مخالفاً او غيرهما و كون كثير من اخبارها ناظراً الى مخالفين لا يوجب اختصاصها بهم لعدم اشعار فيها على كثرتها بذلك» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۱): هیچ اشکالی در شمول تقیه بر شخصی که از او تقیه می‌شود، وجود ندارد، خواه شخصی که از او تقیه

می‌شود، کافر باشد یا مسلمان، مخالف باشد یا غیر مخالف و این موضوع که اکثر روایات تقیه ناظر به تقیه از مخالفان (اهل سنت) است، باعث اختصاص یافتن تقیه از آنان (مخالفان) نمی‌شود؛ زیرا اگرچه اخبار باب تقیه زیادند، دلیلی که آنها را مختص به مخالفان بدانیم، وجود ندارد.

ب) قواعد فقهی

۱. خوف ضرر به اسلام (لا ضرر)

استناد به قواعد مستنبط فقهی از جمله «خوف ضرر بر اسلام» از دیگر ادله امام خمینی (ره) در مشروعیت تقیه مداراتی است. بر اساس قاعده «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام» که قاعده‌ای عام و کلی است، احکام ضرری در اسلام نفی شده‌اند. امام خمینی (ره) نیز بر همین مبنا و به دلیل ترس ز ضرر به اسلام قائل به وجوب مدارا با عامه شده است. ایشان در این باره می‌نویسد: «گرچه جواز یا وجوب مدارا با عامه متوقف بر خوف از ضرر نیست، اما خوف از وقوع ضرر بر اسلام به خاطر بروز تفرقه میان مسلمانان موجب لزوم تقیه مداراتی است، هرچند شخص متقی کاملاً در امان بوده و هیچ‌گونه نگرانی از ترک تقیه بر خود و دیگری نداشته باشد» (همان: ۷).

گرچه امام خمینی (ره) خوف از ضرر را فقط مختص به تقیه خوفی می‌داند و تقیه مداراتی را اساساً دایر مدار خوف از ضرر نمی‌داند، در کتاب رساله التقیه با روشن‌بینی و نگرش عمیق خود، ترس از ضرر را بسیار شایسته و در شعاعی بسیار وسیع مورد توجه قرار می‌دهد و می‌نویسد: «فتاره تكون التقیه خوفا و اخری تكون مداراه و الخوف قدیكون لأجل توقع الضرر علی نفس المتقی او عرضه، او ماله، او مایتعلق به و قد یكون لأجل توقعه علی غیره من اخوانه المومنین و ثالثه لأجل توقعه علی حوزه الاسلام بأن یخاف شتات کلمه المسلمین بترکها و خاف وقوع ضرر علی حوزه الاسلام لأجل تفریق کلمتهم» (همان).

در نگاه امام خمینی (ره) خوف از ضرر در شعاعی گسترده دارای مراتبی است:

۱. خوف از ضرر به جان و مال یا آبروی شخص تقیه‌کننده؛ ۲. خوف از ضرر برادران دینی و دیگر شیعیان؛ ۳. خوف از وقوع ضرر به حوزه اسلام به سبب بروز اختلاف و تفرقه میان مسلمانان.

از نکات مهمی که امام خمینی(ره) به آن توجه کرده است، علاوه بر حفظ هویت دینی، خوف از ضرر رسیدن به حوزه اسلام به سبب بروز اختلاف میان مسلمانان است که نباید به دلیل رعایت نکردن تقیه مورد تهدید واقع شود؛ موضوعی مهم که در مباحث فقهی امام خمینی(ره) در باب تقیه به صورت مفصل بیان شده است؛ اما در مباحث دیگر فقها از آن غفلت شده است؛ در حالی که ممکن است موجب پدید آمدن شکاف‌های بزرگ در امت اسلامی شود و آن را با خطرهای جدی مواجه سازد.

رویکرد امیر مؤمنان(ع) پس از غصب خلافت و حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و همکاری با دستگاه حکومتی نیز به سبب ترس از وارد شدن ضرر به اسلام بوده است؛ همان‌گونه که حضرت در کلامی راهگشا می‌فرمایند:

فَأَمْسَكَ يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَهُ النَّاسَ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَى مَحَقِّ دِينِ مُحَمَّدٍ (ص) فَخَشِيتُ أَنْ لَمْ أَنْصُرْ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى ثَلْمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمَصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ قَوْتِ وَلَايَتِكُمْ (نهج البلاغه، نامه ۶۲): من دست باز کشیدم تا آنجا که دیدم گروهی از اسلام بازگشته، می‌خواهند دین محمد(ص) را نابود سازند، پس ترسیدم که اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن بینم یا شاهد نابودی آن باشم، که مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شما است (شریعتی: ۱۳۸۷، ۱۲۸).

امام علی(ع) خوف از آسیب رسیدن به اسلام و جلوگیری از وارد شدن ضربه به آن را علی‌رغم اعتقاد به غصب خلافت، عامل همکاری خود با دستگاه خلافت می‌داند؛ زیرا حفظ اسلام و مسلمانان برای آن بزرگوار امری حیاتی است؛ بنابراین در طول مدت ۲۵ سال حاکمیت صحابه، از هیچ کوششی در کمک به آنان دریغ نمی‌ورزد.

۲. حفظ نظام (حفظ بیضه اسلام)

یکی از ضرورت‌های جوامع انسانی، قاعده «حفظ نظام» یا حراست از کیان کشور اسلامی و مسلمانان از هجوم دشمنان است. در فقه اسلامی از این قاعده با عنوان «حفظ بیضه اسلام» تعبیر شده است (نائینی: ۱۳۶۱: ۷؛ شریعتی: ۱۳۸۷، ۲۵۴).

امام خمینی (ره) با استناد به این قاعده دفاع از دین و آیین کشور اسلامی را حتی در کنار حاکم ظالم واجب برشمرده است؛ زیرا اهمیت حفظ نظام و هویت جمعی مسلمانان چنین امری را می‌طلبد (امام خمینی، ۱۴۲۵: ۲/۳۲۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

تأکیدهای پیاپی امام خمینی (ره) بر اتحاد و انسجام امت اسلامی و پرهیز از هرگونه تفرقه در میان آنان ناشی از اندیشه‌های بلند آن بزرگوار در قاعده «حفظ نظام» است (همو: ۱۳۶۷، ۷/۲۵۱ و ۱۹/۴۵۸ و ۳/۳۱۷)؛ زیرا هنگامی که دفاع از دین و آیین کشور اسلامی حتی در کنار حاکم ظالم واجب است، (همو، ۱۴۲۵: ۲/۳۲۶)، به طریق اولی تقیه و مدارا با اهل سنت برای حفظ نظام و کیان اسلام و مسلمانان، واجب خواهد بود (همو، ۱۳۹۲: ۷۱).

آیات و روایاتی که مؤمنان را به اتحاد و یکپارچگی توصیه کرده، آنان را از تفرقه برحذر می‌دارد و نیز بر خوردنکردن امام علی (ع) با مسئله غصب خلافت، همگی به دلیل حفظ نظام امت و تفرقه‌نیفتادن میان آنان است؛ هم‌چنان که حضرت در این باره می‌فرماید: «وایم الله، لولمخافه الفرقه بین المسلمین و أن يعود الکفر ویور الدین لکننا علی غیر ما کننا لهم علیه» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۱: ۳/۶۱)؛ به خدا قسم اگر ترس از تفرقه بین مسلمانان و برگشت به کفر و از هم پاشیدن اسلام و نظام مسلمانان نبود، به‌گونه‌ای دیگر با آنان رفتار می‌کردم.

۳. مصالح عامه مسلمانان (مصلحت)

بر اساس دیدگاه امام خمینی (ره) «مصالح عامه مسلمین و جامعه اسلامی» از جمله وحدت و انسجام بین آنان از ادله مشروعیت تقیه مداراتی است. مشرب این اندیشه «قاعده مصلحت» است که تمامی عرصه‌های فقه را تحت پوشش قرار می‌دهد و بر دیگر احکام و قواعد فقهی مقدم است. امام خمینی (ره) «با اعتقاد راسخ به ثبات احکام و پویایی فقه استدلالی، زمان و مکان را در اجتهاد عنصر تعیین‌کننده دانسته» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۸۹) و معتقد است: «تأثیر زمان و مکان به اندازه‌ای زیاد است که حتی موضوع را متحول می‌کند، بدین معنا که موضوع از شکل قبلی خود که حکمی ویژه دارد بیرون آمده، شکل دیگری به خود می‌گیرد و بدیهی است که تبدل موضوعات تغییر احکام را

تقیه مداراتی از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۱۸۷

به دنبال دارد و گاه مصالح عالی حکومت اقتضای آن دارد که حاکم به تناسب زمان و مکان پا را فراتر نهد، حکمی دیگر صادر کند، که گاه بر احکام اولیه و ثانویه نیز مقدم است» (امام خمینی: ۱۳۶۸: ۲۱/۹۸).

امام خمینی (ره) بر اساس همین اندیشه، مصالح عامه مسلمانان و جامعه اسلامی را از انگیزه‌های مهم تقیه و مدارا با اهل سنت می‌داند و می‌فرماید: «ثم إنّه لا يتوقّف جواز هذه التّقیّه بل وجوبها علی الخوف علی نفسه أو غیره، بل الظاهر أنّ المصالح النوعیه صارت سبباً لإيجاب التّقیّه من المخالفین» (همو، ۱۳۹۲: ۷۱): جواز این تقیه (مداراتی) بلکه وجوب آن متوقف بر خوف بر نفس یا غیر آن نیست، بلکه مصالح نوعیه سبب وجوب تقیه مداراتی با مخالفان شده است.

از نظر امام خمینی (ره) وحدت کلمه امت، انسجام اسلامی و تفرقه‌نیفتادن میان مسلمانان از مهم‌ترین «مصالح عامه مسلمین» است که در تراحم با ترک تقیه و انجام مأموریه واقعی، مصالح نوعیه مقدم، و عمل به آن نه تنها جایز، بلکه واجب خواهد بود (همان: ۷۱).

انگیزه روی آوری و توصیه‌های ائمه (ع) به شیعیان مبنی بر معاشرت با اهل سنت و شرکت در نمازهای جماعت و بسیاری از امور آنان، از باب مصالح عامه مسلمانان بوده است، که به منظور وحدت امت اسلامی و تفرقه‌نیفتادن میان مسلمانان، پیروان خود را به آن اعمال سفارش کرده‌اند.

سیره حضرت امیر (ع) در مدت زمان حاکمیت خود بر ممالک اسلامی و برخورد متفاوت با دشمنان، عزل و نصب‌های مصلحتی، پذیرش حاکمیت بر اساس مصلحت و سکوت مصلحت‌آمیز، همگی حاکی از تأثیر و اهمیت مصالح عامه مسلمانان و جامعه اسلامی با هدف رسیدن به وحدت امت اسلامی و تفرقه‌نیفتادن میان آنان است.

ج) عقل

عقل از دیدگاه امام خمینی (ره) جایگاهی والا دارد. علاوه بر ایشان، صاحب کتاب فقه الصادق (روحانی، ۱۴۱۲: ۱۱/۳۹۲) و نویسنده مهذب الاحکام (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱/۲۴۰) در تشریح ادله مشروعیت تقیه علاوه بر ادله نقلی، برای خرد آدمی نقش اساسی قائل‌اند؛

زیرا همان‌گونه که عقل آدمی در مواقع خطر از هیچ درایتی در دفع آن مضایقه نمی‌کند، بدیهی است درباره مدارای با دیگر مسلمانان نه تنها تقیه را جایز می‌داند، بلکه آن را اساس خرد آدمی برمی‌شمرد؛ هم‌چنان که امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید: «عنوان العقل مُدَارَاهُ الناس» (خوانساری، ۱۳۶۰: ۴/۱۳۶): اساس عقل مدارا کردن با مردم است.

امام خمینی (ره) در تأیید حکم عقل بر مشروعیت تقیه می‌نویسد:
روابودن بلکه واجب بودن تقیه از روشن‌ترین احکام عقل است. معنی تقیه آن است که انسان حکمی را برخلاف واقع بگوید یا عملی برخلاف میزان شریعت بکند... مثلاً [در] وضو به حسب حکم خدا واجب است از مرفق آب بریزند و پا را مسح بکشند. بعضی از سنّیان را رأی این است که باید از سرانگشتان تا مرفق به‌عکس بشویند و پا را نیز باید شستشو دهند. در این صورت یک وضو بگیرد در بلاد سنّیان، اگر مثل شیعیان وضو بگیرد و جان خود یا مُسلم دیگر در خطر است، در اینجا حکم خدا این است که باید مثل آنان وضو بگیرد و خود را در خطر نیندازد و این حکم مطابق است با حکم قطعی خرد؛ هیچ عقلی نمی‌گوید در این صورت وضو را مثل شیعیان بگیرد (امام خمینی، بی تا: ۱۲۸).

۳. احکام و مسائل فقهی تقیه مداراتی

الف) حکمت تشریح

امروزه نیاز جهان اسلام به وحدت میان مذاهب، موضوعی حیاتی است. امام خمینی (ره) با درک عمیق این مهم، تقیه مداراتی را یکی از عوامل تأثیرگذار وحدت و سبب دوستی بین مسلمانان دانسته و حکمت تشریح آن را حسن معاشرت با اهل سنت بیان کرده است: «التقیه المداراتیه المشروعه لمرعات حسن العشره معهم» (همو، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۷): تقیه مداراتی برای حسن معاشرت با اهل سنت تشریح شده است.

در اندیشه فقهی امام خمینی (ره) تقیه مداراتی در واقع نشان‌دهنده اهتمام مذهب تشیع به حسن معاشرت، همزیستی مسالمت‌آمیز و حفظ وحدت کلمه مسلمانان است؛ هم‌چنان که ایشان در این باره می‌نویسد:

ولعلَّ السَّرْفِيهَا صلاح حال المسلمين بوحده كلمتهم وعدم تفرّق جماعتهم لكي لايصيروا اذلاء بين سائر المسلمين و تحت سلطه الكفار و سيطره الاجانب او صلاح حال الشيعة لضعفم خصوصاً في تلك الازمنه (همو، ۱۳۹۲: ۷۰) و شاید سرّ این همه ترغیب به تقیه مداراتی در نظر گرفتن صلاح حال مسلمانان باشد تا با آن (تقیه مداراتی) به وحدت کلمه برسند و متفرق نشوند تا اینکه میان سایر ملت‌های دنیا ذلیل نشده، تحت سیطره بیگانگان و سلطه کفار درنیایند یا اینکه به جهت رعایت حال شیعیان و ضعف آنان مخصوصاً در زمان‌های گذشته است.

ب) حکم تکلیفی و اختصاص آن به عامه

امام خمینی (ره) در ادامه این بحث، با استناد به روایاتی که در باب حفظ مصالح نوعیه مسلمانان وارد شده (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴۱۷)، به بیان حکم تکلیفی تقیه مداراتی پرداخته است و در جایی هم که خوف ضرر مطرح نباشد، قائل به وجوب آن شده است: «لايتوقف جواز هذه التقية - بل وجوبها - على الخطر - بل الظاهر ان المصالح النوعية صارت سبباً لايجاب التقية عن المخالفين فتجب التقية و كتمان السّر و لو كان ماموناً و غير مخالف على نفسه و غيره» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۷۱): همانا جواز تقیه مداراتی - بلکه وجوب آن - متوقف بر خوف بر خود و دیگران نیست، بلکه روایات در باب حفظ منافع و مصالح نوعیه و همگانی سبب وجوب تقیه از مخالفان شده است؛ پس این نوع تقیه و پنهان کردن اسرار واجب است، هرچند شخص در امان باشد و ترس بر خود و دیگران وجود نداشته باشد.

شایان ذکر است امام خمینی (ره) تقیه مداراتی را مختص اهل سنت (عامه) می‌داند و در این باره می‌نویسد: «و اما التقية المداراتيه المرغّب فيها ممّا تكون العبادت معها أحبّ العبادات و افضلها فظاهراختصاصها بالتّقيه من العامه، كما هو مصبّ الروایات على كثرتها» (همان: ۷۰): و اما تقیه مداراتی که به آن ترغیب شده است، محبوب‌ترین و بافضیلت‌ترین عبادات محسوب می‌شود و اختصاص به مسلمانان اهل سنت دارد، همان‌طور که این مطلب مصبّ روایات کثیری است.

ج) حکم صحت نماز جماعت با اهل سنت

مبنای اندیشه امام خمینی(ره) در حکم به صحت نماز جماعت با اهل سنت روایاتی است که شیعیان را به حضور در مساجد و اقتدای به نماز جماعت با اهل سنت ترغیب می‌کند. از آن جمله می‌توان به صحیح‌ه حماد بن عیسی از امام صادق(ع) اشاره کرد: «عن ابی عبدالله أنه قال من صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ» (همو، ۱۴۰۹: ۵/ ۳۸۰): امام صادق(ع) فرمود: هرکس با اهل سنت در صف اول آنان نماز بگذارد مانند کسی است که پشت سر رسول‌الله(ص) در صف اول نماز اقامه کرده است.

امام خمینی(ره) درباره دلالت این روایت بر صحیح بودن اقامه نماز جماعت با اهل سنت در تقیه مداراتی معتقد است: «لاریب إنَّ الصَّلَوةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) صَحِيحَةٌ ذَاتَ فَضِيلَةٍ جَمَّةٍ، فَكَذَلِكَ الصَّلَوةُ مَعَهُمْ حَالِ التَّقِيَةِ» (همو، ۱۳۹۲: ۵۹): هیچ شکی نیست که نماز با رسول خدا(ص) صحیح و دارای فضیلت فراوان است؛ بنابراین اقامه نماز جماعت با اهل سنت در حال تقیه علاوه بر صحت آن دارای اجر و پاداش فراوانی نیز خواهد بود.

روایت دیگری که امام خمینی(ره) بر صحت نماز جماعت با اهل سنت به آن استناد می‌کند، صحیح‌ه حفص بن البختری است که از قول امام صادق(ع) نقل می‌کند: «عنه قال: يحسب له اذا دخلت معهم و إن كنت لا تقتدى بهم، مثل ما يحسب لك اذا كنت مع من تقتدى به» (امام خمینی، ۱۴۰۹: ۸/ ۲۹۹): امام صادق(ع) به حفص بن بختری فرمود: اگر با اهل سنت وارد نماز شوی، گرچه به آنان اقتدا نکنی، همان اندازه برای تو فضیلت نوشته می‌شود که پشت سر کسی که اقتدا به او صحیح است، نماز گزارده باشی.»

از این بیان امام(ع) علاوه بر صحت نماز جماعت با اهل سنت، فضیلت تقیه و مدارا با آنان نیز برداشت می‌شود.

روایت اسحاق بن عمار از دیگر ادله‌ای است که امام خمینی(ره) در این باب بدان استناد کرده است: «فی حدیث قال: قلت لابی عبدالله(ع): إني ادخل المسجد فأجدوا الامام قد ركع و قد ركع القوم، فلا يمكنني اوؤذن واقیم واكبر، فقال لي: فاذا كان ذلك،

فادخل معهم فی الركعه و اعتدبها فانها من افضل ركعاتك» (همان: ۸ / ۲۳۰): اسحاق بن عمار می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم من وارد مسجد (اهل سنت) می شوم و می بینم که امام جماعت همراه با مأمومان به رکوع رفته اند، در این هنگام برایم ممکن نیست که اذان و اقامه و تکبیر بگویم و نماز خودم را بخوانم، حضرت (ع) فرمود: همراه با آنان به رکوع برو، آن را یک رکعت به شمار آور؛ زیرا آن رکعت از بهترین رکعات نماز تو است.

بدیهی است از این سخن امام (ع) ساقط شدن قرائت و صحیح بودن نماز و افضل بودن این رکعت نسبت به رکعات دیگر فهمیده می شود؛ به عبارت دیگر مناسبت حکم و موضوع، بر سقوط قرائت و صحت آن رکعت دلالت دارد، ضمن آنکه از مجموع روایات یادشده علاوه بر صحت نماز جماعت با اهل سنت، فضیلت تقیه مداراتی نیز استنباط می شود.

د) اجزاء و عدم اجزاء

از دیگر موضوعات مهم در مبحث تقیه مداراتی مسئله اجزاء است. اجزاء مصدر باب افعال و از ماده «جَزَأَ» به معنای کفایت کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۶۲). در فقه این کلمه به همان معنای لغوی یعنی کفایت کردن به کار رفته است (محقق خراسانی، ۱۴۰۹: ۸۲). امام خمینی (ره) در رساله التقیه بابی را با عنوان «اجزاء و عدم اجزاء» آورده است. بنا به نظر ایشان در این باب: «مسئله اجزاء (کفایت) و عدم اجزاء (عدم کفایت) درباره مأموریه ای است که به صورت تقیه ای مانند ترک جزء یا شرط یا مانند آن انجام شده است؛ مثلاً نماز را بدون سوره یا با لباس نجس خوانده است و... اما درجایی که به دلیل تقیه اصل مأموریه را ترک کرده، مثل اینکه در روز عید اهل سنت به جهت تقیه روزه نگرفته یا نماز را ترک کرده، بحث از اجزا معنا ندارد و باید اعاده یا قضا کند؛ بنابراین در بعضی عبارات فقها که حکم این دو به صورت یکسان آمده است، صحیح نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۸).

مهم ترین ادله اجزا از دیدگاه امام خمینی (ره) روایات اند که به آنها در تقیه اضطراری، تقیه اتیان مأموریه برخلاف حق و تقیه مداراتی استناد شده است، و از

آنجایی که به نظر ایشان روایات استنادی در تقیه اتیان مأموریه برخلاف حق، شامل تقیه اضطراری و تقیه مداراتی نیز می‌شوند، در ادامه به بحث درباره ادله این دو نوع تقیه می‌پردازیم:

۱. تقیه اتیان مأموریه برخلاف حق: بنا به عقیده امام خمینی (ره) روایتی که بر اجزا و کفایت عمل در تقیه اتیان مأموریه برخلاف حق دلالت دارد، موثقه مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) است که می‌فرماید: «تفسیر مایتهی: مثل آن یکهون قوم سوء ظاهر حکمهم و فعلهم علی غیر حکم الحق و فعله، فکل شیء یعمل المومن بینهم لمکان التقیه - مما لا یودی الی الفساد فی الدین - فأنه جائز» (همان: ۸۰): تفسیر آنچه در آن تقیه می‌شود: مانند این است که انسان در میان قوم بدکار دارای سلطه قرار گرفته باشد که احکام و رفتارشان نیز برخلاف حق و دستورهای شرع باشد؛ پس مادامی که عمل او مستلزم وقوع فساد در دین نباشد، تقیه جایز است.

امام خمینی در توضیح این حدیث می‌فرماید: «بی‌شک جواز همان تأیید است و اینکه آن چیز چه تکلیفی و چه وضعی تجویز شده است، پس صحت عمل و امضای آن از حدیث فهمیده می‌شود». ایشان همچنین معتقد است این روایت و روایات مشابه بر مجزی بودن مصداق تقیه‌ای مأموریه - اعم از موارد تکلیفی و وضعی - دلالت دارد، ضمن اینکه دلالت این دسته از روایات عمومیت دارد و علاوه بر اینکه شامل تقیه اضطراری است، تقیه مداراتی را نیز در بر می‌گیرد (همان: ۴۹).

۲. تقیه مداراتی: مهم‌ترین دلیل اندیشه امام خمینی (ره) بر اجزای در تقیه مداراتی، صحیحه هشام بن حکم از امام صادق (ع) است که شیعیان را به عمل طبق آرای اهل سنت و حضور در نماز جماعت آنان تشویق می‌کند و حال آنکه انجام دادن عمل طبق نظر اهل سنت مستلزم ترک بعضی از اجزا و شرایط و انجام بعضی از موانع است؛ اما حضرت (ع) در پایان روایت، چنین عملی را از بهترین عبادات می‌داند و می‌فرماید: «و الله ما عبد الله بشیء احب الله من الخباء قلت و ما الخباء؟ قال: التقیه» (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۹/ ۴۱۷): سوگند به خدا که پروردگار با چیزی بهتر از خباء عبادت نشده است. روای سؤال می‌کند منظور از خباء چیست. امام (ع) در جواب می‌فرماید: تقیه.

تقیه مداراتی از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۱۹۳

از سخن امام صادق (ع) فهمیده می‌شود: ۱. شیعیان باید به این‌گونه اعمال رغبت نشان دهند و در مواقع لزوم، طبق آرا و نظر اهل سنت عمل کنند. ۲. امام (ع) با این سخن هرگونه شک و تردیدی که ممکن است به ذهن شیعیان در مورد صحیح نبودن چنین اعمالی متبادر شود، برطرف می‌کند و این نوع عبادت و تقیه (مداراتی) را از محبوب‌ترین اعمال شیعیان برمی‌شمارد.

ه) ترتب آثار صحت بر اعمال تقیه‌ای

امام خمینی (ره) در ادامه این مبحث با استناد به اطلاق و عموم روایاتی از جمله سخن امام صادق (ع) که می‌فرماید «التقیه فی کلّ شیئ یضطرّ الیه ابن آدم فقد احله الله له» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۲۰۴)، قائل به ترتب آثار صحت بر اعمال تقیه‌ای در احکام و موضوعات است. هم‌چنان که در این باره می‌نویسد:

اولیعلم ان استفاد من تلك الروایات صحته العمل الذی یؤتی به تقیه سواء كانت التقیه لاختلاف بیننا و بینهم فی الحکم، كما فی المسح علی الخفین و الافطار لدی السقوط او فی ثبوت الموضوع الخارجی، کالوقوف بعرفات الیوم الثامن لاجل الهلال عندهم والظاهر عدم الفرق بین العلم بالخلاف والشک (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۵۹): این‌گونه روایات بر صحت عمل تقیه‌ای نیز دلالت دارند، خواه تقیه بودن آن به سبب اختلاف ما با آنان در حکم باشد، مانند مسح بر روی کفش و افطار در موقع غروب خورشید یا اختلاف در ثبوت حکم موضوع خارجی باشد، مثل وقوف در عرفات در روز هشتم به سبب ثبوت رؤیت هلال نزد اهل سنت و ظاهراً در این جهت فرقی بین علم به خلاف واقع بودن و شک وجود ندارد (مرادخانی و محسن‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۷/۹۴).

و) اعتبار یا عدم اعتبار مندوحه

یکی از مباحث مهم در تقیه مداراتی اعتبار یا عدم اعتبار مندوحه است. مندوحه در لغت از ماده «ندح» و به معنای وسعت آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۱۸۳) و در اصطلاح فقهی به معنای راه گریز و توانایی مکلف از انجام دادن مأموریه با تمام اجزا و شرایط است (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۴/۳۸). «منظور از مندوحه در این مبحث راه گریز و چاره از

لحاظ مکانی و زمانی است؛ به عبارت دیگر بحث در این است که آیا در تقيه کردن مندوحه مطلقاً معتبر است یا اینکه فقط در برخی مواقع باید لحاظ شود؛ مثلاً آیا شخص متقی که مجبور به تقيه است، باید همه راه‌های فرار و گریز از تقيه بر او بسته شده باشد و هیچ چاره‌ای در انجام عمل از سر تقيه نداشته باشد تا نجات یابد، یا خیر در صورت وجود راه فرار و خلاصی، نباید تقيه کند و صبر نماید تا مثلاً زمان بگذرد و یا مکانش را تغییر دهد و یا با حيله‌های دیگر عمل را طبق مذهب حق با تمام اجزا و شرایط انجام دهد؟» (اوحدی، ۱۳۸۹: ۹۴).

دیدگاه امام خمینی (ره) درباره اعتبار یا عدم اعتبار مندوحه در تقيه، بر اساس روایات است. ایشان در این باره می‌نویسد:

والتحقیق هو اعتبار عدم المندوحه فیما اذا كانت التقيه من غیر المخالفین مما كان دلیلهما مثل حدیث الرفع وقوله: «التقيه فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم» (امام خمینی، ۱۴۰۹: ۸/ ۶۶۸) و قوله: «التقيه فی کل ضروره» (همان: ۲۱۴) و عدم الاعتبار اذا كانت من المخالفین مطلقاً (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۷۳-۷۴): هرگاه تقيه از غیر مخالفان باشد (از غیر اهل سنت باشد) نظر صحیح این است که عدم مندوحه (وسعت و امکان فرار نداشتن از عمل تقيه‌ای) معتبر و شرط است، به دلیل حدیث رفع و قول امام صادق (ع) که فرموده است: «تقيه در مواردی است که انسان به آن اضطرار پیدا کند و ناگزیر شود» و نیز فرمایش دیگر امام (ع) که می‌فرماید: «در هر اضطراری تقيه است» (مرادخانی و محسن‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۷/ ۹۹) و در صورتی که تقيه از اهل سنت باشد، عدم مندوحه معتبر نیست.

بنابراین اگر شخصی متقی در برخورد با اقلیت‌های غیرمسلمان راه چاره‌ای برای نجات از انجام اعمال تقيه‌ای دارد، نباید تقيه کند و عدم مندوحه معتبر است؛ زیرا عنوان اضطرار و ضرورت در اینجا وجود ندارد؛ اما اگر تقيه از مخالفان (اهل سنت) باشد، عدم مندوحه مطلقاً معتبر نخواهد بود. همچنین در سخنی دیگر از امام خمینی (ره) آمده است: «و اما ما ینستفاد حکم من سائر الأدله التي تختص ظاهراً بالمخالفین فالظاهر أنه لا یعتبر فیها عدم المندوحه مطلقاً، فمن تمکن من إتیان الصلوه بغير وجه التقيه لا یجب علیه إتیانها

کذلک: بل الراجح إتیانها بمحضر منهم علی صفة التقیه» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۷۷): اما در مورد تقیه در برابر مخالفان (اهل سنت)، آنچه که از حکم دیگر ادله‌ای که اختصاص به تقیه در برابر آنان دارد، فهمیده می‌شود، آن است که عدم مندوحه مطلقاً شرط نیست؛ بنابراین کسی که توانایی اقامه نماز به صورت واقعی را دارد، چنین عملی بر او واجب نیست، بلکه به جای آوردن نماز در حضور مخالفان و بر طبق تقیه رجحان دارد.

به اعتقاد امام خمینی (ره) موضوع اعتبار یا عدم اعتبار مندوحه در اعمال تقیه‌ای جاری است. شخصی که قادر به نمازگزاردن آزادانه و بدون تقیه و خوف در سرزمین‌های اهل سنت است، عمل تقیه‌ای بر او واجب نیست، بلکه راجح این است که با حضور در جماعات آنان، نماز را طبق مذهب آنان به جا آورد و نیازی به تغییر مکان از مسجد یا بازار آنان و خواندن نماز در جای امن و به دور از چشم آنان نیست، بلکه ادله تصریح دارند که حضور و همراهی در نماز آنان رجحان دارد، به طوری که شرکت در نماز جماعتشان همسو و نظیر نمازگزاران پشت سر رسول خدا (ص) شمرده شده است (همان: ۷۴-۷۳؛ اوحدی، ۱۳۸۹: ۹۶).

ز) ترک تقیه و بطلان یا عدم بطلان عمل

یکی از مباحث مهم در تقیه مداراتی این است که آیا ترک تقیه و انجام فعل برخلاف آن باعث باطل شدن عمل مکلف می‌شود یا خیر؛ مانند جایی که مکلف باید از روی تقیه در وضو، پاهایش را بشوید، اما مسح می‌کشد. امام خمینی (ره) ترک تقیه و انجام عمل برخلاف آن را، چه در جایی که تقیه واجب نفسی است، (مانند تقیه در حفظ اسرار مذهب) و چه در آنجایی که تقیه واجب غیری است (مانند تقیه به سبب ترس از جان، آبرو و مال)، باعث باطل شدن عمل نمی‌داند و در این باره می‌نویسد: «لو ترک التقیه و أتى بالعمل علی خلافها فمقتضى القواعد صحته أسواء قلنا بانها واجبه او الإذاعه مُحرمه، اوهی مُحرمه وتلك واجبه وذلك لأن الامر بالتقیه لایوجب النهی عن العمل وكذا النهی عن الإذاعه لایوجب سرایته الی عنوان العمل، لما حقق فی محلّه من إن الامر بالشیء لایقتضى النهی عن ضده والنهی عنوان لایمکن سرایته الی عنوان آخر» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۸). ایشان با استناد به اقتضای اطلاق روایات معتقد است:

مقتضای قواعد، مطلقاً صحت آن عمل است و فرقی نیست که قائل شویم به اینکه تقیه واجب بوده و ترک تقیه و افشاگری حرام، یا اینکه تقیه در آن فعل حرام و افشاگری واجب بوده است؛ دلیل آن هم این است که امر به تقیه موجب نهی از انجام اعمال خلاف تقیه نمی‌شود یا نهی شارع از اشاعه موجب سرایت آن نهی به عنوان عمل نمی‌شود؛ زیرا در علم اصول بیان شد که امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن نیست و نهی از عنوانی، باعث سرایت آن نهی به افعال صادره برخلاف آن نمی‌شود (مرادخانی و محسن‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۷/۸۹).

ح) عدم وجوب اِعمال حيله

امام خمینی (ره) در رساله التقيه بابی را تحت عنوان «عدم وجوب اِعمال حيله» مطرح کرده و به صورت مفصل مطالبی را یادآور شده است. ایشان ضمن استدلال به روایاتی از ائمه هدی (ع) وجوب حيله کردن در اِعمال تقیه‌ای را منتفی دانسته است و نه تنها به‌کارگیری چنین روش‌هایی را واجب نمی‌داند، بلکه آنها را مرجوح می‌شمارد؛ زیرا توصیه‌های ائمه هدی (ع) در مدارای با اهل سنت به‌گونه‌ای است که با به‌کارگیری حيله منافات دارد. هم‌چنان که در این باره می‌فرماید:

لازم نیست که افراد به اِعمال حيله متوسل شوند و با حيله خود را از حضور در جماعت آنها خلاص کنند؛ زیرا برخی از روایات صراحت در آن دارند که حضور در جماعت آنها اقامه نماز با آنها فضیلت دارد و همانند نمازگزاردن با پیامبر اکرم (ص) است. بدون تردید این‌گونه ترغیب‌ها از سوی ائمه هدی (ع) با به‌کارگیری حيله منافات دارد؛ به‌عنوان مثال در روایت امام صادق (ع) پس از امر به نمازخواندن با اهل سنت، آمده است خداوند به بهتر و محبوب‌تر از تقیه عبادت نشده است؛ بنابراین مجالست با آنها و جلب محبتشان مطلوب بوده و نمازخواندن با ایشان محبوب‌تر است و این‌گونه روایات با اِعمال حيله ناسازگار است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۵).

امام خمینی (ره) در پایان این مبحث ضمن رد دیدگاه یکی از فقهای معاصر (خویی، بی‌تا: ۲۲۵) در خصوص برخی حيله‌ها از جمله نماز جماعت صوری که در برخی

روایات بر لزوم اعاده نماز پس از جماعت با اهل سنت یا ادای نماز قبل از جماعت با آنان تأکید شده است، با بررسی این روایات، سند دلالت هیچ‌یک از آنها را تمام ندانسته و نوشته است: «در قبال روایاتی که [نماز] جماعت با اهل سنت را صحیح می‌داند، معارضی وجود ندارد» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۸۶-۸۷).

امید است اندیشه‌های والای امام خمینی (ره) در باب تقیه مداراتی که از مبانی فقهی استوار آن بزرگوار نشئت گرفته است، بتواند چراغ راه وحدت امت و انسجام جوامع اسلامی به‌ویژه مصلحان و منادیان تقریب مذاهب قرارگیرد.

نتیجه‌گیری

از مجموعه آنچه بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. مراد از تقیه مداراتی در اندیشه امام خمینی (ره) ایجاد وحدت کلمه بین مسلمانان به سبب دوستی با اهل سنت و جلب محبت آنان بدون ترس از ضرر است.
۲. از دیدگاه امام خمینی (ره) تقیه مداراتی درحقیقت نشان‌دهنده اهتمام مذهب تشیع به همزیستی مسالمت‌آمیز است.
۳. جواز تقیه مداراتی و بلکه وجوب آن متوقف بر خوف بر خود و دیگران نیست، بلکه روایات در باب حفظ مصالح نوعیه، سبب وجوب تقیه در برابر اهل سنت است.
۴. بنا به مفاد روایات مداراکردن با اهل سنت و شرکت در برنامه‌های عبادی و اجتماعی آنان تقیه محسوب می‌شود که از آن به‌عنوان محبوب‌ترین عبادت یاد شده است.
۵. روایات باب مدارا با اهل سنت و اطلاق و عموم اخبار تقیه مهم‌ترین ادله مشروعیت تقیه مداراتی از دیدگاه امام خمینی (ره) هستند.
۶. استناد به قواعد مستنبط فقهی مانند حفظ نظام، مصالح عامه مسلمانان و خوف ضرر بر اسلام نیز از دیگر ادله فقهی امام خمینی (ره) به شمار می‌رود.
۷. عقیده امام خمینی (ره) در مسئله اجزاء (کفایت) و عدم اجزاء (عدم کفایت) درباره مأموریه‌ای که به صورت تقیه‌ای انجام شده، عدم اعاده و قضای آن است.
۸. بنا به دیدگاه امام خمینی (ره) در اعمال تقیه‌ای حکم صحت جاری است، چه در احکام و چه در موضوعات.

۹. حکم صحت نماز جماعت با اهل سنت و فضیلت داشتن آن از آرای امام خمینی (ره) است.
۱۰. امام خمینی (ره) در تقیه با مخالفان (اهل سنت) عدم مندوحه را معتبر نمی‌داند؛ اما با غیرمخالفان (کفار) عدم مندوحه مطلقاً معتبر است.
۱۱. امام خمینی (ره) به مقتضای اطلاق و عموم ادله معتقد است همه آثار صحت بر اعمال تقیه‌ای مترتب است.

پی‌نوشت‌ها

۱. خبّاء: بنا به بیان امام (ع) در روایت مذکور، به اعمال تقیه‌ای که شیعیان با هدف جلب محبت مخالفان انجام می‌دهند، خبّاء یا تقیه گفته می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

اوحدی، ذبیح‌الله (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی تقیه در آرای شیخ انصاری و امام خمینی (ره)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

بجنوردی، حسن بن آقابزرگ (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.

حکیم، سیدمحسن (۱۴۰۴ق) مستمسک العروه الوثقی، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی مرعشی.

حکیم، سیدمحمدسعید (۱۴۱۷ق)، مصباح المنهاج، [بی‌جا]: مکتبه سماحه آیت‌الله حکیم.

خرازی، محسن (بی‌تا)، بدایه المعارف الهیه، قم: مؤسسه هدف.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.

خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۰۶)، شرح غررالحکم و درر الکلم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

روحانی، محمدصادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق، قم: مؤسسه دارالکتب.

سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام، قم: دفتر آیت‌الله سبزواری.

سروش محلاتی، محمد (۱۳۷۸)، «حد و حکمت مدارا»، میقات حج، ش ۳.

- شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۷)، *قواعد فقه سیاسی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرین*، تهران: [بی‌نا].
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۲ق)، *احکام الواضحه*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم: انتشارات هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۴ق)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محمدری شهری، محمد (۱۴۲۱ق)، *موسوعه الامام علی بن ابیطالب*، قم: دارالحدیث.
- مرادخانی، احمد و محمدمصدق محسن‌زاده (۱۳۹۰)، «تقیه از دیدگاه فقهی امام خمینی (ره)»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه*، ش ۳۷.
- معین، محمد (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۷)، *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *المکاسب المحرمه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲)، *الرسائل العشره*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۵ق)، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا)، *کشف الاسرار*، [بی‌جا]، [بی‌نا].
- موسوی خویی، سیدابوالقاسم (بی‌تا)، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی*، [بی‌جا]، [بی‌نا].
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۶۱)، *تنبیه اللامه و تنزیه المله*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نجفی، محمدحسن (بی‌تا)، *جواهر الکلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ارزیابی مقایسه‌ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم

رضا اسفندیاری (اسلامی)*

حسین حجت‌خواه**

مریم خادمی***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

قاعده «اهم و مهم» امروزه سیطره خویش را در همه عرصه‌ها نمایان ساخته است. مذاهب پنج‌گانه فقهی بر اساس مبانی و ادله‌ای که برای حجیت آن ذکر کرده‌اند، به شیوه‌های مختلف آن را مورد استناد قرار می‌دهند. تمام مذاهب خمس، در اصل وجود این قاعده و لزوم برگزیدن اهم بر مهم هنگام تزامم احکام در مقام عمل مشترک‌اند، اما ادله و مبانی شرعی قاعده در آنها متفاوت است؛ یعنی در برخی ادله، همچون کتاب و سنت، مشترک‌اند و در ادله دیگر چون اجماع، عقل، قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع اختلاف دارند. در نهایت، با توجه به معنای اصطلاحی «اهم و مهم» که در ادله و مبانی مذکور نمود یافته است، به این نتیجه رسیده‌ایم که این قاعده را عمدتاً باید در تزامم احکام بررسی کرد. در باب تزامم نیز توجه به مصالح و مفاسد، ترتب احکام، زمان و مکان از مواردی است که احرازکننده قاعده «اهمیت» شمرده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اهم و مهم، مصالح و مفاسد، مصلحت، تزامم، مذاهب فقهی.

* دانشیار گروه دانش‌های وابسته به فقه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی esfandiari@isca.ac.ir

** استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) hojjatkah90@ut.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی khademi90@ut.ac.ir

مقدمه

قاعده «اهم و مهم» یا «قانون اهمیت» امروزه در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی سیطره خویش را نمایان ساخته است و در مذاهب پنج‌گانه فقهی به شیوه‌های مختلفی مورد استناد واقع می‌شود. این قاعده از قواعد عقلی - نقلی و مبتنی بر مصالح احکام است و یکی از قواعد کلیدی در فقه اسلامی و ابزاری کارآمد در دست مجتهدان به شمار می‌رود که چه بسا بر اساس آن، کاری که واجب است حرام، یا کاری که حرام است واجب می‌شود. قاعده «اهم و مهم» عمدتاً مربوط به موارد تزامم احکام شرعی در مقام عمل به آنها است؛ یعنی در موردی که نمی‌توان به هر دو عمل کرد، باید اهم را انجام داد و مهم را فرو گذاشت.

قاعده «اهم و مهم» در مذهب امامیه، بیشتر در مسائل «تزامم احکام»، «ترتیب»، «مصلحت»، «عسر و حرج» و «اجتماع امر و نهی» آمده است؛ البته در برخی کتاب‌ها مانند *کفایه الاصول* در باب «تعارض» و «دلالت امر بر نهی از ضد» نیز به‌طور ضمنی یا به‌عنوان مقدمه درباره آن بحث شده است. همچنین این قاعده با برخی موضوعات و قواعد، از جمله قاعده «لا ضرر»، «احکام اولی و ثانوی»، «حکومت و ورود»، «تقیه»، «دفع افسد به فاسد» و «مسائل مستحدثه» ارتباط دارد.

در مذاهب اهل سنت، در بحث‌های «مصلحت»، «قیاس»، «استحسان»، «اولویت»، «معارضه»، «توازن بین حقوق فرد و جامعه» و در «فقه حکومتی» به‌طور ضمنی از قاعده اهم و مهم بحث می‌شود. همچنین در بحث «مصلح و مفسد»، «ضرر» و «ضرورت» نیز از این قاعده استفاده شده است؛ مثل ضرورت ورود بدون اذن به منزل برای نجات صاحب‌خانه که اهم است و بر حکم «وجوب اذن ورود» برتری دارد.

به‌طور کلی با این قاعده می‌توانیم هر جا که تزاممی در عمل ایجاد شود، با تشخیص مصالح و مفسد و اهم بودن یکی از دیگری، راه خویش را یافته، از بن‌بست موجود رها شویم. پرسش اساسی این است که «قاعده اهم و مهم در مذاهب خمسگانه چگونه شناسایی می‌شود و راهکارهای دریافت و به تعبیر دقیق‌تر، مبانی و ادله اهم و مهم در فقه مذاهب چیست؟».

این پژوهش درصدد است با توجه به اهمیت و کاربرد روزافزون قاعده «اهمیت» در جامعه اسلامی معاصر، با واکاوی این قاعده از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی، افزون بر مفهوم، ماهیت و جایگاه آن در فقه مذاهب، مبانی و ادله «اهم و مهم» را از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه فقهی به صورت مقایسه‌ای ارزیابی کند.

اهمیت و ضرورت تحقیق

قاعده اهم و مهم یکی از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین قواعد فقهی و اصولی است که محققان درباره آن پژوهش‌هایی انجام داده و زوایای مختلف این قاعده را — به لحاظ اهمیت و کاربرد آن در فقه — بررسی کرده‌اند. همچنین با توجه به اهمیت این قاعده، آیاتی از قرآن کریم به‌طور غیرمستقیم این بحث را آورده‌اند. علاوه بر تأییدهای قرآنی، در سنت نیز موارد فراوانی آمده که احکام صادرشده در آنها از مصادیق این قاعده است.

از نتایج و فواید این تحقیق، روشن شدن مبانی مذاهب فقهی درباره این قاعده و یافتن نقاط اشتراک و اختلاف آنها است که به پیاده شدن احکام اسلام در جامعه و جنبه عینی و عملی پیدا کردن فقه کمک شایانی خواهد کرد. همچنین با این پژوهش برای تقریب مذاهب اسلامی و تبیین مشترکات، برخی از ابهامات مذاهب فقهی روشن خواهد شد.

تعریف اهم و مهم

اهم و مهم در اصطلاح عبارت است از تقدیم جانب مهم‌تر هنگام تزامن میان دو حکم. به عبارتی دیگر، لزوم تقدیم حکم مهم‌تر بر مهم‌تر هنگام تزامن آنها در مقام امثال؛ یعنی در موردی که نمی‌توان هم به اهم و هم به مهم عمل کرد، باید به اهم عمل کرد و مهم را فرو گذاشت (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۶۱۳).

جایگاه قاعده در مذاهب خمس

مذاهب پنج‌گانه فقهی جایگاه مهمی برای قاعده اهم و مهم در حل معضلات مربوط به تزامن احکام در مقام امثال قائل‌اند و آن را راهکار مناسبی برای مسائل مستحدثه

می‌دانند. البته این قاعده تاکنون به‌طور دقیق در مذاهب اربعه اهل سنت شناسایی نشده است؛ از این رو فقط می‌توان ریشه‌هایی از آن را در طرح مباحثی مانند مصالح و مفاسد واقعی احکام، بخش‌هایی درباره ترتب اصول و قواعد فقهی یا در برخی قواعد پراکنده فقهی، مانند لزوم توجه به افضل در بین دو واجب و دفع افسد به فاسد یافت. از آن سو، در فقه شیعه در قالب مسائل مهمی مانند لا ضرر، تقیه، عسر و حرج، مصلحت و مفسده و در علم اصول نیز در بحث تزاحم در فعل مکلف و تا حدودی در بحث تعارض بین ادله و ترتب به مسئله اهم و مهم توجه شده است.

پیشینه اهم و مهم در فقه مذاهب

در کتاب‌های فقهی اهل سنت، اهم و مهم بیشتر به معنای اولویت لغوی آمده است، مانند اولویت در هزینه‌کرد غنائم و قیء.^۱ در برخی مباحث فقهی اهل سنت نیز می‌توان اثری را از اهم و مهم به معنای اصطلاحی یافت، از جمله در بحث «ضرر»، «تزاحم مصالح»، «تزاحم مفاسد» و «فقه حکومتی». در فقه اهل تسنن، حکومت جایگاهی خاص دارد و در تزاحم احکام فردی و عمومی، احکام عمومی مقدم می‌شود و افراد حق ندارند نظم اجتماعی را مختل سازند. به‌طور مشخص، کتاب *المجله یا مجله الاحکام الفقهیه* — که با بهره‌گیری از فقه حنفی برای محاکم شرعی حکومت عثمانی نوشته شده و به لحاظ داشتن مباحثی در فقه حکومتی علمای مذاهب دیگر نیز از آن استقبال کرده و آن را شرح داده‌اند — به مباحثی چون «تحمل ضرر خاص برای دفع ضرر عام»، «دفع ضرر شدیدتر با ارتکاب ضرر خفیف‌تر» یا «اولویت داشتن دفع مفاسد بر جلب منافع» اهتمام ورزیده است (باشا، ۱۳۰۵: ۱۲).

از مثال‌های این قاعده در فقه اهل سنت، در بحث «مصالح و مفاسد» و «ضرر» که در قالب برخی قواعد آمده، عبارت‌اند از: «درء المفاسد أولى من جلب المصالح» (ابن‌نجیم، ۱۴۱۹: ۷۸)، «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما» (همان: ۷۸؛ وزارة الاوقاف، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۲۸)، «یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام» (ابن‌نجیم، ۱۴۱۹: ۷۴؛ وزارة الاوقاف، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۲۸).

اهم و مهم به معنای اصطلاحی — یعنی تقدم حکم اهم بر مهم در مقام امتثال به هنگام تراحم دو حکم — را باید بیشتر در کتاب‌های اصولی اهل سنت و معمولاً در ضمن ابوابی چون «قیاس»، «استحسان»، «اولویت» و «معارضه» جست. در کتاب‌های قواعد آنان نیز این قاعده در خلال ذکر قواعدی چون «تقديم الأصل فالأصلح؛ تقديم الأصلح بر صالح» یا «درء الأفسد فالأفسد؛ دفع افسد به فاسد» آمده است (عزالدین، ۱۴۲۱: ۹/۱).

در فقه امامیه نیز می‌توان نمودهای بارزی از اصطلاح اهم و مهم را نزد معاصرانی مانند صاحب جواهر الکلام و صاحب عروه الوثقی و شروح و تعلیق‌های عروه، همچون مستمسک العروه الوثقی از سید محسن طباطبایی حکیم و التفتیح فی شرح العروه الوثقی از آیت‌الله خویی و نیز کتاب‌های دیگری چون مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام از سید عبدالاعلی سبزواری، به‌روشنی دریافت؛ اما به نظر می‌رسد استعمال این قاعده به قرون پیشین برمی‌گردد و قدما با عباراتی همچون «مصلحت» و «مفسده» به آن توجه کرده‌اند، مثل ابن‌ادریس حلی (۵۹۸ق) در بحث احکام اموات السرائر (حلی، ۱۴۱۰: ۱۵۷/۱-۱۹۰)، محقق حلی (۶۷۶ق) در باب موارد عزل قاضی شرائع الاسلام (حلی، ۱۴۰۸: ۵۹/۴-۱۱۳)، علامه حلی (۷۳۶ق) در ارشاد الاذهان (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۳۶۰/۱ و ۳۹۲ و ۴۳۹) و مقدس اردبیلی (۹۹۳ق) در مجمع الفائده و البرهان (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۲ و ۱۳/۴).

اولین تعبیر صریح از این قاعده به «اهم» را شاید بتوان به فاضل مقداد (۸۲۶ق) در کتاب نضد القواعد الفقهیه نسبت داد (حلی، ۱۴۰۳: ۸۴) و پس از آن، می‌توان آن را در کلمات بزرگان دیگر یافت؛ از جمله شیخ محمدتقی رازی نجفی اصفهانی (۱۲۴۸ق) صاحب هدایه المسترشدین در بحث از ترتب (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۷۲/۲)، شیخ محمدحسن نجفی (۱۲۶۶ق) صاحب جواهر الکلام در باب لقطه (نجفی، ۱۴۰۴: ۷۷/۴۰) و شیخ اعظم انصاری (۱۲۸۱ق) در کتاب المکاسب در باب مفسده کارگزاری برای حاکمان ستمگر و تراحم آن با مصلحت برآوردن حوائج مردم و رسیدگی به مصالح بندگان (انصاری، ۱۴۱۵: ۷۲/۲).

ادله و مبانی قاعده اهم و مهم

گفتنی است که هرچند قاعده اهم و مهم قاعده‌ای عام است که تمسک به آن در تمام زمینه‌ها و عرصه‌ها متصور است، سخن این پژوهش درباره مستندات شرعی قاعده مذکور و ادله‌ای است که بتوان با استناد به آن، حجیت این قاعده را برای استنباط احکام شرعی اثبات کرد.

منابع استنباط احکام در مذاهب فقهی تفاوت‌هایی دارد که در بررسی ادله قاعده اهم و مهم تأثیرگذار است. در فقه شیعه، قرآن، سنت — قول فعل و تقریر پیامبر و اهل بیت (ع) — اجماع و عقل منابع احکام فقهی به شمار می‌آیند؛ اما در فقه اهل تسنن قرآن، سنت — قول فعل و تقریر رسول خدا (ص) — اجماع، قیاس، استحسان، قول و فعل صحابه و تابعان، مصالح مرسله و سد ذرایع از منابع احکام فقهی هستند و عقل در فقه اهل سنت اعتباری ندارد. در این پژوهش برای واکاوی بهتر بحث، دلایل مذکور را در دو قسمت ادله لفظی و غیرلفظی به بحث نشسته‌ایم.

الف) ادله لفظی

ادله لفظی استخراج قاعده اهم و مهم عبارت‌اند از: قرآن، سیره و سنت منقول از پیامبر اعظم (ص) و ائمه معصوم (ع) و قول صحابه و تابعان.

۱. قرآن

در تفاسیر شیعه و سنی به آیات متعددی از کلام‌الله مجید اشاره شده که می‌توان این معنا را از آنها برداشت کرد. در حد وسع این مقاله و برای نمونه، مواردی را می‌آوریم. — آیات ۳۳ تا ۳۵ سوره زخرف^۱ درباره بی‌ارزش بودن دنیا و اینکه اگر چنین نبود که تمام مردم دنیا گمراه و کافر می‌شوند (امت واحده در کفر)، برای تمام کافران به خدای رحمان، قصرهای مجلل و چندین طبقه با سقف‌هایی از نقره و درها و تخت‌های متعدد و انواع وسایل تجملی و زینت‌آلات و نقش و نگار — چنانکه مطلوب و مقصود و معبود دنیاپرستان است — قرار می‌دادیم، تا زندگی چند روزه مادی و پر زرق و برقشان از هر نظر تکمیل شود.

در اینجا، هدایت مردم و گمراه نشدن ایشان «اهم» محسوب می‌شود که در قرآن کریم لحاظ شده است.

- آیه ۷۱ سوره کهف^۳ که ماجرای حضرت خضر(ع)، سوراخ کردن کشتی مردم و اعتراض حضرت موسی(ع) به او را بیان می‌کند. در آیات بعد مشخص می‌شود که این عمل از مصادیق قاعده اهم و مهم است و نجات کشتی از دست سلطان غاصب مهم‌تر از سوراخ شدن آن بوده است. کشتی متعلق به گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند و پادشاهی ستمگر داشتند که هر کشتی سالمی را به زور می‌گرفت.^۴

- آیه ۱۷۳ سوره بقره^۵ در مورد جواز اکل میته. بر اساس این آیه، از آنجا که حفظ نفس اهمیت بیشتری دارد، شارع مقدس اجازه داده که انسان مضطر فقط به اندازه ضرورت، از گوشت مردار بخورد. بر این اساس، حفظ جان مهم‌تر از حرام بودن مصرف مردار است.

- آیه ۱۹۱ بقره^۶ در مورد جواز جنگ دفاعی در کنار مسجدالحرام و حرم امن الهی. در این آیه خداوند به مؤمنان می‌فرماید در کنار مسجدالحرام و حرم امن الهی با مشرکان جنگ نکنید، مگر آنکه آنان در آنجا با شما بجنگند. ملاحظه می‌شود که مصلحت حفظ جان مؤمنان، از مفسده قتال در مسجدالحرام و شکسته شدن حرمت حرم الهی بالاتر و مهم‌تر دانسته شده است.

- آیات ۵۴ و ۵۵ سوره یوسف^۷ در مورد جواز قبول مسئولیت در دستگاه کافران و ستمگران در صورت وجود مصلحت اهم. در این آیات شریفه آمده است که حضرت یوسف(ع) از کافر ستمگر درخواست ریاست و امارت بر زمین را کرد، حال آنکه قبول مسئولیت در دستگاه چنین کسانی حرام است؛ اما در اینجا ملاک مهم‌تری مطرح می‌شود: اظهار حق و دعوت به توحید - که از اهم وظایف انبیا است - و گسترش عدالت در جامعه و در یک کلمه، زمینه‌سازی برای انجام وظیفه خطیر رسالت و هدایت انسان‌ها به سوی حق تعالی. افزون بر این، آن حضرت با درایت و هوشمندی خود باعث نجات مردم مصر، کشورهای اطراف و خانواده و قوم خویش از خشکسالی و قحطی ویران‌کننده شد.

– آیه ۱۴۸ سوره نساء^۸ درباره اینکه استیفای حق مظلوم مهم‌تر از بدگویی بلند و آشکار است. از آیه مذکور استفاده می‌شود که در تزامن ارزش‌های انسانی، باید اهم و مهم رعایت شود و در اینجا ارزش دفاع از مظلوم و استیفای حق وی به مراتب بیشتر از ارزش حیا و سکوت است؛ بنابراین این آیه به مظلوم اجازه دادخواهی و فریاد داده است (قرائتی، ۱۳۸۹: ۱۹۷/۲-۱۹۸).

– آیه ۱۰۶ سوره نحل^۹ که بر جواز تقیه برای حفظ جان دلالت دارد. اظهار کفر و شرک به خداوند از گناهان کبیره است و در شرع مقدس حرام اعلام شده است؛ اما شارع مقدس در جایی که جان انسان به خطر بیفتد و به اکراه وی را مجبور کنند که کلمات کفرآمیز به زبان بیاورد – و اگر آن کار را نکند، او را می‌کشند – اجازه اظهار زبانی آن را داده و جایز شمرده است.

۲. سنت

سنت دومین دلیل نقلی برای اعتبار قاعده اهم و مهم است. سنت در مذاهب اهل تسنن قول، فعل و تقریر پیامبر(ص) و صحابه ایشان است (ر.ک: رفیق العجم، ۱۹۹۸: ۷۸۳-۷۷۴/۱؛ نمله حنبلی، ۱۴۲۰: ۸۳۵-۸۳۴/۲ و ۸۳۷) و در مذهب امامیه عبارت است از قول، فعل و تقریر معصوم، یعنی پیامبر و ائمه(ع) که از طریق روایات معتبر به ما رسیده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۱/ مقدمه، ۲۰؛ طبرسی، ۱۴۱۰: مقدمه، ۴).

درباره اعمال این قاعده می‌توان به برخی از سنت‌های عملی پیامبر اعظم(ص) و اهل بیت گرامی‌شان اشاره کرد؛ مانند روایاتی که بر جواز دروغ گفتن در مواردی خاص – همچون اصلاح بین مردم – دلالت می‌کنند و حتی قسم دروغ خوردن را برای نجات جان دیگران جایز می‌دانند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۲/۱۲-۲۵۵/۱۸ و ۴۴۲/۱۸) یا روایاتی که قبول مسئولیت در دستگاه ستمگران را برای دفع ظلم آنان و رسیدگی به مؤمنان جایز شمرده‌اند (کشی، ۱۴۰۹: ۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹/۷۲).

برای بررسی بهتر، ارتباط این قاعده با سنت را در دو قسمت آورده‌ایم:

– قاعده اهم و مهم در سیره پیامبر خاتم(ص)

با دقت در سیره پیامبر اکرم(ص) می‌بینیم که روش آن حضرت در روابط فردی و اجتماعی و نیز حکومتداری، لحاظ کردن اهم و مهم بوده است. در روایتی از پیامبر

ارزیابی مقایسه‌ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم / ۲۰۹

اکرم(ص) به این قاعده تصریح شده است: «اذا اجتمعت حُرمتان طُرحت الصغری للکبری؛ آنجا که دو امر واجب الاحترام جمع شوند، باید از کوچک‌تر برای بزرگ‌تر صرف نظر کرد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۲۱ و ۳۳۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۳۷۴/۱). همچنین آن حضرت می‌فرماید اگر نبود که امت من در مشقت و سختی جانکاه می‌افتادند، آنان را به مسواک زدن در هر وضو (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۲۱/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/۲) یا هنگام هر نماز (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹/۲) امر می‌کردم. در روایت دیگر نیز می‌فرماید: «اگر امت من در مشقت و سختی شدید نمی‌افتادند، وقت خواندن نماز عشا را پاسی از شب قرار می‌دادم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۴).

از رسول خدا(ص) روایت شده است که فرمودند:

«آیا اطلاع داری که قوم تو وقتی کعبه را از نو ساختند، پایه‌های آن را از آنچه حضرت ابراهیم(ع) قرار داده بود، کوچک‌تر گرفتند؟» راوی عرض کرد: «خوب، چرا آن را به همان حالت قرار نمی‌دهید؟». آن حضرت(ص) فرمودند: «چنانچه قوم تو تازه مسلمان نبودند (و ایمانشان قوی بود)، همین کار را می‌کردم» (بخاری، ۱۴۲۳: ۳۸۴).

در روایت دیگری به همین مضمون فرمود:

اگر قوم تو تازه از کفر و جاهلیت جدا نشده بودند، دستور می‌دادم کعبه را خراب کنند و آن مقدار را که بیرون مانده است، وارد آن می‌کردم و کف آن را با زمین هم‌سطح و برای آن دو در از شرق و غرب قرار می‌دادم و آن را مانند زمان حضرت ابراهیم(ع) درست می‌کردم (بخاری، ۱۴۲۳: ۳۸۵).

در داستانی دیگر، هرچند سمره بن‌جندب مالک نخلی بود که در خانه مرد انصاری قرار داشت، حفظ حریم خانه همسایه و به بیان دیگر، حفظ آبروی مسلمان، اهمی بود که باعث شد پیامبر اکرم(ص) دستور قطع آن نخل را صادر کند؛ زیرا رفت و آمد سمره حرمت منزل همسایه را از بین برده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۲۹۲ و ۲۹۴). بر این اساس به نظر

می‌رسد اقدام بر اساس قاعده «لا ضرر» در این مسئله، فرع قاعده اهم و مهم تلقی شده است؛ به عبارت بهتر، اگر اهم در کار نبود، ورود به ملک غیر و قطع درخت قطعاً جایز شمرده نمی‌شد، حال آنکه جواز آن صادر و بر اساس مفاد این قاعده اقدام لازم انجام شد (صفار، ۱۴۲۳: ۳۹-۴۴).

این احادیث ثابت می‌کنند که رسول خدا(ص) در همه امور برای رعایت مصالح مهم‌تر، تقدیم اهم بر مهم را لحاظ می‌کرده‌اند.

– قاعده اهم و مهم در سیره ائمه اطهار(ع)

ائمه معصوم(ع) همواره به رعایت اولویت‌ها و مرجحات توصیه و خود نیز به آنها عمل می‌کردند. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

از ائمه(ع) روایاتی وارد شده مبنی بر اینکه دفع مفسد مهم‌تر از جلب مصالح است، مانند مرسله مروی از امیرمؤمنان(ع): «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات» یا قول دیگر آن حضرت قریب به همین مضمون که فرمود: «اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات» (انصاری، ۱۴۱۶: ۳۹۹/۱ و ۱۸۶/۲).

روایاتی نیز وارد شده که به لزوم شناخت مفسد و مراتب آن و تقدیم مفسده ضعیف بر مفسده اقوی در زمان تراحم اشاره دارد و دال بر پذیرش قانون اهمیت است؛ مانند سخن امام علی(ع) که فرمود: «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶/۷۵).

همچنین سیره امیرالمؤمنین(ع) در نهی گروهی که نماز مستحبی تراویح را به جماعت صحیح می‌دانستند، حال آنکه چنین سنتی در عهد رسول‌الله(ص)، خلیفه اول و اوایل زمامداری خلیفه دوم وجود نداشت (بخاری، ۱۴۲۳: ۴۸۲)، بر این قاعده دلالت دارد. به عبارت دیگر، رفتار حضرت(ع) که — با وجود اهتمام به مبارزه با بدعت‌ها — آن جماعت را پس از اتمام حجت به حال خودشان واگذاشت را می‌توان از مصادیق بارز برگزیدن اهم بر مهم دانست (مجلسی، ۱۴۱۴: ۳۷۷/۲ و ۲۲۳/۷). آن حضرت در مورد خلافت نیز فرمودند: «أَمَّا حَقِّي فَقَدْ تَرَكْتُهُ مَخَافَةَ أَنْ يَرْتَدَّ النَّاسُ عَن دِينِهِمْ» (طبری، ۱۴۱۳: ۱۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۱/۴۳). می‌توان به صلح امام حسن مجتبی(ع) با معاویه برای حفظ نظام اسلامی و نجات جان مؤمنان و جلوگیری از نابودی شیعیان نیز استناد کرد.

همچنین برخوردار امام رضا(ع) در پذیرش ولایتعهدی مأمون عباسی می‌تواند سنت عملی محکمی در شناسایی این قاعده به شمار آید.

از امام کاظم(ع) روایت شده است که: «اگر واجب و مستحبی جمع شدند، از واجب (که اهم است) آغاز می‌شود». ^{۱۰} از امام علی(ع) نیز منقول است که: «اگر نافله‌ها (عبادات مستحبی) به واجبات (که اهم از مستحبات هستند) ضرر رساندند، آنها را ترک کنید». ^{۱۱}

امام هفتم شیعیان اصحاب خود را به همکاری نکردن با عباسیان سفارش می‌فرمود؛ از جمله صفوان جمّال را از کرایه دادن شتران خود به هارون منع کرد (کشی، ۱۴۰۹: ۴۴۱)؛ اما به سبب مصلحت اهم، از علی بن یقطین، که در حکومت هارون الرشید عهده‌دار وزارت بود، خواست تا در دربار بماند و به شیعیان خدمت کند (کشی، ۱۴۰۹: ۴۳۳). افزون بر این، ایشان هدایای هارون را به دلیل مصالح اهم، از جمله ازدواج آل‌ابی‌طالب و جلوگیری از قطع نسل آنان، می‌پذیرفت (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۷۷).

سخنانی نیز که از آن بزرگواران در باب مصلحت، ضرورت، تقیه، توریه، عسر و حرج و اضطرار نقل یا در سیره عملی ایشان مشاهده شده است، به گونه غیرمستقیم بر این قاعده دلالت دارد. به‌طور کلی، این قاعده در سیره رسول‌الله(ص) و اهل‌بیت گرامی‌شان به‌گونه‌ای پررنگ متبلور شده و به منصفه ظهور رسیده است.

۳. قول صحابه

از دیدگاه اهل سنت، «قول صحابی» یا «سنت صحابه» یکی از شاخه‌های «حدیث» است؛ یعنی حدیث هم شامل قول و فعل و تقریر منقول از پیامبر(ص) است و هم سخن و فتوای صحابی را در موضوعات مختلف در بر می‌گیرد. همچنین قول تابعان می‌تواند در زمره حدیث و از منابع اندیشه دینی محسوب شود (قربانی، ۱۳۷۸: ۲۰)، حال آنکه شیعیان معتقدند حدیث به دلیل انتساب به معصوم و وحیانی بودن محتوای آن است که حجیت دارد و می‌تواند مبنای عمل قرار گیرد. بنابراین یکی از مستندات قاعده اهم و مهم در این مذاهب، نوع رفتار صحابه و تابعان است.

فقه‌های حنفی در اموری مانند عبادات، حدود و دیات که در آن مجال رأی نیست، ابتدا به کتاب و سنت، سپس (در صورت نیافتن در کتاب و سنت) به قول صحابه عمل می‌کنند و به همین دلیل آن را بر قیاس مقدم می‌دارند. از دیدگاه ابوحنیفه، در این‌گونه مسائل گفته صحابی به منزله سنت پیامبر(ص) است (ثعالبی، ۱۳۴۰: ۱۳۲/۲).

از دیدگاه مالک، قول صحابی حجت است. فقه مالکی بر فتواها و داوری‌های صحابه تکیه دارد و برای این موضوع اهمیت بسیاری قائل است؛ البته مالکیان قول صحابی را در صورت فقدان حدیث نبوی قبول دارند.

یکی از منابع استنباط شافعی نیز گفته صحابی است. شافعی در فتاوی قدیم خود به گفته صحابه عمل کرده است؛ اما در فتاوی جدید — چنانکه بسیاری از اصحابش می‌گویند — به گفته صحابه استناد نکرده است. با این همه، از گفتار او در کتاب *الأم* برمی‌آید که گفته صحابی را تا زمانی که مخالفی برای آن پیدا نشود، حجت دانسته است (شافعی، ۱۴۲۲: ۱/۲۷۵).

احمد بن حنبل، رئیس حنبله، نیز یکی از منابع استنباط را فتاوی صحابه می‌داند، مشروط بر اینکه موافق با کتاب و سنت باشد و فتوای مخالفی نیز در برابرش نباشد.

ب) ادله غیرلفظی

ادله لَبّی و غیرلفظی قاعده اهم و مهم در قالب دلیل عقل، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و فتح ذرایع مطرح می‌شود. همچنین سیره و بنای عقلا عمده‌ترین مبنای حجیت قاعده اهم و مهم است، به گونه‌ای که شرع مقدس نیز آن را امضا کرده است. سیره متشرعه نیز از ادله موردنظر در این مسئله است.

۱. اجماع

«اجماع» اصطلاحی فقهی به معنای اتفاق نظر فقیهان و عالمان دینی بر حکمی شرعی است. اجماع نزد اهل سنت اهمیت بسیاری دارد و یکی از منابع استنباط احکام است؛ اما امامیه معتقدند اجماع به تنهایی اعتباری ندارد، بلکه اهمیت آن وقتی است که کاشف از سنت معصومان(ع) باشد.

علمای دین در مسائل بی‌شمار و گوناگون فقهی، برای علاج تزاحم احکام در مقام امتثال، امر اهم را مقدم دانسته‌اند و تاکنون نیز قولی در مخالفت با این اجماع عملی مشاهده نشده است (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳: ۱۴۲). بنابراین فقیهان امامیه و غیر ایشان بر قبول تقدیم اهم بر مهم اتفاق نظر دارند و همان‌طور که در کتاب‌های فقهی مشاهده می‌شود، یک اجماع عملی نیز از جانب فقهای شیعه و سنی در مورد عمل به این قاعده در مسائل مختلف فقهی به وقوع پیوسته است (همان).

اجماع فقها — چه از نوع قولی و چه از نوع فعلی — بر اثبات قاعده اهم و مهم دلالت دارد و در واقع، یکی از منابع اندیشه دینی است. گفتنی است که اجماع فعلی یا عملی به همان «سیره متشرعه» برمی‌گردد که بحث آن خواهد آمد؛ از این رو در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

۲. دلیل عقلی

دومین دلیل لیبی در اثبات قاعده اهمیت، عقل یا برهان عقلی است. در این مرحله، عقل با درک مقدمات احکام شرعی و مرتب کردن آنها و لحاظ اهم و مهم، در نهایت به تقدیم اهم بر مهم در مرحله اجرا می‌رسد.

ممکن است تصور شود دلیل عقلی همان سیره و بنای عقلا است و دو دلیل جداگانه برای اثبات قاعده اهم و مهم محسوب نمی‌شوند؛ اما واقعیت این است که تفاوت‌هایی میان این دو وجود دارد که ما را ناگزیر می‌کند درباره هر یک جداگانه بحث کنیم. برای نمونه دلیل عقلی در محدوده ذهن واقع می‌شود و یک امر علمی و قابل بررسی است که می‌توان به آن استناد کرد؛ اما بنای عقلا عملی و خارج از ذهن است و در صورتی می‌تواند قابل قبول و مورد استناد باشد که معصوم(ع) آن را تأیید کند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

۳. سیره و بنای عقلا

افزون بر عقل نظری و برهان عقلی، عقل عملی بهترین دلیل تقدیم اهم بر مهم است که آرا و سیره عقلا نیز با آن تطابق دارد؛ زیرا فرض این است که جمع بین دو حکم متزاحم به هنگام امتثال ممکن نیست، ضمن آنکه ترک هر دو هم جایز نیست. از این رو چاره‌ای جز انجام عمل بر اساس انتخاب اهم نیست.

مسلم است که تمام عقلای عالم — اعم از کافر و مؤمن — از آن جهت که عاقل‌اند، به قانون اهم و مهم التزام دارند و در نتیجه، افسد را به فاسد دفع و مصلحت اهم را — هرچند با ترک مصلحت مهم — رعایت می‌کنند. بنابراین آنان درباره تقدیم اهم بر مهم تردیدی ندارند. به عبارتی، بنای همه عقلا بر عمل به قاعده اهمیت است و در این باره هیچ‌یک از آنان — حتی متشرعان از عقلا — شکی به خود راه نمی‌دهند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳: ۱۴۲).

۴. سیره متشرعه

سیره متشرعه از اسناد و ادله قاعده اهم و مهم است که رویه عملی فقیهان یکی از مصادیق آن به شمار می‌رود. مراد از رویه عملی فقیهان، حرکت عملی فقها در طول تاریخ اجتهاد است که بر ملاحظه مصلحت و لحاظ اهم و مهم در تطبیق و اجرای احکام دلالت دارد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۴۳۹).

اهل سنت نیز، همان‌طور که گفتیم، آشکارا در امور خویش به این قاعده استناد می‌ورزند و از آن بهره‌تام می‌برند. این امر نشان می‌دهد علی‌رغم تصریح نکردن کتب فقهی اهل تسنن در این باره، آنان یک سنت عملی و فتوایی در این حوزه دارند که با استناد به آن، مشکلات خویش را رفع می‌کنند.

۵. قیاس

در اصطلاح علم اصول فقه تعاریف متعددی برای قیاس آورده‌اند؛ از جمله اینکه قیاس عبارت است از حمل موضوع معلوم بر موضوع معلوم دیگر در اثبات حکم برای آن دو یا نفی حکم از آن دو، به وسیله شباهت و جامعیتی که میان آن دو وجود دارد (غزالی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۲). بنابراین قیاس عبارت است از سرایت دادن حکم شرعی موضوعی که علت آن معلوم است به موضوعی دیگر که حکم آن نامعلوم است، به گمان شریک بودن آن دو موضوع در علت حکم.

ابوحنیفه مبتکر قیاس بوده و بیش از همه پیشینیان آن را به کار گرفته است. از این رو وی و پیروانش را اهل قیاس و رأی خوانده‌اند. پیروان مذهب ابوحنیفه تمام اقسام قیاس را در استنباط احکام به کار برده‌اند. مالک نیز بر احکامی که در کتاب و سنت به

آنها تصریح شده، قیاس می‌کرد. قیاس یکی از منابع فقهی شافعی نیز بوده است. ابن حنبل فقط به قیاس منصوص العله اعتقاد داشت و در جایی که نه نص می‌یافت، نه گفته‌ای از صحابه و نه حدیث مرسل یا ضعیف، به قیاس روی می‌آورد و آن را برای دفع ضرورت به کار می‌گرفت.

اقسام قیاس

اصولیان برای قیاس اقسامی برشمرده‌اند، از جمله: ۱. قیاس تمثیل و تشبیه، ۲. قیاس منصوص العله یا قیاس جلی، ۳. قیاس مستنبط العله یا قیاس قطعی و ۴. قیاس اولویت یا قیاس اولی.

قیاس تمثیل و تشبیه از دیدگاه برخی مذاهب فقهی همچون امامیه، حنابله، ظاهریه، طبریه و اوزاعیه مردود شناخته شده است؛ اما سایر اقسام قیاس استثنا و از سوی دیگر مذاهب فقهی اجمالاً پذیرفته شده‌اند. نوع فقها و اصولیان شیعه قیاس تشبیه و تمثیل را نپذیرفته‌اند، ولی قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را قبول کرده‌اند. قیاس مستنبط العله نیز از سوی اندیشمندان اصولی پذیرفته نشده است (ر.ک: جناتی، ۱۳۷۰: ۲۶۵ و ۲۶۹ و ۳۰۲؛ نمله حنبلی، ۱۴۲۰: ۱۹۲۱/۴-۱۹۲۵).

در قیاس اولویت، چنانچه دو شرط «سنخیت حکم و اقوی بودن ملاک» محقق باشد و بتوان صورت‌هایی را فرض کرد که تراحم اصطلاحی رخ داده باشد، مثلاً فرد ناگزیر از یکی از دو حالت اف گفتن یا آزار دادن والدین باشد، در این صورت قاعده اهم و مهم به معنای اصطلاحی به جریان می‌افتد و اف گفتن اولویت می‌یابد. در اینجا اولویت نه به معنای لغوی (صرف برگزیدن یکی از دو طرف)، بلکه به معنای اصطلاحی (برگزیدن یکی از دو حکم متراحم در مقام عمل) است.

۶. استحسان

استحسان در لغت «نیکو شمردن» یا جست‌وجوی امر نیکو جهت پیروی از آن است (جوهری، ۱۴۰۴: ۲۰۹۹/۵؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۰۰/۲). برای استحسان دست‌کم سیزده تعریف آورده‌اند (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۱۰-۳۱۴)؛ از جمله: ۱. عدول از حکم قیاس به قیاسی یا دلیلی قوی‌تر از آن (آمدی، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۴-۱۵۹)؛ ۲. عمل به یکی از دو دلیل که قوی‌تر است؛ ۳.

طبق تعریفی که کمتر تداول دارد، استحسان «دلیلی است که مجتهد با مراجعه به عقل خویش، آن را نیکو و درست می‌داند» (غزالی، ۱۴۱۷: ۱/۴۱۰).

اهل سنت در حجیت استحسان اختلاف دارند، حال آنکه امامیه استحسان را فقط در صورتی حجت می‌دانند که به ظاهر کتاب و سنت بازگردد یا از ملازمه عقلی در آن استفاده شود (حکیم، ۱۴۱۸: ۳۶۱-۳۶۳).

ابوحنیفه در موارد قیاس به استحسان روی آورده است (ابوزهره، ۱۳۶۹: ۳۸۷). مالک در حالی که به استحسان اهمیت می‌داد، مانند ابوحنیفه دامنه آن را گسترش نداد. حنبلیان نیز مانند دیگر مذاهب فقهی اهل سنت، استحسان را پذیرفته و آن را به‌عنوان یکی از منابع تشریح، البته محدودتر، به کار برده‌اند (زلمی، ۱۳۸۷: ۴۷۱-۴۷۲)؛ اما شافعی استحسان را موجب تعطیل قیاس و تشریح در دین انگاشته است (شافعی، ۱۴۲۲: ۲۳۴/۱-۲۳۳؛ همو، بی‌تا، ۵۰۳-۵۰۵).

اقسام استحسان

برای استحسان اقسامی را برشمرده‌اند؛ از جمله: ۱. استحسان به نص و اثر: یعنی با توجه به نص خاصی که در این مورد رسیده، از این دلیل یا قیاس منصرف شویم؛ ۲. استحسان به اجماع: یعنی به علت اجماعی که در این مسئله وجود دارد، از دلیل یا قیاس دست برداریم؛ ۳. استحسان به ضرورت: یعنی به سبب اقتضای ضرورت، عمل به دلیل یا قیاس را ترک کنیم؛ ۴. استحسان به مصلحت: ترک عمل به دلیل یا قیاس، به جهت مصلحت عام (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۰۲/۲-۲۰۳؛ بزدوی، بی‌تا: ۲۷۶-۲۷۸).

استحسان به ضرورت و مصلحت

فارغ از اینکه استحسان را یکی از منابع مستقل اجتهاد بدانیم یا نه، آنچه در بحث «استحسان» به‌عنوان مبنای قاعده اهم و مهم می‌تواند مطرح باشد و در پیشامدها و مسائل مستحدثه به ما یاری رساند، استحسان به ضرورت و مصلحت است؛ یعنی ترک عمل به یک دلیل یا قیاس خاص و عمل به دلیل یا قیاس قوی‌تر در مقام تزاحم، به جهت مصلحت یا به اقتضای ضرورت. البته در این صورت، به نظر می‌آید که دیگر دلیل مستقلی به نام استحسان نخواهیم داشت، بلکه مستند به ضرورت و مصلحت خواهد بود. همچنین اگر

ارزیابی مقایسه‌ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم / ۲۱۷

استحسان را به دلایلی دیگر، چون اجماع یا عرف و عادت، قبول داشته باشیم، با توجه به اینکه دلایل مذکور دلایل مستقلى هستند، با وجود آنها نیازی به استحسان نخواهد بود.

۷. مصالح مرسله

امور حافظ مقاصد مهم شرع و فاقد نص شرعی بر اعتبار آنها را «مصالح مرسله» و استنباط حکم شرعی از طریق این مصالح را «استصلاح» گویند (غزالی، ۱۴۱۷: ۴۱۶/۱-۴۱۷؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۳۲۹-۳۳۰). مصالح مرسله از مصادری است که بعضی مذاهب اهل سنت برای استنباط احکام شرعی پذیرفته و تعاریف متعددی برای آن آورده‌اند؛ از جمله: اموری که ناظر به مصالحی — مانند حفظ دین و نظم اجتماعی جامعه — است که هیچ دلیلی بر اعتبار یا بی‌اعتباری آن در شرع نرسیده است یا مصالحی که هیچ نص معینی از شرع به بطلان یا اعتبار آنها شهادت نداده و برگشت آنها به حفظ یک مقصود شرعی در کتاب و سنت است (سبحانی، ۱۴۱۹: ۶۶-۶۷؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۴۱۶/۱).

مصالح مرسله یکی دیگر از اصول استنباط برخی از حنبلیان متقدم است. از مالک نیز نقل شده که افزون بر کتاب و سنت، به قیاس و مصالح مرسله عمل می‌کرد (سبحانی، ۱۴۱۹: ۶۶-۶۷)؛ وی یکی از منابع شناخت احکام را پی بردن به علل و درک مصلحت‌ها می‌دانست و آن را مصالح مرسله می‌نامید (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۳۷). اما به اتفاق حنفیه و شافعیه تمسک به مصالح مرسله ممنوع است (آمدی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۴). فقهای شیعه نیز مصالح مرسله را یکی از منابع اندیشه دینی نمی‌دانند.

کوتاه سخن آنکه بیشتر پیشوایان مذاهب اسلامی مصالح مرسله را به‌عنوان منبع شناخت احکام شرعی قبول ندارند و فقط مالک بن‌انس و طوفی (یکی از پیشوایان مذهب حنبلی) آن را در مسائل غیرعبادی پذیرفته‌اند (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۳۵-۳۳۹).

اقسام مصالح

ابوحامد محمد غزالی سه نوع مصلحت را در زندگی انسان‌ها برشمرده است:

۱. مصالح ضروری: مصالحی که شریعت بر حفظ آنها تأکید و اصرار دارد و آنها را بر همه چیز مقدم می‌داند؛ زیرا زندگی انسان‌ها چه در بُعد مادی یا معنوی منوط به آنها است، مانند حفظ دین، جان، ناموس و مال.

۲. مصالح غیر ضروری: مصالحی که چنانچه رعایت شوند، در امور زندگی گشایش حاصل می‌شود؛ ولی رعایت نکردن آنها باعث اختلال در نظام زندگی نمی‌شود.
۳. مصالح تجملی و تحسینی: مصالحی که در صورت رعایت آنها زندگی انسان بهتر می‌شود، ولی رعایت نکردن آنها منجر به مشقت و سختی در زندگانی نمی‌شود (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱-۴۱۸).

مصالح مرسله ضروری

آنچه در این پژوهش، از مصالح مرسله مورد نظر است، مصالح ضروری و ارتباط احتمالی آن با قاعده اهم و مهم است. برای مصالح مرسله ضروری جنگی را مثال زده‌اند که کفار گروهی از مسلمانان اسیر را سپر خود می‌سازند و در صورت هدف قرار ندادن آنها، تمام مسلمانان کشته خواهند شد. در اینجا مصلحت قطعی و کلی که مربوط به همه مسلمانان است، اقتضا می‌کند که آن اسیران مسلمان کشته شوند. البته اعتبار این مصلحت از جانب شارع مقدس معلوم و مسلم نیست، چون قتل مسلمان بی‌گناه در شرع معهود نیست؛ الغای آن از سوی شارع نیز محرز نیست (آمدی، ۱۴۰۴: ۴/۱۹۵-۱۹۶). در اینجا بعید نیست از باب دفع افسد به فاسد و ترجیح اهم بر مهم، عمل مذکور صحیح باشد. البته در این صورت به عقل یا سنت باز خواهد گشت و از این جهت مصالح مرسله دلیل مستقلاً برای استنباط حکم شرعی محسوب نخواهد شد.

۸. سد ذرایع و فتح ذرایع

«سد» در لغت به معنای بستن و جلوگیری کردن و «ذریعه» در معنای وسیله و مقدمه استعمال شده است. در اصطلاح، «سد ذرایع» یعنی ممانعت از هر کاری که به‌طور طبیعی مفسده‌ای را به دنبال دارد؛ چنانکه «فتح ذرایع» تمسک به وسیله‌ای را گویند که منجر به امری شود که دارای مصلحت و در نظر شارع مطلوب باشد. ذرایع (مقدمات) در حکم از غایبات (ذی المقدمات) تبعیت می‌کنند (نمله حنبلی، ۱۴۲۰: ۳/۱۰۱۶). در اصطلاح اصولیان امامی، فتح ذرایع و سد ذرایع با اندکی تسامح «مقدمه واجب» و «مقدمه حرام» نامیده می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲/۴۹۴).

بیشتر دانشمندان اهل سنت به استناد اصل سد ذرایع، هر عملی را که مقدمه حرام باشد، ممنوع می‌دانند (نمله حنبلی، ۱۴۲۰: ۱۰۱۶/۳-۱۰۱۷). از سوی دیگر، فتح ذرایع یعنی به‌دست آوردن هر وسیله‌ای که مقدمه واجب باشد؛ مثلاً چون وضو از مقدمات نماز است، از طریق فتح ذرایع به واجب بودن وضو حکم می‌شود. همچنین فتح ذرایع سبب وجوب کارهای مقدماتی حج می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۸).

سد ذرایع را نخستین بار مالک بن انس به‌عنوان یکی از منابع فقهی احکام مطرح کرد. وی در عمل به آن بسیار مبالغه می‌کرد (ر.ک: فادیغا موسی، ۱۴۲۸: ۶۰۱/۲-۶۰۲). شافعی و ابوحنیفه در برخی موارد و مالک و ابن‌حنبل در همه موارد حجیت آن را پذیرفتند (ر.ک: همان/۶۰۳-۶۰۹). امامیه سد ذرایع را منبع شناخت احکام نمی‌داند.

نکته مهم اینکه ذرایع یک اصل مستقل در برابر دیگر اصول نیست؛ زیرا اگر اکتشاف حکم ذریعه (وسیله) از راه امر شارع به ذی‌المقدمه به دلالت التزامی باشد، از صغریات سنت به حساب می‌آید و اگر از راه حکم عقل به ثبوت ملازمه بین ذریعه و غایت (ذی‌المقدمه) از حیث حکم باشد، از صغریات مسئله عقل به شمار خواهد آمد؛ پس هیچ‌گاه اصل مستقلی به شمار نمی‌آید (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۷۹-۳۸۰).

ذرایع اهم

مانند موارد سابق، قصد ما از طرح بحث ذرایع، بررسی و تحلیل رابطه آن با موضوع پژوهش، یعنی قاعده اهم و مهم، است. رابطه آنها را می‌توان این‌گونه متصور شد که یک ذریعه پیش از مقدمه شدن، دارای حکمی از جنس وجوب یا حرمت بوده است؛ اما پس از ذریعه و مقدمه شدن، حکم دیگری (از باب مقدمه بودن) بر آن بار می‌شود که در مقابل حکم قبلی است. در این حالت، مکلف با تراحم احکام در مقام امتثال مواجه می‌شود و چون قطعاً قابل جمع نیستند، باید بر اساس شناخت ملاک‌های اهمیت، یکی از دو حکم را برگزیند. برای مثال، ورود به منزل دیگری بدون اذن جایز نیست؛ اما چنانچه شخصی در آتش‌سوزی منزلش گرفتار شود و تنها راه نجاتش ورود به آن منزل باشد، از باب مقدمه واجب ورود حتی بدون اذن نیز واجب می‌شود. این حکم با حکم حرمت پیشین تراحم پیدا می‌کند و بدیهی است که از باب قاعده اهم و مهم، در مقام عمل بر آن رجحان می‌یابد.

بحث ادله غیرلفظی را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که اجماع فقها در مقام فتوا و عمل و نیز اقدام دو سیره عقلا و متشرعه به برگزیدن جانب اهم در موارد مختلف، از یک کبرای کلی ارتكازی نزد آنان خبر می‌دهد که در هر مورد ترجیح مصلحت اهم بر غیر آن را هنگام تراحم بر ما لازم می‌کند (صفر، ۱۴۲۹: ۲۴۸).

رویکرد مذاهب در شناسایی قاعده

قاعده اهم و مهم در بیان فقیهان و اصولیان عمدتاً با عناوینی مانند مصلحت و مفسده و تراحم شناسایی می‌شود. اهل تسنن نیز در شناسایی فقهی و اصولی این قاعده، با توسل به احادیث و با در نظر گرفتن اجتهاد به رأی و قیاس، در هر مسئله‌ای به صورت جزئی «اهم» را تشخیص می‌دهند و برمی‌گزینند. این در حالی است که در امامیه، توجه اصلی برای برگزیدن «اهم» متوجه چند مقوله است؛ پیش از همه باید مصالح و مفسد و ترتب در احکام رعایت شود، سپس با در نظر گرفتن ظرف زمان و مکان می‌توان به انتخاب اهم مبادرت ورزید. در این زمینه اهل تسنن نیز توافق اجمالی دارند؛ زیرا معتقدند که مصالح قابل درک‌اند و می‌توان هنگام تراحم احکام، از طریق اعمال این اصل، اهم را بر مهم برتری داد.

نکته مهم اینکه هرچند اهم و مهم در کتب عامه با عنوان مصالح و مفسد مطرح می‌شود، با توجه به معنای اصطلاحی اهم و مهم — که در ادله و مبانی مذکور نمود یافته — مذاهب خمسۀ اتفاق نظر دارند که این مطلب را باید در تراحم احکام بررسی کرد. در باب تراحم نیز توجه به مصالح و مفسد، ترتب احکام، زمان و مکان از مواردی هستند که احرازکننده قاعده اهمیت به شمار می‌روند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا مبانی و ادله‌ای که در مذاهب پنج‌گانه درباره قاعده اهم و مهم آمده است، بررسی و ارزیابی مقایسه‌ای شود. از این پژوهش این نتایج حاصل شد:

۱. همه مذاهب پنج‌گانه در اصل وجود قاعده اهمیت و برگزیدن اهم بر مهم هنگام تزام احکام مشترک‌اند.
۲. مذاهب خمس در برخی ادله و مبانی شرعی قاعده اهم و مهم اشتراک و در برخی دیگر افتراق دارند.
۳. اصل اول در برگزیدن اهم بر مهم در همه مذاهب، کتاب و سنت است و مبانی دیگر در مرتبه بعد واقع می‌شوند؛ البته تعریف سنت در فقه امامیه با تعریف آن در مذاهب اربعه متفاوت است.
۴. در فقه امامیه، مهم‌ترین دلیل قاعده اهمیت پس از کتاب و سنت، عقل است که شامل دو قسم عقل نظری (دلیل و برهان عقلی) و عقل عملی (سیره و بنای عقلا) می‌شود.
۵. مذاهب اربعه اهل سنت ادله دیگری از جمله قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع را مطرح می‌کنند.
۶. از نظر امامیه، اجماع در صورتی می‌تواند دلیل قاعده اهمیت شود که کاشف از رأی معصوم باشد؛ اما در مذاهب اربعه، اجماع دلیل مستقلی در برابر کتاب و سنت به شمار می‌رود و توافق گروهی از امت یا علما برای حجیت آن کافی است.
۷. از اقسام قیاس، «قیاس اولویت» در برخی فروع با اهم و مهم به معنای اصطلاحی آن، تلاقی پیدا می‌کند که می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.
۸. تنها موردی از اقسام استحسان که به قاعده اهم و مهم ارتباط می‌یابد، «استحسان به ضرورت» است که در مذاهب فقهی اهل سنت کاربرد دارد.
۹. در مورد مصالح مرسله نیز تنها «مصالح ضروری» موردنظر است که هرچند در تئوری و تبیین ماهیت آن اختلاف‌هایی میان امامیه و مذاهب اربعه وجود دارد، در عمل و در صحنه انجام تکلیف، همه مذاهب «مصالح ضروری» را اهم دانسته، بر ترجیح دادن آن تأکید می‌ورزند.
۱۰. سد ذرایع و فتح ذرایع، با اندکی تسامح، همان مقدمه حرام و مقدمه واجب در فقه امامیه‌اند که در این صورت در مقام عمل، ذرایع یا مقدمات اهم، هنگام تزام با دیگر احکام بر آن احکام رجحان می‌یابند.

منابع

- صبحی صالح (۱۴۱۴)، نهج البلاغه، قم: منشورات دارالهجره، چ اول.
- آمدی، سیف‌الدین ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۴)، الإحكام فی اصول الأحكام، بیروت: دارالکتب العربی، چ اول.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن‌زین‌الدین (۱۴۰۵)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، قم: دار سیدالشهداء للنشر، چ اول.
- ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ چهارم.
- ابن‌نجیم حنفی، زین‌الدین بن‌ابراهیم بن‌محمد (۱۴۱۹)، الاشباه و النظائر، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ اول.
- ابوزهره، محمد (۱۳۶۹ق)، ابوحنیفه حیاته و عصره آراؤه و فقهه، قاهره: دارالفکر العربی، چ دوم.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چ اول.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶)، فرائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
- باشا، احمد جودت و دیگران (۱۳۰۵ق)، المجله (مجله الأحكام العدلیه)، استانبول: مطبعه الجوائب، چ سوم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۳)، صحیح البخاری، تحقیق عبدالسلام بن محمد عمر علوش، دمشق و بیروت: دار ابن‌کثیر، چ اول.
- بزدوی حنفی، علی بن محمد (بی‌تا)، اصول البزدوی، نشر الکترونیکی، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ثعالبی، محمد بن حسن (۱۳۴۰ق)، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، رباط: مطبعه اداره المعارف.
- جمعی از محققان (۱۳۸۹)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، چ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴)، صحاح اللغه، بیروت: دارالعلم للملایین، چ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، چ اول.

حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳)، *الفقه موسوعه استدلالیه فی الفقه الاسلامی: القواعد الفقهیه*، بیروت: مؤسسه الامام الرضا(ع)، چ اول.

حکیم، سید محمدتقی (۱۴۱۸)، *الاصول العامه للفقه المقارن*، قم: المجمع العالمی لأهل البیت(ع)، چ دوم.

حلی ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، معروف به محقق حلی (۱۴۰۸)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، معروف به فاضل مقداد (۱۴۰۳)، *نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه*، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

خراسانی، محمدکاظم (۱۳۶۳)، *کفایه الاصول*، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چ اول.

رفیق العجم (۱۹۹۸)، *موسوعة اصول الفقه عند المسلمین*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چ اول.

زلمی، مصطفی ابراهیم (۱۳۸۷)، *خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ دوم.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۹)، *تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره*، بیروت: دارالأضواء، چ اول.

سرخسی حنفی، احمد بن ابی سهل (۱۴۱۴)، *اصول السرخسی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ اول. شافعی، امام ابو عبدالله محمد بن ادریس (۱۴۲۲)، *الأم*، قاهره: دارالوفاء.

شافعی، امام ابو عبدالله محمد بن ادریس (بی‌تا)، *الرساله*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان.

صفار، فاضل (۱۴۲۹)، *فقه المصالح و المفاسد*، لبنان: دارالعلوم.

صفار، فاضل (۱۴۲۳)، *قاعده لاضرر ادلتها و مواردھا*، قم: پرهیزکار، چ اول.

طباطبایی، سیدعلی (۱۳۹۱)، *منابع اجتهاد*، قم: مطبوعات دینی، چ اول.

طبرسی، امین‌الاسلام فضل بن حسن (۱۴۱۰)، *المؤتلف من المختلف بین ائمة السلف*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چ اول.

طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳)، *دلایل الامامه*، قم: مؤسسه البعثه، چ اول.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن معروف به شیخ طوسی (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، چ سوم.

ارزیابی مقایسه‌ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم / ۲۲۵

عزالدين، عبدالعزيز بن عبدالسلام (۱۴۲۱)، قواعد الاحكام فى اصلاح الأنام (القواعد الكبرى)، دمشق: دارالقلم، ج اول

علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى (۱۴۱۰)، ارشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج اول

علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى (۱۴۱۴)، تذكره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ج اول
علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰)، فقه و مصلحت، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ج دوم.
غزالی، امام ابوحماد محمد بن محمد (۱۴۱۷)، المستصنفى من علم الاصول، بيروت: مؤسسه الرساله، ج اول

فاديغا موسى (۱۴۲۸)، اصول فقه الامام مالك ادلته العقليه، رياض: دارالتدمريه، ج اول
قرائنى، محسن (۱۳۸۹)، تفسير نور، ده جلدی، تهران: مركز فرهنگى درس‌هاى از قرآن، ج چهارم.
قربانى، زين العابدين (۱۳۷۸)، علم حديث و نقش آن در شناخت و تهذيب حديث، قم: انصاريان، ج سوم.

كشى، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، رجال الكشى (اختيار معرفة الرجال)، مشهد: نشر دانشگاه مشهد، ج اول
كلىنى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷)، الكافى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ج چهارم.
مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بيروت: داراحياء التراث العربى، ج دوم.
مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۴۰۶)، ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ج اول
مجلسى، محمدتقى بن مقصودعلى (۱۴۱۴)، لواعع صاحبقرانى مشهور به شرح فقيه، قم: اسماعيليان، ج دوم.

مطهرى، مرتضى (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ششم.
مكارم شيرازى، ناصر (۱۴۲۸)، انوار الأصول، قم: مدرسه الامام على بن ابى طالب (ع)، ج دوم.
نجفى اصفهانى، محمدتقى بن عبدالرحيم (۱۴۲۹)، هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، ج دوم.

نجفى، محمدحسن (۱۴۰۴)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت: داراحياء التراث العربى.
نمله حنبلى، عبدالكريم بن على بن محمد (۱۴۲۰)، المهذب فى علم اصول الفقه المقارن، رياض: مكتبة الرشد ج اول

وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلاميه (۱۴۱۳)، الموسوعه الفقيهيه، كويت: دارالصفوه، ج اول

رهیافت استقرایی بر ادبیات اجتهادی «الخلاف»

نسیم عربی*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

منطق پژوهشی استقرایی اساس بسیاری از شیوه‌های تحلیل محتوا و یکی از روش‌های متداول در پژوهش‌های علمی است. در این روش محقق مفاهیمی را به صورت هدفمند انتخاب و در قالب عناوین معینی ساماندهی می‌کند، سپس با مراجعه به داده‌ها و یافته‌ها به جمع‌بندی‌ای می‌رسد و نوعی توصیف را ارائه می‌دهد. مقاله حاضر کوشیده است با توجه به منطق استقرا، ادبیات اجتهادی یا شیوه گفتمان علمی شیخ طوسی را از طریق بسامدگیری واژه‌های اجماع، روایات، قرآن و اصطلاحات فقهی و اصولی و همچنین شیوه‌های استدلالی شیخ با رأی مخالف، شیوه استفاده شیخ از اقوال فقهی اهل تسنن و منابع استنباطی فقه شیعه به شیوه فقه مقارن، کتاب *الخلاف* را به روش سندی و آماری تحلیل کند. از اولویت‌های پژوهشی حاصل از استقرای مبانی اجتهادی شیخ طوسی این است که شیخ به دلیل شرایط سیاسی و مذهبی زمان حیات خود و ضرورت ایجاد وحدت میان فقه‌های شیعه، اجماع را در تعریف جدیدی به معنای کاشفیت از رأی معصوم ابداع کرده و بیش از هر اصل دیگری به آن استناد کرده است. ایشان علی‌رغم اینکه قیاس به‌عنوان منبع استنباط در مذهب تشیع نپذیرفته، در راستای تبیین احکام فقهی شیعه و پذیرش آن از سوی فقه‌های اهل تسنن، در مواردی به قیاس استناد کرده است؛ همچنین با درایت و زمان‌سنجی شرایط جامعه آن روز، با اشراف به منابع فقهی مذهب شافعی و تا حدودی دیگر مذاهب اسلامی، با تکیه بر عقل‌گرایی، سعی بر توسعه فقه مقارن داشته است.

کلیدواژه‌ها: شیخ طوسی، اجماع، آیات، روایات، شیعه، اهل تسنن.

طرح مسئله

زمانی که علم فقه در حال شکل‌گیری و شکوفایی بود، علمای فقه در سدد تعیین مبانی فقهی، استدلال و استنباط آنها از قرآن و حدیث، جمع‌آوری آرای فقهی، پاسداری از میراث فقه اسلامی بودند و رسالت خود را در تدوین و تألیف کتاب‌های فقهی می‌دانستند. دانشمندان برای کشف حقیقت پدیده‌ها به منابع مختلفی متوسل شده‌اند. عده‌ای عقل، عده‌ای تجربه و حس، عده‌ای دل، عده‌ای وحی و عده‌ای همه اینها را منبع دستیابی به حقایق جهان هستی می‌دانستند (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۰). استقرا یکی از روش‌هایی است که می‌توان به واسطه آن به اندیشه یک نویسنده در آثار او پی برد و دریافت که بیشتر بر چه منابعی تأکید کرده است. در این روش می‌توان از طریق شناخت جزئی‌ها و ارتباط میان آنها به کلی‌ها دست یافت و قوانین و نظام‌های کلی را نتیجه‌گیری کرد (حافظنیا، ۱۳۶۸: ۱۰۵) و از آن در جهت شناخت ویژگی‌های حاکم بر یک تألیف و اثر علمی بهره برد. روش استقرایی روشی مبتنی بر مشاهده، فارق از هرگونه پیش‌فرض است (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۴: ۹). در این نوع از روش‌شناسی، پژوهشگر با استفاده از مشاهده و گردآوری داده‌ها، درباره یک موضوع به مطالعه می‌پردازد و پس از تحلیل یافته‌ها، فرضیه‌ای را توصیف، تشریح، تأیید یا رد می‌کند. از پایان سده شانزدهم میلادی بر این روش تأکید شده است (لازی، ۱۴۶۲: ۸۶ و ۸۴).

سابقه استفاده از تحلیل محتوا به‌عنوان یک روش و تکنیک به آغاز سده بیستم بازمی‌گردد. این روش می‌تواند هرگونه متن به معنای عام را نظیر داده‌های کلامی، چاپی و تصویری تحلیل کند (تبریزی، ۱۳۹۳: ۱۰۸). تحلیل محتوا به دو روش کیفی و کمی انجام می‌شود. روش تحلیل محتوای کمی، با در نظر گرفتن فرضیه حرکت از نظریه به داده را تعیین می‌کند و در یک فرایند خطی نمونه‌گیری، جمع‌آوری داده، تحلیل و تفسیر متن را دنبال می‌کند. پژوهشگر در این روش به شمارش تعدادی مقوله از پیش تنظیم شده و به عبارت دیگر یک واحد یا چند واحد تحلیلی مانند یک واژه یا یک اصطلاح یا یک مضمون در متن می‌پردازد و آن را تجزیه و تحلیل می‌کند. این روش با این فرضیه که فراوانی یک واحد تحلیلی بر اهمیت و جایگاه آن در متن دلالت دارد، پایه‌ریزی شده است. برسلون و لازارسفلد، دو جامعه‌شناسی امریکایی اولین کسانی

بودند که این روش را به‌عنوان یک تکنیک تحلیلی مستقل به کار بردند (همان، ۱۱۰). فردی آلمانی به نام لوبل (۱۹۰۳م) و فردی سوئدی به نام دورینگ (۱۹۵۵م) این روش را انتشار دادند (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۱۳ و ۱۴).

پژوهش‌های فراوانی درباره شیخ طوسی انجام شده است که به طور کلی بر سه محور دسته‌بندی می‌شوند: ۱. شرح حال شیخ طوسی، ۲. بررسی موضوعی تألیفات و آثار ایشان، ۳. شخصیت و جایگاه علمی شیخ طوسی. در این میان، مطالب پراکنده و جسته و گریخته‌ای درباره روش کتاب *الخلاف* در لابه‌لای کتاب‌ها و مقالات وجود دارد که البته تنها در حد نظریه کلی‌اند و مستدل به روش‌های تحلیلی جدید نیستند.

در پژوهش پیش رو، از آنجا که کتاب *الخلاف* از مهم‌ترین و کامل‌ترین کتاب‌های فقه‌مقارن محسوب می‌شود و مشتمل بر آرای فقهی مذاهب اسلامی و آرای شیخ طوسی با ادله فقهی متعدد است، قصد بر این است که با روش استقرایی به کمک آمارها و بسامدهای حاصل از واحدهای تحلیلی انتخابی از این کتاب که در چکیده به آنها اشاره شد و همچنین مصادیق و پیش‌فرض‌هایی که در بخش‌های مختلف مقاله آمده است، به دو سوال پاسخ داده شود:

۱. با توجه به استقرای مبانی و منابع اجتهادی شیخ طوسی در کتاب *الخلاف*، هدف مؤلف از نگارش این کتاب چه بوده است؟

۲. شیخ طوسی در *الخلاف*، چگونه نظر مخالف را ارزش‌گذاری می‌کند، ادبیات اجتهادی او به شیوه علم *الخلاف* بوده است یا فقه‌مقارن؟

در کاربردی عام، به تمام منابعی که درباره یک موضوع وجود دارد، ادبیات آن موضوع می‌گویند. در این مقاله مقصود از ادبیات اجتهادی *الخلاف*، زبان علمی گفتمان کتاب است که مستقیماً به شیوه اجتهاد و استنباط فقهی مرتبط است.

عناصر بیرونی کتاب *الخلاف*

معرفی شیخ طوسی

معرفی نویسنده یک اثر علمی، نوعی شناخت درباره خود اثر است؛ بنابراین اینکه او دارای چه جایگاه علمی بوده و فعالیت‌های علمی او در چه زمینه‌هایی صورت گرفته و از چه دیدگاه و

اندیشه فکری برخوردار بوده، همه و همه جزو عناصر برون‌متنی و داده‌های تحلیل محتوای کمی محسوب می‌شوند که به انتخاب واحدهای تحلیلی از کتاب کمک می‌کنند.

شیخ ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی معروف به شیخ الطائفه^۱ در آغاز سده پنجم در ۲۳ سالگی، به شهر بغداد سفر کرد و در آنجا نزد دو استاد و مرجع عالی‌قدر شیعه، شیخ مفید و سید مرتضی شاگردی کرد و پس از درگذشت دو استادش، مرجعیت شیعه را بر عهده گرفت.

شیخ طوسی چنان به مباحث علمی شافعی اشراف داشت که سُبکی در طبقات الشافعیه الکبری درباره مذهب شیخ طوسی می‌نویسد: «ابوجعفر طوسی فقیه شیعه از نویسندگان آنان است که در مذهب شافعی نشو و نما یافته بود و ما او را بر مذهب شافعی می‌شناسیم» (سبکی، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۱).

شهید مطهری نیز در توصیف شخصیت معتدل و غیرمتعصب ایشان می‌گوید: «شیخ طوسی صد در صد یک عالم اسلامی است. جز رنگ اسلامی، رنگ دیگری ندارد. او از کسانی است که از برکت تعلیمات اسلامی پا روی تعصبات قومی و نژادی گذاشتند، شعوبی‌گری را محکوم کردند و مقیاس‌های جهانی و انسانی را محترم شمردند» (مطهری، ۱۳۶۲: ۳۳۹). قبل از شیخ دو جریان فقهی وجود داشت: ۱. فقه اصحاب حدیث، ۲. فقه متکلمان. جریان فقهی شیخ طوسی، حد وسط میان این دو جریان فقهی بود. شیخ طوسی با خلوص نیت، به مبارزه با جمود فکری که در میان شیعه و اصحاب حدیث ایجاد شده بود، پرداخت. ایشان معتقد بود: «اگر از اینان (اصحاب حدیث) در باب توحید یا عدل یا امامت یا نبوت پرسشی شود، به جای آنکه به دلیل عقلی، استناد کنند به روایات می‌پردازند» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: مقدمه). همچنین در جای دیگر می‌گوید: «کار جمود به آنجا رسیده بود که اگر لفظی به جای لفظ دیگر قرار می‌گرفت، در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنا نارسا بود» (همان).

جامعه هدف مؤلف

شیخ طوسی در عصر خویش همان‌طور که مورد عنایت شیعیان بود، مورد توجه علمای اهل سنت نیز بود. در کتاب‌های تاریخی آمده است شاگردان اهل سنت شیخ از

شاگردان شیعی او بیشتر بودند (ر.ک: گرجی، ۱۳۷۵: ۱۷۹، به نقل از: دزفولی، مقابس الانوار، ۶). فقهای قبل از شیخ طوسی به دلیل احتیاط در تفسیر و تأویل آیات، درگیر نشدن با فقهای اهل سنت، رونق یافتن بحث در دلالت اخبار و تأثیر حضور اخباریان، کمتر به فقه القرآن و آیات الاحکام توجه نشان می‌دادند و این وضعیت تا زمان شیخ ادامه داشت؛ اما با توجه به اینکه مخاطب اصلی شیخ در فقه استدلالی، فقهای اهل تسنن سپس شیعه بودند، استناد به آیات قرآنی، بهترین شیوه استدلالی بود که همه مسلمانان و مذاهب فقهی آن را حجت و سند می‌دانند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۸۰).

عناصر درونی کتاب الخلاف

آنچه در این بخش از مقاله، به آن توجه خواهد شد، موضوع کتاب الخلاف و محتوا و بدنه اصلی آن است. اینکه آیا عنوان با محتوای کتاب موضوعیت دارد و آیا جامع و مانع است، موضوعی است که در این بخش درباره آن بحث و پژوهش خواهد شد.

۱. عنوان و موضوع کتاب

کتاب الخلاف را به نام‌های «مسائل الخلاف» و «الخلاف فی الاحکام» نیز گفته‌اند (ر.ک: تهرانی، ۱۳۶۷: ۴۷). شیخ در مقدمه الخلاف درباره انگیزه و موضوع اثر خود به صورت مختصر می‌گوید: «از من خواستید که مسائل اختلافی در میان خودمان و فقیهان اسلام را برای شما بگویم، چه فقیهان گذشته و دیرین و چه فقیهانی که پس از آنها آمده‌اند. از من خواستید که مذهب هر فقیه‌ای که نظر مخالف دارد، بیان کنم. آن‌گاه مذهب صحیح و آنچه را به نظر درست می‌آید، برگزینم. از من خواستید هر مسئله‌ای را با دلیلی که دانشمندان مخالف بپذیرند، همراه سازم. دلیلی که موجب علم و یقین باشد. آن دلیل ظاهر قرآن، سنت قطعی، دلیل خطاب، دلالت اصل، فحوای خطاب، استصحاب حال است که بیشتر یاران آن را پذیرفته‌اند؛ سپس حدیثی که از راه اهل بیت رسیده بدان ضمیمه می‌کنم» (طوسی، ۱۴۱۱: مقدمه).

۲. مهندسی کتاب الخلاف

شیخ طوسی با کمک گرفتن از شیوه کتاب‌های «اختلاف الفقهاء» پیشین اهل تسنن مانند *اختلاف الفقهاء طبری و طحاوی* - که برخی معتقدند نخستین کسانی بوده‌اند که در این فن مانند یک علم مستقل تألیف کرده‌اند (جصاص، ۱۴۱۷: ۸۵ / ۱) - و با تأسی از روش دو کتاب *الأعلام* شیخ مفید و *الانتصار* سید رضی فقه مقارن را با جامعیت و کمال بیشتر و با استدلال قوی‌تر گسترش داد (ابن‌علی، ۱۳۷۹: ۸۸).

شیوه تنظیم کتاب بدین صورت است که اقوال فقهی شیعه را در قالب یک حکم واحد بیان و سپس اقوال مذهب شافعی و در برخی موارد دیگر مذاهب اهل تسنن را نقل می‌کند. در میان کتاب‌های علمای پیش از شیخ، چنین شیوه‌ای در تدوین و تنظیم کتاب‌های فقهی به‌ویژه کتب «الخلاف» وجود نداشته است (معینی‌فر، ۱۳۹۳: ۱۲۰). برخی بر این باورند که «این کتاب از دو جهت ممتاز است: ۱. همه مباحث فقه و همه کتاب‌های فقه را داراست. ۲. نظرات همه فقیهان اسلام را در هر مسئله‌ای متعرض می‌شود» (صدر، ۱۳۶۲: ۶۴).

فصل‌های کتاب بر اساس موضوعات رایج کتاب‌های فقهی در ۵۵ کتاب یا باب تنظیم شده است. شیخ طوسی در هر کتاب ابتدا رأی شیعه را بیان کرده و پس از ذکر آرای موافق و مخالف با نظر شیعه، درنهایت نظر خود را به همراه ادله استنباطی فقهی آورده است. شیخ طوسی در کتاب *خلاف*، به روش معمول کتاب‌های *اختلاف الفقهاء*، در مورد مذهب حنفی و به طور ویژه دو مذهب مالکی و حنبلی، بیشتر به نقل آرا و اقوال ائمه آن مذاهب پرداخته و همچون مذهب شافعی به طور فراگیر و گسترده به آرای فقیهان طبقات و دوره‌های بعد از آنها اهتمام نورزیده است.

نکته قابل تأمل این است که بعضی از فروع فقهی در کتاب و باب مناسب خود نیامده است؛ برای نمونه برای مباحثی نظیر ولیمه و صدق، عنوان مستقلی تخصیص داده شده است؛ اما موضوع خمس و زکات را در یک کتاب با هم جمع کرده و کتاب جداگانه‌ای را به خمس اختصاص نداده است. شیوه فصل‌بندی کتاب *الخلاف* گویای آن است که شیخ همچون استادان خود شیخ مفید و سید مرتضی، از شیوه رایج کتاب‌های فقهی اهل تسنن الگو گرفته است و از آنجا که فقه مقارن شیعی با کمک از

منابع فقهی اهل تسنن و *اختلاف الفقهاء* علمای حنفی و شافعی^۲ شکل گرفته است، طبیعی است علمای شیعه در سده‌های اول از جمله شیخ طوسی که اقدام به تفریع جامع فقه شیعه کردند، از روش و شیوه تدوین کتاب‌ها و منابع فقهی اهل تسنن بهره برده باشند. استاد فاضل، واعظزاده خراسانی در تأثیرپذیری شیخ طوسی از آثار علمی اهل تسنن می‌نویسد: نقل آرای علمای همه مذاهب در کتاب *الخلاف*، ترویج اجتهادی به روش اهل تسنن و اقتباس از امام شافعی سبب شد تا وی همچون شیخ مفید در آغاز جوانی متهم به قبول فقه شافعی شود (طوسی، بی‌تا: مقدمه واعظزاده). شیخ در آثار خود از تعبیر اهل تسنن خصوصاً از نظرات امام شافعی اقتباس کرده است (همان). همچنین مدرسی طباطبایی در تأیید این مطلب می‌نویسد: درحقیقت فقه شیعی مکتب شیخ طوسی، از منابع فقهی اهل تسنن در قرون اولیه تغذیه کرد و موجب تکامل آن گشت. این موضوع چهره جدیدی از فقه شیعی ارائه داد؛ هرچند برخی مفاهیم غیر شیعه را نیز داخل فقه شیعی کرد (مدرسی طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۵۹).

۳. علم الخلاف یا فقه مقارن

پرسش مطرح این است که آیا شیخ طوسی، اقوال مخالف را ارزش‌گذاری کرده است یا خیر. هدف و انگیزه مؤلف از نوشتن یک کتاب، تعیین‌کننده روش آن کتاب است و انتخاب روش نیز بر عهده مؤلف است که با در نظر گرفتن سطح فکری و روحی مخاطب و طرف‌های بحث و شرایط دیگر مانند شرایط زمانی و مکانی و غیره، شیوه استدلال مناسب را برگزیند.

در فقه مقارن نظریات فقهی با هم مقایسه نمی‌شوند تا یک نظر یا حکم فقهی بر دیگری ترجیح داده شود. اما در علم خلاف نظریات فقهی مذاهب ارزیابی می‌شوند و یکی از آنها به‌عنوان نظر صحیح انتخاب می‌شود. در علم خلاف، درباره موضوعاتی بحث می‌شود که در اقوال فقهی متفاوتی در مذاهب مختلف اسلامی وجود داشته باشد؛ در صورتی که در فقه مقارن، هم موضوعات مورد اتفاق و هم موضوعات اختلافی آورده می‌شوند. بر این اساس شاید بتوان علم خلاف زیرمجموعه فقه مقارن در نظر گرفت (ر.ک: خزائلی، ۱۳۶۲: ۴۲۱ و ۴۲۲).

در فقه مقارن، فقیه همچون حاکم عادل‌ی که به دنبال منافع عموم مردم است، نظرات فقها و مستندات آنان را جمع‌آوری می‌کند تا از فقه فرامذهبی آگاهی یابد و دیگران را آگاهی دهد و به واسطه آن، به دور از هرگونه تعصب مذهبی به حقیقت یک حکم فقهی دست یابد (ر.ک: حکیم، ۱۴۲۸: ۸ و ۹). قرآن که غنی‌ترین منبع احتجاج و مناظره علمی است، در گفتمان‌های درون‌دینی و برون‌دینی به روش حکیمانه و خردمندانه توصیه می‌کند و می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْوَجَادِلِهِمْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵). از این آیه فهمیده می‌شود سه قید «حکمت، موعظه و مجادله» همه مربوط به شیوه و ادبیات سخن‌گفتن هستند و رسول‌گرامی اسلام مأمور شد از این روش‌ها استفاده کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳/۱۲). حال با توجه به تعریف‌ها و نظرات ارائه‌شده، باید دید شیخ طوسی در کتاب *الخلاف*، کدام روش را در پیش گرفته است.

از ویژگی‌های برجسته کتاب *خلاف*، احاطه مؤلف به اقوال مذاهب مختلف به‌ویژه مذهب شافعی است. شیخ طوسی در ابتدای هر مسئله، حکم فقهی شیعه را بیان می‌کند، سپس نظرات موافق و مخالف امامان مذاهب چهارگانه اهل تسنن را تشریح می‌کند و گاهی آرای دیگر فقهای شافعی و کمرحنفی از طبقات و دوره‌های بعد و در موارد نادری فقهای مالکی را ضمیمه می‌کند. شایان ذکر است شیخ طوسی به نظرات اهل ظاهر به‌ویژه اقوال داوود نیز پرداخته است. شیخ سپس در انتها با عبارت «دلینا» نظر صحیح را به همراه ادله استنباطی شیعه بیان کرده است.

شیخ در ابواب مختلفی از کتاب *الخلاف*، به نظرات مشترک میان مذاهب یا شیعه و سنی نیز اشاره کرده و این‌طور نیست که فقط موارد اختلافی میان مذاهب را ذکر کرده باشد، بلکه عمدتاً به شیوه فقه مقارن، اقوال موافق و مخالف را آورده است، بدون آنکه رأی مخالف را نقد کند. وی در مثال پیش رو می‌نویسد: «علی الإمام إذا أخذ الزكاة أن يدعو لصاحبها، وبه قال داود». وقال جميع الفقهاء إن ذلك مستحب غير واجب. دلینا: قوله تعالى: خذ من أموالهم صدقة -إلى قوله-: وصل عليهم وهذا أمر يقتضى الوجوب» (۲/۱۲۵). همه فقهای اهل تسنن قائل‌اند دعای امام در حق زکات‌دهنده، مستحب است؛ اما شیعه با استناد به اصل «دلالت امر بر وجوب»، قائل به وجوب دعای امام است. داوود که از فقهای اهل ظاهر و معتزلی است، با نظر شیعه موافق است.

شیخ طوسی و امام شافعی در برخی فروعاًت، با یکدیگر اتفاق نظر دارند. شیخ طوسی به روش متداول کتاب خلاف، در انتهای هر مسئله با عبارت «وبه قال الشافعی» به این موضوع تصریح کرده است؛ برای مثال می‌نویسد: «إِذَا كَانَ عِنْدَهُ دَرَاهِمٌ مَحْمُولٌ عَلَيْهَا، لَا زَكَاةَ فِيهَا حَتَّى تَبْلُغَ مَا فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ مَائَتَى دَرَاهِمٍ، سِوَاءَ كَانَ الْغَشُّ النِّصْفَ أَوْ أَقَلًّا أَوْ أَكْثَرَ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِنْ كَانَ الْغَشُّ النِّصْفَ أَوْ أَكْثَرَ مِثْلَ مَا قُلْنَا... وَكُلَّ هَذَا لَا يَجُوزُ عِنْدَنَا، وَلَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ...» (۷۶/۲)؛ یعنی اگر درهم‌ها ناخالصی داشته باشند، زکات آن واجب نیست تا زمانی که مقدار خالص نقره درهم‌ها، به دویست درهم برسد و تفاوتی نمی‌کند، میزان غش و ناخالصی نصف باشد یا بیشتر. ابوحنیفه تا این قسمت از مسئله، با شیخ و مذهب شافعی هم‌رأی است؛ اما در اینکه اگر غش کمتر از نصف باشد، اختلاف نظر دارد. شیخ طوسی در پایان مسئله، به توافق نظر خود با امام شافعی اشاره می‌کند و می‌گوید رأی ابوحنیفه نه نزد شیعه و نه نزد مذهب شافعی جایز نیست و دلیل شیعه را اصل برائت ذمه بیان می‌کند.

در جای دیگر، شیخ با ابوحنیفه هم‌نظر است و می‌گوید: «إِنَّمَا يَمْلِكُ الْمُضَارِبُ الرِّبْحَ مِنْ حِينَ يَظْهَرُ الرِّيحُ فِي السَّلْعَةِ... وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ» (۱۰۷/۲): زمانی که کالایی به مرحله سوددهی می‌رسد، از زمان ظهور سود، شخص مضارب، مالک ربح است.

شیخ طوسی در هر مسئله ابتدا وجوه اشتراک میان مذاهب را مطرح، سپس اختلاف‌ها را بیان می‌کند. شیخ در برخی فروعاًت، آنجا که با نظر فقهی از اهل تسنن، موافق نیست، مطالبه دلیل می‌کند. این روش شیخ به روش فقه مقارن نزدیک است و با تعریف علم الخلاف به معنای نقد نظر مخالف با هدف تضعیف دیگر اقوال مطابقت ندارد. در بررسی انجام‌شده از ۱۵۵ مسئله کتاب زکات، در ۱۹ مسئله یعنی ۱۴٪، برای قبول‌نکردن نظر مخالف، عبارت «لیس فی الشرع دلیل» یا عبارات مترادف آن آمده و در ۱۹ مورد معادل ۱۴٪، با عبارت «یحتاج الی دلیل» و عبارات مترادف، از مخالفان، دلیل طلب کرده است، مانند: «مَالُ الصَّبِيِّ وَ الْمَجْنُونِ إِذَا كَانَ صَامِتًا لَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ، وَإِنْ كَانَ غَلَاتٍ أَوْ مَوَاشِي يَجِبُ عَلَى وَكَيْهِ أَنْ يَخْرُجَ عَنْهُ... دَلِيلُنَا: إِجْمَاعُ الْفُرْقَةِ، ... يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، وَ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا قَالُوهُ» (۴۰/۲): مال صامت^۲ متعلق به صبی یا مجنون، زکات ندارد اما اگر غلات و مواشی باشد، ولی^۳ او باید زکات صبی یا مجنون را

بپردازد. شیخ طوسی دلیل شیعه برای صدور این حکم را اجماع فرقه می‌داند و می‌گوید: هر کس به وجوب زکات اعتقاد دارد، باید دلیل بیاورد و در شریعت هم چیزی که مؤید وجوب باشد، وجود ندارد.

شیخ در *الخلاف*، جز در برخی موارد چندان قصد ندارد وارد میدان نقادی شود و آرای فقهی مذاهب را نقد کند و این شیوه در مجموعه شش جلدی کتاب، شیوه رایج شیخ نیست. ایشان در مواردی که با عبارات «هو صحیح» و «لیس بصحیح» و «لایجوز عندنا» و «یحتاج الی دلیل فیما ادعوه یا فیما قالوه» یک رأی را رد یا تأیید می‌کند، به روش استدلالی جدال احسن، دلیل صدور حکم فقهی مخالف با نظر شیعه را خواستار بوده است.

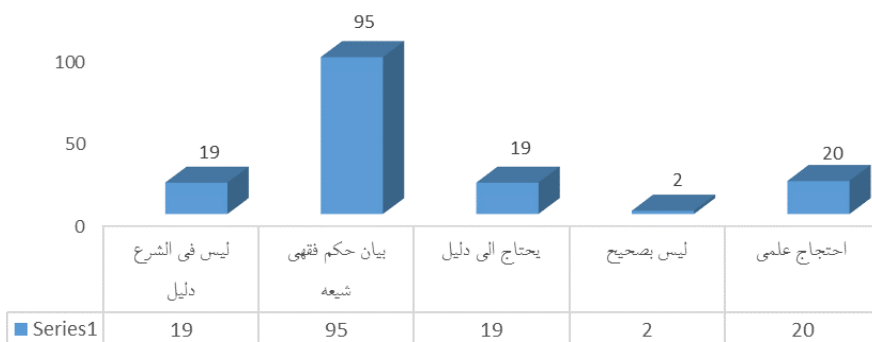
شیخ در کتاب زکات، تنها در دو مسئله، به عبارتی ۱/۴۷٪، تصریح کرده است که نظر مخالف صحیح نیست، یک بار در مسئله ۵۴ و بار دیگر در ۱۳۴ و آورده است: «هذا عندنا لیس بصحیح». این در حالی است که در ۹۵ مسئله معادل ۷۰٪ بدون هیچ جدلی، به نظر فقهی شیعه اشاره کرده است و البته در ۲۰ مورد برابر ۱۴/۷٪، به احتجاج پرداخته است.

این اعداد و ارقام بیان‌کننده آن است که شیخ بیشتر از آنکه بخواهد آرای فقهی اختلافی را با شیوه علم الخلاف، مقایسه و ارزش‌گذاری کند، درصدد است به سبک فقه مقارن، فروع فقہ شیعه را در کنار فروع فقهی دیگر مذاهب قرار دهد و اظهار کند به تعداد همه فروعی که در فقه اهل تسنن وجود دارد، فقه شیعه بدون نیاز به قیاس و استحسان، صاحب رأی است. وی در برخی مسائل، جمعاً در ۳۰٪ بحث، تمایل دارد فقهای اهل تسنن را به مناظره علمی فرا خواند. به نظر می‌رسد با توجه به نام کتاب و شیوه طرح اقوال فقهای اهل تسنن در *الخلاف*، مفهوم «علم الخلاف» در زمان شیخ طوسی در بخش اعظم کتاب، معادل فقه مقارن در دوره معاصر است و غرض شیخ، ترجیح رأی فقهی مذهب شیعه بوده است، نه تضعیف یا نادیده‌گرفتن دیگر اقوال فقهی.

این همان شیوه‌ای است که امیرالمؤمنین علی (ع) در وصیت خویش به محمد بن حنفیه توصیه می‌کند و می‌فرماید: اقوال و نظرات مردمان را با یکدیگر جمع کن؛

سپس هر کدام را که به صواب و درستی نزدیک‌تر است، برگزین و هر کدام را که مشکوک است، رها کن (حر عاملی، ۱۳۸۶: ۸ / ۴۲۸). این روایت امیرالمؤمنین (ع) جوازی است برای شیعه از جمله شیخ طوسی که نظرات فقهی دیگر مذاهب را بررسی و مطالعه کند و تنها به اقوال درون‌مذهبی اکتفا نکند.

نمودار مقایسه روش مواجهه شیخ با آرای مخالف



۴. منابع اجتهادی و روش استنباطی شیخ طوسی

کتاب *الخلاف* در نیمه اول قرن پنجم هجری، زمانی که شیخ در بغداد اقامت داشت، تألیف شد. در آن زمان دیگر فرقه‌های اسلامی به شیعه انتقاد می‌کردند، اینکه فقه شیعه به دلیل استفاده نکردن از قاعده قیاس و استحسان از فروع فقهی غافل مانده و پاسخگوی نیاز پیروانش نیست. بر همین اساس شیخ طوسی در فقه و اصول قائل به اجتهاد مطلق شد و با شجاعت با جمود فکری و سطحی‌نگری در مذهب شیعه مبارزه کرد (ر.ک: شیخ طوسی، بی‌تا: مقدمه ۴).

استدلال شیخ طوسی بر مبنای استدلال نظر شخص مخالف است. وی در مقدمه کتاب *الخلاف* به این موضوع اشاره می‌کند که دلایل مورد قبول فقهای مخالف، اعم از ظاهر قرآن، سنت قطعی، اجماع و دلیل خطاب و استصحاب و غیره را می‌آورد و سپس حدیثی از اهل بیت (ع) به آن ضمیمه می‌کند (ر.ک: همو، ۱۴۱۱: مقدمه).

در مقاله حاضر برای دستیابی به ادبیات اجتهادی کتاب *الخلاف*، مباحث کتاب زکات و خمس که شامل ۱۵۵ مسئله فقهی و دارای فروعات متعدد است، ارزیابی شده است. با توجه به اینکه جامعه آماری ما کتاب *الخلاف* است، از تکرار نام «الخلاف» در ارجاعات خودداری می‌کنیم.

شیخ طوسی در ابتدای امر، روش اجتهادی در میان شیعه را بر اساس روش معمول در میان اهل تسنن ترویج داد و تعبیرهای آنان را خصوصاً از امام شافعی اقتباس کرد؛ اما در مراحل بعد دیگر به این شیوه عمل نکرد و روش خود را تغییر داد (طوسی، بی‌تا ب: مقدمه). شیخ در کتاب *الخلاف*، از قاعده اجماع بیشتر از ادله دیگر استفاده کرده و لفظ اجماع را تقریباً بیش از دو هزار بار به کار گرفته است. شیخ طوسی عموماً در مورد مسائل مشترک، خواه درون‌مذهبی و خواه فرامذهبی میان شیعه و سنی، تعبیرهای متفاوتی از اجماع مانند «أجمَعوا»، «مُجمَعٌ علیه»، «إجماع الفرقه»، «إجماع المسلمین» و «إجماع الأمة» و مفاهیم مترادف نظیر «بلاخلاف» و «لایختلفون» به کار برده است. ایشان دقیقاً بعد از بیان مسئله فقهی، با عبارت «ذهب به فلان» و «قال به فلان» به اجماع مذهب موافق اشاره می‌کند؛ برای مثال در پایان حکم زکات می‌نویسد: «زكاة الإبل، والبقر، والغنم، والدرهم، والدنانیر تجب حتى يحول على المال الحول وبه قال جميع الفقهاء» (۱۲/۲)؛ همچنین در جای دیگر به توافق رأی امامیه و شافعی و حنفی چنین اشاره می‌کند: «إذا حال على المال الحول، فالزكاة تجب في عين المال... وبه قال الشافعي في الجديد... وبه قال أبوحنيفة» (۳۰/۲).

شیخ طوسی در مکتب فقهی خود اجماع امامیه را مشروط بر اینکه کاشف از قول معصوم (ع)^۴ باشد، معتبر می‌داند (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۶۰۵/۲). برخی به توجه زیاد شیخ طوسی به اجماع انتقاد کرده‌اند و گفته‌اند: ایشان در کتاب‌های دیگر خود، با برخی مسائل فقهی که در *الخلاف* درباره آن قائل به اجماع فقهای شیعه بوده، مخالفت کرده است. آقابزرگ تهرانی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: ایشان اجماع را به‌عنوان مصطلح در میان فقهای هم‌عصر خود به کار برده است و به اجماع از آن جهت که در میان فقهای اهل تسنن حجت است، استناد کرده است (طوسی، بی‌تا، مقدمه آقابزرگ تهرانی)؛ زیرا یکی از نتایج فقه مقارن تحصیل موارد اجماع عامه و خاصه یا اجماع عامه و خاصه است (ر.ک: خزاعلی، ۱۳۶۲: ۴۲۱ و ۴۲۲)؛

بدین ترتیب شیخ در بیان ادله فروعاً فقهی مذهب شیعه از شیوه‌ای بهره می‌جوید که مورد تأیید فریقین و در جامعه علمی و سنی پذیرفته شده باشد.

در بررسی آماری در بحث زکات، در ۹۲ مورد معادل ۴۲٪، اجماع میان فقهای شیعه، به‌عنوان منبع استنباطی شیخ بوده است و در ۶۳ مورد، دلیل اجماع را نیاورده است، بلکه از ادله نقلی از کتاب و سنت بهره‌جسته و گاهی فقط استدلال عقلی کرده و نهایتاً در ۱۲ مورد، تنها دلیل شیخ طوسی، اجماع فقها است، بدون اینکه به منابع استنباطی دیگر شیعه استناد کند؛ برای مثال: «مال الصبیّ والمجنون إذا كان صامتاً لا تجبُ فيه الزکاة... دلیلنا: إجماعُ الفرقة» (۲/ ۴۰). مقصود شیخ از اجماع الفرقة، اجماع فقهای مذهب شیعه است.

شیخ طوسی در جای دیگر، برای اشاره به رأی امامیه از لفظ «اجماع الطائفة» استفاده می‌کند، آنجا که می‌نویسد: «لازکاة فی شیء من الغلات حتی تبلغ خمسة أوسق، والوسق: ستون صاعاً... دلیلنا: إجماعُ الطائفة»: به غلات زمانی که به پنج وسق برسد، زکات تعلق می‌گیرد. هر وسق ۶۰ صاع معادل ۱۸۰ کیلوگرم است.

شیخ در مسئله ۶۳ به اجماع شیعه و اجماع اهل تسنن به صورت جداگانه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «لازکاة فی شیء من الحيوان إلا فی الإبل والبقر والغنم وجوباً وقد روى أصحابنا أن فی الخیل العتاق علی کل فرس دینارین و فی غیر العتاق دیناراً علی وجه الإستحباب... و قال الشافعی: لازکاة فی شیء من الحيوان إلا فی ثلاثة الأجناس. و به قال مالک... و قال ابوحنیفه: إن کانت الخیل ذکوراً فلازکاة فیها وإن کانت إناثاً ففيه روایتان... دلیلنا: اجماعُ الفرقة، فإن ما فصلناه مُجمَعٌ علیه عندهم (۲/ ۵۴).

شیخ طوسی در باب زکات از قرآن به‌عنوان یکی از منابع فقهی بهره‌جسته و ۱۷ بار برابر ۷۰٪ به ظاهر قرآن استناد کرده است. شیخ هر جا نظر فقهی مذهبی را مخالف با نص قرآن بباید، مخالفت خود را با صراحت بیان می‌کند: «وذلك خلافُ القرآن»؛ برای مثال می‌گوید: علامت آغاز ماه مبارک رمضان، رؤیت هلال ماه و شهادت دو شاهد است، به استناد کلام خداوند که می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ»، فَيَبِينُ أَنَّ الْأَهْلَةَ يُعْرَفُ بِهَا مَوَاقِيتُ الشُّهُورِ وَالْحَجِّ، وَمِنْ ذَهَبٍ إِلَى الْحِسَابِ وَالْجَدُولِ لِأَيْرَاعِي الْهَلَالَ أَصْلًا، وَذَلِكَ خِلَافُ الْقُرْآنِ» (۲/ ۱۷۰).

یکی از پربسامدترین آیات قرآن در *الخلاف*، به‌ویژه در کتاب زکات و بیع، آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵) است که در فروع مختلف از کتاب به آن استدلال شده است. شیخ در بحث کراهت و جواز خریدکردن با مالی که برای زکات کنار گذاشته است، می‌گوید: «دلیلنا: قوله تعالى "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا" و هذا بَيْعٌ، فَمَنْ إِدْعَى فَسَخُّهُ، فَعَلِيهِ الدَّلَالَةُ» (۱۱۶/۲).

سنت از منابع مهم کتاب *الخلاف* در استنباط احکام فقهی محسوب می‌شود. شیخ طوسی با توجه به اینکه فقهای اهل تسنن را از مخاطبان اصلی کتاب خود می‌داند، از طریق روایان مورد وثوق اهل تسنن، به اثبات و تأیید آرای فقهی امامیه مبادرت می‌ورزد. سید مرتضی در کتاب *الانتصار*، طریق روایت در مذهب شیعه را روایت امام علی(ع) می‌داند و می‌نویسد: شیعه قائل است به اینکه مذاهب شیعه... از امام علی(ع) روایت و به ایشان استناد می‌کنند (سید مرتضی، ۱۴۱۵: مقدمه). شیخ طوسی در مقدمه *الخلاف*، طریق روایت شیعه را معصوم می‌داند و با استناد به حدیث تقلین بیان می‌کند: شیعه امامیه معارف اسلامی را از طریق ائمه معصوم(ع) دریافت می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱: مقدمه). دامنه استناد به سنت و روایت معصوم در کتاب *الخلاف* گسترده است و به تعبیرهای مختلف، ۸۰ بار معادل ۴۲٪ در کتاب زکات آمده است.

پایبندی شیخ به احادیث پیامبر(ص)، به‌عنوان یکی از ادله استنباطی مورد قبول شیعه و سنی، در سراسر کتاب نمایان است. تقریباً نیمی از کتاب، نقل احادیث رسول اکرم(ص) است و این گواه بر آن چیزی است که گفته شد. همچنین شیخ در بیان ادله امامیه، عموماً با ذکر لفظ «أخبارنا» به روایات امامان معصوم(ع) استناد می‌کند و در موارد اندکی، نص روایت معصوم(ع) را می‌آورد. این در حالی است که در بیشتر احادیث پیامبر(ص)، نص حدیث را ذکر می‌کند و البته گاهی بدون اینکه روایتی از پیامبر را نقل کند، فقط به سنت عمومی یا فعل پیامبر در یک مسئله فقهی خاص اشاره می‌کند؛ برای مثال روایت رسول اکرم(ص) «لَا زَكَاةَ فِي مَالِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ» که بارها در کتاب زکات، از طریق امیرالمؤمنین(ع) (۲۷/۲) و عایشه همسر پیامبر(ص) (۲/۲۲) نقل شده است، بیشترین تکرار را دارد.

شیخ طوسی در مقایسه با دیگر فقها، از وسعت نگاه بیشتری برخوردار است و همه احادیث اهل سنت را رد نمی‌کند؛ در عین حال برخی از احادیث شیعه را نیز نمی‌پذیرد و بر این باور است که ممکن است یک راوی سنی موثق باشد؛ اما برخی روایات که به شیعه استناد داده شده‌اند، از اهل غلو صادر شده باشند (ر.ک: خزاعلی، ۱۳۶۲: ۴۲۴).

بسامد به دست آمده از سنت و روایت در کتاب *الخلاف*، نشان از درستی نظر تحلیلگران آثار شیخ طوسی دارد. به استناد سخن معارف «شیخ طوسی نه تنها به روایات صحیح بسنده نکرده، بلکه به درج روایات ضعیف نیز با این شرط که بین روایات اختلافاتی و متعارض را جمع و تأویل کند و در صورت عدم امکان، صلاحیت آن را جهت انجام عمل شرعی نفی کند، پرداخته است» (معارف، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۳).

از جمله ویژگی‌های مهم کتاب *خلاف*، طبقه‌بندی راویان اهل سنت به صحابه، تابعین، تابعی تابعین، اهل ظاهر و راویان اقلیمی مانند اهل عراق، اهل شام، اهل مدینه، اهل حجاز است. همچنین نقل روایت از راویان زن به‌ویژه ام‌المؤمنین عایشه و اسماء از دیگر خصیصه‌های کتاب است؛ برای مثال در مورد پرداخت زکات زیورآلات مباح و غیرمباح آمده است: «الحلیُّ علیٰ ضَرَبَینِ: مباحٌ و غیرُ مباحٍ... اما المباحٌ... لا زکاةَ فیه، و به قَالَ فی الصحابهِ ... وعائشه و أسماء. و التابعین... و فی الفقهاء مالک. و القول الآخر فیه زکاة، و به قَالَ فی الصحابهِ عمر بن خطاب...» (۸۸ / ۲).

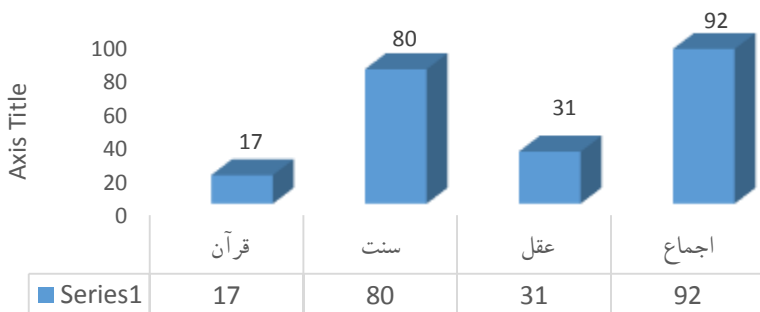
شیخ طوسی به جهت روحیه تقریبی و میانه‌روی‌اش، به منظور حفظ وحدت و یکپارچگی جامعه اسلامی، از شخصیت‌های مورد احترام اهل سنت همچون خلفای ثلاثه یا برخی از چهره‌های سیاسی نظیر معاویه و عمر بن عاص به‌عنوان صحابه رسول خدا(ص) روایت کرده است (ر.ک: قائدان، ۱۳۹۲: ۸۶).

شیخ طوسی بعد از منابع فقهی اجماع، آیات و روایات، از منبع عقل و استنباط قواعد اصول فقه کمک می‌گیرد و از این طریق بی‌نیازی فقه شیعه به قیاس و استحسان را به تصویر می‌کشد. در میان بررسی‌های انجام‌شده از ۱۵۵ مسئله از کتاب زکات، شیخ در ۳۱ مورد معادل ۱۴٪، استدلال خود را بر پایه قواعد اصول فقهی، نظیر دلالت امر بر وجوب، دلالت امر بر فور و بیشتر از همه اصل برائت ذمه، بنا نهاده است؛ برای نمونه به این مثال دقت کنید: «لا زکاةَ فی مالِ الدینِ إِلَّا أنْ یكونَ تَأخَّرَهُ مِنْ قَبْلِ صاحبِهِ... دَلِّلْنَا

إجماعُ الفرقة، وأخبارهم و أيضاً الأصلُ براءةُ الذمة، وإيجابُ الزكاة في هذا المالِ يَحْتَاجُ إلى دَلالةٍ شرعية، وليس فيها ما يدلُّ على ما قالوه، فَوَجِبَ نَفْيُهُ» (۲ / ۸۱).

در اینجا شیخ در اینکه آیا به دین و قرض، زکات تعلق می‌گیرد یا خیر، سخن می‌گوید و به اجماع فقهای شیعه و اصل برائت ذمه رجوع می‌کند و می‌گوید: به دین، زکات تعلق نمی‌گیرد، مگر اینکه صاحب مال (برای فرار از پرداخت زکات)، برگشت مال را به تأخیر بیندازد. شیخ سپس استدلال می‌آورد، و جوب زکات در قرض، نیاز به دلالت شرعی دارد و کسانی که به وجوب زکات در این مال قائل‌اند، دلیل ندارند؛ پس باید این نظر را رد نمود.

نمودار مقایسه منابع استنباطی کتاب الخلاف



۵. قیاس و استحسان نزد شیخ طوسی رد یا قبول

قیاس و استحسان از جمله ادله استنباطی مذاهب اهل سنت به شمار می‌آیند؛ اما شیعه آن دو را به عنوان یک اصل فقهی قبول ندارد. در عین حال شیخ طوسی در کتاب *الخلاف* از این دو استفاده کرده است؛ البته باید دانست که به این معنا نیست که شیخ طوسی قیاس و استحسان را پذیرفته است، بلکه او خواسته است با روش منطقی قابل قبول در مقابل مذاهب اسلامی دیگر، درباره فروع فقهی بحث کند. سید مرتضی در *انتصار* تصریح کرده است: شیخ در مسائل *الخلاف* برای بیان ادله فقهی امامیه در برابر اهل تسنن به قیاس استدلال کرده است (ر.ک: صدر، ۱۳۶۲: ۴۱۳).

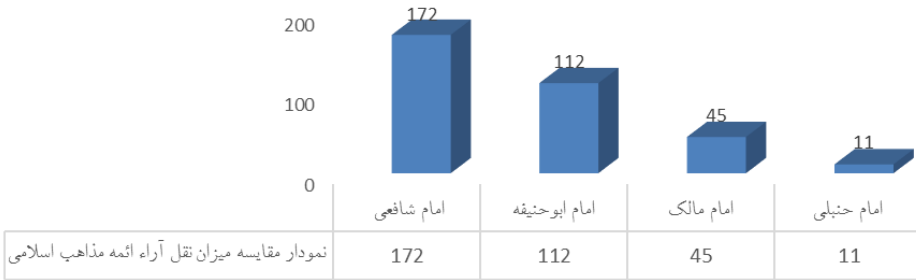
شیخ طوسی خود در مقدمه کتاب مبسوط در مورد قیاس می‌گوید: «به برکت احادیث وارده از ائمه (ع) و تفریع و تحلیل عقلی، شیعه می‌تواند تمام مسائل و احکام فرعی را استنباط کند، بدون اینکه نیازی به اعمال قیاس و رأی و امثال این روش‌ها باشد» (طوسی، مقدمه مبسوط). شیخ طوسی همچنین در *الخلاف* اذعان کرده است، قیاس را قبول ندارد. عبارات «...وَالْقِيَاسُ عِنْدَنَا لَا يَجُوزُ» (۳/ ۱۴)، «وَمَا إِعْتَبَرَهُ ضَرْبٌ مِنَ الْقِيَاسِ، وَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ» (۳/ ۷۰ و ۷۱)، «وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَاسَ عَلَى ذَلِكَ لِبُطْلَانِ الْقِيَاسِ عِنْدَنَا» (۳/ ۹۷) و عبارت «إِضَافَةٌ ذَلِكَ إِلَى أَصْلِهِ فَهُوَ قِيَاسٌ، وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِهِ» (۳/ ۱۳۷) مؤید این سخن است. ایشان در بیان دلیل مسئله، تأکید می‌کند قیاس نزد امامیه جایز نیست؛ اما اینکه شیخ گاهی در تبیین مسئله، بر اساس قاعده قیاس عمل کرده، همان‌طور که در مقدمه کتاب *الخلاف* بیان کرده، به این دلیل است که هر مسئله را به همراه دلیلی بیان کند که مخالفان آن را بپذیرند.

۶. ارجاعات و آرای فقهی مذاهب اسلامی

تکرار زیاد یک کلمه یا یک جمله بر جهت فکری و صورت ذهنی نویسنده دلالت می‌کند؛ بنابراین بررسی تکرار واژه‌ها یا جملات، در تحلیل ساختار از این نظر اهمیت پیدا می‌کنند که خواننده یک اثر علمی، با خط فکری نویسنده آن اثر آشنا می‌شود. در کتاب زکات، نام امام شافعی ۱۷۲ بار، برابر ۵۰٪، نام ابوحنیفه ۱۱۲ بار معادل ۳۳٪، نام مالک ۴۵ بار، برابر با ۱۳۰٪ و نام حنبلی در ۱۱ مورد آمده است. چنانچه گذشت کلمه اجماع و مشتقات آن ۹۲ بار و اخبار وارده و آنچه بر آن دلالت می‌کند ۸۰ بار، بیشترین فراوانی را داشته‌اند.

از این بسامدها روشن می‌شود شیخ طوسی در میان مذاهب اسلامی، اهتمام و اشراف بیشتری بر اقوال و آرای فقهی مذهب شافعی سپس حنفی داشته است. گویی مخاطبان کتاب، بیشتر فقهای مذهب شافعی در طوس و مذهب حنفی در عراق بوده‌اند. از این منظر می‌توان کتاب *الخلاف* را نقطه عطفی در تقریب دو مذهب امامیه و شافعی برشمرد.

نمودار مقایسه میزان نقل آرای ائمه مذاهب اسلامی



شایان ذکر است، شیوه نقل آرا و بیان ادله فقهی در کتاب *الخلاف* به شیوه ایجاز و خلاصه‌گویی است. شیخ طوسی در مقدمه کتاب، دلیل ایجاز‌گویی خود را این‌گونه بیان می‌کند: «از من خواستید کوتاه‌نویسی و اختصار را در این کتاب پیشه خود قرار دهم؛ چراکه تشریح و تفصیل در مسائل، سخن را به درازا می‌کشاند و گاه موجب ملال می‌شود» (طوسی، ۱۴۱۱: مقدمه).

شیخ طوسی در بسیاری از موارد، اگر استدلالی را ذکر کرده باشد که همان استدلال را برای مسئله بعدی مد نظر دارد، به شماره‌های قبلی ارجاع می‌دهد و به منظور اجتناب از طولانی‌شدن سخن، از توضیح و تکرار آن پرهیز می‌کند؛ برای مثال شیخ در مسئله ۱۵، در تعیین میزان زکات گاو به چند روایت که در مسئله ۱۴ نقل شده است، ارجاع می‌دهد و می‌گوید: «صَرِيحٌ بِمَا قَلْنَا، فَلَا وَجْهَ لِإِعَادَتِهِ» (۲/ ۲۰). یعنی روایات را قبلاً گفتیم و ضرورتی به تکرار آن نیست و موارد مشابه از این نوع خلاصه‌گویی‌ها، در جای جای کتاب فراوان‌اند.

مستقیم یا غیرمستقیم بودن منبع و سندی که یک پژوهشگر علمی در تألیف خود از آن اقتباس و نقل قول کرده است، تعیین‌کننده ارزیابی مخاطب، از آن اثر است، به‌ویژه اگر نقل قول از نسخه‌های خطی باشد. کتاب مورد تحلیل ما از این امتیاز برخوردار است و به همین جهت ارزش آن را صد برابر کرده است. شیخ طوسی در نگارش کتاب *خلاف*، روش و ضابطه مشخصی را در ارجاع‌دادن به منابع در دستور کار قرار نداده

است. شیخ در مقدمه کتاب بیان می‌کند که مسائل و روایات مفصل را در کتاب تَهْدِیْبِ الْأَحْكَامِ و کتاب الاستبصار آورده است؛ اما تنها در چند مورد به این دو کتاب و دیگر تألیفاتش مانند النهایه و تفسیر التبیان و در مواردی به کتاب عده الأصول و المبسوط به نام منبع ارجاع داده است. شیخ به سبک رایج در روزگار خود، نام منابع را درون متن ذکر نمی‌کند و در هیچ مورد، به جلد و صفحه کتاب، ارجاع نمی‌دهد.

شیخ طوسی در کتاب الخلاف برای تدوین نظر مذاهب شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی از منابع متقدم فقهی آنان بهره جسته است؛ اما برخلاف سه مذهب آخر که معمولاً نامی از کتاب‌های آنان در خلاف به چشم نمی‌خورد، نام آثار امام شافعی در سراسر کتاب دیده می‌شود و حتی هر جا شافعی در مسائل فقهی تغییر نظر داده، شیخ آن را از قلم نینداخته و این نشان از تسلط کامل شیخ طوسی بر آرای مذهب شافعی است که در نتیجه معاشرت طولانی شیخ با شافعیان و تعامل علمی قوی میان آنان ایجاد شده بود. برای مثال شیخ در مسئله ۱۴۲ زکات می‌گوید: «قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَعَادِنَ فِيهَا الْخَمْسُ... وَقَالَ الشَّافِعِيُّ... فِي الْأُمِّ وَ... وَالْإِمْلَاءِ: إِنَّ الْوَاجِبَ رُبْعُ الْعَشْرِ» (۲/ ۱۱۹). در اینجا شیخ به دو کتاب الأم و الإملاء امام شافعی اسناد داده است.

نتیجه

شیخ طوسی، با در نظر گرفتن شرایط خاص اجتماعی و سیاسی دوران سلجوقیان، عصر مناظرات علمی و مذهبی میان علمای شیعه و سنی، با تکیه بر عقل‌گرایی در کنار کتاب و سنت، و گرایش به فقه تطبیقی و اعتدال در نقل روایت راویان عام، اندیشه تطویر فقهی را در آثار فقهی خود منعکس کرد. بر اساس یافته‌های آماری از بسامد اصطلاحات کتاب خلاف، «اجماع، روایت و سنت» مشخص شد و ادبیات اجتهادی شیخ که تلفیقی از روش استدلالی و نقلی است به دست آمد. از نمودار مقایسه آماری، شیوه‌های احتجاج و استدلال شیخ در مقابل نظر مخالف، نتیجه‌گیری می‌شود شیخ تمایل داشته با علمای اهل سنت به مناظره علمی بنشیند؛ بنابراین هر از چند گاهی از آنان درخواست اقامه دلیل می‌کند؛ البته هدف مؤلف از این فراخوان، به هیچ وجه جدل و نقد مذهبی خاص نبوده است. شیخ طوسی کتاب الخلاف را با این انگیزه تألیف کرده

است که فقهای شیعه و فرقه‌های اسلامی با مبانی فقهی یکدیگر آشنا شوند؛ بر این اساس به کمک اجماع به معنای کاشفیت از رأی معصوم، به‌عنوان منبع اصلی استنباط فقهی شیعه و در موارد اختلافی با استناد به قرآن و گاهی قیاس به‌عنوان منبع استنباط اهل تسنن، فقه شیعه سپس فقه مذهب شافعی و دیگر مذاهب را تبیین کرده است. درمجموع شیخ در کتاب *الخلافا* ناظر بر آیه شریفه ۱۲۵ سوره نحل، ادبیات اجتهادی و گفت‌وگو بین مذاهبی خود را به شیوه جدال حکیمانه و احسن برگزیده است و این کتاب بیشتر از اینکه صبغه «علم الخلاف» - به معنای طرح اختلافات فرامذهبی با رویکرد رد و اثبات مذهبی خاص - داشته باشد، صبغه فقه مقارن دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ طوسی در ماه رمضان ۳۸۵ق در طوس به دنیا آمد و در سال ۴۶۰ق درگذشت (ر.ک: طوسی، بی‌تا: مقدمه تبیان).
۲. *اختلاف الفقهاء* از تألیفات طحاوی، کتابی بس بزرگ است که به اتمام نرسیده است و آنچه از آن نوشته و خارج شده، به ترتیب ابواب فقهی، مشتمل بر حدود هشتاد کتاب است (شهابی، ۱۳۷۵: ۳/ ۸۲۴)؛ از دیگر کتاب‌ها با این عنوان *اختلاف الفقهاء طبری* است. وی در این کتاب اختیار و عقیده خود را به صورت کامل نیاورده است؛ چون این کار را به نیکی در کتاب *لطیف انجام داده* است و نخواستہ سخنش تکرار شود (همان، ۷۸۴).
۳. مقصود از مال صامت یعنی آن مالی که کنار گذاشته شده و تقریباً ذخیره شده و کار و کاسبی با آن مال انجام نمی‌گیرد.
۴. اجماع کاشف از قول معصوم یعنی وقتی فقهای شیعه بر حکمی اتفاق نظر داشته باشند، امام معصوم نیز که یکی از این علما و رئیس آنان است، قطعاً در میان آنان حاضر می‌شود و رأی خود را به صورت مجتهدی مجهول‌الهویه بیان می‌کند (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۰۵).

منابع

- ابن علی، الأُسعد (۱۳۷۹ش)، «الشیخ طوسی مجدداً»، *المنهاج*، ش ۲۰.
- تبریزی، منصوره (۱۳۹۳ش)، «تحلیل محتوایی کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی»، نشریه علوم اجتماعی.

تهرانی، آقابزرگ (۱۳۷۶ش)، *زندگینامه و آثار شیخ طوسی*، ترجمه علیرضا میرزامحمد و حمید طیبیان، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۲.

جصاص رازی، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *مختصر اختلاف العلماء*، مقدمه: دکتر عبدالله نذیر احمد، بیروت، دار البشائر الاسلامیه.

حافظنیا، محمدرضا (۱۳۸۵ش)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سازمان سمت.
حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶ق)، *وسائل الشیعہ*، تحقیق: میرزا عبدالکریم ربانی، تهران: مکتبه الإمامیه، ج ۸..

حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۲۸ق)، *الاصول العامه للفقہ المقارن*، قم: نشر ذوی القربی، چ ۱.
خزاعلی، محمد (۱۳۶۲ش)، *شیخ طوسی و حقوق تطبیقی*، مجموعه مقالات هزاره شیخ طوسی، تهران: امیرکبیر.

سبکی (۱۳۸۳ق)، *طبقات الشافعیه الکبری*، محمود محمدالطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: [بی‌نا].

سید مرتضی (۱۳۷۶ش)، *الذریعه إلى أصول الشریعه*، با مقدمه ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، *الإتصار*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
صدر، سیدرضا (۱۳۴۹)، *نگاهی به آثار فقهی شیخ طوسی*، مقدمه: علی دوانی، قم: نشر علمیه، چ ۱.
ضیایی بیگدالی، محمدرضا (۱۳۸۴ش)، *متدلوژی حقوق بین‌الملل*، مجله پژوهش حقوق و سیاست، ش ۱۵ و ۱۶.

طباطبایی، سیدمهدی (۱۳۷۹ش)، «پژوهشی در فقه شیخ طوسی»، *فقه اهل بیت*، ش ۲۴.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط*، تصحیح و تعلیق: سیدمحمدتقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه، چ ۲.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الخلاف*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا الف)، *التبیان*، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا ب)، *الرسائل العشر*، مقدمه: واعظزاده خراسانی، [بی‌جا]: النشر الاسلامی.

قائدان، اصغر و راضیه ادهم (۱۳۹۲ش)، «جایگاه راویان در رجال شیخ طوسی»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۱۱.

کرپندورف، کلوس (۱۳۸۶ش)، تحلیل محتوا، مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: [بی‌نا].

گرچی، ابوالقاسم (۱۳۷۵ش)، تاریخ فقه و فقها، تهران: نشر سمت.

لازی، جان (۱۳۸۶ش)، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مدرسی طبابایی، حسین (۱۳۶۲ش)، زمین در فقه اسلامی، تهران: [بی‌نا].

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش)، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ش)، الهامی از شیخ الطائفه، هزاره شیخ طوسی، قم: انتشارات صدرا، چ ۱۰.

معارف، مجید (۱۳۸۶ش)، «مقایسه دیدگاه رجالی نجاشی و شیخ طوسی»، پژوهش دینی، ش ۲۴.

معینی‌فر، محمد (۱۳۹۳ش)، سیر تاریخی تدوین کتب فقه مقارن، تهران: نشر ادیان.

بررسی آموزه بداء در اندیشه خواجه طوسی

ابراهیم نوئی*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

سلیمان بن جریر طبری شیعه را قائل به دو آموزه بداء و تقیه می‌داند و می‌نویسد شیعه با ترویج این آموزه‌ها همواره خود را پیروز نگه داشته است. معنایی که وی از بداء به شیعه نسبت می‌دهد مستلزم انتساب لوازمی چون جهل به خداوند است. خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) در جواب این شبهه به انکار بداء روی می‌آورد. خبر مورد نظر ابن جریر را خبر واحد و غیر مفید علم (در اعتقادات) و عمل (در فقه) می‌داند و آن را ناظر به خلافت اسماعیل پس از امام صادق(ع) می‌داند که مطابق آن — چون امام رفتاری از اسماعیل را مشاهده کرد که از وی نمی‌پسندید — جانشینی خود در امامت را به امام موسی کاظم(ع) سپرد. این پاسخ‌های خواجه در میان امامیه مخالفان و موافقان جدی دارد. نوشتار حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی - انتقادی بعد از ذکر دیدگاه‌های موافقان و مخالفان هر یک از پاسخ‌های خواجه طوسی، تلاش می‌کند آنها را دوری و سازگار کند و سرانجام نشان خواهد داد که خواجه طوسی در پاسخ‌های خود، معنایی از بداء را منکر شده که امامیه هرگز به آن معتقد نبوده است.

کلیدواژه‌ها: بداء، نسخ، خواجه نصیرالدین طوسی، سلیمان بن جریر طبری، اسماعیل بن جعفر(ع).

مقدمه

معنای لغوی بدهاء ظهور رأی جدید است. انتساب این معنا به خداوند مستلزم انتساب جهل و پشیمانی به او است. مخالفان امامیه با التفات به همین معنا، انتساب بدهاء به خداوند را نادرست می‌دانند. آنان اعتقاد به معنای لغوی مزبور و لوازم آن را به امامیه نسبت داده و به آنان اعتراض کرده‌اند؛ چنانکه سلیمان بن جریر طبری، بنیان‌گذار فرقه جریری یا طبری از فرق زیدیه (ر.ک: اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۸؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۶۴)، به امامیه اعتراض می‌کند که رافضه قائل به بدهاء و تقیه‌اند و به واسطه این دو امر، هیچ کس را توان غلبه بر آنان نیست. ائمه شیعه همواره بشارت داده‌اند که قوت و شوکت به زودی به شیعیان برمی‌گردد و چون چنین نمی‌شد، می‌گفتند برای خداوند در این زمینه بدهاء رخ داده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۹۹۱: ۶۰۲؛ شهرستانی، ۱۹۹۵: ۱۸۶/۱؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۶۵).

همه این مطالب در حالی است که بزرگان امامیه همواره به صراحت مخالفت خود را با انتساب معنای لغوی بدهاء به خداوند نشان داده‌اند. البته اخباری در منابع امامیه وجود دارد که بدهاء را به خداوند نسبت می‌دهد و بزرگان امامیه در تبیین معنای بدائی که در این اخبار آمده، سخنان متفاوتی گفته‌اند (ر.ک: ادامه همین مقاله، بررسی جواب اول خواجه طوسی). نوشتار حاضر می‌کوشد اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) را درباره آموزه بدهاء بررسی کند؛ چراکه از سویی ظاهر سخنان وی نشان از آن دارد که هیچ تبیینی از بدهاء را نمی‌پذیرد و از سوی دیگر، شماری از بزرگان امامیه به صراحت به مخالفت با وی برخاسته‌اند و برخی درصدد دفاع از سخنان وی برآمده‌اند. پاسخ‌های سه‌گانه خواجه طوسی به عنوان نخستین و مشهورترین پاسخ بزرگان امامیه به شبهه سلیمان بن جریر چنین است:

اولاً امامیه قائل به بدهاء نیستند؛

ثانیاً بدهاء تنها در یک روایت نقل شده و امامیه خبر واحد را در اصول دین موجب علم و یقین نمی‌دانند و در فروع دین نیز عمل به آن را واجب نمی‌خوانند.

ثالثاً روایت مزبور ناظر به خلافت اسماعیل بعد از امام صادق(ع) است که مطابق آن — چون امام رفتاری از اسماعیل را مشاهده کرد که از وی نمی‌پسندید — جانشینی خود در امامت را به امام موسی کاظم(ع) سپرد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۲).

پاسخ‌های خواجه جبهه‌هایی از مخالفان و موافقان را میان بزرگان امامیه پدید آورده است. در این مجال پس از ارائه گزارشی از مواضع مخالفان و موافقان، آن مواضع را با رویکرد انتقادی بررسی خواهیم کرد.

۱. بررسی مواضع مختلف درباره جواب اول خواجه طوسی

۱-۱. دیدگاه مخالفان جواب اول خواجه

خواجه می‌گوید امامیه قائل به بداء نبوده‌اند؛ اما بزرگان شیعه همواره اعتقاد به بداء را واجب دانسته و درصدد تبیین معنایی مقبول از آن برآمده‌اند. بنابراین خواجه در گام اول متهم است که منکر یکی از عقاید مورد پذیرش بزرگان امامیه شده است. این مخالفان را می‌توان ذیل چهار دسته قرار داد:

دسته اول: شیخ صدوق (۱۳۷۱: ۴۰)، شیخ مفید (۱۴۱۳ الف: ۸۰)، سیدمرتضی (۱۴۰۵: ۱۱۶/۱) و شیخ طوسی (۱۴۱۷: ۴۹۵/۲) بداء را به معنای نسخ می‌دانند؛ بنابراین انکار بداء از سوی خواجه می‌تواند به مثابه انکار نسخ تلقی شود.

در پاسخ باید گفت که اولاً خواجه با وقوع نسخ در دین اسلام مخالفتی ندارد و نباید مخالفت وی با بداء را مستلزم مخالفت وی با نسخ دانست. ثانیاً اگر مراد از بداء همان نسخ باشد، نباید میان فرق اسلامی اختلافی در جواز انتساب آن به خداوند باشد و اعتقاد به آن نباید اختصاص به شیعه داشته باشد.

دسته دوم: بزرگانی چون میرداماد (۱۳۷۴: ۸) بداء را جاری در امور تکوینی و به منزله نسخ در امور تشریحی می‌دانند؛ بنابراین انکار بداء مستلزم آن است که وی دست خداوند را در تصرف در عالم تکوین بسته بداند.

در دفاع از خواجه در برابر این اعتراض باید گفت نه تنها میرداماد وجه قابل‌اعتنایی برای تخصیص بداء به امور تکوینی ذکر نکرده است، بلکه به تصریح برخی چون ملاصدرا (۱۳۸۳: ۱۸۳/۴) و علامه طباطبایی (۱۴۳۰: ۲۵۲/۱)، بداء در امور تشریحی (مانند دستور خداوند به حضرت ابراهیم(ع) برای ذبح فرزند خود) هم رخ می‌دهد. برخی از بزرگان نیز تخصیص مزبور را مغایر با مفاد روایات دانسته‌اند (شعرانی، ۱۳۴۲: ۲۳۹/۴).

دسته سوم: ملاصدرا و فیض کاشانی تفسیر سومی از بداء ارائه کرده‌اند و از این جهت باید آنان را جزء مخالفان خواجه دانست. اینان تحلیل بداء را در قوای منطبع در نفوس فلکی می‌جویند و معتقدند این قوا توانایی آگاهی از تفصیل و جزئیات همه حوادث را ندارند و انطباع حوادث در این قوا به نحو تدریجی است. از سوی دیگر، تحقق هر معلول در خارج وابسته به وجود شرایط و مقدماتی است و ممکن است در ابتدا حصول شرطی یا فقدان مانعی برای تحقق معلول، در قوای نفوس فلکی منطبع نشود و ناظری هم با التفات به همین وضعیت از حادثی در آینده گزارش دهد، ولی چون زمان انطباع آن شرط یا مانع در قوای آن نفوس فرا رسد، تغییری در آن قوا رخ می‌دهد و بالطبع ناظر چیزی را مشاهده می‌کند و از آن خبر می‌دهد که پیش‌تر به نحو دیگری دیده و خبر داده بود. چون نفس فلکی یکی از مراتب علم الهی (و البته غیر از مرتبه ذاتی علم الهی) است، استناد بداء به خداوند هم روا خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۳/۴؛ فیض، ۱۴۰۶: ۵۰۷/۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۸۲).

بهترین حمایت از خواجه در برابر این دسته نیز نقد سخنان اینان است. چالش جدی سخنان صدرا و فیض آن است که اگر انبیا و ائمه به واسطه اطلاع از اسباب و قوانینی (الواح قدری یا فرشتگان) که در معرض بداء و محو هستند، از مغیبات خبر دهند، چنین اخباری، اعتماد بر ظن و خلاف وظیفه کریمانه انبیا (اخبار یقینی) است. لازمه چنین اخباری آن است که انبیا خود را در معرض بی‌اعتمادی مردم و اتهام به کذب — به هنگام ظهور خلاف آنچه از آن خبر داده‌اند — قرار دهند. در این صورت غرض انبیا از دعوت مردم به سوی خداوند و پذیرش سخنانشان از سوی مردم نقض خواهد شد. نقض غرض هم در مورد معصوم محال است؛ بنابراین انبیا نباید بر اساس اعتماد بر اسباب یا الواح قدریه (نفوس قدسیه و فرشتگان) مردم را از مغیبات آگاه سازند. گواه بر این مطلب سخن امیرمؤمنان (ع) است که «اگر آیه "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب" (رعد: ۳۹) در قرآن نبود، از آنچه تا قیامت رخ خواهد داد به شما خبر می‌دادم». مقصود امام آن است که این علوم مستند به سیر اسباب و تسبیبات و تقدیر را از دیگران بهتر و کامل‌تر می‌داند، ولی به آنها اعتماد نمی‌کند و با اعتماد به آنها با مردم سخن نمی‌گوید؛ زیرا آن علوم در معرض محو و اثبات قرار دارند (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۸: ۱۸۲/۶).

مرحوم کمره‌ای نیز در نقد دیدگاه ملاصدرا و میرداماد نوشته است:

توجهی که [ملاصدرا و استادش] از بداء کرده‌اند، درست برعکس مضمون اخبار وارده است؛ زیرا صریح اخبار بداء این است که بداء در علم مخزون و مکنون خدا و رتبه مقدم بر ظهور صفاتی است و این آقایان بداء را در مقام وجود حوادث و نفوس فلکیه و فرشته‌های کارگر دانند که آخرین مراتب است و باید گفت: «من از بهر حسین (ع) در اضطرابم، تو از عباس (ع) می‌گویی جوابم» (کمره‌ای، ۱۳۷۵: ۶۱۷/۱).

دسته چهارم: شماری هم با التفات به وجود دو لوح محو و اثبات، به تفسیر بداء روی آورده‌اند؛ بنابراین باید اینان را نیز در زمره مخالفان خواجه دانست. آنان با التفات به آیات و اخباری که به نحوی از وجود دو لوح محفوظ و لوح محو و اثبات پرده برمی‌دارند، یادآور می‌شوند که هرگز در لوح محفوظ تغییری رخ نمی‌دهد و مکتوبات این لوح، مطابق با علم الهی هستند. ولی در لوح محو و اثبات، به سبب وجود حکمت‌های بسیار، امکان تغییر وجود دارد و چنین تغییراتی در لسان اخبار، به نحو مجاز، بداء نامیده شده‌اند؛ چراکه اولاً تغییری که در اینجا رخ می‌دهد به نحوی با معنای لغوی بداء شباهت دارد که ممکن است در عالم انسانی رخ دهد (البته این علاقه مشابَهت اختصاصی به آموزه بداء ندارد و درباره آیاتی که ابتلا، استهزا، سخره و مانند آنها را به خداوند نسبت می‌دهند نیز می‌توان علاقه مشابَهت را مطرح و آنها را بر معنای مجازی حمل کرد). ثانیاً در واقع در اینجا رأی جدیدی برای فرشتگان یا انسان‌ها آشکار شده است؛ آنان تا کنون به نحو دیگری می‌اندیشیدند و اکنون با وقوع حادثه‌ای مخالف با اندیشه پیشین خود مواجه شده‌اند. بنابراین باید گفت اطلاق بداء بر این صورت، از نوع مجاز در اسناد است و در واقع باید بداء را به دیگران نسبت داد، نه به خداوند و آنچه حقیقتاً قابل انتساب به خداوند است، ابداء است.

در حمایت از خواجه می‌توان به همین مقدار بسنده کرد که هیچ یک از فرق اسلامی با ابداء به معنای اظهار امور مخفی و اعلام امور مجهول از سوی خداوند برای انسان‌ها مخالفتی ندارند؛ بنابراین وجهی برای اعتراض دیگران بر امامیه در اعتقاد به بداء باقی نمی‌ماند.

۲-۱. وجه جمع انکار خواجه و قبول دیگران در مسئله بداء

ظاهراً آنچه بزرگان امامیه به عنوان تفسیر بداء ذکر کرده‌اند، با معنایی از بداء که خواجه آن را انکار می‌کند، تفاوت دارد. انکار خواجه ناظر به معنایی است که مخالفان همواره آن را تشنیع امامیه یا ابزار تکفیر تلقی می‌کنند. معنایی که مستلزم نسبت جهل و ندامت به خداوند است و در برخی از اخبار مانند «ان الله لم یبدء له من جهل» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۱) نسبت آن به خداوند نفی شده است. البته چنانکه برخی (ر.ک: کاشانی، بی‌تا: برگ ۱۷پ) تصریح کرده‌اند، محقق طوسی معنای اصطلاحی برگزیده خود از بداء را هم ذکر نکرده و روشن است که نباید ذکر نکردن معنای درست بداء در کلام وی را حمل بر این کرد که او منکر اعتقاد به مطلق بداء است.

بنابراین نباید گرفتار اشتراک لفظی بین دو معنای لغوی و اصطلاحی بداء شد. از همین رو اندیشمندانی چون مفید (۱۴۱۴: ۹۲)، شرف‌الدین (۱۹۹۶: ۸۸)، علامه طباطبایی (۱۳۹۳: ۳۸۱/۱۱)، علامه شعرانی (۱۳۴۲: ۲۵۸/۴) و محمدحسین کاشف‌الغطاء (۱۳۳۰: ۱۶۸/۱) اصل نزاع اهل سنت و امامیه در باب بداء را اختلافی لفظی می‌دانند. به تعبیر سلیمان بن عبدالله بحرانی:

جوابی که محقق طوسی آورده، صحیح است و غباری بر آن نمی‌نشیند. سخن حقی است که هرگز باطل به سویش نمی‌رود؛ زیرا بدائی که مخالفان و فخر رازی به اصحاب ما نسبت می‌دهند و تشنیعی که بر ما روا می‌دارند، مقتضی آن است که برای خداوند علم جدیدی حاصل شود که قبل از این به آن جهل داشته است. ولی اصحاب ما به چنین معنایی از بداء معتقد نیستند و نسبت این معنا از بداء به اصحاب ما چیزی جز بهتان و افترای محض نیست (بحرانی، بی‌تا: برگ ۱۱پ).

بدائی که محقق طوسی منکر آن شده، مفهومی است که با نسبت نقص یا جهل به خداوند یا تکذیب انبیا ملازم است (همان: برگ ۱۲پ).

علامه شعرانی هم تصریح می‌کند که انکار معنای نادرست بداء اختصاصی به خواجه ندارد، بلکه هر کسی که سخنش در میان اندیشمندان شیعه معتبر است، در نفی

بداء و تبرئه ائمه از آن با خواجه هم‌رأی است و اساساً نمی‌توان کسی از امامیه را یافت که بدون تمسک به تأویل و دور ساختن بداء از معنای لغوی آن، قائل به بداء باشد (شعرانی، ۱۳۴۲: ۲۳۷/۴)؛ چنانکه همواره از انتساب معنای ظاهری و اولیه غضب، رضا، دست و پا و چشم و گوش به خداوند خودداری می‌شود و به نوعی تأویل یا تجوُّز در این زمینه روی آورده می‌شود (همان: ۲۵۸).

۲. بررسی مواضع مختلف به جواب دوم خواجه طوسی

خواجه در دومین جوابی که به شبهه سلیمان بن جریر داده، مناقشه‌ای در سند این خبر نکرده است. گویا حتی فارغ از قوت و ضعف سند این خبر هم نمی‌توان به آن اعتماد کرد؛ زیرا بداء تنها در یک روایت نقل شده^۱ و امامیه خبر واحد را نه در اعتقادات موجب علم می‌دانند و نه در فقه عمل به آن را واجب می‌خوانند. ما در این مجال ابتدا سند این خبر را بررسی می‌کنیم و در ادامه دیدگاه مخالفان و موافقان این سخنان خواجه را می‌آوریم.

۱-۲. بررسی سند خبر

سند خبر در منابع اسماعیلی

هرچند برخی از محققان معتقدند در وجود این خبر در منابع اسماعیلی و صحت و درستی آن — در نگاه اسماعیلیان — نباید تردید کرد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۲)، بسیاری از منابع اسماعیلی از نقل خبر مشهور منسوب به امام صادق (ع) درباره وقوع بداء در جانشینی اسماعیل سکوت کرده‌اند.^۲ افزون بر این، در برخی از منابع اسماعیلی که این خبر آمده نیز اساساً وقوع بداء در مسئله امامت انکار شده است (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶).

سند خبر در منابع امامیه

این خبر در بحار/الانوار از اصل زید النرسی چنین آمده است: «کتاب زید النرسی: عن عبید بن زرارة، عن ابي عبدالله (ع) قال: ما بدا لله بداء اعظم من بداء بدا له في اسماعيل ابني» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۹/۴۷)؛ ولی نجاشی این شخص را توثیق یا مدح نکرده است

(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۴). شیخ طوسی نیز نوشته است که زید النرسی یک اصل دارد که ابن بابویه از آن نقل نمی‌کند. طوسی به نقل از ابن ولید، این کتاب را موضوع می‌داند (طوسی، ۱۳۵۶: ۷۱). ضمن اینکه در سلسله روایان این اصل شخصی به نام محمد بن موسی همدانی دیده می‌شود، که تضعیف شده است (همان). ابن غضائری نیز بعد از نقل کلام ابن بابویه، آن را غلط می‌داند و می‌گوید من دیدم که این کتاب از محمد بن ابی عمیر شنیده شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۶۲). بنابراین «زیدالنرسی» توثیق و مدح نشده است و احتمال موضوع بودن کتابش وجود دارد.

۲-۲. دیدگاه مخالفان جواب دوم خواجه

خواجه در پاسخ به شبهه سلیمان بن جریر، از واحد بودن خبر بداء سخن گفت و مخالفان خواجه از متواتر بودن اخبار بداء سخن می‌گویند. میرداماد روایات بداء را در مرتبه‌ای از تواتر می‌داند که نشان از ضروری بودن اعتقاد به بداء در دین دارد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸). ملاصدرا می‌گوید به خلاف سخن خواجه، باید گفت بداء مبتنی بر خبر واحد نیست، بلکه اخبار متعددی از طرق بسیار و با اسناد معتبر، بر آن دلالت دارند. صدرا این اخبار را این‌گونه وصف می‌کند: «الأخبار المتوافرة و الأحادیث المتظافرة المتكثرة الطرق المعترية الأسانید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۱۷۹). علامه طباطبایی نیز روایات بداء را «متكثرة مستفیضة» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱/۳۸۱). همچنین علامه مجلسی به صراحت اعلام می‌کند که آنچه سبب شده است خواجه اخبار بداء را به حد خبر واحد تنزل دهد، احاطه نداشتن وی بر اخبار است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۱۲۴).

۳-۲. دیدگاه موافقان جواب دوم خواجه

ابن بابویه خبر وقوع بداء در امامت اسماعیل را از جعلیات فرقه اسماعیلیه می‌داند: به چه دلیل می‌گویید جعفر بن محمد (ع) بر امامت اسماعیل نصی صادر کرده است؟ آن خبر کجاست؟ چه کسی آن را روایت کرده است؟ چه کسی آن را تلقی به قبول کرده است؟ ... این سخن را صرفاً گروهی [اسماعیلیان] که قائل به امامت اسماعیل بودند، حکایت می‌کنند و اصل [و ریشه‌ای] برای آن نیست (صدوق، ۱۳۵۹: ۱/۶۹).

سید مرتضی هم این خبر را به خبر واحد تقلیل می‌دهد و می‌گوید: «خبر واحد قطع و یقین را در پی ندارد و نمی‌توان با استناد به آن، اطلاق لفظ بداء را بر خداوند جایز دانست» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱). فاضل مقداد نیز در موافقت با خواجه نوشته است: «خبر صحیحی از ائمه ما در باب بداء وارد نشده است» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

۲-۴. وجه جمع بین سخنان خواجه طوسی و دیگران

در مقام دفاع از خواجه و جمع میان سخن او و سخن مخالفانش باید گفت آنچه میرداماد و دیگران مستفیض یا متواتر می‌دانند غیر از آنی است که خواجه خبر واحد می‌داند. حتی ملاصدرا معتقد است خبر وقوع بداء درباره اسماعیل فرزند امام صادق(ع)، در هیچ یک از منابع حدیثی معتبر شیعه، به خصوص کتب اربعه، نیامده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۰/۴). بنابراین معنایی از بداء که مستفاد از خبر وقوع بداء در امامت اسماعیل است، نمی‌تواند مقبول امامیه باشد. بر این اساس، سخن دیگر ملاصدرا که اخبار بداء را متواتر می‌داند، نمی‌تواند ناظر به همین معنا از بداء باشد. برخی از بزرگان امامیه به صراحت به این وجه جمع توجه داده‌اند (ر.ک: کاشانی، بی‌تا: برگ ۱۷ب).

سلیمان بن عبدالله بحرانی هم در پاسخ به نقدهای میرداماد و علامه مجلسی بر سخن خواجه مبنی بر واحد بودن خبر بداء نوشته است:

میرداماد در رساله *نبراس الضیاء* از این جواب خواجه طوسی به تعجب افتاده و آن را دور از واقع دانسته است. او از باب رجم بالغیب گمان نادرستی به محقق طوسی یافته و او را به بدترین تهمت‌ها و شنیع‌ترین تردیدها متهم ساخته است؛ زیرا گمان کرده است که این پاسخ خواجه ناشی از عدم احاطه وی بر اخبار وارد شده از سوی ائمه و قصور اطلاع وی از اخبار مستفیضه صادر شده از سوی آنان است. بعضی از محققان معاصر ما [علامه مجلسی] هم در این اعتراض بر خواجه، از میرداماد پیروی کرده‌اند. اما برای من آشکار است که تعجب مزبور را باید به سخن خود میرداماد [و علامه مجلسی] برگرداند؛ چراکه اتهام بی‌اطلاعی از کثرت اخبار را به این امام محقق و پیشوا نسبت داده‌اند... و تو می‌توانی بگویی بدائی که سلیمان بن جریر [و فخر رازی] به امامیه نسبت داده‌اند، بداء در خبرهای

جزمی و قطعی انبیا و ائمه به برخی از حوادث است و معلوم است که اصحاب ما هرگز به آن قائل نیستند... به هر حال بدائی که محقق طوسی منکر است، مستلزم نقص در حق خداوند یا تکذیب انبیا و مانند آن است... ولی بدائی که چنین لوازمی ندارد، مورد اختلاف بزرگان امامیه نیست؛ زیرا اخبار مستفیضه و معتبره‌ای از اهل بیت در این باره وارد شده است، بلکه تحقیق و تتبع نشان از آن دارد که این اخبار به حد تواتر معنوی نائل آمده‌اند و می‌توان آنها را در زمره علوم قطعی دانست (بحرانی، بی‌تا: برگ ۱۱ الف - ۱۱ ب).

۳. بررسی جواب سوم محقق طوسی

جواب سوم خواجه به شبهه سلیمان بن جریر این بود که روایت مزبور ناظر به خلافت اسماعیل پس از امام صادق(ع) است که مطابق آن — چون امام رفتاری از اسماعیل مشاهده کرد که از وی نمی‌پسندید — مقام جانشینی خود در امامت را به امام موسی کاظم(ع) سپرد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۲).

هرچند بزرگان امامیه در این جواب خواجه طوسی مناقشه‌ای نکرده‌اند، می‌توان دست‌کم سه پاسخ به شبهه مزبور داد. خواجه طوسی فقط با تبیین مدلول این خبر به شبهه پاسخ می‌دهد، در حالی که

اولاً احتمال‌های دیگری هم وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان مدلول این خبر را تأویل برد. شیخ مفید ضمن انکار دلالت این خبر بر وقوع بداء در امامت اسماعیل، نوشته است:

مدلول این روایت چیزی غیر از توهم اسماعیلیه (وقوع بداء در امامت اسماعیل) است، بلکه مراد آن است که بدائی برای خداوند همانند بدائی که در شأن اسماعیل واقع شد، رخ نداده است. پس طایفه اسماعیلیه در فهمیدن این حدیث نیز خطا کرده‌اند، در حالی که امام(ع) فرمود: «خداوند دو مرتبه قتل را برای فرزندانم مقدر کرد، ولی از خداوند نجات او را خواستم و خداوند هم قتل را از او دور ساخت و هرگز برای خداوند بدائی این چنین واقع نشده است» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۹).

سید نعمت‌الله جزایری هم در تبیین مراد از بداء در حدیث «اسماعیل ابنی» گفته است:

شیعه می‌پنداشت که اسماعیل بعد از پدر خود امام خواهد بود؛ چراکه گمان می‌کردند امامت به فرزند بزرگ‌تر منتقل خواهد شد، حتی طایفه اسماعیلیه از شیعه اکنون نیز بر این اعتقاد باقی مانده‌اند و می‌گویند اسماعیل رحلت نکرد، بلکه غایب شد و به زودی آشکار خواهد شد. اما امام صادق(ع) چون تمایل مردم به امامت اسماعیل را دید، بعد از مرگ اسماعیل اعمالی از خود بروز داد که بعد از مرگ دیگران از خود اظهار نکرد. امام دستور دادند که هر چند قدم که پیکر اسماعیل را به سوی قبر می‌بردند، تابوت را بر زمین نهند و کفن را از چهره او کنار می‌زد و چهره او را به مردم نشان می‌داد تا تشییع‌کنندگان اسماعیل به آنچه اسماعیلیه معتقدند، باور پیدا نکنند (جزایری، ۱۴۱۷: ۲۳۹/۲).

غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی نیز در تأویل این خبر بر آن شده است که بداء مروی درباره اسماعیل ناظر به اموری است که به هنگام نمایان شدن وقایعی رخ داد که بر خلاف پندار شیعه درباره امامت اسماعیل بوده است؛ زیرا شیعیان گمان می‌کردند که امامت به فرزند بزرگ‌تر منتقل خواهد شد و چون دیدند اسماعیل پیش از شهادت پدر رحلت کرد، برای آنان حالتی پیش آمد که به هنگام عروض رأی جدید حاصل می‌شود و دانستند که قضای الهی به امامت غیر اسماعیل تعلق دارد. امام(ع) نیز به همین دلیل از این واقعه تعبیر به بداء کردند و فرمودند: «ما بدا لله بداءٌ كما بدا له فی اسماعیل ابنی». این ماجرا به هنگامی شباهت دارد که مردم عادتاً به چیزی باور دارند، ولی از طریق وحی نادرستی آن باور آشکار می‌شود و خلاف آن به اثبات می‌رسد. بنابراین امام(ع) با این تعبیر در واقع نشان داده‌اند بدائی که در مورد اسماعیل رخ داد، مانند بدائی نیست که در سایر امور رخ می‌دهد (کاشانی، بی‌تا: برگ ۱۷پ).

ثانیاً امکان وقوع تصحیف در این خبر وجود دارد. ابن بابویه حدیثی درباره اسماعیل(ع) پسر حضرت ابراهیم(ع) به این مضمون نقل می‌کند: «أَنَّ الصَّادِقَ(ع) قَالَ: مَا بَدَأَ اللَّهُ بَدَاءً كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي اسْمَاعِيلَ أَبِي إِذْ أَمَرَ أَبَاهُ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِهِ ثُمَّ فَدَاهُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ»

(صدوق، ۱۴۱۶: ۳۳۶). بنابراین احتمال می‌رود که راویان صدر این روایت را بدون ذیل آن نقل کرده باشند و ناسخان به اشتباه به جای کلمه «أبی» کلمه «ابنی» را قرار داده باشند. البته صدوق روایت «ما بدا لله بداءً کما بدا له فی اسماعیل ابنی» را نیز قبل از روایت فوق آورده و افزوده است که من درباره این حدیث به هر دو حالت آن نظر دارم و فقط آن را به دلیل معنای لفظ بداء آوردم (همان).

ثالثاً سلیمان بن جریر طبری هرگز نمی‌تواند با تمسک به خبر وقوع بداء در امامت اسماعیل به شیعه امامیه اعتراض کند؛ زیرا این خبر منقول از زید بن علی بن حسین، پیشوای زیدیه، است و از این جهت باید انتقادی که فخر رازی از سلیمان بن جریر طبری نقل کرده را به خود ابن جریر برگرداند؛ زیرا وی — به گواهی نویختی در فرق الشیعه (۶۴/۱) و شهرستانی در الملل و النحل (۱۸۶/۱) — زیدی بوده است و امامیه قائل به چنین خبری نبوده‌اند (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

رابعاً پذیرش مفاد ظاهری این خبر — و نیز موارد مشابه آن — مستلزم بی‌اعتمادی به سخنان پیشوایان دین و جواز اتهام آنان به کذب از سوی مردم (به هنگام ظهور خلاف آنچه انبیا از آن خبر داده‌اند) است. به تعبیر دیگر، این قبیل اخبار که بر عدم وقوع حوادثی که پیامبری یا امامی از آن خبر داده‌اند، دلالت دارند با قاعده لطف سازگاری ندارند و می‌توانند موجب بی‌اعتمادی مردم به آن پیشوایان باشند (ر.ک: خرازی، ۱۴۲۰: ۱۹۸/۱).

خامساً خبر مزبور با دسته‌های متعددی از اخبار تعارض دارد. از جمله:

الف) اخباری که دلالت دارند که در اخبار پیامبران از آینده تخلفی رخ نمی‌دهد. — امام باقر(ع) فرمودند: «علم خداوند دو گونه است؛ علمی که نزد خداوند مخزون است و هیچ کس از خلق از آن اطلاعی ندارد و علمی که خداوند به فرشتگان و پیامبران آموخته است. علمی که خداوند به فرشتگان و پیامبران آموخته، حتماً محقق می‌شود؛ زیرا خداوند، خود و فرشتگان و رسولانش را تکذیب نمی‌کند. در علمی هم که نزد خداوند مخزون است، به اقتضای مشیت خداوند، تقدیم و تأخیر و محو و اثبات رخ می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۱۴۷).

- امام صادق(ع) فرمودند: «خداوند دو علم دارد؛ علمی که نزد وی مکنون و مخزون است و احدی جز او این علم را ندارد و بداء از سنخ همین علم است. و علمی که آن را به فرشتگان و انبیا آموخت و ما هم آن را در اختیار داریم» (همان).

ب) اخباری که مطابق مدلول آنها پیامبر اسلام، امامان امت و اوصیای خود را با ذکر نام معرفی فرمودند (صدوق، ۱۳۵۹: ۶۹/۱). همچنین خبری که نشان می‌دهد جبرئیل صحیفه‌ای را از آسمان نازل کرد که در آن اسامی و کنیه‌های جانشینان پیامبر و پیشوایان امت نوشته شده بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۳/۴).

ج) احادیث بسیاری که دلالت دارند بر اینکه هر پیامبر و امامی خلیفه و وصی خود را می‌شناسد و می‌داند که چه کسی را خلیفه و جانشین خود کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۵/۱). از حضرت صادق(ع) منقول است که: «هیچ امام عالمی از دنیا نمی‌رود تا آنکه خدای عز و جل به او تعلیم فرماید که به چه کس وصیت کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۲۳). از آن حضرت اخباری مانند «هر امام، پیشوای بعد از خود را می‌شناسد و او را به وصایت تعیین می‌سازد» و «از دنیا نمی‌رود امام تا آنکه به او تعلیم می‌شود که امام بعد از او کیست و به او وصیت می‌کند» نیز نقل شده است (همان: ۱۷۳/۲۳).

د) احادیث فراوان دال بر اینکه انبیا و اوصیا به تمام امور گذشته و آینده عالم‌اند و چیزی بر آنان مخفی نیست (ر.ک: همان: ۱۰۷/۲۶). روشن است که وقتی ائمه از تمام احوال امت خود مطلع باشند، دیگر نمی‌توان پذیرفت که در امر مهمی که همه امت به آن احتیاج دارند، جاهل باشند و ندانند که بعد از خود چه کسی را برای منصب امامت معرفی کنند.

ه) اخبار دال بر اینکه امام صادق(ع) به طرق مختلف امام موسی کاظم(ع) را جانشین خود معرفی کرده است. این معرفی حتی در زمان حیات اسماعیل و حضرت کاظم(ع) بوده است؛ برای نمونه:

- یعقوب سرآج می‌گوید: بر امام صادق(ع) وارد شدم در حالی که آن حضرت کنار گهواره حضرت امام موسی کاظم(ع) ایستاده بود... برخاستم و به خدمت او رفتم. امام فرمود: «برو به نزد مولای خود [امام موسی کاظم(ع)] که در گهواره است و سلام کن بر او». پس نزدیک رفتم و سلام کردم و او جواب سلام مرا به زبان فصیح داد و فرمود:

«برو و اسم دختر خود را که دیروز نام نهاده‌ای تغییر بده... پس امام صادق(ع) فرمود که سخن او را قبول کن که خیر تو در آن است و من اسم او را تغییر دادم (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۱).

- امام صادق(ع) به مفضل بن عمر فرمود: «این طفل مولودی است که تاکنون مولود با برکتی برای شیعیان ما متولد نشده است». سپس فرمود: «اسماعیل را بی‌دماغ [آزوده خاطر] نکنید و این سخن را آشکار نگردانید» (همان: ۳۰۹/۱).

- فیض بن مختار می‌گوید: خدمت امام صادق(ع) عرض کردم: «دست مرا بگیر و از آتش جهنم آزاد کن و بفرما که امام بعد از تو کیست». ناگاه امام موسی کاظم(ع) - که در آن هنگام طفل بود - داخل شد. پس حضرت فرمود: «این طفل امام و صاحب شما بعد از من است» (همان: ۳۰۹/۱ و ۳۱۰).

- معاذ بن کثیر نقل می‌کند: محضر امام صادق(ع) عرض کردم: «از خداوندی که امامت را از پدرتان به شما منتقل کرد، می‌خواهم که این منزلت را در زمان حیاتتان در نسل شما هم قرار دهد». امام(ع) فرمود: «خداوند چنین کرده است». گفتیم: «فدایت شوم، او [جانشین شما] کیست؟». امام به عبد صالح [امام موسی کاظم(ع)] - که خواب بود - اشاره کردند و فرمودند: «این طفل که خوابیده است» (همان: ۳۰۸/۱).

- از مفضل بن عمر نقل شده است که خدمت امام صادق(ع) بودم که امام موسی کاظم(ع)، که طفل بود، آمد. پس حضرت صادق(ع) به من فرمود: «رعایت این طفل را بکن و از او جدا مشو و این معنا را به هر کس از اصحاب خود که اعتماد داری بگو» (همان).

- اسحاق، پسر حضرت امام جعفر صادق(ع)، نقل کرده است که روزی محضر پدرم بودم که علی بن عمر به ایشان عرض کرد: «فدای تو شوم، من و شیعیان بعد از تو به چه کسی پناه بریم؟». فرمود: «به کسی که دو جامه زرد پوشیده و دو زلف آویخته دارد و اکنون این در را خواهد گشود و وارد خانه خواهد شد». دیدم که دو دست ظاهر شد و آن در را گشود، سپس امام موسی کاظم(ع) وارد شد (همان).

- صفوان جمال نقل کرده است که محضر حضرت صادق(ع) عرض کردم: «پدر و مادرم فدای تو باد، صبح و شام بر انسان می‌گذرد و عمر آدمی سپری می‌شود؛ چه کسی

امام [پس از شما] خواهد بود؟». حضرت دست مبارک را بر دوش حضرت امام موسی کاظم (ع) زد و فرمود: «هر گاه چنین امری رخ دهد او امام و صاحب شما خواهد بود». حضرت امام موسی (ع) در آن وقت پنج ساله بود (همان: ۳۰۹/۱).

- از فیض بن مختار نقل شده است که حضرت صادق (ع) به من فرمود: «موسی کاظم (ع) بعد از من صاحب و امام تو است. نزد او برو و به حق او اقرار کن». برخاستم و سر و دست او را بوسیدم و دعایش کردم. آنگاه حضرت صادق (ع) فرمود: «پیش از این ما اجازه نداشتیم که این خبر را به کسی بگوییم و پیش از این به دیگری نگفته ایم». گفتم: «فدای تو شوم، حالا من این سخن را به کسی بگویم؟». فرمود: «آری، به اهل و اولاد خود بگو» و من به اهل و اولاد خود گفتم. چون یونس بن ظبیان از دوستان من بود، به او نیز گفتم و او گفت: «من از تو قبول نمی‌کنم تا از حضرت بشنوم». با شتاب با هم نزد امام رفتیم. چون به در خانه حضرت رسیدیم، حضرت از میان خانه صدا زد: «ای یونس، ماجرا به همان صورت است که فیض به تو گفته است». یونس نیز گفت: «شنیدم و اطاعت کردم». حضرت به من فرمود: «ای فیض، یونس را با خود ببر و مراقب او باش» (همان).

سادساً: بداء در مسئله امامت جریان ندارد؛ انکار وقوع بداء در مسئله امامت حتی در برخی از منابع اسماعیلی نیز آمده است. جعفر بن منصور یمنی (۳۸۰ق) با استناد به حدیث منسوب به امام صادق (ع) که «انّ البداء و المشیة لله فی کلّ شیء الا فی الإمامة» (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶)، وقوع بداء در امامت را منکر شده است؛ به ویژه آنکه اسماعیلیه بر موروثی بودن امامت تکیه می‌کنند و تنها استثنای این مسئله را امامت امام حسن (ع) و امام حسین (ع) می‌دانند.^۳ حمیدالدین کرمانی اسماعیلی (۴۱۱ق) نیز در این زمینه نوشته است:

در حالی که از امام جعفر (ع) بر امامت اسماعیل نص وارد شده است، قول به بداء در امامت اسماعیل، بعد از فوت وی و در زمان حیات پدر، مستلزم آن است که امام (ع) در امری دخالت کرده باشد که خداوند آن را جایز نشمرده باشد؛ زیرا با وجود قطعی بودن فرزند برای اسماعیل و ادامه داشتن نسل وی، اعطای میراث اسماعیل به برادرانشان در حالی که هیچ توجیهی برای

اعطای آن نیست، قابل قبول نیست و با عصمت امام(ع) جمع نمی‌شود (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷).

شیخ مفید معتقد است اساساً مسئله نبوت و امامت از مسائلی نیست که بتوان در آنها به رخ دادن بداء برای خداوند قائل شد:

در [مسئله] امامت، بداء به خداوند نسبت داده نمی‌شود و فقهای امامیه بر این مطلب اجماع دارند. روایتی نیز به این بیان در این باب از ائمه(ع) است: «بداء برای خداوند در هر چیزی رخ دهد، در نقل نبوت از پیامبر و نقل امامت از امامی به امام دیگر واقع نمی‌شود» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۹).

جمع‌بندی

سه جوابی که خواجه طوسی به شبهه سلیمان بن جریر طبری داده، قابل دفاع است. اگرچه در هر یک از این جواب‌ها می‌توان جملاتی از بزرگان را نشان داد که به نحوی مخالف با جواب خواجه‌اند. با این حال، ضمن اینکه می‌توان کلماتی از بزرگان را در موافقت خواجه ارائه کرد، راه برقراری جمع و سازگاری میان جواب‌های خواجه و سخنان مخالفانش نیز وجود دارد. بر این اساس، آنچه خواجه انکار کرده معنای لغوی بداء است که امامیه همواره با آن مخالف بوده‌اند و نسبت آن به خداوند را مستلزم کفر می‌دانسته‌اند. البته خواجه طوسی، برخلاف دیگر بزرگان امامیه، تعریف اصطلاحی خود از بداء را ذکر نکرده است؛ هرچند بسیاری از تعاریف و تأویلات دیگر بزرگان امامیه نیز قابل مناقشه است. خواجه طوسی فقط درباره خبر وقوع بداء در امامت اسماعیل، از واحد بودن خبر سخن می‌گوید و آنچه دیگر بزرگان امامیه متواتر یا متواتر می‌دانند، ناظر به دیگر اخبار بداء است. ضمن آنکه این خبر، چنانکه نزد دیگر بزرگان امامیه دلالتی بر وقوع بداء در امامت اسماعیل ندارد، نزد خواجه طوسی نیز چنین دلالتی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. روایت وقوع بداء در امامت اسماعیل به بیان‌های دیگر در منابع حدیثی امامیه نیز آمده است؛ از جمله: علی بن محمد عن اسحاق بن محمد عن ابی‌هاشم الجعفری قال: كنت عند ابی‌الحسن (ع) بعد ما مضى ابنه ابوجعفر و إني لأفكر في نفسي أريد أن أقول كأنهما أعنى أباجعفر و أبامحمد في هذا الوقت كأبی‌الحسن موسى و إسماعیل ابنی جعفر بن محمد (ع) و إن قصتهما كقصتهما؛ اذ كان ابومحمد المرّجى بعد أبی‌جعفر (ع) فأقبل علی‌ ابوالحسن قبل أن أنطق فقال: «نعم يا اباهاشم، بدا لله في أبی‌محمد بعد أبی‌جعفر ما لم يكن يعرف له كما بدا له في موسى بعد مضى اسماعیل ما كشف به عن حاله و هو كما حدثتک نفسک و إن کره المبطلون و أبومحمد ابنی الخلف من بعدی عنده علم ما يحتاج اليه و معه آله الإمامة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۵). مطابق این خبر، همان‌گونه که درباره موسی بن جعفر (ع) و اسماعیل برای خداوند بداء واقع شد، درباره امام عسکری (ع) و برادرش ابوجعفر برای خداوند بداء رخ داد.

در زیارت حضرت موسی بن جعفر (ع) هم این چنین وارد شده است: «السلام عليك يا من بدأ في شأنه» (همان: ۴، ص ۵۷۸).

البته بزرگان امامیه در هر یک از این دو روایت مناقشه دلالتی کرده‌اند. شیخ طوسی درباره روایت نخست نوشته است: «ما تضمّن الخبر من قوله: "بدا لله في محمد كما بدا له في اسماعیل" معناه: ظهر من الله وأمره في أخيه الحسن ما زال الرب و الشک في امامته؛ فإن جماعة الشيعة كانوا يظنون أن الأمر في محمد من حيث كان الأكبر كما كان يظن جماعة أن الأمر في اسماعیل مثل ذلك... لا أنه كان نصّ عليه ثم بدا له في النصّ علی غیره؛ فإن ذلك لا يجوز علی الله العالم بالعواقب» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۷). روایت دوم نیز که ناظر به زیارت به امام موسی کاظم (ع) است، دچار اضطراب متن دانسته شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸: ۳/۴۱۰).

۲. مانند آثار قاضی نعمان (۳۶۳ق)، کنز الفوائد حامدی (۵۵۷ق)، تاج العقائد و معدن الفوائد علی بن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ق) و نوشته‌های داعی ادریس قریشی (۸۷۲ق).

۳. اسماعیلیه معتقدند اسماعیل پس از امام شدنش مدت کوتاهی زنده بود و هنگام مرگ اسرار امامت را به فرزندش محمد سپرد. در این موقع موسی (ع) نزد پدر آمد و گفت: «امامت را پس از برادرم به من واگذار». حضرت فرمود: «اکظم یا موسی» (غالب، ۱۹۶۵: ۱۲۶). آنان معتقدند امام مستقر حقیقی محمد بن اسماعیل است که پنهانی مردم را به مذهب دعوت می‌کند و حضرت صادق (ع) فرزند خود، حضرت موسی کاظم (ع)، را به ظاهر امام ساخت تا امر محمد بر دشمنان پوشیده بماند (ر.ک: داعی ادریس، ۱۴۱۱: ۲۰۲).

منابع

- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، *الرجال لابن الغضائری*، قم: دار الحدیث.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، *المقالات و الفرق*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، سلیمان بن عبدالله (بی تا)، *انوار الهدی*، نسخه خطی ۳۱۴۵/۱، مرکز احیای میراث اسلامی.
- بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۸ق)، *رسالة البداء*، در *موسوعة العلامة البلاغی*، قم: مرکز العلوم و الثقافة الإسلامية.
- جزایری، نعمت‌الله (۱۴۱۷ق)، *نور البراهین*، قم: جامعه مدرسین.
- خرازی، محسن (۱۴۲۰ق)، *بداية المعارف الالهية*، قم: جامعه مدرسین.
- داعی ادريس (۱۴۱۱ق)، *زهر المعانی*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- شرف‌الدین، محمدحسین (۱۹۹۶م)، *اجوبه مسائل جار الله*، نجف.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۴۲ش)، *حاشیه بر شرح الکافی (الاصول و الروضة) ملاصالح مازندرانی*، تهران: المكتبة الإسلامية.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۵م)، *الملل و النحل*، بیروت: دار المعرفة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول کافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۱ش)، *الاعتقادات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۵۹ش)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *العدة فی اصول الفقه*، قم: نشر علاقبندان.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۶ق)، *الفهرست*، نجف: المكتبة المرتضوية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ش)، *الغیبة*، ترجمه مجتبی عزیزی، قم: جمکران.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.
- غالب، مصطفی (۱۹۶۵م)، *تاریخ الدعوة اسماعیلیه*، بیروت: دار الاندلس.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰ش)، *اللوامع الالهية*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۱م)، *المحصل*، قاهره: مکتبه دار التراث.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۲۵ق)، انوار الحکمة، قم: بیدار.
- کاشانی، غلامرضا بن عبدالعظیم (بی تا)، البداء، نسخه خطی ۱/۱۴۳۹، کتابخانه ملی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۳۰ق)، الدین و الاسلام أو الدعوة الاسلامية، صیدا: مطبعة العرفان.
- کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۹۶م)، المصاییح فی اثبات الامامة، بیروت: دارالامامة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمره‌ای، محمد (۱۳۷۵ش)، ترجمه و شرح اصول کافی، قم: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸ش)، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ب)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر الاسلامی.
- میرداماد (۱۳۷۴ش)، نبراس الضیاء، قم: هجرت.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین.
- نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالاضواء.
- نویختی، حسن بن موسی (۲۰۰۷م)، فرق الشیعة، بیروت: دارالاضواء.
- یمنی، جعفر بن منصور (۱۹۸۴م)، سرائر و اسرار النطقاء، بیروت: دار الاندلس.

حکیمه‌های

عرب و انگلیسی

بحث مُقارن لعلم الغیب عند غیر الأنبياء فی المباحث الكلامية لعبد الجبار المعتزلى والغزالي الأشعري

محمد حسن نادم*

[تاریخ الاستلام ۰۴ / ۰۹ / ۱۴۳۹؛ تاریخ القبول ۱۰ / ۰۴ / ۱۴۴۰]

علم الغیب قضية كلامية وفوق مذهبية، وذات دور بنیوي بالنسبة الى المباحث الكلامية الاخرى. المفكرون المسلمون ومنهم متكلمي المعتزلة والأشاعرة أبدوا منذ القَدَم حتى الآن اهتماماً فائقاً بهذا الموضوع انطلاقاً من خلفيته القرآنية - والحديثية ومما له من مكانة وموقع حساس في نظام الاعتقادات الإسلامية، ووفقاً لتوجهات ورؤى متفاوتة. يرمي هذا البحث الى تبیین علم الغیب عند غیر الأنبياء من خلال إبراز الآراء والأفكار المعرفية لعلمين بارزين يمثل كل واحد منهما أحد هذين المدرستين الكلاميتين، وهما القاضي عبد الجبار المعتزلي (۳۵۹ - ۴۱۵ هـ) وأبو حامد الغزالي الأشعري (۴۵۰-۵۰۵ هـ). البحث المُقارن لهذه المسألة من وجهة نظر اتباع هاتين المدرستين الكلاميتين، يعكس ما لديهم من رؤى حول امكان اطلاع غیر الأنبياء على الغیب ومدیات ذلك، ويكشف أيضاً عن أوجه الاشتراك المبدئية بين الشيعة والأشاعرة، وأوجه الافتراق المبدئية بين الشيعة والمعتزلة حول قضية علم الغیب عند غیر الأنبياء ومنهم الأئمة.

الألفاظ المفتاحية: علم الغیب، الإمام، المتكلمون، المعتزلة، الأشاعرة، عبد الجبار، الغزالي.

الوحي في الفلسفة التقليدية والكلام المعاصر:

تحليل مقارنة لرأى الملا صدرنا ونصر حامد أبو زيد

مصطفى سلطاني*

شكر الله شهبازي**

[تاريخ الاستلام ٠٩ / ٠٨ / ١٤٣٧؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

كانت قضية الوحي وكيفية نزوله موضع اهتمام المفكرين منذ بداية بعثة النبي (ص). الطبيعة فوق البشرية لمبدأ الوحي وبشرية متلقّيه، صعبت عملية فهم حقيقة الوحي، وكيفية نزوله، وقرائنه وتبيينه، وما الى ذلك من القضايا والامور. إن الاختلاف في تفسير وفهم هذه الظاهرة بين الباحثين في حقل الوحي ومنهم الفلاسفة والمفكرين العقليين الجدد، يمثل شاهداً على هذا الادعاء. يرى هذا البحث أن طريقة فهم المفكرين الباحثين في حقل الوحي في طرح قراءة للوحي تشكل أرضية لبروز الاختلاف، ويعقد بحثاً مقارناً، يعكس فيه أن معرفة الوحي عند ذوي الفكر الديني التجديدي مثل نصر حامد أبو زيد، الذي يعتبر مبدأ الوحي فوق بشري، إلا أن حقيقته الخارجية مستقاة من ثقافة عصره، وأنه تاريخي وتجربة بشرية. ويقبس ذلك مع ما يذهب اليه الملا صدرنا بصفته ممثلاً للتيار الديني التقليدي، الذي يرى أن المبدأ والحقيقة الخارجية للوحي الهبة ومقدسة.

الألفاظ المفتاحية: الوحي، أبو زيد، الملا صدرنا، المدرسة الأدبية، التجربة النبوية، الملا صدرنا، نصر حامد أبو زيد.

* استاذ مساعد في قسم المذاهب الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول) proman.ms@gmail.com

** طالب دكتوراه في المذاهب الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب shahbazi.shokroalah@gmail.com

ماهية الإنسان وكيفية تبیین الخلافة الإلهية في فكر ابن تيمية

فاطمة علمى *

مهدي فرمانیان **

[تاریخ الاستلام ۰۳ / ۱۱ / ۱۴۳۹؛ تاریخ القبول ۱۰ / ۰۴ / ۱۴۴۰]

يمكن اعتبار ابن تيمية الأب الفكري للسلفية. ولهذا السبب هنالك أهمية لأرائه، ومنها رأيه في ماهية الإنسان ومسألة خلافته الإلهية. فهو يرى من خلال الاستناد الى القرآن والروايات أن الإنسان يتكون من روح وجسم، وأن القسم الأساسي من كيانه روحه، وهي قائمه بذاتها، وحادثة ومخلوقة. كان ابن تيمية يميل الى النزعة الظاهرية في النظرية المعرفية، والى النزعة الحسية في معرفة الوجود، وقد هاجم الفلاسفة، والمناطقة، والعرفاء ومبادئهم، ونظر الى الإنسان نظرة مادية وأرضية. يقول في تراثه إن الإنسان موجود أرضي تماماً، وليست لديه قدرة على التأثير في هذا العالم أو التصرف فيه. بالإضافة الى ذلك، بما أنه كان يرمي الى المحافظة على التوحيد الربوبي، لذلك كان ينفي أي نوع من المماثلة والتشابه في صفات الله والإنسان، وهذا يعني أنه لا يقبل خلافة الإنسان لله. نظرة ابن تيمية هذه الى الإنسان، كانت بمثابة الممهد لسائر آرائه وفتاواه؛ فهو يرى عدم جواز زيارة قبور الصالحين والتوسل بهم الى الله، بل ويعتبر ذلك شركاً ويتناقض مع التوحيد العبادي. استعنا في هذا البحث بالطريقة المكتتبية وبأسلوب تحليلي - ووصفي، بما تركه ابن تيمية من مدونات من أجل الإجابة عن سؤالين: ما هي حقيقة الإنسان وماهيته في نظر ابن تيمية؟ وفي ضوء هذه الماهية، كيف يبين ابن تيمية مسألة الخلافة الإلهية للإنسان؟

الألفاظ المفتاحية: ابن تيمية، الإنسان، الإنسان الكامل، الخلافة الإلهية، الولاية.

* معلمة وعضوة الهيئة العلمية في قسم المعارف، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع كرمان (الكاتب المسؤول)

elmi.fa1360@yahoo.com

** استاذ مشارك في قسم المذاهب الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب m.farmanian@chmail.ir

اصول معرفة الإنسان «حق تقرير المصير»

معرفة الإنسان عند الإمامية أنموذجاً

عنايت الله شريفى *

سيد روح الله حسيني كاشاني **

سيد محمود علوى ***

[تاريخ الاستلام ٢٣ / ٠١ / ١٤٤٠؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

حق تقرير المصير أحد حقوق المواطنة، ويظن البعض أن هذا الحق قد أوجدته اتفاقيات حقوق الإنسان. ونظراً إلى أنه لا يمكن فهم الحقوق القائمة على التعاليم الإسلامية دون معرفة الإنسان في ضوء ما جاءت به تلك التعاليم، لذلك يمكن القول إن مدرسة الإمامية بما تراه للإنسان من خصائص، تفرّ بكلّ وضوح بحق تقرير المصير، وترى أنه من الحقوق المسلّم بها لكلّ الناس. يتتصّل هذا البحث بأسلوب وصفي - وتحليلي، آيات وروايات معرفة الإنسان في نظر الإمامية، وقد توصل من خلال ذلك إلى نتيجة وهي أن اصول معرفة الإنسان عند الإمامية تشمل الاصول القيمية ومبادئ النظرة إلى الإنسان وتثبت له حقّه في تقرير مصيره. حرية الاختيار للإنسان - على النحو الذي يطرحها الامامية - تمثّل الأساس لحقّ الإنسان في تقرير مصيره. فالناس يختارون مصيرهم وهم من يتحملون مسؤولية هذا الاختيار. كما أن الكرامة الذاتية للإنسان، التي تشكل الأساس القيمي لمعرفة الإنسان، تثبت أيضاً حق تقرير المصير لكل فرد من المواطنين، من حيث كونه إنساناً وبعيداً عن صفاته الظاهرية والباطنية. كما أن مكانة الإنسان في استخلافه تمثل أساساً قيمياً يثبت حق الإنسان في تقرير مصيره.

الألفاظ المفتاحية: اصول، معرفة الإنسان، حق تقرير المصير، حقوق المواطنة، الإمامية.

* استاذ مشارك في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائي (الكاتب المسؤول)

enayat.sharifi@atu.ac.ir

** طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائي kashani1424@gmail.com

*** استاذ مشارك في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الاذاعة والتلفزيون malavi@gmail.com

الرأى الكلامى لمفسرى الفريقين فى مصداق الآفة ٥٤ من سورة المائفة

«فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...»

على احمد ناصح*

سعيد مرادى كياسرايى**

[تارىخ الاستلام ٠٦ / ٠٥ / ١٤٣٩؛ تارىخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

طرح مفسرو الشيعة وأهل السنة آراء مختلفة حول المقصود من الآية «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» وهي الآية ٥٤ من سورة المائدة. معظم مفسري الشيعة وعدد من مفسري أهل السنة يعتبرون «الإمام علي (ع)» المصداق البارز لهذه الآية الشريفة. وفي مقابل هذا الرأي، طرح آخرون احتمالات أخرى أيضاً، منها أنها تنطبق على «الإمام المهدي وأنصاره»، و«أبي بكر»، و«سلمان الفارسي وقومه»، و«قوم أبي موسى الأشعري ورهطه». وقال آخرون أيضاً إن هذه الآية عامة ولا تختص بشخص ولا قوم بعينهم؛ ولكن بما أن الآية تتضمن صفات لا يليق إطلاقها على غير الإمام علي (ع)، فقد اهتم هذا البحث الذي أجري بأسلوب تحليلي ووصفي، في سياق النظر في الآراء الكلامية لمفسري الفريقين وتحليلها، وانطلاقاً مما جاء في سياق الآية وما ورد فيها من روايات المعصومين (ع)، والمستندات التاريخية، بتمحيص ونقد الآراء التي قالت بانطباق الآية على مصداق آخر غير أمير المؤمنين (عليه السلام).

الألفاظ المفتاحية: التفسير الكلامية، الآية ٥٤ من سورة المائدة، الإمام علي (ع)، مفسرو الشيعة، مفسرو أهل السنة، سبب النزول

* استاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث، جامعة قم (الكاتب المسؤول) aliahmad@yahoo.com

** خريج ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة قم Saedkia1410@gmail.com

العرفان الإسلامي والآداب المعنوية لتعليم الفن؛ كتب الفتوات أتمودجاً

سعيد بيناي مطلق*

سيده مريم ايزدي دهكردي**

[تاريخ الاستلام ١١ / ٠٦ / ١٤٣٩؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

كتاب الفتوة رسالة ذات طابع عرفاني تُذكر فيها شروط الانضمام الى حلقات أهل الفتوة (الفتيان). تطرح هذه النصوص القوانين والآداب الخاصة بكل حرفة (فناً أو مهنة) وارشادات تعلمها لمتعلميها على أساس سلسلة مراتب الاستاذ - والتلميذ. يسير هذا البحث وفقاً لاسلوب المسألة المحورية ويتقدم بطريقة التحقيق المكتبي، وبالرجوع الى المصادر المعتمدة وذات العلاقة بالمسألة، وفي سياق تحليل مفهوم الفتوة ومراتبها وقواعدها في النصوص العرفانية، لبحث علاقة كتب الفتوة مع الأصناف، والحرف، والفنون، والصناعات. أهمّ مُعطيات هذا البحث تشير الى أساليب تعليم الفن الإسلامي والتربية المهنية للمتعلمين في كتب الفتوات، التي نذكر منها على سبيل المثال: أن التربية تقترب بالنظم والصرامة من قبل الاستاذ، والاهتمام والتأكيد على الظاهر والباطن في طرائق التعليم، والمزج بين آداب والتقاليد الايرانية والقيم الإسلامية، وتطبيق نظام الاستاذ والتلميذ.

الألفاظ المفتاحية: العرفان الإسلامي، الفن، النظام التعليمي، كتب الفتوة، الصناعات والحرف، الاستاذ والتلميذ.

* استاذ مشارك في قسم الفلسفة، جامعة اصفهان binaymotlagh@ltr.ui.ac.ir

** استاذة مساعدة في قسم المعارف، جامعة الفنون في اصفهان (الكاتبة المسؤولة) Sm.izadi@au.ac.com

الإمامة في آية المباهلة من وجهة نظر الإمامية والأشاعرة

محمد معيني فر*

ليلا سادات داودي**

[تاريخ الاستلام ۲۸ / ۱۱ / ۱۴۳۹؛ تاريخ القبول ۱۰ / ۰۴ / ۱۴۴۰]

آية المباهلة واحدة من أهم الآيات القرآنية. تتحدث هذه الآية عن مباهلة المسلمين لمسيحيي نجران، وهي تثبت حقانية النبي (ص) من جهة وتبين رفعة، ومقام، وعلو درجة أهل البيت من جهة أخرى. وهذا هو ما دفع الكثير من العلماء والمفسرين من مختلف المذاهب الإسلامية الى الإدلاء بدلوهم في بيان تفسير هذه الآية. ونظراً الى أهمية هذا الموضوع، فقد تناول هذا البحث آية المباهلة بأسلوب وصفي - وتحليلي من وجهة كل من الإمامية والأشاعرة. من أهم المعطيات التي توصل اليها بحثنا هذا هو أن الأشاعرة والإمامية يقرّون بحضور الحسين، وفاطمة وعلي (ع) في المباهلة ودلالة «أبناءنا» على الحسين، و«نساءنا» على فاطمة الزهراء (س). كما ذهب الإمامية ومعظم علماء الأشعرية الى القول إن مصداق «أنفسنا» هو علي (ع)؛ غير أن بعض الأشاعرة لا يرون في هذا مدعاة لأفضليته، وانقسموا في ما يخص أفضلية الإمام الى طائفتين: تقول احدهما إن التقدم في الخلافة يعني التقدم في الفضيلة؛ لأنه من المحال تقديم المفضول على الأفضل، بينما تقول الاخرى إن التقدم في الخلافة ليس دليلاً على الأفضلية. وهذا ما اضطر الطائفة الثانية الى القول بجواز تقديم المفضول على الفاضل، وساقوا مجموعة من الأدلة على ذلك، إلا أن أدلتهم كلها غير تامة.

الألفاظ المفتاحية: آية المباهلة، الإمامة، الشيعة الإمامية، الأشاعرة.

* استاذ مساعد في قسم المذاهب الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول) mohagegkaraki@yahoo
** خريجة المرحلة الرابعة في التفسير المقارن، مركز فاطمة الزهراء (س) التخصصي للتعليم العالي، اصفهان
sadatdavodi@gmail.com

بحث و نقد لرأى السلفية الاعتقادية فى الحقيقة والمجاز استناداً الى أقوال علماء أهل السنة

مرضى كيان پور*

مهدي فرمانيان**

على رضا قائمى نيا***

[تاريخ الاستلام ٠١ / ٠٩ / ١٤٣٩؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

كانت مسألة المجاز في تاريخ المباحث الكلامية والتفسيرية من المسائل المثيرة للجدل حيث حاولت كل فرقة الى اثباته أو نفيه استناداً الى أدلتها. وأما منكر المجاز فقد وقعوا بسبب انكارهم له - في بعض المواقف - في التشبيه والتجسيم. وفي هذا المضمار غالباً ما انتهجت السلفية الاعتقادية طريق انكار المجاز في معرفة الصفات الإلهية، وذلك لأنها ترى عدم اعتبار التوجيه العقلاني في المجاز. مثل هذا الرأي دفع كاتب البحث الى الأخذ بالاسلوب المكتبي، والاستعانة بأقوال علماء أهل السنة، والتطرق الى عناصر المجاز ودورها في تكوين معنى الصفات الإلهية، لكي يضع مبادئ واصول السلفية في الصفات، على طاولة البحث والنقد، ويستخرج بطريقة ابداعية عدم كفاية أدلة السلفية في انكار المجاز، وتسلط الضوء على الاشكال الاساسي للسلفيين في سوء فهم الآيات والروايات. وقد ثبت من بعد التحليل والبحث أن المعالم الدلالية للمجاز تتسم بدرجة من القوة والقدرة التي تكشف عن أن هذه العملية قبل أن تكون فناً أدبياً في حقل الآداب، تمثل عملية دلالية في حقل اللغة، ذات مدخلية وتأثير في في ايجاد دائم للمفاهيم البديعة والتغييرات المولدة للمعاني. كما تبين أيضاً أن الاشتباه المفهومي لأهل الظاهر والسلفيين في عدم الاستيعاب الصحيح للمجاز، ناتج عن عدم فهم القوة الكامنة في المعنى الخفي للكلمات، حيث أن المعنى الاول الموضوع للألفاظ لا يمكن أن يعبر عن معانيها، والمعنى الجديد الذي يوضع لها تحت عنوان المجاز يمكن أن يكون معبراً عن المعنى المقصود.

الألفاظ المفتاحية: الحقيقة، المجاز، السلفية، الوهابية، أهل السنة.

* خريج المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية بقم (الكاتب المسؤول) kiyanpor@gmail.com
** استاذ مشارك في قسم المذاهب الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب m.farmanian@chmail.ir
*** استاذ مشارك في قسم المعرفة، المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي qaeminiya@yahoo.com

تقیّة المداراة فی رأى الإمام الخمينی (رحمه الله)

سید ولی‌اله مهدوی *

حسین رجبی **

[تاریخ الاستلام ۱۱ / ۱۰ / ۱۴۳۹؛ تاریخ القبول ۱۰ / ۰۴ / ۱۴۴۰]

تقیّة المداراة من المعتقدات الكلامية - والفقهية عند الشيعة، وتحظى اليوم بأهمية فائقة. إن وجود اختلافات مذهبية في العالم الإسلامي، والهجمة الشرسة التي تُشن في العصر الحاضر بهدف تشويه صورة الشيعة والنيل منهم، جعل تبيين تقیّة المداراة كدلالة على اهتمام المذهب الشيعي بالتعايش السلمي وتوحيد صفوف المسلمين ضرورة لا بدّ منها. هذا النوع من التقیّة المنبثق من التعاليم الدينية يقبله معظم فقهاء الإمامية، ويرى فيه الإمام الخميني (رحمه الله) طريقاً لاستمالة قلوب المخالفين دون خوف من الضرر، بهدف توحيد كلمة المسلمين. يتناول هذا البحث تقیّة المداراة وأحكامها في رأى الإمام الخميني (رحمه الله) الذي يعتقد أن مشروعية تقیّة المداراة منسبقة من الروايات والقواعد الفقهية المستنبطة، وأن التقیّة مع أهل السنّة من أفضل العبادات. في الفكر الفقهي للإمام (رحمه الله) يُعدّ العمل بالمأمور به تقیّة، مُجز ولا حاجة لإعادته أو قضائه، مع الإشارة الى أنه بناءً على مقتضى عموم الأدلّة، جميع آثار الصلحة تترتب على اعمال التقیّة.

الكلمات المفتاحية: تقیّة المداراة، الإمام الخميني (رحمه الله)، أهل السنّة، الأجزاء، المندوحة.

* دكتوراه في المذاهب الفقهية، جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول) sv.mahdavi@urd.ac.ir

** استاذ مساعد في قسم المذاهب الفقهية، جامعة الأديان والمذاهب nam113@yahoo.com

تقييم مقارن لأدلة ومباني المذاهب الفقهية الخمسة باب قاعدة الأهم والمهم

رضا اسفنديارى (اسلامى)*

حسين حجت خواه**

مريم خادمى***

[تاريخ الاستلام ٢٠ / ١١ / ١٤٣٩؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

أظهرت قاعدة «الأهم والمهم» اليوم هيمنتها في جميع المجالات. وتستند اليها المذاهب الفقهية الخمسة بطرائق وأساليب مختلفة على أساس المباني والأدلة التي ذكروها لحجيتها. تشترك جميع المذاهب الخمسة بالقول بأصل وجود هذه القاعدة ولزوم ترجيح الأهم على المهم عند حصول تراحم بين الأحكام في مقام العمل. غير أن الأدلة والمباني الشرعية للقاعدة فيها متفاوتة؛ أي أنها في بعض الأدلة كالكتاب والسنة، مشتركة. وفي أدلة أخرى مثل الاجماع، والعقل، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، وسدّ الذرائع مختلفة. وفي الختام، وفي ضوء المعنى الاصطلاحي للأهم والمهم، الذي تجسد في الأدلة والمباني المذكورة، توصلنا الى هذه النتيجة وهي أن هذه القاعدة يجب بحثها أساساً عند تراحم الأحكام. وفي باب التراحم أيضاً يتعدّد الاهتمام بالمصالح والمفاسد، وترتب الأحكام، والزمان والمكان، من الامور التي تحرز قاعدة «الأهميّة».

الألفاظ المفتاحية: الأهم والمهم، المصالح والمفاسد، المصلحة، التراحم، المذاهب الفقهية.

* استاذ مشارك في قسم العلوم المرتبطة بالفقه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية esfandiari@isca.ac.ir

** استاذ مساعد في قسم المبادئ النظرية للإسلام، جامعة طهران (الكاتب المسؤول) hojjatkah90@ut.ac.ir

*** دكتوراه في الدراسات المقارنة للمذاهب الإسلامية، جامعة الأديان والمذاهب khademi90@ut.ac.ir

منهجية استقرائية للأدبيات الاجتهادية لـ «الخلاف»

نسیم عربی*

[تاریخ الاستلام ۰۳ / ۰۶ / ۱۴۳۹؛ تاریخ القبول ۱۰ / ۰۴ / ۱۴۴۰]

يشكل منطق البحث الاستقرائي أساساً لكثير من أساليب تحليل المحتوى، واحدى الطرائق المتداولة في البحوث العلمية. في هذه الطريقة اختار الباحث مفاهيم معينة على نحو هادف، ونظمها في قالب عناوين معينة، ثم توصل من خلال الرجوع الى البيانات والمُعطيات الى استخلاص وطرح نوعاً من التوصيف. حاول هذا البحث في ضوء معطيات منطق الاستقراء، تسليط الضوء على الأدبيات الاجتهادية أو اسلوب الخطاب العلمي للشيخ الطوسي عن طريق تواتر كلمات الاجماع، والروايات، والقرآن، والاصطلاحات الفقهية والاصولية، وكذلك الأساليب الاستدلالية للشيخ مع الرأي المخالف، وطريقة استخدام الشيخ للأقوال الفقهية لأهل السُّنة والمصادر الاستنباطية للفقه الشيعي باسلوب الفقه المقارن، ليجري عملية تحليل لكتاب الخلاف بمنهجية توثيقية واحصائية. من الأولويات البحثية المستحصلة من استقراء الاصول الاجتهادية للشيخ الطوسي هو أن الشيخ وبسبب الظروف السياسية والمذهبية التي كانت سائدة في زمان حياته، وضرورة ايجاد وحدة بين فقهاء الشيعة، أبداع للاجماع تعريفاً جديداً يفيد معنى الكاشفية عن رأي المعصوم، واستند اليه أكثر من الاستناد الى أي أصل آخر. وعلى الرغم من عدم اقراره للقياس وعدم القبول به كمصدر للاستنباط في المذهب الشيعي، فقد استند اليه في بعض الحالات في سياق تبين الأحكام الفقهية الشيعية وقبوله من قِبَل فقهاء أهل السُّنة؛ كما انه عمل بدراية ومعرفة بظروف الزمان الذي كان يعيشه المجتمع يومذاك، وباطلاع على المصادر الفقهية للمذهب الشافعي، والمذاهب الاسلامية الاخرى الى حدّ ما، عمل على توسيع وتنمية الفقه المقارن عن طريق التعويل على الاتجاه العقلي.

الألفاظ المفتاحية: الشيخ الطوسي، الاجماع، الآيات، الروايات، الشيعة، أهل السُّنة.

البداء في فكر الخواجة الطوسي

ابراهيم نونى *

[تاريخ الاستلام ٢٦ / ٠٨ / ١٤٣٩؛ تاريخ القبول ١٠ / ٠٤ / ١٤٤٠]

بين سليمان بن جرير الطبري أن الشيعة يعتقدون بمبدئي البداء والتقية، وقال في ذلك إن الشيعة بترويجهم لهذين المبدأين، وضعوا أنفسهم في موضع المنتصر والمتفوق على الدوام. كان معنى البداء الذي نسبه الى الشيعة يستدعي انتساب صفات مثل صفة الجهل، الى الله. وقد مال الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢ هـ)، عند محاولته الردّ على هذه الشبهة، الى انكار البداء. ولهذا فقد اعتبر الخبر الذي قال به ابن جرير، خبر واحد وغير مفيد للعلم (في الاعتقادات)، ولا للعمل (في الفقه)، وزعم أن الخبر يشير الى خلافة اسماعيل من بعد الإمام الصادق (ع)، — ومفاده أن الإمام شاهد من اسماعيل عملاً لم يرتضه منه — فعدل عن استخلافه وأوكل الإمامة الى موسى الكاظم (ع). هذا الردّ الذي صدر من الخواجة كان له مؤيدون ومعارضون في أوساط الشيعة الإمامية. حاول هذا البحث عن طريق انتهاج الاسلوب الوصفي - والنقدي، من بعد ذكر آراء المؤيدين والمعارضين لكل واحد من ردود الخواجة الطوسي، اصدار حكم بشأنها والعمل على التوفيق بينها. وبين في الختام أن معنى البداء الذي أنكره الخواجة الطوسي في ردوده، لم يكن من الامور والمبادئ التي تعتقد بها الإمامية.

الألفاظ المفتاحية: البداء، النسخ، الخواجة نصير الدين الطوسي، سليمان بن جرير الطبري، اسماعيل بن جعفر (ع).

Consideration of the Doctrine of *Badā'* in the View of Khwāja Ṭūsī

Ebrahim Noei*

(Received: 2018.05.13 \ Accepted: 2018.12.18)

Sulaymān b. Jarīr al-Ṭabarī holds that Shi'as believed in the two doctrines of *badā'* (alteration of the divine will) and *taqīyya* (dissimulation), writing that the Shi'a kept itself constantly victorious by propagating these two doctrines. The meaning of *badā'* he attributes to the Shi'a implies the attribution of ignorance and the like to God. In response to this problem, Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597 AH/1201- 672 AH/1274) denies *badā'* altogether. He believes that the hadith cited by ibn Jarīr is *khavar al-wāḥid* (hadith transmitted only by one person) which yields no knowledge (in beliefs) and no action (in jurisprudence). The hadith, he says, concerns the succession of Ismā'īl as an Imam after Imam al-Ṣādiq. According to this hadith, when the Imam saw an unpleasant action done by Ismā'īl, he left his succession in Imamate to Imam Mūsā al-Kāẓim. Khwāja's reply has serious opponents and proponents among the Imāmīyya. In this paper, I adopt a descriptive-critical approach. Having surveyed the views of both proponents and opponents to Khwāja's replies, I try to adjudicate and reconcile them. I finally show that Khwāja al-Ṭūsī has denied a notion of *badā'* that was not maintained by any Imāmī.

Keywords: *bada'*, abrogation (*naskh*), Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Sulaymān b. Jarīr al-Ṭabarī, Ismā'īl b. Ja'far.

An Inductive Approach to the Ijtihad Literature of *al-Khilāf*

Nasim Arabi*

(Received: 2018.03.02 \ Accepted: 2018.12.18)

Inductive research logic is the foundation of many methods of content analysis and a common method in scientific research. In this method, the researcher purposefully selects certain concepts and then organizes them in specific terms. Then, he comes to a conclusion with reference to data and findings, and provides a sort of description. In the present paper, I draw on the logic of induction to analyze the book, *al-khilāf*, in statistical terms and in terms of its documentations, as well as al-Shaykh al-Ṭūsī's ijtihad literature or discourse via finding the frequency of words such as consensus, hadiths, the Quran, jargons of jurisprudence (*fiqh*) and principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), as well as his methods of argumentation with opposing views, his drawing on the views of Sunni jurists and inferential sources of Shiite jurisprudence by way of comparative jurisprudence. One research priority resulting from an induction of al-Shaykh al-Ṭūsī's principles of ijtihad is that, because of political and religious circumstances of his time and the necessity of unity among Shiite jurists, he invented a new definition of consensus (*ijmā'*) as discovering the view of the Infallible (*Ma'sūmīn*) leaders of Islam, and cited it more than any other principle. Although he rejects analogy (*qiyās*) as a source of inferring jurisprudential rulings for Shiism, he made appeals to it in order to account for certain Shiite jurisprudential rulings and make them acceptable to Sunni jurists. Moreover, he relied on rationalism to try to develop comparative jurisprudence given his assessment of the conditions of his time and his mastery of Shāfi'i jurisprudential sources as well as to other Islamic denominations to some extent.

Keywords: al-Shaykh al-Ṭūsī, consensus, Quranic verses, hadiths, Shi'a, Sunnis.

* Assistant professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Islamic Denominations.
narabi@mazaheb.ac.ir

Comparative Assessment of Evidence and Principles of the Five Jurisprudential Schools concerning the Rule of the More Important and the Less Important

Reza Esfandiari (Eslami)*

Hossein Hojjatkah**

Maryam Khademi***

(Received: 2018.08.03 \ Accepted: 2018.12.18)

Today, the rule or principle of “the more important and the less important” (*al-ahamm wa-l-muhimm*) has shown its dominance in all fields. It has been differently appealed to by the five jurisprudential schools due to the principles and evidence they cite for its validity. All the five schools agree on the core idea of the rule and the necessity of choosing what is more important when there is a conflict in acting upon different rulings. However, they have different evidence and sharia principles to support the rule. That is to say, they share some of their evidence, such as the Quran and the Tradition, and differ over other types of evidence such as consensus (*ijmāʿ*), reason, analogy (*qiyās*), personal discretion (*istihān*), public interests (*al-maṣāliḥ al-mursala*), and blocking the means (*sadd al-dharāʿi*). Given the terminological meaning of “the more important and the less important” as it appears in the above evidence and principles, we conclude that the rule should be considered as concerning conflicts among rulings. And as to such conflicts, what establishes the “importance” is consideration of interests and harms, priorities of the rulings, time, and place.

Keywords: the more important and the less important, interests and harms, expediency, conflict, jurisprudential schools

* Associate professor, Department of Jurisprudence-Related Sciences, Islamic Sciences and Culture Academy. esfandiari@isca.ac.ir

** Assistant professor, Department of the Theoretical Foundations of Islam, University of Tehran (corresponding author). hojjatkah90@ut.ac.ir

*** PhD, comparative studies of Islamic denominations. khademi90@ut.ac.ir

Tolerant Dissimulation in the View of Imam Khomeini

Sayyed Valiyollah Mahdawi*

Hossein Rajabi**

(Received: 2018.06.25 \ Accepted: 2018.12.18)

Tolerant dissimulation (*taqīyya*) is a Shiite theological-jurisprudential belief, which is of utmost importance today. The existence of denominational disputes in the Islamic world and an unprecedented attack on Shi'as in the present age has made it an undeniable requirement to account for tolerant dissimulation as a sign for Shiism's will to peaceful coexistence and Islamic unity. Such dissimulation, which is grounded in religious doctrines, has been acknowledged by the majority of Imāmī jurists (*fuqahā*), and Imam Khomeini considers it as a way of attracting the affection of opponents without a fear of any harms and with the aim of Islamic unity. In the present research, we consider tolerant dissimulation and its rulings according to Imam Khomeini. He derives the legitimacy of tolerant dissimulation from hadiths and inferred jurisprudential rules, maintaining that dissimulation with respect to Sunni Muslims counts as one of the best worships. In the jurisprudential view of Imam Khomeini, if one acts in accordance to dissimulation, then his act will be sufficient (*mujzī*); that is, it does not need to be performed again as *i'āda* (repetition in due time) or *qadā'* (doing or repeating an obligation after its due time). Moreover, all effects of correctness will be consequent upon an act done from dissimulation.

Keywords: tolerant dissimulation, Imam Khomeini, Sunnis, sufficiency (*ijzā'*), *mandūḥa*.

* Phd, Jurisprudential Schools, University of Religions and Denominations (corresponding author).
sv.mahdavi@urd.ac.ir

** Assistant professor, Department of Jurisprudential Schools, University of Religions and Denominations. nanm113@yahoo.com

Overview and Critique of the View of Theoretical Salafis concerning Literal and Figurative Language with Reliance on Remarks by Sunni Scholars

Morteza Kianpour*

Alireza Qaemini**

(Received: 2018.05.17 \ Accepted: 2018.12.18)

The problem of figurative language has been a challenging issue in the history of theological and exegetical problems. Each sect tries to establish or reject it based on their own argumentations, and those who deny figurative language have in some cases ended up with *tashbīh* (assimilation of God to creatures) and *tajassum* (attributing physical features to God). However, theoretical Salafis have opted to deny figurative language in their consideration of divine attributes, because they deem invalid the rational justifications for figurative language. This has led us to deploy a library research method, draw on remarks by Sunni scholars, and appeal to the component of figurative language and its role in making sense of divine attributes, in order to consider and criticize Salafi principles about those attributes, glean implicit arguments by Salafis for the denial of figurative language, and analyze the most fundamental problem with Salafis in their misunderstandings of Quranic verses and hadiths. After these considerations, it turns out that semantic manifestations of figurative language are so powerful that they should be treated as a semantic process in our languages that remarkably contribute to the constant creation of novel concepts and meaning-making changes, rather than a literary technique. Moreover, it turns out that the conceptual error by Salafis and Zahiris in their improper understanding of figurative language arises from their failure to understand the power inherent in implicit meanings of words, which cannot be captured by the primary literal convention of words. A new convention as figurative usage can make the word more suggestive and dynamize the intended meaning.

Keywords: literal language, figurative language, Salafis, Wahhabis, Sunnis.

* Graduate of the 4th Level of the Seminary School of Qom (corresponding author). kiyanpor@gmail.com

** Associate professor, Epistemology Department, Islamic Culture and Thought Research Institute. qaemini@yahoo.com

Imamate in the Verse of Mubāhala in the View of Imāmīyya and Ash'arīs

Mohammad Moeenifar*

Layla Sadat Davoodi**

(Received: 2018.08.11 \ Accepted: 2018.12.18)

The Verse of Mubāhala (prayer curse) is one of the most important Quranic verses, concerning a Mubāhala meeting between Muslims and Najran Christians, which demonstrates Prophet Muhammad's truthfulness and the sublimed place of his household (*Ahl al-Bayt*). Thus, many scholars and exegetes from different Islamic denominations have discussed the verse. Given the importance of the issue, in this paper we consider the views of Imāmīyya and Ash'aris with a descriptive-analytic approach. One of the most important findings of the research is that both Ash'aris and Imāmīs acknowledge the presence of al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Fāṭima, and 'Alī in the event of Mubāhal, suggesting that “our sons” in the verse refers to al-Ḥasan and al-Ḥusayn, and “our women” refers to Fāṭima al-Zahrā. Moreover, Imāmīs and the majority of Ash'aris believe that “our souls” in the verse refers to 'Alī, although some Ash'aris deny that this would assign any superiority to 'Alī. Ash'aris are divided as regarding Imam 'Ali's superiority: (1) priority for caliphate amounts to superiority in virtues, because it is impossible to make a less virtuous person prior to a more virtuous person, and (2) priority for caliphate is not evidence for superiority in virtues. The latter group acquiesced to the view that it is permissible to make a less virtuous person to a more virtuous person. They tried to support their view with objectionable arguments.

Keywords: Verse of Mubāhala, Imamate, Imāmī Shi'a, Ash'aris.

* Assistant professor, Department of Theological Denominations, University of Religions and Denominations (corresponding author). mohagegkaraki@yahoo.com

** Graduate from the 4th seminary level, comparative exegesis of the Quran, Expertise Center of Higher Education of Fatima al-Zahra, Isfahan. sadatdavodi@gmail.com

Islamic Mysticism and Spiritual Manners of Teaching Arts (with a Focus on Books of Futuwwa)

Saeed Binay Motlagh*

Sayyede Maryam Izadi Dehkordi**

(Received: 2018.02.28 \ Accepted: 2018.12.18)

Books of *futuwwa* are mystical essays in which conditions of membership in the circle of people of *futuwwa* (generous people) are mentioned. These texts offer particular laws and manners of every occupation (art or profession) and crafts for teaching the laws to learners based on teacher-learner hierarchies. In this problem-centered paper, by deploying library research method and referencing reliable and relevant sources, we analyze the notion of *futuwwa*, as well as its stages and laws in mystical texts, and then consider the bearing of books of *futuwwa* on professions, arts, and crafts. The most important findings of this research are concerned with solutions to teaching the Islamic art and professional training of art learners as appearing in books of *futuwwa*. They include: disciplined and strict training imposed by the teacher, emphasis on the exterior and the interior in educational methods, merging Iranian manners and traditions with Islamic values, and the realization of the teacher-learner system.

Keywords: Islamic mysticism, art, education system, crafts and professions, teacher and student.

* Associate professor, Department of Philosophy, University of Isfahan. binaymotlagh@ltr.uni.ac.ir

** Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Isfahan University of Arts (corresponding author). sm.izadi@aii.ac.com

Theological Views of Shiite and Sunni Exegetes of the Quran about the Instance of Verse 54 of Sūra al-Mā'ida: “Allah will bring forth a people He will love and who will love Him...”

Ali Ahmad Naseh*

Saeed Moradi Kiasaraee**

(Received: 2018.01.24 \ Accepted: 2018.12.18)

Shiite and Sunni exegetes of the Quran have offered different views of what is meant by the verse, “Allah will bring forth a people He will love and who will love Him...,” (verse 54 of Sūra al-Mā'ida). The majority of Shiite and a number of Sunni exegetes believe that a prominent instance of the verse is Imam 'Alī. Some people have, nevertheless, offered other interpretations of the instance to which the verse refers, including Imam al-Mahdī and his helpers, Abū Bakr, Salmān al-Fārsī and his people, and Abū Mūsā al-Ash'arī's tribe. Some others believe that the verse is general—it is not specific to any particular person or people. However, since the verse involves an attribute that cannot be true of anyone other than Imam 'Alī, in this paper, written with an analytic descriptive method, we survey and analyze theological views of Shiite and Sunni exegetes, and then consider and criticize the application of the verse to people other than the imam given its context as well as relevant hadiths.

Keywords: theological exegeses, verse 54 of Sūra al-Mā'ida, Imam 'Alī, Shiite exegetes, Sunni exegetes, occasion of revelation.

* Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom (corresponding author). aliahmad@yahoo.com

** MA graduate, Quranic Exegesis and Sciences, University of Qom. saeedkia1410@gmail.com

Humanological Principles of the Right for Self-Determination According to Imāmī Humanology

Enayatollah Sharifi*

Sayyed Rouhollah Hosseini Kashani**

Sayyed Mahmoud Alawi***

(Received: 2018.10.03 \ Accepted: 2018.12.18)

Self-determination is a civil right held by some people to have been brought for people by human right conventions. Since rights based on Islamic doctrines cannot be understood and analyzed without an account of the human nature implied by these doctrines, it can be claimed that the Imāmī school of thought recognizes the right for self-determination as an undeniable right of people given its characterizations of the human. In this paper, we consider and analyze Quranic verses and Imāmī hadiths concerning the human nature, and then conclude that Imāmī humanological principles, including axiological and theoretical principles, demonstrate the self-determination right for all humans. As suggested by the Imāmīyya, the human choice is a theoretical humanological ground for the right for self-determination. Humans choose their fate, and are responsible for their choice. The human intrinsic dignity, as an axiological humanological principle, establishes the self-determination right for individual citizens in virtue of their humanness and regardless of their interior and exterior properties. Another axiological principle establishing the right for self-determination is the human place as God's successor.

Keywords: principles, humanology, right for self-determination, civil rights, Imāmīyya.

* Associate professor, Department of Islamic Teachings, Allameh Tabatabaee University (corresponding author). enayat.sharifi@atu.ac.ir

** PhD student, Islamic Teachings, Allameh Tabatabaee University. kashani1424@gmail.com

*** Associate professor, Department of Islamic Teachings, Iran Broadcasting University. malavi@gmail.com

The Nature of the Human and the Account of Divine Succession in Ibn Taymīyyah's View

Fatemeh Elmi*

Mahdi Farmanian**

(Received: 2018.07.17 \ Accepted: 2018.12.18)

Ibn Taymīyyah can be characterized as the intellectual father of Salafis. Thus, his views, particularly those about the nature of the human and the problem of the human divine succession (*khilāfa*) is of great importance. He appeals to the Quran and hadiths to show that the human consists of a spirit and a body, the main part being the spirit as a self-standing, incipient (*hādith*), and created entity. Ibn Taymīyyah, as an exteriorist in epistemology and sensationalist in ontology, attacks philosophers, logicians and mystics, as well as their principles. He has a fully materialist and earthly view of the human. In his work, the human is considered as a full-blown earthly entity who has no power to affect or manipulate this world. Moreover, since he rejects any similarity between divine and human attributes in order to protect Lordship monotheism (*al-tawhīd al-rubūbī*), he cannot accept the human succession of God. His view of the human gives rise to other views and fatwas of his. In his view, it is not only impermissible, but polytheistic and at odds with worship monotheism (*al-tawhīd al-'ibādī*), to visit mausoleums and make recourse to righteous people. Deploying the library method with an analytic-descriptive approach, we have in this research drawn upon Ibn Taymīyyah's writings to answer two questions: what is the human nature and reality in Ibn Taymīyyah's view? And given his view of the human nature, how does he account for the human succession of God?

Key Words: Ibn Taymīyyah, human, perfect human, divine succession, *wilāya* (guardianship).

* Lecturer and faculty member, Department of Islamic Teachings, Islamic Azad University, Kerman (Corresponding Author). elmi.fa1360@yahoo.com

** Associate professor, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations. m.farmanian@chmail.ir

Revelation (*Wahy*) in Traditional Islamic Philosophy and Contemporary Theology: A Comparative Analysis of the views of Mullā Ṣadrā and Nasr Hamid Abu Zayd

Mostafa Soltani*
Shokrollah Shahbazi**

(Received: 2018.05.17 \ Accepted: 2018.12.18)

The revelation (*wahy*) and its quality has since the beginning of Prophet Muhammad's prophethood been a focus of attentions by intellectuals. The fact that the origin of revelations is non-human (God) and its receiver is a human has led to difficulties such as the process of understanding the nature of the revelation, how it is revealed, how it is interpreted and explained, and so on. This is evidenced by disagreements over how to explain and interpret the revelation among philosophers and rationalist intellectuals. In this research, we believe that their method of interpreting the revelation leads to disagreements, and then provide a comparative study of the account of the revelation offered by religious modernists, such as Nasr Hamid Abu Zayd, who believe that the origin of the revelation is non-human, while its external reality derives from the culture of the time, historical backgrounds, and human experiences, and Mullā Ṣadrā as a representative of the traditional religious current who takes both the origin and the external reality of the revelation to be divine and sacred.

Keywords: revelation, Abu Zayd, Mullā Ṣadrā, theological school, prophetic experience.

* Assistant professor, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations (corresponding author). proman.ms@gmail.com

** PhD Student of theological schools, University of Religions and Denominations. shahbazi.shokrolah@gmail.com

A Comparative Study of Knowledge of the Hidden by Non-Prophets in Theological Discourses by ‘Abd al-Jabbār the Mu’tazilite and al-Ghazālī the Ash’arite

Mohammad Hassan Nadem*

(Received: 2018.05.20 \ Accepted: 2018.12.18)

Knowledge of the hidden is a theological and meta-religious issue, which lies at the foundation of other theological issues. Muslim intellectuals, including Mu’tazilite and Ash’arite theologians, have for long particularly considered this issue with different principles and approaches, because of its background in the Quran and hadiths, and its significance and crucial place in the system of Islamic beliefs. In this paper, I consider the issue of knowledge of the hidden (*‘ilm al-ghayb*) by non-prophets in the epistemological views of two prominent figures from the two above-mentioned theological schools: Qāḍī ‘Abd al-Jabbār the Mu’tazilite (359 AH/935-415 AH/1025) and Abū Ḥāmid al-Ghazālī the Ash’arite (450 AH/1055-505 AH/1111). A comparative study of the issue from the views of the followers of these two theological schools will reveal, in addition to their thoughts about the possibility and limits of knowledge of the hidden by non-prophets, fundamental agreements of the Shi’a with Ash’aris and their fundamental disagreement with the Mu’tazila over the doctrine of knowledge of the hidden by non-prophets, including the Imams.

Keywords: knowledge of the hidden, Imam, theologians, Mu’tazila, Ash’aris, ‘Abd al-Jabbār, al-Ghazālī.

* Assistant professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations. nadem185@yahoo.com

-
- 7 **A Comparative Study of Knowledge of the Hidden by Non-Prophets in Theological Discourses by ‘Abd al-Jabbār the Mu’tazilite and al-Ghazālī the Ash’arite**
Mohammad Hassan Nadem
- 25 **Revelation (*Wahy*) in Traditional Islamic Philosophy and Contemporary Theology: A Comparative Analysis of the views of Mullā Ṣadrā and Nasr Hamid Abu Zayd**
Mostafa Soltani, Shokrollah Shahbazi
- 45 **The Nature of the Human and the Account of Divine Succession in Ibn Taymīyyah’s View**
Fatemeh Elmi, Mahdi Farmanian
- 61 **Humanological Principles of the Right for Self-Determination According to Imāmi Humanology**
Enayatollah Sharif, Sayyed Rouhollah Hosseini Kashani, Sayyed Mahmoud Alawi
- 85 **Theological Views of Shiite and Sunni Exegetes of the Quran about the Instance of Verse 54 of Sūra al-Mā’ida: “Allah will bring forth a people He will love and who will love Him...”**
Ali Ahmad Naseh, Saeed Moradi Kiasaraee
- 117 **Islamic Mysticism and Spiritual Manners of Teaching Arts (with a Focus on Books of Futuwwa)**
Saeed Binay Motlagh, Sayyede Maryam Izadi Dehkordi
- 141 **Imamate in the Verse of Mubāhala in the View of Imāmiyya and Ash’arīs**
Mohammad Moeenifar, Layla Sadat Davoodi
- 159 **Overview and Critique of the View of Theoretical Salafis concerning Literal and Figurative Language with Reliance on Remarks by Sunni Scholars**
Morteza Kianpour, Alireza Qaemina
- 177 **Tolerant Dissimulation in the View of Imam Khomeini**
Sayyed Valiyollah Mahdawi, Hossein Rajabi
- 201 **Comparative Assessment of Evidence and Principles of the Five Jurisprudential Schools concerning the Rule of the More Important and the Less Important**
Reza Esfandiari (Eslami), Hossein Hojjatkah, Maryam Khademi
- 227 **An Inductive Approach to the Ijtihad Literature of *al-Khilāf***
Nasim Arabi
- 249 **Consideration of the Doctrine of *Badā’* in the View of Khwāja Ṭūsī**
Ebrahim Noei

In the Name of Allah

Journal of Islamic Denominations

(Pajouheshname-ye-Mazaheb-e-Eslami)

A Biannual Journal of Islamic Denominations

Vol. 5, No. 10, Winter 2019



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abul Hasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Editor: Ebrahim Qasemi

Executive Manager: Seyed Hosein Chavooshi



Editorial Board

Gholamhossein A'rabi	Associate Professor, University of Qom
Ali Allah-bedashti	Professor, University of Qom
Einollah Khademi	Professor, University of Shahid Rajaei
Mohammad-taghi Diyari Bidgoli	Professor, University of Qom and University of Religions and Denominations
Ja'far Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan
Hassan Taremi-rad	Associate Professor, Encyclopedia Islamica Foundation
Mehdi Farmanian	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Hassan Qanbari	Associate Professor, University of Ilam and University of Religions and Denominations
Pierre Lory	Professor, University of Sorbonne
Reza Mokhtari	Lecturer, Islamic Seminary of Qom



Copy Editor: Ali Reza Salvand Tajar

Translator of English Abstracts: Ahmad Agha Mohammadi Amid

Translator of Arabic Abstracts: Khalil Zamel Alesami

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Masoud Mousavi



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Township, Qom, Iran, P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: Mazaheb.urd.ac.ir, **Email:** MazahebEslami@urd.ac.ir

ISBN: 2538-1547 , **Print Run:** 350.000 R