



## پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی

سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشکده ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدتقی دیاری بیدگلی

جانشین سر دبیر: حبیب حاتمی کنکبود

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی حسینی

### هیئت تحریریه:

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	غلام‌حسین اعرابی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌بداشتی
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 دایرةالمعارف اسلامی	حسن طارمی‌راد
دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه ایلام، و دانشگاه ادیان و مذاهب	حسن قنبری
استاد گروه مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه سوربن	پیر لوری
استاد فقه و اصول حوزه علمیه قم	رضا مختاری

### مشاوران علمی:

علی‌رضا ایمانی، قاسم جوادی، حمیدرضا ملک‌مکان، محمدحسن نادم، علی‌الله‌بداشتی، محمد معینی‌فر، مجید زجاجی، علی‌مبیدی، ابوالفضل قاسمی، علی آقانوری
--

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: احمد آقامحمدی

مترجم چکیده‌های عربی: جواد قاسمی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید احمدرضا هاشمی

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 است و از طریق پایگاه <a href="http://www.noormags.ir">www.noormags.ir</a> قابل مشاهده و دریافت است.
--

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

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی در اینترنت: [Mazaheb.urd.ac.ir](http://Mazaheb.urd.ac.ir)، پست الکترونیک: [MazahebEslami@urd.ac.ir](mailto:MazahebEslami@urd.ac.ir)

قیمت: ۷۰۰۰۰ 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. فصل‌نامه 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 در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا ارسال 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.
- فصل‌نامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- فصل‌نامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
- مطالب مندرج در فصل‌نامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصل‌نامه نیست.

## شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول 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 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: (د/پیره/معارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده می‌شود، 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 (ایرانیکی)، 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 (ایرانیکی)، 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 (بهج/البلاغه: 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 سبب کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسمی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سبب کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.



---

## مقالات

- ۹ تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت  
محمد معینی فر، فاطمه سادات مشیریان
- ۳۳ بررسی روایات فریقین در موضوع مباحله و تحلیل دیدگاه مؤلفان المنار در این زمینه  
احمد حاتمی کن کبود، علی اکبر بابایی
- ۵۳ دفاع و تبیین علامه شرفالدین از نهضت عاشورا و عزاداری  
مریم اسماعیلی (سما)، نفیسه فقیهی مقدس
- ۷۵ بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و  
جریان‌های فکری معاصر آنان  
ریحانه کریم‌زاده، رضیه سادات سجادی
- ۹۹ جریان‌شناسی سلفی‌گری هندی و تطبیق مبانی آن با سلفی‌گری وهابی  
امیرحسین میرزا ابوالحسنی، احمد عابدی
- ۱۲۱ اندیشه جاهلیت محمد قطب در بوته نقد تشیع، تسنن و عقل  
سید امیر موسوی

چکیده‌ها

۱۳۴ چکیده‌های عربی و انگلیسی

---



مقالات





## تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله روایت

محمد معینی فر\*

فاطمه سادات مشیریان\*\*

### چکیده

از جمله مباحث مهم علم کلام اسلامی، صفات خبریه است که مذاهب مختلف اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی درباره آن اتخاذ کرده‌اند. در این میان، برخی متهم به تشبیه، عده‌ای متهم به تجسیم و برخی دیگر هم متهم به تعطیل شده‌اند. حتی فرقه‌ای مانند وهابی‌ها پا را از این هم فراتر گذاشته‌اند و مخالفان خویش در باب صفات خبری را تکفیر کرده‌اند. گاهی معدودی از فرق اسلامی، شیعه را متهم به تشبیه و تجسیم کرده‌اند، اما در طول تاریخ، علمای شیعه این تهمت‌های واهی را رد کرده‌اند و گفته‌اند موضع شیعه در قبال صفات خبری، همان موضع اهل بیت پیامبر اکرم، یعنی تنزیه، است. زیرا در روایات وارد شده از امامان معصوم (ع)، درباره صفات خبری به سه نظریه مهم، یعنی اثبات به تشبیه، نفی صفات و اثبات بدون تشبیه اشاره شده است که نظریه اخیر، همان دیدگاه تنزیهی شیعه است. در تحقیق پیش رو، کوشیده‌ایم با تقسیم‌بندی منظمی، انظار مختلف در باب صفات خبری و ادله مطرح شده در این زمینه را به صورت تطبیقی و با تکیه بر روایت الاهی ذکر کنیم و به تنها حالت روایت الاهی، که همان روایت قلبی است، اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: صفات خبری، تشبیه، تجسیم، روایت قلبی خدا، نقد وهابیت، تأویل.

\* استادیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) moeinifar92@yahoo.com

\*\* سطح سه جامعه‌الزهررا (ع) و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور

قم.

[دریافت مقاله: ۹۳/۱۱/۲۸؛ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۵]

## مقدمه

در قرآن و روایات (نک: ابن جوزی الحنبلی، ۱۴۲۱: ۱۱۳-۲۷۵)،<sup>۱</sup> صفاتی چون دست خدا (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (فتح: ۵)، صورت خدا (وَوَيْبِقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ) (الرحمن: ۲۷)، آمدن خدا (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (فجر: ۲۲)، خنده خدا (ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَ قُرْبِ غَيْرِهِ) (بیهقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷) و ... وارد شده است که در تعیین این اوصاف، کیفیت و چگونگی آنها بین دانشمندان جهان اسلام اختلاف وجود دارد. مثلاً برخی در تفسیر این گونه صفات توقف کرده‌اند. عده‌ای دیگر به ظاهر این صفات اکتفا کرده و همان صورت و دست و ... را برای خداوند متعال متصور شده‌اند، که به شبهه و مجسمه معروف شده‌اند. بعضی دیگر نیز معتقدند این صفات باید تأویل برده شوند. این قبیل صفات، که از آنها در علم کلام به صفات خبری تعبیر می‌شود، مبحث مهمی در اصول اعتقادات است، که در ادامه به آن می‌پردازیم.

## صفات خبری

متکلمان در یکی از تقسیم‌بندی‌ها صفات خداوند را به صفات ذاتی و صفات خبری تقسیم کرده‌اند. صفاتی چون علم، قدرت، حیات و ... را، که دلالت بر کمال می‌کند، صفات ذات می‌نامند.<sup>۲</sup> اما صفاتی که دلالت بر ظاهر آیات و احادیث دارد و در حقیقت همان آیات یا روایات متشابه هستند، مانند دست و پا، وجه، استوای بر عرش، خندیدن و ... را، صفات خبریه می‌نامند (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۴۳/۳).

در خصوص پذیرش و نحوه تفسیر صفات خبریه، بین علما و متکلمان سه نظریه وجود دارد:<sup>۳</sup>

### ۱. مذهب تأویل

این مذهب موافق رأی اهل بیت (ع) و فلاسفه و بسیاری از علمای اهل سنت از جمله معتزله، برخی از اشاعره و ماتریدیه است. این قول بر پایه تنزیه خداوند متعال است. طبق این رأی، حکم اولی آن است که هر صفتی را باید بر معنای حقیقی آن حمل کرد، و چنانچه مانع لفظی یا عقلی وجود داشت، باید آن را تأویل برد و بر معنای مجازی‌اش حمل کرد (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۴۲/۱).

برخی از علمای اهل سنت نیز به تأویل قائل‌اند. مثلاً نووی می‌گوید:

نخستین چیزی که اعتقاد به آن بر هر مؤمنی واجب است، تنزیه خداوند متعال از مشابهت به مخلوقات است؛ و اعتقاد برخلاف آن مخلّ ایمان است. تمام علما از پیشوایان مسلمان، متفق‌اند که آنچه از صفات خداوند در قرآن و حدیث وارد شده و ظاهر آن، تشبیه صفت خداوند به خلق است، باید بر این اعتقاد حمل شود که مراد خداوند، ظاهر آن آیه یا روایت نیست (نووی، ۱۴۱۱: ۹۸-۱۵۳).

وی در جایی دیگر می‌گوید: «روایت نبوی که می‌گوید دوزخ از آتش پر نمی‌شود تا آنکه خداوند قدم خود را در آن می‌گذارد، از احادیث مشهور در باب صفات است. قاضی عیاض می‌گوید باید معنای آن را از ظاهرش برگرداند و تأویل کرد. زیرا دلیل عقلی قطعی بر محال‌بودن اثبات اعضا و جوارح بر خداوند اقامه شده است» (همان). قسطلانی نیز می‌گوید: «غضب خداوند کنایه از عقوبت او است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۶/۱). همچنین، ابومنصور ماتریدی در تأویل «یدین» در قول خداوند متعال (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) (مائده: ۶۴) می‌گوید: «دو دست، کنایه از نعمت است» (همان).

## ۲. تفویض

جماعتی دیگر از علمای اهل سنت قائل به توقف‌اند؛ به این معنا که گفته‌اند لازم است به منظور احتیاط در دین، درباره صفات سخنی نگوییم و آنها را تفسیر نکنیم. مالک بن انس و سفیان بن عیینه به این نظریه متمایل شده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۹۱/۱).

## ۳. حمل به ظاهر

این نظریه قول کسانی است که تأویل صفات و همچنین تفویض آن را حرام می‌شمارند، و معتقدند تمام صفات را باید بر ظاهرشان حمل کرد. ابن تیمیه نیز می‌گوید: «آنچه در کتاب و سنت ثابت شد و سلف از امت بر آن اجماع کرده‌اند حق است و اگر لازمه آن نسبت جسمیت به خداوند باشد اشکالی ندارد، زیرا لازمه حق، حق است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۸/۱). ابن بطوطه هم نقل می‌کند که:

در دمشق از فقهای حنبلی شخصی بود به نام تقی‌الدین ابن‌تیمیه ... روز جمعه بر او وارد شدم، در حالی که مردم را بر منبر مسجد جامع شهر موعظه می‌نمود. از جمله صحبت‌هایش این بود که خداوند به آسمان دنیا فرود می‌آید، همان‌گونه که من از منبر پایین می‌آیم، و در این هنگام از منبر پایین آمد. عالمی از فقهای مالکی، معروف به ابن‌الزهری بر او انکار نمود، مردم (به طرفداری از ابن‌تیمیه) بر سرش ریختند و با دست و کفش کتک مفصلی به او زدند، به حدی که عمامه از سرش به روی زمین افتاد (ابن‌بطوطه، ۱۳۵۷: ۵۷/۱-۵۸؛ موحد، ۱۳۷۶: ۲۰۸).

همچنین، شیخ بن‌باز در فتاوی خود می‌گوید: «تأویل در صفات امری زشت است و جایز نیست، بلکه واجب است طبق ظاهری که شایسته خداوند است، بر صفات اقرار کرد» (بن‌باز، ۱۴۱۶، بخش عقیده، ج ۱، ص ۲۹۷). نیز می‌گوید: «اهل سنت و جماعت از اصحاب رسول خدا (ص) معتقدند خداوند در آسمان، بالای عرش خود است و دست‌ها به سوی او دراز می‌گردد» (همان: ۲۹۱-۳۳۷).

البانی محدث و هابیان نیز در فتاوی خود می‌گوید: «ما اهل سنت ایمان داریم به اینکه از نعمت‌های خداوند بر بندگانش آن است که خداوند در روز قیامت بر مردم تجلی می‌کند و همگان او را می‌بینند، همان‌گونه که ماه شب چهارده را مشاهده می‌کنند» (البانی، ۱۴۱۳: ۱۹۳-۲۰۱). او در جایی دیگر بر بخاری ایراد می‌گیرد که چرا قول خداوند (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (فصص: ۸۸) را به ملک، تأویل می‌کند. وی می‌گوید: «شخص مسلمان مؤمن چنین تأویلی نمی‌کند». «ما معتقدیم کثیری از اهل تأویل کافر نیستند، ولی گفتارشان همانند کافران است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۸/۱).

## رؤیت خدا

یکی از مسائل مهم کلامی مسئله رؤیت خداوند است، بدین معنا که: آیا خداوند را در دنیا یا در آخرت، به چشم سر یا با چشم دل می‌توان دید یا خیر؟ اقوال علمای مذاهب در این زمینه بسیار مختلف است. از این‌رو به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

از منظر اهل بیت و شیعیان، دیدن حسی خداوند متعال ممتنع است. معتزله نیز معتقد به غیرممکن بودن رؤیت حسی خدا هستند. اشاعره و گروهی از اهل حدیث، که مشبهه یا حشویه نامیده می‌شوند، قائل به رؤیت حسی هستند، با این تفاوت که حشویه، قائل به جسم بودن خدا هستند، اما اشاعره به گفته قاضی ایجی معتقدند خدای متعال جسم نیست و در جهتی از جهات قرار ندارد، اما می‌تواند مانند ماه دیده شود (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۱-۱۵۰). تفاوت دیگر حشویه با اشاعره این است که حشویه می‌گویند خدا در دنیا و آخرت قابل دیدن است اما اشاعره می‌گویند خدا فقط در آخرت با چشم دیده می‌شود، اما لازمه رؤیت او جسم بودن او و تشبیه خالق به مخلوق نیست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج ۴). برخی دیگر از اهل سنت نیز قائل به امکان رؤیت خدا، هم در دنیا و هم در آخرت، هستند (نوی، ۱۴۱۱: ۱۵/۳). وهابی‌ها و حنبلی‌ها نیز معتقدند خداوند متعال در دنیا یا در آخرت دیده می‌شود.

### تشبیه

تشبیه عبارت است از اینکه خداوند متعال، در ذات یا صفات، مانند انسان تصور شود. این اصطلاح در مقابل تنزیه است (خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲۱، ۵۶۴، ۵۱۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۷ و ...). به نحو عام می‌توان گفت مشبهه نام فرقه‌ای است که در توحید، به تشبیه قائل‌اند (مشکور، ۱۳۷۵: ذیل مشبهه و مجسمه). اما تشبیه مصادیقی دارد که وجه مشترکشان تشبیه است و می‌توان آن را این‌گونه تقسیم کرد:

الف. تشبیه ذات خداوند متعال به غیر؛

ب. تشبیه صفات خداوند متعال به غیر؛ در این قسمت برخی صفات خداوند مانند وجه، ید، قدم و ... را در قالب اجسامی همچون جسم انسان تشبیه کرده‌اند که این دسته، مجسمه نامیده می‌شوند.

ج. تشبیه انسان به خداوند متعال؛ برخی در مواجهه با انسان‌های بزرگ، ایشان را به صفات الاهی تشبیه می‌کنند یا آنها را همانند خداوند می‌دانند؛ که در اصطلاح به این دسته، غالیان گفته می‌شود (صابری، ۱۳۸۸: ۸۵/۱-۹۳).

## تجسیم

این نام بر فرقی که در توحید خدا به تجسیم حضرت حق قائل‌اند اطلاق می‌شود. صاحب کتاب *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام* در ضمن مقالات مجسمه و مشبهه ذکر می‌کند که مجسمه و مشبهه برای خدا جا و مکان اثبات می‌کنند؛ و می‌گویند خدا بر عرش جای دارد. آنها نقل می‌کنند که از بزرگان حشویه پرسیدند: آیا خدای تعالی اعضا دارد؟ گفت: آری. پس مردی به عورتش اشاره کرد، و شیخ گفت: آری آن نیز دارد. بغدادی می‌گوید مشبهه بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای ذات خداوند را به ذاتی جز او مانند کردند و گروهی دیگر صفات او را به صفات غیر تشبیه می‌کنند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۱۴-۲۲۰؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۵-۸۷).

مورخان علم کلام، محمد بن کرام، رئیس فرقه کرامیه را از مجسمه محسوب کرده‌اند. او می‌گوید خداوند دارای جسم و اعضا است، می‌نشیند و حرکت می‌کند. او معانی برخی آیات را بر ظاهر حمل می‌کند. وی در کتاب *عذاب القبر* می‌گوید خدای تعالی مماس، یعنی چسبیده بر تخت خویش، است و عرش جایگاه وی است. زیرا در قرآن آمده است: «الرحمن علی العرش استوی».<sup>۴</sup>

فخر رازی نیز اشخاصی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق و برخی دیگر از شخصیت‌های شیعه را جزء مشبهه می‌داند که نه تنها اشخاص مذکور موحدانی تنزیهی هستند، بلکه چنین نظری از فخر رازی، نظری غیرعالمانه است و مستندات موجود، عکس مطلب یادشده را اثبات می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۵۸-۶۰).

## اعتقاد سلفیه در صفات خبری، تشبیه، تجسیم و نقد آن

ابن تیمیه همچون علمای حنابله و اصحاب حدیث پیش از خود درباره صفات خبری می‌گوید: «محال است خداوند پیامبرش را برای هدایت بفرستد اما سخن روشنی درباره صفات بیان نکند تا احتیاج به تأویل دیگران داشته باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۱-۳۲؛ عثمان بن علی حسن، ۱۴۱۵: ۵۱۱/۲). در پاسخ ابن تیمیه کافی است به سخن قرضای، که خود اشتراکات فراوانی با ابن تیمیه در عقاید سلفی و نیز درباره ناتوانی سلف در فهم آیات صفات خبری دارد، اشاره کنیم. وی می‌نویسد:

جوهر اختلاف سلفیان با دیگران در این است که سلفیان تأویل آیات صفات

خبری موهم تشبیه را نمی‌پذیرند. اهل اثر یا دعوات سلف می‌گفتند ما این صفات را برای خدا ثابت می‌دانیم، آن‌طور که خدا در قرآن فرموده است: بلا تکلیف و لا تمثیل و لا تأویل و لا تعطیل. و برخی از سلف می‌گفتند ما معنای آیات صفات خبری را به خدا تفویض می‌کنیم و درباره معنای آن چیزی نمی‌گوییم؛ اما برخی از سلفیان (مثل ابن تیمیه) منکر نسبت تفویض به سلف‌اند، با اینکه نسبت تفویض از سوی بسیاری از سلف رسیده است (قرضاوی، ۲۰۰۸: ۲۰۲).

قرضاوی تلویحاً می‌گوید ابن تیمیه و پیروانش (وهابیت) اصرار دارند که بگویند، سلف معانی آیات صفات خبری را می‌داند، در حالی که نصوص فراوانی از سلف رسیده که خودشان تصریح کرده‌اند، ما معانی این صفات را نمی‌دانیم. به عبارت دیگر، این کار ابن تیمیه، همان اجتهاد در مقابل نص است. شاید برای پاسخ به ابن تیمیه و وهابیت، کلام معروف مالک، یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت، کافی باشد که وقتی از او پرسیدند معنای استوای خدا بر عرش چیست، در جواب گفت: «الاستواء معلوم والکیفیه مجهولة والسؤال عنه بدعة والایمان به واجب» (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۶).<sup>۵</sup>

مالک تصریح دارد که معنای استواء برای ما مجهول است و ما در این زمینه فهم صحیحی از آیه نداریم، ولی چون خدا در قرآن فرموده، آن را می‌پذیریم و نباید مسلمانان درباره مفهوم آن بپرسند و باید تعبداً آن را بپذیرند. ابن تیمیه معتقد است خدا فوق عرش و در آسمان است و تواتر لفظی و معنوی بر آن دلالت می‌کند؛ و می‌گوید ابن خزیمه در کتاب توحیدش این روایات را آورده و گفته است حدود ۲۰۰ قول از سلف در تأیید این حرف (خدا بر عرش نشسته است) وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۵-۳۷). به اعتقاد ابن تیمیه، بیشتر دلایل متکلمان، شبهاتی است که از مشرکان، صابئین و فلاسفه گرفته شده و اسمش را دلیل گذاشته‌اند. او می‌گوید صابئان می‌گفتند: «لیس لله الا الصفات السلب». و جهم بن صفوان الاهیات سلبی را از فلاسفه هند گرفته و در میان مسلمانان پخش کرده است. لذا سلف این تفکر را به عنوان جهمیه می‌شناسد.<sup>۶</sup>

اگر در کلمات ابن تیمیه دقت شود به این نکته می‌رسیم که وی بیشتر از اینکه دلیل قانع‌کننده‌ای برای مخاطب بیاورد فقط ادعا می‌کند و به دیگران تهمت می‌زند و مخالف

را با تخریب کردن از میدان مبارزه خارج می‌کند. او به هیچ پرسشی، پاسخ قانع‌کننده نمی‌دهد. درباره جمله «خدا بر عرش نشسته است»، پرسش‌های فراوانی وجود دارد که: اگر خدا فوق عرش است، پس آیه «أَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) را باید چگونه فهم کرد؟ اگر فهم سلف برتر است کدام یک از سلف این آیات را تفسیر کرده‌اند؟ و اگر خدا فوق عرش است، آیا خدا محتاج آن است یا خیر؟ اینکه خدا فوق عرش و در آسمان است یعنی چه؟ آیا عرش همان آسمان است؟ رابطه عرش با خدا چگونه است؟ و ده‌ها پرسش دیگر که هیچ تفسیری از سلف در پاسخ به این پرسش‌ها نرسیده است و اگر از سلف هم می‌پرسیدند، آنان این پرسش‌ها را بدعت می‌دانستند و تنها جوابی که می‌دادند این بود که چون در قرآن آمده تعبداً می‌پذیریم و از کیفیت آن خبر نداریم.

آنگاه جهل سلف می‌شود فهم برتر؛ فهم برتری که همه باید به آن تمسک کنند و غیر آن را نپذیرند و اگر متکلمان و فیلسوفان هم در پی فهم صحیح صفات خبری برآمدند، از مشرکان گرفته‌اند و برای تخریب دین تلاش می‌کنند.<sup>۷</sup> از دیدگاه ایشان، مذهب سلف بین تعطیل و تمثیل است. یعنی آنچه خدا خود را به آن توصیف کرده نفی نمی‌شود (نفی تعطیل) و صفات خدا به صفات خلقش هم تشبیه نمی‌گردد (نفی تمثیل).

به نظر ایشان، سلف معتقدند خدا دست دارد، اما دستش شبیه خلق نیست. پس کیفیت آن چگونه است؟ این تیمیه پاسخ می‌دهد که سلف معتقد به دست هست اما از کیفیت آن آگاه نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۵-۴۶). اسم دقیق این روش، همان تفویض است، به این معنا که مطلبی را تعبداً قبول دارد، اما معنای آن را نمی‌داند.

وی با تقسیم اهل علم به سه دسته معتقد است فلاسفه اهل خیال‌پردازی‌اند، متکلمان اهل تأویل‌اند و بسیاری از اهل سنت و اتباع سلف اهل تجهیل‌اند. یعنی این افراد خود را به جهالت زده‌اند و معتقدند هیچ کس آیات صفات را نفهمیده و فقط خدا از معنای آن خبر دارد؛ و نیز معتقدند بیشتر سلف در آیه «لا یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) بر «الا الله» وقف کرده‌اند.

او از عقیده این افراد برآشفته شده و می‌گوید اینها فرق تفسیر و تأویل را نفهمیده‌اند و گمان کرده‌اند تأویل در این آیه همان تأویل در معنای اصطلاحی متأخران است که



این اشتباه است و باعث بدفهمی آیه شده است. عجیب است که ابن تیمیه به این افراد نسبت جهل می‌دهد، اما خود وی بعد از معناکردن تأویل<sup>۸</sup> می‌گوید تأویل به معنای سوم همان کیف مجهول است که سلف گفته‌اند و مالک بن انس در جمله معروف خود به آن اشاره کرده است که: «الاستواء معلوم والکیف مجهول».

وی در ادامه می‌گوید، پس رسول خدا و سلف، جهل به اصل صفات خبری ندارند و فقط سلف، همچون رسول خدا، علم به کیفیت را نفی می‌کنند ولی حقیقت صفت را نفی نمی‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵). از نکات تأمل برانگیز ابن تیمیه این است که فهم رسول خدا را به اندازه فهم سلف قرار می‌دهد و با قراردادن رسول خدا در کنار سلف، این چنین به خواننده القا می‌کند که اگر به سلف نسبت جهل دهید، باید به پیامبر هم این نسبت را بدهید.

از مجموع سخنان ابن تیمیه می‌توان این‌گونه برداشت کرد که سلف معتقد است رسول خدا به آنان آموخته که حقیقتاً معتقد باشند خدا دو دست دارد (و یکی کافی نیست)، دو پا دارد، وجه و صورت دارد، نفس دارد، دو گوش دارد، دو چشم دارد (اما هیچ وقت نمی‌خوابد)، خوشحال و ناراحت می‌شود، غضب می‌کند، می‌خندد (قهقهه می‌زند)، راه می‌رود، حرف می‌زند و حرف‌زدنش هم همراه با صوت و لحن و حروف است، قلب انسان میان دو انگشت خدا قرار دارد، در قیامت اشتهای جهنم زیاد است و خداوند برای اینکه جهنم سیر شود پایش را در جهنم می‌گذارد و به جهنم می‌گوید آیا سیر شدی که جهنم جواب مثبت می‌دهد.

خداوند در قیامت با چشم سر به صورت یک انسان دیده می‌شود. خداوند بالای هفت آسمان بر عرش نشسته است و احاطه خدا بر آسمان و زمین (نه احاطه ذاتی) بلکه به وسیله علمش (احاطه علمی) است؛ کرسی خدا روزهای جمعه آورده می‌شود و خدا بر آن جلوس می‌فرماید و پیامبران حول آن می‌نشینند و این همان کرسی است که در روز قیامت برای حساب‌رسی آورده می‌شود. عرش خدا بر روی آب قرار دارد و خداوند خودش هر شب در ثلث آخر شب و شب‌های جمعه از همان اول شب به آسمان اول می‌آید و می‌فرماید آیا استغفارکننده‌ای هست تا او را بیامرزم و از گناهانش درگذرم.

به عبارتی، خداوند تمام صفات بشری را دارد، اما رسول خدا هم نمی‌داند کیفیت آن چگونه است و فقط خدا از کیفیت صفات خود خبر دارد. این همان تشبیه و تجسیم است، اما اسمش را نباید آورد و اگر کسی بگوید این همان تجسیم است، از نظر ابن تیمیه کافر شده است. جالب‌تر آنکه اگر کسی هم خدای این‌چنینی را قبول نداشت، نه تنها کافر است، به یقین خودش هم هدر است. زیرا بنا به نقل ابن تیمیه، ابن خزیمه گفته است: «هر کس خدا را بالای عرش ندانست، توبه‌اش دهید اگر نپذیرفت گردنش را بزیند و جسدش را در مزبله بیندازید». عبدالرحمن بن مهدی هم گفته است «اصحاب جهم را توبه دهید، اگر توبه نکردند آنان را بکشید» (همان: ۶۳).

بنابراین، بر اساس تفکر ابن تیمیه، سلف تمام صفات خبری موجود در قرآن و احادیث را، که در بالا ذکر شد، بر ظاهرش حمل کرده‌اند و از تشبیه آنها به مخلوقان نیز دوری جسته‌اند و معتقدند تمام صفات خبری حقیقتی لایق به جلال خداوند دارد، اما سلف مثل پیامبر از حقیقت آن صفت بی‌اطلاع است. عجیب است که همواره ابن تیمیه شأن پیامبر را پایین آورده و فهم رسول خدا را با فهم صحابه یکی می‌کند. پس خداوند واقعاً دست و پا و چشم و گوش و امثال آن را دارد، اما جسم نیست. چیزی غیر از جسم هم در جهان وجود ندارد، اما باز هم خدا جسم نیست، کیفیت خاصی دارد اما بر ما مجهول است (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

در واقع، سلف یا بهتر است بگوییم وهابیت که خود را سلفی می‌نامند سعی دارند خود را از اتهام به تشبیه و تجسیم برهانند و این تهمت را به دیگر فرقه‌ها انتساب دهند. اما حقیقتاً این خودشان هستند که گرفتار تشبیه و تجسیم شده‌اند. زیرا در بیان صفات خداوند چیزی عرضه نمی‌کنند.

### تصریح علمای اهل سنت بر تجسیم ابن تیمیه

جماعتی از علمای اهل سنت به تجسیم وهابی‌ها و در رأس آنها ابن تیمیه تصریح کرده‌اند، که به کلمات برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. قاضی سبکی می‌گوید: «اهل توحید بر اینکه خداوند در جهت خاصی نیست، اتفاق کرده‌اند مگر برخی از افراد که قول شاذ دارند، همانند ابن تیمیه» (سبکی، بی‌تا:

۲. محمد ابوزهره می‌گوید: «سلفیه معتقدند هرچه در قرآن یا روایات درباره اوصاف خداوند وارد شده از قبیل محبت، غضب، سخط، رضا، ندا، کلام، فرود آمدن در سایه ابرها، استقرار بر عرش، وجه، دست، همگی باید بر ظاهرش حمل شود، بدون هیچ‌گونه تأویل و تفسیری که مخالف با ظاهرش باشد ... رأی و نظر ابن تیمیه نیز همین است» (ابوزهره، بی‌تا: ۱۸۱-۱۸۳).

۳. سلیم البشری، رئیس جامعه الأزهر در عصر خود، می‌گوید: «از جمله کسانی که به او نسبت داده شده که قائل به جهت برای خدا است احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیه حرّانی حنبلی دمشقی است» (سلیم بشری، فرقان القرآن، قضای ص ۷۲، به نقل از: رضوانی، ۱۳۸۴: ۱/۲۲۶).

۴. ابن حجر هیتمی مکی شافعی می‌گوید: «ابن تیمیه به ساحت مقدس خداوند جسارت کرده و در حق او ادعای جهت و جسمانیت کرده است» («الجواهر المنظم فی زیارة قبر المکرم» ابن حجر هیتمی، به نقل از: الامین، بی‌تا: ۱۳۰؛ فائزی‌پور تهرانی، ۱۳۸۷: ۱۹۷).

۵. ابوالفداء، در تاریخش می‌گوید: «ابن تیمیه از دمشق به شام فرستاده شد، و از آنجا که او قائل به تجسیم بود او را در زندانی حبس کردند» (ابوالفداء، بی‌تا: ۱۳۲، حوادث سنه ۷۰۵ ه.ق.).

## ادله قائلان به رؤیت و نقد آن

از سلفی‌های معاصر نیز کسانی همچون بن‌باز، قائل به رؤیت هستند اما مانند سلف خویش قیودی چون بلا تکلیف، بلا تحریف، بلا تعطیل و ... را می‌افزایند، اما هرگز نکته یا نظر دیگری درباره چگونگی رؤیت، به دست نمی‌دهند (الاحمد السلفی، ۱۴۲۴: ۲/۳۴). در نهایت کسانی که معتقد به رؤیت خداوند با دیدگان هستند به ادله‌ای چند از آیات و روایات تمسک کرده‌اند که عبارت است از:

### ۱. آیات قرآن

الف. خداوند متعال می‌فرماید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ \* وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ \* تَظُنُّ أَنْ يَفْعَلَٰ بِهَا فَاكْرَةً» (قیامت: ۲۲ و ۲۵)؛ «در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند و در آن روز چهره‌هایی دژم باشند

[چراکه] دانند موردِ عذابی کمرشکن قرار خواهند گرفت». کسانی که قائل به رؤیت الاهی هستند با این آیه و به‌خصوص با کلمه «ناظره» به رؤیت باری تعالی استدلال می‌کنند.

### پاسخ

شکی نیست که «نظر» در لغت به معنای رؤیت و دیدن است، ولی جمله «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» در مقابل «تَنْظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً» آمده است، و لذا به قرینه مقابله در معنای لغوی آن به کار نمی‌رود، بلکه معنای کنایی آن اراده می‌شود، که همان انتظار رحمت است. زیرا جمله مقابل به این معنا است: «می‌دانند که حادثه ناگواری در پیش است». پس چون می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است، انتظار رحمت الاهی دارند.

قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «از جماعتی از مفسران رسیده که آیه حمل بر انتظار می‌شود، همان‌گونه که در احادیث نیز وارد شده است. ابوحاتم رازی به سند خود از مجاهد در تفسیر آیات شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نقل می‌کند که فرمود: «یعنی دیدگان با خوش‌رویی منتظر ثواب‌اند». و همین تفسیر از ابن عباس نیز نقل شده است». آنگاه قاضی عبدالجبار می‌گوید: «با این روایات صحّت گفتار ما ثابت می‌شود که مراد از نظر در آیه، «انتظار» است» (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۲۱۲/۴-۲۱۳).

ب. خداوند متعال می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰)، «پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد». نقطه اشاره استدلال‌کنندگان در آیه مذکور، بر سر تعبیر «لقای پروردگار» است که اشاره به دیدار خداوند متعال دارد.

### پاسخ

خداوند متعال در خصوص منافقان نیز از تعبیر «لِقَاءَ اللَّهِ» استفاده کرده است، آنجا که می‌فرماید: «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ» (توبه: ۷۷). در نتیجه این تکذیب، خدا هم دل آنها را ظلمتکده نفاق گردانید تا روزی که به کیفر بخل و اعمال زشتشان برسند. و می‌دانیم که هرگز منافقان خداوند را نخواهند دید. پس در این آیه لقاء به

معنای لقای مرگ و حساب و انواع عذاب آمده است. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «هرگز لقاء به معنای رؤیت نیست، و لذا یکی از آن دو به جای دیگری استعمال نمی‌شود. مثلاً شخص کور صحیح است که بگوید به ملاقات فلان شخص رفتم، ولی صحیح نیست که بگوید فلان شخص را دیدم. پس لقاء در آیه را باید حمل بر معنایی کرد که با حکم عقل سازگاری داشته باشد» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۸/۱).

ج. خداوند متعال می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) «زهی پندار، که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوب‌اند». فخر رازی می‌گوید: «اصحاب ما به این آیه تمسک کرده‌اند بر اینکه مؤمنان، خداوند سبحان را خواهند دید، و الاً تخصیص آیه به کفار، بی‌فایده است» (سبحانی، بی‌تا: ۲۱۹/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۹/۳۱).

### پاسخ

استدلال به آیه مبتنی بر آن است که معنای آیه این باشد که: کفار از «دیدن خدا» محروم‌اند، در حالی که در آیه لفظ «رؤیت» به کار نرفته است. لذا ظاهر معنا این است که کفار به دلیل گناهان مرتکب‌شده و نیز به دلیل کذبشان از «رحمت» خدا محروم‌اند. در واقع شایسته است از ایشان بپرسیم چگونه این آیه را دلیل برای رؤیت خدا قرار داده‌اند؟ (همان: ۲۱۸/۲).

د. «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶)، که گفته‌اند الحسنی یعنی بهشت و زیادت یعنی نظر به وجه خداوند کریم (آل بوطامی، ۱۴۱۵: ۲۵۴/۱). فخر رازی گفته است «الحسنی» لفظ مفردی است که الف و لام تعریف بر آن وارد شده است که به عهد سابق برمی‌گردد که همان دارالسلام است که در آیه پیشین ذکر شده است (وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ). و چون این مطلب ثابت شد مراد از «زیاده» امری مغایر با منافع و تعظیم در بهشت است که آن همان رؤیت است و الاً لازمه ذکر منافع در آیه، موجب تکرار می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۰/۱۷).

## پاسخ

دلیلی بر حمل الف و لام بر عهد نداریم، بلکه مراد از الف و لام، جنس است و مراد از آیه هم این است که برای محسنین بیشتر از آنچه مستحق هستند در نظر گرفته می‌شود. زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ»؛ و مؤید این نکته آیه بعدی است: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بَمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ و اگر بین دو آیه جمع شود این نتیجه مستنبط می‌شود که محسنین زیادتر از آنچه مستحق هستند ثواب می‌برند و اما کسانی که سیئه انجام می‌دهند فقط به اندازه همان سیئه جزا داده می‌شوند و در واقع هیچ کجای آیه اشاره‌ای به رؤیت الاهی ندارد.

## ۲. روایات

**الف.** قول پیامبر اکرم (ص) که بخاری چنین نقل می‌کند: «همانا شما خدا را در روز قیامت خواهید دید».

**ب.** و نیز از جریر نقل می‌کند، رسول اکرم (ص) در حالی که به ماه نظاره می‌کردند فرمودند: «شما پروردگارتان را خواهید دید، همان‌گونه که این ماه را می‌بینید» (بخاری، ۱۴۲۷: ۱۳۱۹، ح ۷۴۳۴).

## پاسخ

۱. اینها اخبار آحاد هستند. لذا در اعتقادات ارزشی ندارند.

۲. این‌گونه احادیث، مخالف با آیات قرآن هستند، پس اعتباری ندارند.

۳. حدیث دوم به دلیل وجود قیس بن ابی‌حازم، سندش ضعیف است. زیرا یحیی بن سعید می‌گوید او احادیث منکر را نقل می‌کند و یعقوب سدوسی می‌گوید: «اصحاب ما در حق او سخن‌ها گفته‌اند، عده‌ای به او هجمه برده‌اند» (ذهبی، ۱۹۹۵: ۳/۳۹۳، رقم ۶۹۰۸).

### ۳. دلیل عقلی

تفتازانی می‌گوید اهل سنت معتقدند خداوند در بهشت قابل رؤیت است آن هم با چشم. او می‌افزاید اگر ما خورشید را با حد و رسم بشناسیم، نوعی از معرفت است. سپس اگر به خورشید نگاه کنیم و بعد چشمان خود را ببندیم، نوعی دیگر اما بالاتر از معرفت اولی است. سپس اگر چشمان خود را باز کنیم نوعی دیگر از معرفت است که از دو نوع قبلی بالاتر است و آن را رؤیت می‌نامیم؛ که این رؤیت متعلق به دنیا نیست، مگر از نظر جهت و مکان.

### پاسخ

۱. به نگاه کردن اولی هم قبل از بستن چشم‌ها، رؤیت گفته می‌شود و هیچ اختلافی بین رؤیت‌ها با یکدیگر نیست مگر در وضوح، خفاء، قصر و طول رؤیت.

۲. رؤیت شرایطی دارد که عبارت‌اند از: ۱. سلامة الحاسة؛ ۲. المقابلة أو حکمها كما فی رؤیة الصور المنطبعة فی المرآة؛ ۳. عدم القرب المفرط؛ ۴. عدم البعد کذلک؛ ۵. عدم الحجاب بین الرائی والمرئی؛ ۶. عدم الشفافية، فإن ما لا لون له كالهواء لا يرى؛ ۷. قصد الرؤیة؛ ۸. وقوع الضوء علی المرئی و انعكاسه منه إلى العين؛ که اگر نگوییم تمامی، دست‌کم برخی از این شرایط در قیامت مهیا نیست، بلکه اگر مهیا هم باشد در خصوص رؤیت خداوند نمی‌تواند صادق باشد.

پس اگر مخالفان بگویند این شرایط الزامی نیست، گفته می‌شود درست است ولی قسمی از شرایط، مقوم رؤیت با چشم است و آن اینکه مرئی باید در حیز خاص باشد و تحقق نوعی مقابله بین رائی و مرئی موجود باشد که العیاذ بالله در خصوص خداوند نمی‌توان این‌گونه فکر کرد (سبحانی، بی‌تا: ۱۹۷/۲).

### ادله شیعه بر نفی رؤیت

شیعه در طول تاریخ ادله‌ای بر نفی رؤیت، تشبیه و تجسیم بر مخالفان خویش اقامه کرده است، که در ادامه به گزیده‌ای ساده و خلاصه از این ادله اشاره می‌کنیم:

## ۱. مقابله اهل بیت (ع) با قول به تشبیه

الف. امام علی (ع) در توصیف خداوند متعال می‌فرماید: «ستایش مخصوص خداوندی است که ... دیدگان، او را نبینند و پوشش‌ها او را مستور نسازند» (سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۵).

ب. امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «منزه است خداوندی که جز او کسی دیگر از کیفیتش اطلاعی ندارد، همانندی برای او نیست و او شنوای بی‌نا است، محدود نشده، محسوس نخواهد بود و مورد تجسس واقع نخواهد گشت. دیدگان و حواس او را ادراک نکرده و چیزی او را احاطه نمی‌کند. جسم و صورت نیست». و نیز در حدیثی دیگر در توصیف خداوند می‌فرماید: «نه جسم است و نه صورت، بلکه او جسم‌کننده اجسام و صورت‌دهنده صورت‌ها است. جزء جزء نشده و متناهی نیست. زیاده و نقصان در او راه ندارد. و اگر خداوند آن‌گونه باشد که می‌گویند، پس فرقی بین خالق و مخلوق نیست» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۰۴/۱-۱۰۶).<sup>۱۰</sup>

ج. از امام جواد و هادی (ع) روایت شده که فرمودند: «هر کس قائل به جسمیت خداوند شد به او زکات ندهید و پشت سر او نماز هم نخوانید» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱).

## ۲. آیات قرآن بر نفی رؤیت

الف. قوله تعالی: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳). برخی در استدلال به این آیه نقص وارد کرده‌اند که کلام سید شرف‌الدین برای پاسخ به آنها، بهترین تقریر از آیه است. وی می‌گوید: «ادراک زمانی که با چشم ذکر شود به معنای رؤیت است. همچنین، اگر کلمه ادراک به هر کدام از حواس انسانی اضافه شود، معنای همان حس را می‌دهد. همان‌گونه که اگر گفته شود ادراکته بأذنی منظور شنیدن است. یا ادراکته بأنفی یعنی وجدت راثحته، ادراکته بفمی یعنی وجدت طعمه و ...»<sup>۱۱</sup>

ب. قوله تعالی: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ أُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳). آیه در بیان این نکته است که زمانی حضرت موسی (ع) برای اثبات



استحالت رؤیت خدا، به خداوند عرضه داشت «رب ارنی انظر الیک»، که در جواب دو نفی شنید. یکی «لن ترانی» و دومی هم معلق به استوارماندن کوه شد، که کوه هم از تجلی خداوند استوار نماند و مندک شد، که نتیجه‌اش این‌گونه می‌شود: (فلماً أفاق) زمانی که موسی از صعقه به هوش آمد (قال سبحانک) گفت بارپروردگارا، منزه می‌دانم تو را از آنچه جایز نیست که یکی از آنها رؤیت است. (تبت إلیک) توبه می‌کنم از طلب رؤیت (و أنا أوّل المؤمنین) و من اولین ایمان‌آوردگان از میان قوم هستم به اینکه تو مرئی نیستی.<sup>۱۲</sup>

### ۳. ادله عقلی بر نفی رؤیت

متکلمان برای نفی رؤیت الهی به اموری عقلی استدلال کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

**الف.** همه استدلال‌های عقلی به یک نکته باز می‌گردند و آن اینکه رؤیت با جسمیت تلازم ذاتی دارد که قابل انفکاک نیست. به‌علاوه، جمع جسمیت با واجب‌الوجود تنافی دارد. پس محال است واجب‌الوجود جسم باشد. زیرا در این صورت جسم به جزء، حیّز و ... نیاز پیدا می‌کند که باید خدای متعال فقیر و محدود شود، که چنین چیزی محال است. زیرا خداوند غنی بالذات و نامحدود است؛ و تالی اینکه خداوند جسم نیست، این می‌شود که خداوند متعال مرئی هم نیست (همان).

**ب.** بیشتر عقلا می‌دانند که دیدن با چشم امکان ندارد، مگر آنکه شیء مرئی در جهت و مکان خاصی مقابل بیننده قرار گیرد و این مسئله در خصوص خداوند متعال محال است. زیرا او جسم نیست که در جهت و مکان خاصی قرار گیرد (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶-۲۹۷).

### ۴. گفتار برخی از اهل سنت بر نفی رؤیت

برخی از علمای اهل سنت، همانند شیعه امامیه قائل به غیرممکن بودن رؤیت حضرت حق سبحانه با چشم شده‌اند، که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

**الف.** ثعالبی در تفسیر آیات «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۱۳-۱۴) می‌گوید: «از عائشه و جمهور اهل سنت نقل شده که ضمیر در «رأه» به جبرئیل باز

می‌گردد که دو بار دیده شده؛ یک بار در حراء و دیگر بار در سدرۃ‌المتنه، و ضمیر به پیامبر بر نمی‌گردد» (ثعالبی، ۱۴۱۷: ۲۹۴/۳). نتیجه اینکه پیامبر (ص) خدا را ندیده است. ب. شاطبی می‌گوید: «صحابه منکر رؤیت خداوند متعال بوده‌اند» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۱).

ج. ذهبی در ترجمه ابو‌عبدالله بخاری می‌گوید: «او عالم اهل بخارا و شیخ آنان، فقیهی باور و زاهد بود. و هر کسی را که قائل به خلق قرآن و احادیث رؤیت و نزول خدا از آسمان بود، او را تکفیر می‌نمود» (همان: ۲۱۷/۱).

### روایات اهل بیت عصمت (ع) بر امکان رؤیت قلبی

از کلمات معصومان (ع) این نکته به دست می‌آید که نوعی مشاهده یا معرفت به خداوند وجود دارد که از آن به رؤیت قلبی یا معرفت باطنی تعبیر می‌شود. در اینجا به برخی از کلمات معصومان (ع) اشاره می‌کنیم:

الف. شخصی از امام علی (ع) پرسید: ای علی! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت کنم؟ ذغلب پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: دیدگان به مشاهده اعیان او را ندیده است، بلکه قلب‌ها به حقیقت ایمان او را ادراک کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۶۹/۸، ذیل آیه ۱۴۳ اعراف).<sup>۱۳</sup>

ب. مردی از خوارج بر امام باقر (ع) وارد شد و عرض کرد: ای اباجعفر! چه چیزی را عبادت می‌کنی؟ حضرت فرمودند: خدا را. آن مرد باز پرسید: آیا او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: چشم‌ها با مشاهده بینایی، او را نخواهند دید، ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را خواهند یافت (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۱).

ج. طباطبایی می‌گوید:

خداوند متعال در کلام خود گونه‌ای از رؤیت و مشاهده را ثابت می‌کند که غیر از رؤیت بصری حسی است، و آن، نوعی شعور باطنی در انسان است که بدون به کار بردن ابزار حسی یا فکری می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد. و در پرتو آن، نوعی معرفت به خداوند پیدا می‌شود که با معرفت فکری فرق دارد؛ این معرفت همان وجدان و شهود باطنی است که هیچ نوع حجابی با آن نمی‌باشد، و هرگز انسان را از او غافل نکرده و به دیگری مشغول نمی‌سازد. و همین معنا

مراد از لقای الاهی است که در روز قیامت از بندگان برای صالحین فراهم خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۴۵/۸).

## نتیجه

با توجه به آنچه گذشت: ۱. باید مواضع فرق مختلف در باب صفات به‌خوبی تقریر و تفهیم شود و مستقیماً از خود علمای هر مذهبی اعتقادات آنها پرسیده شود؛ ۲. پس از فهم عقاید دقیق مذاهب باید به دور از تعصبات مذهبی ادله ایشان را جویا شد و اگر انتقادی هست به صورت علمی به ادله ایشان وارد کرد؛ ۳. اخلاق علمی را در هر زمینه‌ای رعایت کرد و از زدن تهمت تکفیر به مخالف عقاید خویش برای بیرون‌کردن حریف از میدان به صورت جدی پرهیز کرد. زیرا اخلاق علمی، عبارت از سعه صدر و پذیرش مخالف است؛ ۴. نکته آخر، بری‌بودن شیعه از اتهام تشبیه و تجسیم است که به دروغ در طول تاریخ به شیعه نسبت داده‌اند و موضع شیعه در صفات خبری تنزیهی‌بودن است که دقیقاً همان موضع ائمه (ع) است. اما در مقابل، این وهابیت است که متأسفانه به تمامی فرق اسلامی تهمت‌های ناروا زده و هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای مواضع خویش اقامه نمی‌کند و در باب صفات خبری، کنه عقاید ایشان همان تجسیم و تشبیه است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. صفحات مذکور آیات و روایات درباره صفات خبری را جمع کرده است. همچنین صدوق نیز، در *التوحید*، بسیاری از روایات و آیات مربوط را آورده است.
۲. باید دقت داشت که در تقسیم‌بندی، صفات خبری (نقلی) در برابر صفات عقلی قرار می‌گیرند نه ذات. زیرا صفات خبری برخی مربوط به ذات هستند.
۳. البته در روایتی از امامان اهل بیت (ع) به این سه مذهب اشاره شده است: «قَالَ الْعَبَّاسِيُّ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ أَمْرُنِي بَعْضُ مَوَالِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ وَمَنْ هُوَ قُلْتُ الْحَسَنُ بْنُ سَهْلٍ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ أَلْمَسْتُكَ قَالَ قُلْتُ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ وَ أَى شَيْءٍ مِّنَ التَّوْحِيدِ قَالَ يَسْأَلُكَ عَنِ اللَّهِ جِسْمٍ أَوْ لَّا جِسْمٍ قَالَ فَقَالَ لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَشِيئِهِ وَ مَذْهَبُ النُّفْيِ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَلَا تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ الْإِثْبَاتِ بَشِيئِهِ لَّا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النُّفْيِ لَّا يَجُوزُ وَالطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتِ بَلَا تَشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱، باب أنه عز و جل ليس بجسم و لا صورة).
۴. تحقیقات جدید درباره کرامیان و متون جدیدی که از آنها به دست رسیده، حاکی از آن است که در

- خصوص مجسمی و مشبهی بودن کرامیان بیشتر باید تحقیق شود. زیرا اسنادی دال بر تهمت بودن این نسبت به دست رسیده است. برای مطالعه بیشتر نک: درخت معرفت: جشن‌نامه دکتر زرین‌کوب، ص ۴۱؛ و نیز *ارج‌نامه ایرج*، جشن‌نامه ایرج افشار، انتشارات توس، تهران، ج ۲، ص ۹۰ به بعد، به نقل از: فرمانیان، ۱۳۹۱: ۱۷۳.
۵. نیز نک: عبدالله بن سلمان احمدی، *المسائل والرسائل المرویه عن الامام احمد بن حنبل فی العقیده*، ص ۲۷۹؛ ابوسعید دارمی، *الرد علی الجهمیه*، ص ۶۶؛ عبدالقاهر بغدادی، *اصول الايمان (اصول الدين)*، ص ۹۲.
۶. او می‌افزاید بشر مریسی، ابوعلی جبائی، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسین بصری، غزالی و ابن‌فورک در کتاب *التأویلات* و فخر رازی در کتاب *اساس التقدیس* (برای نمونه ص ۲۳، ۱۳۵، ۱۰۶ و ...) همان حرف‌ها را تکرار کرده‌اند که عیناً همان تأویلات بشر مریسی است و کتاب نقض ابی‌سعید عثمان بن سعید دارمی علی المریسی الجهمی العنید (برای نمونه ج ۱، ص ۴۵۰ درباره استوی علی العرش، ص ۲۶۸ درباره السماوات مطویات بیمینه و ...) تمام این تأویلات را آورده و جواب داده است که با خواندن کتاب عثمان بن سعید دیدگاه سلف برای شما آشکار می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۳).
۷. بنا بر نظر ابن تیمیه می‌توان کلام سلف را در آثار ذیل به دست آورد: *السنن لالکائی، الابانته ابن بطه، السنه ابوذر هروی، الاصول ابی عمرو طلمنکی، کلام ابی عمر بن عبدالبر، الاسماء والصفات بیهقی، السنه طبرانی، السنه ابن منده، السنه ابوبکر خلال، التوحید ابن خزیمه* ص ۱۱ درباره وجه خدا، و ص ۱۹ درباره صورت خدا و ...، *الرد علی الجهمیه بخاری، السنه عبدالله بن احمد بن حنبل، السنه ابی بکر بن الاثرم، السنه احمد بن حنبل و امثال آن* (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۳-۴۴). در این آثار به جز ذکر احادیث پی در پی و چند کلام مختصر در توضیح آیات و روایات صفات خبری چیزی یافت نمی‌شود. آیا ذکر عین احادیث نشانه فهم برتر این بزرگان است یا نشانه تفویض معانی به خداوند؛ حتی از کلمات مختصر واردشده در این آثار نیز بیشتر تفویض معانی به دست می‌آید. حال چگونه بپذیریم که این فهم، فهم برتر است و باید همگی به آن ملتزم شوند؟
۸. او سه معنا را اشاره می‌کند: الف. معنای اصطلاحی متأخران که به معنای مرجوح است؛ ب. به معنای تفسیر؛ ج. به معنای حقیقتی که کلام به آن اشاره دارد.
۹. سبکی از ص ۳۵-۹۳ این مجلد درباره نفی جهت‌داشتن حضرت باری تعالی صحبت می‌کند و در واقع ردیه‌ای است بر ابن تیمیه درباره اعتقاد او به جهت‌داشتن خداوند.
۱۰. برای مطالعه بیشتر نک: صدوق، ۱۳۹۸: ذیل باب ما جاء فی الرؤیه، ص ۱۰۸.
۱۱. برای مطالعه بیشتر نک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶: ۶۷/۳۷.
۱۲. برای مطالعه بیشتر نک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶: ۸۹/۳۷.
۱۳. این روایت در کتب معتبر حدیثی شیعه نیز موجود است، مانند صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: باب کلیات فی التوحید؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۶۴/۱۰.

## منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۹). ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی الحدید (۱۳۸۳). شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آيت الله مرعشي نجفی.
- ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد (۱۳۵۷). رحلة ابن بطوطه، تصحيح: لجنة من الادباء، مصر: مطبعة مصطفى محمد.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (۱۴۲۶). الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: محمد بن رياض الاحمد الاثرى، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- ابن جوزى الحنبلى، عبد الرحمن (۱۴۲۱). دفع شبهة التنزيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن سقاف، عمان: دار امام النوى، الطبعة الرابعة.
- ابوالفداء، اسماعيل (بى تا). تاريخ ابى الفداء، مصر: المطبعة الحسينية.
- ابوزهره، محمد (بى تا). تاريخ المذاهب الاسلامية فى السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية، قاهره: دار الفكر العربى.
- احمد السلفى، محمد بن رياض (۱۴۲۴). هداية السالكين فى اجوبة اهل العلم والدين من اجوبة الامامين بن باز و صالح العثيمين، رياض: مكتبة الرشد، الطبعة الاولى.
- اشعري، ابوالحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، آمان: ويسبادن، فرانس شتاينر، چاپ سوم.
- البانى، محمد ناصر الدين (۱۹۹۳/۱۴۱۳). كتاب السنة لحافظ ابى بكر عمرو بن مخلد الشيبانى و معه ظلال الجنة فى تخريج السنة، بيروت: المكتب الاسلامى، الطبعة الثالثة.
- امين الحسينى العالمى، سيد محسن (بى تا). كشف الارتياح فى اتباع محمد بن عبد الوهاب، بى جا: كتابخانه بزرگ اسلامى، چاپ دوم.
- آل بوطامى البعلبلى، ابن حجر (۱۴۱۵). العقائد السلفية بادلها الثقيلة والعقلية، بى جا: دار الكتب القطرية، الطبعة الاولى.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (۱۴۲۷). صحيح البخارى، ضبط: محمد على القطب و هشام البخارى، بيروت: المكتبة العصرية.
- بغدادى، عبد القاهر (۱۴۰۸). الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم، بيروت: دار الجيل - دار الآفاق.
- بن باز، عبد العزيز بن عبدالله (۱۴۱۶). مجموع فتاوى، مقدمه: عبدالله بن محمد بن احمد الطيار، الرياض: دار الوطن، الطبعة الاولى.
- بيهقى، ابوبكر (۱۴۱۷). الاسماء والصفات، تحقيق: عبد الرحمان عميره، بيروت: دار الجيل، الطبعة الاولى.
- ثعالبى، عبد الرحمن بن مخلوف (۱۴۱۷). الجواهر الحسان فى تفسير القرآن، تحقيق: محمد الفاضلى، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الاولى.
- جمعى از نويستدگان (۱۴۲۶). فى رحاب أهل البيت عليهم السلام، قم: المجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية.
- حسنى رازى، سيد مرتضى بن داعى (۱۳۶۴). تبصرة العوام فى معرفة مقالات الانام، تصحيح: عباس اقبال آشتياني، تهران: انتشارات اساطير، چاپ دوم.
- حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تحقيق و مقدمه:

آیت‌الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الرابعة.  
خاتمی، احمد (۱۳۷۰). فرهنگ علم کلام، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول.  
ذهبی، محمد بن احمد شمس الدین (۱۹۹۵). میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبد الموجود، بیروت: دار الکتب العلمیة.

رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۴). شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: نشر مشعر، چاپ دوم.  
رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹). نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: ناشر مشهور، چاپ اول.  
سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). الانصاف فی مسائل دام فیہ الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.  
سبحانی، جعفر (بی‌تا). بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی مؤسسه امام صادق (ع).  
سبکی، ابی نصر عبد الوهاب بن علی (بی‌تا). طبقات الشافعیة الكبرى، تحقیق: محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الجلو، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۳). الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی، الطبعة الثالثة.

صابری، حسین (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ پنجم.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.  
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، با همکاری مرکز نشر فرهنگي رجاء و مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.

عثمان بن علی حسن (۱۴۱۵). منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند اهل السنة والجماعة، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة.

غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.  
فائزی پور تهرانی، علی اکبر (۱۳۸۷). تاریخ و نقد وهابیت، ترجمه: کشف الارتیاب علامه سید محسن امین، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۳). اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، تحقیق: محمد زینهم، قاهره: مكتبة مدبولی، الطبعة الاولى.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.  
فرمانیان، مهدی (۱۳۹۱). درس‌نامه فرق و مذاهب کلامی اهل سنت، قم: آثار نفیس، چاپ اول.  
قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۹۶۵). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریة.

قرضاوی، یوسف (۲۰۰۸). الصحوة الاسلامیة من المراهقة الی الرشد، مدینة نصر (مصر): دار الشروق، الطبعة الثالثة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة، الطبعة الثانية.

## تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت / ۳۱

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). *دانش نامه عقاید اسلامی*، با همکاری رضا برنجکار و ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.

مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*، مقدمه: کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ سوم.

موحد، محمدعلی (۱۳۷۶). *ابن بطوطه*، تهران: طرح نو، چاپ اول.

النووی، ابو زکریا یحیی بن شرف (۱۴۱۱/۱۹۹۰). *صحیح مسلم بشرح النووی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.





## بررسی روایات فریقین در موضوع مباحله و تحلیل دیدگاه مؤلفان المنار در این زمینه

احمد حاتمی کنکبود\*

علی اکبر بابایی\*\*

### چکیده

آیه مباحله از جمله آیاتی است که بر فضیلت و عظمت اصحاب کساء دلالت داشته و در منابع فریقین روایات متعددی در این زمینه نقل شده است که محدثان، مفسران و دانشمندان مذاهب اسلامی، بر دلالت آنها بر جایگاه ویژه اصحاب کساء و اختصاص آیه مباحله به آنان اذعان کرده‌اند. با وجود اینکه می‌توان دلالت آیه مباحله و شأن نزول آن را بر فضیلت و عظمت اهل بیت (ع) میان مذاهب اسلامی محل اتفاق دانست، اما در این بین، مؤلفان المنار با انکار روایات دال بر اختصاص این آیه به اصحاب کساء، و با استناد به روایتی از ابن عساکر، آیه را به افراد دیگری نیز ارتباط داده‌اند. در این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی روایات دال بر ارتباط آیه با اصحاب کساء را، از منابع معتبر اهل سنت و شیعه نقل می‌کنیم و سخن بزرگان اهل تسنن در دلالت آیه مباحله و روایات مرتبط با آن بر فضایل اصحاب کساء را بیان می‌کنیم و سپس دیدگاه و ادعای مؤلفان المنار تبیین، بررسی و نقد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مباحله، روایات فریقین، المنار، اصحاب کساء، اهل بیت (ع).

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول)

ahmadhatami1213@rihu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ababayi@rihu.ac.ir

[دریافت مقاله: ۹۵/۵/۲۵؛ پذیرش: ۹۵/۶/۳۰]

## مقدمه

یکی از مباحث مهم نزد فریقین، بحث در آیات و روایات دلالت‌کننده بر عظمت و فضایل اهل بیت پیامبر (ع)، به‌ویژه اصحاب کساء<sup>۱</sup> است. از جمله دلایل عظمت جایگاه آنان نزد خداوند و پیامبر اکرم (ص)، آیه مباحله و روایات مرتبط با آن است. محدثان مذاهب اسلامی، روایات فراوانی در بیان ارتباط این آیه با اصحاب کساء گرد آورده‌اند. مفسران نیز، از دلالت آیه و روایات مرتبط با آن بر فضیلت اصحاب کساء سخن گفته‌اند.

از جمله تفاسیری که به تبیین و تفسیر آیه مباحله پرداخته، تفسیر المنار است. نگارش این اثر را شیخ محمد عبده شروع کرد و تا آیه ۱۲۶ از سوره نساء را نیز تفسیر کرد؛ گرایش سیاسی و میل به اصلاح جامعه در محمد عبده موجب شد وی به عنوان یکی از پیش‌گامان بیداری اسلامی شناخته شود و تفسیر او نیز رنگ و بوی اجتماعی به خود بگیرد (نک: رستمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۱۸۷). اما با پایان یافتن عمر او، رشید رضا، که از شاگردان او است، آن را تا پایان آیه ۵۳ از سوره مبارکه یوسف ادامه داد و در نهایت نیز این تفسیر به همین مقدار باقی ماند (نک: رشید رضا، ۱۴۲۶).

برخی محققان برای تفسیر المنار اوصافی را ذکر کرده‌اند، از جمله:

۱. اعتقاد این تفسیر به اینکه قرآن تابع عقیده نیست بلکه باید عقیده را از قرآن گرفت؛
۲. حفظ و نگهداری و تأکید بر تفسیر مأثور (تفسیر نقلی) و پرهیز از داستان‌های اسرائیلی و جعلی؛

۳. غفلت‌نکردن از وقایع تاریخی‌ای که در فهم معانی قرآن تأثیر دارد؛

۴. پرداختن به مسائل اجتماعی در اخلاق و سلوک (نک: معرفت، ۱۳۸۷: ۱۰۱۲/۲ و ۱۰۱۳).

با وجود چنین اوصافی که برای این تفسیر ذکر شده و نیز سخن مؤلفان آن در مقدمه کتاب درباره تکیه بر روایات اصحاب پیامبر (ص) و پرهیز از اختلافات قومی و مذهبی، گاه دیده می‌شود که آنان در برخی موضوعات به این وعده خویش عمل نکرده‌اند و برخی حقایق اجماعی میان راویان و مفسران را انکار کرده‌اند. از جمله آن موضوعات، شأن نزول آیه مباحله است که در روایات صحیح بین مذاهب اسلامی

اختصاص آن به اصحاب کساء (ع) بیان شده؛ اما صاحبان المنار کوشیده‌اند روایات دالّ بر اختصاص این فضیلت را ساختگی نشان دهند و ارتباط این آیه را با اهل بیت پیامبر (ع) نفی کنند و آیه را به اصحاب دیگر پیامبر نیز ارتباط دهند.

موضوع روایات مباحله و دیدگاه‌های بزرگان مذاهب اسلامی درباره آن در برخی نوشته‌ها بررسی شده است، از جمله در مقاله «بررسی آیه مباحله از دیدگاه فریقین» (نک: الاهیان، ۱۳۸۵) که دیدگاه بزرگان اهل سنت و شیعه را در این باره متذکر شده و اتفاق نظر آنان را در خصوص اینکه شأن نزول آیه مباحله مخصوص علی (ع)، حضرت زهرا (س)، امام حسن و امام حسین (ع) است، بیان می‌کند.

این نوشتار علاوه بر بیان دیدگاه بزرگان مذاهب اسلامی در این زمینه، در صدد تحلیل و بررسی مطالب بیان‌شده در تفسیر المنار راجع به این مسئله است که با وجود روایات معتبر و صحیح در این باب، به روایتی شاذ از ابن‌عساکر استناد کرده و شأن نزول آیه را به افرادی غیر از اصحاب کساء نیز تعمیم داده است. از این رو در این مقاله، اثبات اختصاص آیه مباحله به اصحاب کساء، دلالت آن بر فضیلت و عظمت آنان و ادعای المنار در این زمینه، در چهار محور بحث می‌شود:

### مفاد اجمالی آیه مباحله

«فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱)؛ «پس به هر کس که با تو درباره او (حضرت مسیح (ع)) بعد از این دانشی که برایت آمده جدال کند (عیسی را خدا بداند) بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و خودهایمان و خودهایتان را دعوت کنیم، (و به درگاه خداوند) زاری کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم».

این آیه را به لحاظ اشتمالش بر کلمه «نبتهل» و به دلیل روایاتی که خبر داده‌اند پیامبر (ص) پس از نزول این آیه مسیحیان را به مباحله دعوت کرد، آیه مباحله نامیده‌اند. مفاد اجمالی این آیه این است که خدای متعال به پیامبر گرامی‌اش دستور می‌دهد که اگر مسیحیان پس از بیان علمی و روشنگر تو درباره حضرت مسیح (ع) باز هم با تو مجادله و ستیز کردند آنان را به مباحله دعوت کن، به این صورت که پسران و زنان و خود آنان

بیایند و پسران و زنان و خود شما بیایید و با تضرع از خدای متعال بخواهید که لعنتش را بر دروغ‌گویان قرار دهد و آنان را نابود کند.

### معنای واژه «مباهله»

«مباهله» از ریشه «بهل» و بر وزن «مُفَاعَلَه» است و در لغت سه معنا دارد:

أ. رهاکردن و به خود واگذاشتن (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۴۹)؛

ب. دعایی که همراه با تضرع و اصرار باشد (ابن‌منظور، بی‌تا: ۷۱/۱)؛

ج. لعن و نفرین یکدیگر (همان).

در اصطلاح، منظور از «مباهله» آن است که دو گروهی که با یکدیگر در مسئله‌ای اختلاف دارند و با استدلال و بحث‌های علمی نتوانند همدیگر را قانع کنند بنا می‌گذارند بر اینکه هر دو گروه از خدای متعال بخواهند که هر گروهی را که اعتقادش باطل است، نابود کند. فخر رازی در بیان معنای «نبتهل» می‌گوید:

در معنای ابتهال دو وجه است: یکی اینکه ابتهال اجتهاد در دعا باشد گرچه بر لعن و نفرین نباشد. دوم ابتهال مأخوذ از قول تازیان باشد که می‌گویند: عَلِيَهْ بِهَلَّةُ اللهِ اِي كَعْتَهْ و اَصْلُهُ مَأْخُوذٌ مِمَّا يَرْجِعُ اِلَى مَعْنَى اللّٰعِنِ ... ابتهال یعنی بر او لعنت خدا باد و اصل آن از چیزی که به معنای لعن برمی‌گردد، گرفته شده است (فخر رازی، ۱۳۸۳: ۳۴۲۰/۸).

محمدحسین طباطبایی نیز گفته است:

ابتهال از «بهله» با فتحه یا ضمه «باء» [گرفته شده] و «بهله» به معنای لعنت است. معنای اصلی کلمه این است، ولی فراوان در دعا و درخواست با اصرار و پافشاری [بر لعنت و نابودی گروه مخالف] استعمال شده و سخن خدا [که بعد از آن فرموده] «فَتَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَيِ الْكٰذِبِيْنَ» شبه‌بیانی برای ابتهال است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۲۴/۳).

برخی مفسران نیز «مباهله» را چنین تعریف کرده‌اند:

زمانی که دو یا چند نفر بر سر مسئله‌ای اختلاف نظر داشته باشند و هیچ کدام

حاضر نباشند نظریه طرف مقابل را بپذیرند، در یک جا جمع می‌شوند و به درگاه خداوند تضرع می‌کنند و از خداوند می‌خواهند که آن کس را که بر باطل است رسوا نموده و مورد لعن و مجازات خویش قرار دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۷۸/۲).

### داستان مباحله در تفاسیر فریقین

در تفاسیر مختلف نیز داستان مباحله با اندکی اختلاف بیان شده و مضمون مشترک آنها چنین است که هیئتی از مسیحیان منطقه نجران در شهر مدینه، خدمت پیامبر اسلام (ص) رسیدند و درباره فرزند خدا بودن حضرت عیسی (ع) با آن حضرت جدال کردند و گفتند آیا فرزندی را که بدون پدر به دنیا آمده باشد، دیده‌اید؟ خداوند متعال در جواب پرسش آنها، آیه «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب...» (آل عمران: ۵۹) را نازل فرمود و به آنها اعلام کرد که عیسی (ع) همانند حضرت آدم (ع) است که بدون پدر به وجود آمد. وقتی هیئت مسیحی بر جهل و ادعای خود اصرار ورزیدند، پیامبر (ص) بر اساس دستور الاهی آنها را به مباحله فرا خواند. آنها تا فردای آن روز مهلت خواستند. اسقف اعظم روحانی بزرگ هیئت مسیحی به آنها گفت شما فردا به محمد (ص) نگاه کنید. اگر برای مباحله با فرزندان و اهل خود آمد، از مباحله با او بترسید و اگر با اصحاب خود آمد، با او مباحله کنید، زیرا در این صورت چیزی در بساط ندارند.

فردای آن روز پیامبر اکرم (ص) همراه علی بن ابی طالب، فاطمه، حسن و حسین (ع) آمد. آن حضرت دست علی بن ابی طالب (ع) را گرفته بود، حسن و حسین (ع) در پیش روی او راه می‌رفتند و حضرت فاطمه (س) نیز پشت سر آن حضرت بود. هیئت مسیحی نیز در حالی آمدند که اسقف اعظم، پیشاپیش آنها بود. هنگامی که او پیامبر اسلام (ص) را با آن چند نفر دید، درباره آنها پرسید. به او گفتند این پسرعمو و داماد او و محبوب‌ترین مردم نزد او است و این دو پسر، فرزندان دختری او، از علی (ع) هستند و آن بانوی جوان، دخترش فاطمه (س) است که عزیزترین مردم نزد او و نزدیک‌ترین افراد به قلب او است؛ در این هنگام هیئت مسیحی از مباحله امتناع ورزیدند و اسقف اعظم مسیحیان به پیامبر اسلام (ص) گفت: «یا ابا القاسم! ما با تو مباحله

نمی‌کنیم، بلکه مصالحه می‌کنیم». پیامبر اسلام هم با آنها بر پرداخت جزیه مصالحه کرد (نک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۸/۲-۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۲/۲).

در روایتی آمده است که اسقف آنها گفت: «من صورتهایی را می‌بینم که اگر از خدا تقاضا کنند که کوه‌ها را از جا بر کند، چنین خواهد شد. هرگز با آنها مباحله نکنید که هلاک خواهید شد و یک مسیحی تا روز قیامت بر روی زمین باقی نخواهد ماند». همچنین، در روایت دیگری آمده است که پیامبر اسلام (ص) پس از امتناع هیئت مسیحی از مباحله و رضایت‌دادن آنها به پرداخت جزیه فرمود: «قسم به خدایی که مرا به حق مبعوث کرد، اگر آنها با ما مباحله می‌کردند، وادی آتش بر روی آنها می‌بارید» (واحدی نیشابوری، بی‌تا: ۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۹/۱).

## روایات شأن نزول آیه

روایاتی که شأن نزول آیه مباحله را بیان کرده‌اند در کتاب‌های اهل تسنن و شیعه آمده و بسیار است. برخی از آن روایات را از کتاب‌های معتبر اهل سنت و برخی را از کتاب‌های معتبر شیعه نقل، و در سایر روایات به ذکر نشانی اکتفا می‌کنیم:

### روایات اهل سنت

محدثان و مفسران و عالمان اهل سنت، روایات مباحله را با بیش از ۵۱ طریق از ۳۷ تن از صحابه و تابعین در بسیاری از کتب خود نقل کرده‌اند. برای نمونه سیوطی در *الدر المنثور* ۳۶ روایت آورده که در هفت روایت به حضور حضرت علی (ع) و حضرت زهرا (س) و امام حسن و امام حسین (ع) برای مباحله تصریح شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷/۲-۴۰)؛ و ابن ابی حاتم رازی در *تفسیر القرآن العظیم* ۱۱ روایت ذیل آیه مباحله آورده است که در چهار روایت از آنها، حضور افراد نام‌برده در جریان مباحله و نبودن هیچ کس جز آنها بیان شده است (رازی، ۱۴۱۷: ۶۶۷/۲).

در اینجا نمونه‌ای از آن روایات را از معتبرترین کتاب‌های اهل سنت نقل می‌کنیم: مسلم در کتاب صحیح خود و ترمذی در جامع صحیح روایت مباحله را از سعد بن ابی وقاص به صورت ذیل آورده‌اند:

عامر بن سعد بن ابی وقاص از پدرش نقل می‌کند که روزی معاویه بن ابی

بررسی روایات فریقین در موضوع مباحله و تحلیل دیدگاه مؤلفان المنار در این زمینه / ۳۹

سفیان به وی گفت: چرا ابوتراب (علی بن ابی طالب) را سب نمی‌کنی؟ سعد بن ابی وقاص گفت: به خاطر سه خصلتی که پیامبر خدا درباره ایشان فرموده است ... و یکی از آنها چنین است: «و لما نزلت هذه الآية «... فقل ندع ابنائنا و ابنائکم ...» دعا رسول الله (صلی الله و سلم) علیا و فاطمه و حسنا و حسینا، فقال: اللهم هؤلاء اهلی؛ هنگامی که آیه مباحله نازل شد، پیامبر خدا (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) را فرا خواند و سپس گفت: خدایا! اینان اهل من هستند» (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۰۷: ۲۴/۵؛ ترمذی، بی تا: ۲۲۵/۵، ح ۲۹۹۹).

حاکم نیشابوری نیز در *المستدرک علی الصحیحین* روایت مباحله را از جابر به این صورت نقل کرده است:

اخبرنی، جعفر بن محمد بن نصیر الخلدی ببغداد ثنا موسی بن هارون ثنا قتیبة بن سعید ثنا حاتم بن اسمعیل بن بکیر بن مسمار عن عامر بن سعد عن ابيه قال: لما نزلت هذه الآية ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم دعا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم علیاً و فاطمه و حسناً و حسیناً رضی الله عنهم فقال اللهم هؤلاء اهلی.

و گفته است: «هذا حديثٌ صحيحٌ علی شرط الشيخین و لم یخرجا» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۱۵۰/۳).

ابن کثیر و سیوطی نیز هر کدام در تفاسیر خود روایت مباحله را چنین آورده‌اند: قال جابر: و فیهم نزلت «ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم» قال جابر: «انفسنا» رسول الله (ص) و علی بن ابی طالب و «ابنائنا» الحسن و الحسین و «نسائنا» فاطمة؛ جابر گفت: آیه مباحله درباره آنها (اهل بیت) نازل شده است ... منظور از «خودمان» رسول خدا و علی بن ابی طالب است، منظور از «پسران ما» حسن و حسین و منظور از «زنان ما» فاطمه است (ابن کثیر، بی تا: ۳۷۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۳۱/۲).

طبری نیز از زید بن علی چنین نقل کرده است: «حدثنا ابن حمید قال ثنا عیسی بن فرقد عن ابي الجارود عن زید بن علی فی قوله: «تعالوا ندع أبناءنا وأبناءکم» الآية قال: كان النبي (صلى الله عليه و آله) و علی و فاطمة والحسن والحسين» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۷۱/۵)؛ که در این روایت نیز فقط نام چهار نفر از اهل بیت پیامبر (ص) به صراحت برده شده است.

دیگر عالمان اهل سنت نیز به طرق مختلف این روایت یا مانند آن را در کتب خود، که از صحاح سته یا از معتبرترین کتاب‌های منبع اهل سنت هستند، آورده و به دلالت آن روایات بر فضیلت اهل بیت (ع) اشاره کرده و بر آن صحه گذاشته‌اند. ولی برای رعایت اختصار به آنچه نقل شد اکتفا می‌کنیم.

در برخی روایات اهل سنت در بیان ماجرای مباحثه نام علی (ع) ذکر نشده است (نک: نمیری، ۱۳۸۰: ۵۱۷) که در این باره باید گفت با توجه به اینکه حضور ایشان برای مباحثه، در روایات صحیح اهل سنت بیان شده، آن روایات نمی‌توانند در حضور ایشان در مباحثه تردیدی ایجاد کنند. زیرا اولاً سند معتبری ندارند و حال آنکه نام علی (ع) در روایاتی که خود اهل سنت اقرار به صحت آنها دارند (نک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷/۲-۴۰) و در صحاح سته آنها آمده، ذکر شده است؛ ثانیاً بر فرض صحت سند در دوران امر بین زیاد و نقیصه، سیره عقلاً این است که اصل را بر عدم زیاد می‌گذارند. یعنی هر گاه در یکی از دو روایت هم‌مضمون، کلمه‌ای باشد که در دیگری ذکر نشده باشد دو احتمال وجود دارد: ۱. آن کلمه در اصل جزء روایت نبوده و به روایت اضافه شده باشد؛ ۲. در روایتی که آن کلمه نیامده است، بر اثر غفلت راوی، در هنگام کتابت روایت، آن کلمه از قلم افتاده باشد. در چنین مواردی سیره عقلاً بر آن است که اصل را بر عدم زیاد می‌گذارند و احتمال از قلم افتادن آن کلمه را اختیار می‌کنند. زیرا در نقل یا کتابت روایت، حذف یک کلمه معمولاً اتفاق می‌افتد ولی زیاد شدن کلمه به ندرت واقع می‌شود؛ و با توجه به اینکه نام علی (ع) در اکثر قریب به اتفاق روایات وجود دارد، معلوم می‌شود ذکر نشدن نام ایشان در برخی روایات برای آن است که راوی هنگام کتابت روایت، آن را از قلم انداخته است.



از مجموع این روایات به خوبی استفاده می‌شود که افراد حاضر در مباحله به همراه پیامبر اکرم (ص) فقط همان اصحاب کساء بودند و ادعای همراهی کسی غیر از آنها با پیامبر در مباحله پشتوانه تاریخی و روایی ندارد.

### روایات شیعه

روایات فراوانی که در کتب شیعه آمده نیز همگی اتفاق دارند بر اینکه، افرادی که همراه پیامبر (ص) برای مباحله آمده بودند خصوص اصحاب کساء بوده‌اند. روایات و منابعی از شیعه که آنها را نقل کرده‌اند، بسیارند. برای نمونه مجلسی در بحارالانوار ۲۷ روایت (نک: مجلسی، بی تا: ۲۷۶/۲۱)، حویزی در تفسیر نورالتقلین ذیل آیه مباحله ۱۷ روایت (نک: حویزی، ۱۳۷۰)، سید هاشم بحرانی در تفسیر البرهان ذیل آن آیه ۱۵ روایت گردآوری کرده‌اند. سید هاشم بحرانی در غایة المرام نیز ۱۵ روایت از منابع شیعه آورده است (بحرانی، ۱۴۲۲: ۲۱۲/۳)؛ علی بن طاووس روایات مباحله را با ۵۱ طریق نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۴۲۸: ۲۷۳).

برای نمونه متن برخی از آن روایات را نقل می‌کنیم؛ شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا (ع) آورده است:

حدثنا أبو أحمد هاني بن محمد بن محمود العبدي قال حدثنا محمد بن محمود بإسناده رفعه إلى موسى بن جعفر (ع) أنه قال: ... قول الله عز و جل «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» و لم يدع أحد أنه أدخل النبي (ص) تحت الكساء عند المباحلة للنصاري إلا علي بن أبي طالب و فاطمة والحسن والحسين فكان تأويل قوله تعالى أبناءنا الحسن والحسين و نساءنا فاطمة و أنفسنا علي بن أبي طالب (ع) علي أن العلماء قد أجمعوا علي أن جبرئيل (ع) قال يوم أحد يا محمد إن هذه لهي المواساة من علي قال لأنه مني و أنا منه فقال جبرئيل و أنا منكما يا رسول الله (ص) (صدوق، ۱۳۷۸: ۸۱/۱-۸۵).

در این روایت، امام کاظم (ع) افرادی را که با پیامبر اکرم (ص) برای مباحله حضور داشته‌اند، همان چهار نفر بیان کرده و خبر داده که هیچ کس حضور غیر آنان را ادعا نکرده است.

در روایت دیگری که شیخ صدوق آن را در *خصال* آورده، چنین گزارش شده است:  
 حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحسنی قال  
 حدثنا أبو جعفر محمد بن حفص الخثعمی قال حدثنا الحسن بن عبد الواحد  
 قال حدثنی أحمد بن التعلبی قال حدثنی أحمد بن عبد الحمید قال حدثنی  
 حفص بن منصور العطار قال حدثنا أبو سعید الوراق عن أبيه عن جعفر بن  
 محمد عن أبيه عن جده (ع) قال: ... قال (علی (ع)) فأشددك بالله أ بی برز  
 رسول الله (ص) و بأهل بیتی و ولدی فی مباحلة المشركین من النصاری أم بك  
 و بأهلك و ولدك قال (ابوبکر) بكم (صدوق، ۱۳۶۲: ۵۴۸/۲-۵۵۱).

طبق این روایت، یکی از احتجاجات علی (ع) با ابوبکر در مسئله خلافت آیه مباحله بوده است، که در آن، حضرت علی (ع) از ابوبکر با سوگند می‌پرسد: «پیامبر (ص) در مباحله با مشرکان از نصارا، با من، خانواده و فرزندان من حضور یافتند یا با تو، خانواده و فرزندان تو؟». ابوبکر گفت: «با شما».

همچنین، شیخ طوسی نیز در این باره، چنین روایت کرده است:

أخبرنا جماعة عن أبي المفضل قال حدثنا الحسن بن علی بن زكريا العاصمی  
 قال حدثنا أحمد بن عبيد الله العدلی قال حدثنا الربيع بن يسار قال حدثنا  
 الأعمش عن سالم بن أبي الجعد يرفعه إلى أبي ذر (رضی الله عنه): ... قال (علی  
 (ع)): فهل فيكم أحد أنزل الله (عز و جل) فيه و فی زوجته و ولديه آية المباحلة،  
 و جعل الله (عز و جل) نفسه نفس رسوله، غیري قالوا: لا (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۵-  
 ۵۵۱).

در این روایت علی (ع) از حاضران در آن شورا می‌پرسد: «آیا در میان شما کسی جز من هست که خدا درباره او و همسران و فرزندانش آیه مباحله را نازل کرده و او را نفس رسول خدا قرار داده باشد؟» [همگی] گفتند: «نه».

بررسی روایات فریقین در موضوع مباحله و تحلیل دیدگاه مؤلفان المنار در این زمینه / ۴۳

تا اینجا معلوم شد که افراد حاضر در مباحله به استناد روایات شیعه و سنی، خصوصاً اصحاب کساء (علی، فاطمه، حسن و حسین (ع)) بوده‌اند و همه عالمان دو مذهب در این خصوص اتفاق نظر دارند.

### دیدگاه عالمان اهل سنت در دلالت روایات مباحله

برخی از عالمان اهل سنت افزون بر ذکر روایات شأن نزول آیه مباحله، در دلالت و صحت سند آن روایات نیز نظر داده‌اند. برای نمونه:

زمخشری در دلالت این آیه و روایات شأن نزول آن می‌نویسد: «و فیه دلیل لا شیء أقوى منه علی فضل أصحاب الکساء علیهم السلام»؛ «در این (آیه و روایات شأن نزول آن) دلیلی بر فضیلت اصحاب کساء (ع) است که هیچ دلیلی قوی‌تر از آن نیست» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۰).

فخر رازی نیز صحت روایت مباحله را نزد مفسران و محدثان محل اتفاق می‌داند و می‌نویسد: «واعلم أن هذه الرواية كالمتفق علی صحتها بین أهل التفسیر والحديث» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۲۴۷).

آلوسی کلام ناصبیان را مبنی بر اینکه حضور اهل بیت (ع) صرفاً برای الزام خصم بوده نه اینکه فضیلتی برای آنان باشد، هذیان و اثری از شیطان می‌داند و می‌نویسد:

و ذهب النواصب إلى ... و زعموا رفعهم الله تعالى لا قدرا، و حطهم و لا حط عنهم و زرا أن ما وقع منه (صلی الله تعالی علیه و سلم) كان لمجرد إلیزام الخصم و تبکیته و أنه لا یدل علی فضل أولئک الکرام علی نبینا و علیهم أفضل الصلاة و أكمل السلام، و أنت تعلم أن هذا الزعم ضرب من الهذیان، و أثر من مس الشیطان (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/۱۸۲).

حاکم نیشابوری نیز پس از نقل این روایت از جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: «هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه» (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۵۹۴/۲). این حدیث طبق شرط حدیث صحیح به نظر مسلم، صحیح است. او همچنین روایت دیگری را نیز در مسئله مباحله از طریق جعفر بن محمد نقل کرده که افراد همراه پیامبر (ص) همان اصحاب کساء (ع) بوده‌اند، و در آخر روایت نیز آن را صحیح می‌داند و

می‌نویسد: «و هذا حديثٌ صحيحٌ علي شرطِ شيخين» (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۰/۳)؛ «این حدیث طبق شرط حدیث صحیح به نظر بخاری و مسلم، صحیح است».

ذهبی نیز، که از عالمان دقیق اهل سنت و جزء ناقدان روایات است و هر روایتی را نمی‌پذیرد و در تلخیص المستدرک بعد از نقل هر روایت اشکال سندی آن را بیان می‌کند، پس از نقل روایت جعفر بن محمد برای سند آن هیچ‌گونه اشکالی ذکر نکرده است (نک: ذهبی، بی‌تا الف: ۱۵۰/۳). وی در کتاب دیگر خود نیز این روایت را نقل کرده و آن را صحیح خوانده است (نک: ذهبی، ۱۴۰۹: ۶۲۷/۳).

سیوطی نیز در الدر المنثور، ضمن نقل سه روایت از روایاتی که افراد همراه پیامبر برای مباحله را اصحاب کساء معرفی کرده‌اند، به صحت آن روایات نزد کسانی که آنها را در کتابشان آورده‌اند، اشاره کرده است. مثلاً می‌گوید: «اخرج الحاكم و صححه و ابن مردويه و ابو نعیم فی الدلائل عن جابر ... رسول الله (ص) أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسْنَ وَ الْحُسَيْنَ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷/۲-۴۰).

ابن تیمیه با اینکه از مخالفان فضایل اهل بیت (ع) است و می‌کوشد برای روایات فضایل آنان اشکالی پیدا کند، و همین امر موجب شده است تفکرات او بنیان‌گذار نوعی جریان تکفیری شود، راهی برای اشکال به سند این روایات نیافته و روایات شأن نزول مباحله و این را که افراد حاضر در مباحله همان اصحاب کساء بوده‌اند صحیح دانسته، و پذیرفته است که غیر این افراد فرد دیگری همراه پیامبر در مباحله شرکت نداشته است. وی در این باره می‌گوید: «أَمَّا أَخْذُهُ عَلِيًّا [وَفَاطِمَةَ] وَالْحَسْنَ وَالْحُسَيْنَ فِي الْمُبَاهَلَةِ فَحَدِيثٌ صَحِيحٌ، رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ» (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۲۲/۷-۱۳۰). با وجود این همه روایات صحیح و اذعان عالمان بزرگ اهل سنت بر صحت و پذیرش آن روایات، مؤلفان تفسیر المنار روایات حضور اصحاب کساء در مباحله را ساختگی دانسته‌اند و با نقل روایتی شاذ از ابن‌عساکر، به حضور دیگران در جریان مباحله اشاره کرده‌اند، که لازم است دیدگاه آنان بررسی شود.

### بررسی دیدگاه المنار

مؤلفان المنار، روایاتی را که افراد حاضر در مباحله را خصوص خمسه طویه بیان کرده و دلالت بر این دارد که جز آنان شخص دیگری در ماجرای مباحله حاضر نبوده

است از روایات ساختگی شیعه می‌دانند و می‌نویسند: «مصادر هذه الروایات الشیعة و مقصدهم منها معروف. و قد اجتهدوا فی ترویجها ما استطاعوا حتی راجت علی کثیر من أهل السنة. و لکن واضعها لم یحسنوا تطبیقها علی الآیة» (رشید رضا، بی‌تا: ۳/۳۲۲)؛ منابع این روایات شیعه است و مقصود آنها از این روایات معلوم و روشن است. آنها (شیعه) تا توانسته‌اند در ترویج این روایات کوشیده‌اند تا جایی که این روایات در میان بسیاری از اهل سنت نیز رواج یافته‌اند. اما وضع‌کنندگان این روایات، تطبیق آن را بر آیه به‌درستی انجام نداده‌اند.

او در ادامه به حضور اصحاب دیگر پیامبر، همچون ابوبکر و عمر و عثمان و فرزندان‌شان در مباحله اشاره کرده و برای اثبات اینکه شأن نزول آیه مباحله به اهل بیت (ع) اختصاص نداشته و شامل دیگر مؤمنان نیز می‌شود، می‌گوید: «الظاهر ان الکلام فی جماعه المؤمنین» (همان: ۲۶۶)؛ «ظاهر آن است که کلام [در این آیه] در جماعت مؤمنان است»؛ و روایتی را نیز از ابن‌عساکر نقل کرده که بر حضور ابوبکر و عمر و عثمان و فرزندان‌شان در مباحله دلالت دارد.

اشکال‌های المنار بر شأن نزول آیه مباحله را می‌توان در دو محور سندی و محتوایی بررسی کرد:

### اشکال سندی

صاحبان المنار ادعا کرده‌اند که: «روایات شأن نزول آیه مباحله که آیه را به اهل بیت اختصاص می‌دهند، از طرف شیعیان ساخته شده، و آنها در ترویج این روایات هر چه توانسته‌اند کوشیده‌اند تا جایی که حتی در میان بسیاری از اهل سنت نیز این روایات رواج یافته‌اند».

با این اوصاف، بی‌اساس بودن این ادعا با توجه به گزارشی که از نقل روایات شأن نزول آیه مباحله در منابع هر دو مذهب بیان شد، روشن است؛ زیرا معلوم شد که این روایات در بیش از شصت منبع از منابع اهل سنت آمده است و بزرگانی از اهل سنت نیز بر صحت آن روایات اذعان دارند.

علاوه بر این، اگر بپذیریم که این روایات را شیعیان ساخته‌اند و در مهم‌ترین آثار و حتی صحاح سته از اهل سنت وارد کرده‌اند، نتیجه‌اش بی‌اعتباری تمامی روایات اهل

سنت خواهد بود. زیرا اگر روایات مربوط به آیه مباهله به وسیله پیروان مذهب اهل بیت (ع) در کتب حدیثی و تفسیری معتبر اهل سنت، مانند صحیح مسلم، سنن ترمذی، المستدرک علی الصحیحین و تفاسیر طبری، فخر رازی و ابن کثیر دمشقی، وارد شده باشد، در خصوص سایر روایات صحاح آنان نیز ادعای ساختگی بودن از طرف شیعه و وارد شدن در کتب اهل سنت، مطرح است و با مطرح کردن این ادعا، شالوده و اساس تمام روایات این کتب و این مذهب محل تردید قرار می‌گیرد.

محمدحسین طباطبایی نیز در اشکال به ادعای بدون دلیل رشید رضا در این باره چنین نوشته است:

رشید رضا گفته است: (مصادر و سند این روایات شیعه است) تا آنجا که گفته است: (شیعه در ترویج این روایات حتی نزد اهل سنت کوشش کرده‌اند) و در جای دیگر می‌گوید: (این روایات مورد اتفاق هستند)، ای کاش می‌دانستم منظور از این حرف‌ها چیست؟ آیا مرادش، روایات متظافری است که علما و محدثین بر نقل آنها و عدم طرح آنها اجماع دارند و یکی و دو تا و سه تا هم نیستند، از اهل حدیثی که آنها را تلقی به قبول نموده‌اند، ارباب جوامع مانند مسلم و ترمذی آنها را در جوامع خود اثبات کرده‌اند، و اهل تاریخ مانند تاریخ طبری نیز آنها را تأیید نموده‌اند و پس از آنان مفسرانی مانند ابی‌الفداء، ابن کثیر و سیوطی و ... بدون هیچ تعرضی در متن آنها، آنها را در تفاسیرشان آورده‌اند؟ یا مرادش از جعلی بودن این روایات، جعل کسانی است که سلسه سندهای روایات به آنها ختم می‌شود، مانند سعد بن ابی وقاص و جابر بن عبدالله و عبدالله بن عباس و ... که صحابه پیامبرند؟ و یا منظور از جعلی بودن روایات، جعل تابعینی است که روایات از آنها نقل شده است. مانند صالح و کلبی و سدّی و شعبی و غیر اینها. در حالی که این راویان از کسانی هستند که اکثریت از آنها روایت نقل کرده و آنها را واسطه در نقل روایت دانسته‌اند تا جایی که اگر کسی آنها را رد کند سنت و سیره مأثوری باقی نمی‌ماند، پس چگونه برای یک مسلمان ممکن است که سنت را باطل بداند و سپس ادعا کند که بر تفصیل هر آنچه از پیامبر رسیده است، از تعلیم و تشریح و قرآن ناطق، آن هم با حجت دانستن قول و سیره نبوی، اطلاع دارد و حرف از بقای دین بر

بررسی روایات فریقین در موضوع مباحله و تحلیل دیدگاه مؤلفان المنار در این زمینه / ۴۷

زندگی‌اش بزند. و حال آنکه اگر بطلان سنت از ریشه جایز بود، دیگر برای قرآن اثری و برای نزول قرآن ثمری باقی نمی‌ماند. مگر اینکه مراد او از روایات جعلی این مطلب باشد که: شیعیان این روایات را ساخته و در جوامع حدیثی و کتب تاریخی وارد کرده باشند که سنت را ساقط کنند و شریعت را باطل نمایند؛ که این حرف نیز یک فساد کامل و یک دعوای عمومی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵۷/۳-۲۶۰).

### اشکال محتوایی

صاحبان المنار، پس از ساختگی دانستن روایات شأن نزول آیه مباحله از سوی شیعیان، کوشیده‌اند آن را به افرادی غیر از اصحاب کساء نیز تعمیم دهند. آنان برای رسیدن به این هدف، به دو گونه عمل کرده‌اند:

#### مناقشه در الفاظ آیه

وجود واژه‌ها و ضمائری که به صورت جمع در آیه کریمه به کار برده شده، موجب شده است رشید رضا، شأن نزول آن را به افراد دیگری غیر از اصحاب کساء نیز تعمیم دهد. از جمله واژگان محل مناقشه در آیه، کلمه «نساتنا» است، که صاحبان المنار آن را به معنای مطلق زنان گرفته‌اند و اطلاق آن را بر حضرت زهرا (س) قول عرب دانسته‌اند؛ به نظر ایشان، واژه «نساء» در زبان عربی به معنای زنان و همسران بوده و از این کلمه، دختر اراده نمی‌شود؛ پس نمی‌توان دختر پیامبر را مصداق زنان دانست (رشید رضا، بی‌تا: ۳۲۲/۳).

او اختصاص کلمه «انفسنا» به علی (ع) را نیز بعید دانسته (همان)، که شاید دلیل آن جمع بودن ضمیر است نه لفظ «نفس»؛ زیرا «نفس» در این آیه خصوص پیامبر به تنهایی نیست؛ چون اگر چنین بود، پیامبر یک نفس بیشتر ندارد و باید به صورت مفرد به کار می‌رفت.

جواب این اشکالات المنار را می‌توان چنین بیان کرد که:

۱. اختصاص کلمه نساء به ازواج وجهی ندارد. زیرا فراوان دیده می‌شود که این واژه به کار برده می‌شود و مراد از آن، مطلق جنس مؤنث است. در این آیه نیز، اضافه آن به

ضمیر «نا» دلالت بر شرافت و فضیلت دارد که نشان می‌دهد باید افضل زنان امت پیامبر (ص) به همراه او به مباحله بروند، که مصداق آن نیز در روایات، حضرت زهرا (س) معرفی شده است.

۲. درباره به‌کاررفتن ضمیر جمع در کلمه «انفسنا» نیز، در آیات متعددی لفظ جمع آمده و مقصود مفرد است مانند: «أنا نحن نزلنا الذكر و أنا له لحافظون»، «أنا خلقناکم...» که در این نمونه‌ها مفسران گفته‌اند جمع بودن ضمیر برای تعظیم است و بالابودن مقام و مرتبه مرجع ضمیر را می‌رساند نه اینکه مرجع ضمیر حتماً جمع باشد.

#### تمسک به روایت ابن‌عساکر

رشید رضا، پس از بیان ساختگی بودن روایات شأن نزول آیه مباحله، به دو روایت استناد کرده که یکی از آنها را از ابن‌عساکر، و دیگری را از ابن‌شبهه نمیری نقل کرده است. او بر طبق این روایات، حاضران در مباحله را اصحاب پیامبر (ص) همچون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و فرزندان آنها معرفی کرده است. روایتی که وی از ابن‌عساکر نقل کرده، چنین است:

أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم أنبأ أبو الفضل بن الكريدي أنبأنا أبو الحسن العتيقي أنا أبو الحسن الدار قطنی نا أبو الحسين احمد بن قاج نا محمد بن جریر طبری إملاء نا سعيد بن عنبسه الرازی نا هيثم بن عدی قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه في هذه الآية «فقل تعالوا ندع ابناءنا و أبناءكم...» قال فجاء بابي بكر و ولده و بعمر و ولده و بعثمان و ولده و بعلي و ولده (ابن‌عساکر، ۱۴۱۶: ۱۷۷/۳۹).

این روایت حتی نزد اهل تسنن نیز اشکال سندی دارد. زیرا در سند این روایت کسانی مانند «سعيد بن عنبسه الرازی» و «هيثم بن عدی» است که هر دو کذاب شمرده شده‌اند؛ ذهبی در تضعیف «سعيد بن عنبسه الرازی» گفته است: «قال يحيى: كذاب. و قال أبو حاتم: لا يصدق!» و در ادامه از افرادی مانند ابن‌معین و ابن‌داوود، کذاب و متروک‌الحديث بودن هيثم بن عدی را نیز نقل کرده است (ذهبی، بی‌تا ب: ۱۵۴/۲).



مستند دیگر المنار در همراه دانستن افراد دیگر با پیامبر در قضیه مباحله، روایتی از ابن شبه نمیری است که از ولید بن مسلم از ابراهیم بن محمد فزاری از عطاء بن سائب از شعبی نقل کرده که: «فأصبح رسول الله (ص) وغدا حسن و حسين و فاطمة و ناس من أصحابه و غدوا إلى رسول الله (ص) فقالوا ما للملاعنة جئناك ولكن جئناك لتفرض علينا شيئاً نؤديه إليك» (نمیری، ۱۳۸۰: ۵۱۶-۵۱۸).

در این روایت به حضور گروهی از مردم در مباحله برای همراهی پیامبر اشاره شده است. اما ضعف سند این روایت از روایت ابن عساکر بیشتر است. زیرا ذهبی درباره ولید بن مسلم چنین نوشته است: «و قال ابو مسهر: الوليد مدلس، و ربما دلس عن الكذابين» (ذهبی، بی تا ب: ۳۴۷/۴) و درباره ابراهیم بن محمد فزاری هم سخن نگفته و درباره عطاء بن سائب گفته است: «و قال يحيى: لا يُحْتَجُّ به. و قال احمد بن ابي خيثمة عن يحيى: حديثه ضعيف» (همان: ۷۱/۳). او درباره شعبی نیز هیچ توثیق یا تضعیفی صورت نداده و راویان پس از وی تا پیامبر را نیز نقل نکرده است. در نتیجه، این روایت، علاوه بر ضعف راویان، مرسل نیز هست. شاید به همین دلیل حتی کسانی مانند ابن تیمیه در نفی فضیلت اهل بیت (ع) در جریان مباحله به این روایت استناد نکرده‌اند. تعجب است که صاحبان المنار روایاتی را که عالمان هر دو مذهب قبول دارند و به آنها استناد کرده‌اند، ساختگی دانسته‌اند، اما به روایات شاذی که حتی متعصب‌ترین افراد اهل سنت به آنها اعتنا نداشته‌اند، استناد کرده‌اند.

## نتیجه

از آنچه در روایات فریقین درباره شأن نزول آیه مباحله و بررسی دیدگاه المنار بیان شد به خوبی معلوم شد که روایاتی که از حضور علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و حسن و حسین (ع) در جریان مباحله و حضور نداشتن هیچ کس جز آنان خبر می‌دهد، در منابع معتبر اسلامی آمده است و بزرگان اهل سنت بر صحت آن روایات اذعان دارند. حتی افرادی مانند ابن تیمیه نیز به صحت آن روایات اعتراف کرده‌اند و ادعای ساختگی بودن این روایات از سوی مؤلفان المنار و حضور افراد دیگری غیر از خمسه طیبیه برای مباحله، به نوعی کتمان واقعیت و ناشی از تعصبات است.

## پی‌نوشت

۱. منظور از اصحاب کساء حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن و امام حسین (ع) است.

## منابع

- قرآن کریم (عثمان طه)، ترجمه شیخ حسین انصاریان، قم، دانش، چاپ دوم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶). *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة*، تحقیق: محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- ابن حجاج نیشابوری، مسلم (۱۴۰۷). *صحیح مسلم*، بیروت: مؤسسة عزّ الدین للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
- ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۲۸). *سعد السعود*، تحقیق: صاحب علی المحبّی، قم: احسن الحدیث، الطبعة الاولى.
- ابن عساکر، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۶). *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی‌تا). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر.
- الاهیان، مجتبی (۱۳۸۵). «بررسی آیه مباحله از دیدگاه فریقین»، در: *پژوهش‌های دینی*، ش ۴، ص ۴۹-۶۲.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۲). *غایة المرام و حجة الخصام*، تحقیق: سید علی عاشوری، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، الطبعة الاولى.
- ترمذی، محمد بن عیسی (بی‌تا). *جامع ترمذی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی‌تا). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۷۰). *نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲). *تفسیر نور الثقلین*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (بی‌تا الف). *تلخیص المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار المعرفة.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (بی‌تا ب). *میزان الاعتدال*، بیروت: دار الفکر.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۰۹). *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربیة.
- رازی، ابن ابی حاتم (۱۴۱۷). *تفسیر القرآن العظیم*، مکه-ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، الطبعة الاولى.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داود،

بیروت: دار القلم.

رستمی نجف آبادی، حامد (۱۳۹۱). «آشنایی با پیش گامان بیداری اسلامی؛ شیخ محمد عبده»، در: *حبل المتین*، ش ۳، ص ۱۷۷-۱۸۷.

رشید رضا، محمد (بی تا). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بالتفسیر المنار*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.

سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. شهاب الدین افندی (ألوسی)، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان، چاپ اول. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الرابعة.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان*، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الأمالی*، قم: دار الثقافة، الطبعة الاولى. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۳). *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، چاپ اول.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة. مجلسی، محمدباقر (بی تا). *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیة. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). *تفسیر و مفسران*، قم: ذوی القربی، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ چهارم. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة. نمیری، عمر بن شبة (۱۴۱۷). *تاریخ مدینة منورة*، ترجمه: حسین صابری، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

واحدی نیشابوری، ابو الحسن علی بن احمد (بی تا). *اسباب النزول*، قاهره: ایمن صالح شعبان، الطبعة الاولى.



## دفاع و تبیین علامه شرف‌الدین از نهضت عاشورا و عزاداری

مریم اسماعیلی (سما)\*

نقیسه فقیهی مقدس\*\*

### چکیده

در هر پدیده اجتماعی و رویداد تاریخی عللی وجود دارد که در پیدایش آن دخیل بوده، زمینه‌های به وجود آمدن آن را فراهم کرده است. همان رویداد خود نیز می‌تواند موجب بروز حوادث و وقایع دیگری شود. هرچه حادثه بزرگ‌تر باشد موج‌های برآمده از آن وسیع‌تر خواهد بود. حادثه جان‌گداز عاشورا نیز همچون پدیده‌های اجتماعی معلول عواملی است. ریشه آن را باید در انحرافات ایجادشده پس از رحلت رسول خدا جست‌وجو کرد. این رویداد به‌ظاهر محدود آثار بسیار عمیق و ارزشمندی داشت که نه‌تنها در اسلام که در تاریخ جهان مشهود بود. پویایی این حرکت در سایه زنده نگه‌داشتن فلسفه قیام و رساندن پیام آن به نسل‌های آینده است. حفظ آثار گران‌بهای نهضت عاشورا با زنده نگه‌داشتن محرم و برپاکردن عزاداری آگاهانه و هدفمند میسر می‌شود. در این نوشتار، موجبات نهضت عاشورا به‌اجمال بررسی شده، برخی آثار آن محل توجه قرار گرفته و در نهایت مسئله عزاداری از دیدگاه علامه شرف‌الدین تبیین می‌شود. به نظر وی، در مجالس عزاداری، با آشکارکردن مظلومیت امامان و بیدارکردن وجدان‌ها، تحریک احساساتی متناسب با واقعه در کنار عامل شناختی رخ داده که از راه‌های موفقیت در تبلیغ بوده، گسترش علوم اسلامی را به دنبال خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: عزاداری بر امام حسین (ع)، نهضت عاشورا، علامه شرف‌الدین.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). nme724@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن، دانشکده اهل بیت (ع) اصفهان n-faqihi@yahoo.com

[دریافت مقاله: ۹۴/۰۲/۰۷؛ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۵]

## مقدمه

نام مصلح بزرگ علامه شرف‌الدین با «تقریب مذاهب» قرین است و هر آزادمردی را به یاد تلاش‌های خالصانه وی در تبیین عقاید شیعی و در عین حال وحدت و تقریب می‌اندازد. با این اوصاف، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا می‌توان در ساحت عزاداری از تقریب سخن گفت؟ چگونه این دو مقوله قابل جمع است؟ در پاسخ می‌توان گفت هیچ پاسخی به اندازه پاسخ عملی تأثیرگذار و قانع‌کننده نیست؛ با این توضیح که روش کار در نوشته حاضر که «بررسی نهضت عاشورا و عزاداری است» بررسی نگاه مصلحی است که موفقیت او در تقریب انکارپذیر نیست؛ بدین منظور نگارنده کوشیده است از این مسیر خارج نشود و فقط به بررسی دیدگاه‌های علامه بسنده کند. علامه شرف‌الدین هم فرد وحدتی و در عین حال معتدل بود، و هم پای‌بند به اصول اعتقادی مذهب. کسی که علی‌رغم پرداختن به تقریب در فعالیت‌های بین‌المللی خود، قدمی از اصول اعتقادی عقب‌نشینی نکرد و هنرمندانه عقاید شیعی را تبیین کرد.

عملکرد او نشان داد که این دو مطلب قابل جمع است و نیازی نیست برای تقریب مذاهب، در اصول مذهب شیعه اهمال نشان داد. بلکه علمی مطرح کردن اصول را باید مد نظر داشت. بنابراین، اینکه عده‌ای از اهل سنت، یزید و حتی معاویه را قبول داشته یا نداشته باشند،<sup>۱</sup> منافاتی با مطرح کردن واقعه عاشورا و عزاداری بر امام حسین (ع) از سوی یک مصلح وحدتی معتدل ندارد.

یکی از بهترین شاهد‌های این مسئله تنوع کتب ایشان است. برای نمونه، در ۱۳۹۲ ه.ق. در سفر خود به مصر با رئیس دانشگاه الأزهر، شیخ سلم بشری، نشست‌هایی داشته است؛ از آنجایی که شیخ احساس کرد درباره «عقاید شیعه» فاقد آگاهی کافی است، از وی خواست مسائل اختلافی را از طریق نامه‌نگاری بر یکدیگر عرضه کنند. این نوع مناظرات حدود ۶ ماه طول کشید و در ۱۲ نامه به پایان رسید. سپس، علامه مباحثی را که بین آنها رد و بدل شده بود، در قالب کتاب *المراجعات* تألیف کرد و به زبان‌های انگلیسی، اردو و فارسی ترجمه شد. از طرفی کتاب *الاجتهاد فی مقابل النص* را می‌نویسد که اجتهادات برخی صحابه در مقابل نص قرآن و پیامبر (ص) را آورده است.

علامه شرف‌الدین از عزاداری و گریه بر امام حسین (ع) سخن به میان آورده است؛ مسئله‌ای که نه تنها جزء عقاید شیعه است، بلکه در کتب اهل سنت نیز به آن اشاره شده است. برای نمونه، احمد بن حنبل نقل می‌کند که در سفری همراه علی بن ابی طالب (ع) بودم. حضرت هنگامی که در مسیر خود به صفین به نینوا رسید، صدا داد: ای ابا عبدالله! در کنار شط فرات صبر کن. عرض کردم: برای چه؟ فرمود: روزی بر پیامبر وارد شدم، در حالی که گریان بود؛ عرض کردم: ای نبی خدا! آیا کسی شما را غضبناک کرده، چه شده است که گریانید؟ پیامبر فرمود: خیر، بلکه الآن جبرئیل از نزد من خارج شد و خبر داد که حسین در کنار شط فرات به شهادت می‌رسد. جبرئیل گفت: آیا می‌خواهی تربت او را استشمام کنی؟ عرض کردم: آری. آنگاه قبضه‌ای از خاک تربت امام حسین (ع) را به من داد که در این هنگام طاقت نیاوردم و گریستم (احمد بن حنبل، بی تا: ۸۵/۱).

همچنین سلمان بر ام سلمه وارد شد، در حالی که گریه می‌کرد. علت را جویا شد. ام سلمه گفت در خواب پیامبر را دیدم، در حالی که گریه می‌کرد و بر سر و رویش خاک بود. از ایشان پرسیدم یا رسول‌الله شما را چه می‌شود؟ ایشان گفت هم‌اکنون حسین شهید شد. حوشب نیز می‌گوید بر ام سلمه وارد شدم در حالی که عزاداری می‌کرد (حاکم نیشابوری، بی تا: ۱۹/۴).

در سیره پیامبر (ص) نه تنها گریستن که گریاندن هم دیده می‌شود. در کتب اهل سنت به این مسئله هم اشاره شده است: «زار النبی قبر امه و بکی و ابکی من حوله» (نیشابوری، بی تا، باب استذنان النبی ربه فی زیاره قبر امه: ۶۵/۳؛ احمد بن حنبل، بی تا: ۴۴۱/۲؛ قزوینی، بی تا: ۵۰۱/۱؛ نسایی، ۱۳۴۸: ۹۰/۴).

### زمینه‌های قیام امام حسین (ع)

جامعه اسلامی در سالی که قیام کربلا در آن رخ داد نسبت به سال وفات پیامبر (ص) تغییرات فراوانی یافته بود. هرچند معمولاً حکومت یزید را مصداق عینی بدعت و انحراف معرفی می‌کنند، اما تحلیل‌گران حوادث تاریخی پایه‌های آن را از همان سال‌های اولیه بعد از رحلت پیامبر می‌شمارند. بنابراین، باید ریشه‌های قیام امام حسین

(ع) را از زمان رحلت نبی اکرم تا زمان خلافت یزید جست‌وجو کرد. از این زاویه، نگاهی گذرا به این فرآیند تاریخی در تبیین نهضت حسینی ضروری است. علامه شرف‌الدین می‌گوید:

اهل بحث و تحقیق و خردمندان ژرف‌اندیش می‌دانند که این اموری است ریشه‌دار و نشئت‌گرفته از زمان‌های پیش، چندان که یزید یک‌باره دست به چنین اقداماتی نزد. هر کس نگاهی فلسفی و دقیق به فجایع روز عاشورا بیندازد، انوار حقیقت رهگشایش می‌شود و آنان که بحثی دقیق در شناخت ریشه حوادث داشته باشند، به اسباب آن پی خواهند برد (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۶۹).

بذر این جریان انحرافی در سقیفه بنا نهاده شد. شرف‌الدین در بیان آنچه در سقیفه رخ داد، می‌نویسد:

در آن روز هنگامی که ابوبکر دست خود را گشود تا حاضران با وی به عنوان جانشین رسول اکرم بیعت کنند، عده‌ای با میل و متعاقب آن گروهی از روی جبر با وی بیعت کردند، در حالی که همگی می‌دانستند پیامبر در زمان حیات جانشینی بلافصل خود را به برادر و پسرعمش علی بن ابی طالب علیهماالسلام تفویض کرد. انتصابی بر اساس نص و بر مبنای شایستگی‌های حضرت که در منابع عامه نیز آمده است (همو، بی تا الف: ۱۲۶).

پیامبر از آغاز اعلام نبوت خویش تا آخرین لحظه زندگانی، بارها این مطلب را با صراحت بیان می‌کردند و این مسئله‌ای بود که همگان دیدند و شنیدند (همو، ۱۴۰۸: ۸۷). پرسش این است که چه شد امت اسلام یک‌باره سفارش‌های پیامبر را به بوت‌ه فراموشی سپرد و سقیفه شکل گرفت. با توجه به فرهنگ تعصب قبیله‌ای عرب، از دست دادن موقعیت‌های اجتماعی و در نتیجه تبعیت از پیامبر امری ناخوشایند بود. بررسی روند تاریخی زمان پیامبر و مطالعه ترفندهای مکرر آنها به منظور رویارویی همه‌جانبه، گویای این مسئله است. شاهد این مدعا گفتار علی (ع) است؛ آنجا که با بیانی رسا دشمنی‌های قریش را افشا می‌کند: «خویشاوندان ما از قریش می‌خواستند پیامبران را بکشند و



ریشه ما را درآورند و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نکردند و برای ما آتش جنگ افروختند» (نهج‌البلاغه، نامه ۹). شرف‌الدین می‌گوید:

عرب‌ها خوش دارند خلافت بین قبیله‌هایشان متداول باشد و این طمع در دل‌هایشان بود تا اینکه تصمیم گرفتند فرمایش صریح پیامبر را نسبت به خلافت علی (ع) فراموش کنند و به طور کلی یادش را از دل‌ها ببرند و از همان روزهای اول مسیر خلافت را که به نام علی (ع) تمام شده است برای همیشه برگردانند ... هر کس تاریخ صدر اسلام را بررسی کند خواهد یافت که قریش زیر بار نبوت بنی‌هاشم نمی‌رفتند، مگر بعد از اینکه قدرت آنها در هم شکسته شد، با این حال چطور حاضر می‌شدند خلافت را از بنی‌هاشم بپذیرند؟ همچنان که خلیفه دوم به ابن عباس گفت: هرگز قریش خوش ندارند نبوت و خلافت در میان شما باشد تا شما به مردم اجحاف کنید (شرف‌الدین، ۱۴۱۷: ۱۳۶-۱۳۷).

پس از شکل‌گیری جریان سقیفه و قبضه قدرت داعیه‌داران خلافت، اقداماتی برای تثبیت حکومت و در نتیجه بیشترکردن زاویه انحراف از مسیر مستقیم اسلام صورت گرفت. از جمله اقداماتی که مسیر انحراف در حکومت را شدت بخشید، انتصاب معاویه به استانداری شام در زمان خلیفه دوم بود (طبری، بی‌تا: ۱۱۶/۵). معاویه از زیرکان عرب بود که از سیاست بهره‌ای وافر داشت و با توجه به عادت مردم شام در اطاعت از حکام مقتدر و سلطه‌گر روم، زمینه موفقیت او در عالم سیاست رو به فزونی نهاد. وی با اتخاذ مسلک تجمل‌گرایی و تشریفات سلطنتی (که نمونه‌های فراوانی از آن در تاریخ آمده، تا آنجا که او را کسرای عرب (سیوطی، بی‌تا: ۱۹۵) نامیدند) سعی در محو آزادمنشی و عدالت اسلامی داشت. با این اوصاف، خلیفه همواره به او توجه داشت و وی را تأیید و پشتیبانی می‌کرد و گاه مردم را به سوی او متوجه می‌ساخت (وحید گلپایگانی، بی‌تا: ۸۸). معاویه اندیشه‌ای جز هدم اسلام در سر نمی‌پروراند و بدعت‌های فراوانی را با هدف مقابله با اسلام ایجاد کرد. شرف‌الدین برخی را برشمرده، می‌گوید: «اگر بخواهیم اعمالی را که او مرتکب شده و احکامی که تغییر داد و حدودی را که تعطیل کرد، شرح

دهیم این مختصر گنجایش آن را ندارد» (شرف‌الدین، ۱۴۰۸: ۳۵۳-۳۸۴؛ عسگری، ۱۴۰۸: ۲۱۱/۲ و ۱۵/۳-۱۶). ابن‌ابی‌الحدید از مطرف بن مغیره نقل می‌کند که:

من با پدرم در شام میهمان معاویه بودیم. پدرم ارتباط نزدیکی با معاویه داشت. شبی از نزد معاویه برگشت ولی بسیار ناراحت و اندوهگین بود. گفت پیشنهاد کردم اکنون که تو به مراد خود رسیدی و خلافت اسلامی را تصاحب کردی، بهتر است در آخر عمر به عدالت رفتار کنی و با بنی‌هاشم این‌قدر بدرفتاری نکنی. چون آنها ارحام تو هستند و چیزی برایشان باقی نمانده است که بیم داشته باشی بر تو خروج کنند. گفت هیهات! هیهات! ابوبکر خلافت کرد و عدالت داشت و مرد و نامش هم از بین رفت. عمر و عثمان نیز همین‌طور. حال آنکه این برادر هاشمی، هر روز پنج بار نامش را در دنیای اسلام فریاد می‌زنند: (اشهد ان محمد رسول الله) ای بی‌مادر! با این کار دیگر چه عملی باقی خواهد ماند؟ نه! هرگز! مگر آنکه نام محمد دفن شود (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۲۹/۵).

نتیجه این حمایت آن است که خلیفه از این طریق نقش عمده‌ای در تمهید خلافت امویان داشت. با توجه به روایت پیامبر (ص): «الخلافة محرمة علی آل ابی سفیان و علی الطلقاء و ابناء الطلقاء» (ابن‌طاووس، ۱۴۱۴: ۹۹) و با استناد به مدارک تاریخی، چنانچه خلیفه دوم، علی‌رغم رویه خود در سخت‌گیری بر کارگزارانش، در رفتار با معاویه، تسامح در پیش نمی‌گرفت (اندلسی، بی‌تا: ۳۶۵/۳) موقعیت خلافت را برای او فراهم نمی‌کرد، کربلایی رقم نمی‌خورد. در زمان خلیفه سوم نیز معاویه با به کار بستن انواع دسیسه‌ها، از وجود خلیفه در تثبیت حکومت و توسعه دامنه آن، حداکثر استفاده را کرد و در نهایت عثمان وی را به استناداری همه سرزمین شام منصوب کرد (طبری، بی‌تا: ۱۱۷/۵؛ ابن‌کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱/۸).

با شروع خلافت حضرت علی (ع) معاویه با علم به منش عدالت‌خواهی حضرت می‌دانست موافقت امام با ادامه حکومت او هیچ‌گاه تحقق نخواهد یافت. معاویه در عرصه سیاست اسلامی منحرف بود و امام در موقعیت‌های مختلف ماهیت کفر و نفاق (نهج‌البلاغه، نامه‌های ۱۰، ۳۰، ۶۴ و ۷۳) او را افشا، و او را شیطان معرفی کرد (نهج‌البلاغه، نامه ۴۴)، و به عنوان عامل زنده‌شدن جاهلیت گذشته (نهج‌البلاغه، نامه ۳۲) نکوهش می‌کرد.

معاویه بزرگ‌ترین جرثومه فتنه و فساد در جامعه بود و از منظر علی (ع) جایی برای حکومت نداشت. از این رو در اولین فرصت وی را عزل کرد و با وجود وضعیتی که معاویه در شام ایجاد کرده بود، تصمیم قاطع امام مبنی بر عزل معاویه (نهج‌البلاغه، نامه ۷۵) نمایانگر روح اصلاح‌طلبی، حق‌جویی و عمل به سیره پیامبر بود.

با این حال شیطنت‌های او پایان نیافت و نصایح و هشدارهای امام (ع) (نهج‌البلاغه، نامه‌های ۲۸، ۳۰، ۳۲ و ۴۹) سودی نبخشید تا جایی که فرمودند: «مسئله جنگ با معاویه را ارزیابی کردم، و روی این کار را ننگریستم و دیدم جز این راهی نیست که جنگ با آنان را پیش گیرم یا به آنچه محمد فرموده، کافر شوم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۴). علامه نیز معتقد است «برای مشروعیت جنگ آن حضرت با معاویه این آیه شریفه کافی است که خداوند متعال می‌فرماید اگر دو طایفه از مؤمنان جنگیدند، میان ایشان را اصلاح کنید، اگر یکی برد و دیگری سرکشی کرد، با آن گروه بجنگید که سرکشی کرده است تا بازگشت به امر خدا کند (حجرات: ۹)» (شرف‌الدین، ۱۴۰۸: ۷۶۳).

می‌توان گفت واقعه صفین نمودی از تلاش امام علی (ع) در اصلاح انحرافات پیش‌آمده در اسلام بود که در کربلا نمودی دوباره یافت، هرچند ساده‌اندیشان و قشری‌گرایان با پیش‌کشیدن قضیه حکمین و تحمیل آتش‌بس نگذاشتند مقاصد عالی امام جامعه عمل بپوشد (طبری، بی‌تا: ۳۳۰/۵؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۵۶). شهادت امام علی (ع) مانع بزرگی را از پیش پای معاویه در رسیدن به خلافت برداشت و معاویه در ۴۱ ه. ق. با تحمیل صلح بر امام حسن (ع) زمینه خلافت امویان را فراهم کرد (طوقش، ۱۳۸۰: ۲۴) و با مکر و حیل‌های شیطانی خود توانست آمال ابوسفیان و هند (اندلسی، بی‌تا: ۱۴/۱۰) را محقق کند.

### علل قیام امام حسین (ع)

امام حسین (ع) در دوره خلافت برادرش از سیاست وی دفاع می‌کرد. آن حضرت حتی پس از شهادت برادر، دعوت کوفیان مبنی بر آمدن به عراق را اجابت نکرد و فرمود: «تا وقتی معاویه زنده است نباید دست به اقدامی زد» (مفید، ۱۳۹۹: ۲۰۰). به این نکته مهم در زندگی ایشان، به این دلیل که از منظر اقدام انقلابی در کربلا شناخته شده‌اند، کمتر توجه شده است (جعفریان، ۱۳۸۰: ۴۴۷). در حالی که معاویه علی‌رغم مفاد

صلح‌نامه (ابن قتیبه دینوری، بی‌تا: ۱۸۴/۱) یعنی تعیین نکردن جانشین، به فراهم آوردن تمهیداتی برای تثبیت جایگاه ولایت‌عهدی یزید و شناساندن آن به مسلمانان اقدام کرد. بیان‌های دروغین از کمالات یزید<sup>۲</sup> و سپردن مسئولیت‌های مهم، نظیر انتصاب یزید به فرماندهی سپاهی برای فتح قسطنطنیه، امیر حجاج کردن او و ... نیز به منظور دستیابی به این هدف بود.

علامه در ترسیم مسئله ولایت‌عهدی یزید می‌گوید معاویه هنگامی یزید را در ولی‌عهدی منصوب کرد که وی جوانی نادان بود، شراب می‌خورد، سگ‌بازی و میمون‌بازی می‌کرد و به قدر جای پایش از اسلام خبر نداشت و تمام اوقاتش در عیش و نوش می‌گذشت. پدرش نیز از وضع شب و روز و آشکار و نهان او آگاه بود و می‌دانست که امام حسین (ع) چه مقامی نزد خدا و پیامبر و چه موقعیتی در میان اهل ایمان دارد. افزون بر این، آن روز در بین مهاجران و انصار و بازماندگان شرکت‌کنندگان در جنگ بدر و اهل بیعت رضوان گروه بسیاری وجود داشتند که همگی قاری قرآن و آشنا به احکام اسلامی و وارد در سیاست بودند، ولی معاویه موقعیت آنها را لحاظ نکرده، پسر شریر و هتاک و شراب‌خوار خود را بر ایشان امیر گردانید (شرف‌الدین، ۱۴۱۷: ۳۵۴).

با وجود این، معاویه هم خود را در جهت اخذ بیعت برای یزید به هر طریق ممکن مصروف داشت و ضمن مشورت با بزرگان در پی به دست آوردن راهکار مناسب به منظور جلب موافقت مردم و جلوگیری از شورش آنها بود (نک: اندلسی، بی‌تا: ۱۱۲/۵-۱۱۷؛ طبری، بی‌تا: ۱۵۳/۶-۱۵۴).

پس از هلاکت معاویه، یزید بر اساس بیعتی که از مردم برای وی گرفته شده بود به خلافت رسید. او عوام‌فریبی معاویه را نداشت و به هتک مقدسات می‌پرداخت. در نتیجه، حمایت اموی‌ها از اسلام ساخته خودشان (که سیاست‌گذاری معاویه اجازه نداده بود فاصله آن با اسلام واقعی آشکار شود) در جریان خلافت یزید وضوح یافت. به طوری که می‌توان گفت بازگشت به جاهلیتی (آل‌عمران: ۱۴۴) که پیامبر از آن می‌ترسید رخ داده بود و یزید بر این جامعه حکومت می‌کرد.  
امام حسین (ع) می‌فرماید:

ای مردم! همانا پیامبر کسی که پادشاه ستمگری را بنگرد که ستم می‌کند و

حرام خدا را حلال می‌شمارد و عهد و پیمان خود را می‌شکند و با سنت رسول خدا مخالفت می‌کند و در میان بندگان خدا با فساد و ستم‌کاری عمل می‌کند چنانچه با عمل یا سخن بر ضد آن پادشاه قیام نکند سزاوار است بر خداوند که او را با آن پادشاه ستمگر محشور کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۲/۴۴؛ طبری، بی‌تا: ۲۱۵/۶).

یزید در مدت کوتاه<sup>۳</sup> زمامداری خود جنایات هولناکی مرتکب شد؛ آتش‌زدن کعبه (ابن‌قتیبه دینوری، بی‌تا: ۱۹/۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۰۹) و واقعه حره (بغدادی، ۱۳۹۹: ۲۴۹؛ اندلسی، بی‌تا: ۱۳۶/۵؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۰۹، طبری، بی‌تا: ۲۶۴/۶-۲۶۷) از آن جمله است. اینها نشان از خباثت باطنی او دارد. بنابراین عجیب نیست که امام حسین (ع) جهاد با یزید را برتر از جهاد با مشرکان می‌داند. «فاقسم قسما مبرورا لجهاد علی الدین افضل من جهاد المشرکین إن معاویه قد مات ... و قام ابنه یزید، شارب الخمر و رأس الفجور، یدعی الخلافه علی المسلمین» (ابن‌طاووس، ۱۴۱۴: ۱۱۱). علامه بعد از بیان گوشه‌ای از جنایات یزید می‌گوید: «فجایع اعمال یزید در مدت کوتاه عمر خود بیش از آن است که در کتاب‌ها نوشته شود یا قلم آن را شرح دهد. اعمال یزید روی تاریخ را سیاه کرده، اوراق کتب سیره را آلوده ساخته است (شرف‌الدین، ۱۴۰۸: ۳۵۶).

روند جریان‌ها به گونه‌ای رقم خورد که بنا به فرمایش امام، فقط دو راه پیش رو قرار گرفت: «این زنازاده پسر زنازاده مرا بر سر دوراهی دین و شریعت و خواری و انقیاد قرار داده و تسلیم از ما به دور است، خدا و رسولش و مؤمنان و کسانی که دامن پاک دارند بر ما نمی‌پسندند» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۷۹: ۲۴۱). عزت‌طلبی امام موجب شد تلاش فرماندار مدینه نیز در تسلیم‌کردن ایشان (مفید، ۱۳۹۹: ۲۰۰-۲۰۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۴۵۲-۴۵۳؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۱/۵؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۷۵-۲۷۷) برای اخذ بیعت به جایی نرسد (ابن‌کثیر دمشقی، بی‌تا: ۱۶۲/۸؛ طبری، بی‌تا: ۱۷۴/۶؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۴: ۹۷). به دنبال آن تحلیل‌ها و اظهارنظرهای صاحب‌نظران از برادران و خویشاوندان در مدینه و مکه برای انصراف امام نتیجه‌ای نداشت (طبری، بی‌تا: ۳۸۳/۵-۳۸۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۷: ۲۷۶-۲۷۷/۳؛ شیخ مفید، ۱۳۹۹: ۲۰۱؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۱۰۹-۱۱۳). امام حسین (ع) در مواجهه با امویان، که دستاوردی جز

محو اسلام نداشتند و بنا بر فرمایش امام با بودن آنها فاتحه اسلام خوانده می‌شد (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۹۹)،<sup>۵</sup> به قیامی دست زد که تأثیرات آن جاودانه شد. اخبار سیاسی کوفه، دگرگونی اوضاع و شرایط، پیمان‌شکنی کوفیان و همکاری نکردن آنها، شهادت یاران و بالأخره لشکرکشی یزیدیان در اراده آن حضرت خللی ایجاد نکرد؛ چراکه یزید تمثیل انحراف بود و قیام امام عمل به سیره نبوی در اصلاح جامعه، احیای فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر (طبری، بی‌تا: ۳۰۷/۳)، اقامه سنت الهی و هدم بدعت‌ها و خشکاندن ریشه انحرافات به وجودآمده بود.

### تقیه‌نکردن امام حسین (ع)

بعضی با این استدلال که اقدام امام با اصل لزوم حفظ جان (بقره: ۱۹۵) سازگار نیست، حرکت اصلاح‌طلبانه امام را به دیده نقد می‌نگرند و معتقدند امام حسین (ع) باید همچون برادرش راه سکوت در پیش می‌گرفت و اصل تقیه را رعایت می‌کرد. با اینکه در فرهنگ شیعه تقیه به عنوان یک اصل پذیرفته شده و با ادله عقلی و نقلی (شرف‌الدین، ۱۴۱۶: ۶۱-۶۶) به آن استدلال می‌شود، اما در اسلام، قانون کلی نیست و فقهای شیعه با توجه به روایات، مواردی را از کلیات تقیه استثنا کرده‌اند. به تعبیر امام خمینی:

و از همه امور یادشده سزاوارتر به عدم جواز تقیه مواردی است که اصلی از اصول دین اسلام یا مذهب تشیع یا یکی از ضروریات دین ... در معرض نابودی، ویرانی و دگرگونی قرار می‌گیرند ... به این دلیل روشن که فلسفه مشروعیت تقیه برای بقای مذهب شیعه و حفظ اصول دین و پیش‌گیری از پراکندگی مسلمانان برای به پاداشتن دین و مبانی اعتقادی و فقهی آن می‌باشد. پس هر گاه کار به اینجا رسد و خطر نابودی اینها جدی باشد پس عمل به تقیه جایز نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

از طرف دیگر، حتی اگر به علم‌نداشتن امام به حوادث آینده، قائل باشیم باز موضع تقیه منتفی است، اما بر اساس ادله عقلی و نقلی<sup>۶</sup> به دست می‌آید که علم آن حضرت به آینده مسلم بوده است. شرف‌الدین بعد از استناد به منابع تاریخی می‌نویسد:

اگر گفتار پیامبر و علی بن ابی طالب و دیگران را مطالعه کنید، یقین پیدا می‌کنید که امام حسین از آغاز به کار به آنچه قرار بود واقع شود، اطلاع داشت ... اینها و چندین اخبار دیگر وجود دارد که دلالت می‌کند کشته‌شدن امام حسین نزد پیامبر و اهل بیت (ع) معروف و معلوم بوده است (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۱۱۹).

با وجود این، چون هر گونه سازش با حکومت یزید، هدم مبانی دین محسوب می‌شد مجالی برای تکیه و سکوت نمی‌ماند و هر حرکتی جز قیام و نهضت، افکار عمومی را به تعجب و می‌داشت. مورخ آمریکایی، واشنگتن ایرونیکی، می‌گوید:

برای حسین ممکن بود زندگی خود را با تسلیم‌شدن به اراده یزید نجات بخشد، ولی مسئولیت پیشوای اسلام اجازه نمی‌داد که یزید را به عنوان خلیفه بشناسد. بنابراین در روی ریگ‌های تفتیده، روح حسین فناپذیر برجاست (شمس‌الدین، ۱۳۷۰: ۸).

### تأثیرات نهضت حسینی

شهادت امام امتداد رسالت انبیا در جهت دعوت به توحید و مبارزه با طاغوت بود (نحل: ۳۶)؛ چراکه اگر پایه‌های توحید محکم نشود و طاغوت‌ها از جوامع انسانی و محیط افکار طرد نشوند هیچ برنامه اصلاحی‌ای قابلیت اجرا ندارد. عظمت نهضت عاشورا و آثار قیام وقتی رخ می‌نماید که اساس کار بنی‌امیه - عبودیت مردم در برابر خلفا و محو ارزش‌های اسلامی - روشن شود. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «بنی‌امیه کاری می‌کنند که شما در مقابل آنها حکم بنده را پیدا کنید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۲).

امام حسین (ع) با قیام و شهادت خویش حیاتی به عالم اسلام بخشید و روح مردم مسلمان را زنده کرد. آن حضرت احساس بردگی و اسارت را که از دوره معاویه بر جامعه اسلامی حکم‌فرما بود، تضعیف و این احساس عبودیت را زایل کرد. به اجتماع، درس توحید، آزادگی، غیرت، عزت و در یک کلمه، شخصیت و هویت اسلامی داد. شاهد این مدعا مردم کوفه‌اند، همان‌ها که با نقش تعیین‌کننده خود در فتح بصره موجبات تقدیر امیرمؤمنان را فراهم آوردند (نهج‌البلاغه، نامه ۲)، اما در فاصله‌ای نه‌چندان

دور تحت تأثیر تهدید امویان در اثر خودباختگی، به پیمان خود در دفاع از امام زمان خویش خیانت کردند و کمر به قتل زاده امیرالمؤمنین بستند.<sup>۶</sup> هم‌اینان بعد از نهضت عاشورا انقلاب کردند و قیام توأبین به وقوع پیوست. علامه به نقل از یکی از فیلسوفان غربی می‌گوید:

یزید بر مقاصد حسین آگاه بود و از این نظر عزم کرد پیش از همه حسین را بکشد، ولی این یک اشتباه بزرگ سیاسی بود که مرتکب شد و باعث شد حکومت بنی‌امیه کم‌کم نابود شود. از بهترین راه‌های سیاست کوشید مفسد بنی‌امیه و دشمنی آنها و مظلومیت خود را آشکار کند. پس از کشته‌شدن حسین دوران شکوفاشدن اسلام درخشیدن گرفت. پس از آنکه اسلام در بوت‌ه فراموشی گذارده شده بود تجدید یافت و زنده شد. اینجا بود که نهضت‌های اسلامی آغاز شد و انقلابیون علیه دیکتاتوری بنی‌امیه شوریدند (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۹۹).

این نتایج نه‌تنها برای مردم کوفه و عراق زمان بنی‌امیه، که برای همه نسل‌ها و در طول تاریخ بود. به تعبیر مطهری، حرکت امام در روز ترویبه به عراق و پشت‌کردن به کعبه‌ای که در تسخیر بنی‌امیه است، مبادرت‌کردن به سفری که همه آن را از لحاظ ظاهر شکست می‌دانند و همراه آوردن اهل بیت که نقش مبلّغ را در استمرار عاشورا ایفا کردند، همه برای این است که این صدا هرچه بیشتر به عالم برسد و هرچه بیشتر ابعاد تاریخ و زمان را شکافته، تأثیرات خود را در طول تاریخ جاودانه کند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۲/۱-۱۷۳).

امام حسین (ع) دین را از دست ظالمان نجات بخشیده، دشمنی و نفاق آنها را علیه پیامبر (ص) نشان داد. شرف‌الدین می‌گوید: «بعد از عاشورا شک و تردید در عداوت یزیدیان با اسلام باقی نماند، اگر حسین در راه احیای دین جان خود و احبانش را نمی‌داد، اسلام به صورت خبری از اخبار گذشتگان درمی‌آمد» (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۹۶). بعد از عاشورا، امویان پشتوانه مردمی خود را که تأثیر بسزایی در بقای حکومت دارد، از دست دادند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۲۴۵) و قیام امام دولت امویان را تهی کرد.



## نقش عزاداری در نهضت

قرآن کریم برای پی‌ریزی اجتماع سالم و از بین بردن دوران جاهلیت هم از عامل شناخت و هم از برانگیختن عواطف و احساسات مردم بهره می‌گیرد.<sup>۷</sup> مسائل اجتماعی همواره به شکل یک سنت از امروز به فردا و آینده‌های دور سرایت می‌کند. بنابراین، غیر از عامل شناخت، عامل احساسی و عاطفی نیز باید تقویت شود. شور حرکت‌های انقلابی در طول تاریخ جز با عامل احساسات یا به عبارتی مراسم سنتی عزاداری و نظایر آن حاصل نشده است؛ چراکه این رفتارها عواطف مردم را تحریک کرده، اثربخش خواهد بود.

بهره‌مندی امام خمینی از مراسم عزاداری و حماسه حسینی برای سقوط نظام ستم‌شاهی در محرم ۱۳۵۷ و پیروزی‌های هشت سال دفاع مقدس، از نمونه‌های آن است. به همین دلیل شیعیان بر اساس تعالیم برگرفته از ائمه، به دلیل ظلم و ستمی که بر آنها رفته، جلسات عزاداری بر پا می‌کنند. این خود نمودی از تعظیم شعائر الاهی و امتثال امر پیامبر است (الامین الانطاکی، بی‌تا: ۳۰۱-۳۰۲). شرف‌الدین در تبیین فلسفه برپاکردن مجالس سوگواری می‌گوید:

انده انسان و گریستن او به هنگام مرگ عزیزانش از لوازم عاطفه بشری است و هر دو نیز ناشی از ترحم انسانی است ... پیامبر در موارد عدیده گریسته است و در مواردی دیگران را وا داشته تا بر مردگان بگریند و در مواردی دیگر آنها را تحسین کردند (شرف‌الدین، ۱۴۰۸: ۲۵۱).

بنابراین، انسان فقط به شناخت مجهز نشده است، بلکه نیروی دیگری به نام انگیزش و هیجان هم در انسان وجود دارد که عامل آن عواطف است که در صورت تقویت، نقش خود را به‌خوبی ایفا می‌کند و برنامه عزاداری یکی از این عوامل تقویت‌کننده است. با توجه به اینکه تحریک احساسات باید با حادثه متناسب باشد و حادثه شهادت امام حسین (ع) علاوه بر آنکه بزرگ‌ترین نقش را در اسلام ایفا کرد و به انسان‌ها حرکت داد و این نتیجه جز با ریختن خون‌های عزیزان آن حضرت و اسارت اهل بیت به دست نیامده، زنده نگه‌داشتن خاطره آن قیام نیز، جز با اشک و سوگواری، میسر نخواهد بود. علاوه بر آن، این عزاداری‌ها باعث پی‌بردن به فلسفه قیام امام حسین

(ع) می‌شود و آزادمردان را به تفکر وادار می‌دارد؛ عاملی که اسلام را حیات مجدد بخشید و از سقوط حتمی به دست امویان نجات داد. عزاداری اصلی بود که ائمه (ع) با التزام عملی به آن، شیعیان را به این امر تشویق کردند.<sup>۸</sup>

نه تنها ائمه (ع) که پیامبر اکرم (ص) قبل از شهادت امام حسین (ع) بر مصیبت آن حضرت در موقعیت‌های مختلف اشک ریختند (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۷۶/۳-۱۷۷؛ خوارزمی، ۱۳۸۱: ۲۳۲/۱؛ اندلسی، بی‌تا: ۱۱۳۲/۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۱۱۶-۱۲۰). گریستن بر مصیبت امام حسین (ع) پیروی از سنت و سیره پیامبر و ائمه است (عسگری، ۱۳۷۶: ۳۲). حضرت مهدی (ع) می‌فرماید: «فلا تُدبِنک صباحا و مساءً و لابیکن لک بدل الدموع دما» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۹۸).<sup>۹</sup> مصیبت امام حسین (ع) آن قدر عظیم بود که نه تنها پیامبران و اولیای الهی، آدم، نوح، ابراهیم، اسماعیل، موسی، زکریا، یحیی، خضر و سلیمان نبی بر مصیبت حسین (ع) گریه کردند (شرف‌الدین، بی‌تا (ب): ۵۸) که سایر موجودات هم بر آن گریستند.<sup>۱۰</sup> در منابع مختلف از گریه و نوحه جن در رثای امام حسین (ع)، گرفتگی خورشید، سرخ شدن افق، و خون‌گریستن آسمان، سخن به میان آمده است (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۲۲۶؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۰۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳: ۳۰۰/۱؛ ابن قولویه، ۱۴۱۸: ۱۶۵).<sup>۱۱</sup>

علامه مجاهد، شیخ محمد مرعی الامین الانطاکی، که مذهب شیعه را اختیار کرده، می‌گوید:

کسانی که به شیعه در امر عزاداری عیب می‌گیرند، گفتارشان را اعتباری نیست، زیرا آنها از جاده انصاف و درستی دور هستند؛ چراکه نصوص زیادی از ائمه سلف که خود یکی از ثقلین هستند و تمسک به آنها گمراهی به همراه ندارد، و حضرت علی و فاطمه زهرا آمده است و مذاهب اسلامی سوگواری برای از دست دادن دوستان را جایز شمرده و اجماع و سیره عملی آنها چنین است (الامین الانطاکی، بی‌تا: ۳۰۲-۳۰۳).

شرف‌الدین می‌گوید:

من نمی‌دانم چگونه عده‌ای منکر عزاداری می‌شوند، در حالی که این کار به پیروی از پیامبر اکرم و اندوه آن حضرت بر پا می‌گردد. چگونه پیامبر قبل از مرگ حسین (ع) گریه کند و ما پس از مرگ حسین (ع) بر او گریه نکنیم؟! آیا پیروی از پیامبر و پیمودن راهش چنین است؟ اگر کسی از عزاداری حسین (ع)

دفاع و تبیین علامه شرف‌الدین از نهضت عاشورا و عزاداری / ۶۷

رو گرداند، به طور مسلم از پیروی نبی اکرم سرپیچی کرده است، حتی از روش پیامبران منحرف گشته است (شرف‌الدین، بی تا ب: ۵۳-۵۴).

در نهایت با بیانی رسا به کسانی که چشمان خود را بر روی حقیقت بسته‌اند و گریه بر حسین (ع) را بدعت می‌شمرند می‌گوید:

به خاطر گریه خورشید و ماه (خسوف و کسوف زمان قتل امام (ع)) گریه کن، به خاطر گریه عمر سعد، عمر بن حجاج، اخنس بن یزید، یزید بن معاویه، خولی، گریه لشکر با خبث پدران و مادران آنها، گریه کن! آیا نیکو است که به رسول خدا این فجایع رسیده باشد و به ساحت مقدس حضرت جسارت شده باشد و مسلمانان توجهی نکنند؟! (همو، ۱۴۲۱: ۸۵).

تدبر در سیره عملی ائمه (ع)، که حاکی از تأکید بر این امر است، ما را به نقش بی‌بدیل عزاداری در استمرار حرکت اسلام ناب محمدی رهنمون می‌سازد. عزاداری بر امام (ع) و در نتیجه زنده نگه‌داشتن یاد عاشورا، نهضت حسینی را به صورت قیامی فرازمانی و فرامکانی درآورده که در کلیه ادوار نقش تربیتی خود را استمرار بخشید. اگر به تناسب برای عید غدیر هم چنین برنامه‌ای موسوم بود غدیر در حصار شبهه‌ها مستتر نمی‌شد.

### حساسیت دشمنان در برابر عزاداری

هر عملی که دشمنان به آن حساسیت نشان دهند، و قصد تغییر مسیر و حذف آن را داشته باشند به نحوی حسادت سیاسی آنها را به خطر انداخته است. در نتیجه تقویت آن و مقاومت در برابر ترفندهای آنها را باید جدی گرفت. قرآن نیز به خشم دشمن در برابر موقعیت‌های مسلمانان اشاره کرده، می‌فرماید: «هنگامی که تنها می‌شوند، از شدت خشم بر شما، سر انگشتان خود را به دندان می‌گزند! بگو: «با همین خشمی که دارید بمیرید!» (آل عمران: ۱۱۹). سپس مسلمانان را از سست شدن در برابر تهدیدهای دشمن بر حذر داشته، می‌فرماید: «اگر (در برابرشان) استقامت و پرهیزگاری پیشه کنید، نقشه‌های (خائنانه) آنان، به شما زبانی نمی‌رساند» (آل عمران: ۲۰).

عزاداری شیعه در سوگ امام حسین (ع) نیز از همین امور است؛ چراکه در طول تاریخ جبهه‌گیری حکومت‌های جور مبنی بر مقابله با این اصل مسلم شیعه به صورت‌های مختلف بروز کرده است. اقدامات حاکمان در جعل احادیث (شرف‌الدین، بی تا ب: ۱۰۳) گویای همین مطلب است. یکی از اموری که موجب ترقی شیعه در بسیاری از نقاط جهان شده این است که به واسطه برپاکردن مجالس سوگواری و به اهتزاز درآوردن پرچم‌های عزا و اهمیت‌دادن به مجالس امام حسین (ع) قلب‌های دیگران را به سوی خود متوجه و افکار دیگران را جلب می‌کند (همو، ۱۴۲۱: ۱۵).

این شکوه برخاسته از احساسات عمیق انسانی و جمعی‌بودن این حرکت و هم‌نوایی مردم باعث ایجاد وحدت می‌شود. به تعبیر امام خمینی:

این وحدت کلمه که مبدأ پیروزی ما شد، برای این خاطر مجالس عزا و این مجالس سوگواری و این مجالس تبلیغ و ترویج اسلام شد، سید مظلومان و سیله‌ای فراهم کرد برای ملت که بدون اینکه زحمت باشد برای ملت، مردم جمع‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۶۰/۱۷).

یکی از راه‌های موفقیت در تبلیغ تلاش در جلب توجه افکار است که بدون آن هیچ تلاشی به نتیجه نمی‌رسد. شرف‌الدین در این زمینه تمثیلی می‌آورد: «اگر ده‌هزار نفر پراکنده باشند و هزار نفر افراد متحد و یک‌دست، جلب افکاری که هزار نفر متحد می‌کنند به مراتب بیشتر از جلب توجهی است که ده‌هزار نفر پراکنده می‌کنند» (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۹۱).

### مجالس عزاداری ضامن رشد شیعه

مجالس عزاداری اهل بیت (ع)، مجمع عظیم اسلامی و سمینار عالی شیعه است که به نام پیامبر و دودمانش تشکیل شده، اهداف عالی اهل بیت (ع) در آن زنده می‌شود. سوگواری اهل بیت (ع)، دعوت به سوی دین و سلاحی برای اسلام است که افراد خواب را بیدار می‌کند و افراد نادان را از مستی به هوش می‌آورد و جان‌های تشنه را سیراب و در دل‌ها اثر می‌کند (همان: ۱۱۰-۱۱۲).

یکی از عللی که باعث می‌شود منش شیعیان در قلوب فرقه‌های گوناگون اثر کند این است که شیعه مظلوم‌بودن امامان خود را آشکار کند. زیرا هر انسانی بالفطره به یاری ستم‌دیدگان و مظلومان برمی‌خیزد ... وجدان‌های بیدار را به سوی خود دعوت می‌کند (همو، بی‌تا ب: ۱۰۴). شرف‌الدین در تبیین این معنا به گفته ناظران غیرشیعه استناد می‌کند و به نقل از دکتر ژوزف فرانسوی می‌گوید:

شیعه در قرن‌های اول به این دلیل که حکومت و قدرت را در دست نداشتند و از سوی زمامداران به قتل می‌رسیدند، در قَلت به سر می‌بردند، اما امروزه آمار شیعه رو به تزاید است، به طوری که می‌توان گفت از یک یا دو قرن دیگر بر فرق دیگر اسلامی پیشی خواهد گرفت. بزرگ‌ترین علتی که در این پیشرفت مؤثر است، به پا کردن مجالس عزاداری حسینی است که دیگران را به سوی مذهب شیعه دعوت می‌کند. هر یک از شیعیان در حقیقت دیگران را به سوی مذهب خود می‌خواند، بی‌آنکه مسلمانان دیگر متوجه شوند؛ بلکه خود شیعه هم به این فایده‌ای که بر آن مترتب است، متوجه نیستند و گمان می‌کنند، تنها ثواب اخروی کسب می‌کنند (همو، بی‌تا ب: ۸۸).

همچنین به نقل از خاورشناس بزرگ آلمانی، پرفسور ماریین، می‌نویسد:

ما در میان ملل و اقوام، مردمی مانند شیعه پرشور و زنده ندیده‌ایم، زیرا شیعیان به واسطه برپاکردن عزاداری حسینی سیاست‌های عاقلانه‌ای را انجام داده و نهضت‌های مذهبی ثمربخش را به وجود می‌آورند ... ما اگر مبلغان خود را با آن همه مخارج هنگفت و صرف نیرو و دلار با مبلغان آنها مقایسه کنیم، خواهیم دید که مسیحیت به اندازه یک‌دهم شیعه هم پیشرفت نکرده است (همان).

آن اندیشمند فرزانه به گسترش علوم اسلامی در مجالس عزاداری اشاره می‌کند و می‌گوید: «مجالس عزاداری، روح معارف را در دل مسلمانان برمی‌انگیزد و علوم و دانش‌ها به برکت این مجالس نشر می‌گردد و در صورتی که از روی اصول صحیح اجرا شود بهترین مدرسه برای عوام است». علاوه بر آنکه «اگر انسان به یاد مصیبت اهل بیت

(ع) بیفتد، در مقابل مصائب دیگران تسکین پیدا می‌کند، زیرا مصائب دیگر در مقابل مصائب اهل بیت بی‌اهمیت جلوه می‌کند» (همان).  
به نظر امام خمینی، «سیدالشهدا نهضت عظیم عاشورا را بر پا نمود، با فداکاری خون خود، اسلام و عدالت را نجات [داد] و دستگاه بنی‌امیه را محکوم [کرد] و پایه‌های آن را فرو ریخت» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۱۰۰).

### نتیجه

هر عملی که دشمنان به آن حساسیت نشان داده، قصد تغییر مسیر و حذف آن را داشته باشند، منافع آنها را به خطر انداخته است. بنابراین، تقویت آن عمل را باید جدی گرفت و در برابر ترفندهای آنها مقاومت کرد. مجلس عزاداری اهل بیت (ع) و سمینار عالی شیعه که به نام پیامبر و دودمانش تشکیل می‌شود، از این دسته امور است. این مجالس، دعوت به سوی دین و سلاحی برای اسلام است که افراد خواب را بیدار می‌کند. با آشکارکردن مظلومیت امامان شیعه در این مجالس، منش شیعیان در قلوب فرقه‌های گوناگون اثر می‌کند. بزرگ‌ترین علتی که در پیشرفت شیعه مؤثر بوده، به پا کردن مجالس عزاداری حسینی است، که دیگران را به سوی مذهب شیعه دعوت می‌کند. در این مجالس گسترش علوم اسلامی رخ می‌دهد و با افزایش قدرت معنوی و روحی مصائب دیگر در مقابل مصائب اهل بیت (ع)، بی‌اهمیت جلوه می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مانند دیدگاه‌های ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰.
۲. امام حسین در هر فرصتی به افشای ماهیت یزید پرداختند. ایشان در رد تعاریف دروغین معاویه از یزید می‌فرمایند: «ای معاویه! آنچه را در کمالات یزید و لیاقت وی برای امت محمد برشمردی شنیدیم، قصد داری طوری وانمود کنی که گویی فرد ناشناخته‌ای را توصیف می‌کنی؟! از یزید آن‌گونه که هست بگو، در آن هنگام که سگ‌های درنده را به جان هم می‌اندازد. از بولهوسی و عیاشی او بگو که کنیزکان را به رقص و آواز وامی‌دارد» (ابن‌قتیبه دینوری، بی‌تا: ۱۸۶/۱).
۳. در مدت حکومت یزید اختلاف است؛ نک: طبری، بی‌تا: ۲۷۵/۶؛ اندلسی، بی‌تا: ۱۳۴/۵.
۴. با تعبیر «علی‌الاسلام السلام» در اسلامی‌بودن دولت یزید تشکیک می‌شود.
۵. انس از پیامبر شنید که با اشاره به امام حسین (ع) فرمود: «ان ابنی هذا یقتل بارض یقال لها کربلا ضم شهید ذلک منکم فلینصره» (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۲۳/۱). در خطبه امام در مکه برای بنی‌هاشم و شیعیان آمده است: «لی مصرع انا لافیه کأنی باوصال یتقطعها عسلان الفلوات بین التواویس و کربلاء» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۴۴).
۶. چنان‌که با وقاحت تمام به امام خطاب می‌کردند یا تسلیم شو تا تو را با مسالمت نزد پسر زیاد ببریم که حکم خود را درباره تو اجرا کند یا برای جنگ آماده شو (طبری، بی‌تا: ۲۵۹/۶).
۷. مثلاً در مسئله خوردن مال یتیم که می‌فرماید کسانی که اموال یتیمان را به ناحق می‌خورند در حقیقت آتش می‌خورند (نساء: ۱۰) از عامل شناخت، و در جایی که می‌فرماید: «و باید مردم از مکافات عمل خود بترسند» (نساء: ۹) از برانگیختن عواطف مردم در برابر یتیمان بهره می‌گیرد.
۸. نک: ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۱۷۹/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۰: ۱۴۰۰؛ ابن‌قولویه، ۱۴۱۸: ۲۱۳)، گریه امام سجاد (ع) (ابن‌بابویه، ۱۴۰۰: ۱۲۲؛ ابن‌قولویه، ۱۴۱۸: ۱۷۰)، گریه امام صادق (ع) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۴۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳: ۳۰۰/۱)، گریه امام رضا (ع) (ابن‌طاووس، ۱۴۱۴: ۹۹)، گریه امام حسن (ع) (ابن‌بابویه، ۱۴۰۰: ۱۱۷-۱۱۸؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۱۱۹)، گریه امام علی (ع) (احمد بن حنبل، بی‌تا)، گریه امام باقر (ع) (ابن‌بابویه، ۱۴۰۰: ۲۰)، گریه امام کاظم (ع) (شرف‌الدین، ۱۴۲۱: ۱۳۵).
۹. در تمامی بامدادان و شامگاهان به سوگ تو نشسته و در مصیبت جانسوزت به جای اشک خون گریه می‌کنم.
۱۰. اشاره به زیارت عاشورا: «عظمت مصیبتک فی السموات علی جمیع اهل السموات».
۱۱. «بکت الانس والجن والطیر والوحوش علی‌الحسین بن علی».

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله العظمی مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه (۱۳۸۸). ترجمه: دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، انتشارات دار البشارة.
- ابن ابی الحدید (بی تا). شرح نهج البلاغه، بی جا: بی نا.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (بی تا). اسد الغابة فی معرفة الصحابه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۴۰۷). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اعثم کوفی (۱۴۱۱). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.
- ابن شهر آشوب (۱۴۱۲). مناقب آل ابی طالب، تحقیق: یوسف بقاعی، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.
- ابن قولویه (۱۴۱۸). کامل الزیارات، بیروت: نشر الفقاهه، دار السرور، الطبعة الاولى.
- ابن کثیر دمشقی (بی تا). البدایة والنهاية، تحقیق: مکتب التحقیق التراث، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳). عیون الاخبار الرضا (ع)، قم: رضا مشهدی، چاپ دوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۰). امالی، الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۷۹). تحف العقول عن آل الرسول، تهران: انتشارات کتابچی، چاپ هفتم.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۴). اللهموف علی قتلی الطفوف، تحقیق: فارس تبریزیان، تهران: دار الاسوة، الطبعة الاولى.
- ابن قتیبه دینوری (بی تا). الامامة والسیاسة، تحقیق: علی شیری، بیروت: شریف رضی.
- احمد بن حنبل (بی تا). مسند احمد، بیروت: دار صادر.
- امین الانطاکی، محمد مرعی (بی تا). لماذا اخترت مذهب الشیعه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- اندلسی، ابن عبد ربه (بی تا). العقد الفرید، تحقیق: مفید محمد قمیحه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بغدادی، شهاب الدین (۱۳۹۹). معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰). تاریخ خلفا، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱). تأملی در نهضت عاشورا، قم: انصاریان، چاپ دوم.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: اشرف یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفه.
- خوارزمی، الموفق بن احمد (۱۳۸۱). مقتل الحسین (ع)، تحقیق: شیخ محمد المساوی، قم: مهر، چاپ دوم.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸). اخبار الطوال، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا). تاریخ خلفا، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، قم: شریف رضی.



## دفاع و تبیین علامه شرف‌الدین از نهضت عاشورا و عزاداری / ۷۳

شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۰۸). *الاجتهاد فی مقابل النص*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دهم.

شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۱۶). *اجوبه مسائل جارالله*، تحقیق: سید عبدالزهرایاسری، الطبعة الاولى، قم: مجمع عالمی لاهل البيت.

شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۱۷). *الفصوص المهمه*، تحقیق: عبد الجبار شراره، رابطه الثقافة والعلاقات الاسلاميه، تهران.

شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۲۱). *المجالس الفاخره فی ماتم عتره الطاهره*، تحقیق: محمد البدری، قم: عترت، الطبعة الاولى.

شرف الدین، سید عبدالحسین (بی تا الف). *المراجعات*، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.

شرف الدین، سید عبدالحسین (بی تا ب). *فلسفه شهادت و عزاداری بر حسین بن علی*، ترجمه: علی صحت، قم: بی نا.

شمس الدین، سید مهدی (۱۳۷۰). *نظری بر نهضت عاشورا*، بی جا: دار النشر اسلام، چاپ دوم.

طبری، محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ طبری*، بیروت: دار احیاء التراث.

طقوش، محمد سهیل (۱۳۸۰). *دولت امویان*، ترجمه: حجة الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

عسگری، سید مرتضی (۱۳۷۶). *گریه بر میت از سنت های رسول خدا است*، ترجمه: محمد جواد کرمی، تهران: مجمع علمی اسلامی، چاپ اول.

عسگری، سید مرتضی (۱۴۰۸). *معالم المدرستین*، قم: مدرسه بعثت، چاپ دوم.

عکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید) (۱۳۹۹). *الارشاد*، بیروت: منشورات اعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة.

قزوینی، محمد بن یزید (بی تا). *سنن ابن ماجه*، تحقیق، ترقیم، تعلیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر.

قلی زاده، مصطفی (۱۳۷۲). *شرف الدین، چاووش وحدت*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵). *التنبيه والاشراف*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *حماسه حسینی*، تهران: صدرا، چاپ بیست و هشتم.

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۵). *الرسائل*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نسایی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸). *سنن نسایی*، بیروت: دار الفكر، چاپ اول.

نیشابوری، مسلم (بی تا). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفكر.

وحید گلپایگانی، محمد (بی تا). *معاویه سردسته تبهکاران*، تهران: اعلمی.



## بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان

ریحانه کریم‌زاده\*

رضیه سادات سجادی\*\*

### چکیده

در دوران حیات امامین عسکریین (ع) جامعه اسلامی مملو از آرا و عقاید بیگانه بود. در چنین وضعیتی ناگزیر برای روشن شدن حقیقت باید آرای ناصواب بازگو می‌شد. با مهیا شدن فرصت بیان حقایق دین، امامین عسکریین (ع) مانند سایر اهل بیت (ع) به آشکارسازی حقایق و رد شبهات پرداختند. پژوهش حاضر نگاهی است به فرق، مذاهب و جریان‌های فکری عصر امامین عسکریین (ع). پس از معرفی اجمالی هر یک از این فرق، به روایات ناظر بر وجود آن فرق و مذاهب از لسان امام هادی و امام عسکری (ع) می‌پردازیم و موضع هر یک از ایشان را به روش تطبیقی تبیین می‌کنیم. فرق و مذاهبی از قبیل غلات، صوفیه، واقفیه، جبریه، قدریه، مجسمه، ثنویه و جریان‌های فکری مانند فتنه خلق قرآن در این دوران به چشم می‌خورند. یکی از نمونه‌های بررسی تطبیقی مواضع، موضع امام هادی (ع) در برابر فتنه خلق قرآن است که سکوت و تقیه را ترجیح دادند، ولی در دوران امام عسکری (ع) این معضل برطرف شد و جان کسی در خطر نبود. لذا مخلوق بودن قرآن به تصریح بیان می‌شد. بیان دیدگاه‌های این دو امام همام در برابر فرق و مذاهب عصر خویش، سبب رسوایی سران این فرق و هشیاری افراد ناآگاه می‌شد.

کلیدواژه‌ها: امام هادی (ع)، امام عسکری (ع)، فرق، مذاهب، جریان فکری.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (نویسنده مسئول) riana951@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم masjed1214@yahoo.com

[دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۱۲؛ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۵]

## مقدمه

پس از رحلت پیامبر (ص)، در میان امت وی اختلاف‌نظرها و منازعات اعتقادی رخ داد و این منازعات در نهایت به پیدایش فرقه‌های گوناگون انجامید. پیدایش فرق انحرافی مسئله‌ای بود که پیامبر (ص) به آن هشدار داده و با تعیین محوریت امامان معصوم (ع) برای رفع این خطر اقدام کرده بود. وظیفه اصلی رهبری و حفظ اساس اسلام و مسلمانان در دوران امامین عسکریین (ع) نیز همانند سایر ائمه (ع) اقتضا می‌کرد این دو امام همام، امت را از کژی‌های فکری، اخلاقی و فرهنگی در امان نگه دارند. لذا برخی از روایات ایشان به اقتضای وجود فرق، مذاهب و جریان‌های فکری عصرشان صادر شده است. در مقاله حاضر، این روایات به روش تطبیقی از منظر امامین عسکریین (ع) تبیین شده و از جهات مختلف رجالی، محتوایی، زمینه و فضای صدور و نوع مواجهه امام با هر فرقه و مذهب تحلیل و بررسی می‌شود.

## ۱. فتنه خلق قرآن

از جریان‌های فکری دوران امامین عسکریین (ع) کشمکش بر سر مخلوق‌بودن یا نبودن قرآن بود که هر یک از خلفای عباسی با توجه به بینش فکری و اعتقاد خویش، که قرآن قدیم یا حادث است، مردم را با آن می‌آزمودند و اگر کسی خلاف عقیده آنها حرف می‌زد، او را شکنجه و زندانی می‌کردند یا به قتل می‌رساندند (شاکری، ۱۴۱۹: ۲۴۳/۱۴).

این بحث از اواخر حکومت بنی‌امیه آغاز شد و نخستین کسی که آن را در محافل اسلامی مطرح کرد جعد بن درهم، معلم مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی بود که پس از مطرح‌کردن آن تحت تعقیب قرار گرفت و به کوفه گریخت و در آنجا این نظریه را به جهم بن صفوان ترمذی منتقل کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۷۵/۷). این بحث در طول زمان بین دو گروه معتزله و اشاعره مطرح بود و مأمون به آن دامن زد و آتش اختلاف را شعله‌ورتر کرد (شریف قرشی، ۱۴۱۳: ۲۱۳/۲). این جریان تا زمان متوکل ادامه داشت تا اینکه وی مردم را از بحث درباره خلق قرآن منع کرد (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۳۱۶/۱۰).

## ۱.۱. موضع امام هادی (ع) در برابر فتنه خلق قرآن

امام هادی (ع) با توجه به وضعیت زمان خویش سکوت در برابر این فتنه را مصلحت دانستند و به شیعیان هم چنین دستوری دادند تا از فتنه و گمراهی در امان بمانند. محمد بن عیسی می‌گوید امام هادی (ع) به برخی از شیعیان خویش در بغداد چنین نوشتند:

بسم الله الرحمن الرحيم. خداوند ما و شما را از وقوع در فتنه مصون نگه دارد که در این صورت بزرگ‌ترین نعمت را بر ما ارزانی داشته است و جز این، هلاکت و سیه‌روزی است. نظر ما این است که بحث و جدال درباره قرآن، بدعتی است که سؤال‌کننده و جواب‌دهنده در آن شریک‌اند؛ زیرا چیزی دست‌گیر پرسش‌کننده می‌شود که سزاوار او نیست و پاسخ‌دهنده نیز برای موضوعی که در توانش نیست بی‌جهت خود را به رنج و مشقت می‌افکند. خالق جز خدا نیست و به جز او همه آفریده‌اند و قرآن کلام خدا است و از پیش خود اسمی برای آن قرار مده که جزء گمراهان خواهی گشت. خداوند ما و شما را از مصادیق این آیه قرار دهد: «آنان که در نهان از خدای خود می‌ترسند و از روز جزا سخت هراسان‌اند (انبیاء: ۴۹) (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۸/۸۹).

## تحلیل

الف. راوی محمد بن عیسی عبید یقطینی فردی ثقه و صحیح‌الحديث است (کشی، ۱۳۶۳: ۲۹۶/۱).

ب. در دوران امام هادی (ع) از یک سو موضوع خلق قرآن، جنبه سیاسی پیدا کرد، در حالی که هیچ‌گونه فایده علمی در بر نداشت و موجب اتلاف وقت می‌شد و از سوی دیگر ممکن بود شیعیان را نیز وارد میدان کرده، فرصت‌های آنها را در راه‌های بیهوده تلف کند. امام هادی (ع) سکوت در برابر چنین بحثی را به صلاح دانستند و با این موضع‌گیری حکیمانه و صریح خویش، شیعیان را رهبری کردند و هر گونه بحث و بررسی و مطرح کردن مسئله مخلوق‌بودن یا نبودن قرآن را ناروا و بیهوده و بدعت اعلام کردند و با تأکید هر چه بیشتر، شیعیان را از ورود به این بدعت و درگیری با این بحث

بر حذر داشتند. زیرا پیدایش چنین اختلافات فکری و دامن‌زدن به آن به سود دشمنان اسلام بود.

### ۱. ۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر فتنه خلق قرآن

با توجه به روایات، می‌توان دریافت که شدت فتنه خلق قرآن در عصر امام عسکری (ع) مانند دوران امام هادی (ع) نیست و ایشان آشکارا بیان می‌کنند که قرآن مخلوق است:

۱. ابوهاشم می‌گوید خیلی علاقه داشتم بدانم امام عسکری (ع) درباره قرآن چه عقیده‌ای دارد؛ مخلوق است یا غیرمخلوق؟ آن جناب رو به من کرد و پرسید: «مگر نشنیده‌ای آن روایتی که از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمود: وقتی قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ نازل شد برایش چهار هزار بال خلق گردید. بر هر گروهی از ملائکه که می‌گذشت در برابرش تواضع می‌کردند» (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۸۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴/۵۰).

۲. در روایتی دیگر نیز آمده است که ابوهاشم می‌گوید به ذهنم خطور کرد که قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق. امام عسکری (ع) فرمودند: «ابوهاشم! خداوند آفریننده همه چیز است و هر چیزی غیر از خدا مخلوق است» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۳۱/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۵۰).

### تحلیل

الف. ابوهاشم جعفری، داوود بن قاسم است که نسب شریفش از پدر با سه واسطه به جعفر طیار، برادر حضرت علی (ع)، و از طرف مادر نیز به محمد بن ابی‌بکر می‌رسد. وی محضر چهار امام را درک کرده و از اصحاب امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری شناخته می‌شود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۵۶؛ حلی، ۱۴۱۱: ۶۸).

ب. روایت اول در وهله نخست نشان‌دهنده معجزه امام عسکری (ع) است که قبل از مطرح‌شدن پرسش ابوهاشم، امام از نیت وی آگاه‌اند و در هنگام ملاقات با او پیش‌دستی می‌کنند و جواب وی را می‌دهند و در حین روایت به‌وضوح می‌گویند «هنگامی که قل هو الله احد نازل شد ...» یعنی این آیه و در نتیجه کل قرآن، مخلوق و حادث است نه غیرمخلوق و قدیم. روایت دوم نیز بیانگر علم غیب امام و کرامت

بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۷۹

ایشان است که امام، ابتدائاً موضع خویش را درباره مخلوق بودن قرآن به صراحت بیان می‌کند. این نشان‌دهنده فقدان یا کاهش خطر و تهدید برای شیعیان در این زمینه نسبت به دوران امام هادی (ع) است. زیرا امام دهم به همین میزان هم نظرشان را صریحاً اعلام نفرمودند و شیعیان را از گفت‌وگو در این زمینه بر حذر داشتند.

## ۲. غلات

موضوع غلو از جمله موضوعاتی است که در طول تاریخ تشیع مشکل‌آفرین بوده است. غلوکنندگان، مقام امامان را تا حد الوهیت بالا می‌بردند و در اظهار علاقه به ایشان راه افراط می‌پیمودند. آنان با بهره‌گیری از عقاید انحرافی، بسیاری از واجبات را حرام و بسیاری از گناهان را بر خود حلال می‌شمردند و با بدعت‌های گوناگون در دین به خواسته‌های نفسانی خود رنگ شرعی می‌دادند (نویختی، ۱۴۰۴: ۷۲؛ غفار، ۱۴۱۵: ۳۸ و ۴۴). غالبان علاوه بر انحراف فکری خود، راه را برای دشمنان در ستیز با شیعه هموار می‌کردند. امامین عسکریین (ع) همواره خطر آنان را گوشزد می‌کردند و بر خود لازم می‌دیدند غلو را از مکتب تشیع بزدایند و این سلاح را از دشمن بگیرند.

### ۲.۱. موضع امام هادی (ع) در برابر غلات

امام هادی (ع)، غلات زمان خویش را به شیعیان معرفی می‌کردند و از آنها بیزاری می‌جستند و گاه دستور قتلشان را صادر می‌کردند:

۱. به نقل از نصر بن صباح، امام هادی (ع) ابن‌بابا، محمد بن نصیر و فارس بن حاتم را لعنت کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۵۲۰).

۲. امام هادی (ع) دستور قتل فارس را به علت شرارت، فریب‌دادن مردم و دعوت به بدعت صادر کردند و خونش را هدر دانستند و وعده بهشت را برای قاتلش ضمانت فرمودند (کشی، ۱۳۶۳: ۸۰۷/۲). جنید به گفته خودش از جانب امام، مأمور کشتن فارس شد و او را به قتل رساند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۱۷/۴ و ۴۱۸).

۳. در نامه‌ای به سعد العبیدی، امام هادی (ع) دستور به بیزاری، لعنت، نفرین و برحذر بودن از ابن‌بابا و محمد بن نصیر دادند و آنها را آشوبگر، مردم‌آزار و فریب‌خورده شیطان معرفی کردند که قصد دارند با سوءاستفاده از نام امام، هستی مردم را ببلعند.

سپس امام به دلیل عقاید باطل ابن‌بابا دستور قتلش را صادر کردند و برای پذیرنده سخن وی دوری از رحمت پروردگار را خواستار شدند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۷/۲۵-۳۱۸؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۴۲/۴).

## تحلیل

الف. راویان، نصر بن صباح بلخی، غالی مذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۸) و جنید از اهالی بغداد (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۱۴۸) است که با دستور امام، فارس را می‌کشد (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۷۳/۲).

ب. بررسی شخصیت افرادی که امام هادی (ع) لعنشان کرد:

- «حسن بن محمد بن بابای قمی» از شاگردان علی بن حسکه (کشی، ۱۳۶۳: ۸۰۶/۲) از اصحاب غالی امام هادی (ع) (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۶) عقایدی غلوآمیز و باطل داشت که مدعی الوهیت امام هادی (ع) و نبوت و بابت خودش شد. از این‌رو، امام وی را لعن و از وی برائت کرد (کشی، ۱۳۴۸: ۵۲۰). از دستورالعمل شدیداللعن امام هادی (ع) درباره وی می‌توان به میزان فسادانگیزی این شخص و عقایدش در میان شیعیان پی برد.

- «محمد بن نصیر فهری النمیری» درباره امام غلو می‌کرده است (همو، ۱۳۶۳: ۸۰۵/۲).  
- «فارس بن حاتم قزوینی» از اصحاب امام رضا (ع) بود و ولایت امامان پس از آن حضرت را قبول داشت، ولی منحرف شد و به غلات پیوست و اخبار دروغ به امامان نسبت می‌داد تا آنکه از طرف امام هادی (ع) فرمان لعن و برائت از او و قتلش صادر شد. وی بسیار ضعیف و بی‌اندازه خبیث بود و همه علمای رجال و اخبار بر تکفیر او و حلال‌بودن خونش متفق‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵: ۱۴۳/۱).

ج. هدف غالیان از غلو درباره امام، سوءاستفاده از محبت مردم به ائمه (ع) و استفاده از دارایی‌های بعضی از مردم ساده‌لوح بود. آنها به اسم امام، اموال مردم را تصاحب کرده، خود را مبعوث‌شده از جانب امام معرفی می‌کردند تا مردم را فریب دهند، اما در حقیقت خودشان فریب‌خورندگان شیطان بودند. برخی انگیزه‌های غلو، که در دوره امام هادی و امام عسکری (ع) رونق داشت، چنین است:



بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکرین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۸۱

۱. معجزاتی که از امام ظاهر شد، و خداوند این مقام را به ایشان و پدرانشان مرحمت کرده بود، که منحرفان و کینه‌توزان از این معجزات و کرامات برای نشر بدعت‌های خود و نابودی اسلام بهره‌برداری کردند.

۲. آزادی از قید ارزش‌ها و آداب اسلامی؛ زیرا آنها محرمات را مباح کرده بودند.

۳. طمع به اموال مردم و تسلط بر اموالی که شیعیان به ائمه (ع) می‌پرداختند (شریف قرشی، ۱۴۰۸: ۳۳۶).

۴. قدرت‌طلبی و نیاز به محترم واقع شدن از جانب مردم؛ زیرا غلات در پی اعمال قدرت بر مردم، به‌خصوص عوام، بودند. امام هم درباره این افراد افشاگری می‌کردند و این گروه را از شیعیان جدا می‌دانستند و مردم را هشیار می‌کردند.

## ۲.۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر غلات

امام عسکری (ع) نیز مانند پدر بزرگوارشان به مبارزه با غلو برخاستند:

۱. ادریس بن زیاد کَفَرْتوئایی می‌گوید من از جمله افرادی بودم که درباره ائمه غُلُو می‌کردم. روزی برای دیدار با امام عسکری (ع) روانه سامرا شدم. در خیابان با امام دیدار کردم و اولین سخنی که امام در این ملاقات کوتاه به من فرمودند، این بود: یا ادریس! «بل عباد مکرمون \* لایسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون» (انبیاء: ۲۶ و ۲۷)؛ بلکه آنان بندگان مقرب خدای‌اند و در گفتار بر او سبقت نمی‌گیرند و به فرمان وی عمل می‌کنند». گفتم مولای من! همین کلام مرا بس است. زیرا آمده بودم تا این مسئله را از شما بپرسم (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۲۸/۴).

۲. احمد بن محمد بن عیسی در نامه‌ای به امام عسکری (ع) می‌نویسد گروهی پیدا شده‌اند که برای مردم احادیثی می‌خوانند و آن را به شما و پدرانتان نسبت می‌دهند. در میان آنها روایاتی است که قلوب ما آنها را نمی‌پذیرد ولی امکان ردّ وجود ندارد؛ چراکه آنها را از پدرانتان نقل می‌کنند. ایشان دو نفرند؛ یکی علی بن حَسَکَه و دیگری قاسم یقطینی. در ادامه نامه، برخی از اعتقاداتی را که آنها بیان کرده‌اند ذکر می‌کند. امام عسکری (ع) در پاسخ می‌نویسد: «ابن حَسَکَه دروغ می‌گوید و برای شما همین کافی است که ما او را در زمره دوستان خود نمی‌شناسیم، خدا او را لعنت کند». امام، پس از

رد عقاید ابن‌حسکه از او بیزاری می‌جویند و فرمان برائت از او و قتلش را در مکان خلوت صادر می‌کنند (کشی، ۱۳۴۸: ۵۱۶ و ۵۱۷).

## تحلیل

الف. ادریس بن زیاد کفرتوئایی ثقه است و اصحاب امام صادق (ع) را درک و از ایشان روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۰۳). وی دوازده‌امامی نبود تا اینکه روزی برای پرسش از امام عسکری (ع) به سامرا رفت و با مشقت به دیدار ایشان نائل شد؛ قبل از اینکه سؤالش را بپرسد امام، پاسخش را می‌دهند. او با دیدن علم غیب امام و آگاهی فراوان آن حضرت در زمینه فقه، به امامت امام عسکری (ع) معتقد می‌شود (مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۳۷). اگرچه وی یکی از غلات عصر امام عسکری (ع) است که به عقیده غلو خود اعتراف دارد، ولی در عقیده خود شک داشته است که با فرمایش امام عسکری (ع) کاملاً آگاه می‌شود و به اشتباه خود پی می‌برد. پس علت غلو او را نمی‌توان فتنه‌گری و سودجویی دانست، بلکه ناآگاهی عامل غلو وی بوده است. در نتیجه امام با بیان فصیح خویش، مانع گمراهی ادریس می‌شوند، ولی او را مانند ابن‌حسکه و دیگر غالیانی که انگیزه‌شان از غلو، سوءاستفاده از مردم و تصاحب دارایی آنها بوده لعن نکرده، دستور قتلش را نیز صادر نمی‌کنند. در حقیقت امام عسکری (ع) با تلاوت آیه ۲۶ سوره انبیا تبیین می‌کنند که ائمه «عباد مکرمون» هستند. پس بنده و مطیع خداوندند نه خود پروردگار. ادامه آیه نیز درس امام‌شناسی است؛ یعنی ائمه کسانی هستند که بر فرموده خداوند سبقت نمی‌گیرند و مطابق دستور پروردگار عمل می‌کنند.

ب. احمد بن محمد بن عیسی، کاتب نامه، اشعری و قمی و ثقه است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۱). با توجه به روایت به نظر می‌رسد قلب پاکش گواهی داده است که برخی سخنان علی بن حسکه درباره امام صحیح نیست. در نتیجه درصدد گرفتن پاسخ واقعی از امام عسکری (ع) برمی‌آید. امام نیز با روشن کردن مسائل اصلی دین، نظر اصلی اسلام را خلاف نظر غلات می‌داند و با بیزاری‌جستن از آنها دستور قتل علی بن حسکه الحوار القمی را صادر می‌کنند. زیرا او از غلات بزرگ و منحرفان عصر این دو امام بوده است (کشی، ۱۳۴۸: ۵۲۱). قاسم شعرانی یقطینی قمی نیز از پیروان علی بن حسکه است (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۸/۱) که به وی نسبت غلو داده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۹۰). یقیناً این روشنگری‌های

بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکرین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۸۳

امام عسکری (ع) نقشی بسیار مهمی در تبیین و تمییز خطوط انحرافی از مسیر صحیح و سالم امامت و تشیع در میان جامعه شیعه داشته است.

### ۳. صوفیه

«تصوف»<sup>۱</sup> یکی دیگر از اندیشه‌های منحرفی بود که با رخنه در جامعه اسلامی سبب بدنامی شیعه و تشویش افکار عمومی جامعه مسلمانان شده بود و در دوران امامین عسکرین (ع) نیز حضور داشت. صوفیان در درون جامعه اسلامی تحت پوشش زهد و کناره‌گیری از دنیا به گمراه کردن توده‌های مردم و منحرف کردن آنان از خط امامت مشغول بودند. آنها خود را آماده و مستعد نزدیکی به خدا می‌دانستند و در ضمن به ریاضت و تزکیه نفس می‌پرداختند. در حقیقت پیروان این مکتب با نمایاندن چهره‌ای زاهد، خداپرست، بی‌میل به دنیا و منزّه از پستی‌ها و آرایش‌های دنیایی مردم را گمراه می‌کردند و در پی اغراض سودجویانه بودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۴۲). امامین عسکرین (ع) همچون نیاکانشان، خطر این جریان انحرافی را به پیروان گوشزد می‌کردند و آنان را از این گروه بر حذر می‌داشتند.

### ۳.۱. موضع امام هادی (ع) در برابر صوفیه

امام هادی (ع) با صوفیان به مخالفت برخاستند و آنها را نیرنگ‌باز معرفی کردند و صوفیه را از مخالفان خویش دانستند. محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب می‌گوید با امام هادی (ع) در مسجد رسول‌الله (ص) بودیم که جماعتی از اصحاب وارد مسجد شدند. در این هنگام نیز جمعی از صوفیه وارد مسجد شدند و در گوشه‌ای دایره‌وار نشستند و مشغول ذکر «لا اله الا الله» شدند. امام هادی (ع) رو به اصحاب کردند و فرمودند: «به این نیرنگ‌بازان توجه نکنید. زیرا آنان همنشینان شیاطین و ویران‌کنندگان پایه‌های دین هستند و برای رسیدن به اهداف رفاه‌طلبانه چهره‌ای زاهدانه از خود نشان می‌دهند و برای فریفتن مردم ساده‌لوح شب‌زنده‌داری می‌کنند ... و آنان را در گمراهی می‌افکنند. وردهایشان، رقص و کف‌زدن، و ذکرهایشان، آوازخوانی است. غیر از سفیهان کسی از آنان پیروی نمی‌کند و به آنان نمی‌گردد. هر کس به دیدار یکی از آنان، چه در زمان حیات و چه پس از مرگش، برود چنان است که به دیدار شیطان و بت‌پرستان رفته و

کمک به آنان مثل کمک به یزید، معاویه و ابوسفیان است». یکی از اصحاب پرسید: هرچند معترف به حقوق شما باشد؟ امام هادی (ع) با خشم به وی نگریست و فرمود: «از چنین پرسشی دست بردار؛ زیرا کسی که معترف به حقوق ما باشد دچار نفرینمان نمی‌شود. مگر نمی‌دانی که آنان پست‌ترین طایفه‌های صوفیه هستند؟ در حالی که تمامی صوفیان از مخالفان ما هستند و راهشان با راه ما مغایرت دارد. آنان جزء یهود و نصارای این امت‌اند و همان‌ها هستند که سعی در خاموش کردن نور الاهی دارند و خداوند نورش را به اتمام خواهد رسانید هرچند کافران را ناپسند آید» (حر عاملی، بی‌تا: ۲۸؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶ و ۱۷).

### تحلیل

الف. راوی محمد بن الحسین بن ابی الخطاب از کسانی است که کلینی از او روایاتی نقل کرده است (کشی، ۱۳۶۳: ۶۰۷/۲).  
 ب. نفوذ افکار انحرافی، از جمله تصوف، در میان شیعیان خطری بوده است که بزرگان از یاران ائمه (ع) بدان اهتمام می‌ورزیدند و گزارش آن را به ائمه (ع) منتقل می‌کردند و امامان هم به روشنگری می‌پرداختند.

### ۳.۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر صوفیه

احمد بن ابراهیم مراغی نقل می‌کند که نسخه‌ای درباره لعن ابن‌هلال به قاسم بن علا رسید. آغازش چنین بود که امام عسکری (ع) به کارگزارانشان در عراق نوشته بودند: «از صوفی ریاکار بپرهیزید». مراغی می‌گوید احمد بن هلال ۵۴ مرتبه به حج رفته بود که ۲۰ بار آن پیاده بود و راویان اصحاب ما در عراق به دیدارش می‌رفتند و از او حدیث می‌نوشتند و آنچه را در مذمتش وارد شده بود انکار می‌کردند و قاسم بن علا را واداشتند که مجدداً با امام مکاتبه کند. امام در پاسخ فرمودند: «پیش‌تر دستور ما درباره ابن‌هلال ظاهر‌ساز و ریاکار، که رحمت خدا از او دور باد، به تو رسیده و همان نظر باقی است. خداوند گناهانش را نیامرزد. وی بدون اجازه و رضایت ما در کارمان دخالت می‌کند، به رأی خودش عمل می‌کند، دیون و اموال ما را نمی‌دهد، فرمانمان را هم اجرا نمی‌کند، مگر آنچه دلش بخواهد و خداوند به سبب این کارش، او را در آتش

دوزخ سرنگون سازد. ما بر او صبر کردیم تا آنکه خداوند با نفرینمان عمرش را به پایان رساند. ما او را به گروهی از دوستانمان شناسانیدیم و به آنان دستور دادیم این مطلب را به دوستان خاص ما برسانند. به درگاه خدا از ابن‌هلال بیزاری می‌جوییم و خدا او را و کسی را که از وی بیزاری نمی‌جوید، رحمت نکند. به اسحاقی و هر کس که از تو درباره این فاجر پرسیده و می‌پرسد و هر کس که شایسته آگاهی است این مطالب را خبر بده؛ چراکه هیچ عذری برای هیچ یک از موالیانمان در تشکیک راجع به آنچه افراد موثق نزد ما به آنان می‌رسانند پذیرفته نیست، در حالی که می‌دانند این افراد موثق، همان‌هایی هستند که ما سرّ خود را به آنها بازگو می‌کنیم». ابوحامد می‌گوید گروهی همچنان آنچه را درباره او صادر شده بود انکار می‌کردند. پس دوباره به امام عسکری (ع) نامه نوشتند و امام نیز در پاسخ، ابن‌هلال را نفرین کردند و او را از گمراهان برشمردند و سپس وضع دهقانی را مثال زدند که مردم از سابقه خدمت و همنشینی طولانی‌اش آگاه بودند که با اقداماتی سبب مبدل‌شدن ایمانش به کفر شد و گرفتار عذاب الاهی گردید (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۵-۵۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۸/۵۰).

## تحلیل

الف. راوی احمد بن ابراهیم مراغی از اصحاب امام عسکری (ع) است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۶۶/۱).

ب. شیخ طوسی در رجالش در مقام معرفی اصحاب امام هادی (ع) نام «احمد بن هلال عبرتائی بغدادی» و در مقام معرفی اصحاب امام عسکری (ع) نام «احمد بن هلال» را ذکر کرده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۹۸ و ۳۸۴)؛ و «احمد بن هلال عبرتائی» را غالی، متهم و متوفی ۲۶۷ ه.ق. معرفی کرده (همو، ۱۴۲۰: ۸۳) و در ردیف وکلای مذموم ائمه (ع) آورده (همو، ۱۴۱۱: ۳۵۷ و ۳۹۹ و ۳۷۳) و در ادامه به نامه امام، که متضمن تیرا جستن از ابن‌هلال و بیان حقیقت حال او است، اشاره کرده است. همچنین، نام احمد بن هلال در ردیف اسامی چهل تن از سران شیعه آمده که در مجلس معرفی امام عصر (ع) توسط پدر گرامی‌اش حضور داشتند (همان: ۳۷۵). اینها و عبادات فراوان وی می‌تواند منشأ پیدایش دید مثبت شیعیان درباره او باشد که موجب استبعاد پذیرش نامه اول و دوم از سوی برخی از آنها شد. ابن‌هلال با وجود کمیت بالای اعمال عبادی‌اش، به سبب

ظاهرسازی و ریا نتوانست عاقبت نیکی داشته باشد. زیرا آشوبگری‌اش تا حدی بود که امام برای مرگش دعا فرمود و مردم را به بیزاری‌جستن از او و از هر کس که از او دوری نجوید دعوت کرد.

امام عسکری (ع) در نهایت برای از بین بردن شک برخی از شیعیان درباره ابن‌هلال، که دارای سابقه‌ای نیک بود، نمونه شناخته‌شده در نزد شیعیان، یعنی «عروة بن یحیی» معروف به «دهقان»، را مثال زدند (جباری، ۱۳۸۲: ۶۶۴/۲) که دارای خدماتی ارزشمند و طول مصاحبت با امامین عسکریین (ع) بود ولی به سبب رفتارهای اشتباهش، خداوند ایمانش را تبدیل به کفر کرد و او را به سرعت به سمت عذاب برد و به وی مهلت نداد. عروة بن یحیی الدهقان اهل بغداد بود که امامین عسکریین (ع) وی را لعن کردند و به شیعیان نیز دستور دادند او را لعن کنند (کشی، ۱۳۶۳: ۸۴۳/۲). همچنین، شیخ طوسی وی را عالی معرفی کرده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۸۹).

ج. درباره قاسم بن علا، دریافت‌کننده نامه، در کتب رجال مطلبی به دست نیامد، ولی ابن‌بابویه او را در زمره وکلایی آورده که یا معجزه‌ای از امام زمان (عج) دیده‌اند یا خود حضرت را رؤیت کرده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵: ۴۴۲/۲).

د. نتیجه اینکه توقیعات صادرشده از امام عسکری (ع) در میان شیعیان شایع می‌شد و بدین ترتیب همه آنان از مضمون توقیع آگاه می‌شدند و شخص مد نظر امام از جامعه شیعه طرد می‌شد.

#### ۴. مجسمه

برخی از ظاهرگرایان از اهل حدیث با استناد به ظواهر عباراتی از قرآن، مانند آیات متشابهی که درباره صفات خداوند است، از قبیل «ید الله» و «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) برای خداوند دست و پا و مکان و زمان قائل بودند ولی امامان این باور غلط را مردود می‌شمردند و می‌فرمودند خداوند به وهم و توصیف نیاید و هیچ‌گونه شباهتی میان او و مخلوقات وجود ندارد.

#### ۱.۴. موضع امام هادی (ع) در برابر مجسمه

امام هادی (ع) شیعیان را از قائلان به تجسیم بر حذر می‌دارند و خود نیز از ایشان بی‌زاری می‌جویند:

۱. امام جواد و امام هادی (ع) فرمودند: «به کسی که قائل به جسمانیت برای خداوند است، زکات ندهید و پشت سرش نماز نخوانید» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۳۷۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۳/۳).

#### تحلیل

امام هادی (ع) با این بیان، جسمانیت خداوند را انکار، و چنین فردی را از زمره زکات‌گیرندگان در اسلام خارج کردند. هرچند یکی از مصارف زکات در اسلام، تألیف قلوب است، اما امام مجسمه را از کسانی دانسته‌اند که امید پیوستن آنها به مسلمانان وجود ندارد؛ چراکه اگر چنین بود دلیلی برای محروم کردن آنها از زکات وجود نداشت. علاوه بر این، این تفکر می‌توانست با استفاده از زکات و اموالی که از این طریق به آنها می‌رسد اندیشه انحرافی خود را گسترش دهد و موجبات انحراف افراد بیشتری را فراهم آورد. پس قائل به تجسیم نمی‌تواند امام جماعت باشد. زیرا لازمه اعتقاد به جسمیت، مخلوق و حادث دانستن او است و این تفکر، خداوند را از خالق بودن خارج می‌کند و منافی اعتقاد به توحید است.

۲. صقر بن ابی دلف از امام هادی (ع) درباره توحید می‌پرسد و می‌گوید من در این زمینه همان را می‌گویم که هشام بن حکم گفته است. امام غضبناک می‌شوند و می‌فرمایند: «شما چه کار دارید که هشام چه می‌گوید؟ کسی که معتقد باشد خداوند جسم است از ما نیست و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم. ای پسر ابی دلف! جسم حادث است و خداوند آن را به وجود آورده و به آن جسمیت داده است» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۴).

#### تحلیل

الف. صقر بن ابی دلف از اهالی کرخ (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۳۹۵/۲) چندین روایت از امام هادی (ع) نقل کرده است.

ب. درباره هشام بن حکم چنین آمده که گفته است خدا جسمی است توپر، نورانی، شناختنش ضروری و به هر کس از مخلوقش که بخواهد منت نهد (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵۵/۱). در این باره که آیا هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم داشته است یا نه، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. برخی از محققان عرب و نیز علمای شیعه به‌خوبی توضیح داده‌اند که هشام با به‌کاربردن لفظ «جسم» درباره خداوند، قصد بیان نظریه‌ای تشبیهی را نداشته، بلکه «جسم» را با «شیء» هم‌معنا و به‌اصطلاح مساوق می‌دانسته و از آن، موجود را اراده می‌کرده است (حسینی، ۱۴۱۰: ۷-۱۰۸). به نظر می‌رسد بیان این‌گونه مطالب از اصحاب به دلیل تکیه از حکومت زمان بوده و ائمه (ع) هم گاهی در جمع‌های عمومی سکوت می‌کردند و حتی گاه خودشان از افراد می‌خواستند که تکیه کنند ولی در فرصت‌های بعدی از آنها رفع اتهام می‌کردند و اجازه سوءاستفاده به مخالفان را نمی‌دادند؛ مانند جریان هشام، که ائمه (ع) او را از اعتقادات نادرست مبرا کردند؛ زیرا وی از اصحاب برجسته مکتب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بود که در مباحث کلامی، به‌خصوص در موضوع امامت، سرآمد شاگردان امام ششم (ع) به شمار می‌رفت و امام او را در فنّ مناظره بر دیگر شاگردانشان ترجیح می‌دادند و به او می‌فرمودند: «امثال تو باید با مردم گفت‌وگو و مناظره کنند» و نیز درباره او فرمودند: «هشام با قلب و زبان و دستش به ما کمک می‌کند» (مفید، ۱۴۱۳: ۲/۱۹۹ و ۱۹۵). شاید به دلیل همین تسلط بر مناظره و غلبه او بر مخالفان بود که از سوی فرقه‌های رقیب، با اتهامات متعددی مواجه شد و به‌دروغ او را قائل به تشبیه و تجسیم دانستند. دلیل دیگر نیز می‌تواند این باشد که گاه هشام از عقاید خصم برای ابطال اعتقاد وی استفاده می‌کرد، چه‌بسا به‌کاربردن چنین تعبیراتی در همین جهت بوده ولی حاضران در مجلس آن را عقیده و اندیشه خود هشام به حساب آورده‌اند.

ج. روایات فراوانی که درباره جسمانیت‌نداشتن خداوند از دوره امامین عسکریین (ع) به ما رسیده (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۳۳۸-۳۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۳) نشان‌دهنده حضور فرقه مجسمه در این زمان است و به حدی بحث جسمانیت بین مردم رایج بوده که بعضی از شیعیان به شک می‌افتادند و از امام درخواست بیان حقیقت می‌کردند.



#### ۴.۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر مجسمه

ابراهیم بن محمد همدانی نقل می‌کند که به امام عسکری (ع) نوشتیم که دوستان شما در این شهر در توحید اختلاف دارند. بعضی می‌گویند او صورت است و بعضی خدا را جسم می‌دانند. اگر [مصلحت] می‌بینید به من تعلیم دهید که بر کدام اعتقاد بایستم و از آن نگذرم غلامتان را سپاس‌گزار خویش خواهید کرد. حضرت به خط خود نوشتند که خدا یگانه و بی‌مانند است، نزائیده و زائیده نشده و چیزی همتای او نیست ... هر چه را از اجسام و غیر اجسام که بخواهد می‌آفریند و جسم نیست و هر چه را که بخواهد مصور و ایجاد می‌کند ولی صورت و پیکر نیست، منزّه است از اینکه برای او ماندی باشد و هیچ‌کس همانند او نیست (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۰).

#### تحلیل

الف. ابراهیم بن محمد همدانی از وکلای شایسته امام جواد (ع) (احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۴۴۱/۵) فردی ثقه و از قبیله همدان است (کشی، ۱۳۶۳: ۸۳۱/۲).

ب. مجسمه نام عمومی فرقه‌ای است که در توحید به تجسم قائل بوده‌اند و عقیده داشته‌اند که خدا جسم معین دارد (اشعری، بی‌تا: ۲۰۸).

ج. این روایت نشان‌دهنده این است که در دوران امام عسکری (ع) نیز همانند دوران امام هادی (ع) قائلان به تجسیم وجود داشتند که امام با بیان رسا و با استناد به آیات سوره توحید و آیه ۱۱ سوره شوری پروردگار را منزّه از جسمانیت معرفی می‌کنند.

#### ۵. باورمندان به رؤیت خدا

برخی از پرسش‌های افراد از این دو امام و بیان اختلافاتشان در زمینه رؤیت خدا بیانگر این است که در این دوران بعضی از مردم عقیده داشتند خداوند رؤیت‌پذیر است و با دیدگان ظاهری می‌توان او را دید. ائمه (ع) با این طرز تفکر نیز مقابله کردند.

### ۵.۱. موضع امام هادی (ع) در برابر باورمندان به رؤیت

احمد بن اسحاق می‌گوید به امام هادی (ع) نامه نوشتم و از او درباره دیدن خدا و اختلاف مردم در آن پرسیدم. امام نوشتند: «دیدن امکان‌پذیر نیست مگر اینکه میان بیننده و دیده‌شده هوایی باشد که دید آدمی در آن نفوذ کند و هر گاه [هوایی] وجود داشته باشد همانندی میان آن دو پیش می‌آید. زیرا وقتی آن دو در سبب دیدن برابر بودند، همانندی رخ می‌دهد و این همان تشبیه [خالق به خلق] است. زیرا اسباب به مسببات خود پیوسته‌اند» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹).

#### تحلیل

الف. احمد بن اسحاق از اصحاب خاص امام هادی (ع) (برقی، ۱۳۴۲: ۵۹) و از ثقات بوده (احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۴۴۲/۵) که امام با توجه به سطح درک و فهم وی به او پاسخ دادند. یقیناً اگر فرد دیگری با درجه پایین‌تری از درک و استعداد بود پاسخ امام نیز متناسب با فهم وی متفاوت می‌شد.

ب. نامه احمد بن اسحاق در این موضوع و کسب تکلیف از امام، دلیل دیگری بر حادبودن مسئله رؤیت پروردگار در جامعه اسلامی آن روز است.

### ۵.۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر باورمندان به رؤیت

یعقوب بن اسحاق می‌گوید به آن حضرت نامه نوشتم و پرسیدم: چگونه بنده، پروردگارش را عبادت می‌کند در حالی که او را نمی‌بیند؟ امام عسکری (ع) نوشتند: «ای ابایوسف! سرور و نعمت‌دهنده بر من و پدرانم برتر از آن است که دیده شود». پرسیدم: آیا پیامبر (ص) پروردگارش را دید؟ امام عسکری (ع) نوشتند: «خداوند بزرگ به قلب پیامبرش از نور عظمتش آنچه را می‌خواست نشان داد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۸).

#### تحلیل

الف. یعقوب بن اسحاق البرقی جزء عدّه شیخ طوسی و از اصحاب امامین عسکریین (ع) (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۳ و ۵۸۲) و محدث مجهول‌الحالی است که از این دو امام روایت نقل کرده است (شبستری، ۱۴۲۱: ۲۸۱).

بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۹۱

ب. پرسش‌های راوی نشان‌دهنده حضور باورمندان به رؤیت خدا در دوره امام عسکری (ع) است که امام، این تفکر مخدوش و منحرف باورمندان به رؤیت را باطل اعلام کردند.

ج. نکته قابل‌توجه، نحوه پرسش راویان به صورت مکتوب و پاسخ امام به شکل توقیع بوده که بیانگر این مطلب است که هرچند ارتباط رو در رو با امام مشکل بود اما یارانشان از راه‌های مختلف پاسخ پرسش‌های خویش را از امام دریافت می‌کردند.

## ۶. واقفیه

امام کاظم (ع) در حیات خود نمایندگانی مانند علی بن ابی‌حمزه بطائنی، عثمان بن عیسی رواسی و ... داشتند که سهم امام و وجوهات شرعیه شیعیان، نزد آنها می‌آمد. پس از شهادت امام کاظم (ع) آنها برای حفظ نمایندگی خود و تصاحب سهم امام و سایر وجوهات شرعیه به دروغ ادعا کردند که امام کاظم (ع) از دنیا نرفته بلکه همان مهدی موعود است که غایب شده است. از این‌رو بر ایشان توقّف کردند و به امامان بعدی معتقد نشدند. در نتیجه «واقفیه» نام گرفتند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۱). این گروه در مبارزه و مخالفت با شیعه همچنان پابرجا ماندند و در دوران عسکریین (ع) هم حضور داشتند.

### ۶.۱. موضع امام هادی (ع) در برابر واقفیه

امام هادی (ع) در روایاتشان واقفیه را برابر با ناصبیان دانستند و اجازه نفرین ایشان را صادر کردند:

۱. امام هادی (ع) فرمودند: «زیدیه، واقفیه و ناصبیان همگی یکی هستند» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۰).

## تحلیل

الف. واقفیه به اندازه‌ای نزد ائمه (ع) منفور بودند که امام هادی (ع) ایشان را با ناصبیان یکی می‌دانند.

ب. با توجه به دو روایت ذیل، علت بیان این حدیث کاملاً آشکار می‌شود:

یک. ابن‌مسکان می‌گوید از امام کاظم (ع) درباره ائمه (ع) پرسیدم. فرمودند: «هر که یکی از امامان زنده را منکر شود امامان از دنیا رفته را منکر شده است» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵۶/۲).

دو. در نقلی از ابن‌ابی‌یعفور، امام صادق (ع) فرموده‌اند: «سه نفرند که در روز قیامت خدا با آنها سخن نگوید و پاکشان نکند و عذابی دردناک دارند: ۱. هر که به ناحق ادعای امامت از طرف خدا کند؛ ۲. کسی که امام از طرف خدا را انکار کند؛ ۳. آن که معتقد باشد این دو (مدعی ناحق امامت و منکر امام منصوب از جانب خدا) از اسلام بهره‌ای دارند» (همان: ۲۵۴/۲).

۲. ابراهیم بن عقبه می‌گوید به امام هادی (ع) نوشتم: «فدایت شوم، من از بغض و کینه ممتوره نسبت به حق، آگاهی دارم. آیا مجازم در قنوت آنان را لعن کنم؟». فرمودند: «آری. در قنوت نماز آنها را نفرین کن» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۱).

## تحلیل

الف. ابراهیم بن عقبه از اصحاب امام هادی (ع) است (برقی، ۱۳۴۲: ۵۸).  
ب. در این روایت برای واقفیه عنوان «ممتوره» را آورده است. زیرا واقفیه در مخالفت با شیعه همچنان پابرجا ماندند و از طرف آنها به شیعیان آزار می‌رسید. به همین دلیل شیعیان آنها را از باب تشبیه به سگ‌های باران‌خورده ممتوره نامیدند که بین مردم راه می‌روند و هر که نزدیک آنها شود نجس می‌شود. زیرا گروه واقفیه در نجس‌بودن و زیان‌رساندن به شیعه این‌چنین بودند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۲).

## ۶. ۲. موضع امام عسکری (ع) در برابر واقفیه

احمد بن محمد بن مطهر نامه‌ای برای امام عسکری (ع) نوشت و پرسید: آیا می‌توانیم کسانی را که در امامت امام کاظم (ع) توقف کرده‌اند دوست بداریم یا باید از ایشان تبرا بجوییم؟ امام در پاسخ نوشتند: «دلت به حال عمویت نسوزد. خدا عمویت را رحمت نکند و از او بیزار باشد. من از آنها بیزارم، تو نیز از آنها کناره بگیر، به عیادت و مرضشان برو و جنازه ایشان را تشییع مکن و هرگز بر مرده آنها نماز نخوان. کسی که فردی را به امامت بپذیرد که امام نباشد برابر با کسی است که منکر امامی شود که از

بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۹۳

طرف خدا تعیین شده است. او مثل کسی است که شریک برای خدا قائل است و معتقد به سه خدا است. کسی که امامت امام آخر را منکر باشد مثل کسی است که امامت امام اول ما را منکر شود و کسی که فردی را به تعداد ائمه اضافه کند مثل کسی است که از امامان، یکی را قبول نداشته باشد» (راوندی، ۱۴۰۹: ۴۵۲/۱-۴۵۳).

## تحلیل

الف. نام احمد بن محمد بن مطهر در کتب رجال یافت نشد.  
ب. به نظر می‌رسد پرسش‌کننده اطلاع نداشته است که عمویش واقفی‌مذهب است (همان: ۴۵۳). شاید هم از واقفی بودن عمویش اطلاع داشته و سؤالش به سبب دوست‌داشتنش بوده، ولی به صراحت بیان نکرده است که درباره چه کسی می‌پرسد. در این صورت پاسخ امام (ع) اخبار از غیب است برای بیان این مطلب که من از پرسش شما و اینکه درباره چه کسی می‌پرسید، آگاهم.  
ج. آن بخش از روایت که «کسی که منکر فردی شود که از طرف خدا به امامت تعیین شده مثل همان کسی است که شریک برای خدا قائل است و معتقد به سه خدا است» اشاره به این آیه دارد: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ...» (مانده: ۷۳) که در ردّ نصارا نازل شد که به سه خدا قائل بودند؛ و آنجا که حضرت می‌فرماید: «بر مردگان واقفیه نماز نخوان» از این آیه استفاده می‌کنند که: «لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا» (توبه: ۸۴).

## ۷. ثنویه

ثنویه فرقه‌ای بودند که مانند مجوس به دو اصل خیر و شر قائل شدند. آنها معتقدند هر نیکی از پروردگار است و تمام شرور و بدی‌ها از شیطان و نفس ما است. فکر ثنوی در برخی از غلات شیعه و در برخی از معتزله نیز راه یافته است (سبحانی، بی‌تا: ۴۷۳/۳).

### ۱.۷. موضع امام عسکری (ع) در برابر ثنویه

محمد بن ربیع سائی می‌گوید با مردی از ثنویه در اهواز مباحثه کردم. سپس به سامرا رفتم، در حالی که بعضی از سخنان او به دلم نشست بود. در مکانی عمومی بودم

که امام عسکری (ع) وارد شدند. به من نگریستند و با انگشت سبابه اشاره فرمودند: «یکتا است. یکتا است. فرد است» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳۸/۲).

## تحلیل

الف. محمد بن ربیع سوئد السائی از اصحاب امام عسکری (ع) است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲).

ب. روایت نشان‌دهنده حضور ثنویه در دوران امام عسکری (ع) است.  
ت. حدیث اشاره به علم غیب امام دارد که می‌دانند محمد بن ربیع تحت تأثیر قائلان به ثنویه قرار گرفته است. لذا او را هشیار می‌کنند.  
درباره ثنویه، روایتی از امام هادی (ع) به دست نیامد.

## نتیجه

سبب صدور برخی از روایات امامین عسکریین (ع) حضور فرق، مذاهب و جریان‌های فکری در عصر ایشان بود که این دو امام همام همانند سایر اهل بیت (ع) با فرق باطل و انحرافی چون غلات، واقفیه، صوفیه، مجسمه، ثنویه و دیگر فرق و مذاهب مبارزه می‌کردند؛ فرقی که اصول دین و مذهب را با خطر مواجه می‌کردند. ایشان انحرافات این فرق و سران این گروه‌ها، از جمله سران غلات، را به مردم معرفی می‌کردند و از آنها بیزاری می‌جستند و گاه دستور قتلشان را صادر می‌کردند و اظهار می‌داشتند که برنامه غلات از دین ما نیست. لذا فرمان اجتناب از نزدیک شدن به آنان را صادر کردند. در نتیجه با زدودن تردید، ذهن مسلمانان را به سوی حقیقت سوق دادند و با کوشش در جلوگیری از فرقه‌سازی یا گسترش آن، مذهب تشیع را حفظ و تقویت کردند و شیعیان را از گمراهی و گرفتاری در فتنه، نجات دادند. امام هادی (ع) در برابر فتنه خلق قرآن، سکوت و تقیه را ترجیح دادند، ولی امام عسکری (ع) با توجه به اوضاع دوران خویش و برطرف شدن تقیه در این موضوع، تصریح به مخلوق بودن قرآن کردند. این دو امام همام، صوفیان را دشمن اهل بیت (ع) معرفی کردند و کمک به آنها را همانند کمک به یزید، معاویه و ابوسفیان دانستند و نیز اظهار داشتند که قائلان به تجسیم از ما نیستند. در برابر ثنویه نیز، بر یکتایی خدا تأکید کردند و همچنین، برای

باورمندان به رؤیت استدلال کردند که برای رؤیت نیاز به مسبباتی است و در صورت نیاز به این اسباب، تشبیه خالق به مخلوق پیش می‌آید، در حالی که خداوند منزّه از تشبیه و خالق همه چیز است. همچنین، واقفیه را منکر همه امامان و برابر با ناصبیان معرفی کردند و اجازه لعن ایشان را در نماز صادر فرمودند. در نهایت، افراد گرفتار شده در این فرقه‌ها و گروه‌ها را در صورت قابل هدایت بودن، هشیار کردند و با همه سختی‌ها و فشارهای سیاسی آن دوران، انحرافات را از چهره تشیع زدودند. البته بیشتر این روایات در قالب توقیع و نامه بوده که بیانگر خفقان اوضاع و وضعیت حاکم بر دوران این دو امام همام است.

#### پی‌نوشت

۱. مقاله حاضر به بررسی وضعیت صوفیان در برهه تاریخی امامین عسکریین (ع) و از منظر این دو امام همام می‌پردازد و بررسی صوفیه در دوره‌های بعد از ایشان از حوزه این نگارش خارج است. چه بسا هر یک از فرق انحرافی بیان‌شده در پژوهش، در دوران‌های مختلف دچار تغییراتی شده و اندیشه‌های مثبت یا منفی دیگری به عقاید آنان افزوده شده باشد.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش، چاپ چهارم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۱۳). *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، قم: علامه، چاپ اول.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء حافظ (بی تا). *البدایة والنهایة*، بیروت: دار الفکر.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶). *مکاتیب الأئمة علیهم السلام*، تحقیق: مجتبی فرجی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی تا). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بیروت: دار النشر.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲). *رجال البرقی*، تصحیح: محمد بن حسن طوسی، تحقیق حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰). «مقولة جسم لا کالاجسام بین هشام بن حکم و مواقف سایر اهل کلام»، در: *تراثنا*، ش ۱۹، صص ۷-۱۰۸.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *رجال العلامة الحلی*، نجف: دار الذخائر، الطبعة الثانية.
- راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹). *الخرائج والجرائح*، قم: مدرسه الامام المهدي (عج)، الطبعة الاولى.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *بحوث فی الملل والنحل*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- الشاكری، حسین (۱۴۱۹). *موسوعة المصطفى والعترة*، بی جا: حسین الشاکری، الطبعة الاولى.
- شبستری، عبدالحسین (۱۴۲۱). *النور الهادی الی اصحاب الامام الهادی*، بی جا: المكتبة التاريخية المختصة، الطبعة الاولى.
- شریف قرشی، باقر (۱۴۰۸). *حياة الامام علی الهادی علیه السلام*، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.
- شریف قرشی، باقر (۱۴۱۳). *حياة الامام موسی بن جعفر علیهما السلام*، بیروت: دار البلاغة، الطبعة الاولى.



بررسی تطبیقی دیدگاه و نحوه تعامل امامین عسکریین (ع) با فرق، مذاهب و جریان‌های فکری معاصر آنان / ۹۷

شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰). قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية.

شیبانی جزری، علی بن محمد (ابن اثیر) (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الصادر.  
شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۷). شرح مصباح الشریعة. ترجمه: عبد الرزاق گیلانی، تهران: پیام حق، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). المظاهر الالهیة، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.  
طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱). الغیبة للحجة، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰). فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.

عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر عاملی) (بی تا). الاثنا عشریة، تعلیقة و اشراف: مهدی لازوردی حسینی محمد درودی، قم: دار الکتب العلمیة.

عکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید) (۱۴۱۳). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

غفار، عبدالرسول (۱۴۱۵). شبهة الغلو عند الشیعة، بیروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى.

کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). رجال الکشی، مشهد: دانشگاه مشهد.

کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). رجال الکشی، تحقیق: سید مهدی رجایی، تعلیقات: میرداماد استرآبادی؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الابرار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.

مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶). اثبات الوصیة، قم: انصاریان، چاپ اول.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین، چاپ ششم.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). فرق الشیعة، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.

نوری، حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.

هاشمی خویی، حبیب الله (۱۴۰۰). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران: اسلامیة، چاپ چهارم.



## جریان‌شناسی سلفی‌گری هندی و تطبیق مبانی آن با سلفی‌گری وهابی

امیرحسین میرزا ابوالحسنی\*

احمد عابدی\*\*

### چکیده

شبه‌قاره هند به دلیل ویژگی‌های خاص جغرافیایی و فرهنگی، اهمیت خاصی در جهان اسلام دارد و این اهمیت انگیزه پژوهش درباره جریان‌های فکری شکل‌گرفته در این اقلیم را بیشتر می‌کند. در این نوشتار، ضمن اشاره به چگونگی ظهور اسلام در شبه‌قاره هند، ابتدا شخصیت‌های تأثیرگذار سده‌های اخیر در این منطقه را معرفی می‌کنیم و در ادامه به چگونگی ظهور سلفی‌گری و نیز جریان‌شناسی آن در دو بخش شخصیت‌های مؤثر و اصلی همچون شاه‌ولی‌الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی، سید احمد باریلی و جنبش‌ها و مکاتب برجسته‌ای چون جنبش فرائضی، اهل‌الحديث، مکتب دیوبندیه و مکتب محمدیه می‌پردازیم. در انتها نیز مبانی، اشتراکات و افتراقات سلفی‌گری هندی و سلفی‌گری وهابی را می‌کاوییم و تأثیر این دو جریان بر گسترش سلفی‌گری در جهان اسلامی را بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: شبه‌قاره هند، سلفی‌گری هندی، سلفی‌گری وهابی، جریان‌شناسی، مبانی اعتقادی.

\* دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) mirzaabolhasani@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم ahmadabedi110@yahoo.com

[دریافت مقاله: ۹۴/۰۲/۰۷؛ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۵]

## مقدمه

تمدن شبه‌قاره هند، که امروزه به سه کشور هند، بنگلادش و پاکستان تقسیم شده است، جزء کهن‌ترین تمدن‌های دنیا است که از لحاظ تنوع و غنای فرهنگی از جهات مختلفی اهمیت دارد. از طرف دیگر، کثرت جمعیت حدود یک میلیارد نفر و هجده زبان به رسمیت شناخته‌شده این منطقه، بر دلایل اهمیت آن افزوده است (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۲).

در گذشته، مصر به عنوان مهد و خاستگاه اندیشه‌های دینی بیش از سایر کشورهای اسلامی محل توجه بود، اما مدت‌زمانی است که شبه‌قاره هند نیز به دلیل تبلور اندیشه‌های اصلاحی یا افراطی در حوزه دین توجه صاحب‌نظران و محققان را به خود جلب کرده است. تنوع آرا و افکار در شبه‌قاره هند از یک طرف و وضعیت خاص سیاسی، اجتماعی و مذهبی از طرف دیگر موجب ایجاد فضایی ملتهب، به‌ویژه در پاکستان، که پس از تقسیم شبه‌قاره به کشوری مستقل تبدیل گشت، شده است، تا جایی که امروزه پاکستان را خاستگاه نزاع بین مذاهب اسلامی می‌دانند (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۰۸/۱).

گسترش روزافزون تفکراتی که وجوه مشترکی با سلفی‌گری وهابی دارد در منطقه شبه‌قاره هند به عنوان پایگاه شرقی جهان اسلام از یک طرف و قدرت‌گرفتن دیدگاه‌های سلفی در مناطقی چون عربستان و عراق و سوریه نقش مهمی در بسط همه‌جانبه سلفی‌گری در جهان اسلام دارد که البته در این بحث اهمیت شبه‌قاره هند کمتر از حجاز نیست. لذا جریان‌شناسی سلفی‌گری هندی و تطبیق مبانی آن با سلفی‌گری وهابی و بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو جریان، که اهتمام این نوشتار است، اهمیت ویژه‌ای دارد که نباید مغفول واقع شود.

## ۱. ظهور اسلام در شبه‌قاره هند

اسلام ابتدا در سال ۴۴ ه.ق. از راه کابل و بعد در سال ۹۴ ه.ق. از راه بلوچستان به سند و پنجاب رسید (احمد، ۱۳۶۷: ۵). غزنویان حنفی‌مذهب، که فاتحان شمال غربی هند بودند، به‌شدت از فقه حنفی حمایت می‌کردند. از طرف دیگر، مغولان، که ترک‌تبارانی سنی و حنفی از آسیای مرکزی بودند، نیز در رشد و توسعه مذهب حنفی در شبه‌قاره هند

بسیار مؤثر بودند. مجموع این عوامل باعث گسترش این مذهب در شبه‌قاره شد به طوری که بیشتر مسلمانان هند را سنیان حنفی‌مذهب تشکیل می‌داند. البته از کل جمعیت شبه‌قاره حدود یک‌پنجم مسلمان بودند که پس از استقلال پاکستان و بنگلادش به عنوان دو کشور مسلمان، این مقدار به کمتر از این کاهش یافت (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۴).

## ۲. تأثیرگذارترین شخصیت‌های مسلمان سده‌های اخیر در شبه‌قاره هند

هنگام بررسی و جریان‌شناسی سیر تفکر معاصر در شبه‌قاره هند به اشخاص تأثیرگذاری برمی‌خوریم که هر یک سهم چشمگیری در تحول این سیر فکری داشته‌اند. هرچند نظام فکری هر یک ویژگی‌ها و امتیازات یا ضعف‌ها و قوت‌های مخصوص به خود را دارد.

عبدالحق محدث دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ ه.ق.)، (احمد، ۱۳۶۷: ۱۴-۱۵) شخصیت برجسته‌ای است که در زمینه‌های مختلف کلامی آثار مهمی دارد. او در کنار شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ه.ق.) (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۲۱۷) و ملا عبدالحکیم سیالکوتی (۱۰۶۷ ه.ق.) (نصر، ۱۳۸۸: ۱۰۹/۵-۱۱۴) نخستین گام‌ها را برای تحول نظام فکری شبه‌قاره برداشتند و پس از آنان شاه‌ولی‌الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ه.ق.) به این حرکت انسجام بخشید (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۲۱۸). در ادامه این راه، سید امیرعلی (۱۲۶۵-۱۳۴۷ ه.ق.)، که از علمای برجسته و روشنفکر شیعی بود، در عین پای‌بندی به اصول با رویکردی جدید قدم‌های بعدی را برداشت (فخری، ۱۳۷۲: ۳۷۴). هم‌زمان با این دوران سید احمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۶ ه.ق.) با اتخاذ رویکرد منحصر به فرد خود باعث ایجاد فضایی مخرب و آسیب‌زا در حوزه تفکرات شبه‌قاره شد که واکنش سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ ه.ق.) و سید امیرعلی را به دنبال داشت.

همان‌گونه که بیان شد، هنگام سخن‌گفتن از فکر و اندیشه در شبه‌قاره هند با اشخاص مختلفی از نظر نظام فکری روبه‌رو می‌شویم که هر یک تأثیر خاصی بر سیر تطور اندیشه در این سرزمین داشته‌اند.

### ۳. ظهور سلفی‌گری در شبه‌قاره هند

جریان‌شناسی ظهور سلفیه در شبه‌قاره هند را از دو منظر می‌توان تحلیل و بررسی کرد: الف. شخصیت‌های تأثیرگذار؛ ب. جنبش‌ها، مکاتب و مدارس. در ادامه بحث، ابتدا شخصیت‌های مؤثر در ظهور سلفی‌گری را بررسی می‌کنیم و بعد جنبش‌ها و مکاتبی را که با تفکر سلفی در شبه‌قاره فعالیت می‌کردند.

#### ۱.۳. شخصیت‌های تأثیرگذار

##### ۳.۱.۱. شاه‌ولی‌الله دهلوی

قرن دوازدهم مصادف با ظهور فردی بود که از بزرگ‌ترین متفکران مسلمان سنی مذهب در شبه‌قاره هند به حساب می‌آید. «قطب‌الدین احمد بن عبدالرحیم»، معروف به «شاه‌ولی‌الله دهلوی» (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ه.ق.) که سلف او به خلیفه دوم می‌رسید. وی از پنج‌سالگی تحت تعالیم پدر، که دانشمندی برجسته و صاحب کرسی بود، به فراگیری علوم دینی، ریاضیات و طب پرداخت و در سال ۱۱۳۰، در حالی که شانزده سال داشت، با طریقت نقش‌بندیه آشنا، و وارد آن شد. در سال ۱۱۴۳ رهسپار حجاز شد و پس از دو سال مباحثه و مشاوره و هم‌فکری با دانشمندان و علمای اهل حدیث در سال ۱۱۴۵ به هند بازگشت. شاه‌ولی‌الله در حالی رهبری مسلمانان هند را در قالب جنبش اسلامی خود بر عهده گرفت که هند زیر سلطه در حال گسترش استعمار انگلیس بود (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۷؛ جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

هم‌زمان با ظهور شاه‌ولی‌الله دهلوی در قرن دوازدهم جریانی موازی با او در نجد به رهبری محمد بن عبدالوهاب شکل گرفت که همچون جنبش اسلامی شاه‌ولی‌الله شعاع خود را احیای دوباره دین معرفی می‌کرد. هنگام حضور شاه‌ولی‌الله در حجاز، محمد بن عبدالوهاب نیز در همان مدارس مشغول به تحصیل بود، ولی شواهد و قرائنی که دال بر ملاقات و ارتباط این دو شخص در آن دوران باشد در دست نیست (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۰۹/۱).

شخصیت علمی شاه‌ولی‌الله دهلوی، به دلیل ویژگی‌های خاصی که دارد از اعتباری زیادی در هند برخوردار است که او را در شمار غزالی، رازی و ابن‌رشد می‌آورند (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۱). او اولین کسی است که دغدغه احیای تفکر دینی و بازسازی آن را در

شبه‌قاره هند داشت (همان: ۱۱۳). تسلط به زبان‌های عربی و فارسی و عمق فکری وی باعث مقبولیت او در خارج از شبه‌قاره هند نیز بود (شریف، ۱۳۷۰: ۱۶۹/۴).

حدود پنجاه اثر مکتوب را به شاه‌ولی‌الله منتسب می‌دانند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: *فتح الرحمان*؛ *ترجمان القرآن* (ترجمه قرآن به زبان فارسی)؛ *البدور البازغه*؛ *التفهيمات الالهيه* (۲ج، فارسی و عربی)؛ *حجة الله البالغة* (۲ج، عربی) (کتاب مذکور مشهورترین کتاب شاه‌ولی‌الله بود که شامل یک دوره فقه استدلالی بر پایه احادیث است و در دانشگاه الأزهر مصر و مدارس دیوبندیه تدریس می‌شود) (طیب، ۱۳۴۰: ۱۹۱)؛ *الفوز الكبير في اصول التفسير*؛ *ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء*؛ *الانصاف في بيان سبب الاختلاف*؛ *قرة العينين في تفضيل الشيخين*؛ *عقدة الجيد في احكام الاجتهاد والتقليد* (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۲۲۴-۲۲۵).

در زمان شاه‌ولی‌الله دهلوی، ظهور اندیشه‌های خرافی هندوها و ادیان محلی و استعمار انگلستان و تأثیر آن به عنوان عاملی خارجی بر فرهنگ و اعتقادات مردم از یک طرف و بروز و ظهور رویکردهای افراطی صوفیانه و انحرافات اعتقادی و کلامی موجود از طرف دیگر، از جمله عواملی بود که آموزه‌ها و فرهنگ جامع اسلامی در شبه‌قاره هند را تهدید می‌کرد و شاه‌ولی‌الله در رویارویی با این بحران روشی را اتخاذ کرد که مبنای آن حدیث‌گرایی بود (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۰/۱).

البته بنیادگرایی شاه‌ولی‌الله همچون معاصر خود، محمد بن عبدالوهاب، متأثر از تعالیم ابن تیمیه بود. به نظر وی:

خدا یکتا است در ذات و صفات، و هیچ یک از اوصاف او را نمی‌توان به پیامبران و اولیا نسبت داد. حداکثر مقامی که آنها دارند این است که ممکن است صاحب مقام شفاعت باشند، اما این بدان معنا نیست که می‌توان به آنها متوسل شد یا برای رفع حاجات و شفای بیماران برای آنها نذر کرد یا از آنها یاری خواست. جز خدا هیچ کس مستقیم یا غیرمستقیم نباید پرستش شود و سوگند خوردن به نام‌های غیر از اسمای الاهی از مظاهر شرک است (دهلوی، ۱۴۲۶: ۱۱۹/۱، ۵۷، ۱۲۰).

او معتقد بود اساس و مبنای اعتقادات دینی، قرآن و حدیث است و سایر منابع جنبه تأییدی و تکمیلی دارند. البته حدیث‌گرایی او به معنای نفی مطلق عقلانیت در مبنای فکری او نبود. زیرا او اصل اجتهاد را می‌پذیرفت و معتقد بود در شرایط جدید، عالمان دینی می‌توانند راه‌کارهای جدیدی برای حل مسائل مستحدثه مطرح کنند (غفارخان، ۱۳۷۸: ۵۶). از دیگر ادله وجود رگه‌هایی از عقل‌گرایی در اندیشه‌های او توجه به علم کلام و بازسازی آن است؛ رویکردی که در تضاد با حنابله و دیدگاه‌های محمد بن عبدالوهاب به شمار می‌آید (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۸).

اما با همه این اوصاف، او اجتهاد را به عنوان امری عقلانی محدود به امور فرعی دین می‌کرد و در تبیین مسائل اعتقادی عقل را فاقد اعتبار می‌دانست. شاه‌ولی‌الله معتقد بود مردم در مسائل اعتقادی «باید اعتقادات پیشین سنت را برگزینند و از آنان پیروی کنند و از پرداختن به مسائلی که علمای سلف بی‌اساس دانسته‌اند، اجتناب ورزند» (الحسن، ۱۳۶۷: ۳۳۹). روش او در صدور احکام فقهی توجه مستقیم و صرف به احادیث بود؛ رویکردی که باعث رشد و توسعه تفکر حدیث‌گرایی در شبه‌قاره هند شد (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۸).

شاه‌ولی‌الله در عین تقید و پای‌بندی به اصل حدیث‌گرایی، رویکردی نسبتاً تقریبی به مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز داشت. او اختلاف موجود در این مکاتب را سطحی می‌دانست و معتقد بود تقلید از هر یک از این مذاهب (حنفی، حنبلی، مالکی، و شافعی) جایز است (غفارخان، ۱۳۷۸: ۵۶). همچنین، مثل سایر اهل حدیث خلافت جهانی را حق قریش می‌دانست (احمد، ۱۳۶۷: ۱۶-۱۷).

شاه‌ولی‌الله کوشید دو طریقه تصوف معاصر خود، یعنی وحدت وجود ابن‌عربی و وحدت شهود شیخ احمد سرهندی، از عالمان هند، را در هم بیامیزد و بین این گرایش‌ها با اعتقادات مذهبی آشتی برقرار کند (اسپیر، ۱۳۸۷: ۵۱۷/۲؛ علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۱). نکته دیگر، که وجه تمایز او از دیگر سلفی‌ها است، توجه او به تصوف و به طور کلی رویکرد مثبت او به صوفیه است. او معتقد بود رسیدن انسان به سعادت و رستگاری معلول دو عامل شریعت و طریقت است و هیچ یک از این دو به تنهایی قادر به رساندن انسان به مقصد نیست. این در حالی است که دیگر سلفی هم‌عصر او، یعنی محمد بن عبدالوهاب، به شدت مخالف تصوف بود. حتی این رویکرد شاه‌ولی‌الله تفکر



سلفی او را از سلفی‌گری ابن‌تیمیه نیز متمایز می‌کرد. زیرا در حالی که ابن‌تیمیه، محیی‌الدین عربی را گمراه می‌دانست شاه‌ولی‌الله به او اظهار علاقه می‌کرد (غفارخان، ۱۳۷۸: ۵۴).

همان‌گونه که بیان شد، هرچند شاه‌ولی‌الله دهلوی اندیشه‌های تقریبی و دغدغه وحدت بین مسلمانان را داشت، اما در مقابل شیعه موضع خصمانه‌ای اتخاذ کرد که این رویکرد از جمله ضعف‌های هندسه فکری او است. وی کتاب شیخ احمد سرهندی را، که علیه شیعه نوشته شده بود، به عربی ترجمه کرد. همچنین، در کتاب *قره العینین فی تفضیل الشیخین*، که خود آن را نگاشت، شیعه را فرقه‌ای ضاله خواند که قائل به تحریف در قرآن بوده‌اند و در ختم نبوت راه زندقه را در پیش گرفته‌اند (دهلوی، ۱۳۱۰: ۱۶۹-۱۷۰). او فرقه شیعه، اسماعیلیه و معتزله را خارج از اسلام می‌دانست (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۶۹).

آرا و اندیشه‌های شاه‌ولی‌الله دهلوی منشأ تأثیرات مهمی در نظام فکری محققان، متفکران و گروهی از مسلمانان شبه‌قاره هند شد.

### امتیازات و اشتراکات نهضت فکری شاه‌ولی‌الله و وهابیت

مقایسه نظام فکری حاکم بر نهضت شاه‌ولی‌الله دهلوی و سلفی‌گری وهابی حاکی از وجود وجوه اتفاق و اختلاف این دو نظام فکری است که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره خواهد شد:

#### الف. امتیازات

۱. رویکرد اجتماعی به اسلام؛ اصلی‌ترین شاخصه اسلامی که شاه‌ولی‌الله در آثار خود آن را معرفی می‌کند، نهضتی اجتماعی و مذهبی مبتنی بر نیازهای فطری و طبیعی بشر بوده که حلال و حرامش با اوامر و نواهی دیگر جوامع مطابقت داشته باشد و این تطابق مبتنی بر اخلاق و فطرت بشر باشد که در تمام ادیان و جوامع مشترک است. او با اعتقاد به وجود ارتباط بین آموزه‌های دینی و عقل و نیازهای طبیعی بشر به ردّ نظر مخالفان این اصل پرداخت و این مخالفت را معلول کوتاه‌نظری آنان می‌پنداشت (مورگان، ۱۳۴۴: ۳۸۱-۳۸۲). در حالی که در مبانی سلفی‌گری وهابی به اصل فطری بودن اوامر و

نواهی دینی و ارتباط بین عقل و معارف دینی اعتقادی نیست و این شاخصه به‌وضوح در مبانی فکری رهبران این جریان، همچون ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، دیده می‌شود.

۲. لزوم اجتهاد در دین؛ کتاب *عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید* اثر شاه‌ولی‌الله دهلوی نشان از نگاه مثبت او به بحث اجتهاد است. دیدگاه‌های او در این کتاب بعدها به عنوان یکی از منابع اصلی متکلمان و تجددطلبان پیرو نهضت فکری او محل توجه قرار گرفت (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

۳. عقل‌گرایی؛ وجود گرایش‌های کلامی، عقلی، علمی و اجتهادی در نظام فکری شاه‌ولی‌الله باعث افزایش غنا و عمق ساختار فکری او شده بود (همان: ۲۲۸).

۴. وحدت مسلمانان؛ هرچند شاه‌ولی‌الله دهلوی در قبال شیعه موضعی خصمانه اتخاذ کرد ولی دیدگاه‌های تقریبی او و مطرح کردن تفکر وحدت عقیدتی، معنوی و اجتماعی مسلمانان، در حل اختلافات و انحطاط داخلی و عقب‌ماندگی‌های فرهنگی و مذهبی مسلمانان هند مؤثر بود و بسیاری از علما و روشنفکران مسلمان آن سرزمین از این روش او الهام گرفتند (احمد، ۱۳۶۷: ۱۵-۱۶).

## ب. اشتراکات

اصلی‌ترین وجه اشتراک محمد بن عبدالوهاب و شاه‌ولی‌الله دهلوی مخالفت و ضدیت آن دو با شیعه بود و این ضدیت در کتاب *ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء*، تألیف شاه‌ولی‌الله و همچنین کتاب *تحفة اثنا عشریة*، که فرزندش عبدالعزیز نگاشته به‌وضوح به چشم می‌خورد. همچنین، در کتاب *قررة العینین فی تفضیل الشیخین*، که دیگر اثر ضدشیعی شاه‌ولی‌الله است، امامیه فرقه‌ای ضاله معرفی شده است (دهلوی، ۱۳۱۰: ۱۶۹-۱۷۰).

او شیعه را متهم می‌کند که اسلام را موضوع وفاداری‌های شخصی قرار داده است. به اعتقاد او، مبنا و اساس بنیان‌گذاری تشیع وفاداری به شخصیت‌ها است و شیعیان با اصرار بر این وفاداری از دیگر فرق روی‌گردان شده‌اند. شاه‌ولی‌الله ضمن محکوم کردن بعضی از مراسم و آیین‌های مذهبی امامیه آنها را دارای منشأ غیراسلامی می‌دانست (احمد، ۱۳۶۷: ۷۱).

### ۳. ۱. ۲. شاه عبدالعزیز دهلوی

شاه عبدالعزیز دهلوی (۱۱۷۶-۱۲۳۹ ه.ق.) بزرگ‌ترین پسر شاه‌ولی‌الله دهلوی بود که هنگام مرگ پدر شانزده سال بیشتر نداشت. او پس از شاه‌ولی‌الله مسئولیت رهبری علمی و اعتقادی مسلمانان هند را بر عهده گرفت. وی ملقب به «سراج ال‌هند» بود. گروهی معتقدند عبدالعزیز از اصلی‌ترین افراد تأثیرگذار بر روشنفکران مسلمان شمال هند در اواخر قرن هجدهم میلادی به شمار می‌آید (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۷۰).

نظام فکری عبدالعزیز دهلوی بیش از شاه‌ولی‌الله به سلفی‌گری نزدیک‌تر شد. همچنین، گرایش وی به حدیث و تنزل جایگاه عقل در نگاه او بیش از پدر بود. به عبارت دیگر، نهضت فکری‌ای که شاه‌ولی‌الله دهلوی بنیان نهاده بود در زمان پسرش عبدالعزیز به سمت افراط پیش رفت (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۲/۱).

ورود سیاست به سلفی‌گری شاه عبدالعزیز دهلوی از دیگر شاخصه‌های تفکر او است. اندیشه‌های شاه عبدالعزیز به طور مستقیم به میدان مبارزه با سیک‌ها و انگلیسی‌ها وارد شد. وی با پیش‌کشیدن دو مفهوم «دارالاسلام» و «دارالحرب» یا «دارالکفر»، هند را به دلیل حضور انگلیسی‌ها از یک طرف و جایگزینی فرهنگ کمپانی هند شرقی به جای تعالیم و آموزه‌های شریعت از طرف دیگر، با صدور فتوایی «دارالحرب» نامید و وظیفه هر مسلمانی در این اوضاع را جهاد یا هجرت اعلام کرد (موثقی، ۱۳۸۰: ۲۰۵/۱؛ هاردی، ۱۳۶۹: ۷۶). البته او همکاری با انگلیسی‌ها را در صورتی که منجر به گناه کبیره نشود جایز می‌دانست (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۷۰).

شاه عبدالعزیز دهلوی به همراه یکی از هم‌فکران خود، به نام سید احمد باریلی، سازمانی تشکیل داد که «جنبش مجاهدین» نامیده شد. این نهضت مسلحانه، که در سال‌های ۱۸۲۴ تا ۱۸۳۱ به اوج فعالیت‌های خود رسید، سیک‌ها را، که در آن زمان مناطقی از سرزمین‌های مسلمان‌نشین را تصرف کرده بودند، به عقب راند و در نهایت پیشاور را فتح کرد. البته سیک‌ها با حمایت انگلیس دوباره این شهر را تصرف کردند و در همین اوضاع تعداد کثیری از رهبران جنبش مجاهدین از جمله سید احمد باریلی و شاه اسماعیل دهلوی، نوه شاه‌ولی‌الله دهلوی، کشته شدند. در سال ۱۸۴۹، هنگامی که پنجاب به تصرف انگلیسی‌ها درآمد، این جنبش حیاتی دوباره یافت و این بار با ماهیتی ضدانگلیسی تا دهه دوم قرن بیستم به مبارزه با انگلستان پرداخت. از مهم‌ترین

شاخصه‌های این جنبش، سازمان‌یافتگی و نظام‌مندی آن بود، به طوری که دارای تشکیلات مستقل مالی به نام «بیت‌المال» و همچنین دادگاه‌های اختصاصی مستقل بود. تقریباً تمام عالمان مسلمان هند در آن زمان جزء حامیان جنبش مجاهدین به حساب می‌آمدند. ویژگی مبارزه‌جو بودن این حرکت باعث شده بود انگلیسی‌ها آن را به حرکت محمد بن عبدالوهاب تشبیه کنند (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۳/۱).

از دیگر شاخصه‌های سلفی‌گری شاه عبدالعزیز دهلوی، خصومت و دشمنی او با شیعیان و انزجار او از آنها است که از این جهت، گوی سبقت را از پدر خویش ربوده بود؛ به طوری که در آثار خود به دور از مباحثه و مجادله‌های علمی، شیعه را آماج تهمت و افترا و ناسزاگویی قرار می‌داد. او در کتاب *تحفة اثنی عشریة*، که مهم‌ترین اثر او است، با ادبیاتی قبیح و به دور از ساحت تحلیل علمی، اعتقادات شیعیان را به گمان خود نقد کرده است (همان: ۱۱۳).

البته در ردّ مطالب این کتاب پاسخ‌هایی از طرف متفکران و عالمان شیعه مطرح شده است که کتاب *عقبات الانوار* نوشته میرحامد حسین هندی از جمله آنها است. او در این کتاب می‌نویسد:

در این کتاب عقاید و آرای شیعه را به طور عموم، و فرقه اثناعشریه را به‌خصوص در اصول و فروع و اخلاق و آزادی و تمامی معتقدات و اعمالشان، با عباراتی خارج از نزاکت و کلماتی بیرون از آداب و سنن مناظره و به شیوه کتب نوآموزان که به خطاب نزدیک‌تر است تا به رمان، مورد حمله و اعتراض قرار داده ... کتاب را مملو از افتراءات و تهمت‌های شیعه ساخته است (موسوی هندی، ۱۳۸۲: ۱۱۹۸/۶).

محمدرضا حکیمی درباره آثار سوء و مخرب کتاب *تحفة اثنی عشریة* می‌نویسد:  
او بدون رعایت جانب حق و حقیقت و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های تاریخ اسلام و سنت صحیح و آیات ولایت و حقایق وحی و احادیث معتبر و بدون پاسداری معارف سنت نبوی و بدون رعایت حقوق پیامبر و آل او و بدون ملاحظه حدود علم حدیث و بدون توجه به مصالح امت و مسائل دنیای اسلام و حق برادری شیعه و بدون اهمیت دادن به

بهره‌برداری وسیع استعمار از چنین تألیفی، کتاب خویش را نوشت (حکیمی، ۱۳۵۹: ۱۱۶).

### ۳. ۱. ۳. سید احمد باریلی

سید احمد عرفان (۱۲۰۱-۱۲۴۶ ه.ق.). فرزند محمد عرفان از اخلاف سید قطب محمد در ال‌آباد هند به دنیا آمد. او در هفده‌سالگی به دهلی رفت و به حلقه مریدان شاه عبدالعزیز دهلوی پیوست. در سال ۱۲۲۳ ه.ق. پس از بازگشت به «رأی بریلی» و تشکیل خانواده به زندگی بر اساس سنت و طریقت نبوی روی آورد (انوشه، ۱۳۸۰: ۱۱۴/۴).

سید احمد، از ابتدا، شوق جهاد با کفار، به‌ویژه انگلیسی‌ها، را داشت. از این‌رو در سال ۱۲۲۴ ه.ق. به سپاه نواب امیرخان، که حاکم توتک بود، پیوست (همان: ۱۱۵). سید احمد باریلی اصلی‌ترین شاگرد و ادامه‌دهنده راه شاه عبدالعزیز دهلوی بود. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، او به همراه شاه عبدالعزیز سازمان جنبش مجاهدین را، که حرکتی سازمان‌یافته و مسلحانه بود، تشکیل داد و در راه مبارزه با استعمار انگلیس تلاش‌های بسیار کرد و سرانجام در سال ۱۸۳۱ به دست سیک‌ها و با پشتیبانی انگلیس کشته شد. از آن پس سید احمد باریلی به عنوان اسطوره جهاد مطرح شد و به سید احمد شهید شهرت یافت و در سال‌های بعد به عنوان نماد مبارزه‌های مکتب سلفی‌گری هندی معرفی شد (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۳/۱).

سید احمد در روش خود مبتنی بر پیروی از سنت محض و طریقت سلف بود. از جمله اموری که از منظر او بدعت تلقی می‌شد تقدیس پیامبران و اولیای الهی و مراسم تعزیه شیعیان بود. همچنین، سجده بر قبور و استغاثه و طلب حاجت از آنها و نذر و نیاز به اولیا از جمله اموری بود که وی آنها را جایز نمی‌دانست. او قائل به تفضیل حضرت علی (ع) نبود و با بزرگ‌داشت مقام امام حسین (ع) مخالفت می‌کرد و یکی از عوامل ورود این‌گونه بدعت‌ها به اسلام را تعامل با هندوان می‌دانست. از ویژگی‌های سید احمد مقیدبودن او به طریقه صوفیانه بود. او روش انبیا و اولیا را مکمل یکدیگر تلقی می‌کرد و همین ساختار فکری او را از جهتی از سلفی‌گری وهابی دور می‌کرد.

اعتقاد به وساطت اولیا در انجام دادن افعال الاهی از نگاه او شرک تلقی می‌شد (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۷۰).

سید احمد باریلی مشاوره با برهمن‌ها و توسل به طالع‌بینی‌ها را مردود اعلام کرد. همچنین، ازدواج مجدد زنان بیوه مسلمان را، که در آن زمان در سایه معاشرت با هندوان عملی قبیح تلقی می‌شد، ترویج داد (هاردی، ۱۳۶۹: ۷۸).

او در سال‌های ۱۸۲۱-۱۸۲۴ در تقابل با فتوای برخی علما مبنی بر واجب نبودن حج در شرایط کنونی به همراه یاران خود به حج رفت و پس از بازگشت به هند، نهضت اصلاحی خود را بر اساس اصل توحید و نفی شرک و بدعت آغاز کرد و بر مبنای ایمان به قرآن و سنت در پی احیای اسلام راستین برآمد. سید احمد در سال ۱۸۲۷ با لقب «امام» و «امیرالمؤمنین»، ضمن ارسال نامه به حاکمان آسیای مرکزی آنها را به پذیرش خلافت خود دعوت کرد و در همین دوران بود که در جنگ با سیک‌ها کشته شد. بعد از کشته شدن او نهضت با عنوان «طریقه محمدیه» ادامه یافت. بعد از مرگ وی، گروهی از پیروانش او را «مهدی موعود» خواندند که زنده است و مجدداً ظهور خواهد کرد (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۷۱).

نکته مهم اینکه در اسناد بریتانیا همواره از پیروان سید احمد باریلی به عنوان وهابی یاد شده است (هاردی، ۱۳۶۹: ۱۱۸). البته برخی اندیشمندان، اسماعیل دهلوی، صاحب کتاب *تقویة الایمان* را که با تألیف کتاب مذکور، وهابی‌گری را به هندوستان آورد نیز در تثبیت این جریان مؤثر می‌دانند.

### ۲.۳. جنبش‌ها و مکاتب و مدارس

در بخش اول این نوشتار، شخصیت‌های تأثیرگذار در ترویج تفکر سلفی‌گری در شبه‌قاره هند را بررسی کردیم و در ادامه بحث، جنبش‌ها و مکاتب فکری متأثر از رویکرد سلفی‌گری و وهابیت را در شبه‌قاره هند بررسی و تحلیل می‌کنیم.

#### ۳.۲. ۱. جنبش فرائضی

این جنبش، که به موازات جنبش وهابیت و با برخی تأثیرات از آن شکل گرفت، به دست حاجی شریعت‌الله (۱۱۷۸-۱۲۴۶ ه.ق.) پایه‌گذاری شد. وی حدود نوزده سال از

عمر خود را در حجاز گذراند و در این ایام تحت تأثیر مفاهیم و آموزه‌های وهابیت قرار گرفت. شریعت‌الله به همراه فرزندش محسن، که در بین مردم هند به دودو میان (Dudu Miyen) مشهور بود، رهبری جنبش فرائضی را بر عهده گرفت (اسپیر، ۱۳۸۷: ۳۱۲/۲). گرایش این جنبش به سمت ایجاد جامعه‌ای بینادگرا، همچون جامعه عصر خلفای راشدین بود و علی‌رغم اینکه از نظر فقهی مسوق به فرقه حنفی بود، اما تأکید اصلی آن اقتدای مسلمانان به قرآن و سنت در انجام کامل فرایض خود به دور از هر گونه کفر و بدعت بود و وجه تسمیه این جنبش نیز از همین رویکرد اتخاذ شده است (هاردی، ۱۳۶۹: ۸۰-۸۱).

پیروان جنبش فرائضی معتقد بودند مادامی که حکومت در چنگال انگلیسی‌ها است، نمازهایی چون نماز جمعه و نماز عید نباید برگزار شود. اکثر پیروان این جنبش را روستاییانی تشکیل می‌دادند که از طرف سران این جنبش به پرداخت نکردن مالیات و تصرف اراضی دولتی تشویق می‌شدند. این گروه زمین را ملک خدا و محصول کار روی آن را متعلق به کشاورز می‌دانستند و از این حیث با پرداخت هر گونه مالیاتی مخالف بودند (همان: ۸۰-۸۱).

### ۳. ۲. ۲. مکتب اهل‌الحديث

اصلی‌ترین رهبران و بنیان‌گذاران مکتب اهل‌الحديث صدیق‌خان و نذیر حسین بودند. این دو مبنای ایمان را صرفاً اعتقاد به حدیث، مخصوصاً احادیث نبوی می‌دانستند. پیروان این جنبش به هیچ یک از مذاهب اربعه فقهی مقید نبودند و به همین دلیل به آنها غیرمقلد گفته می‌شد. آنها معتقد بودند هر مسلمانی بر اساس میزان استعداد خود قادر به استخراج و استنباط احکام از قرآن و حدیث است و از این رو اجتهاد را امری عمومی و فراگیر در بین مسلمانان می‌دانستند (شیخ‌عطار، ۱۳۸۱: ۳۱۸).

اهل‌الحديث حتی مقید به اجماع فقهای سلف هم نبودند و در بحث توحید به روش و سنت شاه‌ولی‌الله دهلوی پای‌بند بودند و از این رو شرک را در هر لباسی قبیح و بدعت را امری متناقض با سنت پیامبر (ص) تلقی می‌کردند. البته تفسیر آنها از اصل توحید بسیار افراطی و سخت‌گیرانه بود، به نحوی که هر گونه آداب و رسوم رایج در بین مسلمانان، مثل توسل، زیارت و ...، را بدعت و متناقض با آموزه‌های دین و سنت

پیامبر (ص) می‌دانستند. به انحصار مطلق علم غیب برای خداوند معتقد بودند و اعمالی چون جشن میلاد اولیا و بزرگان و زیارت قبور را حرام می‌دانستند و بدعت به شمار می‌آوردند. عقاید این گروه بسیار به وهابیت نزدیک است. از جمله مهم‌ترین مدارس این فرقه می‌توان به مدرسه سلفیه و محمدیه اشاره کرد (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۰۳).

در دل این مکتب، گرایش دیگری تحت عنوان اهل‌القرآن یا قرآنیون به دست غلام نبی، معروف به عبدالله جکراآلوی، در سال ۱۹۰۲ به وجود آمد که فقط به یک منبع اعتقاد و اتکا داشتند و آن هم قرآن بود و حدیث را مختص کسانی می‌دانستند که هم‌عصر پیامبر (ص) می‌زیسته‌اند (احمد، ۱۳۶۷: ۱۹؛ مورگان، ۱۳۴۴: ۴۰۶). قرآنیون، همچون سلفیه و وهابیت، اعتقادی به شفاعت نداشتند. آنها منکر حیات برزخی بودند و هر گونه معجزه‌ای را برای پیامبر (ص) انکار می‌کردند و برای ایشان قائل به مقام عصمت نبودند (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

همان‌گونه که بیان شد، و از نام اهل‌الحديث پیدا است، منابع استنباط احکام فقهی از دید آنان منحصر در قرآن و سنت است و از این‌رو اجماع و آرای عالمان و فقهای نخستین را نقد می‌کردند و این نقدهای مکرر اهل‌الحديث قداست هزارساله امامان فقه را تحت الشعاع قرار داده بود. بنا برگرفته یکی از عالمان این مکتب، به نام احسان‌الاهی ظهیر: «تقلید از علما و اندیشمندان نسل یا مقطع زمانی خاصی، نه تنها جایز نیست، بلکه نادرست و اشتباه است» (دسکوی، ۱۹۹۰: ۱۰۰).

امثال این دیدگاه‌ها و اعتقادات، قرابت اهل‌الحديث به وهابیت را بیشتر می‌کند. آنان همچون وهابیت تقلید را جایز نمی‌دانند و اعتقادی به ائمه فقهی اهل سنت ندارند و با ملاک قراردادن ظاهر احادیث و تکیه بر نقل‌گرایی افراطی، جایگاهی برای عقل قائل نیستند. همین روش فکری باعث شده است این جریان همچون وهابیت اعتقادات مسلمانان را نقد کند.

### ۳.۲.۳. مکتب دیوبندیه

پس از شاه‌ولی‌الله دهلوی، سلفی‌گری در هند در دو حوزه عملی یا جهاد و حدیث‌گرایی استمرار داشت تا اینکه این دو حوزه در قرن نوزدهم جریانی را پدید آورد که به مکتب دیوبندیه معروف شد. محمد قاسم نانوتوی (۱۲۴۸-۱۲۹۸ ه.ق.) و



رشید احمد گنگوهی (۱۲۴۴-۱۳۲۳ ه.ق.) از اولین بنیان‌گذاران این مکتب در هند بودند. دیوبند منطقه‌ای در ایالت اوتراپرادش هند است. در سال ۱۲۸۴ ه.ق. مدرسه‌ای به نام دارالعلوم در این منطقه تأسیس شد که بعدها به مدرسه دیوبندیه شهرت یافت (طیب، ۱۴۳۰: ۱۶۰-۱۶۱؛ علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۴/۱).

هدف از برپایی مدرسه دیوبند، که بنیان‌گذاران اصلی آن حنفی‌مذهبانی سخت‌گیر و دقیق بودند، تجدید حیات اعتقادی مسلمانان هند و مبارزه با سلطه بریتانیا بود. زیرا انگلستان در آن زمان با تسلط بر آموزش و پرورش سعی در توسعه روش آموزش غربی و نهادینه‌کردن استعمار در هند داشت. همان‌گونه که بیان شد، افرادی چون مولوی محمد قاسم نانوتوی، رشید احمد گنگوهی، شیخ ذوالفقار علی دیوبندی، حاج عابد حسینی دیوبندی، شیخ محمد یعقوب نانوتوی، و شیخ فضل‌الرحمان عثمانی دیوبندی در شکل‌گیری مکتب دیوبندیه نقش اساسی داشتند. مکتب دیوبندیه با تأسیس مدارس سنتی می‌کوشید از تأثیرگذاری روش آموزشی که در آن زمان انگلیسی‌ها به دنبال آن بودند جلوگیری کند. به دلیل حمایت عالمان دینی و پیروی مردم از مکتب دیوبند، این جریان به‌سرعت رشد کرد و مدرسه‌های دیوبندی در مناطق مختلف هند تأسیس شد (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۰۷-۳۰۸؛ علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۵/۱).

مکتب دیوبند، آمیزه‌ای از تفکرات شاه‌ولی‌الله دهلوی و شاه عبدالعزیز دهلوی بود و این مسئله با تحلیل مبانی اعتقادی این مکتب به‌آسانی دیده می‌شود. پیروان این مکتب در فهم و استنباط مسائل شرعی متکی بر چهار منبع هستند: قرآن، سنت پیامبر (ص) و سلف صالح، اجماع، اجتهاد؛ البته با توجه به این اصل که همه این منابع در یک مرتبه قرار ندارند و دو منبع نخست تشریحی، و دو منبع دیگر تفریحی‌اند (طیب، ۱۴۳۰: ۱۱۵).

از منظر دیوبندیان، عقل صرفاً ابزاری برای اثبات مسائل اعتقادی و احکام فقهی است و نمی‌توان آن را در مرتبه مصدر و منبع برای کشف احکام قرار داد. همان‌طور که ملاک تشخیص صحیح و ناصحیح نیز صرفاً منابع نقلی است، عقل نیز همچون سایر حواس انسان ابزاری در خدمت نقل است، با این تفاوت که بر سایر حواس انسان امتیاز ویژه‌ای دارد (همان: ۲۰۸). تعبیر آنان از واژه «عقل» هم در حد عقل شرعی است که در قرآن از آن به «ألب» تعبیر شده است، نه عقل طبیعی یا عقل بشری که از نظر آنان هیچ منزلتی در شرع و هیچ نقشی در خدمت به نقل ندارد (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۰۹).

اعتقاد به صحابه و سلف صالح نیز در مبانی فکری پیروان مکتب دیوبندیه جایگاهی ویژه دارد. صحابه معیار تشخیص حق از باطل و چراغ هدایت‌اند و در تقوا و تهذیب نفس از سایر مردم پیش‌ترند و هیچ‌کس همچون آنان مرضی خداوند نیست و به دلیل همین جایگاه ویژه هر گونه انتقاد از عملکرد آنان امری ناروا است و جز مغرضان و بیماردلان کسی به اختلافات و مشاجرات آنان دامن نمی‌زند. دیوبندیه این تفکر را که برخی صحابه احیاناً در قبال دین کوتاهی یا خیانت کرده‌اند، یا اینکه در عملکرد خود به دنبال کسب جاه و جلال بوده و مرتکب گناه و معصیت شده‌اند جایز ندانسته‌اند و آن را عقیده سبائییه می‌دانند (طیب، ۱۴۳۰: ۱۷۰). صحابه اگرچه معصوم نیستند ولی از طرف خداوند در خصوص گناه مصونیت دارند و با وجود امکان ارتکاب گناه در آنان، تقوا، بصیرت در دین، زهد و ایمان کامل مانع از ارتکاب معصیت می‌شود (همان: ۱۷۱).

مطابق دیدگاه دیوبندیه، هر کس در حق صحابه بدگمانی و بدگفتاری کند به وادی شیطان افتاده است. زیرا بدگمانی به عملکرد صحابه سبب از بین رفتن اطمینان به کلیت دین است. چون اگر آنان که به طور مستقیم تحت تربیت پیامبر (ص) بوده‌اند چنین باشند، امکان هدایت نسل‌های بعدی منتفی است (اسپوزیتو، ۱۳۸۸: ۲/۶۵۰).

در بحث زیارت نیز دیوبندیه زیارت قبور را فقط در حد پند و موعظه جایز می‌دانند و هر گونه طواف و نمازخواندن در کنار قبور اولیا و نذر و قربانی کردن برای آنها را حرام می‌دانند و برای آنان قائل به داشتن قدرت رفع بلا و حل مشکلات و قضاء حوائج و شفای بیماران نیستند و برگزاری مراسم عزا و شادی برای آنان را جایز نمی‌دانند (طیب، ۱۴۳۰: ۱۷۹). دیوبندیه تبرک‌جستن به آثار اولیای الهی را می‌پذیرند، اما سجده بر درگاه آنان و اعتقاد به تأثیرگذاری آنان در رفع مشکلات را بدعت و حرام می‌دانند (همان: ۱۸۰).

مکتب دیوبند پس از استقلال پاکستان و جداسدن آن از هند به طیف‌های مختلفی تقسیم شد که می‌توان آنها را در سه گروه خلاصه کرد:

الف. گروه معتدل؛ این گروه وابسته به حزب «جمعیة علماء اسلام» شاخه فضل‌الرحمن است. روش این گروه رسیدن به اهداف خود از طریق مبارزات انتخابی و

فرصت‌های سیاسی است. این حزب در اصل، امتداد حزب جمعیت علمای هند است که بعدها به نام «جمعیت علمای اسلام» مشهور شد.

ب. گروه تندرو؛ نماینده اصلی گروه تندرو در مکتب دیوبندیه، حزب جمعیت علمای اسلام، شاخه سمیع‌الحق است که در پیشاور پاکستان، این گروه را رهبری می‌کند. این حزب نسبت به شاخه فضل‌الرحمن، دیدگاه‌های فرقه‌گرایانه و افراطی تری دارد و طالبان نیز از دل این گروه سر برآورد که همواره از حمایت‌های مالی و تبلیغاتی عربستان، مدارس دیوبندی افراطی و تسلیحات آمریکا برخوردار بوده است.

ج. گروه تروریستی؛ این گروه سایر مسلمانان را کافر و مهدورالدم می‌دانند و اکثر بمب‌گذاری‌ها و عملیات‌های انتحاری و ترورها و سایر جنایاتی که در پاکستان صورت می‌گیرد، حاصل عملکرد این گروه است. گروه‌هایی چون سپاه صحابه، لشکر جهنگوی، و لشکر طیبه، که رویکردی کاملاً تروریستی و خشونت‌گرا دارند، از جمله این گروه‌های تروریستی هستند (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱: ۱۱۶/۱).

### تعامل سلفیان وهابی و افراطی‌های دیوبند

هرچند ارتباط دیوبندیان با وهابیت قبل از وقوع جنگ افغانستان شکل گرفته بود اما جنگ مذکور این تعامل را بیشتر و عمیق‌تر کرد؛ دورانی که در آن درگیری‌های شدید بین عربستان و گروه‌های افراطی و تندرو متأثر از اندیشه‌های محمد قطب به چشم می‌خورد. محمد قطب با مطرح کردن نظریه توحید قبوری و توحید قصوری، توحید مطرح‌شده از طرف وهابی‌ها را نبرد با قبرها و صاحبان خاموش آنها نامید و گفت در تخریب قبرها فایده‌ای وجود ندارد. او در مقابل، توحید قصوری را مطرح کرد که در آن جنگ علیه حاکمان و صاحبان کاخ‌ها مطرح بود. همین تفکر باعث شکل‌گیری جریان‌های در عربستان شد که هدف اصلی آن مخالفت با حکومت بود. دولت عربستان برای رهایی از این تنگنا و انتقال بحران به خارج از کشور مقدمات اعزام این مخالفان را به جبهه جنگ با شوروی فراهم کرد. با این کار عربستان نیز بخشی از نیروها و هزینه‌های لازم در جنگ با شوروی را تأمین می‌کرد. در همین دوران، و مقارن با جنگ افغانستان، وهابی‌ها از گروه‌های دیوبندی افراطی که مخالف شیعیان بودند به شدت حمایت می‌کردند. گروه‌هایی همچون سپاه صحابه و لشکر جهنگوی، که خود را پای‌بند به

مکتب دیوبند معرفی می‌کردند، در اصل ابزار دست وهابیت برای مبارزه با سایر مذاهب اسلامی بودند که این بهره‌برداری تا به امروز نیز ادامه دارد. در حال حاضر، نیز میان سلفی‌گری وهابی و دیوبندی‌های افراطی که تشکل‌های تروریستی و خشونت‌طلب را به وجود آورده‌اند پیوند محکمی وجود دارد (همان: ۱۱۹).

### ۳. ۲. ۴. مکتب محمدیه نهضت مجاهدان

اصلی‌ترین بنیان‌گذار این جنبش سید احمد بریلوی، شاگرد شاه عبدالعزیز دهلوی، بود. او هدف اصلی خود از برپایی این نهضت را احیا و بازگرداندن حکومت اسلامی و اصلاح عقاید دینی اعلام کرد. وی در سفر دوم خود به هند پیروی از سنت محض و طریقه سلف را سرلوحه کار خود قرار داد و افرادی از بزرگان و مشایخ هند، همچون شاه اسماعیل عبدالغنی، نوه شاه‌ولی‌الله دهلوی و مولانا عبدالحی دهلوی را به دور خود جمع کرد و بدین ترتیب نهضت مجاهدان شکل گرفت. او معتقد بود مسلمانان باید بدعت‌ها را کنار بگذارند و صرفاً به احکام کتاب و سنت سلف عمل کنند (هاردی، ۱۳۶۹: ۷۸).

مجاهدان همچون فرائضی‌ها مخالف سلطه بریتانیا بر هند بودند و از این‌رو هند را «دارالحرب» اعلام کردند و جهاد با حکومت را امری واجب می‌دانستند. سید احمد بریلوی به صورت شخصی نیز اقدام به اصلاح عقاید می‌کرد و طبق آنچه درباره او نقل شده است بارها مراسم‌های شیعیان را برهم زده و به آتش کشیده است. او به شدت مخالف تفضیل امام علی (ع) و بزرگ‌داشت سوگواری امام حسین (ع) بود. زیارت قبور و برافروختن شمع و چراغ بر مزار بزرگان از جمله کارهایی بود که او با آن مخالفت می‌کرد و حتی پیروان خود را به برهم‌زدن و آتش‌زدن مراسم تعزیه شیعیان تشویق می‌کرد تا جایی که آنها مبارزه با شیعیان را مقدم بر جهاد با سیک‌ها تلقی می‌کردند (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۲۰).

چنان‌که گذشت، سید احمد نهضت مجاهدان را با حمایت و همراهی بسیاری از بزرگان و عالمان آن دوران به راه انداخت و در راه رسیدن به اهداف خود به پیروزی‌هایی نیز دست یافت. اما در نهایت در درگیری خونینی که با سیک‌ها در کشمیر رخ داد به همراه شاه اسماعیل دهلوی و سیصد تن از یاران خود کشته شد (همان: ۳۲۱).

#### ۴. مهم‌ترین شاخصه‌های فکری و عملی سلفی‌گری هندی

عمده مکاتب فکری که پس از استقلال پاکستان از هند در این سرزمین رشد کردند امتیازات و معایب متعددی دارند، اما در مجموع سلفی‌گری معایب بیشتری در حوزه نظر و عمل ظهور و بروز داده که بعضاً با وهابیت مشترک است. از تحلیل مجموعه مباحثی که در این نوشتار گذشت می‌توان امتیازات و معایب این جنبش‌های فکری در شبه‌قاره هند، خصوصاً سلفی‌گری، را این‌گونه تبیین کرد:

#### الف. امتیازات

دعوت عموم مردم به برپایی و اقامه دین در جامعه؛

رجوع به قرآن و سنت؛

تلاش برای ایجاد وحدت عقیده و عمل در بین مسلمانان؛

آگاه‌کردن مسلمانان از هویت اسلامی خود؛

احیای حکومت و خلافت اسلامی؛

غرب‌ستیزی و مبارزه با استعمار و استبداد

#### ب. معایب

۱. قشری‌گری؛ نوع نگرش عمده جنبش‌ها در شبه‌قاره و به خصوص جریان سلفی‌گری در خصوص هویت رابطه دین و دنیا از یک طرف و رویکرد کاملاً مقدس‌مآبانه به تاریخ خلفا از طرف دیگر مانع از طرح نقادانه سیره رهبران سیاسی قرون گذشته شده است و مجموع این ویژگی‌ها عامل ایجاد نوعی قشری‌گری در کانون تفکرات این سرزمین شده که این امر از خصایص سلفی‌گری وهابی نیز هست.

۲. نگاه تکفیری؛ گاه پیروان جنبش‌های فکری در شبه‌قاره هند در قبال مخالفان خود موضع تکفیر و روش‌های خشونت‌آمیز اتخاذ می‌کنند که این ویژگی زیان‌های جبران‌ناپذیری به پیکره مکاتب و جنبش‌های مختلف و پیروان آنها در این سرزمین وارد کرده است.

۳. شیعه‌ستیزی؛ نگاهی گذرا به مجموعه آثار و اندیشه‌ها و نحوه عملکرد برخی متفکران شبه‌قاره هند بیانگر این نکته است که موضع آنها در مقابل شیعه، متأثر از

سلفی‌گری وهابی و اغلب خصمانه بوده است. هرچند نداشتن شناخت جامع از تشیع و سیاست استعمار نیز در این روند بی‌تأثیر نبوده است.

### ۵. تطبیق مبانی سلفی‌گری هندی و سلفی‌گری وهابی

چنان‌که گذشت، در بحث بررسی اشتراکات این دو جریان فکری، سلف‌گرایی، نقل‌گرایی مبتنی بر ظاهر، تحریف در معنای سلف، قشری‌گری، نگاه تکفیری و موضع خصمانه گرفتن در مقابل تشیع از ویژگی‌های سلفی‌گری هندی است که در این امور با وهابی‌ها مشترک‌اند. اما علی‌رغم این نقاط اشتراک بین سلفی‌گری وهابی و سلفی‌گری هندی تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد:

۵. ۱. **عقل‌گرایی؛** یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های سلفی‌گری وهابی عقل‌ستیزی است که این خصوصیت را مدیون اندیشه‌های ابن‌تیمیه هستند. تکیه‌گاه اصلی تفکر وهابیت، نقل است و در مبانی فکری و اعتقادی آنها عقل جایگاهی ندارد. آنها با پیروی کورکورانه از سلف و تعبد به آنها راه ورود عقل را می‌بندند. در حالی که سلفی‌گری هندی متأثر از تفکرات شاه‌ولی‌الله دهلوی و به پیروی از او برای عقل و اجتهاد اهمیت نسبی قائل است. شاه‌ولی‌الله اجتهاد را ضروری دین تلقی می‌کرد و پیروی تعبدانه و بدون تعقل را نمی‌پذیرفت.

۵. ۲. **تقریب؛** بنیان تفکر و عملکرد وهابی‌ها تکفیر و فرقه‌گرایی است. آنها با کافرخواندن سایر مسلمانان و مباح‌دانستن جان و مال و ناموس آنها بی‌رحمانه مردمان بی‌گناه را می‌کشند. در حالی که شاه‌ولی‌الله دهلوی و پیروان او در تقویت بنیان‌های تقریبی میان جهان اسلام اهتمام می‌ورزیدند، هرچند در قبال شیعه موضعی خصمانه داشتند. در سلفی‌گری وهابی تخطئه امامان سایر مذاهب اسلامی، عادی است، در حالی که شاه‌ولی‌الله دهلوی، به عنوان تأثیرگذارترین شخصیت سلفی شبه‌قاره هند، تقلید از امامان دیگر مذاهب فقهی را جایز می‌دانست. او برای ایجاد تقریب بیشتر مسلمانان شبه‌قاره کوشید مشرب وحدت وجود ابن‌عربی را با مشرب وحدت شهود شیخ احمد سرهندی پیوند دهد.

۵. ۳. **طریقت؛** در شبه‌قاره هند و به‌خصوص در میان دیوبندی‌ها، طریقت، اصلی اساسی و ضروری تلقی می‌شود. آنها طریقت را مکمل شریعت می‌دانند. به همین دلیل، افزون بر رهبران دینی، قطب‌های طریقتی نیز دارند. خود شاه‌ولی‌الله و پیروان او همه از اهل طریقت بودند، در حالی که وهابی‌ها به‌شدت با این اصل در تضاد و تقابل‌اند.

۵. ۴. **تصوف؛** در بین سلفی‌گری هندی و بزرگان فکری آن گرایش به تصوف وجود دارد تا جایی که حتی می‌توان مکتب دیوبند را فرقه‌ای صوفی به شمار آورد. حال آنکه وهابیت به‌شدت مخالف تصوف است و صوفی‌گری را عامل انحراف مسلمانان و صوفیان را کافر و مشرک می‌خواند.

۵. ۵. **مذهب فقهی و کلامی؛** در سلفی‌گری وهابی گرایش به احمد بن حنبل وجود دارد و آنها خود را حنبلی می‌نامند، در حالی که دیوبندها پیرو ابوحنیفه‌اند. علاوه بر اینکه مکتب کلامی شاه‌ولی‌الله دهلوی ماتریدی بود، اما وهابی‌ها خود را پیرو هیچ مکتب کلامی‌ای نمی‌دانند و ضمن اتکای صرف به نقل، پرداختن به مباحث کلامی را کفر می‌دانند.

## نتیجه

در شکل‌گیری جریان سلفی‌گری و تثبیت آن در شبه‌قاره هند، اشخاص و مکاتب مختلفی نقش داشته‌اند. در حوزه شخصیت‌شناسی می‌توان شاه‌ولی‌الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی، سید احمد باریلی و در بخش مکاتب و جریان‌ها، جنبش فرائضی، مکتب اهل‌الحديث و مدرسه دیوبندیه را از مجموعه عواملی دانست که در ترویج سلفیه در شبه‌قاره هند مؤثر بوده‌اند. هرچند میزان اثرگذاری عوامل یادشده یکسان نیست. سلفی‌گری هندی در عین وجود اشتراکات مختلف با سلفی‌گری وهابی، که نقل‌گرایی، ظاهرگرایی، سلف‌گرایی، قشری‌گری، نگاه تکفیری و اتخاذ موضع خصمانه در قبال شیعه از جمله آنها است، تفاوت‌هایی نیز با جریان مذکور دارد که عقل‌گرایی نسبی، نگاه تقریبی به مذاهب اربعه اهل سنت، عطف نظر به طریقت به عنوان مکمل شریعت، گرایش به تصوف و اختلاف در مذهب فقهی و کلامی از اصلی‌ترین این تفاوت‌ها است.

## منابع

- احمد، عزیز (۱۳۶۷). *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه: نقی لطفی، تهران: کیهان، چاپ دوم.
- اسپوزیتو، جان ال. (۱۳۸۸). *دایرةالمعارف جهان نوین اسلام*، ترجمه: حسن طارمی، تهران: نشر کتاب مرجع، چاپ اول.
- اسپیر، پرسپوال (۱۳۸۷). *تاریخ هند*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- انوشه، حسن (۱۳۸۰). *دانش‌نامه ادب فارسی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۹۱). *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسن، مشیر (۱۳۶۷). *جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در هند*، ترجمه: حسن لاهوتی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۵۹). *میرحامد حسین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دسکوی، جاوید جمال (۱۹۹۰). *علامه احسان الاهی ظهیر*، لاهور: جنگ پبلشرز.
- دهلوی، شاه‌ولی‌الله (۱۳۱۰). *قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین*، پیشاور: بی‌نا.
- دهلوی، شاه‌ولی‌الله (۱۴۲۶). *حجة الله البالغة*، تحقیق: سید سابق، بی‌جا: دار الجبل.
- شریف، میان محمد (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۴.
- شیخ‌عطار، علیرضا (۱۳۸۱). *دین و سیاست*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی وزارت خارجه، چاپ اول.
- طیب، محمد (۱۴۳۰). *علماء دیوبند؛ عقیده و منهجاً*، هند: دارالعلوم دیوبند.
- عبدالحمی بن فخرالدین، الحسن (۱۴۰۲). *نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر*، حیدرآباد هند: بی‌نا.
- علی‌زاده موسوی، سید مهدی (۱۳۹۱). *سلفی‌گری و وهابیت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- غفارخان، حافظ (۱۳۷۸). «شاه‌ولی‌الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه‌ها»، ترجمه: بابک عباسی، در: *مجله کیان*، ش ۴۶، ص ۵۱-۶۴.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۸۶). *فرق تسنن*، قم: نشر ادیان.
- موثقی، سید احمد (۱۳۸۰). *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: سمت.
- مورگان، کنت (۱۳۴۴). *اسلام، صراط مستقیم*، ترجمه گروهی، تبریز: کتابچی.
- موسوی هندی، سید میرحامد حسین (۱۳۸۲). *عقبات الانوار*، اصفهان: نشر نفائس.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*، جمعی از مترجمان، تهران: حکمت.
- هاردی، پیتر (۱۳۶۹). *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه: حسن لاهوتی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.



## اندیشه جاهلیت محمد قطب در بوته نقد تشیع، تسنن و عقل

سید امیر موسوی\*

### چکیده

با اوج‌گیری رقابت‌های مصر و عربستان در جهان عرب، به‌ویژه در دهه‌های پس از جنگ دوم جهانی، بسیاری از اعضای اخوان المسلمین مصر به عربستان سعودی رفتند و اندیشه‌های اخوانی را با وهابیت ترکیب کردند و رواج دادند. مهم‌ترین این افراد محمد قطب بود. اصلی‌ترین اندیشه‌های محمد قطب حول محور مفهوم جاهلیت شکل گرفت. از دید قطب، جاهلیت یک مفهوم سیاسی و به معنای حاکمیت قانونی، غیر از شریعت بود. وی راه گذر از جاهلیت را تشکیل حکومت اسلامی می‌دانست. در این پژوهش نشان می‌دهیم که حکومت در نگاه قطب رفیع‌ترین جایگاه ممکن را داشته، به طوری که جزء اصول دین اسلام و هم‌تراز با توحید قلمداد شده است. چنین تفسیری از نگاه شیعه و سنی اغلب پذیرفتنی نبوده است. هدف این حکومت از نظر قطب رهانیدن مردم از جاهلیت و مسلمان کردن آنان است. قطب مهم‌ترین ابزار حکومت اسلامی در رسیدن به اهدافش را قانون الهی، یعنی شرع، می‌دانست.

کلیدواژه‌ها: محمد قطب، جاهلیت، حکومت اسلامی، شیعه، سنی.

## مقدمه

در بخش عمده‌ای از نیمه دوم قرن بیستم، جهان عرب شاهد بروز رقابت‌های سیاسی و ایدئولوژیک میان دولت ملی‌گرای مصر و دولت اسلام‌گرای عربستان سعودی بود. برای چنین رقابتی کشور سعودی، درهای مملکت خود را به روی علما، مبلغان، و اندیشمندان اسلامی، که بیشتر از اخوان‌المسلمین مصر و سوریه و عراق بودند، گشود. حضور این افراد تأثیر ملموسی در ترکیب دعوت وهابی با افکار اسلامی دیگر داشت و طی آن بین عقاید و افکار دینی وهابی و اندیشه‌های سیاسی و انقلابی جمعیت‌های اسلامی دیگر، جمع حاصل شد (ابورمان، ۲۰۱۳: ۱۹۳/۱ و ۱۹۵). در نتیجه این رویداد، حرکتی در عربستان شکل گرفت که «صحوه» (بیداری) نامیده شد (لاکروا، ۲۰۱۲: ۷۴-۷۵). مهم‌ترین شخص از اخوانی‌ها، که بر حرکت صحوه عربستان سعودی تأثیر گذاشت، محمد قطب بود. او در سال ۱۹۱۹ در روستایی در صعيد مصر به دنیا آمد و در کنار برادرش سید (سید قطب<sup>۱</sup>) رشد کرد. سید قطب، که سه سال از وی بزرگ‌تر بود، اثر بزرگی بر حیات وی داشت. محمد قطب در دانشگاه قاهره مشغول به تحصیل شد و در سال ۱۹۴۰، با اخذ مدرک کارشناسی در رشته ادبیات انگلیسی فارغ‌التحصیل گردید. وی در اواخر دهه چهل به اندیشه‌های اخوان‌المسلمین متمایل شد و در سال ۱۹۵۴، زندانی و شکنجه شد؛ اما پس از مدتی آزاد شد. در سال ۱۹۶۵، از اولین اخوانی‌هایی بود که در اثر مواجهه‌های جدید حکومت با مخالفان، به زندان افتاد. پس از شش سال زندان، در سال ۱۹۷۱ با دستور انور سادات آزاد شد. چند ماه پس از آزادی به عربستان سعودی رفت و در آنجا به تدریس در دانشکده شریعت مکه پرداخت و شاگردان بسیاری تربیت کرد. وی در زمان اقامت در عربستان، به ارتباط‌دادن اندیشه‌های برادرش با مفاهیم وهابی پرداخت. وی برای نشر اندیشه‌های سید قطب، آنها را با وهابیت درآمیخت و برخی را که با اندیشه‌های وهابی تضاد داشت حذف کرد و اندیشه‌ای را ترویج کرد که اندیشه‌های «قطبی جدید» نام گرفت (ابورمان، ۲۰۱۳: ۱۱۰۹/۱). او در سال ۲۰۱۴ درگذشت.

محمد قطب نویسنده‌ای فعال بود و برای نشر اندیشه‌های خود کتب بسیاری نوشت. از انتقادات کلی وارد بر نوشته‌های محمد قطب آن است که وی مطالب معدودی برای

گفتن دارد ولی این مطالب را در نوشته‌های فراوانش آنقدر تکرار کرده که خواننده را کسل و خسته می‌کند. هدف این پژوهش کسب شناختی جامع از افکار محمد قطب حول مفهوم «جاهلیت» است. برای این منظور همه نوشته‌های متنوع محمد قطب را بررسی کرده‌ایم و می‌کوشیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. معنای حکومت از نظر محمد قطب چیست؟
۲. هدف حکومت اسلامی از نظر او چیست؟
۳. ابزارهای حکومت اسلامی برای رسیدن به اهدافش چیست؟

### ۱. تعریف جاهلیت از نظر محمد قطب

محمد قطب معتقد بود جاهلیت حقیقی از نظر قرآن و سنت، نوعی حالت نفسانی و کیفیت روانی است که در آن انسان از پیروی از هدایت الاهی سر باز می‌زند و حکومت خدا را در امور و مسائل زندگی به رسمیت نمی‌شناسد. استناد قطب برای اثبات ارتباط جاهلیت و حکومت این آیه است: «افحکم الجاهلیة بیغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون» (مانده: ۵۰)؛ «آیا حکم جاهلیت را می‌جویند؟ برای آن مردمی که اهل یقین هستند چه حکمی از حکم خدا بهتر است» (قطب، ۱۳۹۳ ب: ۱-۲). به نظر وی:

قرآن هرگز ملت عرب را از آن‌رو اهل جاهلیت نخوانده که آنان با ستاره‌شناسی، علوم طبیعی، شیمی، پزشکی و ... آشنایی نداشته و یا نظام‌های سیاسی را نمی‌شناخته و یا در پیش‌برد تولید کالاهای مادی ناتوان بوده و یا از فضایل هم‌زمان خود بهره‌ای نداشته‌اند ... اگر قرآن، این مردم را به این دلایل، اهل جاهلیت معرفی می‌کرد، حتماً برای رفع این کمبودها قیام کرده و بهره‌ای سرشار از علوم ستاره‌شناسی، طبیعی و ... به آنان بخشیده، نظریه‌های گوناگون سیاسی را به آنان شناسانده، برنامه‌های تولیدی و اقتصادی پیشرفته برای آنان طرح‌ریزی کرده و بهره آنان از فضایل اخلاقی را افزایش می‌داد. قرآن ملت عرب را هرگز از این جهات اهل جاهلیت نخوانده، بلکه آنان را از این جهت بدین نام خوانده که آنان حکومت را به هوا و هوس و خواسته‌های نفسانی خود سپرده و حکومت خدا را به رسمیت نمی‌شناختند. بنابراین، معیاری که قرآن زندگی بشر را با آن می‌سنجد عبارت است از حکومت هوا و هوس یا حکومت خدا (همان: ۱۲-۱۳).

## ۲. راه نجات از جاهلیت از نظر قطب

محمد قطب تنها راه نجات از جاهلیت را برپایی حکومت اسلامی می‌دانست. اما منظور او از حکومت اسلامی چه حکومتی بود؟ او می‌گفت حکومت اسلامی بر سه اصل استوار است که اگر یکی از آنها را نداشته باشد اسلامی نیست: ۱. اجرای شریعت؛ ۲. شورا؛ ۳. حکومت به عدل (قطب، ۱۳۹۳ د). وی بدین‌منظور وظایفی برای علما، ولی‌امر و سایر ارکان حکومت اسلامی ذکر می‌کند. این تقریباً همان نظریه سیاسی سنی است که درباره آن تحقیقات و مطالعات بسیار صورت گرفته و به بوته نقد گذاشته شده است.

## ۳. جاهلیت قطبی از نگاه منابع اهل سنت

در اسلام معمولاً تمام برداشت‌ها، قوانین و ... ابتدا از قرآن استخراج می‌شود. اگر نص صریحی در قرآن در باب مسئله خاصی وجود داشته باشد، همان حجت است. اما اگر نص صریحی در قرآن نباشد ابتدا به سنت مراجعه می‌شود که شارح قرآن به شمار می‌آید و اگر در آنجا نیز حکم مد نظر یافت نشد به اجماع رجوع می‌شود. اگر باز هم حکم یافت نشد منبع بعدی (در اسلام سنی) قیاس است (شهرستانی، ۱۹۹۲: ۲۰۸-۲۰۹). در اینجا دیدگاه قطب با سه معیار اول، یعنی قرآن، سنت و اجماع، بررسی می‌شود. چنان‌که پیش از این آمد، معیار قطب در اسلامی یا جاهلی بودن جامعه، حکومت بر اساس شرع اسلام است. در قرآن در این باره نص صریحی وجود ندارد، اما نصوصی وجود دارد که قطب آنان را چنین تفسیر کرده است. این نصوص، که یکی از آنها پیش از این آمد، مربوط به مبحث «حکم بما انزل الله» است. واژه «حکم» در این عبارت مطابق ادبیات عرب، هم می‌تواند قضاوت باشد و هم حکومت. اما با تعریفی که قطب از حکومت اسلامی و شرایط سه‌گانه آن (اجرای شریعت، شورا و عدل) مطرح کرده، معلوم می‌شود برداشت وی از این واژه حکومت بوده است نه شریعت. حال باید پرسید به چه دلیل قطب این معنا را انتخاب کرده است. قطب در این باره هیچ توضیحی نداده است. البته ممکن است وی به منابع اسلامی مراجعه کرده باشد اما استنادات آن را نیاورده باشد.

مرحله دوم بررسی دیدگاه‌های قطب، آن است که آیات قرآنی مربوط به این موضوع را بررسی کنیم. این بررسی نشان می‌دهد که حکم کسانی که بر اساس آنچه خدا نازل کرده حکم کنند، برخلاف آنچه قطب می‌گوید، جاهلیت نیست. این حکم در سه آیه قرآنی ذکر شده، که در یکی از آنها این افراد کافر (مائه: ۴۴)، در دیگری ظالم (مائه: ۴۵)، و در آخری فاسق (مائه: ۴۷) شمرده شده‌اند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، واژه مد نظر قطب، یعنی «جاهلیت»، در میان این کلمات نیست. وقتی قطب از جاهلیت در مقابل اسلام بحث می‌کند، تنها واژه از میان این سه واژه که به منظور قطب نزدیک‌تر است «کفر» است. چون مسلمان می‌تواند ظالم یا فاسق باشد اما هنوز مسلمان باشد (دست‌کم از نظر اکثر مسلمانان) اما هیچ‌گاه نمی‌تواند هم‌زمان مسلمان و کافر باشد، همان‌گونه که مسلمانان در نظر قطب نمی‌توانند جاهل باشند. این دومین ایراد به دیدگاه‌های قطب است. یعنی وی برای وضعیت حکم غیرخداوندی واژه‌ای در نظر گرفته، در حالی که قرآن برای آن واژه‌های متفاوتی به کار برده است.

سوم آنکه، حتی اگر از ایرادهای پیشین صرف نظر شود این آیات حکم افرادی را بیان می‌کند که بر طبق قانونی غیر از خدا حکومت می‌کنند؛ یعنی حکام را نه مردم محکوم آنان را. اگر جهاد با این حکام وظیفه مردم تلقی شود، با فرض کوتاهی مردم در جهاد، آنان از اسلام خارج نمی‌شوند. حتی با فرض موافقت اکثریت مردم با چنین حاکمی، باز هم اقلیت باقی‌مانده را نمی‌توان به سبب جرمی که دیگران مرتکب شده‌اند جاهل خواند. این برخلاف آیات قرآنی است که می‌فرمایند هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نخواهد کشید (زمر: ۶؛ انعام: ۱۶۴). این حکم قطب به جاهلیت مردم از این منظر نیز ایراد دارد.

چهارم آنکه، واژه «حکم» در ادبیات عرب دو معنا می‌تواند داشته باشد؛ یکی داوری و قضاوت و دیگری حکومت. برداشت قطب از این واژه معنای حکومت بوده، در حالی که منابع اهل سنت این واژه را در آیات مد نظر قطب داوری و قضاوت معنا کرده‌اند نه حکومت (ابن‌ابی‌شیبه، ۲۰۰۷: ۲۱۴/۹؛ فخر رازی، ۱۹۸۱: ۱۷/۱۲؛ طبری، بی‌تا: ۳۶۰/۱۰). البته در برخی از همین منابع به معنای حکومت نیز اشاره شده اما غرض در اینجا آن است که تفسیر قطب، امر بلامنازع و کاملاً پذیرفته‌شده‌ای در تفسیر اهل سنت نیست.

پنجم آنکه، منبع سوم اهل سنت نیز دیدگاه‌های قطب را قبول ندارد. این منبع اجماع است و به هیچ وجه در خصوص پذیرش دیدگاه‌های قطب اجماعی میان مسلمانان یا علمای آنها در هیچ عصری وجود نداشته است.

پس قرآن، سنت و اجماع دیدگاه‌های قطب را تأیید نمی‌کنند و حتی گاه آن را رد می‌کنند. از این منظر، می‌توان گفت دیدگاه‌های قطب به هیچ وجه ریشه در منابع اهل سنت ندارد و حتی با آنان مخالف است. احتمالاً به همین دلیل بود که قطب کوشید دست‌کم جناح سلفی اهل سنت را با خود همراه نشان دهد. او به کلام ابن تیمیه در این باره استناد می‌کرد که می‌گوید جاهلیت مطلق در سرزمین‌های غیراسلامی وجود دارد؛ اما جاهلیت مقید در میان مسلمانان نیز به‌وفور یافت می‌شود (قطب، ۱۳۹۳ و)؛ اما محمد قطب از آوردن نقل قول کامل ابن تیمیه اجتناب می‌کرد؛ چراکه ابن تیمیه در ادامه نوشتار خود، جاهلیت را ناآگاهی مسلمانان از عقیده صحیح اسلامی می‌داند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۳۱/۱ و ۲۲۶) و این با تعریف قطب از جاهلیت منافات دارد. در اینجا قطب، سخن ابن تیمیه را به گونه‌ای آورده که گویی ابن تیمیه با وی در این زمینه هم‌نظر است؛ حال آنکه تفاوت اساسی بین تعبیر قطب و ابن تیمیه در موضوع جاهلیت وجود دارد. از آنجا که مطلب ابن تیمیه در خصوص جاهلیت بلافاصله پس از مطلبی قرار گرفته که قطب در بالا آن را آورده بسیار بعید است که وی آن را ندیده باشد، بلکه باید گفت آن را عمداً نادیده گرفته است. ممکن است این کار قطب دلیل دیگری نیز داشته باشد؛ مثلاً احتمال دارد اصرار قطب در هم‌نظر نشان دادن خود با ابن تیمیه، ناشی از اوضاع و احوال عربستان سعودی باشد. یعنی وی ناچار بوده است برای آنکه اندیشه‌هایش در محیط سلفی عربستان پذیرفته شود آنها را با اندیشه‌های بزرگان سلفیه هم‌راستا معرفی کند.

همچنین، محمد قطب با استناد به آیاتی از قرآن، که معمولاً سلفیه به عنوان دلیل برای شناخته‌بودن خداوند نزد مشرکان عهد پیامبر (ص) می‌آورند، می‌گفت اعراب جاهلی، خدا را می‌شناختند، اما بت‌ها یا دیگرانی را در عبادت شریک او قرار می‌دادند (قطب، ۱۳۹۳ ب: ۷۰-۷۴). این مطلب دقیقاً برگرفته از منابع سلفی و وهابی همچون کتب ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۹۹۶: ۶۴) و ابن عبدالوهاب (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۵) است که نشانه‌ای از تأثیرپذیری محمد قطب از اندیشه‌های وهابی است. قطب در این خصوص، تعریف دومی از جاهلیت مطرح می‌کرد که چنین بود: انحراف از عبادت خدا. واردشدن این

مطلب در میان مباحث قطب ممکن است از نظر خواننده بی‌ربط بیاید؛ چراکه قطب ابتدا جاهلیت را به معنای حکومت غیرخدا و سپس به معنای انحراف از عبادت خدا می‌شمارد. این دو گرچه ممکن است اشتراکاتی داشته باشند، اما دو تعریف مجزا از هم هستند. این دو تعریف هر کدام معرف اندیشه‌ای مجزا در افکار محمد قطب هستند. تعریف اول، تعریفی است که سید قطب از جاهلیت به دست می‌داد و تعریف دوم، تعریف شرک از نظر ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب است، که محمد قطب به گونه‌ای نه‌چندان موفقیت‌آمیز سعی در تلفیق آنها داشته است. البته ممکن است منظور قطب از این مطالب، تأیید این نظر سلفیه باشد که صرف اعتقاد به الله موجب مسلمان شدن افراد نمی‌شود؛ چراکه مشرکان عصر پیامبر نیز به خداوند اعتقاد داشتند.

همچنین، محمد قطب سعی داشت تضاد بین جاهلیت و حاکمیت اسلامی را، که جوهره اصلی اندیشه سید قطب بود، همان تضاد بین جاهلیت و توحید به شمار آورد، که جوهره دعوت وهابی بود. وی اجرای شریعت را، که اصل اندیشه سید قطب بود، همان پاک‌سازی عقیده می‌دانست، که رکن اساسی دعوت وهابی است. وی می‌گفت:

مسئله شریعت همانند مسئله عقیده است و هیچ فرقی بین این دو نیست. چه بگوییم حکومت بر اساس آنچه خدا نازل کرده و چه بگوییم جاهلیت و شرک، در هر دو صورت، شناخت حقیقی خداوند و ایمان صحیح به او، بی‌شریک‌شمردن او در حاکمیت را به دنبال دارد؛ همان‌گونه که بی‌شریک‌شمردن او در الوهیت را (قطب، ۱۳۹۳ ز: ۹۷).

از نظر وی، عقیده و شریعت دو روی یک سکه‌اند، از اصلی واحد نشئت می‌گیرند و در نهایت به یکدیگر می‌پیوندند. اصل و نهایت همان ایمان به الله و تسلیم شدن به او است. محمد قطب، در راه تعریف دوباره اصول اصلی وهابیت تحت مفاهیم قطبی، نوع چهارمی از توحید را به سه نوع توحید تعریفی محمد بن عبدالوهاب افزود و آن توحید حاکمیت بود که معنایش این بود که حاکمیت فقط از آن خدا است و شریعت یکی است که باید طبق آن حکومت شود. محمد قطب می‌گفت او این نوع توحید را بر تعالیم محمد بن عبدالوهاب اضافه نکرده، بلکه آن را از توحید الوهیتی استخراج کرده که محمد بن عبدالوهاب مطرح کرده است (قطب، ۱۳۹۳ ز: ۹۷).

#### ۴. جاهلیت قطبی از نگاه شیعه

منابع شیعه نیز در سه منبع اول، یعنی قرآن، سنت و اجماع (نوری، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۸)، با منابع سنی همخوانی دارد، با این تفاوت که شیعه، سنت ائمه (ع) را نیز افزون بر سنت پیامبر در نظر می‌گیرد. از این منظر، فقه شیعه نیز به استناد این سه منبع همان مواضع را در خصوص جاهلیت قطبی دارد که سنیان دارند. اگر اشاره موردی به این مواضع منظور باشد می‌توان به این نمونه اشاره کرد که معنای «حکم» در آیات مد نظر قطب، در تفاسیر شیعه همچون تفاسیر سنی، داوری و قضاوت است و با برداشت قطب در معنای حکومت مخالفت دارد. مثلاً کلینی (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۰۷/۷)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۸/۶) و محمدحسین طباطبایی (طباطبایی، بی‌تا: ۵۸۴/۵) همگی منظور از «حکم» در آیه ۵۰ سوره مائده را، که قطب به آن استناد کرده، قضاوت تفسیر کرده‌اند نه حکومت. با وجود این، طباطبایی در تفسیر آیات دیگر نوشته است که گاه مفسران از «حکم» حکومت را منظور داشته‌اند و در معنای آن، که حکومت است یا قضاوت، اختلاف وجود دارد (همان: ۵۷۹/۵). خلاصه آنکه، دیدگاه‌های قطب نزد اکثریت شیعه نمی‌تواند پذیرش عمومی داشته باشد؛ چراکه در دو کتاب از چهار کتاب ثقة شیعه، یعنی تهذیب و کافی، این دیدگاه‌ها رد شده است.

#### ۵. ایرادهای عقلی به دیدگاه‌های قطب

فقدان تناقض یکی از ویژگی‌های نظریه‌های عقلانی است. اندیشه قطب فاقد این ویژگی است. برخی از تناقضات موجود در اندیشه قطب چنین است:

۱. قطب معتقد بود رئیس حکومت اسلامی (ولی امر) در اجرای شریعت نمی‌تواند از جانب خود در احکام تصرف کند؛ چراکه در این صورت شرط مصدر مشروعیتش را لغو کرده است (قطب، ۱۳۹۳ ه: ۱۷). در اینجا وی متوجه تعارض این دیدگاه‌ها با برخی از دیگر دیدگاه‌هایش درباره حکومت راشدین شده، می‌کوشد این تعارض را توجیه کند. محل تناقض نمونه‌هایی از تصرف برخی از خلفای راشدین در احکام است که قطب به آنها اشاره کرده و سعی در توجیه آنها داشته است. یکی از این نمونه‌ها لغو پرداخت سهم تألیف قلوب از زکات به دستور خلیفه دوم به دلیل قدرتمند شدن اسلام بود (همان: ۱۶). این استدلال بر مبنای حکم مستخرج از منابع شرعی صورت نگرفته بود. یعنی در



قرآن، سنت، اجماع و قیاس هرگز چنین چیزی نیست که در صورت قدرتمندشدن اسلام نیازی به پرداخت مؤلفه‌القلوب نیست. محمد قطب کوشیده است این کارها را با ذکر توضیحاتی توجیه کند؛ اما این توجیهاات، به نظر ناکافی و بی‌وجه‌اند و همچنان این پرسش در ذهن خواننده نوشته‌های قطب باقی می‌ماند که اگر طبق دیدگاه‌های قطب، ولی امر نمی‌تواند احکام شرعی را تغییر دهد چرا برخی از خلفای راشدین چنین کرده‌اند. اگر این خلفا خطا کرده‌اند چرا قطب آن را تأیید می‌کند؟ اگر ولی امر از نظر قطب مجاز بوده است بنا به دلایلی احکامی را تغییر دهد چرا قطب مصرانه اصرار دارد که ولی امر نمی‌تواند احکام شرعی را تغییر دهد؟

۲. او معتقد بود تنها راه اجرای شریعت اسلام در کشورهای اسلامی، جهاد با دولت‌های بزرگ است؛ چراکه به زعم او این دولت‌ها مانع اصلی در این راه‌اند (همان: ۶۰). قطب اشاره نمی‌کند که این دولت‌ها کی و چگونه مانع از اجرای شریعت بوده‌اند و در عوض به حمله اسرائیل به مرکز هسته‌ای عراق و حمله آمریکا به مرکز سلاح‌های شیمیایی لیبی اشاره می‌کند (همان: ۶۴)؛ که کاملاً بی‌ربط به این بحث هستند؛ چراکه در تملک‌داشتن سلاح شیمیایی یا نداشتن آن تأثیری بر اجرای شریعت در لیبی نداشت و صدام نیز در ممانعت از اجرای شریعت اسلامی، دست‌کمی از غربی‌ها نداشت (ارکان، ۱۳۸۲: ۱۱). در واقع، طرفداری قطب از صدام با دیدگاه‌های خودش تضاد دارد؛ چراکه از طرفی حکامی چون صدام را شاگردان غرب و دشمن اسلام می‌دانست (قطب، ۱۳۹۳ الف: ۲۲۵/۱) و از طرفی می‌گفت او باید سلاح هسته‌ای داشته باشد. یعنی او از دست‌یابی یکی از دشمنان اسلام به سلاح هسته‌ای دفاع می‌کرد و اصلاً به این نمی‌اندیشید که این دشمن اسلام ممکن است این سلاح را علیه مسلمانان به کار گیرد، همان‌گونه که دیگر سلاح‌های خود را علیه مسلمانان ایران و کویت به کار گرفت.

## نتیجه

خلاصه اندیشه سیاسی محمد قطب این است که جاهلیت، مفهومی سیاسی است و مسلمانان تا حکومتی بر اساس شرع اسلام بر پا نکنند، در عصر جاهلیت به سر می‌برند. همچنین، محمد قطب حکومت خلفای راشدین را حکومت ایدئال اسلامی می‌دانست و

معتقد بود حکومت اسلامی که قرار است در آینده بر پا شود، باید طبق الگوی حکومت راشدین باشد. با وجود این، وی توضیح کافی درباره شکل این حکومت نداده است. حکومت و نوع آن در اندیشه قطب جایگاه رفیعی دارد. او حکومت را به نوعی مهم‌ترین آزمون اعتقادی و محک مسلمانی مسلمانان می‌دانست و در این راه تا بدانجا پیش رفت که آن را هم‌تراز توحید قرار داد. به بیان دیگر، قطب، اصلی را بر اصول دین اسلام افزود و آن را توحید حاکمیت نامید؛ اصلی که اسلام مسلمانان با نادیده گرفتن آن تبدیل به کفر می‌شد. از نظر قطب، مهم‌ترین هدف این حکومت، رهانیدن مردم از حکومت جاهلی و در نتیجه رهانیدن آنان از کفر بود. این دیدگاه‌های قطب اغلب با سه منبع اصلی سنی و شیعه، یعنی قرآن، سنت و اجماع، همخوانی ندارد و گاه با آنها در تضاد است. افزون بر آن، در دیدگاه‌های قطب، تناقضات عقلی نیز یافت می‌شود. اهدافی که قطب برای حکومت تعریف می‌کرد تا حد زیادی مبهم بود. قطب برای این حکومت، اهداف فیزیکی ملموس یا سنجش‌پذیر تعریف نکرد و دست‌آوردهای احتمالی آن را نیز برنشمرد. به نظر می‌رسد هدف این حکومت در نظر قطب بیشتر منحصر به کوبیدن و از بین بردن حکومت‌های معاصر مسلمانان بود تا به دست آوردن دست‌آوردهای ملموس و مشخص.

با وجود همه اینها، دیدگاه قطب درباره ابزارهایی که حکومت اسلامی از آن استفاده می‌کند مشخص‌تر بود. مهم‌ترین ابزار و اساساً عامل برتری حکومت اسلامی، قانون آن بود؛ قانونی که بر اساس شرع بود و چون شرع از نظر قطب بسیار برتر از قانون انسانی شمرده می‌شد، باعث می‌شد حکومت اسلامی بر همه حکومت‌هایی که بر اساس قوانین انسانی حکمرانی می‌کنند برتری داشته باشد. قطب خود را مجبور نمی‌دید که درباره برتری قوانین شرعی در کارایی یا دست‌آوردها چندان سخن بگوید، بلکه همین که این شرع از مرجع خداوندی صادر شده بود برای اثبات برتری آن کافی بود.

### پی‌نوشت

۱. سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) از نویسندگان اسلام‌گرای مصری بود. او در سال ۱۹۵۳ به اخوان‌المسلمین پیوست و در پی تیره‌شدن روابط اخوان‌المسلمین و رهبران انقلاب مصر در سال ۱۹۵۴ به زندان افتاد. وی تا سال ۱۹۶۴ در زندان ماند و در آنجا به نشر اندیشه‌هایی پرداخت که مطابق آنها مسلمانان هم‌عصرش مسلمان واقعی نبودند و تا زمانی که حکومت اسلامی برپا نمی‌کردند در

وضعیت جاهلی به شمار می‌رفتند. او در زندان جماعتی را بر اساس همین اندیشه تأسیس کرد و در اثر فعالیت‌های همین جماعت، حکومت او را دست‌گیر کرد و در سال ۱۹۶۶ اعدام شد (علی‌خانی و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۳۰/۲).

## منابع

قران کریم، (۱۳۷۳)، ترجمه مکارم شیرازی، قم: دارالقران الکریم دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. ابن ابی شیبیه (۲۰۰۷). المصنف، تحقیق: اسامه بن ابراهیم، القاهرة: الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، المجلد التاسع.

ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحلیم (۱۹۹۶/۱۴۱۶). الایمان، بیروت: المکتب الاسلامی، الطبعة الخامسة. ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحلیم (بی‌تا). اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة الاصحاب الجحیم، تحقیق و تعلیق: ناصر بن عبدالکریم العقل، الرياض: مکتبة الرشد، المجلد الاول. ابن عبدالوهاب، محمد (بی‌تا). القواعد الاربع، بی‌جا: بی‌نا. ابو رمان، محمد (۲۰۱۳). «السلفية فی جزيرة العرب»، الحركات الاسلامية فی الوطن العربي، اشراف: عبدالغنی عماد، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ج ۱.

ارکان، مائده (۱۳۸۲). «صدام، دین و حکومت»، در: پگاه حوزة، ش ۱۰۷، ص ۱۲. شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۹۲). الملل والنحل، بیروت: دار الکتب العلمیة. طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا). تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دار العلم، ج ۵. طبری، محمد بن جریر (بی‌تا). تفسیر الطبری، القاهرة: المکتبة ابن تیمیة، المجلد العاشر. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الجزء السادس.

علی‌خانی، علی‌اکبر؛ و همکاران (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران: جهاد دانشگاهی، ج ۲.

فخر رازی، محمد ابن عمر (۱۹۸۱). التفسیر الکبیر، بیروت: دار الفکر، الجزء الثاني عشر. قطب، محمد (۱۳۹۳ الف). اسلام و نابسامانی‌های روشنفکران، ترجمه: محمدعلی عابدی، بی‌جا: نشر عقیده، ج ۱.

قطب، محمد (۱۳۹۳ ب). جاهلیت قرن بیستم، ترجمه: محمدعلی عابدی، بی‌جا: نشر عقیده. قطب، محمد (۱۳۹۳ ج). لزوم بازنویسی تاریخ اسلام، ترجمه: احمد حکیمی، بی‌جا: نشر عقیده. قطب، محمد (۱۳۹۳ د). التطور والثبات فی حياة البشرية، در: [Tawhed.ws/r1?i=2721&otq8g4yg](http://Tawhed.ws/r1?i=2721&otq8g4yg). قطب، محمد (۱۳۹۳ ه). حول تطبیق الشریعة، در: [tawhed.ws/r1?i=2670&x=v82pjx4o, 10/6/1393](http://tawhed.ws/r1?i=2670&x=v82pjx4o, 10/6/1393). قطب، محمد (۱۳۹۳ و). رؤیة الاسلامیة لحوال العالم المعاصر، در: [Tawhed.ws/r1?i=2688&x=a0hv2dbg, 8/6/1393](http://Tawhed.ws/r1?i=2688&x=a0hv2dbg, 8/6/1393).

قطب، محمد (۱۳۹۳ ز). مفاهیم ینبغی ان تصحح، در: <http://tawhed.ws/a?a=pum8ossa>

١٣٢ / پژوهش نامه مذاهب اسلامی، سال دوم، شماره چهارم

کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٧). *الفروع من الکافی*، تحقیق و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران: دار  
الکتب الاسلامیة، المجلد السابع.  
لاکراو، ستیفان (٢٠١٢). *زمن الصحوة*، الترجمة باشراف: عبدالحق زموری، بیروت: الشبكة العربية  
للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى.  
نوری، محمد اسماعیل (١٣٧٨). *آشنایی با فقه، قم: احسن الحدیث*.

چکیده‌های عربی و انگلیسی

## التحليل المقارن لرؤية الشيعة والسنة في ضوء الصفات الخبرية،

### اعتماداً على مسألة الرؤية

محمدحسن نادم\*

محمد معيني فر\*\*

فاطمة السادات مشيريان\*\*\*

إن الصفات الخبرية، من البحوث الهامة في علم الكلام الاسلامي. وقد اتخذت الفرق الإسلامية، منها مواقف متباينة. وفي هذا المجال أُتِّهَمَ البعض بالتشبيه، والبعض الآخر بالتجسيم، وأتِّهَمَ آخرون بالتعطيل، حتى أن بعض الفرق كالوهابية تجاوزت حدودها وكفَّرت من يُخالفها في قضية الصفات الخبرية. أضف الى ذلك نلاحظ أحياناً بعض الفرق تتَّهَمُ الشيعة بالتشبيه والتجسيم. وعلى طول التاريخ، ردَّ علماء الشيعة على مزاعم و تُهَمُّ هؤلاء، وفندوا أقوالهم، مُوضحين أن موقف الشيعة هو موقف أهل بيت النبوة ألا وهو التنزيه وقد وردت عن الأئمة المعصومين (ع) روايات تُشير إلى الصفات الخبرية، وفيها ثلاثة آراء هامة وهي: «اثبات التشبيه» و «نفي الصفات» و «الإثبات دون التشبيه». والنظرية الأخيرة «التنزيه» وهي وجهة نظر الشيعة. وقد حاولنا في هذا المقال أن نقوم بتقسيم آراء الفرق المختلفة وأدلتها، حول الصفات الخبرية بشكل منتظم ومقارن. ونخص بالذكر الآراء المستندة على الرؤية الإلهية وهي الرؤية القلبية.

الكلمات المفتاحية: الصفات الخبرية، التشبيه، التجسيم، رؤية الله القلبية، نقد الوهابية، التأويل

\* عضو للهيئة العلمية و مدير لجنة دراسات الشيعة بجامعة الأديان والمذاهب.

\*\* خريج الحوزة العلمية بقم المقدسة و الدكتوراه في المذاهب الكلامية بجامعة الأديان والمذاهب.

\*\*\* المستوى الثالث بجامعة الزهر(س) و الماجستير في علوم القرآن والحديث بجامعة بيام نور.

## تقییم روایات الفریقین حول موضوع المباهلة و تحلیل آراء مؤلفی المنار فی هذا المجال

احمد حاتمی کنکیود\*

علی اکبر بابائی\*\*

إنَّ آيةَ المِباہلة تدلُّ علی عظمة وفضيلة أصحاب الكساء وقد وردت روايات مختلفة عن الفريقين في هذا المجال. كما خضص المحدثون والمفسرون وعلماء المذاهب الإسلامية لها باباً خاصاً يدلُّ علی سموِّ وعظمة أصحاب الكساء وقد اعترف هؤلاء العلماء بأنَّ آية المِباہلة مختصةٌ بهم وعلی الرِّغم من أنَّ المذاهب الإسلامية مُتَّفِقةٌ علی أنَّ آية المِباہلة وشأن نزولها تدلُّ علی سموِّ عظمة أهل البيت (ع) إلا أنَّ مؤلفي تفسير المنار حاولوا انكار حقيقة اختصاص هذه الآية بأهل البيت (ع) وقد نقلوا رواية لابن عساكر حيث أضاف أسماء أخرى علی أهل البيت (ع). وقد قمنا في هذه المقالة وبمنهج توصيفي بتحليل روايات الشيعة والسنة التي تتعلق بأصحاب الكساء ومن مصادرٍ موثقة. كما أوردنا أحاديث من كبار علماء أهل السنة تتعلَّقُ بآية المِباہلة والروايات التي تتعلَّقُ بفضائل أصحاب الكساء ومن ثمَّ عرضنا آراء مؤلفي المنار، وقمنا بمراجعتها ونقدها.

الكلمات المفتاحية: المِباہلة، روايات الفريقين، المنار، اصحاب الكساء، أهل البيت (ع).

## العلامة الشرف الدين والدفاع عن الثورة الحسينية ومجالس العزاء والغاية منها

مريم إسماعيلي (سما)\*

نفيسة فقيهي مقدس\*\*

لكل ظاهرة اجتماعية وحادثة تاريخية، أسباب وعلل ساعدت على ايجادها، وهيئات الظروف المناسبة لها. ومن الممكن أن تساعد هذه الظاهرة على ظهور حوادث أخرى وكلما كانت الحادثة كبيرة وعظيمة، كانت موجاتها أكثر اتساعاً. كذلك الحال يشمل حادثة كربلاء المؤلمة، فإنها معلولة أسباب وعوامل اجتماعية، يجب أن نعلم بأن جذورها تعودُ إلى الانحراف الذى طرأ بعد رحيل رسول الله(ص). وقد كان لهذا الحادث المحدود ظاهرياً، آثار قيمة وعميقة تجاوزت حدود الإسلام، حتى وصلت آثارها جليّة الى العالم أيضاً. وتكمن فلسفة هذه الحركة الديناميكية في ظلّ الحفاظ على فلسفة الثورة، وايصال هذه الرسالة الى أجيال المستقبل. إنّ الحفاظ على المكتسبات الثمينة للثورة الحسينية يأتى من إثر إحياء مراسم العزاء وإقامة المجالس التوعويّة والهادفة في محرم. لقد قُمنّا في هذه المقالة بمطالعة إجمالية لأسباب وعوامل الثورة الحسينية. وقد نالت بعض أسباب الثورة العناية. إنّ شرف الدين يرى أن هذه المجالس تُعرّف الناس على الظلم والجور الذي جرى على الأئمة، كما تساعد هذه المجالس على يقظة الوجدان والضمائر وإثارة الأحاسيس المناسبة لهذه الحادثة، إلى جانب عامل المعرفة. كلّ هذه نشأت عن الدعوة الاسلامية، والتي ستنجح انتشارالعلوم الاسلامية في المعمورة.

الكلمات المفتاحية: التعزية على الحسين، نهضة عاشورا، العلامة شرف الدين.

\* طالب الدكتوراه في دراسات الشيعة بجامعة الأديان والمذاهب.

\*\* الأستاذ المساعد في لجنة علوم القرآن بكلية اهل البيت(ع) في إصفهان n-faqihi@yahoo.com



## تحليل مقارن لوجهة نظر الإمامين العسكريين (ع) تجاه الفرق والنحل والتيارات الفكرية و كيفية تعامل الإمامين معها

ريحانة كريم زاده\*

رضية السادات سجادي\*\*

لقد كان المجتمع الإسلامي في عصر الإمامين العسكريين مُليءً بالأفكار والمعتقدات و التيارات الأجنبية. وفي ظل هذه الظروف كان لا بُدَّ للإمامين من إظهار الحقيقة والردّ على الشبهات التي جاء بها هؤلاء الأجانب. هذا البحث يُلقي نظرةً على الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة للإمامين العسكريين (ع). كما أننا قمنا بتعريف إجمالي لكل فرقةٍ من هذه الفرق، ثمَّ تطرّقنا إلى الروايات التي تتحدّث حول هذه الفرق والنحلّ عن لسان الإمامين الهادي والعسكري (ع)، و تبين موقفهما بطريقة تطبيقية. ومن هذه الفرق: الغلات، الصوفية، الوقفية، الجبرية، القدرية، المجسّمة، الثنوية و التيارات الفكرية الأخرى كفتنة خلق القرآن، التي رجّح الامام الهادي (ع) فيها السكوت والثقية، أما في زمن الامام العسكري (ع) فقد انزاحت تلك المعضلة، ولم تتعرض حياة أحدٍ إلى الخطر، لهذا صرّح بأن القرآن مخلوق. إنّ إبداء وجهة نظر الإمامين الهمامين تجاه تلك الفرق والنحل، أدّى إلى توعية الأفراد و يقظة المُعقلين وفضيحة زعماء تلك الفرق.

الكلمات المفتاحية: الإمام الهادي (ع) الإمام العسكري (ع)، الفرق، المذاهب، التيارات الفكرية.

## التَّعَرُّفُ عَلَى السَّلْفِيَّةِ الْهِنْدِيَّةِ وَمَقَارَنَتَهَا مَعَ الْمَبَانِي السَّلْفِيَّةِ الْوَهَابِيَّةِ

أميرحسين ميرزا ابوالحسني\*

أحمد عابدي\*\*

لشبه القارة الهندية، أهمية خاصة بالنسبة للعالم الإسلامي، لاسيما من الناحية الجغرافية والثقافية. ومن هذا المنطلق تزداد الأهمية ويزداد الحافز للتَّعَرُّفِ عَلَى التِّيَّارَاتِ والمدارس الفكرية التي ظهرت ونشأت في هذا الإقليم. لقد حاولنا في هذه المقالة أن نُشِيرَ إِلَى كيفية ظهور الإسلام في شبه القارة الهندية، ثمَّ قمنا بتعريف للشخصيات المؤثرة في هذه الدَّيَّارِ، بعد ذلك ذكرنا كيفية ظهور السَّلْفِيَّةِ هناك، والتَّعَرُّفِ عَلَى رموزها ومدارسها الفكرية فالرموز أمثال: شاه ولي الله الدهلوي وشاه عباس الدهلوي والسيد أحمد الباريلي. والحركات والمدارس الفكرية المؤثرة أمثال: حركة فرائضي وأهل الحديث واتباع الديوبندية ومعتقدو المحمدية. وفي الخاتمة قمنا بمقارنة بين السلفية الهندية والسلفية الوهابية، ثمَّ ذكرنا المشركات والمفترقات بينهما، بعدها قمنا باستكشاف أثر هذين التيارين على انتشار السلفية في العالم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: شبه القارة الهندية، السلفية، السلفية الهندية، السلفية الوهابية.

\* الدكتوراه في المذاهب الكلامية بجامعة الأديان والمذاهب.

\*\* الاستاذ المشارك بجامعة قم.

## المباني الاعتقادية والأفكار الجاهلية لمحمد قطب في حلبة نقد الشيعة والسنة والعقل

سيد أمير موسوي\*

مع تفاقم المنافسة بين مصر والسعودية في العالم العربي، لا سيّما بعد العقود التي تَلَّت الحرب العالمية، اتَّجَهَ الكثير من أعضاء إخوان المسلمين إلى السعودية، وهناك مزجوا أفكار الإخوان بالأفكار الوهابية، وَمِنْ ثَمَّ رَوَّجُوا لها. وكان محمد قطب واحداً من أبرز هؤلاء الإخوانيين في هذا المجال وأهم أفكاره تدور حول مفهوم الجاهلية. ومن منظور قطب، الجاهلية مفهوم سياسي يُوازي ويساوي الحكومة القانونية للعلمانية. ويعتقد أن الوصول إلى الحكومة الإسلامية لا يتم إلا من خلال تَحْطِي الجاهلية. وسنلاحظ في هذا البحث أن للحكومة، من منظور قطب، مكان رَفِيع إلى حدِّ أنه يعتبرها من اصول الدِّين الإسلامي وتوازي التوحيد. وهذا ما لا يقبله أغلبية الشيعة والسنة. وهذا التفسير مرفوض من قِبَلهم ويعتقد قطب أن الغاية من هذه الحكومة إنقاذ البشرية من الجاهلية وأسلمَتهم. وأهم الأدوات للوصول إلى الحكومة الإسلامية القوانين الإلهية أي الشرعية.

الكلمات المفتاحية: محمد قطب، الجاهلية، الحكومة الإسلامية، الشيعة، السنة.

## **A Study of Mohammad Qutb's Jaheliyah; Using Shia, Sunni, and Rational Sources**

**Seyed Amir Mosavi\***

In the second half of the twentieth century, with the increasing rivalry between Egypt and Saudi Arabia, a large amount of the members of Egyptian Ikhwan-Al-Moslemin immigrated to Saudi Arabia and mixed the Ikhwani thoughts with Wahhabism and spread it. Mohammad Qutb was the most important thinker of that movement. The main Qutb's thoughts were political thoughts and idea about the concept of Jaheliyah (ignorance). In Qutb's view, Jaheliyah is a political concept and means ruling in accordance with laws other than Sharia (God's path). He said the only way to end this Jaheliyah is to establish the Islamic government. We show in this paper that the government has the highest position in Qutb's view as it can be accounted as one of the Islam's principals besides monotheism. The Shia and Sunni sources often did not accept this view, despite Qutb says the goal of this government is to free people from Jaheliyah. In the Qutb's view the most important tool of Islamic government is Sharia.

**Key Words:** Mohammad Qutb, Jaheliyah, Shia, Sunni, Islamic government.

---

\* PhD in history of Islam, Islamic Azad University of Andimeshk, Young Researchers and Elite club, Andimeshk, Iran.

## **An investigation into the movement of Indian Salafism and the comparison of its principles with Wahhabi Salafism**

**Amir Hosein Mirza Abolhasani\***

**Ahmad Aebedi\*\***

The Indian subcontinent due to the particular geographic and cultural characteristics is of particular importance in the Islamic world and this importance increases the motivations to study intellectual currents formed in this land. This article as mentions the advent of Islam in the Indian subcontinent, first refers to the influential figures of the recent decades in the region and then continues to the rise of Salafism and understanding this movement in two parts: the main and influential characters such as Shah Wali Allah Dehlavi, King Abdulaziz Dehlavi, Seyed Ahmad Baryly; and the prominent movements and schools such as Faraezi Movement, Ahlhadith, Deobandiah school, Mohammedia school. Finally, we investigate foundations, similarities, and differences between Indian Salafism and Wahhabi Salafism; and analyse the influences of these two movements on the spread of Salafism in the Islamic world.

**Key Words:** Indian Subcontinent, Indian Salafism, Wahhabi Salafism, Understanding Movement, Principles of Belief.

---

\* PhD in Theological Sects, University of Religions and Denominations.

\*\* Associate Professor in Qom University.

## **A Comparative Analysis of the Viewpoints of Imamayn Al-Askariyayn and Their Way of Interactions with Sects, Religions, and Strands of Thoughts in Those Imāms' Era**

**Reyhaneh Karimzadeh\***

**Razyeh Sadaat Sajadi\*\***

In the era of Imamayn Al-askariyayn (peace be upon them), there were a lot of wrong opinions and believes. In this situation for manifesting the truth, these wrong opinions should have been expressed. When Imamayn Al-askariyayn (peace be upon them) had took the opportunity to express the truths, they proceeded to revealing truths and rejecting doubts. This essay is a glimpse at sects, religions, and strands of thoughts in the era of these Imams. After a short definition of each sect, we mention the traditions (Ḥadith) relating to them and remark the attitudes of each Imams about them. In this era, we see sects and religions like Gholat, Sufism, Waqefiyah, Jabriyah, Mojasamah, Thanawiyah and strands of thoughts like the belief that the Quran is created by man. One example of the analyzing attitude in this research is this belief, which Imam Hadi (PBUH) preferred silence and reservation, but in the era of Imam Hasan Al-askari (PBUH) this dilemma was removed and nobodies' life was in peril, so he expressed frankly that the belief the Quran is created by man is a mistake. Declaration of these two Imams' viewpoints caused awareness of people and prevented them from being deceived. Also, it led to opprobrium of the leaders of these sects and religions.

**Key words:** Imam Hadi (peace be upon him), Imam Askari (peace be upon him), Sects, Religion, Strand of thoughts

---

\* MA in the Quran and Hadith sciences, Qom University, riana951@gmail.com

\*\* Assistant professor of the Department of The Quran and Hadith sciences, Qom University, masjed1214@yahoo.com

## **Explaining and defending the Viewpoint of Allamah Sharafuddin on the movement of Ashura**

**Maryam Esmaceli (Sama) \***  
**Nafise Faqih Moqadas \*\***

The occurrence of any social phenomenon and historical event is due to some reasons that paved the way for its appearance. The same event could result in the occurrence of another chain of events and incidents too. The more important the event, the more extensive the waves it raises. Like any other social phenomena, the heart-rending event of Ashura was caused by some reasons, and its roots must be sought in the deviations after the decease of the Prophet Muhammad (P.B.U.H).

The event has appeared to have some profound and valuable effects, not only evident in the history of Islam but also the world. The dynamism of the movement of Ashura depends on maintaining its philosophy alive and transmitting its message to the future generations. In order to preserve the valuable effects of Ashura, it is necessary to keep the memorial ceremony of Moharram alive and to hold a purposeful wisely-organized mourning ritual.

This article aims at surveying the causes of Ashura movement as well as some of its consequences. Ultimately, the issue of mourning (for Imam Hussein) is explained from the viewpoint of Allamah Sharafuddin.

**Key Words:** Ibn Mourning for Imam Hussein, Ashura movement, Allamah Sharafuddin.

---

\* PhD student of Shia studies, University of Religions and Denominations.

\*\* PhD degree in comparative interpretation, Jamiatul Mustafa Al-alamiya

## **A Survey of Sunni-Shia Traditions about Mubahila and an Analysis on the Viewpoint of Authors of Al-minar in This Regard**

**Ahmad Hatami Kankabood\***

**Ali Akbar Babayi\*\***

Implying the elevated status of Ashab-i Kasaa, the verse of Mubahila is amongst the verses which most of the interpretations of Muslim scholars upon it assert its special reference to Ashab-i Kasaa. Although an agreement could be traced among the Islamic denominationsthat they reference the verse of Mubahila to the elevated status of the Household of the Prophet, the authors of Al-minar deny the specialty of the reference and ascribe it to some other people based on a narration by Ibn Asakir. Through a descriptive-analytical method, this article surveys first, both Sunni and Shia valid sources of narrations concerning the relationship between the verse of Mubahila and Ashab-i Kasaa and, then the viewpoint of top Sunni clerics in this regard and, finally critically analyzes the claims of the authors of Al-minar.

**Key Words:** Mubahila, Sunni-Shia Narrations, Ashab-i Kasaa, the Household of the Prophet.

---

\* M.A Student of Quranic Studies at the Research Institute of Hawzah and University, ahmadhatami1213@rihu.ac.ir

\*\* Associate Professor and Faculty Member of Quranic Studies at the Research Institute of Hawzah and University, ababayi@rihu.ac.ir



## **A Comparative Analysis of the Shiite and Sunni Perspectives of Sifat-I-Khabari Based on the Question of Royat (Vision of God)**

Mohammad Moeeni Far\*

Fateme Sadat Moshirian\*\*

One of the main problems in Islamic theology is Sifāt-I-Khabari (testified attributes) about which the scholars of different sects of Islam have different perspectives. Some of them are accused of Tashbeeh (Analogization), some of Tajseem (Anthropomorphism), and some of Ta'teel (Rejecting). Sometimes, even some schools of thought such as Wahhābism exceeded to excommunicate the opponents who stand against Sifāt-i-Khabari

Shiite scholars, not being excluded from these kinds of accusations along the history, have strongly rejected them; pronounce that their interpretation of Sifāt-i-Khabari is the same as the perspective of the Household of the Prophet, namely Tanzeeh (Purification). According to the Shiite scholars based on the Hadithes told by the Shiite Twelve Innocent Imams on Sifāt-I-Khabari; three main theories could be extracted: proving through analogization, refutation of Sifāt (attributes of God), and proving without analogization. From all these perspectives, the latter is as same as Tanzeeh (Purification) that the Shiite scholars believe in it.

In this article, we try to explain different positions on Sifāt-i-Khabari through a systematic classification emphasizing the notion of Divine Vision.

**Key Words:** Sifāt-i-Khabari, Tashbeeh (Analogization), Tajseem (Anthropomorphism), Tanzeeh (Purification), Criticizing Wahabism, Interpretation, Heartly Seeing of God

---

\* Assistant Professor of Theological Sects, University of Religions and Denominations.

\*\* Third Level of Jamat-Al-Zahra) AS), MA in the Quran and Hadith sciences, Payame Noor University of Qom.

---

## **Articles**

- 9 A Comparative Analysis of the Shiite and Sunni Perspectives of Sifat-I-Khabari Based on the Question of Royat (Vision of God)**  
Mohammad Moeeni Far, Fatemeh Sadat Moshirian
- 33 A Survey of Sunni-Shia Traditions about Mubahila and an Analysis on the Viewpoint of Authors of Al-minar in This Regard**  
Ahmad Hatami Kankabood, Ali Akbar Babayi
- 53 Explaining and defending the Viewpoint of Allamah Sharafuddin on the movement of Ashura**  
Maryam Esmaeeli (Sama), Nafise Faqihi Moqadas
- 75 A Comparative Analysis of the Viewpoints of Imamayn Al-Askariyayn and Their Way of Interactions with Sects, Religions, and Strands of Thoughts in Those Imāms' Era**  
Reyhaneh Karimzadeh, Razyeh Sadaat Sajadi
- 99 An investigation into the movement of Indian Salafism and the comparison of its principles with Wahhabi Salafism**  
Amir Hosein Mirza Abolhasani, Ahmad Aebedi
- 121 A Study of Mohammad Qutb's Jaheliyah; Using Shia, Sunni, and Rational Sources**  
Seyed Amir Mosavi

## **Abstracts**

- 134 English and Arabic Abstracts**
-



In the Name of Allah

## *Journal of Islamic Denominations*

*(Pajouheshname-ye-Mazaheb-e-Eslami)*

**A Biannual Journal of Islamic Denominations**

**Vol. 2, No. 4, Autumn 2015 and Winter 2016**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abul Hasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

**Deputy Editor-in-Chief:** Habib Hatami Kankabud

**Executive Manager:** Seyyed Hossein Chavoshi Hosseini



### **Editorial Board**

<b>Gholamhossein A'rabi</b>	Associate Professor, University of Qom
<b>Ali Allah-bedashti</b>	Associate Professor, University of Qom
<b>Einollah Khademi</b>	Associate Professor, University of Shahid Rajaei
<b>M. T. Diyari bidgoli</b>	Professor, University of Qom and University of Religions and Denominations
<b>Ja'far Shanazari</b>	Associate Professor, University of Isfahan
<b>Hassan Taremi-rad</b>	Associate Professor, Encyclopedia Islamica Foundation
<b>Mehdi Farmanian</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Hassan Qanbari</b>	Associate Professor, University of Ilam and University of Religions and Denominations
<b>Pierre Lory</b>	Professor, University of Sorbonne
<b>Reza Mokhtari</b>	Lecturer, Islamic Seminary of Qom



### **Advisory Board**

A. Imani, Q. Javadi, H. R. Malekmakan, M. H. Nadem, A. AllahBedashti, M. Moeinifar, M. Zojaji, A. Meybodi, A. Qasemi, A. Aqanoori



**Copy Editor:** Zeinab Salehi

**Editor of English Abstracts:** Ahmad Aqamohammadi

**Translator of Arabic Abstracts:** Javad Qasemi

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Ahmad Reza Hashemi



**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

**Price:** 70000 Rials